

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VI

ZVEZEK I/II

LJUBLJANA 1926

MATISHILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

INDEX

I

De praeparatione et celebratione Conventus pro studiis orientalibus	1
---	---

II

Spáčil, De membris ecclesiae	11
d'Herbigny, De corpore Christi mystico	19
Grivec, De unitate ecclesiae	29
Janin, De hodierno statu ecclesiarum et rituum orientalium	42
Salaville, De cultu ss. Eucharistiae in Oriente	54
Bourgeois, De indole ritus orientalis slavici	70
Viller, Exemplar ideale monasticum et sacerdotale in Oriente Graeco usque ad saec. IX	73
de Meester, De monachismo apud Graecos et Slavos post saec. IX	88
Višošević, De disciplina monastica apud catholicos ritus graeco-slavici	99
Kalaj, De liturgia graeco-slavica (Summarium)	114
Margotti, Relationes inter Codicem iuris canonici et orientalis ecclesiae disciplinam (Summarium)	116

III

A. Cerkveni govori

Tomažič, Uvodni govor	117
Učak, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda	122
† Anton Bonaventura, Zaključni govor	125

B. Govori pri slavnosti akademiji

Grivec, Uvodni nagovor	129
Rant, Slovanska blagovestnika	130
Grivec, Ob 25 letnici Vladimira Solovjeva	133

C. Predavanja

Perić, Jedan Bog, jedna crkva	134
Sakač, Naučne osnove crkvenog jedinstva	139
Rogošić, Srpska crkva	146
Gjulov, Bolgarska cerkev	159
Snoj, Delovanje in organizacija Apostolstva sv. Cirila in Metoda	160
Oberški, Rad Apostolata sv. Ćirila i Metoda u Hrvatskoj	162

Nomina eorum qui Conventui pro studiis orientalibus interfuerunt	165
--	-----



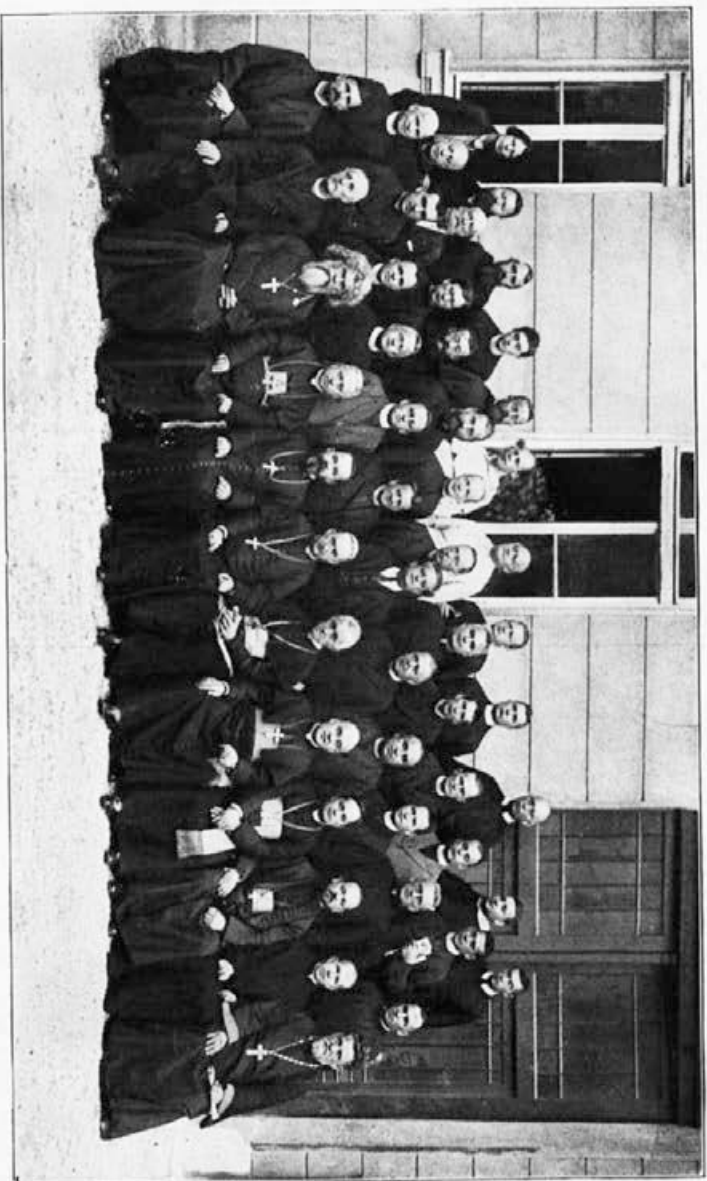
Episcopi

- I. 1. Jeglič, 2. Bauer, 3. Prečan, 4. Rodič, 5. Karlin — II. 1. Can. Chodniewicz, 2. Marušić, 3. Przędzicki, 4. Njaradi, 5. Hlond, 6. Prelatus Okolo-Kulak



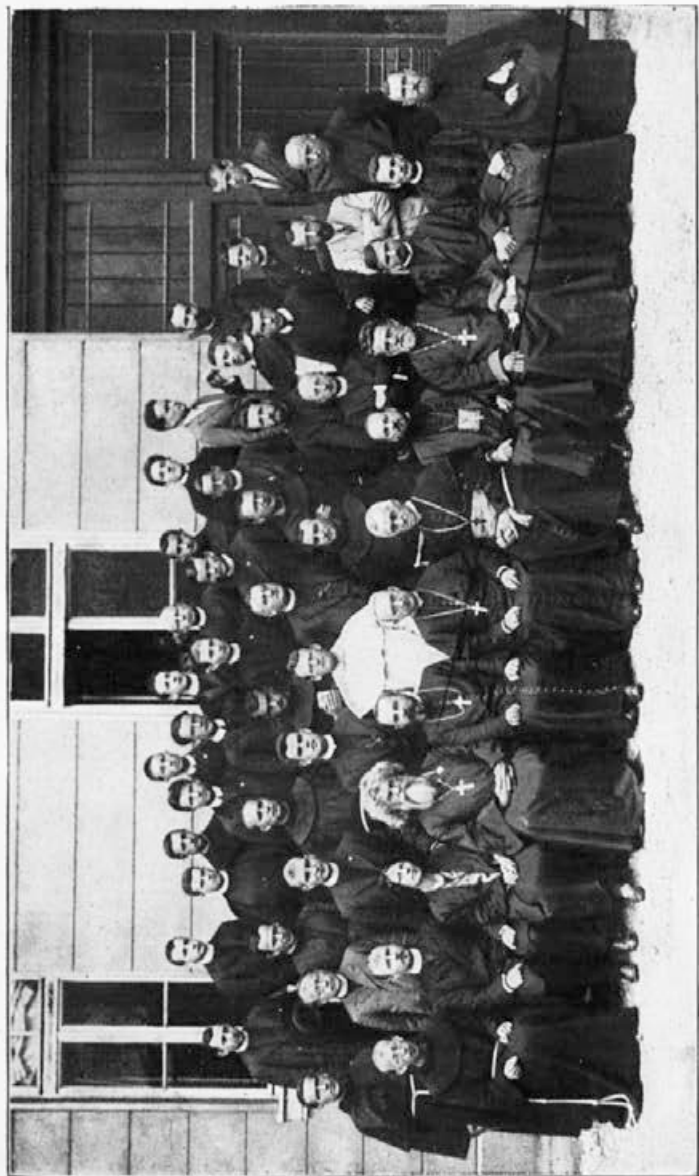
Praesidium et praelectores

- I. 1. Salaville, 2. De Meester, 3. D'Herbigny, 4. Njaradi, 6. Jeglič, 6. Gjulov, 7. Janin — II. 1. Višošević, 2. Kalaj, 3. Sakač, 4. Margotti, 5. Spačil, 6. Grivec, 7. Lepka, 8. Lukman — III. 1. Viller, 2. Snoj, 3. Roqošić, 4. Benigar, 5. Debevec

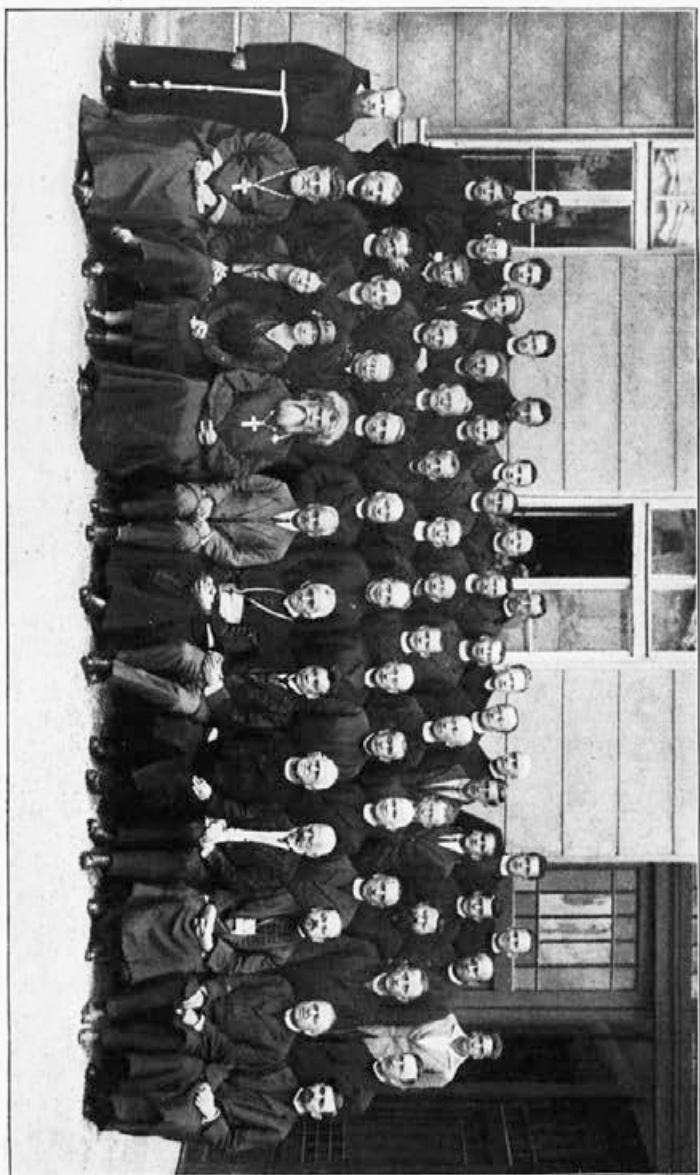


Coetus internationalis

1. 1. Mirković, 2. Saveri, 3. Dimitrijević, 4. Hlonj, 5. Njarađi, 6. Rodić, 7. Jęglitć, 8. Prządziński, 9. Okolo-Kulak,
10. Stojanović, 11. Balul, 12. Sluckij



Coetus Croatorum



Coetus Slovenorum

I

DE PRAEPARATIONE ET CELEBRATIONE CONVENTUS PRO STUDIIS ORIENTALIBUS.

A. Conventus praeparatio.

Congressus Velehradensis IV. (a. 1924) statuerat singulis annis in variis regionibus celebrandos esse cursus didacticos de rebus orientalibus cum expositione didactica rerum, quae ad unitatem ecclesiasticam referuntur; primum huiusmodi cursum didacticum a. 1925 in Jugoslavia (Ljubljana vel Zagreb) celebrandum esse. Ad hoc votum exsequendum episcopus Labacensis (Ljubljana), Dr. Ant. Bonavent. Jeglič, die 5. novembris 1924 convocavit conferentiam, ad quam praeter episcopum Dr. Joan. Gnidovec (Skoplje) 35 sacerdotes tum saeculares tum regulares e Slovenia et Croatia convenerunt. Croati unanimiter consensum praebuerunt, ut cursus haberetur in urbe Ljubljana. In commissionem eorum, qui cursum praepararent, electi sunt: Episcopus Dr. Ant. Bon. Jeglič, protector; prof. Dr. Fr. Grivec, praeses; prof. Dr. A. Snoj, secretarius; prof. Dr. Joan. Fabijan, arcarius; decanus capituli cathedralis Dr. Joan. Tomažič pro dioecesi Lavantina (Maribor); prof. Dr. Fr. Barac pro archidioecesi Zagrebiensi.

Schema cursus Augustissimo Pontifici Pio XI. approbandum substratum est. Die 28. dec. 1924 per nuntium apost. Belgradensem responsum venit »Augustum Pontificem laetum esse, quod Conventus pro ecclesia orientali Labaci habeatur«. Augusto Pontifice Pio XI. annuente R. P. Mich. d'Herbigny, praeses Pont. inst. Orientalis de Urbe, commissionem praeparatoriam tum in cursu parando cum in programme praefiniendo quam efficacissime iuvabat. Eo suadente statutum est, ut non solum cursus didacticus de rebus orientalibus, sed etiam conventus eruditorum celebraretur (Conventus pro studiis orientalibus).

Collegium Conventum parantum alios quosdam cooptavit viros tum pro parandis habitaculis et pro alendis hospitibus, tum pro auxilio praestando in cancellaria Conventus ante Conventum et tempore ipsius Conventus (Dr. C. Potočnik; V. Zor; J. Vindišar et Fr. Koretič). Sessiones plures habitae sunt alternatim et Labaci et Zagrebiae.

Ineunte mense aprili programma praefinitum simul cum invitatione ad Conventum in varias regiones missum est. Cum iam ab initio statutum esset, ut Conventus, ex parte tantum internationalis,

praepriis notitiis de theologia orientali inter catholicos Jugoslavos vulgandis inserviret, ex extraneis pauci tantum invitati sunt, iique soli catholici; qui ex orthodoxis paucissimi invitati sunt (inter alios ex. gr. facultas theologica universitatis Belgradensis), desiderabantur, non ut ecclesiam orientalem dissidentem, sed tantum ut scientiam theologicam Orientis separati repraesentarent.

Ex archiepiscopis et episcopis Jugoslavis excusaverunt se impeditos esse, quominus ad Conventum venirent: archiep. Dr. J. Šarić (Sarajevo); ep. Dr. J. Marčelić (Dubrovnik); ep. Fr. Uccellini (Kotor); ep. Lucas Pappafava (Hvar); ep. Dr. Quirinus Bonefačić (Split); ep. P. Jos. Garić (Banjaluka); ep. Ant. Akšamović (Djakovo); ep. Dr. Hier. Mileta (Sibenik); ep. Dr. Joan. Gnidovec (Skoplje); item excusaverunt se ep. Dr. Joseph Bocjan (Leopoli) et alii quidam viri illustres ex Oriente et Occidente.

B. Conventus celebratio.

Sabbato 11. iulii frequentissimus erat hospitem concursus.

Sequente die Dominica, festo ss. Hermagorae et Fortunati, dioecesis Labacensis patronorum, sacrae functiones in ecclesia cathedrali s. Nicolai peractae sunt. Hora 8½ R. D. Dr. Joannes Tomazič, capituli cathedralis Lavantini decanus, sacrum sermonem de ecclesiastica unitate pronunciavit, quem, benevole lector, infra invenies. Dein hora 9. Rmus D. Dionysus Njarađi, episcopus, sollemnem liturgiam Chrysostomianam peregit quatuor presbyteris concelebrantibus et choro associationis musices fovendae »Ljubljana« cantus sacros exsequente.

Finito sacro hora 11½ in aula maxima episcopii **Conventus inauguratio** sollemnis facta est. Precibus dictis Rmus D. episcopus Labacensis Ant. Bonav. Jeglič, conventus protector, amplissimum coetum sic adlocutus est:

»Cohibere minime possum gaudium extraordinarium de adventu tot virorum illustrium e partibus ad septentrionem et illis ad meridiem sitis et quidem de adventu ad nostrum Congressum pro studiis orientalibus. — In mente quidem habuimus, professores Instituti pontificii orientalis ad excursum invitare scientificum, ad quem selectis tantummodo viris accessus pateret. Ast opitulante divina providentia, quae nobis pignus est felicitis successus, numerus participantium praeter nostram spem ita auctus est, ut verum congressum celebrare possimus.

Secundum mentem Summi Pontificis finis huius congressus est, ut nos catholici uberius altiusque res moresque cognoscamus orientalem. Quem finem prae oculis habentes themata praelectionum selegimus, prouti in programme, quod prae manibus habetis, indicantur. Ut vero errores possibiles evitentur puraque et fundata veritas nobis praebeatur, viros in re peritos, utpote istis quaestionibus iam diu occupatos, rogavimus, ut pro amore Dei et ecclesiae onus instructionis in se susciperent. Quos viros doctos hic praesentes ex corde

saluto, persuasum habens, praelectiones eorum cognitioni rerum orientalium multum profuturas esse. — Ad congressum invitavimus etiam viros doctos ecclesiae orthodoxae cupientes, ut orthodoxi tum amicitiam nostram erga se cognoscant tum eodem spiritu ac nos imbuti ad seria studia nostrae romano-catholicae ecclesiae eiusque historiae efficaciter excitentur, illud persuasum habentes, ex recta rerum cognitione aequam hominum existimationem itemque sinceram benevolentiam efflorescere, quae Christi caritate coniuncta religiosae unitati quam maxime est, Dei numere, profutura.⁴»

Rmus praesul dein salutem dixit: professoribus theologiae facultatis orthodoxae Belgradiensis; professoribus Pontificii Instituti Orientalis de Urbe; fratribus Slavibus septentrionalibus e Polonia et Cechoslovachia, praesertim duobus episcopis Polonis (H. Przeździecki, A. Hlond) et archipraesuli Olomucensi L. Prečan; fratribus Jugoslavis, nominatim archiepiscopo Zagrebiensi A. Bauer, archiepiscopo Belgradensi R. Rodić, episcopo Crisciensi D. Njarađi, episcopo Segnensi J. Marušić; sacerdotibus denique et laicis dioecesium Labacensis et Lavantinae. Quibus amante animo salutatis Rmus Antistes haec subiunxit:

«Quoniam vero populorum omnium in oecumenica unitate consensus, utpote opus in primis Dei, divinis est auxiliis praesidiisque comparanda, piis sedulo insistamus precibus... augustum maxime Eucharistiae sacramentum percolamus, pignus causamque praecipuam unitatis, mysterium illud fidei, cuius amorem studiosamque consuetudinem omnes Slavi utriusque ecclesiae conservavimus omnesque inter sacrificandum oramus, et quidem orientales Dominum invocant ‚pro unitate omnium‘, nos vero Christo Domino supplicamus, ut ‚respiciens fidem ecclesiae suae eandem secundum voluntatem suam pacificare et coadunare dignetur‘. — Recurramus etiam ad communem matrem nostram, Dei Genitricem Mariam, quae est mater pulchrae dilectionis, ut nos quoque illo inflamet amore erga Deum et erga veritatem, quo idonei evadamus veritatem sincero corde inquirere, cognoscere et cognitae toto corde assentire.

Ss. Cyrille et Methodi, orate pro nobis!«

Post sermonem istum inauguralem R. D. Jos. Dostal, cancellariae episcopalis director, litteras apostolicas legit, quas Augustus Pontifex ad Conventum dirigere dignatus est.

Venerabili Fratri Antonio B. Episcopo Labacensi

Labacum.

PIUS PP. XI.

Venerabilis Frater,

salutem et apostolicam benedictionem.

Libenti sane animo a dilecto Filio Nostro Card. Joanne Tacci, qui quidem Sacro Consilio praest Orientalis Ecclesiae rebus providendis, certiores dudum facti sumus Conventum propediem in ista honoris tui Sede celebratum iri, quo homines coeant orientalium studiorum peritissimi, uti in Velehradiensi Congressu, superiore anno

habito a Nobisque dilaudato, peropportune statutum est. Profecto dolendum est et paucos esse homines ab orientalibus rebus omnino numero instructos et ipsos per regiones dissitas dispersos; ita ut utilissimum sit eosdem saepius congregari (id est singulis saltem annis), non modo quo altius uberiusque ea omnia exponantur quae ad oecumenicam Ecclesiae unitatem pertinent, sed etiam quo efficacius rationes cognitae deliberationesque usquequaque divulgentur. Quapropter laetamur quod doctores Nostri Instituti Orientalis de Urbe, una cum aliis peritis viris, primum istum pro Orientalibus studiis conventum participent, ut congregatis praecipua tradant orientalis theologiae capita novosque excitent scientiae huius cultores: »illud persuasum habentes, ex recta rerum cognitione aequam hominum aestimationem sinceramque benevolentiam efflorescere, quae, Christi caritati conjuncta, religiosae reconciliationi unitatique quam maxime est, Dei munere, profutura«. Ne cesses igitur, Venerabilis Frater, tam salutare coeptum urgere, una cum eis quos habes operis socios, imprimisque cum sollertissimo viro Francisco Grivec, doctore, de his studiis tam bene merito. Nos vero, intercessoribus sanctis apud Deum adhibitis Cyrillo et Methodio, regionum istarum apostolis, assistricem divini Spiritus sapientiam precamur vobis vehementer; quorum caelestium donorum praenuntia caritatisque Nostrae testis Apostolica sit Benedictio, quam tibi, Venerabilis Frater, iisque omnibus qui coetibus intererunt amantissime in Domino impartimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XXIX mensis Junii anno MCMXXV, Pontificatus Nostri quarto.

Pius PP. XI.

Deinde prof. Dr. Franc. Grivec, qui commisioni conventum praeparanti praesidebat, haec verba ad coetum direxit:

»Secundum ea, quae Conventus Velehradensis IV. statuerat, parabamus cursum didacticum theologiae orientalis. — Eruditis, ad praelectiones habendas convenientibus eo ipso opportunitas praebet, ut de studiis orientalibus provehendis deliberent. Ideo praesidi Instituti Pontificii orientalis (P. M. d'Herbigny) et aliis viris rerum orientalium peritis, Augustissimo Pontifice Pio XI. approbante, placuit, non solum cursum didacticum, sed conventum studiis orientalibus provehendis congregare. Praeter omnium expectationem tot viri illustres doctique se venturos promiserunt et convenerunt, ut iam ipsa Conventus amplitudo rei gravitatem comprobaret. — Quod non sine numine evenit. Deus vult! Deo gratias!

Conatus ecclesiae unitati provehendae caritas movet, quae duobus fontibus alitur duabusque alis sursum levatur: precibus ad Deum Optimum atque scientia. In oratione pro unitate ecclesiae, a Benedicto XV. commendata, rogamus, ut spiritu concordiae et caritatis acceleretur dies, in qua nostrae orientaliumque preces coniungantur. — Utinam conatus nostri, theologiae ecclesiaeque

orientalis cognoscendae, fratres orientales excitent ad conatus aemulos, suarum nostrarumque rerum cognoscendarum et aestimandarum, ut nostris occurrant conatibus, ut veritatem facientes in caritate (Eph. 4, 15) omnes occurramus in unitatem fidei et oecumenicae ecclesiae Christi.»

Dr. Matthia Slavíč, facultatis theologiae Labacensis decano, proponente per acclamationem electi sunt Conventus praesides, moderatores et officiales:

1. Praesides honoris causa electi sunt omnes sacrorum Antistites praesentes, quorum personam in sessionibus agebant Rmi DD. Dr. Leop. Prečan, archiep. Olomucensis, Dr. Ant. Bonav. Jeglič, ep. Labacensis, Dr. Dionys. Njarađi, ep. Crisciensis.

2. Moderatores sessionum scientificarum: P. Mich. d'Herbigny, Dr. Franc. Grivec; secretarii: Dr. Franc. Lukman, Dr. Andr. Snoj.

3. Moderatores sessionum ad res orientales lingua Slovenica et Croatica evulgandas: Dr. Cam. Dočkai (qui tamen ex inopinato impeditus erat, quominus ad congressum veniret), Dr. Aloys. Merhar, Dr. Joan. Višoševič O. S. Basil.; secretarii: prof. Barthol. Pavlin, Dr. Cyr. Potočnik, Franc. Koretič.

Rmus D. archiepiscopus L. Prečan, postquam praesidis locum occupavit, haec fere dixit:

»Gratias agens quam maxime sinceras pro honore in me acclamatione omnium praesentium colendissimorum hospitem huius Conventus, qui studiis orientalibus promovendis vacabit, collato meum esse duco, ut qua archipraesul Moravorum omnibus vobis a sepulchro s. Methodii salutationem afferam cordeque intimo dicam. Populus fidelis curae meae commissus eiusque sacerdotes attentione maxima prosequuntur labores nostri Conventus eoque orationibus suis adiuvabunt, ut fructus afferat uberrimos. Sane si viderent tantam Conventus frequentiam, gauderent nobiscum bene cognoscentes, ideam, pro qua laboramus, cogitamus, vivimus, tantam habere vim, ut tot viros officio, doctrina, pietate, meritis conspicuos ex omnibus mundi catholici partibus huc Ljubljanam albam coegerit et quodammodo traxerit. Non morietur, cui tanta inest vis! Ego ipse, videns in nostro Conventu clarissimos DD. professores orthodoxae facultatis Belgradensis, qui operam navare cupiunt rei omnibus nobis carissimae, non possum non gaudere bene sentiens, quid praesentia Dominorum horum aestimandorum pro ecclesia Dei significet. Gratias eis exsolvere opus est, quod iunctas nobiscum manus applicare cupiunt operi Deo et hominibus probis caro.

Nemo autem nobis obmovere potest nos propriam gloriam vel ecclesiae catholicae praedominationem nostro labore moliri velle. Haec obiectio iam antiquata est; hodie vel ipsi heterodexi¹ sentiunt,

¹ Cf. verba prof. J. L. Hromádka (prof. facultatis protestanticae Pragensis), *Katolicism a boj o křest'anství* pag. 152: »Leč ani v katolické

non agi de ecclesiae Latinae imperialismo, sed de unione regni Dei in terris, ad quam procurandam orationes ad Deum fundendae ab optimis Pontificibus praecipiantur. Atvero opus tam sublime ex una parte, sine fervore ex parte hominum et sine multa patientia perfici nec potest nec umquam poterit.»

Illustrissimus praeses dein salutavit optimas quasdam Dominas praesentes et gratis actis Rmo praesuli Labacensi sic prosecutus est sermonem:

»Cum Congressum unionisticum an. 1924 absolutum declararem, tristis quaedam cogitatio mihi in mentem venit. Ac si futuri temporis providerem eventum luctuosum, rogavi omnes praesentes, ut, si quos e nobis a Deo ex hac lacrimarum valle avocari contingerit, memores simus animarum eorum. Ecce quid acciderit! Rmus D. episcopus Augustinus Fischer-Colbrie, praesul pientissimus aequae ac doctissimus, Congressum unionisticorum decus, morbo longiore patientissime tolerato, dereliquit nos ad recipiendam meritorum mercedem a Deo clementissimo avocatus. Item vir clarissimus, historiae ecclesiasticae in universitate Pragensi professor, Stejskal, operibus suis scientificis omnibus notus, praeter omnium opinionem pie in Domino defunctus est. Hinc ratio orandi: Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis!«

Post sermonem Rmi praesidis complures viri illustres verba dixerunt saluatoria atque Conventui felicem faustumque successum exoptarunt, nimirum: Rmus D. administrator Silesiae Polonae Dr. Aug. Hlond nomine episcopatus, praelatus Ant. Około-Kulak ex mandato Rmi metropolitae Mohileviensis Eduardi de Ropp, R. P. Damianus Gjulov O. M. Cap. nomine catholicorum Bulgariae, R. P. Mich. d'Herbigny S. J. ut praeses Instituti Pontificii Orientalis, R. D. Dr. Matth. Slavič nomine facultatis theologicae Labacensis, R. P. Jos. Lepka S. J. nomine provinciae Cechoslovachicae Soc. Jesu, R. D. Dr. Andr. Živkovič nomine facultatis theologicae Zagrebiensis.

Verbis P. Lepka, qui domus exercitiorum Velehradensis »Stojanov« nuncupatae mentionem fecit, Rmus archiepiscopus Olomucensis pauca subiunxit in memoriam Ant. Cyr. Stojan, predecessoris sui pia recordationis, eiusque animae requiem aeternam in Domino adprecatus est.

cirkvi nikdy nescházelo duchů, kteří s bolestí se divali na rozklad Kristovy cirkve a kteří z důvodů ryze křesťanských toužili po obnově jednotného ovčince. Nepochybujeme, že i na stolci papežském seděli věrní pastýři, kteří z čistě péče o lidské duše volali po sjednocení rozptýleného stádece! Což je možno věřit, že všechny snahy a pokusy katolické, abí kacíři byli opět získáni v poslušnosti papeže, měly původ jen v panovačných a vládyctivých choutkách hierarchických? Mohu věřit, že světová a věkovitá církev katolická je jen požůstatkem lidských hříchů a poblouzení? Že všechny výzvy k modlitbám, aby svět se spojil v jednu církev Kristovu, představovanou římským nástupcem Petrovým, jsou pouhou lží a zástěrou imperatorských nároků?«

Rmo D. episcopo Labacensi propcnente telegramma homagiale missum est Augusto Pontifici.

Praelectis a secretario compluribus salutationibus, quae vel telegraphice vel in epistolis pervenerunt, Rmus praeses hora 12½ finem sessionis inauguralis indixit.

Hora 3. pomeridiana in ecclesia cathedrali magno populi concursu preces pro ecclesiae unitate factae sunt. R. P. Valerianus Učak Ord. Teut. sermonem sacrum habuit infra in III. parte relatum.

Hora 4¼ Academia sollemnis parata est in aula amplissima »Union«, quae hospitem multitudinem vix capere potuit. Insigni loco imago ss. Cyrilli et Methodii, ab artifice Russo exsule pulchre depicta, proposita erat. Dr. Franc. Grivec hospites affatus est lingua Slovenica, grato animo commemorans Augustum Pontificem, qui Conventui litteras miserat apostolicas, et Serenissimum Regem, cui, plaudentibus omnibus, telegramma missum est. Dein episcopos, magistratus publicos et civiles et militares, civitatum externarum consules, Instituti Pontificii Orientalis de Urbe moderatorem et professores, facultatis orthodoxae Belgradensis delegatos, universitatis Labacensis rectorem magnificum, capitulum cathedrale Labacense, theologicas facultates Zagrebiensem et Labacensem, praelectores in conventu, Russos hospites, societatem »Ljubljana«, hospites externos aliosque plures nominatim ex ordine salutavit. Post haec disseruit, quid momenti Conventui pro studiis orientalibus insit: hanc sermonis partem, lector, infra ievenies. R. P. Dr. Guido Rant O. F. M. panegyricum habuit in ss. Slavorum apostolos Cyrillum et Methodium, Dr. Fr. Grivec celebravit Vladimirim S. Solovjev, qui quinque abhinc lustris e terris in patriam migravit. S. Kuratov, exsul Russus, duo poëmata Solovjevi, »Ex Oriente lux« et »Emmanuel« inscripta, profundis plena sententiis, ingeniose recitavit. Associacio »Ljubljana« quatuor cantiones ad voces inaequales unamque ad voces aequales compositas, multa cum arte decantavit. Insuper hospites conspicui, sua quisque lingua, Conventui salutem dixerunt hcc ordine: Rmus episcopus Dr. Henr. Przędziecki pro Polonis, vir spectabilis Ant. Likožar pro urbe Ljubljana, decanus Dr. Dimitr. Stefanović pro facultate theologica Belgradensi, D. Franc. Jemelka nomine hospitem Čechorum, Dr. Paulus Žiška pro Slovachis, praefectus provinciae (veliki župan) Dr. Guil. Baltič, P. Severinus Salaville O. S. Aug. ab Assumpt., prof. Dim. Vl. Trost pro Russis exsulantibus, Mons. Paulus Chodniewicz, episcopi Cieplak in persecutione socius, prof. Pechuška Pragensis, can. Dr. Al. Merhar congregationum Marianarum director dioecesanus, et ultimo protoiereus Russus Sluckij, qui, infelicis patriae memor, animo commotus exclamavit, Christum nunc in Russia crucifigi, quapropter necessariam esse reconciliationem ecclesiarum.

Vespere hora 8½ prof. Dr. Andr. Snój in aula »Ljudski dom« vitam apostolicam ss. Cyrilli et Methodii verbis et imaginibus sci-

optis, quae dicuntur, illustravit. Feria III. eadem hora, eodem loco eodemque modo prof. Dr. Fr. Grivec »Russiam sanctam« auditoribus conspiciendam obtulit.

Feria II., die 13. iulii, Conventus scientificas de Oriente christiano quaestiones tractandas aggressus est. Sessio I, ab hora 9. usque ad 11½ habita est in aula maxima »Union«, praesidente Rmo D. archiepiscopo Olomucensi. Praelectiones habuerunt: P. Theoph. Spáčil S. J. de membris ecclesiae; P. Mich. d'Herbigny S. J. de corpore Christi mystico; Dr. Fr. Grivec de unitate ecclesiae. Praelectiones in II. parte typis excusas habes.

Finita sessione Rmorum episcoporum imago photographica facta est.

Post meridiem, mox post horam 3., in eadem aula Dre. Aloysio Merhar praeside conventus est celebratus, in quo quaestiones ad Orientem christianum spectantes faciliore modo, solide tamen, in lingua vulgari explanabantur, ad quem multi laici, viri ac mulieres, confluerunt. P. Steph. Sakač S. J. disseruit de fundamentis ecclesiasticae unitatis. Sermones in sessionibus pomeridianis prolatis in III. parte inuenies. Deinde Dr. F. Grivec Serbice exposuit rationem, qua de ecclesiastica unitate in hoc conventu agitur. Fusius proposuit ea, quae succinete et nervose Latine respondit ad observationem P. Lepka, ut habes in fine praelectionis de unitate ecclesiae. Prof. Dr. Jos. Debevec Slovenica lingua locutus est de ideis religiosis in poesia nationali Serborum. Hora 4½ conventus iste finitus est.

Ab hora 4¼ usque ad 6 sessio scientifica continuabatur praesidibus Rmis episcopis Labacensi et Crisciensi. P. M. d'Herbigny verba fecit de studiis orientalibus apud catholicos promovendis. Monuit etiam de methodis, quibus bolševismus in Russia utitur, ad extirpandam e cordibus omnem religionem, non solum christianam. Exemplum proposuit librum recentem, in quo complures series conferentiarum, variis hominum classibus et aetatibus adaptatarum, collectae sunt eo tendentes, ut odium contemptumque religionis excitent et ad purum putumque materialismum pertrahant. — P. Spáčil et Dr. Grivec responsa dederunt ad observationes, quaestiones et difficultates, quas auditores quidam scriptis proposuerunt.

Hora 6½ P. M. d'Herbigny lingua Latina brevem meditationem (de Christo, fonte unitatis) pro sacerdotibus instituit, quam preces pro ecclesiastica unitate subsecutae sunt.

Feria III. diē 14. iulii sessio scientifica hora 9. incepta ultra meridiem protracta est. Praesidebant Rmi episcopi Jeglič et Njaradi. Praelectionum hic erat ordo: P. Raym. Janin, De hodierno statu ecclesiarum et rituum orientalium; P. Damianus Gjušov, De statu ecclesiae Bulgaricae; P. Severinus Salaville, De cultu ss. Eucharistiae in Oriente; Dr. J. Kalaj, De liturgia Graeco-slavica. Inter praelectionem paenultimam et ultimam breve temporis intervallum est positum, quo moderatorum et praelectorum

imago a photographo est facta, P. B. Bourgeois S. J. se venire non posse nuntiavit, dissertationem tamen de ritus orientalis indole misit quae ob temporis angustiam praelegi non potuit. Textum II. parti inseruimus.

In conventu pomeridiano, cui praesidebant Dr. Al. Merhar et P. J. Višošević, episcopus Dr. Njaradi relationem ss. Eucharistiae ad ecclesiae unitatem ostendit, P. R. Rogošić O. F. M. statum ecclesiae orthodoxae in Jugoslavia delineavit. Uterque orator Croata lingua usus est.

Ab hora 4 $\frac{1}{4}$ usque ad 6 materia scientifica porro tractabatur. Primo Mons. C. Margotti Codicis Juris canonici ad ecclesiam orientalem relationem exposuit. P. Salaville de divulgandis studiis orientalibus sermocinans haec protulit desideria: 1. ut manualia edantur varias disciplinas theologicas tractantia, ex quibus facilius rerum orientalium notitia possit hauriri; 2. ut editiones et collectiones procurantur textuum orientalium sive nondum editorum sive eorum, qui difficulter obtinentur; 3. ut parentur et edantur bonae monographiae de specialibus quaestionibus ex vasto ambitu theologiae orientalis; 4. ut folia periodica exacta sint si scribunt de rebus ecclesias orientales attingentibus.

Hora 6 $\frac{1}{2}$ in ecclesia cathedrali preces pro ecclesiae unitate institutae sunt cum litanis et benedictione sacramentali.

Feria IV., die 15. iulii ab h. 9. usque ad 12. sequentes erant praelectiones: M. Viller, De exemplari ideali sacerdotali et monastico usque ad saec. IX.; Dom. P. de Meester, De disciplina monastica post saec. IX.; P. J. Višošević, De hodierno statu vitae religiosae in Oriente. Ante praelectionem ultimam tres factae sunt congressistarum imagines.

Post meridiem a hora 3 $\frac{1}{4}$ usque ad 4 $\frac{1}{2}$ agitabantur quaestiones practicae Apostolatam ss. Cyrilli et Methodii spectantes. De Apostolatus actione inter Slovenos relationem fecit Dr. A. Snój, pro Croatia Dr. J. Oberški, Mons. Kozak et prof. Pechuška pro Cechoslovachia.

In continuatione sessionis scientificae a h. 4 $\frac{1}{4}$ —5 $\frac{1}{4}$ praeses, episcopus Njaradi, proposuit, ut metropolitae Andreae Šeptickij saluatorium mitteretur telegramma, quod omnibus placuit. P. Viller et Dom. Pl. de Meester ad propositas quaestiones breviter responderunt. P. M. d'Herbigny concilii Nicaeni ante XVI saecula coacti momentum explanavit.

Rmus praeses dein verbis affectu plenis omnibus, qui in Conventu sive parando sive celebrando quocumque modo partem habuere, gratias agens, eum finitum esse declaravit.

Hora denique 6 $\frac{1}{2}$ in ecclesia cathedrali sollemniter gratiae actae sunt Deo pro Conventu felici progressu et fine. Rmus D. episcopus Labacensis concionem infra relatum habuit.

Tempore Conventus in aedibus Collegii Aloysiani expositi erant libri selecti de rebus ecclesiasticis orientalibus.

Feria V., die 16. iulii, hora 9. antemeridiana convenerunt praelectores et theologiae professores ad consilia de studiis orientalibus promovendis conferenda. Omnibus placuit: 1. ut catalogus componatur centrorum catholicorum, in quibus docentur et investigantur res ecclesiasticae orientales, quatenus relationes instituantur mutuae, autonomia singulorum servata; 2. ut pariter elenchus componatur academiarius et studiorum institutorum orthodoxorum necnon conspectus publicationum periodicarum et collectionum ab orthodoxis editarum; 3. ut edatur bibliographia annua vel semestralis librorum et articulorum de rebus orientalibus agentium cum brevissimo summario tractatum; (cum bibliographia Armenica iam publicetur, in novam hanc bibliographiam potiora tantum ex rebus Armenicis assumantur); 4. ut ephemerides studiis orientalibus destinatae omnibus pateant, ut elucubrationes suas eis inserere possint; 5. ut an. 1926 Conventus pro studiis orientalibus habeatur in urbe Chicago, ita quidem, ut in sectione orientali Congressus eucharistici internationalis habeantur sermones pro populo, post Congressum vero eruditi tractent de promovendis studiis orientalibus in America et per auxilia Americanorum.

Rmus episcopus Labacensis relationem de Conventus Labacensis celebratione Augustissimo Pontifici misit.

Addenda censemus nomina eorum, qui absentes salutationes et vota Conventui miserunt vel per telegraphum vel per litteras.

Telegraphata miserunt: Archiepiscopus Kordač, Praha; episcopus Akšamović, Djakovo; episcopus Kmetko, Nitra; episcopus Marčelić, Dubrovnik; episcopus Mišić, Mostar; episcopus Srebrnič, Krk; Borković, Sisak; Dočkal, Zagreb; Dulčić, Brusje; Mons. Hrđy, Niš; Hrnjuk, praeses Unionis Ukrainicae, Praha; Hruban, Olomouc; Kremer, Lublin; Tensundern, Gladbeck; Toloczko, Wilno; Directio periodici »Nova revija«, Makarska.

Litteras vero miserunt: Archiepiscopus H. Pellegrinetti, nuntius apostolicus in regno SHS, tunc Romae degens; archiepiscopus J. Cieplak per praelatum Ant. Okolo - Kułak; prof. Ž. Perić, Beograd; N. Klimenko, Paris; Quenet, Paris; Mons. G. Biasiotti, Roma; Staroslavenska Akademija, Krk; »Růža Sušilova«, Brno; Cyril-Methodijska Liga, Praha.

II

DE MEMBRIS ECCLESIAE.

P. Theophilus Spáčil S. J. — Roma.

Pro iis, qui ad unitatem ecclesiarum separatarum cum ecclesia catholica adlaborant et qui theologiae dissidentium student, non parvi est momenti determinate scire, quinam homines ut membra verae Christi ecclesiae considerari possint et debeant. — In hac elucubratione: I. doctrinam catholicam de hac re proponemus, II. doctrinam orthodoxorum, III. utramque inter se comparabimus; deinde duabus quaestionibus particularibus respondebimus: IV. utrum schismatici mere materiales membra ecclesiae censi possint, V. utrum orientales separati iure ex principiis suis catholicis rationem membri ecclesiae denegare possint.

I. *Doctrina catholica.* — 1. *Explicatio terminorum et status quaestionis.* — Ecclesiam intelligimus societatem religiosam a Christo fundatam, eamque credimus societatem visibilem, externam, vinculis iurisdictionis unitam, sed simul societatem intrinsece et essentialiter supernaturalem, verum mysticum corpus Christi, a quo omnis actio supernaturalis in ecclesiam tamquam a causa actualiter etiam principali procedit. — *Membra* alicuius societatis sunt ii homines singuli, qui tamquam partes integrales totum societatis componunt. — Quaerimus igitur simpliciter, omittendo nunc distinctionem aliquorum theologorum de corpore et anima ecclesiae, quinam homines possint ut partes integrantes societatis illius externae sed et intrinsece supernaturalis censi? — 2. *Principia generalia.* — a) Cum ecclesia sit societas visibilis, externa, vinculis iurisdictionis unita, non potest esse membrum eius ille, qui nullo externo, visibili vinculo ecclesiae iungitur; b) cum ecclesia sit societas intrinsece et essentialiter supernaturalis, non potest esse eius membrum, qui supernaturalem vitam eius nullo modo, neque initialiter, participat; c) non est tamen necesse, ut quis omnibus viculis, quibus membra ad societatem ecclesiae uniri possunt, re vera ecclesiasticae societati adstringatur, neque necessarium est, ut vitam eius su-

pernaturalem ex toto et perfecte participet: possunt igitur dari diversi gradus membrorum, quorum aliqua strictius, alia minus stricte ecclesiae iunguntur; d) si quis certis vinculis ecclesiae membrum adiunctus est, tamdiu rationem membri participare dicendus est, quamdiu contrarium non probetur. — 3. *Axioma primum.* — *Ecclesia non est societas praedestinatorum.* Praedestinatio enim est aliquid invisibile, esset igitur ecclesia invisibilis. Haec propositio est certa et de fide ex damnatione erroris contrarii I. Wicleff et I. Hus ut haeretici. — 4. *Axioma secundum.* — *Baptisma valide collatum est vinculum necessarium et per se sufficiens, ut quis membrum ecclesiae sit.* — Est vinculum necessarium, cum a) s. scriptura baptismum conditionem esse docet, ut quis corpori ecclesiae adiungatur (Mt 28¹⁸, Mc 16¹⁶, Act 2⁴¹, Act 8¹², 1 Cor 12¹³); b) s. Patres solos baptizatos fideles, christianos vocant, per baptismum hominem ecclesiae inseri, ab ea pari, non baptizatos esse extorres, in atrio, vestibulo esse docent; — est vinculum sufficiens, cum Christo capiti iungit et ex sese est professio fidei ecclesiae et subiectio auctoritati Christi — per se sufficiens, nam in iis, qui actum humanorum capaces sunt, debet ista professio fidei, et subiectio auctoritati actibus externis manifestari. — Hoc axioma est certum, a Conc. Flor. et Trid (D 696, 895) non quidem definitur, sed supponitur et (in Trid. occasione alterius rei) enuntiatur. — 5. *Corollaria ex hoc axioma:* a) Catechumeni non sunt membra ecclesiae. Haec propositio est nobis certa, cum ea, quae in contrarium proponi solent, non probant nisi catechumenos ex vita spirituali corporis mystici ecclesiae participare. b) Homo invalide baptizatus, licet defectus eius baptismi ignoratur et ille communiter baptizatus habetur, non est membrum ecclesiae. Hanc propositionem ut probabilem defendimus. c) Quicumque rite baptizatus est, tamdiu membrum ecclesiae habendus est, quamdiu contrarium solide non probetur. — 6. *Axioma tertium.* — *Peccatores baptizati propter solum peccatum ab ecclesia non excluduntur.* — Hoc enim a) iam scriptura in parabolis (de zizanis etc.) docet; b) unanimis traditio PP., praesertim contra Donatistas, confirmat; c) rationes theologicae comprobant (e. gr. institutio sacramenti poenitentiae pro membris ecclesiae). Est propositio certa, immo ex condemnatione haeresis Wicleff et Hus de fide. — 7. *Axioma quartum.* — *Haeretici et schismatici publici formales non sunt membra ecclesiae.* — Hoc enim a) ex unitate ecclesiae sequitur, quae est unitas fidei et communionis, b) unanimiter a traditione affirmatur, secundum

quam haeretici et schism. sunt extorres, segregati, aperte foris, vitandi etc., conversi ab haeresi et schismate in ecclesiam redeunt, recipiuntur, ingrediuntur etc. — Doctrina haec fidei proxima consideranda est ex praxi ecclesiae et magisterio ordinario. — 8. *De haereticis schismaticisque occultis et de excommunicatis theologorum sententiae.* — Communior est sententia occultos (et internos) haereticos et schismaticos esse membra ecclesiae, quae sententia in dictis complurium Patrum et ratione theologica (retinent scil. tales iurisdictionem ordinariam) fundatur, et nobis probabilior apparet iam ex principio supra (n. 5, c) prolato: baptizatum tamdiu membrum censi debere, quamdiu contrarium non probatur. Ex eodem principio adhuc ut probabilem habemus sententiam, quae excommunicatos omnes membra ecclesiae habet, licet nunc fere communis sententia tenet excommunicatos vitandos non esse membra. Excommunicatio enim est poena medicinalis et strictae interpretationis, neque effectus aliquis ipsi adscribendus est, qui explicite non enuntiatur. — (De haer. et schism. mater, in num. IV.)

II. Doctrina separatorum. — 1. Theologi Orientis separati quidem internam indolem ecclesiae magis inculcant quam externam, aliqui etiam ecclesiam terrestrem simul visibilem et invisibilem esse aiunt (Filaret, Andrutsos), sed communiter ecclesiam in terris ut externam et visibilem societatem accipiunt (Pedalion, Nikodim, Malinovskij etc.), quare etiam membra visibili vinculo ecclesiae iungi debere docent. — 2. Communiter igitur conceptum ecclesiae ut *invisibilis coetus* hominum *praedestinatorum reiciunt*, quem conceptum Nikodim contradictionem involvere censet. — 3. *Baptismum* considerant ut ianuam ecclesiae, et *conditionem necessariam* et *per se sufficientem* ad hoc, ut quis sit membrum ecclesiae (Makarij, Andrutsos, Kefalas, Filaret, Pedalion), complures hunc effectum expresse inter baptismi effectus enumerant. — 4. Licet unitatem internam ecclesiae magis inculcant quam externam, tamen omnes docent etiam unam externam professionem eiusdem fidei omnibus membris ecclesiae necessariam esse. Et paucis exceptis (Melnikov, Glubokovskij, Svjetlov), qui censent sufficere ad hanc unitatem tenere articulos quosdam fundamentales, omnes affirmant *quamcunque haeresin ab unitate* et *communione ecclesiae excludere*. Non tamen semper clare inter haeresin et apostasiam, haeresim publicam et occultam, materialem et formalem distinguunt. — Item docent omnes *necessariam* esse ecclesiae *unitatem communionis et subiunctionis* auctoritati hierarchicae, *schismaticos* igitur ab *unitate* et *communione ecclesiae excludunt*; sed iterum non solum clare non distinguunt inter schismaticos formales et materiales, publicos et occultos.

sed aliquando schisma cum mera inoboedientia confundere videntur (Andrutsos, Pedalion); et praesertim *non indicant, quae-nam sit illa auctoritas hierarchica, a qua quis deficiens schismaticus evadit*; neque mirum est eos hoc non indicare, cum de ipsius supremae auctoritatis in ecclesia essentia et indole dubii haereant. — 5. Concedunt *peccatores etiam graves et publicos, membra ecclesiae remanere posse*. Nihilominus complures theologo (Catechismus Filareti, Antonij, Makarij, Filaret, Malinovskij) *censent ab ecclesia excludi non solummodo illos peccatores publicos, qui ab auctoritate ecclesiastica excommunicantur, sed etiam tales peccatores impenitentes, quos Deus »invisibili suo iudicio« ab ecclesia separat*. — 6. Distinguentes inter *excommunicationem maiorem (ἀφορισμὸς παντελής, otlučenje bolšoje)* et *excommunicationem minorem (ἀφορισμὸς μικρός, otlučenje maloje)*, communiter *excommunicatos excommunicatione maiore ab ecclesia excludunt* (Nikodim, Makarij, Malinovskij). — 7. *Quaestiones secundarias* (de catechum., haer. occult., homine invalide bapt.) *non tractant*.

III. Utraque doctrina comparatur. — Comparatione instituta inter doctrinam separatorum et doctrinam catholicam dici potest *orthodoxos*, si communis doctrina theologiae eorum spectatur, in quaestione de membris ecclesiae *convenire* cum iis, quae ecclesia nostra aut definivit aut communi consensu theologorum apud nos docentur. — *Discrimen solum est*: a) nulla propositio, quae hac in re a theologia orientali proponitur, agnoscitur ab orientalibus separatis fide credenda, quandoquidem nulla ab aliquo concilio oecumenico, quod omnes supremum, et plerique unicum, infallibile tribunal fidei habent; b) complures theologo rationem membri ecclesiae denegant peccatoribus impenitentibus »secreto Dei iudicio« separatis; c) propter conceptum non satis accuratum, quem habent de haeresi et schismate, et ob incertitudinem, qua laborant circa determinationem et subiectum supremae ecclesiasticae auctoritatis, non solum quaestioni, quid sit de haereticis, schismaticis materialibus, occultis etc. non respondent, sed neque clare determinare valent, quinam proprie censendi sint excommunicati, haeretici, schismatici. — Notum est e. gr. concilium Constantinopolitanum a. 1872 excommunicasse ab ecclesia Bulgaros, cum quibus tamen communionem retinuerunt aliae ecclesiae autocephalae, e. gr. ecclesia Russiae. (De diversis sententiis, utrum catholici censendi sint schism., vel haeret., v. num. V.)

IV. Utrum haeretici et schismatici materiales membra ecclesiae censeri possint.¹ —

¹ Quaestio ponitur de adultis schism. et haer., cum infantes in schism. vel haeresi baptizatos omnes membra esse ecclesiae facile concedunt.

1. Nullum est dubium eos ad »animam« ecclesiae pertinere, iuxta modum loquendi eorum theologorum, qui corpus et animam ecclesiae distinguunt. — 2. Nullo pacto nobis *probat*ur quorundam opinio, iuxta quam tales (saltem schism. mater.) *pertinerent* ad ecclesiam *prout est corpus mysticum*, non autem *prout est corpus sociale*, nam ex definitione supra (n. I. 1.) data ipsam externam societatem ecclesiasticam supernaturalem corpus mysticum Christi vocamus. — 3. Ex principio supra (n. I, 5, c) proposito (scil. omnem baptizatum tamdiu membrum ecclesiae remanere, quamdiu contrarium positive non probetur) *videretur sequi* schismaticos, et etiam haereticos, mere materiales *esse membra ecclesiae*. Nam per baptismum in ecclesiam ingressi sunt, neque ex dictis Patrum et documentorum ecclesiae, quae schismaticos et haereticos ab ecclesia excludunt, videtur probari posse, etiam haereticos et schismaticos materiales extorres esse, cum vix non omnia illa testimonia de solis haer. et schism. formalibus explicari possint. — 4. Adsunt tamen rationes probabiles, propter quae e contra *excludi videntur*. a) Patres et documenta traditionis simpliciter totas sectas haereticorum et schismaticorum ab ecclesia excludunt, in quibus certe praeter haereticos formales etiam plures materiales inveniebantur; b) ecclesia haereticos et schismaticos materiales, si ad catholicam convertuntur, vere recipit, admittit etc. ad ecclesiam; c) haeretici et schismatici non excluduntur ab ecclesia praecise ratione eorum peccati (nam peccatores publici, etiam maximi, propter peccatum suum non excluduntur), sed ratione defectionis ab ecclesiae unitate, quae etiam in materiali haeresi vel schismate habetur. — Ad primam et secundam rationem tamen responderi posset omnes haereticos et schismaticos pro foro externo praesumi esse formales et extra ecclesiam, licet de facto, si materiales sint, membra esse non desinant; tertia ratio *sententiam, quae materiales haereticos et schismaticos ab ecclesia excludit, vere probabilem facit*.

V. Utrum orientales separati catholicos a vera Christi ecclesia extorres iuxta principia suae theologiae iure dicere possint?

1. *Praenotanda*. — Generatim quidem ex modo scribendi theologorum dissidentium, qui ecclesiam suam saltem implicite semper ut unice veram supponunt et Romanos catholicos ut adversarios oppugnant, concludere liceret eos censere catholicos extra veram ecclesiam versari. Si tamen quaestio determinate ponitur, utrum catholici membra ecclesiae sint necne, aliqui eos excludunt sive ut haereticos sive ut schismaticos sive quia recte non baptizatos (Pedalion, Sylvester, Filaret, A. Lebedev), alii tamen eos haeresis aut schis-

matis accusare et ab ecclesia excludere non audent (Plato, Malcev, Svjetlov, A. P. Lebedev). — 2. *Orientalis separati catholico ab ecclesia extorres dicere non possunt eo titulo, quod rite non sint baptizati.* — Orthodoxi quidem docent baptismum per trinam immersionem esse conferendum, et hanc conditionem complures in ipsa definitione baptismi ponunt; nihilominus Russi baptismum Latinorum per *ablutionem* collatum nunc validum habent. Graeci considerant baptismum talem invalidum, sed potius quam ob defectum immersionis ex principio suae theologiae sacramenta extra veram ecclesiam collata esse invalida, complures autem hodierno tempore inter Graecos concedunt baptismum talem per *οιζορογια*, via igitur administrationis, rati haberi et catholicos sine novo baptismo in ecclesiam orthodoxam recipi posse. — Sed admissio etiam principio illo sacramenta extra ecclesiam nulla esse, quod tamen plurimis documentis traditionis falsum esse comprobatur, a) orientales separati absque petitione principii affirmare non possunt catholicos extra veram ecclesiam esse, nisi prius ostendant eos aut haereticos aut schismaticos esse; b) si baptismus catholicorum re vera invalidum esset, ilud per *οιζορογια* rati haberi non posset, cum a) talis enormis potestas ecclesiae, ut per viam administrationis sacramentorum effectus supplere possit, nulla ratione probetur, et cum β) fatentibus ipsis orthodoxis ecclesia ne materiam vel formam sacramentorum mutare vel substituere possit. — 3. *Dissidentes catholico non possunt ab ecclesia excludere ut haereticos.* — Haereticos enim sicuti nos, eos vocant, qui universalem professionem fidei reiciunt vel a dogmate ecclesiae recedunt, licet non semper satis haeresim ab apostasia distinguunt (Pedalion, Nikodim, Antonij, Malin.). Dogma autem appellant veritatem revelatam a magisterio ecclesiae infallibiliter ad credendum propositam. Haec infallibilis doctrinae propositio ex opinione eorum aut fit a conciliis oecumenicis, qualia iuxta ipsos fuerunt prima septem concilia universalis, aut habetur ex consensu ecclesiae universalis in tenenda certa veritate revelata conspirante. Sed a) orientales separati iure quidem affirmare possunt complura ex iis, quae ab ecclesia catholica post septimum concilium aut solemniter definita sunt aut communi consensu in ea praedicantur, non quidem fuisse in primis conciliis iam definita, sed nulla ratione ostendere possunt in aliquo ex septem conciliis definitum fuisse contrarium illius quod ecclesia catholica ut dogma tenet; b) neque dicere possunt ecclesiam catholicam a consensu ecclesiae universalis defecisse, nisi per principii peti-

tionem supponunt communionem ecclesiasticam ipsorum solam veram fidem conservasse, ideoque eam solam veram ecclesiam Christi esse. — 4. *Separati non possunt denegare catholicis rationem membri verae ecclesiae eo titulo, quod sint schismatici.* — Separati orientales nullam proprie habent supremam auctoritatem permanentem, cum concilia oecumenica non semper celebrantur, et episcopatus universus abque unius supra alios iurisdictione practice supremam in ecclesiam potestatem exercere non potest; quare aliqui (Grivec) merito concludunt eos quidem posse loqui de schismate contra singulas ecclesias particulares, non autem de schismate contra ecclesiam universalem. — Sed nullo in casu possunt iure catholicos arguere schismatis; neque a) quod ab auctoritate conciliorum oecumenicorum recesserint, cum catholici septem priora concilia agnoscant, neque b) quod ab ecclesia universali sese separaverint; nisi cum petitione principii supponant solam ipsorum communionem ecclesiasticam veram fidem conservasse, ideoque eam solam veram Christi ecclesiam esse.

*

Breviter omnia, quae dicta sunt, recapitulemur. — Primo loco doctrinam catholicam proposuimus; qua in re ea retulimus quae a magisterio ecclesiae traduntur vel communi theologorum consensu accipiuntur, in unica re a consensu communi theologorum recessimus, scilicet recensendo excommunicatos quoslibet ad membra ecclesiae; deinde doctrinam dissidentium explicavimus; comparavimus tertio utramque doctrinam ad invicem et invenimus differentias hac in re non esse nisi accidentales. Respondimus tandem duabus quaestionibus particularibus: utrum schismatici materiales membra ecclesiae dici possint, et utrum disidentes iure ex principiis propriae theologiae catholicos possint dicere a vera Christi ecclesia extorres.

Totam igitur quaestionem theologicam de membris ecclesiae omnesque quaestiones, quae hic moveri possunt, pertractavimus, quantum temporis spatium permisit. Non est autem quaestio haec mere theoretica, sed valde practica, quaestio enim agitur quinam ad corpus Christi mysticum ideoque ad Christum proprie pertineant. »Haec dicuntur«, ita in Tract. 27. in Ioannem s. Augustinus, cuius verbis finem praelectioni nostrae imponamus, »haec dicuntur, ut amemus unitatem et timeamus separationem. Nihil enim sic debet formidare christianus, quam separari a corpore Christi. Si enim separatur a corpore Christi, non est membrum eius, non vegetatur Spiritu eius. Quisquis autem, inquit Apostolus, Spiritum Christi non habet, hic non est eius.«

Post praelectionem »De membris ecclesiae« sequentes animadversiones vel obiectiones propositae sunt.

I. Dictum est sufficere ad hoc, ut quis membrum ecclesiae sit, ut aliquo vinculo externo ecclesiae uniatur et aequaliter vitam ecclesiae internam participet. Atqui haeretici est schismatici aliquo modo cum ecclesia externe colligantur, nempe professione alicuius fidei, aliquibus sacramentis et participant alicquem influxum vitalem. Quare sicut membrum corporis physici manet membrum, licet aliqui nervi, quibus cum corpore colligatur praecisi sunt, ita logice de membro organismi socialis dicendum est.

Eo magis, quod ecclesia sibi vindicet potestatem in schismaticos et haereticos (cf. dictum Pii IX ad Gulielmum Imper.). Atqui in membrum totaliter praecisum a corpore principium formale nullum amplius exercet influxum neque ullam vitalem.

R e s p o n s u m. — Diximus ad rationem membri necessarium esse, ut quis aliquo saltem vinculo externo corpori ecclesiae iungatur et aequaliter saltem vitam internam corporis mystici participet. Quoniam vincula autem necessaria sint et sufficiant et quoniam ratione quis vitam ecclesiae supernaturalem participare debeat, ut membrum ecclesiae vocari possit, hoc non a priori statui potest, sed ex positivis fontibus erui debet. Ex hisce fontibus autem, id est ex unanimi consensu ss. Patrum et ex constanti praxi ecclesiae manifesto constat, haereticos et schismaticos saltem publicos formales excludi ab ecclesia. Neque obstat, quod haeretici et schismatici adhuc potestati ecclesiae subiciuntur. Ecclesia enim, cuius potestati lato quodam sensu ipsi infideles subduntur, quatenus scilicet obligantur iure divino ad oboedientiam authentico magisterio ecclesiae, ius suum, quod per baptismum in haereticos et schismaticos acquirit, per eorum defectum in fide vel in subiectione non amittit.

II. Dictum est aliquem tamdiu remanere membrum ecclesiae, quamdiu contrarium non probetur. Hoc non satis clarum est et declaratur oportet. Nam ut aliquid sit membrum physici organismi debet realiter cum corpore coniungi et realiter influxum corporis participare. Nemo dicit partem aliquam remanere membrum, donec contrarium non probetur.

R e s p o n s u m. — Axioma illud forsitan clarius exprimi posset: aliquem, qui certo ut membrum ecclesiae adiunctus est, tamdiu membrum considerari debere, quamdiu contrarium certo et determinate non probetur. Agitur enim de dono Dei et de iure acquisito favorabili, igitur nemini donum hoc et ius denegari debet, nisi positive probetur eum donum et ius hoc amisisse.

III. Si schismatici materiales sunt membra ecclesiae, tunc dicendum est adesse inter nos et orientales orthodoxos unitatem, licet non perfectam, tamen talem, quae sufficit ad constituendum unum corpus Christi, similem saltem ei unitati, ad quam plures nationes uniuntur contra communem inimicum.

R e s p o n s u m. — Animadversio procedit ex supposito schismaticos materiales posse adhuc vocari membra ecclesiae et orientales

orthodoxos in sua totalitate esse schismaticos materiales. Ultimam hanc quaestionem non tetigimus, opinioni autem, quae tenet materiales schismaticos membra ecclesiae esse, sententiam contrariam ut probabilem opposuimus. Ceterum concedimus, quod veritate dictae sententiae supposita et admissio orthodoxos orientales in sua totalitate esse schismaticos materiales, adesset inter nos et orthodoxos non solum unitas aliqualis, sed ea, quae sufficeret ad constituendum unum corpus Christi. Unitatem autem illam, qua plures nationes contra communem inimicum coadunantur, non sufficere ad constituendum unum corpus Christi seu unam ecclesiam, ex fontibus positivis abunde edocemur.

IV. Quaeritur, quinam nexus sit inter valide baptizatos sed formali haeresi ab ecclesia deficientes et ecclesiam; possintne, cum non sint membra, nominari saltem socii vel subditi. Si nullum nexum cum ecclesia haberent, non esset possibilis ecclesiastica iurisdictio in eos.

Responsum. — Cum ex supradictis haeretici etiam formales subiecti maneant potestati ecclesiae, nil impedit, ut »subditi« vocari possint, immo et debeant. Qua ratione quis possit remanere et esse subditus ecclesiae, licet non sit eius membrum, supra declaratum est. Nomen autem »socii«, utpote inconsuetum, ipsis non est dandum.

DE CORPORE CHRISTI MYSTICO.

P. Michael d'Herbigny S. J. — Roma.

Paulus, etiam post annos apostolatus iam multos, exoptabat discere et iterum discere »supereminentem scientiae caritatem Christi«. Aliunde omni ratione patet, quantopere scientia sublimior de Christo exoptanda sit et procuranda.

Conamur ergo iam ex consueto ut scientia illa simul cum caritate Christi fiat in nobis semper minus imperfecta, et propterea mysteriis vitae Christi sive quamdiu in terris erat sive nunc in eius gloria ex Evangeliiis et toto N. T. studemus. Et hoc quidem recte. At numquid satis curamus de alia via praecipua ad cognoscendum Christum? Non solum Christum prout antiquis temporibus vixit, vel prout nunc in coelis regnat, sed ut ulterius vivit in ecclesia, et quidem realiter. Contemplatione et studio viventis illius Entis proficiamus quod ab eodem Paulo dicitur modo corpus Christi et modo sponsa Christi! Veritas enim et integritas Christi nequeunt profundius absque ecclesia cognosci, non dico solum absque doctrina et participatione ecclesiae, sed etiam pro ipsis catholicis non satis novimus Christum quamdiu manemus absque studio profundiore et contemplatione amore plena de ipsa ecclesia. De his breviter, absque ulla polemica, dicam. Res

ipsae vobis familiares sunt, synthesis tamen earum forte juvabit: in hoc solum tendimus ut, Deo juvante, mentes nostrae et corda ad caelestia desideria erigantur, et e sublimiore illa visione juventur ad quoslibet fratres etiam remotiores amandos, attrahendos, amplectendos.

I. Regnum Dei et theocratia.

Ipse Christus — venia sit verbo — prior studii de ecclesia dedit exemplum: Ecclesiam enim ut Verbum aeternum e sinu Patris praeparabat et amabat: eamque etiam contemplatur et diligit: »Christus dilexit ecclesiam, ait Paulus, et tradidit semetipsum pro ea.« Tradidit semetipsum pro ea, i. e. et Incarnatio et Redemptio ad hoc tendunt ut homines ad ecclesiam vocentur et consocientur. Verbum caro factum est ut homines ad ecclesiam suam pertinerent. Tradidit semetipsum pro ea. Non quomodolibet aut singillatim salute et gloria caelesti praemiandi sunt, sed socialiter coadunantur ad cooperandum cum Christo, seu ejus membra fiunt, non solum collecta, sed hierarchice coordinata — »per omnem juncturam subministrationis«.

Dilectio Christi pro ecclesia verus est et proprii nominis amor, immo causa exemplaris summumque culmen omnis amoris, cum ex ipsa Pauli declaratione omnes hominum nuptiae proprium valorem seu sensum mysticum coram Deo habeant in figuranda illa Christi et ecclesiae dilectione. »Sacramentum magnum, ait, in Christo dico et in ecclesia.« Amor ergo virilis apud eum ad unionem tendit et ad similitudinem: paritas enim diligentiam requiritur. At quomodo inter Christum et vocatam humanitatem instituetur? En amor ipsius solutionem invenit. Non solum amat — caritate nimis stupenda —, sed omnipotentia sua ipse caritatis suae ardorem effectibus illustrat et manifestat.

Ne longinquior a nobis distaret, prius »exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo« (Phil. II, 7): at illa ejus humiliatio, etsi ei permiserit ut mansuetus ad nos accederet imperterritus, amori tamen non sufficit, quoniam non solum exinanire semetipsum vult, sed et divites nos facere intendit propriis suis divitiis. Et ideo factus caro, Logos Dei dedit nobis »potestatem filios Dei fieri«. En ergo paritas mirabiliter ab ipso conditur, mirabilior in illa reformatione hominum quam in prima creatione. Ipse natura Deus fit homo ut nos natura homines deificemur.

His verbis omnia mysteria Christologiae et Ecclesiologiae dixi brevi compendio: Incarnationem secundae personae SS. Trinitatis et vocationem nostram deificativam in ecclesia. At haec in dilecta vestra Yugoslavia cum majore jucunditate in

memoriam revocantur. Inter vos enim, auditores dilectissimi, juxta magnum illum episcopum qui ferventem suae gentis Slavorum amorem una cum fideli obsequio ecclesiasticae oecumenicitatis sub infallibili cathedrae Romanae magisterio unitae conjunxit, inter vos, dico, juxta magnum Strossmayer, scriptor ille Russus praeclarissimus Vladimir Solovjev pulcherrimum suum opus scripsit de vera et legitima theocratia: *Исторія и будущность теократіи*. Vox illa theocratia saepe a multis ita accipitur, ut inde deterreantur, at prorsus praeter rationem. Theocratia enim minime dominationem cleri significat, sed Dei dominium ut fundamentum humanae moralitatis extollit, sive in ordine privato, sive in ordine civili. Attente enim ut philologi et philosophi norunt, distinguendae sunt voces quae in cratia terminantur et eae quae in archia. Voces in cratia sicut autocratia, aristocratia, democratia per se designant fontem iurium civilium vel politicorum vel apud dominatores absolutos vel apud meliores (aristocratia) vel apud totum populum (democratia) quaerendum esse. Non autem formam regiminis insinuant, quae vocibus in archia designatur: monarchia, oligarchia, panarchia seu anarchia — quod idem practice est. Potest ergo monarchia in regimine optime consociari cum democratia quae in omnibus civibus subditos iurium reveretur. Et ex adverso, in Russia sovietica, apparentia panarchiae terribili modo cum autocratia paucorum consociatur. Formas diversas in ordine politico et in applicatione iurium conscientia humana et ergo lex divina sancit, ac proinde ecclesia eas quoque benedicit et approbat, dummodo remotior origo ipsius iuris non ex beneplacito humano pendeat, sed ab ipsa suprema Dei auctoritate. Theocratiam ergo veram dicimus — eam ordinis moralis et iuridici conceptionem quae ad Deum omne fundamentum obligationum et officiorum sicut et iurium refert. Et ex ea sola vera libertas humana oriri potest.

Porro theocratia illa — libera, ut ait ipse Solovjev, — identificatur post Christum cum Regno Dei quod in Evangelio ab ipso Jesu praedicatur, non politicum, sed visibiliter jam in terris manifestandum Dei dominium, non ex carne et sanguine sed libera voluntate a singulis suscipiendum: »Qui non receperit Regnum Dei sicut parvulus non intrabit in Regnum.« Evangelia enim legenti attente ecclesia cito videbitur praedicata et intenta sub illo nomine »Regnum Dei«, consummandum sane in eschatologia caelesti, at jam inchoatum in terris cum susceptione praedicationis Christi. Ideoque, »quotquot receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri«. Omnes qui sponte Regno seu dominio Dei subordinantur, i. e. theocratiae, fiunt ipso facto Filii — sed Filii Regni, Filii Dei. Ideo theocratia illa libera, sicut Solovjev in aliis quoque libris post multos Patres dicit, participes nos facit illius sublimis theandrismi.

qui in Jesu Christo inchoatus est. Vere »nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum« (I Cor. II, 9).

Vocati — *ἐκκαλούμενοι* — ad ecclesiam, accedimus humiles et subditi ad Omnipotentis Dei theocratiam. At ecce, quoniam »jugum ejus suave est et onus leve«, jam nos non dicit servos sed amicos, immo, quia regenerati sumus in ecclesia, i. e. nati denuo prout Nicodemus dicebat, Filii Dei efficimur. »Deum, ait Cyprianus, nemo potest habere patrem, qui ecclesiam matrem non habet.« At omnis qui fit ecclesiae filius, ipso facto Dei filius est, et ergo, quoniam patris ad filios datur naturae communicatio, fit divinae consors naturae. Manet tamen homo, et ideo theandrisms proprii nominis in eo incipit. Qui prius merus homo humilem sub theocratia subordinationem libere eligebat, nunc vero et proprio sensu supra naturam humanam vel creatam quamlibet ad divina trahitur.

II. Theandrisms.

Theocratia ergo Novi Testamenti hominem minime opprimit, sed ad sublimem theandrisms dignitatem extollit. Sic praeclare Solovjev, collecta e Scriptura et Patribus aliisque scriptoribus ecclesiasticis doctrina authentica cum citationibus plurimis.

Differt tamen essentialiter theandrisms in Christo et in nobis, etsi propter veram profundamque analogiam eadem vox de Ipso et de nobis proferri potest. Aeternus ipse Logos, natura Deus, assumit humanitatem concretam seu humanam naturam, integram quidem at non propria personalitate distinctam a Verbo, sed ipsa personalitate Verbi subsistentem. Nos ex adverso, natura meri homines, ad participationem divinae naturae attrahimur, non amissa concreta nostra seu personali humana natura, sed conjuncta cum aeterna Dei natura i. e. Patris et Filii et Spiritus Sancti. Non ergo individualitas nostra seu personalitas recedit ut in Deum inconscii aliquando immergamur, secundum somnia pantheistarum, nec tamen vinculo mere individuali Deo conjungimur. At sicut Logos una a Incarnatione totam humanitatem redemit, sic et ii qui tota humanitate fructum illius redemptionis libere suscipiunt uno vinculo sociali et vitali cum divina natura colligantur, i. e. ecclesiae unitate quae, cum sit ipsius Christi corpus unicum et sponsa una — absque repudio, concipit et parturit ex vitali Christi per suum Spiritum operatione liberos spiritualiter regeneratos et socialiter deiformes.

In Christo ergo et in nobis, manet id quod prius erat: natura et persona, pro Ipso divina, pro nobis humana, at consociatur indebita natura (non autem persona nova), humana pro Ipso, divina pro nobis. Manet Deus, fit homo; manemus homines,

efficimur dieformes — singuli quidem, at in ordine sociali naturae nostrae. Quoniam ergo socialiter deiformes effici-mur, non solum individualismus protestantium intolerabilis est, sed aequalis quoque paritas omnium quasi cellularum in ecclesia. In societate enim, sicut Paulus expresse ait, sunt divisiones ministrationum et operationum. Non omnes eundem actum habent, sed Spiritus Dei partitur singulis prout vult. Indebita enim illa dona gratuito distribuuntur. Societas ecclesiastica intenditur a Christo et describitur a Paulo, non ut collectio numerica multorum parium, sed ut sponsa »circumdata varietate«, vel ut corpus Christi »secundum diversos gradus perfectionum«.¹

Illius corporis membra sunt et diversa et consociata: »Alter alterius membra sumus«, ait, et singula singulis indigent. Nec potest oculus dicere pedi: opera tua non indigeo. Cooperantur enim omnia membra ad eundem finem.

At cujusnam corporis sunt membra? Numquid, ad normam statuum et societatum civilium, corporatio late dicta solummodo haberetur, ex aliqua unione morali et conspiratione humana ad eundem finem?

Illae sane elementa socialia in ecclesia prorsus inveniuntur. At praeminet aliud multo superius: vitae supernaturalis realitas diversa illa membra consociat. Vita communis, vita una, vita divina in omnibus valide baptizatis vel est vel aliquando fuit, et vestigia suae praeteritae et nunc debitae praesentiae reliquit. Deus aut vivit aut vixit in illis animabus, potentias earum oboedientiales aliquando actuavit, elevavit et in multis constanter actuat et elevat.

Vere enim in plerisque perseverat vita Ejus, vita Dei, vita Trinitatis. Pater, inhabitans in animabus, generat in eis Filium, et mutua utriusque dilectione procedit Spiritus Sanctus, hospes et Ipse animarum illarum.

Sic adimpletur promissio Christi: »Si quis diligit me, ait, si quis mandata mea servat, ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.« Ac ibidem rogat Patrem »ut dilectio qua dilexisti me (i. e. ipse Spiritus Sanctus) in ipsis sit, et ego in eis«.

Vere inhabitat Spiritus Sanctus, missus a Christo, vere in eis vivit, vere ipsas vivificat, et cum Ipso tota Trinitas. Ac propterea in symbolo profite-mur fidem nostram in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem: τὸ ζῶσιον, τὸ ζωοποιόν. — At inde nobis sequitur intelligentia melior de corpore mystico Christi, et praesertim de ejus necessaria unitate.

Nam illa realitas vitae divinae in animabus multis, numquid divinitatem et Trinitatem dividet? Numquid vitam divinam partietur vel multiplicabit? . . . Absit! Unitas vitae divinae in diver-

¹ S. Thomas, I, 9, 76, a. 1 et 4; de Anima, q. unica, a. 9.

sitate multiplici animarum non ipsa in eis patitur divisionem, sed multo magis eas conjungit et unificat, eodem modo quo forma in ordine naturali elementa materialia prius diversa consociat, et in homine anima humana corporis unitatem e tot elementis diversis operatur et conservat.

Udenam enim incipit et conservatur in corpore nostro unitas vitae et activitatis non obstante diversitate membrorum et operationum? Prorsus ex anima.

A pari, sed multo sublimius in ecclesia, a n i m a unitatem corporis, membrorum operationumque in singulis diversarum, operatur. Ideo, teste Scriptura, Spiritus est qui vivificat, Spiritus idem ille qui inhabitat, qui orat et clamat in nobis »genitibus inenarrabilibus«, et quem ideo sancti Patres explicitè dicunt »animam ecclesiae«.

Sic, ne multos afferam, S. Augustinus: »Quod est anima corpori hominis, hoc est Spiritus Sanctus corpori Christi, quod est ecclesia: hoc agit Spiritus Sanctus in tota ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis« (S. Aug. S e r m o 267, 4; M. L. 38. 1231). Eadem doctrina frequenter et pulcherrime a Patribus graecis, praesertim a S. Cyrillo, illustratur. Ad eandem doctrinam, ipsis Augustini verbis, sollemniter appellabat Leo XIII in Encyclica dogmatica anni 1897 de Spiritu Sancto; et recentissime Summus Pontifex Pius Papa XI, die Pentecostis, postquam Nicaenae Synodi memoriam revocaverat et pro desiderata omnium fidelium Christi unitate oraverat, in veritatem quoque illam de Spiritu Sancto, ut est anima ecclesiae, instabat. Multae autem consequentiae ex illa veritate oriuntur.

III. De unitate vitali in corpore ecclesiae.

Ipse enim ecclesiae finis illustratur, qui est ut animae sanctificentur seu deificentur, et inde melius dignoscitur relatio mediorum ad finem: Nam Spiritus Sanctus ut anima, seu vere praesens conjunctumque principium operandi, dirigit et diversitatem operationum et externam corporis configurationem, simul ac Sacramentis efficacitatem vitalem confert.

Porro vita Spiritus Sancti, ut norunt, incipit in animabus regeneratione seu baptismo, confortatur ad actus proprie supernaturales per confirmationem, sanatur post vulnera vel resuscitatur paenitentia, nutritur communione, cujus realitas quantumvis sublimis medium proprie est ut communicato corpore Christi et tota ejus persona, vita propria divina conservetur et crescat sive in singulis animabus sive in tota ecclesia.

Illius enim ecclesiae unitas in Eucharistia mystice figuratur prout id in orationibus liturgicis commemoratur, jam ex primis temporibus, in Didache duodecim Apostolorum sicut in orationibus sacri missalis. Alia item Sacramenta ad eandem vitam Spiritus Sancti tendunt; Extrema unctio eam in

singulis ante corporis separationem pro aeternitate restaurat aut roborat.

Ut autem vita illa multiplicetur, fecunditas sanctificatur sive praeparatoria matrimonio quo generentur parianturque a parentibus piis futuri Dei filii; sive proprie spiritualis Sacramento ordinis. Hujusce Sacramenti ordinis praestantia summa est pro toto corpore mystico. Ex illo enim Sacramento subordinantur compagine corporis per »juncturas subministrationis«. Ideoque ordinum hierarchia eadem est ad corpus mysticum seu ecclesiam gubernandam quam ad corpus eucharisticum, ut praeclare post Patres Papa Innocentius III. et S. Thomas exposuerunt et ex recentibus VI. Solovjev pulchre intellexit. Corpus enim eucharisticum Christi in sua realitate symbolum quoque est et medium pro theandrica illa realitate sociali et non peritura quae est ecclesia. Ordines ergo inferiores, in Oriente prout in Occidente, sicut praeparatorii sunt ad Eucharistiam conficiendam, sic et ad regendum aliquando populum Dei. Sacerdos autem qui solus Eucharistiam conficit, idem populum pastor proximus pascit et nutrit. Alios tamen Eucharistiae consecratos instituere nequit, neque ergo alios pastores populo fideli praeponere valet: utrumque episcopis reservatur, — prout lyrice a S. Ignatio Antiocheno anno circiter 106 declarabatur.

Potestas illa ordinis episcopis omnibus communis est, at differt pro singulis jurisdictio eorum actualis. Grex non totus singulis committitur, nec eadem pars gregis omnibus: sed unicuique pars determinata gregis jurisdictione propria assignatur: prout junctura v. g. manus vel brachii non omnia membra movet sed partem solummodo. At corpus ipsum vel integer grex Domini quomodo in sua unitate manifestabitur? Numquid tot erunt greges diversi vel corpora distincta, quot sunt episcopi? — Minime. Nam non sufficit Christo, ex ipsis Ejus declarationibus, ut unitas interne solum consociet membra corporis et oves gregis: publice vult unitatem manifestari. Pro ea instanter ante passionem in coena orat; ut omnes unum sint, et quidem unitate tam perfecta ut ipsius Trinitatis unitas inde significetur, et unitate simul tam visibili ut ex ea omnes discant et legitimitatem discipulorum et ipsam veritatem missionis Christi: »ut sciat mundus quia tu me misisti«. Porro illam unitatem externam et visibilem Christus non solum commendavit nec solum pro ea Patrem rogavit — certo exauditus; at formaliter eam instituit. Qui enim unum elegerat Petrum supra quem ecclesiam aedificaret suam unamque, qui et Petro munus commiserat ut fratres confirmaret, idem etiam ei absque restrictione oves commisit quae quolibet modo possent dici oves Christi. Non dixit: Pasce ex ovibus meis, at simpliciter: »Pasce oves meas, pasce agnos meos«. Quicumque ergo pertinet ad agnos ovesque Christi, Petro commissus est. Nemo poterit jure

dicere: Ego sum Christi ovis, at Petro non fui commissa. »Mea es, ipse ait, ergo te Petrus pascat«, non solus utique, sed nunquam non ad missionem illam delegatus. Anterius Christus munus et nomen pastoris sibi soli reservaverat, nunc post resurrectionem uni committit, soli Petro. Petrus inde fit pastor universalis, non ut alii excludantur: cum ipso ceteri partem habent, sed numquam auxilio ejus destituuntur. Ceteri una cum ipso collegialiter totum gregem pascunt; singuli partem pascunt, at non pro lubitu et arbitrio, nec in autonomia vel autocephalia absoluta: capita enim multiplicando unitatem corporis divideres. Etenim, quot capita, tot corpora; et ergo, si multae essent autocephaliae, multae quoque essent ecclesiae diversae, multa corpora Christi, multae sponsae quasi in adulterio: ipsa fraternitas autocephaliarum, etiamsi diu possibilis esset absque mutuis excommunicationibus, divideret unitatem cum corporis tum amoris Christi, qui multas sorores simul diligeret et fecundaret. Absit! Una est ecclesia, una sponsa, unum corpus Christi, unum ergo caput visibile. — Inde tamen minime derogatur dignitati sublimi ipsius Christi.

IV. Omnia et in omnibus Christus.

Titulo enim omnino speciali Christus manet supremum caput sicut et pastor aeternus invisibiliter, at semper praesens et agens cum suis, *unicus* qui absque mutatione per mutabilia instrumenta sua, per mutabiles vicarios suos, per successivas — ut ita dicam — figuras perpetuo ecclesiae suae praest corpusque regit.

Illa pastoris perpetui dignitas manet Christo propria, personalis, incommunicabilis, talis ergo qualem nullus ex hominibus vicarius eam accipere potest. Itaque si paulo attentius cogitaretur, ii immediate securitatem haberent qui timent ne successione Petri aliquid ab auctoritate personali Christi detrahatur. Minime sane, at potius sublimis conditio pastoralis Christi ex ipsa missione Romani Pontificis, alta quidem at infinite inferiore, melius elucet. Pariter ex eo quod datur episcopus episcoporum, ipsa dignitas episcopalis praeclarius honoratur, sicut et sacerdotis auctoritas plenitudine sacerdotii apud episcopos non minoratur, sed plena luce illustratur.

Nam omnis missio quae ab ipso Christo pro salute animarum ministris communicatur, praeter salutiferos effectus, ad id simul juvat ut omnes in superabundantia donorum quae Christus confert, incomparabilem eius transcendentiam magis perspiciant. Quodlibet enim opus sanctificationis et gratiae ab ipso dimanat, sive in membris sive in capite. Vi ipsius theandrismi, de quo diximus, opera humana Deo placent seu meritum acquirunt, non ut nostra sunt, sed ut Christo conjuncta: sine Ipso enim nihil in ordine divino vitae aeternae possumus, at Ipse elargitur sin-

gulis prout vult. Sub regente et judicante Deo, opera humana valorem nequeunt habere ullum, nisi pro mensura agnitae in eis operationis Christi. Dum nos cooperamur, Christus agit, causa principalis, directiva, vitalis: »Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus.« Homo sub ipso est causa subordinata, instrumentalis, secunda, cujus perfectio est ut magis ac magis ad manum artificis aptetur et docibilis sub ejus Spiritu dirigatur. Non sufficit ergo ut neophyti baptizentur, aut antea dissidentes nunc adhaereant ecclesiae, at Paulus orabat et operabatur ut novos liberos Dei non solum gigneret aut parituriret, sed maxime at educaret et instrueret: »donec formetur Christus in vobis«, dicebat (Gal. 4, 19). Singulis christianis crescendum est usque ad aetatem plenitudinis Christi. Nam non in terris solum membra sumus Christi, sed in caelo, ideo electi coronabuntur, quia tunc Christus erit in eis revera omnia in omnibus. Quapropter in vanum protestantes pertimescunt, in vanum nos accusant et cultum increpant quem traditio christiana in Occidente et in Oriente ab origine martyribus ceterisque sanctis exhibuit: non ideo evacuatur Christus, ut objiciebatur a Luthero, quasi praeter Christum vel etiam juxta ipsum alii alium cultum absolutum reciperent. In sanctis enim colitur ipse Christus, ipsa ejus gloria et victoria in omni anima quam praesentia ejus et operatio sanctificavit et nunc etiam sanctificat. Sanctorum et ipsius B. Mariae Virginis cultus illustrat doctrinam de corpore mystico: nam in membris sanctificatis ipse colitur, sicut ipse quoque impetitur ubi membra persecutionem patiuntur: »Saule, Saule, quid me persequeris?« aiebat Christus. Idem Christus a pari adversarios sanctorum interpellare potest: »Cur me offendis? Nescis ergo quod quodcumque uni ex fratribus meis minimis feceris, mihi fecisti«, eo quidem magis, quo plenior Christi splendor in eis fulget; porro plene lux Dei fulget in sanctis qui jam cum Ipso regnant.

Destruunt enim integritatem Incarnationis ii qui Christum vere viventem in suis membris vel non agnoscunt, vel ad modum neo-Nestorianismi dividunt. Porro, sicut cultus sanctorum in gloria caeli Christum honorat praesentem et viventem, et ergo Christum solum adorat, sic plena et legitima consideratio de ministris Christi, in omni actu sanctificato Christifidelium, Christum agnoscit qui diversa pro diversitate membrorum operatur. Paulus distinguit diversitatem operationum quas Spiritus unus sive in pede sive in oculo operatur. Varia sunt membra, at unum est corpus, Christus unus; ejus autem praestantia unificativa magis agnoscitur, ubi per juncturas subministrationis singulas partes cuncta membra ad bonum commune movet. Quodcumque ergo homo ministerialiter agit, minime detrahit ministerio Christi, ejusque actioni, at multo magis ei servit eamque amplificat.

Instrumentum enim, seu humanum ministerium ad hoc assumitur a Christo ut ad multos communicentur ea quae Christus merebatur. »Adimpleo, aiebat Paulus, ea quae desunt passionum Christi pro corpore ejus quod est ecclesia.«

Ultimatim ergo, sicut fideles a sacerdotibus et sacerdotes ab episcopis uniuntur qui vices Christi gerunt secundum pulcherrimam theologiam a S. Ignatio Antiocheno jam plene evolutam, sic episcopi a successore Petri vitaliter consociantur. In Petro ejusque successoribus splendet exaudita oratio Christi: ut omnes unum sint. Unitate illa spontanea amoris Dei et fratrum coram universo orbe splendet unitas corporis mystici. In eo omnes agnoscere possunt quod vere sit unum ovile et unus pastor; vere in vicario visibili Christus pascit totum unicumque gregem. Illa nostra theologia non recens est, non nova, at saepius a SS. Patribus proclamatur; de successore Petri, ut de capite ecclesiae loquuntur. Sollemmiter v. g. concilium Chalcedonense gratias agit S. Leoni Magno, quoniam licet remotus »ut caput, aiunt, membris praeeras«. Numquid ergo Christus a Patribus illis non reputabatur ecclesiae caput? Prorsus eum caput noverant et colebant, sicut et nos hodie catholici. — Numquid ergo unius corporis duo capita fingebantur, quasi in monstro? Minime. At unius corporis quod totum Christus est et in quo ipse per ministros operationes omnes exercet, ministerium visibile capitis committitur, sicut caetera omnia, visibili ministro Christi. Christus in eo divina omnia operatur, etiamsi minister per accidens propria sanctitate careat.

Christus ergo in eo et per eum invisibilem suam legationem retinet et exercet immutatus in aeternum. Minister autem in successione hominum, ad tempus semper breve finientis vitae humanae, instituitur. Auctoritas Petri et ministerium manet, at Simon et ceteri post eum successive moriuntur. Auditis itaque Leone vel Caelestino vel alio, Patres exclamabant Petrum locutum esse: immo concilium oecumenicum ad Papam scribebat: »Agnitionem Dominicam... ex praecepto Legislatoris usque ad nos ipse servasti vocis B. Petri omnibus constitutus interpres, et ejus fidei beatificationem super omnes adducens.« En pars universalis Petri et successorum, secundum Patres concilii et quidem, ut ipsi dicunt, »ex praecepto Legislatoris« i. e. Christi. Inde, ut ipsi aiunt, quia Papa »sicut membris caput praeerat«, episcopi in unitate activa perseverabant »non singillatim faciente in occulto unoquoque doctrinam, sed uno spiritu una conspiratione atque concordia confessionem fidei declarantes... deliciis spiritualibus epulantes quas per tuas litteras Christus praeparaverat« (M. L. 54. 951). Unitas ergo capitis visibilis minime obstat numeri supremo et invisibili Christi. Ipsi Patres Chalcedonenses unitatem, qua gaudent in confessione fidei, ad Leonem referunt:

sed per ejus litteras Christus docet. Haec erat, haec est eritque semper sacra doctrina catholica. Ex institutione Christi legislatoris uniuntur episcopi a successore Petri, at tota ejus efficacia et auctoritas e Christo dimanat qui solus in aeternum manet et vivit.

Conclusio: Post adumbratam sic breviter realitatem et vitam corporis mystici, facile constat quantum nobis singulisque membris illius corporis necesse sit ut saluti et incremento totius corporis sub dirigente Christo cooperemur: ordinatur enim corpus illud ut omnes animas ex universo orbe lucrifaciat. At simul incolumitas corporis ne maculetur membris, ne Christi membra — ut ait Paulus — in membra meretricis corrumpantur nec morum nec fidei corruptione, Christus vivit uno corpore mystico, cujus multi vitam participant, etiam nescii. Ut autem vitae illius divinae incrementum laetificet corda, praestat ut vera illa cognitio de corpore mystico diffundatur. Ideoque explicite in schemate concilii Vaticani dicebatur: »Haec est, quae, ut fidelium mentibus objiciatur atque defixa haereat, satis nunquam commendari potest, praecellens ecclesiae species, cujus caput est Christus.«

Nos ergo doctrina et vita simul veritatem exhibeamus de mystico corpore Christi, et inde fiet ut plurimi ad illud accedant ex hisipsis quos magis distantes putabamus, et una nobiscum in uno corpore mystico unum Christus glorificent.

DE UNITATE ECCLESIAE.

Dr. Franciscus Grivec — Ljubljana.

Introductio. Notio unitatis et schismatis ecclesiae. Primatus R. P.

Scissa unitate inter ecclesiam catholicam et Byzantinam, per consequentiam theoretica quoque discordia unitatis ecclesiae notionem dividebat. Theologi tum catholici cum orientales recentiores communiter fere fatentur, doctrinam de unitatis principio et centro visibili potissimum esse dissensionis punctum inter utramque ecclesiam.

Theologia catholica docet, ecclesiam Christi esse unam: 1. unitate fidei (unitas symbolica), 2. cultus (sacramentorum), 3. regiminis (edinstvo ustrojstva, upravno edinstvo). Theologi orientales recentiores eandem triplicem ecclesiae unitatem docent. Unitatem fidei et cultus explicantes cum theologia catholica consentiunt; notionem unitatis regiminis vero explicantes a catholicis dissentiunt, catholicam doctrinam de unitatis principio centroque visibili negando vel obscurando. Similiter in capite de constitutione ecclesiae theologi orientales consentiunt cum catholicis in doctrina de divina ecclesiae in-

stitutione (Christum immediate instituisse [fundasse] ecclesiam) atque de hierarchica constitutione sub regimine apostolorum et eorum successorum (episcoporum); monarchicam vero ecclesiae constitutionem, primatum Petri eiusque successorum unanimiter negant.

Conspectum doctrinae recentioris orientalis de constitutione et unitate ecclesiae iam in IV. Conventu Velehradensi tradidi.¹ Hodie ex tam vasta materia praeprimis quaestionem de primatu successorum s. Petri seligam. Haec est enim quaestio principalis inter utramque ecclesiam disputata.

Iuxta doctrinam catholicam schisma oritur separatione (defectione) a legitima ecclesiae potestate. Ex parte vero ecclesiae orientalis separatae schisma sine haeresi nec fieri nec definiri potest. Ecclesia Romana catholica ab ecclesia Byzantina schismate deficere non potuit, quia patriarcha Byzantinus numquam habuit nec sibi vindicavit dominationem in ecclesiam Romanam. Proinde Photius eiusque sectatores demonstrare tentabant, Latinos haeticos esse, a christianis Byzantinis vitandos monentibus apostolis. Dogmaticis criminationibus saec. IX. et XI. schisma superstructum est. Usque ad saeculum XV. inter utramque ecclesiam de Filioque aliisque quaestionibus dogmaticis multum, de primatu vero rarissime disputabatur. Theologi recentiores quoque Graeci, schisma dogmatice considerantes, ecclesiam catholicam haeresis potius quam schismatis accusant;² ita praesertim litterae encyclicae patriarcharum orientalium a. 1848. Alii vero theologi et historici orientales plurimi, schisma historice considerantes et ad veram rerum conditionem attendentes, cum theologis historicisque catholicis fatentur, schisma ortum esse practica negatione primatus Romani episcopi,³ ceteras vero quaestiones dogmaticas praetextum tantum praebuisse. Post concilium Vaticanum, primatu Romano sollemniter definito, theologi orientales uberius atque systematice de primatu disputant, eumque communiter fere potissimam separationis causam gravissimumque offensionis lapidem tenent.

Post diuturnam scissionem, antiquis traditionibus orientalibus de ecclesiae constitutione practice atque theoretice interruptis, historici et theologi orientales hodie communiter docent, Romanos episcopos usque ad saec. IX. p r i m a t u m h o n o -

¹ Acta IV. Conventus Velehradensis (Olomucii 1925) 50—62. — Uberius de iisdem quaestionibus tractavi in libris: *Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae* (Ljubljana 1921; Kromeriž 1922) et *Cerkev* (Ljubljana 1924).

² Acta IV. Conventus Velehradensis 60. — *Doctrina Byzantina de primatu* 62.

³ Ita nonnulli Graeci docuerunt iam ante saec. XV. e. gr. Nicetas Nicomediensis (saec. XII.) et Nilus Cabasilas (saec. XIV.), primatum honoris tantum admittentes, primatum iurisdictionis vero negantes. Cf. A. Palmieri, *Theologia dogm. orthodoxa* II 83.

ris, in civili Romae praeeminentia fundatum, exercuisse; itaque primatum honoris iure historico (ecclesiastico, canonico) tantum episcopo Romano concedunt, negantes primatum iurisdictionis iure divino. Hoc sensu N. Glubokovskij recentissime declaravit, se concedere primatum Romanum historicum, minime vero primatum Romanum dogmaticum.⁴ Plurimi historici et theologi orientales hodie docent, dominandi studium Romanorum episcoporum, primatum iurisdictionis appetentium, potissimum schismatis causam fuisse.⁵ Inde N. Glubokovskij⁶ concludit, reditum ad Romanum primatum historicum dissensiones inter utramque ecclesiam amovere pacemque conciliare posse.

Similiter philosophus protoiereus Sergij N. Bulgakov, olim Solovjevi discipulus, in epistola ad IV. Conventum Velehradensem (1924) inter alia docet: »Occidens post separationem ad systema proprii ecclesiopapismi (al. ecclesionalismi) inclinare coepit, qui in eo consistit, quod momentum centralis potestatis (centralizovannaja organizacija vlasti) in vita ecclesiae nimis exaggeratur. Inde ortus est absolutismus ecclesiasticus, absolutismus spiritualis...«⁷ Bulgakov dicit, huic epistolae assensum praebuisse A. Kartašev, N. Berdjaev, N. O. Losskij e. a. Attamen aliunde constat theologos orientales recentiores nec inter se plane convenire nec singulos sibi firmiter constare.⁸ Revera N. O. Losskij eodem fere tempore multo placidius scripsit de primatu, docens, doctrinam de primatu Romano mitigandam novisque commentariis limitandam quidem esse, ut ulteriore dogmatum evolutione dogmatica ecclesiarum reconciliatio praeparetur; episcopos vero orientales obligatos fore, ut primatum Romanum ita mitigatum humiliter agnoscant.⁹ Berdjaev autem aperte docet,¹⁰ illum ecclesiae conceptum, quem Homjakov elaboravit, quem Bulgakov in epistola citata secutus est, nec cum historica veritate Russiae »orthodoxae« concordare, nec catholicam doctrinam recte exhibere; equidem etiam Möhler, eminens theologus catholicus, ecclesiam caritatis libertatisque societatem adumbrabat.

Quaestio de centro visibili unitatis in ecclesia vere gravis est ac digna, ut ab utraque parte sobrie et tranquille tractetur, animo constanter disposito ad admittendam veritatem, a qua ecclesiarum reconciliatio animarumque multarum pax pendet.

⁴ Hriščanski Život 1925, 129. — Christian East, sept. et dec. 1924 (Cf. Batiffol, Catholicisme et papauté. Paris. Lecoffre 1925).

⁵ Doctrina Byzantina de primatu 36 et 62. — Cerkev 192.

⁶ Ibidem.

⁷ Acta IV. Conventus Vel. 134—135.

⁸ O. c. 51.

⁹ Problemy russkago religioznago soznanija (IMCA. Berlin 1924) 340.

¹⁰ O. c. 136. — Berdjaev (ibidem) praeterea monet »ideam Russicam« non raro penitus discrepare a rerum veritate.

I.

Methodus argumentationis catholicae pro primatu. Methodus difficultatum orientalium.

Doctrina catholica primatum Romani episcopi e primatu s. Petri deducit, ad verba Christi in evangeliiis relata provocando. Ita iam s. Methodius, Slavorum apostolus, saec. IX. in scholio contra Byzantinam opinionem de civili primatus ratione docuit, Romanum primatum originem ducere e gratia divina etque e verbis Christi, quibus s. Petro prima sedes collata esset; ideo e divina electione atque apostolica potestate primatum in universam ecclesiam ortum esse.¹¹

Argumenta catholica duplici fulciuntur columna: ex una parte testimoniis historicis (patrum, conciliorum, liturgiæ orientalis), inde a saeculo I. et II. usque ad saeculum V. et ulterius ad saec. IX.; ex altera vero parte testimoniis sacrae scripturae, quibus traditio de divina primatus institutione explicatur atque solidatur. Catena argumentorum historicorum cum testimoniis s. scripturae iungitur; ita divina primatus origo demonstratur.

Historici orientales recentiores, praeprimis A. P. Lebedev et V. Bolotov cum plurimis argumentis historicis pro primatu consentiunt,¹² attamen negant vel potius negligunt nexum cum verbis Christi in N. T. relatis. Admittunt igitur primatum historicum, immo concedunt, quaedam testimonia (praesertim e saec. V.) primatum iurisdictionis testari, ast divinam institutionem primatus negantes vel negligentes, docent, primatum historica evolutione ortum, historicisque rationibus crevisse usque ad saec. V.; post hoc vero saeculum, historicis conditionibus primatui Romano minus faventibus, episcopum Romanum paulatim amisisse primatum in Oriente. Primatum ergo iure historico ortum, historico quoque iure interiisse.

Theologi atque historici catholici contra hanc opinionem docent primatum iurisdictionis, historicis testimoniis approbatum, solo iure historico explicari non posse. Primatus enim iam primis saeculis iuri divino tribuebatur atque e verbis Christi in N. T. relatis deducebatur.

Usque ad saeculum elapsus theologi orientales rarius contra primatum Petri pugnabant, minus advertentes ad relationem inter Petrum et Romanum episcopum, sicut etiam quidam protestantes (recentiore tempore e. g. Zahn) Petri primatum admittebant, »Romanas consequentias« vero negabant. Ipse Photius multique alii orientales Petri primatum admittebant vel saltem orientales traditiones de hoc primatu directe non negabant. Recentiore vero tempore primatus iurisdictionis Petri a theologis orientalibus communiter negatur. Recentissime N. Glubokov-

¹¹ Grivec, Doctrina Byzantina de primatu 94—97. — Cerkev 186.

¹² Cerkev 179—180 et 197.

skij de nostris argumentis e s. scriptura dicit, differentias interconfessionales textibus s. scripturae solvi non posse. Alii docent catholicam exegesim illorum textuum vel aperte falsam vel artificiosam esse; quaestionem tam gravem »obscuris« textibus solvi non posse.¹³

Obiectionibus de obscuritate testimoniorum s. scripturae respondit Vladimir Solovjev: »Primatus in N. T. tam immediate et simplici modo exprimitur, ut conspicuum sit, quantum providentia divina cognitionem huius veritatis iuvasset. Unicus enim textus, quo institutio ecclesiae a Christo directe exprimitur, est illud: »Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam.« Verba »aedificabo ecclesiam meam« ab omnibus theologis orientalibus citantur in capite de divina ecclesiae institutione, sed contextus (et nomen Petri) diligenter tacetur.«¹⁴

Glubokovskio responderi potest, verum esse, sola s. scriptura solvi non posse omnes quaestiones interconfessionales, sed simul rationem habendam esse traditionis et doctrinae ecclesiae antiquae. In quo et catholici et orientales conveniunt. Theologia catholica textus N. T. de primatu Petri revera uberrime illustrat testimoniis traditionis universae ecclesiae (historiae, liturgiae orientalis, patrum, conciliorum).

Inde a saec. XVI. theologia catholica doctrinam de hierarchica ecclesiae constitutione, de unitate atque primatu in ecclesia systematice tractat conspicueque proponit. Contra hanc catholicam doctrinam protestantes et orientales systematice congregabant difficultates e s. scriptura, e patribus, e historia, quibus vel tota doctrina catholica in dubium vocaretur (protestantes), vel catholica unitatis visibilis et primatus notio obscuraretur.

Ultero concedimus in traditione ecclesiae orientalis (et occidentalis) praeter testimonia clarissima de primatu Petri eiusque successorum etiam obscuritates difficultatesque non paucas occurrere. Quaestio de primatu communem experta est sortem fidei veritatum, antequam clare ad credendum propositae et definitae sunt. Saeculis prioribus hierarchica ecclesiae auctoritas et primatus magis practice quam theoretice agnoscebatur. Theoretica primatus explicatio saepe obscura et incerta erat. Crebris practicis primatus negationibus theoretica primatus notio obscurabatur. Ita saec. XI. apud multos orientales obscurata est notio primatus et unitatis in ecclesia. Hodie theologia orientalis difficultates congerit e patribus atque ex historia, testimonia vero sacrae scripturae et traditionis de primatu vel tacet vel obscuritatibus et

¹³ Hrišč. Život 1925, 66.

¹⁴ La Russie et l'Eglise universelle² (Paris, Stock 1922) 87.

difficultatibus circumfundit. Ita ea oritur animorum dispositio (mentalité), quae doctrinam catholicam de primatu aegre percipiat.

Contra primatum Petri et episcopi Romani hodie adhuc repetuntur obiectiones, tempore Photii in libro *Πρός τούς λέγοντας ὅς ἡ Ρώμη πρῶτος θρόνος* vulgatae:

1. Ecclesia non est aedificata supra Petrum, sed supra fidem Petri, vel supra fidem et doctrinam apostolorum. — Difficultas trita, ad quam in quolibet compendio responsio datur.

2. Si Roma tenet primatum propter Romanum episcopatum s. Petri, potius Antiochiae tribuendus esset primatus, quia Petrus prius Antiochiae episcopus fuit. — R. Petrus in primatu unum tantum habere potest successorem eumque ibi, ubi ipse tamquam episcopus mortuus est. Traditio Antiochiae primatum non tribuebat.

3. Si primatus pendet a praeeminentia personarum, Hierosolima tenet primatum, ubi Jesus Christus pro nobis passus est.

4. Andreas, primus Constantinopolis episcopus, senior atque superior est Petro.¹⁵ — Hanc opinionem, historiae contradicentem, recentiores aliter exprimunt: Andream, primum vocatum ad apostolatam, Orientis Graeci esse apostolum et patronum; proinde Orientem Graeco-slavicum in rebus fidei magna auctoritate praeditum esse.

De his antiquioribus similibusque recentioribus obiectionibus, iisque multis cum theologia protestantium communibus, hic non agam.¹⁶ Ad profundiores magisque positivas orientalium recentiorum difficultates iam transeamus. Quae difficultates ad tria revocari possunt.

II.

Argumenta orientalium recentiora: 1. Ex aequalitate potestatis ordinis omnium episcoporum; 2. e conceptu corporis Christi mystici; 3. rationes contra monarchicam ecclesiae constitutionem. — Conclusio.

1. Theologi orientales recentiores communiter docent, omnes apostolos iure divino aequales fuisse; ita etiam episcopos iure divino aequales esse. Episcopos iure divino aequales esse,

¹⁵ Cerkev 191.

¹⁶ Metropolita Antonij (Hrapovickij), olim metropolita Kievensis (hodie in Sremski Karlovci in Jugoslavia exul), in novo catechismo (Opyt hristianskago pravoslavnago katihizisa. Srem. Karlovci 1924) ad catechismum Filareti quaedam addidit de primatu.

Magis explicitè quam Filaret docet, Christum esse unicum (exclusivum) caput ecclesiae (pg. 58). Contra primatum Romani episcopi directe arguit ex facto unius summi sacerdotis in A. T. non posse demonstrari necessitas talis unius summi sacerdotis in ecclesia N. T. Vice summorum sacerdotum enim Christus fungitur, qui »sempiternum habet sacerdotium« (Hebr. 7, 24); »unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis« (Hebr. 7, 25). Ideo post ascensionem Christi minime necessarius est visibilis summus sacerdos, qui homines duceret ad Deum. — Ad has difficultates in II. parte respondetur.

inde patet, quod episcopatus supremus gradus ordinis sit. Ergo gradus hierarchicus episcopo superior existere non potest. Sicut tres gradus sacramenti ordinis, ita etiam tres gradus iurisdictionis iure divino existunt: diaconatus, presbyteratus, episcopatus. Gradus iurisdictionis episcopalis iure canonico (ecclesiastico, historico) tantum distingui possunt; ita orti sunt gradus metropolitaram et patriarcharum. Inde theologi orientales recentiores deducunt primatum episcopi Romani modo analogo ortum esse; ergo primatum honoris iure canonico tantum episcopo Romano competere potuisse et posse.

Ex hac doctrina Homjakov deducit, iurisdictionem Romani episcopi iure divino atque eius essentialem ab iurisdictione episcopali distinctionem, iuxta theologiam catholicam nonnisi in singulari quodam sacramento fundari posse.¹⁷ Protoiereus A. A. Lebedev hanc opinionem ulterius evolvit docendo, in doctrina catholica primatum aequum poni cum potestate ordinis, primatum itaque esse sacramentum; ordinem canonico-historicum cum ordine dogmatico confundi.¹⁸ Similiter Akvilonov, Malinovskij e. a.

Attamen potius orientales recentiores potestatem sanctificandi (potestatem ordinis) parum distinguunt a potestate iurisdictionis; potestatem iuris divini aequam ponunt sacramento ordinis. Non negamus, primis saeculis christianos ad potestatem sanctificandi, ad supernaturalem internam vitam ecclesiae, ad supernaturalem unionem cum Christo magis attendisse quam ad hierarchicam constitutionem. Ideo saeculis prioribus quidam scriptores theoretice difficulter percipiebant veram primatum Romani notionem, e. gr. s. Cyprianus, episcopum Romanum centrum »unitatis sacerdotalis« considerans. Theologia catholica recentior autem indelebilem characterem sacerdotalem atque potestatem ordinis bene distinguit a potestate iurisdictionis et magisterii.

Per potestatem ordinis Christus personaliter et physice operatur, ideo potestas ordinis nonnisi sacramento conferri potest; in potestate pascendi (regendi [iurisdictionis] et docendi) autem Christus solum moraliter operatur, ideo haec potestas etiam sine sacramento conferri potest.¹⁹ Verum est potestatem ordinis in omnibus apostolis et episcopis aequalem esse. Attamen a priori non potest demonstrari aequalitate ordinis episcopalis iure divino postulari aequalitatem iurisdictionis (et magisterii) in omnibus episcopis. Ergo quaestio de gradibus iurisdictionis iuris divini solvi non potest argumentis a priori, sed solum argumentis historicis. Revera theologia catholica primatum iurisdictionis non aprioristicis rationibus dogmaticis de-

¹⁷ Sočinenija A. S. Homjakova II (Moskva 1900) 137.

¹⁸ A. A. Lebedev, O glavenstvė papy² (Petrograd 1903) 128—139 e. a.

¹⁹ Cerkev 106 et 122.

monstrat, sed argumentis historicis e testimoniis N. T. et traditionis. Ergo theologia catholica nec docet nec supponit, primum esse sacramentum, nec ordinem canonico-historicum cum ordine dogmatico confundit. Optandum est, ut magis advertatur ad hanc distinctionem. Vitandi sunt termini ambigui. Si vero tales termini adhibentur, addenda est explicatio. Terminis: summus pontifex, summus sacerdos, pervosvjaščenik et similibus non significatur, Romanum episcopum ordine sacramentali superiorem esse aliis episcopis.

Distinctione inter potestatem sanctificandi (ordinis) et potestatem regendi (iurisdictionis) multae obiectiones et obscuritates orientalium solvuntur. Hac distinctione facta clariore luce apparet relatio Christi ad ecclesiam ac relatio primatus ad Christum.

2. Theologi orientales recentiores communiter docent, mysticam (internam) ecclesiae unitatem sub invisibili capite Christo sufficere. Variis rationibus efficere conantur, ecclesiam universalem praeter Christum aliud caput monarchicum habere non posse.

Confessio Dosithei (1672) et post eam multi theologi orientales argumentantur, Christum propterea esse unicum ecclesiae caput, »quia homo mortalis non possit esse caput ecclesiae universalis ac perennis«. Catechismus Filareti et post eum catechismus Antonii docet, »ecclesiae omnibus saeculis duranti necessarium esse caput sempiternum«. Ecclesia usque ad finem mundi duratura non potest habere caput mortale, quod fraude decipi ac portis inferni vinci potest, sicut e. gr. Honorius papa haeresi victus est (Filaret, Akvilonov).

Ad eandem rationem reducit argumentum ex unitate (numerica et essentiali) corporis Christi mystici, quod unicum tantum caput habere potest, i. e. Christum; ecclesia non potest esse biceps (Filaret, Akvilonov, A. A. Lebedev). Inde protoiereus Lebedev cum aliis nonnullis deducit, doctrina catholica de primatu Christum ex ecclesia expelli, ordinem redemptionis perverti, corpus Christi mysticum scindi (Lebedev, Akvilonov, Malinovskij), ecclesiam quasi cuneo a Christo separari (Lebedev). Ergo papa est quasi Antichristus. Hanc horribilem consequentiam quidam orthodoxi, protestantes antiquiores secuti, deduxerunt (Dostojevskij in »Veliki inkvizitor« — Bratja Karamazovy).

Similia argumenta contra primatum deducuntur e nexu inter ecclesiam terrestrem et coelestem (Akvilonov, Malinovskij e. a.), ut demonstrant Christum, caput unicum ecclesiae coelestis, unicum quoque caput existere ecclesiae in terris.

In his similibusque argumentis theologiae orientalis recentioris parum distinguitur inter ordinem potestatemque sacra-

mentalem atque ordinem hierarchicum (canonicum, iuridicum), inter mysticam Christi actionem in membra ecclesiae atque iuridicam (moralem) eiusdem Christi supremam potestatem, ex qua omnis hierarchica potestas (etiam potestas episcopi Romani) pendet.

Non negamus, apud s. Paulum, qui primus sublimem illam depinxit ecclesiae speciem, cuius caput est Christus, ita connecti lineamenta mystica et hierarchica, ut acri et attento animo distingui debeant. Sancti patres quoque, apostolum Paulum sequentes et explicantes, ecclesiam ut corpus Christi adumbrantes, minus ad visibilem constitutionem advertabant. Orientales praesertim patres ad unitatem sacramentorum et fidei magis attendebant quam ad unitatem visibilem. Non raro mysticam Christi in ecclesia actionem obscure tantum distinguebant a visibili hierarchica constitutione; inde incerta et ambigua quaedam dixerunt de Christo fundamento ac petra ecclesiae.

Attamen tempore s. Pauli et patrum nulla systematica doctrina pugnabat contra hierarchicam potestatem episcoporum et papae. Obscura et ambigua quaedam verba praxi et clarioribus theoreticis aliis testimoniis illustrabantur et corripiebantur. Post diuturnam vero scissionem atque ecclesiae orientalis in autonomas autocephalas ecclesias dismembrationem visibilis ecclesiae unitas et suprema potestas ex una parte praxi obscurata est, ex altera vero parte systematica doctrina vera hierarchicae constitutionis notio obfuscat. Ita illa fovetur animorum dispositio, quae parum attendit ad testimonia N. T. et traditionis pro unitate et primatu visibili, eaque testimonia difficulter percipit.

Contra has orientalium difficultates non sufficiunt historica pro unitate et primatu argumenta, sed accuratius altiusque tractanda atque tractatui de ecclesiae constitutione inserenda est quaestio de corpore Christi mystico. Positiva huius sublimis quaestionis tractatione recta ecclesiae notio illustratur. Praeter patres et auctores occidentales multum iuvat Vladimir Solovjev sublimibus cogitationibus de intimo nexu firmi aedificii hierarchici cum vivo corpore Christi; hic nexus cum corpore humano comparatur, in quo firma ossium structura cum vitae organo cohaeret.²⁰

Firmiter tenenda est distinctio inter principatum Christi et Petri. Christus sensu pleno et proprio caput ecclesiae existit, ex quo in omnia ecclesiae membra virtus vivifica emanat, ut supernaturaliter physice iungantur capiti Christo. Petrus vero eiusque successor est caput ecclesiae solum sensu improprio et metaphorico, moralem (iuridicam) tantum potestatem in fideles exercens; proinde membra ecclesiae cum capite visibili

²⁰ Sočinenija Solovjeva IV 561—562.

moralibus (iuridicis) tantum nexibus iunguntur. Immo etiam in hac potestate morali Petrus a Christo pendet; Christus enim etiam in ordine iuridico semper manet ecclesiae (visibilis) caput primum et principale, propria virtute et auctoritate regens ecclesiam, cuius immutabilem constitutionem praefiniverat. Sicut omnes episcopi quodam sensu vicarii Christi existunt, analogice et episcopus Romanus vicarius tantum est Christi.

Item ordo visibilis hierarchicus distinguendus est ab ordine invisibilis gratiae vitaeque internae mysticae in ecclesia. Quam distinctionem certe negligunt extremi illi theologi orientales, docentes, Christi aeternum sacerdotium sufficere ad salutem, primatu papae autem Christum ex ecclesia excludi, ordinem salutis perverti, fideles a Christo separari. Ita e. gr. recentissimus catechismus metropolitae Antonii Hrapovickij, adducens Hebr. 7, 24. 25 (supra nota 16).

Inde apparet quasdam obiectiones orientalium ad consequentias protestanticas ducere, i. e. ad negationem sacerdotii, hierarchiae, visibilitatis ecclesiae. Orientales recentiores cum catholicis docent, episcopos, immo et simplices sacerdotes esse vicarios Christi. Per se sublimior quam iurisdictio est sacerdotalis potestas sanctificandi (ordinis), qua etiam simplex presbyter potestatem in corpus Christi physicum eucharisticum exercet, peccata remittit, gratiam sacramentalem confert. Unusquisque sacerdos natura sua humana indignus est tanto munere; nihilominus mediator existit inter Christum et membra eius corporis mystici. Cur igitur primatus episcopi Romani contradicet corpori Christi mystico? Quaestio ultimo eo revocatur, utrum iure divino solum collegium episcoporum supremam haberet potestatem in ecclesia, an collegium episcoporum simul cum visibili capite episcoporum et ecclesiae universae; an Christus invisibile ecclesiae caput in ecclesia visibili monarchicum, an collegiales solum vicarios habere possit.

3. Theologi orientales multas congerunt rationes, quibus monarchicam visibilem auctoritatem ex ecclesia a priori excludatur. Hodie post scissionem diuturnam notio visibilis monarchici regiminis ecclesiae doctrinis Byzantinis iam ita obscurata est, ut multi theologi orientales monarchicam ecclesiae visibilem potestatem supremam vix concipere possint. Praeter difficultates iam supra citatas, recentissime philosophus N. Losskij, de hac quaestione tranquille et irenice tractans, novas quasdam adducit rationes contra monarchicam ecclesiae constitutionem.

Losskij singularibus quibusdam philosophicis rationibus demonstrare conatur necessitatem, ut omnis multitudo (societas) entium unius speciei ente superioris speciei regatur; ita multae vitae cellulae corporis humani reguntur hominis persona, singularis cellulis superiore. Multitudo hominum in republica coadu-

nata unitur ac regitur quadam persona superioris ordinis, quodam »spiritu obiectivo« (Hegel). Monarchicus rector rei-publicae minime sufficiens subiectum regiminis esse potest, sed cooperatione et consilio civium indiget, ideo tempore moderno monarchiae specietenus tantum monarchice reguntur; forma regiminis monarchici necessarie regimini »republicano« locum cedit.

Deus quidem est monarchicus rector mundi et Christus monarchicus rector ecclesiae, attamen nec Deus in regimine mundi, nec Christus in regimine ecclesiae vicarium monarchicum habere potest; homo talis muneris incapax ac indignus est. Ergo suprema potestas in ecclesia monnisi synodalis (collegialis) esse potest. Solum in casibus extraordinariis Spiritus Christi ad unitatem tuendam per unum (monarchicum) vicarium loqui potest. Quapropter principium monarchicum in ecclesia cum regimine collegiali (synodali, sobornyj) componi mitigarique debet. Hactenus *L o s s k i j*.²¹

Tota ratio huius argumentationis in demonstranda indignitate et incapacitate individui hominis consistit. Ad hanc rationem respondemus, indignitatem hominis in comparatione ad Deum et Christum infinitam esse nec multitudine vel additione tolli posse. Sicut unus homo indignus et incapax est, ita etiam multitudo hominum.²² Sicut quaedam difficultates aliorum theologorum ad protestanticam negationem hierarchiae et sacerdotii ducunt, ita etiam rationes a *L o s s k i j* propositae. Non negamus hominem indignum et per se incapacem esse, ut sit vicarius Dei, Christi. Attamen haec quaestio cum mysteriis providentiae divinae ita connectitur, ut a priori nequeat solvi. Positivis argumentis historicis demonstratur, Christum instituisse ecclesiam hierarchicam et visibilem; eiusdem generis argumentis primatus Petri et successorum probatur.

Solovjev acute demonstrat hierarchicam potestatem non in dignitate vel morali perfectione episcoporum et sacerdotum fundari posse, sed in divina electione ac institutione.²³ Cum hoc hierarchico principio etiam primatus episcopi Romani plane convenit; negata convenientia talis primatus, necessarie etiam convenientia sacerdotii et hierarchiae in genere negatur.

Similiter demonstrari potest corpore Christi mystico minime excludi monarchicum caput visibile. Immo monarchicum regimen ecclesiae cum notione unitatis corporis Christi mystici atque cum uno mystico capite Christo magis convenire videtur quam regimen collegiale ac suprema potestas concilii oecumenici.

²¹ Problemy russkago religioznago soznaniya 333—340.

²² Vera i Rodina 1924, nr. 11. pg. 225—231.

²³ Sočinenija Solovjeva IV 555—561.

Theologi orientales recentiores saepissime contendunt primatu episcopi Romani ecclesiam catholicam ad regnum saeculare deprimi. Ast e contra videtur, theologos orientales, contra primatum arguentes, conceptum ecclesiae, supranaturalis societatis, nimis deprimere ad naturam regnorum saecularium. Comparationes cum societate naturali a theologis orientalibus contra constitutionem ecclesiae catholicae plus iusto premuntur. Firmiter tenenda est essentialis distinctio ecclesiae Christi a qualibet societate humana; analogiae cum societate naturali veritatem ne excedant.

Secunda ss. Trinitatis persona divina incarnata est humilemque naturam humanam induit, ut genus humanum redimeret atque, »ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare ecclesiam decrevit,«²⁴ eamque visibilem. Ecclesia autem visibilis rectoribus et mediatoribus visibilibus regi et administrari debet. Ideo Deus infirmos homines ad sacerdotium et ad hierarchicos gradus vocavit. Ex visibilitate ecclesiae aliquatenus explicari potest mysterium providentiae divinae permittentis, ut sacerdos peccator potestatem sanctificandi retineat atque indigni quoque peccatores vicarii Christi existant. Si potestas sanctificandi et pascendi ab interna perfectione penderet, visibilitas ecclesiae periret. Visibilis universalis ecclesiae unitas vero visibile monarchicum regimen in ecclesia postulare videtur. Revera et protestantes et orientales separati, qui primatum visibilem a Christo institutum negant, visibili oecumenica ecclesiae unitate non gaudent. Ipsi orientales recentiores concedunt, unitatem externam inter ecclesias autocephalas periisse.²⁵

Zivojin Perić, professor iuris in universitate Belgradensi, iterate scripsit, ecclesiae orientalis in autonomas ecclesias nationales dismembrationem aperte contradicere doctrinae Christi, catholicam autem universalitatem et unitatem concordare cum indole doctrinae christianae.²⁶

Difficultates theologiae orientalis recentioris inutiles non sunt. Siquidem theologos catholicos ad doctrinam de primatu perpoliendam monent.

Historica de primatu tractatio ne in singulis patrum dictis sistat, sed ad integrum historiae contextum potius attendat, nec solum ad saec. V. et VI., sed usque ad saec. IX. progrediatur. Historica argumentatio porro mystica ecclesiae consideratione compleatur.

²⁴ Conc. Vaticanum.

²⁵ A. A. Lebedev, O glavenstvė papy 128.

²⁶ Religija u srpskom grad. zakoniku (Beograd 1919) 17; Die religiöse Frage in Jugoslavien. (Tiroler-Anzeiger) Innsbruck, 30. augusti 1924.

Concilio Vaticano monente, fidelium mentibus instanter (»satis numquam commendari potest«) obiciatur illa »praecellens ecclesiae species, cuius caput est Christus«. Tractatui de corpore Christi mystico inseratur etiam quaestio de primatu, ut splendore mystici illius conceptus ipse primatus collustretur eiusque locus in mystico ecclesiae templo illuminetur. Inde vera primatus et celsitudo et humilitas clarius apparebit atque distinctio inter primatum Christi et Petri patebit (supra II 2).

E doctrina de corpore Christi mystico porro sequitur, potestate episcopi Romani veram fidelium libertatem spiritualem minime deprimi, sed potius augeri. Fideles enim, ad libertatem filiorum Dei vocati, Christo capiti baptismate inseruntur, sacramentis et gratiis aluntur atque foventur. Supernaturalis physica fidelium cum Christo capite coniunctio certe sublimior est quam morales (iuridici) nexus cum hierarchica potestate episcoporum et Romani pontificis. Idem rursus episcopi, potestate pascendi ecclesiam regentes, simul plenitudine potestatis sacerdotii gaudent, qua vivificans Christi virtus fidelibus impertitur. Firmum ecclesiae hierarchicae aedificium vivum simul existit corpus cum capite Christo, ex quo omnis potestas et vita in ecclesiam emanat. Potestate pascendi ordo in ecclesia servatur, ut vivifica spiritualis potestas sanctificandi et aptius et efficacius exerceatur. Ordo in ecclesia primatum provehitur. Atqui quo perfectior ordo, eo maior libertas atque faustior opportunitas ad vivificantem exercendam potestatem sacerdotalem, qua Christo iungantur fideles atque libertas filiorum Dei foveatur.

N. Berdjajev, Vladimiri Solovjevi vestigia premens, philosophos theologosque Russos monet, ne astruant »ideas Russicas«, a rerum veritate nimis discrepantes.²⁷ Catholici rursus monendi sunt theologi, de hierarchica ecclesiae constitutione tractantes, ne sublime corpus mysticum Christi negligant.

Theologia de unitate ecclesiae sic tractetur, ut omnibus credentibus in Christum, Filium Dei vivi, late pateant portae mystici templi ecclesiae, domus Dei viventis. Omnes amantes Christum, diligant et Sponsam eius, blandam Matrem Ecclesiam, eiusque maturent unitatem oecumenicam.

Profundiore consideratione praecellentis illius speciei ecclesiae, cuius caput est Christus, visibilis ecclesiae unitas mire collustratur atque fovetur. Quia quo propius Christo, eo propius unitati.

Post praelectionem R. P. Lepka sequentem proposuit observationem:

Animis praeoccupatis non videtur sufficere analysis et solutio difficultatum, nam disputationibus ortis, semper novae surgunt. Sed potius ex consequentiis argumentum extrui deberet: Unitas ita essen-

²⁷ Vide supra notam 10.

tialiter ad ecclesiae conceptum pertinet, ut hac sublata saltem in conditionibus extraordinariis non possit servari. Hodiernae conditiones ecclesiae Russicae eius veritatem ad examen vocant.

Ad hanc difficultatem prof. F. Grivec indirecte sic respondit:

1. Munus professorum est, ut methodo scientifica quaerant, illustrent, propugnent veritatem. Irenicae disputationes de ecclesia, ratione habita doctrinae orientalis, non solum scientiam theologiam provehunt inter catholicos, sed etiam pietatem et caritatem movent. Ex propria experientia dicere possum, multum me in doctrina de ecclesia iuvasse orientalium theorias et difficultates, praecipue Russorum, apud quos non pauca profunda occurrunt.

2. Conventus noster praecipue catholicis destinatus est, ad vulganda studia orientalia inter catholicos. Hospites orthodoxos paucos quidem invitavimus, ast non ut a nobis discant, sed ut testes sint nostrae doctrinae catholicae, quam integram profiteamur palam, publice, supra tecta.

3. In genere veritas christiana non diffunditur disputationibus polemicis, sed potius obiectiva christianae veritatis expositione. Splendor veritatis christianae longe superat sapientiam nostram humanam. Recentior methodus apologetica positivam veritatis expositionem praecipue commendat: late aperiantur portae mystici templi doctrinae christianae.

4. Denique unitas ecclesiae magis promovetur exemplo vitae sanctae et caritatis quam disputationibus. Defectio a vita christiana practica causa est schismatum (Solovjev), reditus ad Christum est via ad unitatem; quo propius Christo, eo propius unitate.

DE HODERNO STATU ECCLESiarUM ET RITuum ORIENTALIUM.

P. Roymundus Janin O. S. Aug. ab Assumpt. — Constantinopolis.

Mos est designandi christianos nostrarum regionum qui non sequuntur ritum latinum sub generali nomine ecclesiae orientalis. Nihil falsius hac voce. Etenim, tempore quo schisma nondum separaverat ecclesiam byzantinam a cathedra sancti Petri, erant jam plures ecclesiae orientales dissidentes, inter se aemulae et catholicae veritati infensae. Etiamsi hodie haec vox datur solummodo christianis ritus byzantini qui universius cognoscuntur, adhuc necesse est dicere ecclesias orientales, non autem ecclesiam orientalem, nam illarum numerus miro modo auctus est, praesertim a centum annis, nec una ab alia pendet.

Nunc sunt plus quam triginta ecclesiae orientales dissidentes, quae quinque ritus diversos sequuntur, et fere duodecim

ecclesiae catholicae, in sex ritus divisae. Res ergo est difficillima sibi eformare ideam veram de illis orientalibus ecclesiis. Optimus modus non errandi in tot ambagibus est illas aggregare secundum ritum, quia sic facilius illarum reperiuntur communes origines et melius apparet historica evolutio. Omnes illae ecclesiae schisma passae sunt, et quaedam etiam haeresim; omnes amiserunt aliquot suorum fidelium, qui amicitias cum ecclesia Romana denuo junxerunt. Est etiam quidam ritus, nempe maroniticus, cujus omnes assectatores redierunt ad veritatem a pluribus jam saeculis.

In hac praelectione dicemus in primis de ecclesiis ritus byzantini, quia sunt longe ampliores (plus quam 140,000.000 fidelium) et nobis propinquiores, deinde de aliis, quarum fideles sunt fere 10,000.000 et quae non minus studium a nobis requirunt.

Praelectio nostra ex tribus constabit partibus: 1. dabimus brevem conspectum ecclesiarum ritus byzantini, catholicarum et dissidentium; 2. studebimus internae vitae ecclesiarum orthodoxarum; et 3. dabimus de ecclesiis aliorum rituum aliquot notiones, ut sic omnes describantur.

I. Pars: Conspectus generalis ecclesiarum ritus byzantini.

Byzantinum dicimus hunc ritum qui, oriundus Antiochia, postea multum auctus est et ditatus, a quarto ad decimum saeculum, sub inspiratione fere exclusiva Constantinopoleos, antiqui Byzantii. Haec vox melius illi congruit quam vox ritus graeci quam plerique illi dant, quia perfectius notat illius originem et illum discernit ab aliis graecis ritibus hodie extinctis vel qui aliis quam graeca utuntur linguis. Vulgatus in omni imperio byzantino, in quo factus est publicus, postea disseminatus est in Europa orientali cum conversione Slavorum; penetravit in Asiam septentrionalem per Siberiam et nuper radices egit in America cum migrantibus Slavis, Graecis, Rumenis, Syriis, etc., qui illic consederunt multi (fere 2,000.000). Hodie illum sequuntur plus quam 140,000.000 christianorum. Major pars eorum pertinent ad ecclesias dissidentes, sed constitutae sunt et amplae ecclesiae catholicae. Loquemur de utrisque.

1. De ecclesiis orthodoxis.

Orthodoxas dicimus, secundum vocem quam ipsae sibi vindicant, ecclesias ritus byzantini, quae degunt extra unitatem christianam sub potestate Apostolicae Sedis ordinatam. Centum ante annos, duae tantum reperiiebantur ecclesiae orthodoxae sui juris, scilicet patriarchatus graecus Constantinopolitanus et ecclesia russica. Novi status qui ab illo tempore constituti sunt sibi vindicaverunt independentiam ecclesiasticam,

saepe saepius invito patriarchatu Constantinopolitano. Ante bellum generale, jam inveniebantur circa quindecim ecclesiae independentes. Hodie, licet plures earum conjunctae sint ut unam tantum efforment, ut videri est in Rumenia et Yougoslavia, sunt fere viginti et hic numerus probabiliter adhuc augebitur.

Quattuordecim ex eis obtinuerunt suam plenam independentiam, vel potius autocephaliam, ut dicitur apud orthodoxos; septem adhuc conantur ut et ipsae emancipentur. Dividuntur in sex diversa genera: Slavos, Rumenos, Graecos, Melkitas, Georgios et Albanenses, et utuntur sex linguis in sua quaeque liturgia, scilicet slavica, rumenica, graeca, arabica, georgica et albanica, praeter alias diversas in russicis missionibus.

Slavi. Slavi constituunt novem aggregationes, ex quibus quaedam adhuc non possident plenam independentiam ecclesiasticam.

Russi sunt longe numerosius elementum orthodoxismi, octoginta quinque ex centum partibus. Ante bellum generale, in ecclesia publica congregati erant a sancta synodo Petropolitana recta, sed revera civili potestati subjecta. Hodie, plures habent ecclesias. Restauratio patriarchatus nationalis Moscoviensis, mense octobri 1917, concurrit cum triumpho bolševismi, cujus funestae ideae irrepserunt usque in ordines cleri. Persecutores trucidaverunt 28 episcopos et 1200 presbyteros; multi clerici et laici in alias fugerunt partes, ubi novam ecclesiam constituere conantur. In Russia, sovieticae potestates religioni infensissimum indixerunt bellum in scholis, theatris, cinematographiis, libris et diariis. Pseudoreformistae occasionem nacti sunt ut novas condant ecclesias: ecclesiam antiquam apostolicam, ecclesiam viventem, ecclesiam nascentem, ecclesiam liberam operariorum, etc. Ukrainenses conati sunt et ipsi ecclesiam nationalem vere presbyteralem condere. Patriarcham Tychonem secuti sunt optimi christiani, sed, cum agnovit sovieticam potestatem, multi ab illo discesserunt. Mors ejus, quae mense aprili 1925 evenit, majorem tumultum in animis creavit et ejus synodi seditiosae, quae Moscoviae constituta est, statum firmavit. Etsi plures provincias perdidit, Russia adhuc numerat 110,000.000 orthodoxorum, cum tribus metropolibus et 55 episcopatibus archiepiscopatibusve. Ante quindecim annos inveniebantur 60.000 ecclesiarum capellarumve cum 50.000 sacerdotum et 15.000 diaconorum; multae earum hodie profanis usibus sunt deditae. Vita monastica multum creverat in Russia; inveniebantur 17.000 monachorum in 450 monasteriis et 12.000 monialium et 40.000 novitiarum in 300 monasteriis. Pleraque ex illis domibus sunt hodie clausae monachique ejecti. Praeter orthodoxos procre dictos numerandi sunt circa 15,000.000 veterum credentium (starovery), correctiones repugnantium quas patriarcha Nicon

effecit saeculo XVII., multi quoque diversarum sequaces sectarum christianarum, quarum doctrinae sunt maxime variae.

Secunda ecclesia slavica orthodoxa, ordine amplitudinis, est patriarchatus nationalis serbicus, ab aliquot annis restitutus, qui numerat plus quam 5,500.000 fidelium et aggregat omnes orthodoxos Yougoslaviae, inter plures olim ecclesias divisos. Reperiuntur 4 metropoles et 21 episcopatus. Clerus saecularis non attingit numerum 3000 sacerdotum. Quod ad monachismum attinet, reperimus 400 monachos in plus quam 100 monasteriis.

Adimus nunc ecclesiam bulgaricam, quam Graeci adhuc habent schismaticam, a tempore quo eam anathematizaverunt anno 1872. Illi pertinent plus quam 4,000.000 fidelium, cum 11 metropolibus, quos regit sacra synodus Sardicensis seu Sofiensis. Titulus exarchae, quem sibi vindicat princeps illius ecclesiae non fertur a decem circiter annis, sed exstat Constantinopoli quidam vicarius exarchatus. Clerus saecularis constat ex mille et octingentis sacerdotibus; monachi sunt 140 in 80 monasteriis; moniales plus quam 100 in 12 monasteriis.

Polonia, quae continet fere 3,000.000 orthodoxorum, curavit ut daret eis formam specialem, quae illos subtraheret a potestate patriarchatus Moscoviesis. Hinc successit ut patriarchatus graecus Constantinopolitanus independentiam ecclesiae orthodoxae Poloniae agnosceret, mense novembri 1924. Haec autem habet 5 dioeceses et sacram synodum Varsaviae.

In Cecoslovakia, habemus duas ecclesias quae vocari volunt orthodoxae. Prima et numerosior (circa 500.000 fidelium) constituitur ex ecclesiae catholicae per fugis, quos quidam sacerdotes suae missioni infideles in schisma traxerunt. Episcopus serbus Naissensis Dositheus eis ecclesiam nationalem constituit anno 1923, cum 4 dioecesibus. Ista ecclesia jam dividitur in duas partes, unam quae vertitur in protestantismum et rationalismum, alteram autem ecclesiae orthodoxae serbicae magis subjectam. Secunda ecclesia, pure orthodoxa, amplectitur 73.000 Russorum in Carpathis degentium, quibus infeliciter jungendi sunt multi catholici orientales ejusdem regionis, quos russi sacerdotes ab Unione abstraxerunt. Patriarchatus graecus Constantinopolitanus huic ecclesiae, mense martio anni 1923, archiepiscopatum Pragensem constituit.

Novi Status circa Balticum mare: Finlandia, Lettonia sive Latvia, Esthonia continent et ipsi aliquot orthodoxos. Patriarchatus graecus Constantinopolitanus constituit, mense julio anni 1923, archiepiscopatum Finlandiae (50.000 fidelium), et metropolim Esthoniae (210.000 fidelium), quos sibi subjecit, saltem nominaliter. Lettonia seu Latvia, licet habeat 138.000 orthodoxorum in episcopatu Rigensi nondum illis dedit propriam constitutionem.

In summa, omnes Slavi orth. sunt plus quam 124,000.000.

Rumeni. Rumeni, olim quattuor diversis ecclesiis subjecti, unam tantum habent hodie, patriarchatum nationalem Bukarestiensem, mense februario anni 1925 creatum. Haec ecclesia habet 5 metropoles, 13 episcopatus et 11,000.000 fidelium. Clerus saecularis constat ex 8000 sacerdotum. Vita monastica adhuc repraesentatur a fere mille monachis in 40 monasteriis et mille quingentis monialibus in 34 monasteriis.

Graeci. Graeci habent tres principales ecclesias. Patriarchatus Constantinopolitanus, qui vocatur et »oecumenicus« et »Magna ecclesia Christi«, vulgius vero Phanarium a vico urbis in quo sedet, est radix totius orthodoxismi. Olim praepotens, videtur in perpetuum populatus, etenim Turcae, qui illum servare debent ob Lausaniense pactum, ei multas molestias instruunt. Est adhuc alicujus momenti, quia status hellenicus retinet in ejus potestate provincias turcicas, quas sibi adjunxit ab anno 1912. Post recentes retractationes, possidet 57 metropoles, ex quibus 4 tantum in Turcia, 7 episcopatus suffragantes in insula Creta et plus quam 2,000.000 fidelium, ex quibus vix 200.000 tantum sunt in Turcia. In patriarchatu Constantinopolitano, prope Thessalonicam, invenitur mons Athos, in quo degunt plura millia monachorum sub potestate 20 majorum monasteriorum congregatorum.

Ecclesia nationalis hellenica extenditur ad omnes provincias quas Graecia possidebat ante balkanicum bellum. Habet 33 dioeceses, ex quibus archiepiscopatum Atheniensem et 32 metropoles. A duobus annis, regitur non a sacra synodo, sed a synodo generali episcoporum. Numerat plus quam 3,500.000 fidelium.

Ecclesia Cyprensis, sui juris a concilio Chalcedonensi, extenditur solummodo ad orthodoxos hujus insulae, qui sunt 250.000. Exstat ex archiepiscopatu et tribus metropolibus, cum 800 sacerdotibus.

Graeci condiderunt magnas colonias in America, praesertim in Foederatis Statibus, ubi sunt amplius 200.000. Patriarchatus Constantinopolitanus eis dedit, anno 1923, aliquam autonomiam et creavit provinciam ecclesiasticam quattuor dioecesium. Illa nova ecclesia, vix constituta, patitur discordias et quidam metropolita, licet depositus et excommunicatus a Phanario, condidit ecclesiam independentem, mense novembri 1924.

Melkitae. In Syria et Aegypto reperiuntur indigenae orthodoxi, mixti in variis proportionibus cum Graecis. Illi christiani, qui linguam loquuntur arabicam, vocantur Melkitae, quia olim patres eorum fideles steterunt imperatori byzantino (a voce syriaca *Melek*, rex). Quamquam non sint amplius 350.000 pertinent ad quattuor diversas ecclesias: patriarchatum Antiochensem cum 200.000 fidelium et 13 metropolibus, patriarchatum Hierosolymitanum, cum 2 metropolibus et 35.000 fidelium,

patriarchatum Alexandrinum, cum 6 metropolibus et 110.000 fidelium (in maiore parte Graecorum); tandem archiepiscopatum Sinaiticum cum centum fere fidelibus, ex quibus dimidia pars sunt monachi monasterii Sanctae Catharinae in monte Sina.

Georgii. Georgii seu Iberi, inviti uniti fuerunt ecclesiae russicae ante centum annos. Septem ante annos constituerunt ecclesiam nationalem, cum catholico seu patriarcha Tifliensi et 5 episcopis. Fideles sunt plus quam 2,000.000. Bolševici, qui nunc illa regione potiuntur, ecclesiam gravissime persecuti sunt et multos clericos in carceres detruserunt.

Albani. Tandem orthodoxi Albani, quorum numerus attingit ad 180.000, suos graecos metropolitans expulerunt et, mense septembri anni 1922, ecclesiasticam independentiam renuntiarunt. Habent tres metropoles. Clarissimus eorum episcoporum est ille Fan Nolli, qui anno 1924 princeps gubernii fuit.

2. De ecclesiis catholicis.

Omnes orthodoxi sunt plus quam 140,000.000. Inveniuntur autem tantummodo 7,000.000 catholicorum ritus byzantini; scilicet priores constituunt 95 partes de centum totius numeri christianorum hujus ritus.

Longe plures inter illos orientales catholicos sunt Rutheni, qui hodie libentius vocantur Ukrainienses. Numerosiores degunt in Galicia et Carpathis, sed multi migraverunt in diversas regiones, praesertim in Americam Septentrionalem. In metropoli Galiciae, quae exstat ex tribus dioecesibus, sunt plus quam 3,500.000, cum circiter 2000 paroeciarum et 2000 sacerdotum. In Cecoslovakia, sunt 500.000 in duabus dioecesibus, cum 450 sacerdotibus; alii sunt dispersi in Hungaria, Bukovina et Bosnia-Herzegovina, plus quam 100.000; majorem partem constituunt dioeceseos Crisiensis, de qua vobis peritus mox loquetur. In America sunt plures quam 800.000, praesertim in Statibus Foederatis et Canada, cum episcopis suae gentis.

Bulgari, bonis eversi et bellis a duodecim annis dispersi, sunt tantummodo 6000. Apud eos nuper erant duo vicariatus apostolici; nunc denuo restituntur.

Rumeni uniti sunt fere 1,500.000, cum metropoli Alba-Julieni et tribus episcopatibus in Transylvania.

Graeci uniti, non sunt 2000 in Turcia et Graecia. Habent episcopum cum jurisdictione pro duabus illis regionibus. Hodie degit Athenis, ubi a clero orthodoxo graviter impugnatur.

In Sicilia et Italia meridionali, posterii Graecorum et Albanorum qui olim fugerunt tyrannidem Turcarum, suum ritum servaverunt. Habent nunc episcopum in Calabria a duobus annis; qui vero in Sicilia degunt latinis episcopis subduntur. Sunt fere 80.000 cum coloniis Americae.

In Syria, Palestina et Aegypto, necnon in Europa et America, invenimus Melkitas catholicos, patriarchae Antiochensi et 12 episcopis subditos. Clerus saecularis est multus; quattuor congregationes virorum aggregant 400 monachos in 24 monasteriis; moniales vero sunt fere centum in 5 monasteriis. Fideles ad 165.000 numerantur.

Georgii catholici a russicis potestatibus jubebantur ritum latinum aut armeniacum sequi. Rari sunt fideles catholici ritus byzantini, nec specialem habent organisationem.

Ne cujusquam obliviscamur, dioecesim memoramus Hajdu-Doroghensem, in Hungaria. Haec, anno 1912 creata, cujusque lingua liturgica debebat esse graeca antiqua, post bellum generale majorem paroeciarum suarum partem amisit.

II. Pars: De interna vita ecclesiarum orthodoxarum.

Ut supra diximus, utque conspectus noster probavit, orthodoxismus non efformat unum quoddam commune. Diu patriarchatus Constantinopolitanus, caput ecclesiae byzantinae, maximas tenuit partes. Evangelisationi slavorum populorum praefuit eisque multa per saecula directionem dedit. In memoriam illius maximae auctoritatis diversae ecclesiae orthodoxae illi tantum servaverunt obsequium ut pluribus visum fuerit esse vera subjectio. Attamen non est ita. Unaquaeque ecclesia nationalis, cum sit autocephala, jus habet se gubernandi ut sibi placuerit, dum sacros apostolorum et synodorum canones servet veteresque traditiones. Jam ut Phanarium hanc independentiam agnovit, illi amplius non competit de illarum vita particulari. Omnes conatus quos aliqui patriarchae in eam partem fecerunt, infaustum habuerunt successum. Testimonium afferam tantummodo vehementes recusationes quas Russi dederunt his elapsis annis, quando patriarchatus Constantinopolitanus in regionibus a Russia disjunctis novas ecclesias constituit.

Attamen ille patriarchatus aliquam adhuc retinet auctoritatem, licet eundo decrescat. Tenetur habere primatum quemdam honoris et aliqua ex parte jurisdictionis, quia multo tempore illius licentiam ut necessariam crediderunt ad constituendas novas ecclesias novosque patriarchatus. Notemus tamen Rumenos non consuluisse Phanarium cum voluerunt, ante sex menses, suum patriarchatum condere, et illos tantummodo ei rem indixisse post factum. Ratio videtur antiquam doctrinam orthodoxam hodie mutari. Patriarchatus oecumenicus ratione ecclesiae, russicum imperium ratione civilis potestatis, erant capita orthodoxismi ab omnibus acceptata. Russicum imperium collapsum est; patriarchatus oecumenicus, populatus bellis a duodecim annis et fuga generali christianorum Asiae Minoris et Thraciae orientalis, captivus est Turcarum, qui ejus

activitatem quantum possunt impediunt. Fere nullam auctoritatem habet numero fidelium, cum si principium nationalitatis ei imponeretur, amitteret plus quam 2,000.000 fidelium qui degunt extra fines Turciae et non haberet nisi 200.000 orthodoxorum quos possidet illa regio. Sic facile intelligitur cur Atheniensis potestas civilis nolit ab illo segregare provincias quibus ipsa potita est a duodecim annis. Iste humillimus status maxime minuit auctoritatem sedis Constantinopolitanae. Ceterum quaedam gentes, in maxima parte orthodoxae, tandem unitae post bellum generale et vastos fines possidentes, ut Yougoslavia et Rumenia, libenter assumerent locum a Phanario et russo imperio derelictum. Cujus rei testimonium habemus primo quod sacra synodus Belgradensis studiosissime flagitaverit ut concilium panorthodoxum agitatum ad sexta decima saecularia celebranda concilii Nicaeni Naissi haberetur, quae urbs patria est Constantini Magni, et, cum visum est hoc concilium impossibile fore, ut congregarentur in praefata urbe legati diversarum ecclesiarum ad futurum concilium praeparandum. Eandem rem cogitant Rumeni orthodoxi, cum convocent, proximo mense octobri 1925, omnes principes ecclesiarum orthodoxarum, ut Bukarestii celebrentur haec solemnities saecularia. Principalis enim causa, quae eos induxit ad condendum patriarchatum fuit ut eorum primas non haberet inferiorem gradum in futuro concilio, cum sit princeps ecclesiae nationalis quae numerat fere 12,000.000 fidelium. Regem Rumeniae, deinde regem Yougoslaviae rogavit patriarcha Hierosolymitanus Damianus ut sacrorum locorum et generaliter omnium orthodoxorum protectionem assumeret. Elapso hieme, Rumeni propositum indixerunt a sancta civitate ceteroquin oriundum, ut Hierosolymis conderetur superpatriarchatus, cuius munus esset componendi difficultates inter ecclesias orthodoxas et decidendi quaestiones litigiosas. Hoc propositum male acceptum est. Serbi dixerunt se nimium passos esse a patriarchatu Constantinopolitano ut aliam ejusdem modi potestatem agnoscerent. Graeci, quorum privilegiis hoc propositum periculo erat, illud sepelierunt, dicentes permanentem commissionem posse partes tenere superpatriarchatui assignatas.

Omnes ergo illae ecclesiae, licet independentiam quam aliquando magno pretio adeptae sunt acriter defendant, sentiunt tamen necessitatem summae potestatis quae illas inter se uniat et ordinem servet et pacem. Quaedam non prohibentur quin appetant has partes arbitri, quas aliquo modo tenuit patriarchatus graecus Constantinopolitanus et quae hunc hodie fugere videntur.

Ecclesiae orthodoxae libenter vocantur ecclesiae sorores, sed illa fraternitas tenuissima est. Ecclesia bulgarica, anathematizata a concilio graeco Constantinopolitano anni 1872 et habita ut schismatica a diversis ecclesiis graecis, bonam habet

rationem cum aliis ecclesiis orthodoxis. Si concilium panorthodoxum unquam teneatur, quaestio difficile solvetur utrum ejus legati admitti possint an non, si Graeci doctrinae suae prudenter non renuntient. Ad quid extenditur revera illud commercium inter orthodoxas ecclesias? Quando patriarcha vel princeps ecclesiae nationalis nominatur, hoc aliis ecclesiis significat litteris encyclicis, dictis irenicis, scilicet communionis, quibus collegae respondent aut non, sicut illis placuerit. Aliquando etiam quaedam ecclesiae quaestiones dirigunt ad patriarchatum oecumenicum, qui ut custos depositi traditionis habetur, sed ejus responsus sunt prudentissimi, ut factum est, ante aliquot annos, quando sacra synodus Belgradensis eum interrogavit de matrimonio sacerdotum et diaconorum viduorum. Hodie istae ecclesiae dividuntur in pluribus rebus magni momenti, quarum praecipuae sunt emendatio calendarii et concilium oecumenicum. Sunt et aliae res minores, ut secundum matrimonium sacerdotum, emendatio habitus ecclesiastici, etc.

Nuper conservatio calendarii juliani habebatur ut pars necessaria orthodoxarum traditionum et omnis conatus ad emendationem videbatur ut consilium catholicum, ea praesertim ratione quia calendarium fuerat emendatum a papa Gregorio XIII. (Notandum eadem de causa protestantes duo tantum post saecula amplexatos esse gregorianam emendationem, quae cum religione non habet nisi longiorem relationem.) Post bellum generale, ideae paulisper hâc in re mutatae sunt. Pressae a guberniis, quae calendarium gregorianum adoptaverant quaedam ecclesiae idem fecerunt, scilicet Constantinopolitana, Atheniensis, Cyprensis et Rumenica. In Russia, emendatio recepta fuit ab aliis, ab aliis vero recusata. Omnes aliae ecclesiae orthodoxae et quaedam catholicae fideles permanserunt calendario juliano.

Convocatio concilii oecumenici quod decidat quasdam quaestiones generales quae in suspenso sunt a multis annis et quod commemoret sexta decima saecularia primi concilii Nicaeni, multas disputationes suscitavit. Cum hoc concilium non posset congregari Nicaeae, nec Constantinopoli, ob infensum animum Turcarum, proponebatur urbs Hierosolyma, ut civitas in qua natus est christianismus. Serbi concilium Naissi, quae patria est Constantini Magni fieri volebant, cum secreto consilio maximas in conventu partes tenendi. Deinde, tempus conventus et libellus quaestionum tractandarum statuenda erant. Quas ob res magnum ortum est certamen inter patriarchatum Constantinopolitanum et patriarchatus Alexandrinum et Hierosolymitanum, quod ibi referre non possum. Publicum periodicum patriarchatus Alexandrini, *Pantinos*, acriter impugnavit Phanarium, calamum tenente quodam metropolitano. Inter disputandum, tempus effluxit et mox apparuit concilium esse impossibile et de illo siluere omnes.

Conventus interorthodoxus habitus Constantinopoli, mense maio anni 1923, praesidente patriarcha Meletio, quasdam decreverat emendationes, ex quibus una calendarium spectabat. Diximus jam quid de illa evenerit. Expeditio habitus ecclesiastici, sectio barbae et capillorum non meliorem habuerunt exitum. De secundo matrimonio sacerdotum, quaestione tractanda a concilio oecumenico, non amplius loquuntur. Nulla ecclesia ausa est illam magnam correctionem decidere, licet conventus interorthodoxus jus illam faciendi cuicumque ecclesiae recognovisset. Ex omnibus rebus quas attulimus clare apparet ecclesias orthodoxas non posse inter se consentire ad dirimendas quasdam quaestiones et esse servas tyrannicae cujusdam traditionis a qua non est absens quidam timor imitandi ecclesiam catholicam.

Si unamquamque conspiciamus, plures res in illis afficiunt animum etiam non praemonitum: necessitas pro illis innitendi in civilem potestatem, magna pars laicorum in regenda ecclesia et denique mediocris institutio cleri et fidelium.

Apud Byzantinos imperator publice salutabatur titulo aequalis apostolorum (*ισαπόστολος*); videbatur nullam quaestionem religiosam posse decidi sine ejus assensu. Hinc interventus continuus et saepe perniciosus civilis potestatis in vita interna ecclesiae. Hic caesaropapismus, qui videtur pars essentialis orthodoxiae orientalis, reperitur modo plus minusve aspectabili in omnibus hodiernis ecclesiis. In Russia, ubi ecclesia suffocabatur privilegiis, hic interventus manifestabatur apertius quam ubique, ita ut episcopi tantummodo essent praefecti ecclesiastici. In aliis regionibus, religio orthodoxa erat religio publica, etiamsi gubernium non ei daret integrum subsidium ad quod obstrigebatur constitutione civili. Hodie ista conditio partim immutata est in plerisque regionibus. Ecclesiae orthodoxae videntur non habere ipsae vim gubernandi fideles; orbatæ subsidio status, impotentes sunt defendendi principia vitae christianae et major pars cleri, sacerdotes et episcopi obeundo persecutioni impares sunt. Hoc clare visum est in Bulgaria et in aliis regionibus, ubi civiles potestates potuerunt bellum indicare ecclesiae vel mutare ejus constitutionem animo aperte protestantico quin ullibi appareret vera repugnantia. Orthodoxismus saepe habetur ut pars nationalismi et non enuntiatio divinae veritatis. Revera plerique orthodoxorum credunt perdidisse suam nationalitatem eum qui factus est catholicus.

Iste interventus civilis potestatis alio modo adhuc revelatur, scilicet parte principali quam laici in plerisque conciliis nationalibus, episcopalibus vel parochialibus diversarum regionum orthodoxarum obtinuerunt. Saepissime duas e tribus partibus horum conciliorum isti efformant, praesertim in electione episcoporum et parochorum. In quibusdam ecclesiis

parochus non participat parochiali commissioni, vel non est ejus praeses sed quidam laicus!

Tertia nota quae commovet animum propius considerantis ecclesias orthodoxas est institutionis religiosae cleri populique insufficientia. Nulla possidet satis multa seminaria ut omnes clerici in eis instituantur. Russia meliorem partem habebat, sed revolutio ejus disruptit 58 seminaria et 4 academias ecclesiasticas. Quaedam ecclesiae habent seminaria mediocria. In plerisque regionibus major pars sacerdotum non studuerunt in seminariis et saepe elementarem tantummodo institutionem receperunt. Etiam ubi institutio intellectualis sufficit, ideae protestanticae et rationalisticae invadunt per libros et magistros. Nullibi curatur de vere morali institutione quae sacerdotem efficiat parem legatione Christi fungendo. Inde mirandum non est populum magis traditione religioni fidelem esse quam personali persuasione. Catechismus saepe insufficienter docetur, praedicationes raras sunt, quia multi sacerdotes impares sunt praedicando verbum Dei. Nulla ex his quae tam crebra sunt in ecclesia catholica, videlicet recollectiones, exercitia spiritualia, et caetera hujusmodi, fervorem fovent. Periodica religiosa in multis regionibus ab aliquot annis tantummodo prodi incepterunt nec multum leguntur. Ex omnibus istis causis amotio a religione magis ac magis apparet; theoriae materialisticae superant tam nobiles ideas christianas et bolševismus magnum favorem habet in quibusdam regionibus orthodoxis, ut in Bulgaria.

Ne protrahamus hunc conspectum atro colore pictum, sed intelligamus veram situationem harum ecclesiarum dissidentium, quas Jesus Christus ut ad se aducamus nos invitat. Nobis lucidius erit quod assidui conatus caritatis et zeli sint necessarii ut mentes illuminentur et participent vero gaudio filiorum Dei.

III. Pars: De aliis ritibus et ecclesiis orientalibus.

Extra byzantinum sunt alii quinque ritus pure orientales, videlicet armeniacus, syriacus, chaldaicus, maroniticus et copticus. Breviter loquemur de his ritibus et de ecclesiis quae hos sequuntur.

Ritus armeniacus est specialis populo armenico et utitur lingua armenica antiqua. Confectus a saeculo V., praecipue cum elementis antiochenis, multa varia habet opera liturgica, sed non tot quot byzantinus. Hodie illum sequuntur dissidentes, qui se vocant gregorianos, ob sanctum Gregorium Illuminatorem, magnum apostolum hujus gentis, licet ille esset in comunione cum Apostolica Sede, et catholici. Primi possident tres catholicatus, scilicet patriarchatus, Ecimiadzinensem in Transcaucasia, Sissensem seu Cilicium et Aghtamarensem in Turcia (hi duo non exstant hodie nisi in exilio) et duos patriar-

chatus, Constantinopolitanum, hodie vacantem fuga titularii, et Hierosolymitanum, minimae amplitudinis. In Turcia, ubi erant ante bellum fere 2,000.000, gregoriani passi sunt duras persecutiones et pluries centum millia eorum perierunt; hodie non numerantur in hac regione plus quam 150.000. Alii fugerunt in diversas regiones Europae et Asiae et usque in Americam, ubi numerosas habent colonias. Summatim armenii dissidentes sunt fere 3,000.000, quorum maxima pars in Transcaucasia.

Catholici possident patriarchatum Cilicium, cujus sedes est Constantinopoli; a multis annis patriarcha incolit Romae. Plerique fideles, dure vexati a Turcis durante bello, fugerunt in alias regiones. Inveniuntur fere ubique terrarum et eorum hierarchia pene disrupta est. Hodie sunt circiter 100.000, connumeratis fidelibus archiepiscopatus Leopoliensis et aliis multis, qui in diversis regionibus ordinariis ritus latini subduntur.

Ritus syriacus est antiquus ritus antiochenus, mutatus per saecula, et utitur lingua syriaca antiqua. Servatur a dissidentibus monophysitis Syriae et Mesopotamiae, qui dicuntur jacobitae, ob praecipuum illorum fundatorem, et ab aliis qui a saeculo XVII. reversi sunt ad unitatem romanam. Primi habent patriarchatum Antiochensem et sunt circa 80.000; secundi habent etiam patriarchatum Antiochensem et numerantur circa 45.000.

Ritus chaldaicus est emendatio praecedentis et utitur lingua chaldaica, quae non multo differt a syriaca. Ejus assectatores sunt alii nestoriani, cum patriarcha Kocianensi et numerantur circa 80.000; alii vero catholici, numero 60.000, cum patriarchatu Babylonensi. Olim missionarii nestoriani evangelizaverunt multas regiones Asiae. Hodie in littore malabarensi, in Britannicis Indiis, inveniuntur 450.000 catholicorum, pro quibus Pius Papa XI, creavit provinciam ecclesiasticam Ernaculamentensem, anno 1923, et 350.000 dissidentum; alii sunt subditi a longe patriarchae jacobitae Antiochensi, alii vero sub episcopo indigena, alii tandem, semper numerosiores, amplectunt protestantismum.

Ritus maroniticus est deformatio ritus antiocheni imitatione ritus latini. Illum sequuntur Maronitae, scilicet Syrii montis Libani et aliarum regionum, qui de monothelismo reversi sunt ad veritatem catholicam saeculo duodecimo. Utitur linguis syriaca et arabica. Maronitae habent patriarcham Antiochensem et sunt fere 350.000. Durante bello, multi a Turcis trucidati sunt.

Tandem ritus copticus est antiquus ritus alexandrinus, qui servatus est cum mutationibus apud monophysitas Aegypti et qui per eos penetravit in Aethiopiam, ubi alias passus est mutationes. Utitur duabus linguis: coptica seu aegyptiaca in Aegypto et gheezica (hodie mortua) in Aethiopia. Copti dissidentes numerantur 800.000, cum patriarcha Alexandrino et duodecim epi-

scopis, Aethiopes vero 4,000.000 cum uno tantum ecclesiastico principe, abuna vocato, qui mittitur a patriarcha copto alexandrino. 25.000 catholicorum coptorum possident patriarchatum Alexandrinum, jam a 17 annis vacantem, et 20.000 catholicorum aethiopum subjiciuntur ordinariis latinis.

Faveatis, precor, indulgere mihi ob tam arduam expositionem, sed spero illam vobis descripsisse quam multiplex sit quaestio rituum et ecclesiarum orientalium, cum populis tam diversis lingua, moribus, traditionibus et doctrinis. Diximus aliquot ex illorum assectatoribus (plus quam 7,500.000) adhaesisse Romanae ecclesiae. Sollicitudo Romanorum Pontificum instituit, paucis ante annis, Congregationem pro ecclesia orientali ad reconciliationem omnium orientalium christianorum. Regressui dissidentium assidue laboremus ut tandem efficiatur desiderium Salvatoris: »Et fiet unum ovile et unus pastor.«

Vota: 1. Dentur in seminariis et theologicis facultatibus ampliores notiones de ritu, doctrina et historia ecclesiarum orientalium dissidentium.

2. Edantur pro populo, praesertim pro exultioribus laicis, breves notitiae de ritibus et de ecclesiis orientalibus, ut melius cognoscantur.

DE CULTU SS. EUCHARISTIAE IN ORIENTE.

P. Severinus Salaville O. S. Aug. ab Assumpt. — Constantinopolis.

»O Sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum charitatis!«

S. Augustin., Tract. 26 in Joann.

I. Concordia doctrinae ac pietatis ante et post schisma brevi conspectu exhibetur.

Eucharistia est Sacramentum unitatis, non solum quia est Sacramentum unitivum in corpore Christi (»Unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et de uno calice participamus«, I. Cor. X, 12), sed etiam propter praestantissimam hanc de rei doctrinae atque pietatis concordiam inter orientalem occidentalemque ecclesiam.

1. Concordia doctrinae.

Perfectam hanc de re eucharistica doctrinae concordiam ante schisma extitisse hic demonstrare operae pretium non est, quippe quod omni exceptione majus argumentum sit.

Quod vero ad tempora schismate consummato posteriora attinet, res fuit luculenter elucidata a praeclaris scriptoribus

operis cui titulus »La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie« (Paris, 1669-1711), t. I, lib. II—IV; t. II, l. VIII; t. III, l. II—X; t. IV, 1. Partie, l. I—III; 2. Partie, l. I—III, in quo disertissima referuntur orientalium theologorum synodorumque testimonia. Ex quibus evidenter patet omnes Orientis orthodoxi scriptores, sive singulatim consultos, sive collectim in conciliis doctrinam professos, inconcussam semper de transsubstantiatione et reali praesentia fidem exhibuisse, uno tantum excepto Cyrillo Lucari qui protestantibus plus aequo indulisit, adversus quem vero firmiter stat ceterorum omnium universalitas.¹

Pauca solummodo exscribam, propter firmissimam assertionis formam simul cum expressione ecclesiasticae unitatis, ex epistola qua Marcus Donus Cretensis, anno 1672, respondebat quaestionibus a Joanne Claudio, reformatae Parisiensis ecclesiae pastori, positis. »Cum ad me delati fuissent articuli quidam descripti, ut fertur, ex latere Dominationis tuae Illustrissimae, in quibus quaeritur quid sancta mater nostra orientalis ecclesia sentiat de transsubstantiatione panis et vini in Sacramento Eucharistiae, operae pretium duxi ejus sententiam patefacere et quibus nititur fundamentis describere, ut qui eadem profitentur credere quae ipsa sancta mater ecclesia, ad illius unitatem advolent et concordiam. Notum sit itaque tibi, praestantissime vir, quod totus Oriens consentientem habens et Occidentem credit semper et credit a primis ecclesiae incunabulis: panem et vinum vere et physice transsubstantiari in corpus et sanguinem Christi, deposita prima substantia, et hanc transsubstantiatio-

¹ Praeter opus »La perpétuité de la foi...« utilissime de hoc argumento consulti possunt; Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae quae utrique ab anno 1576 usque ad annum 1581 de Augustana Confessione inter se miserunt, graece et latine ab iisdem theologis edita, Witebergae, 1584; vel etiam Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresim monumentis, notis ac dissertationibus illustrata, opera ac studio Emmanuelis a Schelstrate (Romae, 1739), part. I, p. XI—XV, et pp. 729—734, ubi testimonia de transsubstantiatione citantur sub hoc titulo: »Sensus schismaticae Graecorum ecclesiae.« — Synodorum Acta, praesertim pro ineunda concordia Anglicanos inter et orthodoxos orientales, recenter ab Illmo D. Ludovico Petit, A. A., Archiepiscopo Athenarum, edita reperies in Amplissima Collectione Conciliorum Mansiana, t. XXXVII (Parisiis, 1905), col. 369—624, etc. Caeterum viro cuique de theologia orientali curam habenti praesto est unum alterumve Symbolicum Enchiridion in quo praecipua hujus rei documenta inveniuntur (Kimmel, Gass, Mesolora, Michalcescu. Hujus ultimi auctoris opus, Die Bekenntnisse der griechisch-orientalischen Kirche, Leipzig, 1904, hi loci praecipue consulantur: pp. 72, 123, 141, 156—157). Cf. etiam Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Schluß (Jahrb. f. d. Theologie, t. XIII, 1868, p. 649—700). Lucidum totius rei conspectum exhibuit M. Jugie, Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant et après 1629, in periodicis commentariis Echos d'Orient, t. X, 1907, pp. 5—12, 65—77.

nem esse inter articulos fidei necessarios, adeo ut nemini liceat hanc ignorare aut in dubium revocare aut penitus rejicere...²

Plurima profecto et pene innumera congeri possent hujusmodi testimonia. Satis sit, ad confirmandum generali quadam observatione demonstrativum illorum valorem, ea verba referre, quae in sua praefatione ad Gabrieli Severi, metropolitae Philadelphiensis, opuscula scribebat Richardus Simon: »Certissimam negotii istius fidem facit celeberrimus Graecorum antistes, idemque metropolita Philadelphiensis, Gabriel cognomento Severus. Ille si quidem in Apologia quam, ut ecclesiam suam Latinorum quorundam male feriatorum calumniis velut oppressam in libertatem assereret, conscripsit, nomen *μετουσιώσεως* seu transsubstantiationis non semel adhibet ita, ut in opusculis illius... vox illa saltem vigesies occurrat. Neque istud in Latinorum scholis, quas frequentavit, refundi debet quasi vocabulo cujus vis et natura nondum sibi omnino comperita esset, usus fuerit; rem enim ipsam nude et absque ambagibus passim explicat. His accedit Gabrielem non esse ex eorum numero quos Papolatras et aurae curiae Romanae captatores Claudius (Calvinianus) appellat... Quamobrem si idem Gabriel cum Latinis per omnia consentiens horum fidem de rebus eucharisticis amplectitur, non alia ratione ad id adductus fuit quam ea quae in notis declarata est, nimirum perfectam ecclesiae suae cum Latina in argumento Eucharistiae concordiam sentiens, hujus locutiones, quae rem scilicet magis apertam facerent, absque ulla religione usurpavit. Itaque sicut cum Claudio Graecos duplicis generis haud invite agnoscimus, quorum alii in fidem Romanam juraverint, alii vero ab ea penitus aversi in eam saepius impetum faciant, qui schismaticorum nomen a Latinis reportarunt; ita ipse nobiscum Graecos secundi generis in duplici classe minime reluctantans debet statuere, quorum prima eos complectitur qui Latinorum limina non frequentarunt, altera vero eorum est qui res theologicas secundum Latinorum artem callent, quam ex ore magistrorum vel ex libris hauserunt. His tam nomen quam res ipsa transsubstantiationis cognita est; illis vero, etsi nomen transsubstantiationis apud ipsos in usum minime cesserit, res ipsa plene et cumulate persuasa est... Optimae moderationi consentaneum fuerit, ut orientalium fidem de rebus eucharisticis... perfecte et in omnibus cum Latina conspirare minime reluctantans agnoscamus.«³

² Citatur in opere »La prepétuité de la foi«, t. II (1672), ed. Migne, Paris, 1841, t. II, col. 1188, et apud Schelstrate, op. cit., p. 641.

³ Fides ecclesiae Orientalis seu Gabrieli Metropolitae Philadelphiensis Opuscula nunc primo de Graecis conversa, cum notis uberioribus, quibus nationum orientalium persuasio, maxime de rebus eucharisticis, ex libris praesertim manuscriptis vel nondum Latino donatis illustratur... opera et studio Richardi Simonis, Parisiis 1671, Praefatio passim. Cf. Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant publiée par le Sr De Moni (= Richard Simon). Francofurti 1693, pp. 37—64 et 199—216.

Nec dicatur perfectae huic doctrinali de re eucharistica concordiae obstare famosam illam de epiclesi seu de invocatione Spiritus sancti opinionem, qua scilicet orientales panis et vini conversionem in Christi corpus et sanguinem precationi sacerdotis quae verbis ‚Hoc est corpus meum etc.‘ subjicitur, tribuunt. Quod enim vel ipsa haec de epiclesi quaestio, recte quidem intellecta, conciliationi inter utramque ecclesiam aptissime ansam praebeat, sat perspicuum argumentum est ista lucidissima ejusdem Gabrielis Philadelphiensis assertio: »Formam vero [Eucharistiae] primo quidem (προηγουμένως μὲν, i. e. antedecenter) constituunt verba Dominica, nimirum; ‚Accipite, manducate, hoc est corpus meum. Et bibite ex eo omnes, hic est sanguis meus, sanguis novi testamenti, qui pro vobis et multis effunditur in remissionem peccatorum.‘ Consequenter vero (συνεπόμενα ἔχον) se habent et illa verba quae deinceps sacerdos profert sicut in divina Liturgia exstant.«⁴

Ad quam de epiclesi conciliationem facile conferunt per multa byzantinorum scriptorum testimonia qui vel ante vel post schisma vixerunt, quorumque omnium sententiam in verbis istis Joannis Salaïtae (VII. saec.), Germani Constantinopolitani ac Simeonis Thessalonicensis expressam videre fas est. Joannes Salaïta nimirum: »... ipse igitur Dei sermo vivus et efficax atque sua virtute nihil non efficiens, per divinum et sacrosanctum sermonem, ac Spiritus Sancti adventum et oblationis partem et vinum corpus suum ac sanguinem efficit atque immutat, et iis a quibus cupido animo percipitur sanctitatem et lucem affert...«⁵

Germanus autem Constantinopolitanus: »... Ipse dixit: Hoc est corpus meum, Hic sanguis meus. Ipse et apostolis iussit, et per illos universae ecclesiae, hoc facere; Hoc (enim ait) facite in meam commemorationem. Non sane id facere iussisset, nisi vim inditurus fuisset ut id facere liceret. Et quae est virtus? Spiritus Sanctus; virtus quae est ex alto... Hoc est opus ipsius descendens... Hic per manum sacerdotum et linguam mysteria conficit.«⁶

Ipse vero Simeon Thessalonicensis: »... Igitur missae fundamentum Domini verba sunt. Quare operans non est homo, inquantum homo est sacerdos, sed Christus in Spiritu Sancto per ministerium sacerdotum... Atque ita ipse (Christus), qui precibus opus non habet utpote Deus

⁴ Id., p. 62 s.; cf. pp. 143—145.

⁵ Joann. Salaït., Vit. Barlaam et Joasaph, inter Opp. Joann. Damascen., P. G., t. XCVI, col. 1031—1032 A; Ἀυτὸς οὖν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὁ ζῶν καὶ ἐνεργῆς καὶ πάντα ποιῶν τῇ θυνάμει αὐτοῦ, ποιεῖ καὶ μετασκευάζει διὰ τῆς θέλας ἐνεργείας τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον τῆς προσφορᾶς σῶμα αὐτοῦ καὶ αἷμα, τῇ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος, εἰς ἁγιασμὸν καὶ φωτισμὸν τῶν πόθῳ μεταλαμβανόντων.

⁶ S. German. Constantinop., Mystica contempl., P. G., t. XCVIII, col. 433—434.

omnipotens, per preces sacra instituit, demonstrans quod una virtus est Trinitatis et quod ipse in sacra operatione Patrem in Spiritum Sanctum cooperatores habet, quod etiam in divina Incarnatione apparuit.⁷

Ita ut cum clarissimo Hoppe⁸ concludere possimus epiclesim, nedum divisionis inter orientales et occidentales causa sit, unionis potius causam esse debere, cum utrosque ad invicem conjungat in catholica traditione a Patribus Liturgiisque expressa, lucideque constet epicletica testimonia maximi fuisse et esse momenti ad demonstrandam adversus protestantes catholicam de transsubstantiatione necnon de sacrificio doctrinam.⁹

2. Concordia pietatis.

Consequenter ad praedictam de transsubstantiatione doctrinam, perfecta etiam concordia existit inter utramque ecclesiam de cultu Eucharistiae tribuendo, licet modus quandoque diversus sit diversaque item manifestatio. De missae autem sacrificio doctrinalis et liturgica simul concordia adest, cum magnificentissima tamen rituum varietate, quorum interpretatio pulcherrimis occasionem praebuit liturgicis orientalium scriptorum commentariis, etiam post schisma compositis, ad fovendam pietatem apprime accommodatis.¹⁰

Ut autem generali huic assertioni aliqua in specie addantur, liceat historica quaedam facta in memoriam revocare, nempe: in ecclesia byzantina ante et post schisma haud ignotam esse frequentem vel etiam quotidianam communionem; imo exeunte saeculo decimo octavo orienteque decimo nono acerrimam de frequenti communionem inter Athonitas monachos agi-

⁷ Sim. Thess., De templo, n. 88, P. G., t. CLV, col. 737—738 BC.

⁸ L.-A. Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consekrationsskanon (Schaffhausen 1864, p. 334). Haud abs re erit hic quaedam de S. Thoma Aqu. breviter notare. Angelicus enim, postquam S. Joannis Damasceni verba recitavit dicentis sola virtute Spiritus Sancti fieri conversionem panis et vini in corpus et sanguinem Christi, subdit hac doctrina non excludi virtutem instrumentalem quae est in praemissis Christi verbis (in IV Sent., l. IV, dist. 8, q. 2, a. 3, ad 1), neque excludi communem trium divinarum personarum actionem, cum transsubstantiatio sit appropriata Filio tanquam causae operanti, Spiritui Sancto autem tanquam virtuti per quam fit operatio. Cf. S. theol., III, q. 78, art. 4.

⁹ »Verba haec (epicleseos scilicet) detorquere ad effectus Eucharistiae in nobis postulandos, ecclesiam luculentissimo, antiquissimo et constantissimo transsubstantiationis testimonio privare est.« scribebat jure ac merito doctissimus Toultée, De doctrina S. Cyrilli Hierosol., diss. III, c. XII, P. G., t. XXXIII, col. CCXXXVIII. — I. Marković, O Euharistiji s osobitim obzirom na Epiklezu, Zagreb 1894.

¹⁰ De cultu Eucharistiae tribuendo quid doceant orientales, videsis apud de Moni (= Richard Simon), Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant, Francofurti, 1693, p. 64—68; apud auctores operis La perpétuité de la foi catholique touchant l'Eucharistie (Paris, 1669), passim; apud Gabrielem Severum Philadelphiensem, Opuscula edita a Richardo Simone (Paris, 1671), p. 1—22 et passim; etc.

tatam fuisse controversiam, ad quam auctoritative dirimendam oecumenici patriarchae synodusque Constantinopolitana decreta de hac re ediderunt.

a) Anteschisma.

Septimo saeculo, inter opera S. Anastasii Sinaitae quaestio ista legitur: »An expediat communicare quotidie, an ex intervallo, an tantum diebus dominicis.« Celebris autem ille asceticus doctor responsionem facit brevissimam quidem sed valde perspicuam quae ut authenticum istius temporis religiosae vitae pietatisque testimonium considerari potest: »Haec quaestio variam habet responsionem. Sunt enim quibus quotidiana communio convenit, sunt alii quibus non convenit, et sunt alii quibus communio penitus non convenit.«¹¹

Eandem fere responsionem S. Theodorus Studita (saeculo IX.) mittit ad spathariam quamdam nomine Machara: »Cur tu, o veneranda, a me exigis ut de divina communione loquar, et cur tu jam a tot annis raro ea uteris; etenim hoc sine aliqua causa fieri non debet. Quippe neque raro neque quotidie, sed cum pura conscientia participandum est. Nam qui indignè, inquit Scriptura, manducat et bibit, iudicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini. Igitur si hac ratione conscientiam tuam perscrutans et reverenter te gerens, procrastinarius, bene est, sive id brevi sive longiori tempore fiat, nullusque alius huic rei terminus assignari potest quam cum puro, quatenus homini possibile est, corde accessus.«¹²

Idem vero S. Theodorus de se ipso testatur quotidianam communionem, quam ex orientalium lectione et usu, inquit, didicerat, suam praecipuam in exilio consolationem fuisse; insuper se quotidie, in quantum possibile sit, celebrare, duranteque exilio potius quam sacra liturgia privari, deficiente aureo vel argenteo calice, se in vitreo calice pretiosum sanguinem consecrasset: »Una mihi consolatio superest, quam et tibi exponam necesse est, mi Pater: quod nempe didicerim, ex lectione et usu orientalium, oportere eos qui vitam in secessum agunt, singulis diebus, si quidem fieri possit, participare divinam communionem. Hunc morem servavi, qui misero mihi opem attulit, revocata cogitatione a vitiosis animi motibus propter doni praesentiam quae metum incutit. Num quid majus sive ad laetitiam sive ad collustrationem animi esse

¹¹ S. Anastas. Sinait., Quaestiones, C., P. G., t. LXXXIX, col. 753 C. Cf. etiam aliud ejusdem VII. saeculi opus, Narrationes Anastasii, n° 50, in editione a F. Nau paratâ, Le texte grec de récits utiles à l'âme d'Anastase le Sinaïte, in periodicis commentariis »Oriens christianus«, 1903, p. 70, ubi agitur de mago quodam cyprio morte damnato, qui declarat nihil unquam sua venefica filtra valuisse in hominem christianum quotidie communicantem: οὐδέποτε ἴσχυσαν αἱ φαρμακείαι μου εἰς ἄνθρωπον κοινοῦντά κατ' ἡμέραν.

¹² S. Theodor. Studit., Epist. l. II, 220, P. G., t. XCIX, col. 1668 C.

omnino potest divina communione. In calicem autem vitreum peculiarem vino defuso, ac solemnī precatione peracta, quam indignus doni compos fio. Indica mihi rectne agam an secus.¹³

Quin etiam, teste semper Theodoro Studita, ipsi laici (monachus, monialis, vel saecularis), deficiente orthodoxo sacerdote aut diacono, seipsos communicandi licentia fruuntur, utendo tamen aliquo speciali typico seu caeremoniali quod revera »caeremoniale communionis privatae sub unica specie« dici potest:¹⁴ ita quidem ut, licet multis praevaricantibus sanctuarii ministris, facultas semper populo fideli remaneat eucharisticae suae devotioni satis faciendi.

Ex quibus omnibus patet ante schisma frequentem, et etiam quotidianam, communionem in Oriente byzantino haud ignotam fuisse, itemque quotidianam sacrificii celebrationem; quin imo tempore iconoclastarum, eucharisticam devotionem fuisse vel ipsa persecutione in animis piorum fidelium maxime fotam.

b) Post schisma.

Post schisma autem, sensus idem eucharisticus in ascetica doctrina perstat, quamvis quidam ut ita dicam rigorismus sensim sine sensu in praxim subrepserit. Audiatur v. g. Simeon Thessalonicensis sic omnium coetaneorum persona loquens de eo quod tremendis mysteriis communicare assidue (συνεχῶς) omnes oportet, quae rest salutaris imprimis: »Inde etiam ista nobis tradidit mysteria, ut unum simus cum eo, ut pontifices quidem et sacerdotes assidue in diligentia contritoque corde ac confessione ministrantes tremendis communicemus mysteriis, caeteri vero et ipsi assidue in confessione contritaque et devota mente communione fruuntur. Itaque nemo ex eis qui timent Dominum eumque diligunt, quadragesimam transgrediatur, sed quantum poterit ad communionem Christi propius accedat, vel in singulis dominicis si possit, in primis senes et infirmi, quoniam ibi est vita et fortitudo nostra...«¹⁵

Orientalium christifidelium animas quasi intimo quodam instinctu frequentem communionem sitire, testes sunt illae asceticae simul et canonicae quaestiones quae in tot patristicae byzantinaeque periodi scriptis videre fas est. Testis est etiam

¹³ Id., I. I, 57 (Platoni Patri suo), col. 1116 A B; Ἐν ποτηρίῳ δὲ βαλλίῳ ἀφορισμένῳ προβαλὼν οἶνον καὶ εὐχάριμνος τὰ συνήθη μετέχω ὁ ἀνάξιος τοῦ θώρου. Καὶ θήλωσάν μοι εἰ καλῶς ποιῶ ἢ οὐ.

¹⁴ Id., I. II, 219, col. 1661 B.

¹⁵ Sim. Thess., De fine et exitu nostro et de ordine sepulturae, P. G., t. CLV, col. 672 C D. Notentur, quaeso, verba μή . . . παρεξίσθω τὰς τεσσαράκοντα quae mox athoniticae de frequenti communione controversiae occasionem praebitura sunt.

celebris illa acerrimaque controversia, quae exeunte saeculo XVIII^o inter monachos montis Atho agitari coepit: utrum nempe inter unam corporis Christi participationem et alteram intercedat necesse sit quadraginta dierum intervallum, an saepius ad sacram mensam accedere fas sit. Res componere aggressus est primum Theodosius II. patriarcha, sententiam edendo (a. 1772, m. julio): »Quod vero ad frequentiore vel rariorem sacrosanctorum mysteriorum participationem, dicimus; tempus quidem non esse determinatum, necessariam autem omnino praeparationem per sacram poenitentiam et confessionem.«¹⁶ Sed infelici sane conatu. Nam, nedum sedarentur, magis ac magis inarserunt animi, ita ut repetita vice Gregorius V. patriarcha ecclesiae doctrinam declarare cogere, a. 1807 mense augusto, a. 1819 mense item augusto. Pergratum profecto nobis est in his documentis, una cum desiderio frequentis communionis, simul et intimum cum frequenti confessione nexum comperire: quod quidem in praxi duplex habituale vitae supernaturalis principium est. Aliis enim inter monachos continenter (*συνεχῶς*) et absque praevia confessione communionem suscipiendam esse contententibus, aliis vero cum intermissione, sic suam patriarcha declarat sententiam: »... De divina et sacra communionem certi estote ac scitote quod utique pii fideles deberent (*χρῆος ἔχουσιν*) in unaquaque sacra *mystagogia* accedere et vivifico corpori communicare, quapropter et invitantur a sacerdote dicente: »Cum timore Dei, fide et caritate accedite«; verumtamen propter hominis inconstantiam atque incapacitatem (*ἀνικανόν*) ad quotidianam in communionem, distulit ecclesia praecepitque ut accedat unusquisque ad sacram mensam quando spirituali patri confessus seipsum invenerit sacra communionem dignum licentiamque a spirituali suo patre acceperit... Ad quod neque praedeterminatio dierum existit, neque quadraginta dies primum peragere oportet... et quicumque vult atque tanquam sine crimine a suo spirituali patre licentiam accepit, illi vel singulis hebdomadibus communicare licet...«¹⁷

Quae quidem cum ita sint, cuncta catholica eucharisticae pietatis elementa in hodierna orthodoxa ecclesia perstare nemo est qui non videat, maxime si aliquam insuper notitiam habeat pulcherrimarum profecto precum quae in officio votivo ante et post communionem continentur.

Quid igitur desit? Nihil sane aliud nisi ut reviviscat in Oriente pietas illa eucharistica cum vivificis suis fructibus: quae quidem reviviscentia, cum universalem

¹⁶ Mansi-Petit, *Amplissima Conciliorum Collectio*, t. XXXVIII, col. 937.

¹⁷ Id., t. XL, col. 79—83; cf. etiam col. 39 C. — De quibusdam recentibus manifestationibus earundem ad frequentem communionem aspirantium legi potest T. Donche in periodicis commentariis *L'Union des Eglises*, jun. 1925.

quandam christianae vitae efficacitatem prae se ferat, inter praecipuos unionistici conatus fines ponenda videtur.

II. Florilegium eucharisticarum commentationum Nicolai Cabasilae, praeclarum specimem pietatis eucharisticae.

Ut autem haec demonstratio perspectior omnibus fiat, exempli instar afferre mihi liceat florilegium quoddam eucharisticarum commentationum praeclari illius byzantini theologi, qui tribus post consummatum schisma elapsis saeculis floruit, Nicolai Cabasilae († c. 1370): quibus commentationibus tam catholica enitet devotio eucharistica, ut vel ipsa principia devotionis erga SS. Cor Jesu in eis invenire sit.

Ecclesiarum dissidentium theologi devotioni erga Sacratissimum Cor Jesu libenter novitatis notam inurunt. Haud raro sacerdotes etiam catholici orientalis ritus ancipites sunt, ne »latinizationis« insimulentur, num hanc devotionem inducant fidelibusque commendent, Hos et illos perutile est admonere ecclesiam orientalem, non solum apud antiquos Patres, sed etiam apud praeclarissimos subpatristicae, imo et postschismaticae epochae theologos, necnon et in quotidianae liturgiae thesauris, praedictae devotionis omnia essentialia principia possidere.

Nicolaum Cabasilam consulamus, praeclarum decimi quarti saeculi theologum, de quo prius haec tria notare juvat, quae haec viri doctrinis mox exponendis pondus quoddam adjicient: 1° In lite Hesychastarum, quae aliquam cum occidentali Quietismo similitudinem habet, Nicolaus Cabasilas Gregorii Palamae, Hesychastarum principis, et monachorum Athonici montis partes tenuit; 2° in theologis disputationibus cum Latinis, quae tum ardebant, Nicolaus, etsi minus vehementer quam suus avunculus Nilus Cabasilas, se Latinis infensum protulit, in quaestione praesertim epicleseos seu formulae consecrationis eucharisticae; 3° demum praeter suas cum Latinis atque cum Anti-Palamentis controversias, Nicolaus Cabasilas opera conscripsit vere piissima omnique consideratione digna.¹⁸

Si capita XXVII—XXX excipis, in quibus theoriam de epiclesi exponit (in qua caeterum theoria, sit istud obiter dictum, multa conciliationis cum catholica doctrina principia inveniri possunt), Sacrae Liturgiae interpretatio non solum omnis criminis est innoxia, sed etiam pietatis et doctrinae referta. »Il y a peu de traités de ce genre où l'on découvre

¹⁸ Nicolaus Cabasilas, quem diu Thessalonicensium archiepiscopum putarunt, nunquam hunc titulum habuisse sedemve hanc occupasse videtur: qui error ex nominis confusione provenit cum Nilo Calasila ejus avunculo, qui anno 1361 obiit, episcopus Thessalonicensium electus, et non consecratus. Cf. L. Petit, Le synodicon de Thessalonique, in periodicis commentariis Echos d'Orient, t. XVIII (mai 1918), p. 248—249.

plus de lumières sur les mystères et plus de science ecclésiastique», aiunt auctores operis cui titulus *La perpétuité de la foi catholique touchant l'Eucharistie*.¹⁹ Quae quidem existimatio fuit omnium qui cum scriptis Nicolai Cabasilae commercium habuerunt. Primus editor operis Sacrae Liturgiae interpretatio, anno 1548, Gentianus Hervetus, doctor Sorbonicus, postquam ejus opinionem de epiclesi repulisset, haec addebat: »Caetera autem quae sunt in hoc libello sunt ejusmodi ut nihil magis pium nec magis christianum dici aut fingi possit. Ea itaque, studiose lector, fac legas et aequi bonique consulas.«²⁰

Mirum sane encomium, quod tamen merito debitum puto hancque in meam sententiam omnes intrent velim, praesertim si agitur de Vita in Christo, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, cujus idea generalis maximam profecto similitudinem habet cum catholica nostra erga sacratissimum Cor Jesu devotione, cujus principia exhibet essentialia. Jacobus Pontanus S. J., istius operis editor, anno 1604, fidenter de eo scribebat: »Opusculum sane doctum ac pium, et ad animas Dei amore inflammandas mire appositum.«²¹ Quod infra patebit.

A brevi totius materiae conspectu incipio, ut postea utilius eas, ad quas haec dissertatio spectat, considerationes aggrediar.

Opus exordiens Nicolaus statuit »vitam in Christo absconditam« seu vitam gratiae in sacramentis Baptismi, Confirmationis et Eucharistiae positam esse. Quanta sit auctoris ratio theologica vel ex hac ejus prima propositione, bone lector, comperies, quae statim in doctrinae limine te sistet: »Vita quam in Christo traducimus, in hoc saeculo enascitur illa quidem et hic inchoatur, verum in futuro perficitur absolviturque, cum nimirum ad illum extremum diem pervenerimus.«²²

Libri II—IV de tribus praedictis Sacramentis tractant. Quintus autem, velut priorum appendix, agit de altari ejusque symbolismo. Sextus vero officia christianae vitae exponit, quorum diligens adimpletio effectus erit gratiae in Sacramentis acceptae. Septimus demum sinceri christiani typum depingit cui, per Sacramenta divinae vitae initiato, una tristitia peccatum, unumque gaudium virtus erit.

¹⁹ *La perpétuité...*, l. III, c. VIII, Paris, 1669, p. 449. Bossuetius item sententiam de Nicolae Calasila ferendam optime contraxit, cum eum vocat un de plus solides théologiens de l'Eglise grecque depuis trois à quatre cents ans, et au reste grand ennemi des Latins (Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique, XXIX, in fin., Paris, 1710, p. 55.

²⁰ Gentian. Hervet., Venetiis, 1548; Migne, P. G., t. CL, col. 367—368.

²¹ Jac. Pontanus, Ingolstadt, 1604; Migne, ibid., col. 491—492.

²² Ἡ ἐν Χριστῷ ζωὴ φύσται ἐν τῷβς τῆ βίω και τὰς ἀρχὰς ἐνεσῶθεν λαμβάνει, τελειοῦται δὲ ἐπὶ τοῦ μέλλοντος. P. G., t. CL, col. 493 B.

Hac brevi analysi jam totius expositionis dignitatem nobilitatemque praesentire potes. Titulo styloque opus »De vita in Christo« mentem revocat ad opera recentiora seu etiam hodierna, ut »Le Christ vie de l'âme« ab abbate Maredsolano Marmion scriptum, et »Le Coeur de Jésus et la divinisation du chrétien«, a P. Ramière S. J.: quae ultima expressio apprimè aequivalet Cabasilae expressioni »vita in Christo« in paucis more paulino tam multis refertae.

Duo haec opera »Liturgiae expositio« et »De vita in Christo« diligenter perlegenti tibi erit multa invenire quibus comperies istam christiani per Christum »divinisationem« esse cohaerentem, firmam, syntheticam Cabasilae doctrinam. Amplius ausim dixerimque apud hunc auctorem devotionis erga Cor Jesu objectum et rationem jugiter subjacentia apparere, imo ipsis verbis passim aliquatenus exprimi.

Dum orationum missae explicationem absolvit, quaerit Cabasilas: »Qua ratione mysteria (eucharistica) significant ecclesiam?«²³ Ejus responsio digna esset quae in integrum citetur. En saltem affirmatio quam reliquum caput evolvit: »Significatur ecclesia in mysteriis, non tanquam in signis, sed tanquam in corde membra (ὡς ἐν καρδίᾳ μέλη) et in arboris radice ramus et, sicut dixit Dominus, tanquam in vite palmites. Non enim est hic solum nominis communio, vel analogiae similitudo, sed res eadem.«²⁴ Hanc indentificationem Christi cum ecclesia, seu universitate fidelium, Eucharistia significatam et effectam Cabasilas similitudinibus hac in re assuetis explicat, cibi nempe in carnem transmutati, et ferri igniti; omniaque Pauli asserto concludit: Vos autem estis corpus Christi et membra de membro (I. Cor. XII, 27).

Doctrina illa mystici corporis Christi per Eucharistiam significati et effecti nostro quidem auctori non est specialis, sed in aliis etiam, et quidem magni nominis invenitur; Cyrillum cogito Hierosolymitanum, et alterum Alexandrinum, et Joannem Chrysostomum, et Augustinum, ut minus illustres praeteream. Aliqua tamen conceptio apud Cabasilam sat frequens notanda: scilicet Christum in corpore mystico partes cordis habere. Ecclesia, corpus Christi mysticum, ait ipse, in mysteriis, significatur ὡς ἐν καρδίᾳ μέλη, sicut in corde membra. Itaque Jesus Christus cor est illius corporis quod efformat ecclesia. Verum sententiam de Christo ecclesiae capite Cabasilas non rejicit: »Nos suum corpus facit, et nobis idem fit quod membris caput;«²⁵ . . . »quae capitis sunt nostra quoque sunt.«²⁶

²³ Liturgiae Expositio, c. XXXVIII, P. G., t. CL, col. 452.

²⁴ Ibid. Σημαίνεται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐν τοῖς μυστηρίοις, οὐχ ὡς ἐν συμβόλοις, ἀλλ' ὡς ἐν καρδίᾳ μέλη . . . Οὐ γὰρ ὀνόματος ἐνταῦθα κοινωνία μόνον, ἡ ἀναλογία ὁμοιότητος, ἀλλὰ πράγματος ταυτότης.

²⁵ De vita in Christo, l. I, t. CL, col. 520 A.

²⁶ Ibid., col. 520 B.

Hunc igitur utrumque conceptum cordis et capitis in Christum libenter congerit; libentius tamen cordis conceptum evolvit. En libro VI^o De vita in Christo praeclara monita quae inde deducit: »Quapropter qui vitam in Christo traducere apud animum statuit, sequitur ut a corde et capite illo aptus sit atque dependeat; non enim aliunde vivimus. Quod quia non possunt qui non eadem volunt [eademque nolunt], ad Christi voluntatem nostra voluntas, quantum hominis captus est, assuefacienda et exercenda est, et vita instituenda ut eadem appetat iisdemque gaudeat. Pugnancia siquidem inter se desideria ex uno corde exoriri nequeunt. Et quemadmodum fidelibus in Palestina, propter consensionem voluntatum, erat cor unum et anima una; eodem modo, si quis una mente et sententia se Christo non conjunxerit, sed via praeceptis ejus contraria incesserit, cor suum cum eo non eodem dirigit, sed ab alio corde suspensum esse liquet. Etenim e diverso secundum cor suum invenit David, quia legem tuam, inquit, non sum oblitus. Quod si vita destituuntur qui a corde illo non pendent, et pendere non possunt qui non eadem volunt, ut vivere queamus, quo pacto eadem quae Christus amare iisdem cum ipso gaudere possimus, age videamus.«²⁷

Huic cum Christo familiaritati et dependentiae a Christo corporis mystici corde auctor statim conjungit nimium quo diligit nos in Christo Deus amorem, et redamationem quam a nobis expostulat. Textus angere aut subtorquere mihi non videor, dum in his omnes essentiales illius ab hodiernis devotionis erga Cor Jesu nuncupatae discerno characteres. Audi potius et judica: »Cogitemus quis nobis cuncta isthaec largitur, quanta ejus pulchritudo, quam bonus, quomodo genus humanum dilexerit, quam ingens etiamnum illius erga nos amor... Sicut enim amor humanus, si modum excedat et major sit quam ut capiatur, amantes de statu mentis dejicit: ita amor erga homines Deum exinanivit.²⁸ Haud enim in loco suo manens servum quem diligebat ad se vocavit, sed ipsemet descendens quaesivit, et opulentus ad pauperis diversorium devenit,²⁹ accessit, amorem suum per semet indicavit, et redamari concupivit, contemptusque non recessit, et ad contumeliam non est indignatus, et injuriam passus foribus assedit, et quo amorem suum demonstraret nihil non egit, cruciamentaque pertulit et mortem denique obivit. Cum enim duo sint quae amantem produnt et de eo quodammodo triumphant, omnibus rebus quibus licet benefacere amato, et

²⁷ De vita in Christo, l. VI, col. 644 A et B.

²⁸ ... ὁ περὶ τοῦ ἀνθρώπου ἔρωσ τὸν θεὸν ἐκένωσε, Cf. Philipp. II 7, ἑαυτὸν ἐκένωσε. Cum hoc loco Cabasilae utiliter comparari potest S. Francisci Sal. Traité de l'amour de Dieu, l. X, c. XVII: »Comme Notre Seigneur prattiqua tous les plus excellents actes de l'amour«, Oeuvres, éd. d'Annecy, t. V. 1894), p. 230.

²⁹ Cf. II. Cor. VIII, 9: propter vos egenus factus est, cum esset dives...

atrociam ejus causam perpeti, doloresque excipere si res postulet, posterius longe majus amicitiae indicium est quam prius. Deo autem ab omnium malorum sensu remoto cum pati non liceret, posset vero ut humanus homini benefacere, sustinere pro eo verbera, tolerare cruciatus nequaquam, et charitas esset infinita, nec signum ad eam declarandam suppeteret nec tamen ignorari oporteret quam vehementer amaret, sed summae charitatis documentum nobis dandum esset et supremus amor ostendendus: hujusmodi exinanitionem (ζένοσις) machinatur, et molitur, et efficit, per quae dira pati et dolores sentire posset, et ita ex iis quae sustinisset eximium amorem suum testatum reddens, ad se convertet eum qui quod se odio haberi crederat, bonum illum Dominum fugiebat.³⁰

Nonne haec verba sunt pium tenerumque commentarium evangelicae vocis: Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret (Joan. III, 16), cui vox Pauli respondebat: Dilexit me et tradidit semetipsum pro me (Gal. II, 20), quaeque iterum duobus abhinc saeculis sonabat: Ecce Cor quod adeo homines dilexit!

Ipsam quidem cor Christi Cabasilas directe non considerat. At directe contemplatur ejus amorem et excessum amoris in passione et in Eucharistia patentem a nobisque reciprocum amorem exigentem. Num aliud est vera erga Cor Jesu devotio?

Amplius. Apud byzantinum theologum alium etiam hujus devotionis animadvertere est characterem, considerationem scilicet vulnere Christi, et speciatim plagae a lancea militis effectae. In hac autem auctor noster libenter immoratur, atque in Christo glorificato manentia vulnera peramanter contemplatur.

»Quod autem omnium maxime novum est, non solum crudelissima passus, et ex plagis ac vulneribus mortuus est, sed etiam redivivus et corpore incorrupto excitato vulnere horum vestigia adhuc servat, et ea in corpore suo portans, cum iisdem ab angelis conspicitur, eaque sibi ornamento ducit et laetatur cum se immania pro nobis passum hac ratione ostendit. Et alia quidem quaecumque sunt corporis hujus abjecit . . . , notas vulnere nequaquam abjecit, nec ipsa prorsus extrivit, sed propter amorem erga hominem ea sibi amanda et retinenda existimavit, quia per haec perditum invenit, et vulneratus cepit quem amabat. Alia enim de causa adhuc constare vulnere monumenta in corpore immortalis quomodo consentaneum fuisset, cum ea aliquando in mortalibus et interitui subjectis ars et natura obducant atque deleant? Verum, ut apparet, pro nobis saepius excruciarum cupiebat: quod quia non poterat, quod corpus ejus corruptionem semel effugisset, et simul percussuris se hominibus parcere vo-

³⁰ Col. 644—645.

lens, saltem notas suae necis in corpore servandas, et vestigia vulnerum quae semel cruci affixus accepisset perpetuis saeculis gestandas censuit; ut pateret omnibus, pro servis crucifixum, et lancea latus sibi eminus apertum esse (*καὶ τὴν πλευρὰν ἐνόηη*) et cum splendore ineffabili etiam haec regem condecorarent. Quid cum hoc amore comparabimus? quis similiter aliquando dilexit homo? quae mater tam tenere et ardentem ex se genitos, quis pater adeo complexus est filios? aut quis tandem quodcumque bonum tam insano amore est prosecutus, ut propterea quod diligebat, id aequo animo non sustineret solum et amorem suum erga ingratum non mutaret, sed ipsa quoque vulnera maximi faceret? Nondum attuli quod majus est. Non tantum horum tenus cum servis est Dominus quaeque eorum sunt participat, neque manum dumtaxat, sed seipsum nobis quantus dedit. Quocirca templum sumus Dei viventis.³¹

Statimque habes auctoris de Christo corde et capite doctrinam summam his verbis expressam: »Templum sumus Dei viventis, et membra haec membra Christi sunt. Membrorum istorum caput Cherubim adorant. Hi pedes, hae manus ab illo corde reguntur ac pendent.«³² Inde facile deducit pius scriptor huic templo, his membris quae »tanquam phiala illius sanguinem continent (*καθάπερ φιάλη τὸ ἐκείνου φέρουσαν αἷμα*) vel potius totum ipsum Salvatorem induta sunt«, huic corpori quod Christus arctius omni conjunctione naturali sibi devinxit, eximiam sanctitatem convenire.

Nunc quosdam locos adducam in quibus ad plagam lateris clare alluditur.

Dum tractat de rituum symbolismo in hostiae praeparatione, Cabasilas, sicut et ipsa Liturgia, ad passionem Salvatoris omnia refert. »Sacerdos ea videtur facere, quae de illo novit sacrificio, et verbis narrans et factis ostendens, quoad ejus fieri potest, ut in ea materia ostendatur, propemodum dicens: ita venit ad passionem Dominus, ita mortuus est, ita in latere punctus est, ita a puncto latere sanguis et aqua tunc illa effusa est.«³³

In libro I^o De Vita in Christo auctor modo generali exponit veram vitam a doloribus et morte Christi per sacramenta nobis impressis et in nostrum jus translatis nobis provenire. Haec inter vigilanter meminit illius plagae lateris, quam simpliciter *plagā* nuncupat. »Vulnera illa, et *plagā*, et mortem ad nos trahimus, nobis vindicamus.«³⁴

Liber IV. vero, qui de altaris Sacramento data opera tractat, absolvitur per conceptum Eucharistiae in quantum est

³¹ Col. 645—648.

³² Col. 648 B. Χριστοῦ μέλη ταῦτα τὰ μέλη, τοῦτων τῶν μελῶν τὴν κεφαλὴν τὰ χερσὶν προσκυνεῖ, οἱ πόδες οὗτοι, αἱ γαστρες αὐταὶ ἐνεῖνε ἐξηγήτηνται τῆς καρδίας.

³³ Liturgiae expositio, c. VI, P. G., t. CL, col. 381.

³⁴ Col. 516 D. Cf. etiam col. 592 A, τῇ πλευρᾷ δὲ τὴν λόγχην ἐδέξατο latere lanceam accepit.

illud pignus futurae gloriae quod Aquinas cecinit. Altaris prandium ducit et praeparat ad prandium caeleste. Illic, carnali vita demum extincta, species panis amplius non erunt, sed sicuti est Christus videbitur (I. Joan. III, 2). »Etenim cum stigmatibus cernuntur manus, et vestigia clavorum pedes habent, et nota infixae in latus lanceae adhuc exstat.«³⁵

Veritatem vulnerum in Christo glorificato manentium expressius nemo dicet, diligentiusque exprimet nemo eundem adorationis et amoris cultum eidem Christo tribuendum, qui in evangelio praedicatur et in cruce fuit quique in altari esse creditur et in caelo regnat: Christo nempe unico, qui utpote caput corque corporis mystici cunctis animabus vitae fons est et sanctitatis.

* * *

Pericopen significationis plenam hucusque servavi, in qua dum agit de frequenti communione quam enixe commendat, iterum principalem sui operis doctrinam, a qua pendet tota vita christiana, praeclare concinnat. »Quia vero materiae nostrae vitiositas sigillum immotum manere non sinit: Habemus enim thesaurum istum in vasis fictilibus (II. Cor. IV, 7), ob id non semel, sed assidue (*οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ διηλεκτῶς*) medicinam capessimus, figulumque luto semper assidere oportet, et confusam effigiem iterum iterumque reparare, et frequenter sentire nos manum medici, qui materiam fatiscentem redintegret, et labantem voluntatem erigat, ne mors imprudentibus obrepat. Nam cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo (Eph. II, 5), et Sanguis Christi emundat conscientias nostras ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi (Hebr. IX, 14). Veram namque vitam sacrae mensae virtus a sacro illo corde in nos derivat; et ut Deo pariter serviamus, inde nobis conceditur.« Haec ultima phrasis digna sane quae in textu graeco legatur: *Τὴν τε γὰρ ἀληθινὴν ζωὴν εἰς ἡμᾶς ἢ τῆς ἰσθῆς τροπέζης δύναμις ἀπὸ τῆς μακαρίας ἐκείνης ἔλκει καρδίας.*³⁶

Vel cum subrisionis periculo, fateor me non potuisse quae talia legendo cogitem de devotione erga Cor Jesu Eucharisticum. Qui officium et missam propriam festi Cordis Jesu Eucharistici recenter a Benedicto Papa XV. inducti attente perlegerit, huic sententiae exaggerationis notam affigere, ut arbitrator, non audebit. Haud importunum hic erit ideam fundamentalem istius devotionis paucis exponere. Vox Cor Jesu Eucharisticum duplicem sensum continet. Primus est: »Cor Jesu, a quo Eucharistiae beneficium accepimus.« Alter est: »Cor Jesu, in Eucharistia praesens«, quae quidem vocis acceptio a speciali hac

³⁵ Col. 626 A.

³⁶ Col. 596 D.

devotione haud aliena est. Cum Christi corpus totum realiter praesens sit sub speciebus, Cor ejus igitur est ibi praesens, nobis quam proximum vicinissimumque si ita loqui fas est. In communione τὸ cor ad cor Christum, inter et ideam non est mera metaphora, sed realitas maxime vera et ineffabilis. Nonne autem haec omnia, praeter vocum novitatem, in citatis Cabasilae documentis reperire licet?

Haec denique ultimo animadvertamus, quae etiam cum Cabasilae doctrina cohaerent: unicum Cor Christi existit, in coelo gloriosum, in altari etiam etsi latens gloriosum, et in Eucharistia nullum sensum habens actionemve exserens huic statui propria. Hinc devotio erga Cor Jesu Eucharisticum nullimode realiter distinguitur a devotione erga Cor Jesu Sacratissimum, cujus solummodo pars est quaedam et actus. Ipsa enim Cor Jesu quaerit ubi praesens realiter est, in Eucharistia nempe immensum beneficium contemplanis quo Christus seipsum fidelibus largitur.³⁷

In summa, me nil nimium dicere autumo, dum assero, quamquam videbitur παράδοξον, theologiam illius theologi ecclesiae orientalis dissidentis saeculo XIV. omnia devotionis erga Cor Jesu, imo et erga Cor Jesu Eucharisticum essentialia principia continere. Cabasilas doctrinam suam in oratione liturgica festi a Benedicto Papa XV. instituti utique posset agnoscere, quae ita sonat: »Domine Jesu Christe, qui divitias amoris tui erga homines effundens Eucharistiae sacramentum condidisti; da nobis, quaesumus, ut amantissimum Cor tuum diligere et tanto sacramento digne semper uti valeamus.« Cabasilae etiam jucunde saperent succinctae nostrarum Litaniarum formulae, ut v. g.: Cor Jesu, lancea perforatum; Cor Jesu, fons vitae et sanctitatis.

Ex his quae in hac dissertatiuncula exserui, duo fluunt attendenda. Primum: Occidenti catholico non sunt aspernanda vel negligenda ea quae, etiam post schisma, apud orientales servata sunt de Patrum ascetica doctrinalique traditione: hoc enim esset pretiosum respuere thesaurum. Alterum: Orienti christiano, clero paesertim orientali, lucri magni foret Cabasilae et ei similibus scriptoribus studere, ut vitam spiritualem ad sinceros fontes alere discant. Melius sane hujus »vitae in Christo« mysterium intelligerent, cui comparata caetera vilescunt. Et quisnam Orientis miram faecunditatem enarrare poterit, cum multi animi, intimitatem cum Christo apprime

³⁷ Cf. in recenti officio Cordis Jesu Eucharistici, in Hymno ad Matutinum, haec verba: »Cor dulce Jesu, pabuli inventor eucharistici«, necnon istam hymnorum doxologiam:

»Cor dulce Jesu, munera
Tot unde nobis profluent,
Fac nostra te medullitus
Amare discant pectora.«

meditati, vere suam facere poterunt sententiam qua librum IV. De Vita in Christo Cabasilas absolvit: »Et haec est ratio secundum quam regnum caelorum intra nos est?«

Practica conclusio: Oratio eucharistica fiat pro unione, pro reviscentia eucharisticae pietatis in Oriente; — oratio fiat pro unione ad Sacratissimum Cor Jesu, ad Cor Jesu »Eucharisticum«; — exemplum fervidissimae pietatis eucharisticae praebetur orthodoxis concivibus ac fratribus a catholicis cujuscumque ritus.

Votum.

Curentur manuales editiones etiam in vernacula lingua, opusculorum quae dici possunt eucharistica ab orientalibus scriptoribus compositorum: v. g. sic edantur Commentarius liturgicus sub nomine S. Sophronii Hierosolymitani traditus, S. Anastasii Sinaitae Oratio de sacra Synaxi, S. Maximi Homologetae Mystagogia, Germani Constantinopolitani Mystica contemplatio, Nicolai Cabasilae Sacrae Liturgiae Interpretatio ejusdemque liber De vita in Christo, excerpta aliquot ex opusculo Simeonis Thessalonicensis De sacra Liturgia, ex opusculis Gabrielis Severi Philadelphiensis, necnon etiam fragmenta quaedam ex libro Peccatorum Salus Agapii Landi, Cretensis monachi, ex variis Nicodemi Hagioritae operibus vel ex pluribus aliis orthodoxis scriptoribus.

Diffundanturque hujusmodi opuscula inter clericos excultosque laicos, tam catholicos quam orthodoxos: inter catholicos quidem, ut melius cognoscant fervidiusque diligant eucharisticae pietatis thesauros in orientali ecclesia repositos; inter orthodoxos vero, ut et ipsi ex perfectiori eorumdem thesaurorum cognitione desiderium hauriant majori assiduitate frequentandi sacrum »vitae in Christo« fontem, divinum scilicet ecclesiasticae unionis Sacramentum quod est Ss. Eucharistia.

DE INDOLE RITUS ORIENTALIS SLAVICI.

P. Basilius Bourgeois S. J. — Albertyn (Polon.).

Est sane valde mirandum, cuius ex nobis loquenti cum Russis, quantum ex una parte distent a nobis in philosophia et in variis disciplinis hujus vitae, et ex altera parte, quam parum in quaestione fundamentali de primatu Romani Pontificis simplices Russi, incolae pagorum, quam parum, inquam, resistant nostris argumentis. Mirum sane, cum abhinc tot saeculis eorum sacerdotes omne possibile fecerint, ut animum et cor averterent a Roma. Sed est factum. Semper argumenta secundaria avertunt eos a Roma, sicut timor latinizationis, polonizationis et plura huiusmodi, sed nunquam audivi difficultatem directam et fundatam de praecipua quaestione. Propterea multi gaudent, quando audiunt se posse remanere pravoslavos, id est

retinere cultum suum, et simul admittere primatum Romani Pontificis. Ex hoc facto duplex oritur quaestio; 1. cur hic populus tam strenue amet velitque retinere suum ritum, et 2. quo modo, quibus rationibus possit clarescere, elucescere eorum oculis magnum principium unitatis sub Romano Pontifice, omnibus elementis saecundariis omnino se junctis ab hoc primo et fundamentali principio.

Primum quod attinet, id est de significatione ritus, oportet intelligere, quod ritus non est nisi expressio quaedam culturae, morum populi. Sicut lingua est modus loquendi, sic ritus est modus orandi et laudandi Deum. Vehementer erraret qui putaret ritum esse rem pure externam, formulam quam decet addiscere et sub qua possunt remanere sensus et modi omnino extranei. Quot audiui pravoslavos mihi dicentes: »Nolo fieri Uniatus. Quia (et hoc erat ejus propria mens) Unio fuit tantum mere exterior adhibitio ritus orientalis. In fundo tota mens, methodus erat latina et occidentalis. Haec est comoedia. Potius quam hoc faciam, malo esse statim latinus.« In ritu est ars, aliqua disciplina, philosophia, traditio saecularis. De hac re theoretice nemo est qui dubitet. Musica modo quo adhibetur, longae litaniae »Ektenia«, usus frequens thuris et candelarum est accomodatus gustibus populi, ita ut frequenter easdem caeremonias, quantum potest, cum thuribulo et cantu domi repetat. Saepe veniunt ad me homines, quaerentes thus, ut orent domi, quia secundum eos sine hoc adjuncto non placet oratio. Hoc omnes possunt scire et, credo, sciunt. Sed practice, quantas difficultates habet missionarius catholicus qui habet ritum orientalem, ut servet non tantum ritum, sed etiam spiritum qui ei subintelligitur, mores, consuetudines — eas sane quae sunt bonae in se, nec ulli verae moralitati repugnant. Quam facile judicabit tales consuetudines occidentales esse meliores et ideo introducendas! Non est quaestio, utrum hae consuetudines sint meliores quoad nos, utrum vere formarint nostram pietatem et devotionem, sed utrum vere consonent huic populo et bene accommodentur ejus menti. Si non, quamquam bonae, hae devotiones sunt evidenter rejiciendae. Introduces unam aut aliam earum devotionum, forsitan primo aspectu populo placebunt, sed dato tempore in hoc recognoscet elementa aliena, videbitur quasi amplecti novam religionem importatam et non poterit ei conformare suas intrinsecas aspirationes, quae sunt justae et a Deo creatae. Quando Salvator noster vocavit omnes nationes ad suum regnum, noluit ut abdicarent traditiones suas, sed tantum ut unusquisque populus, cum omnibus suis profundis desideriis, sub auctoritate eiusdem Pontificis esset. Et, ut unam quaestionem attingam, consideremus v. gr. devotionem erga sacratissimam personam Salvatoris. In occidente, illa devotio induit nunc aliquas expressiones satis diversas a tempore patrum. Magis humana

tendit ad considerandum Salvatorem ut amicum, ut hominem plenum dolore, qui nos tantum dilexit, et quaerit nostrum mutuum amorem. A tempore S. Bernardi praesertim fuerunt expressae illae sanctae effusiones ad plagas Christi, et paulatim cultus occidentalis cum evolutione artis, litterarum, philosophiae etiam, dedit novam figuram, quae nunc efformatur circa splendidam devotionem erga Sacratissimum Cor Jesu. In oriente non fuit sic. Evolutio multo lentior et quasi invisibilis easdem vias non est prosecuta. Quamquam aliqui Akathisti, v. gr. »ad Jesum dulcissimum«, valde proximi sint devotioni erga SS. Cor, universim loquendo Salvator apparuit orientalibus tamquam magister, auctor libri vitae, multo plus quam amicus aut cor amans. Impossibile igitur est, ut quis contra omnes processus ordinarios vitae vellit quasi ex abrupto imprimere illis animis devotiones quae apud nos sunt tantum fructus longioris et complexae evolutionis. Christus pro orientali est iudex, levans digitos ad docendum et iudicandum. Liber ejus, evangelium, apparet oculis fidelium multo plus quam SS. Sacramentum. In hoc esse defectum multi forsitan consentient. Sed si talis defectus debet corrigi, hoc tantum obtineri potest interna evolutione lenta et prudenti, sed non applicatione abrupta extraneorum methodorum. Slavi habent suum secretum, quod saepe remanet quasi mysterium pro occidentalibus quaerentibus illud investigare; sed hoc secretum eis est carum, in ipso continetur magna vita et amor; hujus secreti ritus est quaedam expressio.

Addamus hoc factum quod fere ubique apud Slavicas gentes religio arctissime miscetur cum nationalitate, cum vita civili, ita ut apud Russos v. gr. pravoslavus idem sonet ac Russus. Religio pravoslava est religio russica. Hoc adnotabatur in eorum actibus civilibus tam baptismi quam matrimonii. Russicus miles in exercitu inscribatur ipso facto ut pravoslavus et debebat confiteri apud sacerdotem pravoslavum. Ex his et innumeris factis similibus quislibet observans potuit intelligere, quam recte ritus jungatur in eorum vita cum tota manifestatione tam publica quam privata eorum mentis, ita ut mutatio ritus aequivaleat et sit mutatio nationalitatis, patriae, omnium traditionum, quae ipsis sunt intensissime adamatae.

Si nunc secundam quaestionem tangamus nempe quomodo eluceat oculis pravoslavorum magna necessitas unitatis ecclesiae remotis omnibus impedimentis quae, ut dixi, videntur semper ordinis secundarii, sufficere trahere sincero animo omnes consequentias illorum quae supra posuimus. Si tam profunde ritus a populo russo aut pravoslavo amatur, si habet tam miram conjunctionem cum omnibus manifestationibus ejus vitae, si de facto haec vita, hae aspirationes tam differunt ab occidente, oportet omnino concedere quod est, et remanet adhuc, quidquid in oppositum fecerimus, magna discrepantia in

philosophia, historia, litteratura, moribus earum gentium, a philosophia et cultura latina. Sed hoc nullam faciet difficultatem unitati, si accurate has quaestiones sedulo sejungamus a quaestione de dogmate et theologia. Dogma est unum, nulla discrepantia dogmatica debet esse in ecclesia Christi, quamquam linguae, philosophiae, culturae possunt esse prorsus diversi generis. Sine dubio, dante Providentia divina, ecclesia latina habuit suam philosophiam, in ea crevit et mirifice per eam est illustrata. Agnoscamus autem esse populos qui idem dogma ac nos agnoscant, sejungantur tamen omni modo a nostra philosophia nec quidquam habent commune cum philosophia scholastica eiusque evolutione. Ipsa jurisdictio aliter intelligitur in oriente ac in occidente, nec facile potest eisdem conceptibus enucleari. Dicamus igitur in ipso dogmate, praeter unam forsam quaestionem, vix ullam esse profundam differentiam inter catholicos et pravoslavos. Totam esse et magnam utique atque profundam in philosophia, methodis, litteratura, tota cultura. Sic quaestio clarior evadet, et solutio magni problematis, forsitan, minus obscura fiet. Consequentiae sunt certae. Poterimusne v. gr. docere apud Russos tractatum de gratia ut fit apud nos? Quid significabit, quemnam sensum habebit apud eos controversia de auxiliis, de gratia sufficiente et efficaci, quae tamen magnam partem occupat in nostris tractatibus? Nec terminos intelligent et postquam quis explicuerit, phantasmata sibi repraesentabunt, cum hae res nullam correspondentiam habeant cum eorum historia et vocabulario. Antropomorphismus eis profunde repugnat: Asia cum suo pantheismo influxit in eorum mentem. Ideo, potius quam omnia haec satagamus, sumamus eminentissima lineamina illius philosophiae cujus Cyrillus, Basilius et alii Patres auctores fuerunt, et quae illis convenientius aptabuntur.

Unitas in dogmate, diversitas in cultura; hoc profunde significat diversitas ritus, hoc debet retineri, sub poena damni, fere irreparabilis, pro sancta causa.

EXEMPLAR IDEALE MONASTICUM ET SACERDOTALE IN ORIENTE GRAECO USQUE AD SAECULUM NONUM.

P. Marcellus Viller S. J. — Roma.

Non est in antiquitate christiana III. et IV. saeculi apparitio tam mira et quae tantum influxum habuit quantum monachismus. Ita enim respondebat huius temporis aspirationibus ut, saeculo elapso, in toto oriente essent monachi: ex Aegypto transierunt in Palestinam et Cyprum et Syriam, deinde in Cappadociam et Asiam Minorem, tandem ad Constantinopolim

et Europam. Forsan monachismus non erat nisi sub nova forma expansio ascetarum et virginum quorum tribus primis saeculis amplius et amplius numerus creverat. Iisdem enim motivis et desideriiis agebatur, solae conditiones externae mutabantur sub influxu causarum quas hucusque non licet modo certo recensere.

I

Unitas monachismi non semel data est ut nota characteristicae ecclesiae orientalis. Sic v. g. ab Alexandro Stourdza initio saec. XIX. In primis vero saeculis varietas extraordinaria apparet. Ad finem saec. V., ad tempus determinandum quo formae omnes habentur quae erant adhuc saec. IX., perseverat anachoretismus absolutus monachi viventis solius in eremo, secundum primam formulam Antonii Magni secessum ineuntis. Hanc formam primariam tenebant multi in Syria, aliquot in Palestina.

Historia religiosa Theodoret i gesta narravit et poenitentias extraordinarias eorum qui sub divo vivunt sine tecto, vel in tumultis habitant, eorum qui semper stant vel domunculas ita parvas occupant ut corpus vix aequarent, boscorum qui solas herbas non coctas comedunt, siderophorum qui pondera ferri immensa corpori imponebant.

Manet adhuc et coenobitismus Pachomii non tantum apud Coptas, ubi natus est, sed apud Graecos Aegypti inferioris. Sed magis vigent regulae Basilianae, mitigatio Pachomianarum: iam hignum coenobii non apparet ut dux militaris qui multos habet sub se subditos, sed ut pater familiae. Ita Basilus maxima principia vitae spiritualis dederat et in natura hominis evangelicaque lege superioritatem coenobitismi fundaverat ut regulae eius extendi meruerint ad omnes Graecos monachos.

Multi tamen argumentis Basilii non convincuntur, etiam postquam imperator Justinianus formulae Basilianae sese favere declaravit. Euthymius et Sabas, oriundi ex Cappadocia et Armenia, ubi primum influxit Basilus, sparserunt in Palestina anachoresim mixtam Nitriae et coenobitismum existimaverunt ut novitatum laurae. Non enim accipiuntur in laura imberbes et non formati. Solitudo miscetur vitae communi: per quinque dies hebdomadae monachus vivit in cella ut anachoreta, sed sabbato et dominica die ad liturgiam et vigiliis venit in lauram et vivit ut coenobita.

Hi sunt quasi typi generaliores vitae monasticae, iuxta quos oportet notare quasdam formas magis speciales.

Stylitismus, quia eius initiator, Symeon Stylita senior, famam habuit in mundo non dissimilem Antonii famae et imitatores celeberrimos. — Inclusi innumeri sunt in toto oriente Graeco inter quos nemo forsā illustrior quam s. Joannes Silentiarius qui relicta sede episcopali in Cappadocia sese

abscondit in cella laurae s. Sabae. — Qui se simulant esse stultos propter Christum »oppido pauci« sunt.¹ Exemplum optimum ille Symeon Salos quem mirati sunt Edesseni cives cuiusque vitam extraordinariam saec. VII. scribebat Leontius Neapolitanus. Sed iam Palladius saec. IV./V. audiverat monachum stultitiam fingere in monasterio Pachomiano. Alii quoque cognoscuntur et diu postea Russia stultos suos pro Christo exaltabat.

Inter hos typos omnes differentiae magnae habentur, sed iam cum Evagrio historico diversitatem monachorum Palaestinae saec. VI. describente dicere possumus: »Discrepans quidem est vivendi ratio, ad unum tamen eundemque pietatis scopum conversatio dirigitur.«²

Sane non eadem plane virtutes requiruntur ab anachoreta et a coenobita. Merito Climacus dixit non multis anachoretismum convenire nec omnes aptos esse ad coenobium; recte iam explicite affirmat illum qui vult monasticam vitam ingredi debere suas aptitudines proprias examinare sub directione patris spiritualis, nam solitario et coenobitae non sunt eadem difficultates vel eadem pericula³. Paenitentia v. g. non eadem est in monasteriis Basilianis quae reguntur multa discretione ac in solitudinibus Syriae vel Nitriae, ubi iuxta Historiam Lausiacam Palladii vel Historiam religiosam Theodoretii eadem paenitentiae habetur aemulatio ac gloriae et praemii in stadiis. Si credimus assertioni quae ab auctore Vitae Pachomii refertur⁴, vita communis intituta est ut perfectionem adire possint ii etiam qui vitam anachoreticam et eius montificationes ferre non possent.

Sed uterque, coenobita et anachoreta, perfectionem attingere volunt, non perfectionem qualemcumque humanam vel philosophicam, sed perfectionem iuxta evangelium. Ex die enim qua s. Antonius Magnus audivit in ecclesia verba Domini: »Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes et da pauperibus,« formulis evangelicis vocatio monastica exprimitur⁵, vita monachi consideratur ut »vita secundum evangelium«, monachus ut christianus perfectus, quaecumque est vivendi ratio et forma paenitentiae. Nam paenitentia et in genere omnia exercitia ascetica non sunt finis in se, ut affirmaverunt immerito multi protestantes et rationalistae: ascensis non est nisi medium ad finem obtinendum quae est perfectio. Clarissime asserebat Cassianus in I. collatione in qua de fine monachi: »ieiunia, vigiliae, anachoresis, meditatio scripturarum propter principa-

¹ Evagrius HE I, 21. PG 86, 2480 B.

² HE I, 21. PG 86, 2477.

³ Scala grad. I.

⁴ Vita Pachomii n. 77.

⁵ Athanas., Vita Antonii; Callinic., Vita Hypatii n. 4; Basiliius ep. 223.

lem scopon, id est puritatem cordis, quod est caritas, nos convenit exercere et non propter illa principalem hanc proturbare virtutem, qua in nobis integra inlaesaque durante, nihil oberit si aliquid eorum quae sequentia sunt pro necessitate fuerit praetermissum: siquidem nec proderit universa fecisse, adempta hac qua diximus principali causa, cuius obtentu sunt omnia peragenda.⁶ Et quasi haec non sufficerent, clarius pergit: »Igitur ieiunia, vigiliae, meditatio scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem.« Finis vero est caritas, finis est puritas integra cordis, finis est unio Dei: »Hic ergo nobis principalis debet esse conatus. Haec immobilis destinatio cordis iugiter adfectanda, ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat.« Et alludendo ad evangelium de Martha et Maria concludit »principale bonum in theoria sola, id est in contemplatione divina Dominum posuisse«⁷.

Non aliter loquitur Cassianus in collatione XXIII., ubi commentando verba psalmistae: »Mihi adhaerere Deo bonum est« unionem Dei in terra ponit vel in oratione continua vel in contemplatione. Idem apud omnes. Si carent litteris, vel philosophiae non studuerint, vel ingenium practicum habent, perfectionem exprimunt vocibus simplicissimis; eam vocant vel locutionem sine interruptione cum Deo seu orationem continuam vel eam describunt ut praesentiam perfectam Dei, sicut v. g. Basilius. Si ingenii sunt theoretici vel philosophici, sicut s. Gregorius Nyssenus aut ille mysteriosus auctor qui per tot saecula habitus est Dionysius Areopagita, discipulus s. Pauli, perfectionem dicunt esse in Dei cognitione generis specialis, in oratione sublimi, in contemplatione et unione mystica, non tantum in visione luminis animae suae (sicut quidam iuxta Evagrium Ponticum), sed in ipso ingressu divinae caliginis ubi fit unio supra intellectum. Sed apud omnes perfectio et finis monachi est unio cum Deo quocumque nomine vocantur. »Monachus, ait s. Maximus, est ille qui avertit mentem suam a rebus materialibus et qui per continentiam, caritatem, psalmodiam, orationem perpetuo unitur Deo.«⁸ Et apud omnes unio cum Deo est effectus immediatus caritatis, nam caritas est *κατ' ἐξοχήν* virtus unitiva. Sed ut ad terminum veniatur unionis cum Deo media sunt necessaria: oportet incipere a timore et per spem transire ad caritatem⁹.

Deinde quia perfectio monastica est perfectio iuxta evangelium habet ut elementa et condiciones virtutes evangelicas

⁶ Coll. I n. 7.

⁷ Coll. I n. 8.

⁸ Cent. II, 54. PG 90, 1001; cf. conc. in Trullo can. 4.

⁹ Cassian., Coll. XI n. 7; Basil. praefatio regul. fusius tract.

et consilia evangelica. Nam mox distinctio facta est inter praecepta quae omnibus necessario imponuntur et praecepta arbitraria quae a voluntate et arbitrio pendent eius qui certat¹⁰, inter officia quae lex iubet et officia quae voluntas adiungit, inter sacrificia quae lex offerri praecipit et munera quae ex mentis liberalitate offeruntur¹¹.

Ante monachismum professio virginitatis iam exstitit, plus minusve explicita, plus minusve sancita per ecclesiam; evangelii enim et Pauli verba clarissima sunt. Monachismus non addit nisi maiorem expansionem et quasi solemniorem consecrationem: castitas manet virtus angelica, monachum facit imitatore[m] angelorum. Proinde vita monastica est vita angelica, habitus monasticus est habitus angelicus, etsi forsitan memoria est traditionis habitus Pachomio ab angelo factae.

Hoc etiam animadverti debet de castitate quod valet de omnibus virtutibus: perfectio monachi est interior et, ut dicebat Isidorus Pelusiota, »ut attingatur finis asceseos non satis est habere cibum et potum et lectum Joannis; perfectio enim requirit quoque animam Joannis«¹². Virtus quaeque exterior secum vocat virtutem interiorem correspondentem. Requiritur castitas corporis, sed maioris fit puritas cordis. Requiritur paupertas et renuntiatio bonis externis, sed ut facilius attingatur renuntiatio interior et abstinencia a passionibus. Laudatur donatio rerum suarum, sed magis donum sui et voluntatis suae. »Maior est enim obedientia quam victimae.«

Paupertas dici potest ianua perfectionis; nam simul est primus gradus ad Deum et »primus gradus beatitudinum«¹³, »architectus primae domus virtutis«¹⁴. Sed qui bonis suis renuntiavit conditionem tantum posuit perfectionis: »Qui rebus renuntiavit, videlicet uxori et divitiis et ceteris rebus, monachum fecit hominem exteriorem; qui renuntiavit cogitationibus quae a passionibus procedunt, is fecit monachum hominem interiorem, id est spiritum. Facile est, quando vis, hominem exteriorem monachum facere. Non lucta facilis est hominem interiorem monachum facere.«¹⁵ Ut symbolum renuntiationis integrae quae hominem novum quasi creare debebat consuetudo invaluit circa IX. saec. mutandi nomen in ingressu religionis et retinendi nominis prioris solam litteram primam.

Liberatio a passionibus, quae verbo graeco et a stoicis sumpto »apatheia« vocatur, a tot auctoribus suadet ut possit haberi synonymon puritatis cordis ad quam tendere debent

¹⁰ Isidor. Pelus. ep. IV, 204. PG 78, 1292 D.

¹¹ Theodoret. in ps. 118 v. 108. PG 80, 1856.

¹² Ep. I, 162. PG 78, 292.

¹³ PG 105, 869 B.

¹⁴ Vita Nicephori n. 12. PG 100, 53 D et 56 A.

¹⁵ S. Maxim. Cent. IV n. 50. PG 90, 1060. Eadem omnino sententia habetur apud Hesych. Cent. I n. 70. PG 93, 1504.

omnes monachi. Ne quis miretur verbum stoicum a christianis adhiberi: plerumque non aliter sonat ac indifferentia in *Exercitiis* s. Ignatii, vel potius nihil aliud designat quam libertas mentis de qua saepissime in *libris de imitatione Christi*. Ad hanc attingendam necessaria est custodia cordis quae simul est vigilantia et resistentia cogitationibus; sic indicantur apud Graecos peccatorum fontes, quos Latini vocamus capitalia peccata. Est etiam lucta adversus diaboli tentationes, sed quia diabolus sese transfiguratur in angelum lucis, necessaria est discretio ad distinguendas cogitationes quae veniunt a Deo et cogitationes quae veniunt a diabolo; discretio potest esse vel exercitium virtutis acquisitae vel speciale donum Dei.

Obedientia quia pars renuntiationis et humilitatis, quia renuntiatio propriae voluntatis quae concipitur ut obstaculum voluntati Dei, vel quia saepe confunditur cum docilitate sub directione spirituali, ab omnibus laudatur etsi propter naturam suam virtus propria est coenobitarum. Doctrina Basiliana de obedientia non essentialiter differt a doctrina s. Ignatii Loyola nec iam alias limitationes habet. »Monachus, ait Callinicus, habet ut fundamentum progressus renuntiationem voluntatibus propriis et obedientiam integram patri spirituali.«¹⁶ Eodem modo incolae laurarum et coenobiorum Palaestinae, iuxta Cyrillum Scythopolitanum, basim perfectionis existimabant humilitatem et obedientiam.

Vita monastica etiam est vita paenitens, etsi, ut supra dixi, paenitentiae genus, modus et mensura secundum diversas formas monachismi variantur. Paenitentia debet regi discretione. »Monachus prudens, iuxta Isidorum Pelusiotam qui Basilium sequebatur, debet esse probatus zygostata, non permittens ut alteram in partem lances deflectant neque concedens ut ieiunium in debilitatem ac deliquium neque ingluviem in luxum abeat.«¹⁷ Sed Theodorus Studita dicit monachos non peccare »si privatim durante tempore paschali genuflectunt. Nam cum se reos constituerint et quasi carceri voluntario mancipaverint semper debent ad Dominum clamare et humilitate sua misericordiam implorare. Neque enim monacho solemnitas est in terra.«¹⁸ Procul sumus a Chrysostomo asserente diem quemlibet esse christiano diem festum. Magis deinde quam in occidente locus monasterii austerus est et sine consolatione¹⁹. Vita monastica est luctus perpetuus. Severus omnino est Basilius adversus risum; non minus solitarius cum ridentem reprehenderet: »Rides et iudicaberis,« quia considerabat vitam monasticam ut vitam paenitentem. Concilium Trullanum (691) de-

¹⁶ Vita Hypatii n. 35.

¹⁷ Ep. I, 424; cf. Nil., Ep. III, 242.

¹⁸ Responsa ad interrog. n. 2. PG 99, 1732.

¹⁹ Climac., Scala grad. III.; cf. Vita Lazari Gales. Acta SS. III Nov. p. 574.

crevit nullam culpam detertere posse ab ingressu in monasterium; nam nulla culpa impedit finem vitae monasticae (can. 43).

Monachi omnes unicum spiritum habent. Facile ex textibus ostenditur²⁰ quomodo primi monachi et in oriente et in occidente sese habuerint ut martyrum successores, vitam monasticam existimaverint suppletoriam esse martyrii. Quia cessaverunt persecutiones nec iam fieri poterat mors cruenta pro Christo, licebat vivere pro Christo et spiritualiter mori, illa morte spirituali quam noverant philosophi, quae consistit in renuntiatione, in separatione a passionibus et a rebus omnibus quae passiones excitare possint.

Martyrium, donum sui perfectum et verum holocaustum, recte perfectio summa existimabatur; vita monastica, completa etiam sui donatio et holocaustum vivum, mox locum suscepit martyrii. Monachi omnes saec. IV. et imprimis Antonius, Pachomius, Basilius hanc affinitatem agnoscunt inter martyrium et vitam monasticam; omnes volunt ad exemplum martyrum imitari Christum crucifixum, semper in mente habere passionem Domini nostri Jesu Christi, esse et ipsi crucifixi.

Illae sententiae perseverant post saec. IV. Auctor vitae Danielis Stylitae, qui scribebat forsitan saec. V. exeunte asserit quod »iusti sese crucifixerunt ob fidem in Christo«²¹. Saepissime monachis applicatur verbum Apostoli: »Carnem crucifixerunt cum affectibus et concupiscentiis.«²² Imperator Leo Philosophus vitam monasticam definiebat »civitatem cuius cives debent oculos semper fixos habere in crucem et mortem Christi«²³. Verba quibus in ecclesia Graeca sacerdos novo monacho depingit vitam quam deinceps agere debet: »Renuntiatio nihil aliud est nisi crucis et mortis professio«²⁴ antiquissima sunt: nam habentur non tantum saec. IX. apud Theodorum Studitam²⁵, sed iam in vita s. Syncleticae et apud Cassianum²⁶.

Propter hanc similitudinem cum martyrio et cum morte Christi vita monastica habebatur ut alter baptismus, vestis monastica ut delens peccata. Haec saec. IX. ab omnibus admittuntur. Propterea tot laici illustres, et ipsi imperatores, nigrum habitum monachorum in extremis accipiunt quasi novum et ultimum sacramentum. Iam vestis monasticae acceptio a

²⁰ Cf. *Martyre et perfection. Martyre et ascèse* (Revue d'Ascétique et de Mystique. Janvier et avril 1925).

²¹ Vita Danielis Stylitae n. 1.

²² Procop. in Isaiam PG 87, 2649 B; Cyrill. Alex. in Isaiam PG 70, 1365; Vita s. Leonis Lucae Act. SS. I Mart. p. 99; Vita s. Barlaami et Josaphat PL 73, 489.

²³ Const. X. PG 107, 448 B.

²⁴ Goar, Euchologion n. 407.

²⁵ PG 99, 1497.

²⁶ Vita Syncl. n. 76. PG 28, 1532; Cassian., Instit. IV, 34. PL 49, 194 B.

Ps.-Dionysio Areopagita inter maximos ritus sacros recensetur, ab aliis, v. g. a s. Theodoro Studita, inter mysteria ecclesiae: tanti faciebant monachismum.

II

Non agitur hucusque nisi de perfectione propria. Etenim monachus debet »vacare sibi«²⁷, vel iuxta Scripturam »attendere sibi ipsi«. Non raro inter opera monachorum recensetur hominum fuga²⁸: »Fuge homines et salvaberis;« »Fuge, tace, quiesce«. Haec sunt verba vocis divinae ad Arsenium orantem.

Inde apparet oppositio inter finem vitae monasticae et finem vitae sacerdotalis. Sacerdos enim omni tempore fuit intermedius inter homines et Deum, mediator et intercessor: propterea debet vacare et intendere aliis. »Monachus vivit Deo soli. Sacerdos vero debet sanctificare animas, ferre hominem ad Deum et Deum ad hominem.«²⁹ Ita manifeste opponebantur sacerdos et monachus ut non solum non suaderetur monachis ut sacerdotium assumerent, sed etiam ut suaderetur ne assumerent. »Haec est, ait Cassianus, antiquitus patrum permanens nunc usque sententia quam proferre sine mea confusione non potero qui nec germanam vitare nec episcopi evadere manus potui, omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos. Neuter enim sinit eum quem semel suae familiaritati devinxit vel quieti cellae ulterius operam dare vel divinae theoriae per sanctarum rerum intuitum purissimis oculis inhaerere.«³⁰ Non aliter scribebat s. Nilus³¹ ad discipulum suum: »Etiam antea ad te datis litteris tibi significavi et nunc denuo tibi edico: Sacerdotii gradum et in alios principatum et in alios dominium dirigere et primatem esse non esse tibi utile neque commodis tuis aptum. Multi siquidem ex monachis in eremo, cum ieiunio et continentia pie sancteque vita peracta et instar luminaris spiritu caelesti aucti illustri honore ac nomine celebrati fuere et sive invitati sive libenti animo in sacerdotium promoti, et hi cum mundo adhaesissent conquisitas a se multis laboribus et conatibus et sudoribus virtutes amiserunt.«

Non multo facilius, sed alio ex motivo s. Sabas aliquem ex monachis fieri sacerdotem concedebat. Nam existimabat »clericatus desiderium esse radicem cogitationum ambitiosarum«³². Ipse Basilus videtur timere ne monachi sacerdotio efferantur³³. Itaque multi monachi sacerdotium vel fugerunt

²⁷ Athanas., Vita Antonii. PG 26, 844; Basil. PG 31, 198; Nilus PG 79, 549; Vita Nicephori PG 100, 53 C; Vita Steph. Sabaitae Acta SS. III. Jul. 569.

²⁸ PL 73, 858 AB.

²⁹ Greg. Naz., Poemata sect. II. PG 37, 958.

³⁰ Instit. XI, 17. PL 49, 418.

³¹ Ep. IV, 1. PG 79, 549 BC; cf. 544 C.

³² Cyrill. Scythopol., Vita Sabae n. 18.

³³ Basil., De renuntiatione saeculi n. 10. PG 31, 648.

vel inviti susceperunt³⁴. Deinde non facile sacerdotes in monasteria accipiebantur³⁵. Proinde paucissimi monachi sacerdotes erant. Absentia sacerdotis in laura fuit occasio rebellionis monachorum adversus Sabam, nec alium invenit modum pacificationis patriarcha Hierosolymitanus nisi ordinationem ipsius Sabae. Propterea etiam sacerdotes et quandoque episcopi vitam monasticam suscipiunt quin declarent se esse ordinatorum; Joannes Silentiarius v. g. non fatetur se esse episcopum nisi patriarchae ipso die quo Sabas vult eum ordinari³⁶. Eodem modo presbyter Zeno ignoratur in monasterio Hypatii et post mortem eius demum litterae testimoniales inventae sunt³⁷.

Ex regulis Basilianis facile concludi potest hignum esse sacerdotem³⁸, porro Vita Sabae, Joannis Silentiarii, Cyriaci, quas scripsit Cyrillus Scythopolitanus, Sabam voluisse ut ex monachis optimi ordinentur. Postea Justinianus imperator voluit in unoquoque monasterio quatuor vel quinque sacerdotes esse³⁹. Si plures postea fuerunt, semper tamen minores numero quam monachi non sacerdotes⁴⁰.

Concludendumne monachismum opponi vitae apostolicae, a monachismo reiici finem apostolicum? Haec est conclusio professoris illustrissimi Ad. Harnack, qui in libro »Das Mönchtum und seine Ideale« contendit monachos orientales »rarisissime se dovovisse ecclesiae«. Oppositam vero thesim credo posse sustineri.

Etsi monachi plerique apostolatam externam reiecerunt et sacerdotes non fuerunt, attamen apostolica mens non deerat in monasteriis orientis Graeci et monachi laboraverunt ad servitium ecclesiae. Si mihi licet iterum uti verbis D. Harnack, sed sensu inverso: monachismus Graecus primitivus non est iuxta ecclesiam sed in ecclesia et ecclesiae laborat.

Primum animadverti debet coenobitismum ortum esse ex mente apostolica, ut esset ei cura de salute aliorum. Hunc finem Pachomii laudabat Antonius⁴¹. Basilii quoque, verbis apostolicis nixus, vitam coenobiticam longe superiorem anachoretica existimabat, quia non de se tantum, sed etiam de aliis curant coenobitae: »Caritas non quaerit quae sua sunt. Vita

³⁴ De vitis patrum lib. VII. Verba seniorum cap. XXXIII. De fugiendo clericatus honorem. PL 73, 1051 s.

³⁵ Vita Pachomii n. 18. Acta SS. III Maii p. 25; cf. Regulam s. Benedicti cap. 60.

³⁶ Cyrill. Scythopol., Vita Sabae n. 18, 19; idem, Vita Joannis Silentiarii.

³⁷ Callinicus, Vita Hypatii n. 75.

³⁸ Reg. fus. tract. 26; Reg. brev. tract. 98.

³⁹ Novel. 133 ed. Zachar. Langenthal, Leipzig 1881, t. II p. 22.

⁴⁰ Conc. VII. oecum. can. 14. admittit adhuc hignum posse non esse sacerdotem; tamen saec. VIII. higumeni generatim sunt sacerdotes. Hoc tempore monachi non ordinantur nisi post aliquot annos vitae monasticae. Vita s. Nicetae Act. SS. I Apr. p. 260.

⁴¹ Vita Pachomii n. 76, 77.

autem solitaria et seorsum a ceteris omnibus acta scopum unicum habet ut suis quisque utilitatibus inserviat. Hoc autem aperte adversatur caritatis legi quam implevit Apostolus qui non sua, sed multorum commoda quaerebat ut salvi fierent.⁴² Non aliud est fundamentum vitae apostolicae. Proinde logice, Basilius adducebatur ut partem aliquam statueret apostolicam in vita monachorum.

At nolo immorari in principiis. Ut ad facta veniamus, distingui potest duplex apostolatus monasticus; 1. apostolatus accidentalis vel improprie dictus, 2. apostolatus regularis, ordinarius et proprie dictus, cura animarum.

1. Apostolatus accidentalis seu improprie dictus.

In novella Justiniani 133 vita monastica definitur »res sacra quae ducit ex se animas ad Deum, sed non tantum auxilio est iis qui eam amplexi sunt, sed etiam aliis ob eius puritatem et intercessionem apud Deum«. Oratione et exemplo vita monastica aliis potest utilis esse. Ab omnibus existimantur monachi ut intercessores et ecclesiae et imperii contra impietatem Juliani apostatae. Gregorius Nazianzenus spem ponebat in precibus ascetarum⁴³. Si periculum aliquod imminet, patriarcha vel imperator convocat monachos et eorum precibus rem commendat⁴⁴. Privati quoque in difficultatibus et periculis fidem habent in intercessione monachorum. S. Joannes Eleemosynarius, Alexandrinus patriarcha celeberrimus, postquam fundavit duo monasteria, monachis dixit: »Ego post Deum utilitatem corporalem vestram procurabo, vos autem spiritualis habetote meae curam salutis. Vespertina et nocturna vigilia mihi apud Deum imputetur.«⁴⁵ Nec aliter egerunt alii fundatores innumeri.

Exemplo etiam vita monachorum est apostolica. »Lumen monachorum, ait Climacus, sunt angeli; omnium vero hominum lux est vita monachorum.«⁴⁶ Vita monachorum non esset perfecta, nisi attraheret animas. Recte s. Antonius Cauleas »virtutis statuebat perfectionem non solum in eo esse sitam ut ipse se recte gereret, sed ut etiam ex quadam redundantia esset omnibus regula«⁴⁷. Sanctitas enim, ubicumque habetur, necessario radios emittit: lucet et ardet. Causa est cur tot monachi, etiam invitati, tantum influxum apostolicum habuerint. S. Antonius Magnus, etsi existimat solitudinem sic

⁴² Reg. fus. tract. 7 n. 1. PG 31, 929 A.

⁴³ Orat. contra Julian. I n. 71. PG 39, 593.

⁴⁴ Innumera exempla. PG 109, 456 s; 110, 817 B; Combefis, Nov. Auct. II, 734.

⁴⁵ Leont. Neapol., Vita Joannis Eleemosyn. ed. Gelzer cap. 42.

⁴⁶ Scala grad. XXVI. PG 88, 1020 D.

⁴⁷ Vita s. Antonii Cauleae patriarch. Const. cap. II n. 11. PG 106, 187.

monachis necessariam ut piscibus mare⁴⁸, vitare non potest visitatores multos qui ad eremum veniunt eum consulendi causa; et iuxta verbum s. Athanasii medicus est totius Aegypti, non tantum corporum, sed etiam animarum⁴⁹. Inter documenta quibus describitur conversatio primorum monachorum pars constituitur e relationibus peregrinorum qui monachorum fama adducti sunt in eremum; sic v. g. *Historia monachorum* quae diu Rufino attribuebatur et cuius non est nisi traductor, *Historia Lausiaca* et etiam opera Cassiani. Et omnes compertum habent ex Confessionibus s. Augustini quanti influxus esset in occidente Antonii vita.

Aliquot saeculis postea idem concursus populi erat ad columnas styliarum. Theodoretus narrat conversiones innumeras barbarorum quae Symeonis Stylitae senioris exemplo habebantur: »Ismaelitarum... millia quam plurima, quae impietatis caligini servierant, statio illa in columna illuminavit. Nam veluti super candelabrum aliquod posita lucidissima haec lucerna radios solis instar omnes in partes emisit; Iberosque... et Armenios et Persas accedentes et divinum baptismum accipientes.«⁵⁰ Fama Symeonis universum orbem attigerat: per mercatores Gallos relationes habebat cum s. Genovefa, et Romae ita celebris erat, ut in omnibus officinarum vestibulis parvae eius imagines statuerentur. Et sanctus, qui columnam ascenderat ne turbaretur a populo, non invitus apostolatam exercebat; bis quotidie exhortationem habebat. »Sanctarum simul ecclesiarum providentiam non negligit: nunc pugnans contra gentilium impietatem, nunc Judaeorum frangens contumaciam, nunc haereticorum turmas profligans, atque interdum ad imperatorem de his litteras mittens, interdum praesides ad divinum zelum excitans, ipsos etiam interdum ecclesiarum pastores admonens ut gregum suorum maiorem curam gerant.«⁵¹

Idem dici potest de aliis stylitis. S. Daniel qui Constantinopoli stylita erat a columna descendit, ut ecclesiam defenderet contra imperatorem monophysitam et usurpatorem Basiliscum (477).

Semper, etiam ab initio, monachi existimaverunt ut officium, obstandum esse omni innovationi in fide⁵². Iam s. Antonius discipulis commendabat ut haereticos fugerent⁵³. Non semel in exiliis Athanasius refugium habuit apud monachos; itaque libenter eis mittebat epistolas festivas et opera dedi-

⁴⁸ Athanas., Vita Antonii n. 85.

⁴⁹ Exemplum Eulogii venientis ad Antonium in *Hist. Lausiaca Paladii* cap. 21, ed. Butler p. 63—69.

⁵⁰ *Hist. relig.* cap. 26. PG 82, 1476 AB.

⁵¹ Theodoret., *Hist. relig.* cap. 26. PG 82, 1484.

⁵² Theodor. Stud. ad higenum. Theophilum I, 39. PG 99, 1049 C; cf. II, 2. PG 99, 1121 A.

⁵³ Athanas., Vita Antonii n. 69, 70.

cabat. Contra Valentem, imperatorem arianum, monachus Isaac primus causam libertatis catholicae susceperat. Basilius monasterium in Ponto reliquit ut Eusebium episcopum sustineret. Ipse Aphraates exierat et solitudine et imperatori interroganti: »Quorsum tandem tu qui vitam solitariam professus es, quiete relicta, forum securus obambulas?« respondit »pater-nae domui conflagranti succurrendum esse«⁵⁴.

Nolo dicere omnes monachos rectam fidem tenuisse: nam inter duces monophysitarum non pauci monachi erant. Sed ipso tempore monophysitismi fides non habuit meliores defensores quam monachos, praesertim Euthymium et Sabam in Palestina. Dein tempore schismatis Acacii Roma nuntiis fidelibus utebatur monachis acoemetis. Postea propugnator acerrimus orthodoxiae contra monotheletismum est monachus s. Maximus Confessor. Tandem, diebus infestissimis iconoclasmi, ibi vera fides est ubi s. Theodorus et Studitae. Quia praecipui fidei defensores erant, monachi tantum influxum habere meruerunt.

Sed in propagatione fidei partem quoque habebant. Eodem fere tempore quo Martinus idola debebat in Gallia, Hypatius arbores sacras et signa pagana in Bithynia destruebat. Idem iam fecerat in Thracia Jonas monachus, Hypatius magister⁵⁵. Idem Hypatius impedivit Leontium praefectum, ne denuo Olympicos ludos institueret. Euthymius Saracenis quos converterat episcopum creavit. Eodem modo monachi Syriae christianam religionem seminabant inter populos vicinos⁵⁶.

Huic apostolatui accidentali ministerium caritatis corporalis addere possumus. Non omnia xenodochia, orphanotrophia a monachis diriguntur, pleraque tamen. Ac meminisse oportet legislatores praecipuum monachorum Graecum s. Basilium creasse Caesareae xenodochium, quod nomine eius vocabatur Basilias, quandam deinde regulam Basilianam respicere curam aegrotorum⁵⁷. Monasteria Aegypti et Palaestinae tempore famis pauperes multos pane et cibis reficiebant. Semper in omnibus monasteriis cibi pauperibus distribuebantur. S. Cyrillus Alexandrinus monachos hortabatur ad laborem manuum, contra doctrinam Messalianorum, ut possint auxilio esse orphanis et viduis⁵⁸.

2. Ministerium animarum ordinarium.

Paulisper commorari oportet in regulari animarum cura, ut appareat vitae apostolicae accommodari posse monachismum

⁵⁴ Theodoret., Hist. relig. cap. 8. PG 82, 1373.

⁵⁵ Callinicus, Vita Hypatii n. 41.

⁵⁶ Theodoret., Hist. relig. PG 82, 1417—20, 1360 B; Sozomen., HE VI, 38; Rufin. HE II, 6.

⁵⁷ Reg. brev. tract. 155. PG 31, 1184.

⁵⁸ Cyrill. Alex., Resp. ad monachos. PG 76, 1176 B.

Graecum. In regulis Basilianis dotes tales requiruntur a monacho illo qui hospitum curam habet — debet enim medicus esse animarum, et sicut dicit regula »curare per verbum« — ut concludere necesse sit eum esse aptum ad directionem spiritualem et multos laicos, salutis animae causa, monasteria frequentare⁵⁹. Deinde, etsi Ps.-Areopagita existimat monachos non debere fieri directores animarum neque sese immiscere quaestionibus paenitentiae, quia pertinent ad triadem sanctificandorum, non ad triadem sanctificantium, — hoc valet de solis monachis non sacerdotibus, non de hieromonachis — testimonia sunt quod medio aevo omnis fere directio spiritualis ad monachos transiit.

Hoc solum afferam. Episcopus Latinus, saec. XIV, missionarius in oriente, in Directorio ad passagium faciendum 1332, quo suadebat regi Franciae Philippo VI. ut expeditionem cruciatam adversus Constantinopolim ageret, notabat ut causam influxus monachorum Byzantinorum, quod soli audiebant confessiones⁶⁰.

Constat etiam aliquando monachos non sacerdotes animarum directionem suscepisse. Necesse non est multos adducere textus post studia omnibus nota vel prof. Caroli Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum* (Leipzig 1898) et doctoris Josephi Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht* (Donauwörth 1913). Uterque consentit in hoc facto, quod negari nequit, in oriente Graeco — possumus addere et Russo — magis attendi ad dotes supernaturales et charismata confessarii quam ad vim confessionis. Miracula semper attraxerunt homines, sed praesertim in oriente. Non deest exaggeratio aliqua in affirmationibus utriusque auctoris. Forsan non satis attendunt ad protestationes vel Ps.-Areopagitae vel Balsamonis (saec. XII.) vel etiam Theodori Studitae⁶¹. Id tamen restat quod monachi non sacerdotes si charismata possidebant, existimabantur a quibusdam potestatem habere remittendi peccata. Haec potestas ficta fundari poterat in assimilatione martyrum et monachorum. Sicut olim confessores intercedebant, ob meritum quod habebant apud Deum, ob hanc potestatem specialem (παρόησια) quam conferebant dolores confessionis, sic monachi, »confessores pietatis«, intercedunt ob potestatem quam conferunt praenitentia, lucta adversus daemones, vita monastica illustrissima.

Hoc magis forsitan post saec. IX. Symeon novus theologus (saec. XI.) sustinuit potestatem remittendi peccata non dari

⁵⁹ Reg. fus. tract. 45. PG 31, 1033; cf. Reg. brev. tract. 313. PG 31, 1309. Interdicitur monachis visitatio parentum, excepta salutis animae causa. Reg. brev. tract. 189.

⁶⁰ Ed. Reiffenberg, Bruxellis 1844, p. 291.

⁶¹ PG 99, 1653 B.

per ordinationem, sed per sanctificationem personalem et charismata. Indubie affirmavit valide absolvere monachum non sacerdotem, dummodo mereatur choro discipulorum Christi accenseri⁶². Sed iam duo monachi saec. VI. qui inclusi vixerunt in monasterio Seridi prope Gazam, Barsanuphius et Joannes, non semel in suis Responsionibus peccata remissa declararunt.

Alia motiva suadere possunt monachismum Graecum non opponi curae animarum ordinariae.

Factum est plane compertum omnibus quod nunc in oriente orthodoxo episcopi eliguntur inter solos monachos. Illam exclusionem non fuisse statim admissam patet. Can. 48 concilii Trullani (691) iubet eum qui ordinatur in episcopatum separari a muliere, quod est certum indicium uxoratos sacerdotes evehi posse ad episcopatum. Sed saec. IX. ita generalis est consuetudo eligendi monachos ut Nicephorus⁶³ et Photius, antequam ordinarentur, prius vestem monasticam acceperint. Hic usus fuit deinde regula ordinaria.⁶⁴ Sed iam ab initio monachismi aliquot monachi ad episcopatum elevati sunt. Epistola famosa s. Athanasii, scripta an. 354 vel 355 ad monachum Dracontium qui fugerat, ne episcopatum accipere cogeretur, nobis et nomina septem episcoporum ex monachis electorum et motiva apostolica praebet, ob quae monachus debet munus episcopale suscipere⁶⁵. Non est necessarium referre nomina magnorum episcoporum saec. IV. Cappadociae qui primum vitam monasticam egerant.

Non tantum episcopi electi sunt ex monachis, sed et missionarii. Quis nescit s. Methodium, Slavorum apostolum, fuisse monachum et probabiliter etiam fratrem eius Cyrillum? Primi quoque Bulgarorum apostoli fuerunt et ipsi monachi. Continuatur Theophanes⁶⁶ opera monachorum quos Basilius Macedo »ex montibus et cavernis terrae acciverat« gentem Bulgaricam dicit in Christi segetem attractam esse. Sed sunt exempla multo anteriora. S. Joannes Chrysostomus non tantum scribebat in tractatu de sacerdotio — illo libro quem nemo potest legere quin vulneretur amoris vulnere, iuxta Isidorum Pelusiotam⁶⁷ — sacerdotem maiorem esse monacho simplice et in vita sacerdotali plus virtutis requiri quam in vita monastica⁶⁸, sed etiam contra sententiam ordinariam monachos ordinari volebat. Nam iuxta Callinicum monachis dicere solebat: »Ratio vobis reddenda est Deo quia vos ipsos abscon-

⁶² Epistola de confessione cap. 1. 11. 14 ed. K. Holl vel PG 94.

⁶³ Vita Nicephori n. 24. PG 100, 68 B.

⁶⁴ Symeon Thess. De sacerdotio. PG 155, 964 AB.

⁶⁵ PG 25, 523—534.

⁶⁶ PG 109, 357 D; cf. 104, 477.

⁶⁷ Isid. Pelus. Ep. I, 156. PG 78, 288.

⁶⁸ De sacerdotio VI, 5—7; cf. Isid. Pelus. Ep. II, 284.

ditis et lucernam vestram supra candelabrum non ponitis deprecantes ordinari ipsi et satagentes ordinari alios quos non novimus.« Forsan etiam utebatur, quod tunc temporis inauditum non est, aliqua violentia ut monachos ordinaret; nam contigit »unum quemdam monachorum, dum ordinabatur nolletque sibi manum imponi, Chrysostomi digitum praemordisse«⁶⁹. Idem cum sacerdotes mitteret in Phoeniciam, ubi paganismus magis quam aliis in regionibus fidei christianae adversabatur, praesertim monachos elegit. Historia huius missionis est pagina gloriosa vitae Chrysostomi, nam ostendit sanctum episcopum minus curare de suis doloribus quam de propagatione fidei; sed etiam monachis gloriam affert. Ad Phoeniciam non paucae exsulis epistolae referuntur. Ex Nicaea mense iulii an. 404, dum proficiscitur, ad Constantium presbyterum scribit, ut officium quod inceptum implet, scilicet Graecae superstitionis exterminationem, ecclesiarum constructionem, animarum curam. »Ne omiseris Phoeniciae, Arabiae et Orientis ecclesiarum curam gerere, illud persuasum habens locupletiores mercedem te recepturum esse si tot et tantis intercedentibus impedimentis, quae tuarum partium sunt praestiteris... Scribe nobis quot ecclesiae quolibet anno aedificatae sint, quinam sancti in Phoeniciam commigrarint et si qua maiora accesserint incrementa.« Nuntiat deinde inclusum quemdam monachum qui prope Nicaeam vivebat persuasum habere ut iret in Phoeniciam: »An is ad te venerit, fac sciam.«⁷⁰

E Cucuso, cum iam advenisset ad itineris terminum an. 405 presbyterum Nicolaum laudabat quod monachos in Phoeniciam miserat et nunc, in negotiorum difficultate, non modo eos non abduxit sed etiam manere cogebat⁷¹. Deinde Gerontium presbyterum, qui morbo detinebatur procul a Phoenicia, certiores facit quod »inveniet in loco missionis omnia quae nunc habet: ieiunium, vigiliis et cetera vitae monasticae (*καὶ τὴν ἀλλήν φιλοσοφίαν*)«. Gerontius igitur unus erat ex monachis qui mittebantur. Gerontius deinde inveniet »id quod non potest habere ubi est: salutem tot animarum et periculi mercedem«⁷².

An. 406 monachi complures partim vulnerati sunt a paganis, partim etiam mortem obierunt. Urget statim Chrysostomus presbyterum Rufinum ut quam citissime in Phoeniciam proficisceretur: »Quam saepissime velim an nos scribas et etiam in itinere, priusquam in Phoeniciam perveneris... in singulis mansionibus... Cura ut omnia sciamus. Quod si fratres etiam mitti oportere putes, id quoque fac sciam.«⁷³ Simul hortabatur monachos qui in Phoenicia laborabant, ut permanerent neve

⁶⁹ Vita Hypatii n. 19.

⁷⁰ Ep. 221. PG 52, 733.

⁷¹ Ep. 53. PG 52, 637 s.

⁷² Ep. 54. PG 52, 638 s.

⁷³ Ep. 126. PG 52, 686 s.

sese sinerent ab ulla difficultate adduci ut Phoeniciam relinquerent: »Quo plures difficultates vobis obiiciuntur gravioresque fluctus ac maior perturbatio, eo constantius laboretis, excubetis, maiorem animi promptitudinem adhibeatis ut ne praeclarissima substructio vestra corruat nec tantus vester labor fructu careat susceptaque in animarum cultu opera deleatur.« Et exemplum proponebat apostolorum qui ne in carcere quidem evangelizare cessaverunt⁷⁴.

Per haec apparet quod monachismus orientalis sicut et monachismus occidentalis vergere poterat ad apostolatam, quod influxus episcoporum, ut v. g. Chrysostomi, novam directionem poterat creare, et etiam quod monachismus orientalis Graecus primis saeculis non essentialiter vitae apostolicae opponebatur.

Quod monachi magis apti erant quam sacerdotes uxorati, ostendit can. 30 concilii Trullani (691), dum concedit sacerdotibus uxoratis qui sunt in barbaricis ecclesiis facultatem sese separandi a muliere. Non datur aliud motivum nisi pusillanimitas et mores non satis firmi barbarorum; sed patet hoc facto a concilio agnosci quod facilius sacerdotes ii qui castitatem voverant barbaras gentes ad fidem christianam adducebant.

DE MONACHISMO APUD GRAECOS ET SLAVOS POST SAECULUM NONUM.

D. Placidus de Meester O. S. B. — Roma.

Cum quis res orientalium ecclesiasticas consideret aetatibus quibus ab ecclesia occidentali sint separati, a vitio omnino caveat caeco impetu vituperandi quaecunque dicta, scripta, facta aut instituta ab iis fuerint. Imprimis maxima cura distinguendum est inter res et personas. Homines si a nobis dissenserint, num hanc ob causam quae ab ipsis fuerint constituta absona fors diceres?

Quae modo notamus ad rem nostram accommodemus.

Instituta monastica quae in ecclesia byzantina et in ecclesiis quae eius ecclesiasticum ius receperunt perantiqua sunt atque ad tempus pertinent quo omnes ecclesiae stricto vinculo erant unitae. Haec instituta itaque communi consensu florebant et communi usu recipiebantur, ita ut tanquam monumenta sancta et venerabilia a nobis habenda sint et tanquam ecclesiasticae traditionis commune patrimonium plurimi faciendum.

Id quidem eo altiori voce est declarandum quod eremitae plurimi atque coenobitae, dum in montium antris vel in paci-

⁷⁴ Ep. 123. PG 52, 676—678.

ficis lauris multis adhuc annis sanctam agere vitam perseveraverint, ignari omnino fuerint et luctuosi ecclesiarum discidii et controversiarum quae in civitatibus et publicis locis exortae fuerant. Nedium fidem in ecclesiam catholicam reiecerint, discipuli S. Antonii, S. Pachomii, S. Basili Magni, S. Euthymii, S. Theodori Studitae et aliorum in ascési patrum eandem fidem strenue profitebantur ac eorum legum datores.

Quae quum ita sint, status monasticus ut campus omnibus ecclesiis communis habetur, floribus ac fructibus haud viduus, in quem armis paribus orientales atque occidentales descendamus oportet, non quidem ad inimicas manus conserendas, verum enim ad amplexum pacis mutuo dandum.

Haec mihi majore licentia dicenda sunt, quia inter illos sum cooptatus monachos qui in Occidente plurimis modis pares sunt cum monachis ecclesiae orientalis. Quisnam enim ignorat S. Benedictum in regula sua multos hausisse canones ex typicis (i. e. regulis) patrum orientalium, imo S. Basilium dulci »patris nostri« nomine ab ipso vocatum fuisse? Praeter hanc originis communionem res monasticae Occidentis et Orientis in plurimis conveniunt. Quam cognationem et ut ita dicam consanguinitatem in memoriam saepius reducent mox dicenda.

Quibus praelibatis in ipsam orationem ingredior.

Ecclesia orientalis, inde a primis aevis, vitam monasticam semper adprobavit ac fovit eique maximam aestimationem tribuit atque honorem. Praetereo solitarios et coenobitas plurimos inter sanctos collocatos qui in calendario ecclesiastico sive simul¹ sive seorsim speciali memoria coluntur ceterosque omitto qui e cenobiis vel etiam e locis solitariis ad munera ecclesiastica obeunda aut ad honores sunt evecti. Imperatores byzantini cum leges ferant, nunquam monachos praetermittunt, quippe qui una cum clericis peculiarem subditorum ordinem efformant. Insuper in synodis sive oecumenicis sive topicis Patres canones promulgant qui vitam monachorum ordinent et moderentur. Hoc igitur modo jus quoddam monasticum exortum est, rigidum satis ne vetusta traditio currentibus annis paulatim evanesceret nec tamen nimis angustum quo facilius status monasticus evolveretur atque mutatis temporibus iusta et nova caperet incrementa.

Hae sunt praecipuae sedes vitae monasticae quae a saeculo IX. ad nostram usque aetatem animum deligunt. Intra limites imperii byzantini menti nostrae objiciuntur in Palaestina Laura magna S. Sabae et coenobium S. Sepulchri necnon monasteria S. Catherinae in monte Sinaitico; dein in Thessalia, mo-

¹ Sabbato ante Dominicam Tyrophagi quae in ecclesia ritus romani Dominica quinquagesimae dicitur, ecclesia ritus byzantini memoriam facit omnium Patrum ac Sanctorum qui unquam in ascési fulserunt. Inter eos, plures connumerantur sancti romani, ex. gr. S. Hieronymus et S. Pater Benedictus qui etiam die 14 mensis martii speciali festo colitur.

nasteria sic dicta *Μετέωρα*; in Graecia Megaspylaenum; Mons Latros apud Miletum et Mons Olympus in Asia minore, ac Mons Ganos in Propontide, quos montes praecipue frequentarunt anachoretæ. Apud Trapezuntium notetur monasterium Sumelas; in insula Patmo coenobium S. Johannis Evangelistæ; in urbe Constantinopoli illustria coenobia Studitarum. Nec omitantur cohortes monachorum qui ut e Saracenorum et Iconoclastarum manibus elaberentur, in Siciliam atque in Italiae meridionales partes confugerunt.

At vero omnium celeberrimum centrum monasticum est ille Mons Athos, qui auctoritate ac sanctitatis fama maxima praececellit ideoque antonomastice Mons sanctus, τὸ Ἄγιον Ὄρος dicitur.

Liceat hic verba Summi Pontificis Innocentii Papæ III referre quibus, in Litteris die 17 mensis Ianuarii anno 1213 Laterani datis, splendidae has laudes texuit monasticæ illius arcis:

»Relatione illustrium et magnorum virorum nostro est apostolatui declaratum, quod ille qui est mons domus Domini, licet aridus sit et asper, et temporalis fertilitatis gratia destitutus, est tamen inter alios mundi montes maxima spiritualium ubertate mirabiliter fecundatus. Nam quum trecentis monasteriis et gloriosa virorum multitudine arctam et pauperem vitam ducentium decoretur, tanta usque modo reffloruit excellentia honestatis, tanta religionis eximiae claritate refulsit, ut de ipso cum Jacob recte possit quis dicere admirando; Vere sanctus est iste locus, quia hic est domus Dei, et quaedam quodammodo porta caeli, ubi multitudo coelestis exercitus, tanquam castrorum acies ordinata et parata suscitare Leviathan, victorioso pugnat jugiter cum dracone, psallens Domino sapienter.«

Monachi athonitæ etenim Petri tutamentum atque Summi Pontificis Romani auxilium expoposcerant ne libertates ac privilegia amitterent quibus a saeculis gaudebant. Quas preces suscipiens Innocentius III litteras sic concludit:

»Libertates autem et immunitates rationabiles et antiquas ac etiam approbatas, prout in vestris privilegiis dicitur contineri, vobis et per vos monasteriis vestris auctoritate apostolica confirmanus, et praesentis scripti patrocinio communimus.«²

² Innocentii P. III Epistol. Lib. 16, Ep. 168. Migne, PL t. CCXVI, col. 956—958.

Nonne mirificum atque praeclarum dicendum est istud testimonium et sanctitatis Hagioritarum et eorum cum Romana Sede communionis saltem usque ad initium saeculi XIII?

Si vero ad Slavos oculos convertamus, satis sit sedes monasteriorum quae sequuntur referre.

Apud Kiev, Lauram Cryptarum quae incipiente saec. XI fundata est; Lauram SSmae Trinitatis haud longe a civitate Mosca saeculo XIV institutam; Lauram quae etiam in honorem SSmae Trinitatis et S. Alexandri Newsky, Petrogradi, saeculo XVIII est erecta; denique Lauram Assumptionis B. M. V. in Potchaïeff (in Wohlonia) aedificatam. Praetermitto coenobia alia plurima quae intra immensos imperii Slavorum fines sporadice erecta fuere.

Praecipuis monasticis centris cognitis, ad eorum intimum regimen adeamus.

S. Pater Benedictus regulam inchoatur capite quod inscribitur *De generibus monachorum*³ et sanctorum Cassiani ac Hieronymi vestigiis insistens, prius tria monachorum genera distinguit, coenobitarum scil., anachoritarum et »terrum genus« sarabaitarum, quibus et quartum adjungit, gyrovagum dictum. Hi gyrovagi nec in oriente desunt,⁴ sed, S. Patre Benedicto suadente, ad meliores monachos oculos convertamus.

Scimus vitam coenobiticam in Occidente rapide praevaluisse, quin tamen eremitae praeteritis temporibus defuerint. In praesenti vero anachoretica consuetudo apud Carthusianos et Camaldulenses monachos peculiari quadam forma consolidata fuit, qui cum non sint strictiori sensu eremitae, soli tamen cum Deo vivunt et ad quaedam communia exercitia, datis temporibus, conveniunt.

In Oriente vero saepius a scriptoribus tria notantur genera monachorum, eorumque ex bonis et honestis, coenobitarum scilicet, eremitarum seu hesychastarum et stylitarum. Qui ultimi ad genus anachoritarum potius reducendi sunt. Niceta Choniata (Akominatos) teste,⁵ stylitae usque ad saeculum XIII. inventi sunt in Graecia.

Consuetudo eremitica nunquam desiit in ecclesiis juris byzantini ecclesiastici, neque modo omnino desunt anachoritae. Hi postquam deserta Aegypti loca paulatim dereliquerint, solitudinum instar lauras constituerunt. Quarum celeberrimae

³ Cf. editionem critico-practicam D. Cuthberti Butler, abbatis, apud Herder, Friburgi in Brisg. 1912, p. 9—11.

⁴ Cf. D. Placide de Meester O. S. B., *Voyage de deux Bénédictins aux monastères du Mont-Athos*. Paris-Rome 1908, p. 146.

⁵ Migne PG t. CXXXIX. — Stylitae nec defuerunt in Russia. Philaret-Blumenthal, *Gesch. der Kirche Russlands*. Frankfurt 1872, t. I, p. 139—141.

sunt: jam memorata laura S. Euthymii et S. Sabae in Palaestina⁶, laurae Euthymii Thessalonicensis in Monte Atho⁷ et in Brastamo in Calcidia (saeculo IX) atque aliae.

Cum vero vita cenobitica tamquam typus monachismi communior atque frequentior acceptus sit, numerus hesychastarum valde imminutus est. Imperator Justinianus praescripsit ut pauci anachoritae intra septa monasterii vitam in celliis (*κελλία*) conducerent.⁸ Concilium in Trullo (anno 692) decrevit vitam eremiticam tantummodo post annos tres vitae coenobiticae concendendam fore.⁹ Quae disciplina in regula S. Benedicti jam invenitur. Quippe qui scribat de eremitis: »non conversationis fervore novicio, sed monasterii probatione diuturna... et bene instructi fraternae ex acie ad singularem pugnam heremi securi jam sine consolatione alterius... Deo auxiliante pugnare sufficiunt.«¹⁰

In regula Athanasii Athonitae quinque soli hesychastae licentiam habent in celliis vivendi.

At praeter vitam hanc anachoreticam stricte sumptam, sicut in Occidente ita in Oriente exorta est vita hemieremitica ad normam Camaldulensium et Carthusianorum monachorum, de quibus superius dixi. Hujusmodi semieremitaе, ex gratia videndi sunt in scetis (*σκήται*) Athonicis. Sceta variis constat cellis, *καλύβαι* dictis, in quibus duo aut tres monachi vivunt. Unaquaeque *καλύβα* suum habet oratorium, at in centro calybarum adest ecclesia maior, *κρηιακόν* dicta in quam omnes hesychastae conveniunt diebus dominicis et festivis.

Attamen coenobiticam conversationem apud monachos orientales forma ac numero praestantiorē fuisse superius declaravi.

Id autem inde a saeculo IV. compertum habemus et valde contulerunt ad id magna Patris Nostri Basilii auctoritas ejusque regularum moderata virtus. Nil mirum proinde quod fere omnes monachi orientales in ejus clientelam sese dimiserint ideoque saepius eius nomine vulgo vocati fuerint. Posterius, id est saeculo VIII. et IX., post iconoclastarum tempestates, celeberrimus ille Studii, Constantinopolitani monasterii, hegumenus, Theodorus nomine, vitae coenobiticae novum incrementum novamque temperationem attribuit. Vix credibile est quantam vim atque auctoritatem habuerint canones S. Theodori Studitae in monachismi byzantini historicam explicationem. Hanc

⁶ Cf. Raymond Génier, *Vie de St. Euthyme le Grand*. Paris 1909.

⁷ Cf. Kirsopp Lake M. A., *The early days of monasticism on Mount Athos*. Oxford 1909, p. 44. 48.

⁸ Nov. 5 cap. 3. — Nov. 123 cap. 36. — Nov. 133 Introd.

⁹ Can. 41.

¹⁰ Cap. cit.

vitae coenobiticae rationem saeculo X introduxere Michael Maleinos in montem Cymenum, Athanasius Lauriota in Montem Atho. Saeculo vero sequente, cura S. Theodosii hegumeni studitica monachismi methodus in celeberrimo Cryptarum Kievensi monasterio efflorescit, quae apud Slavos deinde longe lateque diffunditur, quin alias commemorem regiones¹¹.

Haec de vita eremitica atque coenobitica apud monachos orientales.

Jamvero silentio omnino praetereundum non est genus quoddam peculiare vitae monasticae quod idiorrythmicum dicitur. Idiorrythmica autem consuetudo in Monte Atho, vertente saeculo XIV. e coenobitica quidem exorta est vita ea tamen corrupta ac plurimis vitiis inquinata.

Prout enim ex ipsa vocabuli etymologia eruitur, vita haec privata communi vitae adversatur. Quid mirum itaque si coenobii regimen hierarchicum eo ipso concutiatur, id est, si unico familiae monasticae capiti quod est hegumenus suffecta sit oligarchia quaedam, quae aliquorum monachorum collegio constituitur? Hac nova vitae ratione evanescit insuper totalis possessionis privatio quae de iure et de facto propria est voti paupertatis, dum monachis idiorrythmicis concessa fuerit facultas privatas res possidendi atque acquirendi. Denique, cum monachi idiorrythmici, parvis circulis glomerati, in domibus separatis dies privatim degant, victus ratio immutata est et carnis esus qui monachismo orientali omnino adversatur jam-jam in monasteriis idiorrythmicis apparet, exceptis paucis diebus quibus omnes in communi refectorio cibos simul sumunt.

Ne putemus autem ecclesiam orientalem vitam idiorrythmicam unquam adprobasse, quamvis lues haec maxime sit propagata, atque apud Slavos etiam mox irrepserit¹² et ad nostros usque dies permanserit. Imperatores Christiani et Patriarchae eam strenue condemnarunt¹³ et plures monachi contra fecerunt atque scripserunt. Legantur verbi gratia quae de hoc genere monachorum scripsit monachus Pachomius saeculo XVI: »Qui, ait ipse, id est monachi idiorrythmici, cum sint acephali et propriis regulis ac constitutionibus inservientes minime autem iis quae a sancta et oecumenica ecclesia sunt edictae, similes sunt mulieri deperditae, quae cum quovis homine illicitum commercium habet.«¹⁴ Veri sunt sarabaitae qui, uti dixit S. P. Benedictus, »nulla regula adprobati... adhuc operibus servant es saeculo fidem, mentiri Deo per tonsuram

¹¹ Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig 1894, p. 18. 19.

¹² Philaret-Blumenthal op. c. t. II, p. 85.

¹³ Ph. Meyer op. c. p. 62 et seq.

¹⁴ Ibid. p. 213. — Cf. D. Placide de Meester op. c. p. 149 seqq.

noscuntur». — »Sed de his melius est silere quam loqui.« Quapropter, ad fortissimum coenobitarum genus revertamur.

Quonam modo constituitur coenobium orientale?

Sicut apud monachos occidentales, in monasteriis orientalibus praeest hegumenus *ισόβιος*, id est ad vitam electus.

Huius tamen electionis varii modi inveniuntur in historia monachismi orientalis.

Aliquando hegumenus, antequam e vita decederet, successorem suum designavit.¹⁵ Iuxta quosdam legum latores omnes monachi suffragia ferunt, iuxta alios ii soli qui aliquo officio in coenobio funguntur. Ita, exempli gratia, decrevit S. Athanasius Athonita in typico suo hegumenum a quindecim *ἐγκρίτοις*, id est officialibus eligendum esse.

Praecipua hegumeni iura haec sunt :

1. Receptio novitiorum in eosque manum impositio (per impositionem manuum, id est *χειροθεσία*, intelligitur professio vitae monasticae).

2. Definitio laboris atque muneris unicuique conferendi.

3. Monachorum designatio qui ad chirotonias seu ordinationes sunt promovendi.

4. Patrum spiritualium nominatio.

5. Iudicandi potestas ac puniendi.

6. Proprios subditos ad lectoris aut psaltae ordinem promovendi facultas.

7. Omnia decernere quae utilitati spirituali aut temporali monasterii conveniunt.¹⁶

Iuxta ius antiquum ecclesiae orientalis hegumenus non gaudet ita dictis privilegiis ac insignibus pontificalibus, sed baculum solum fert quemdam tamquam auctoritatem habens.

Primis vero saeculis, sicut in Occidente nec abbas, hegumenus inter *ισρονομένους*, id est inter eos qui diaconatu vel sacerdotio insigniti sunt, haud adsciscabatur.

Postea vero episcopus manus in hegumenos imponebat, ut ad presbyteratus ordinem eveci, onus monachorum confessiones audiendi validius susciperent.

Postremo tandem tempore ecclesia praesertim Constantinopolitana, et post ipsam caeterae ecclesiae autocephalae, hegumenos ad dignitatem archimandritae promoverunt.¹⁷

Archimandritae nunc temporis, ius habent cum velo et cum cruce pectorali litandi. Aliqui si potestatem sibi assumpserint alia pontificalia gerendi, ea canonibus ecclesiae byzantinae nullo modo permittuntur.

¹⁵ Cf. Δ. Πετρακάκος, Τὸ μοναχικὸν πολιτεύμα τοῦ ἁγίου Ὁρους Ἰθῶ. Athenis. 1925 p. 61 seq.; p. 184. — Ph. Meyer op. c. p. 26—27.

¹⁶ Δ. Πετρακάκος op. c. p. 72—73, p. 180 sqq.

¹⁷ Δ. Πετρακάκος op. c. p. 69. et ib. n. 25.

Iuxta leges monasticas communi usu receptas hegumenus in proprio coenobio nil sine fratrum consilio faciat.¹⁸ Quae praescriptio denuo cum Patris Benedicti regula omnino consonat imo horum consiliariorum nomina etiam conspirant, cum *γέροντες* apud orientales saepius dicantur, seniores autem apud monachos occidentales.¹⁹

Adestne aliqua hierarchia inter monasteriorum hegumenos?

Id sane affirmandum est, quin uniuscujusque coenobii autonomia vel minime quidem offendatur. Etenim inde a tempore Justiniani, archimandritae nomen, interdum pro coenobii superiore, id est pro solo hegumeno assumebatur, quandoque etiam pro hegumeno qui pluribus monasteriis praerat, aut ad eadem invisenda tanquam *exarcha* constituebatur.²⁰

At hujusmodi confoederationes coenobiorum, quae cum modernis occidentalium congregationibus quandam similitudinem habere videntur, ut id iterum dicam, fiebant absque ulla uniuscujusque autonomia iniuria.

Quae confoederationes originem habent cum illa antiqua *Πρώτου* sive Primatis institutione. Non tamen unus notatur *Protopos* pro omnibus monachis (id enim monachismo orientali adversatur); at plures historia designat *Πρώτους* cum plures numero sint coenobiorum circuli.²¹

Monasteria orientalia, si jus ecclesiae Byzantinae antiquum interrogemus, ab episcopo loci dependent. Exempla tamen plura sunt monasteriorum quae sub Imperatorum protectione aut Patriarcharum jurisdictione constituta sunt et *stavropégia ca* dicuntur.²² Eandem historicam explicationem in Occidente notare sufficiat ne e finibus hujus sermonis egrediamur.

In coenobio orientali omnia adsunt munera ad bonam domus monasticae administrationem necessaria, sed praecipuum notatur munus *oeconomi* qui res nummarias ac temporales regat et munus *ecclesiarchae* (*ὁ ἐκκλησιαρχης*).

In monasteriis ecclesiae orientalis nulla adhibetur differentia inter monachos chorales et laicos sive conversos. Quae differentia neque in primogenio monachorum regimine invenitur, sicut non invenitur in regulis S. P. Benedicti.

Adest tamen hierarchia quaedam inter monachos qui aliquo ex ordinibus sacris decorantur. Pro coenobii aut eremitarum collegii commoditate hegumenus per se habet potestatem psaltas et lectores ordinandi.

¹⁸ Ph. Meyer op. c. p. 63, p. 205.

¹⁹ Cap. III

²⁰ Nov. 123, 34; Nov. 5, 7 et 120; Nov. 133, 4.

²¹ Ph. Meyer op. c. p. 29 seqq.

²² Δ. Πιστραχάκος op. c. p. 37. 38. — Rhallis-Potlis, Σύσταγμα τῶν θεσπῶν καὶ ἐσπῶν κανόνων... Athenis, t. II, p. 236.

Ad diaconos et sacerdotes promovendos, vocet hegumenus episcopum vicinum.²³

Eadem in regula benedictina rursum invenies. »Cantare autem et legere non praesumat, ait Pater noster Benedictus, nisi qui potest ipsum officium implere ut aedificentur audientes.«²⁴ Et alibi: »Si quis abbas sibi presbyterum vel diaconum ordinari petierit, de suis elegat qui dignus sit sacerdotio perfrui.«²⁵

Maxima est cura in orientali ecclesia de candidatis ad vitam monasticam suscipiendis. In primogena legislatione, id est in novellis Iustinianis, tempus probationis ad tres annos extenditur.²⁶

In regulis a S. Athanasio Lauriota datis tempus probationis minimum ad unum reducitur annum et in Typico imperatoris Johannis Tzimisce (a. 972) pro monte Atho elaborato novitiatus spatium ad nutum hegumeni protrahitur. Mox tamen ecclesiasticum jus pro omnibus tres annos definivit.²⁷

Juxta authenticos etiam canones novitius (ὁ δόκιμος) tempus probationis cum vestibus laicalibus peragebat. Quo elapso ad vitam monasticam profitendam tondebatur et vestes monasticas cum votorum nuncupatione induebat.²⁸ Haec vestitio unica erat sicut et professio ipsa. Id docent omnes canonistae.²⁹ Theodorus Studita³⁰ austeris condemnat verbis distinctionem quae nescimus quas ob rationes saeculo IX jamjam irrepererat parvum inter et magnum schema seu habitum. Praesenti etiam tempore in coenobiis Athonicis novitius impletis omnibus probationis conditionibus habitum monasticum qui dicitur in euchologiis magnum seu angelicum schema induit. In idiorrhythmicis vero monasteriis degunt ita dicti rasophori et stavrophori seu microschemi.³¹ Jamvero in ritu quo ordinatur quis rasophorus nullum ne minimum quidem habetur verbum quod ad vota monastica alludat et in altero ritu omnia ommittuntur quae ad paupertatem referuntur.

²³ Exempli gratia ad manus super diaconos et sacerdotes imponendas designatur ab Imperatore Alexio episcopus Hierissenus. Cf. Ph. Meyer, op. c. p. 47.

²⁴ Cap. XLVII. Cf. D. Placide de Meester, L'office décrit dans la règle bénédictine et l'office grec. Echos d'Orient. t. X (1907) p. 338.

²⁵ Cap. LXII. — Iustinianus pro coenobio quatuor vel quinque senes designat. Nov. 133. 2.

²⁶ Nov. 5, 2, excepto tamen mortis periculo et optima vitae consuetudine in saeculo habita; tunc ad sex menses reducitur probationis tempus. Cf. Δ. Πετροκάκος, op. c. p. 82.

²⁷ Ibid. p. 85.

²⁸ Ibid. p. 93.

²⁹ Ibid. p. 95, n. 50 et p. 97.

³⁰ Διαθήκη can. 12. Migne PG t. XCIX, 1816—1820.

³¹ Videas in euchologiis Ἀκολουθία εἰς ἀρχάριον βασιφοροῦντα (ed. Rom. p. 225) et Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος ἤτοι τοῦ μανθίου (ibid. p. 226 seqq.).

Professio monastica ab antiquis patribus sacramentis baptismatis et sacerdotii aequiparatur quippe quae habeat juxta ipsos characterem indelebilem, et per ipsam monachus in quodam inamovibili statu constituatur.³² Modo autem et apud Slavos et apud Graecos, non obstantibus canonibus et juristarum sententiis, potest quis a votis absolvi et a statu monastico omnino destitui.³³

In rituali byzantino³⁴ magnificus habetur ordo ad professionem faciendam. In prima parte candidatus qui saeculum ejusque falsas voluptates reliquit imaginem prae se fert filii prodigi. Deinde ad domum paternam redit et ab hegumeno tanquam a patrefamilias receptus novas splendidasque induit vestes.

Haec renuntiatio et novae vitae amplexus talibus interrogationibus et responsis fiunt qualibus, omnibus auctoribus consentientibus, habetur vera rataque professio monastica. Multi vero canonistae putant apud orientales monachos tria tantummodo esse vota seu promissiones solemnes, virginitatis scilicet, obedientiae et paupertatis. Jamvero habetur peculiaris interrogatio cum responsione qua candidatus, seu catechumenus, uti perpulchre eum nominat rituale byzantinum,³⁵ expressis verbis, spondet sese in monasterio usque ad ultimum suspirium perseveraturum esse sanctae ascēsi (ἀσκήσει) operam navantem. Quae promissio a Patre Benedicto stabilita vocatur.³⁶ Imo et benedictinam morum conversionem deprehendere poteris in penultima ritualis professionis monasticae interrogatione, cum sacerdoti quarenti: »Tolerabisne omnem tribulationem et austeritatem in vita monastica propter regnum coelorum?» respondeat frater: »Utique Domino cooperante, venerande Pater.«

Superest ut aliqua dicamus de magnis monastici status elementis quae ad perfectionem consequendam, ad vitam supernaturalem nutriendam atque cum Deo conjunctionem maxime fovendam monachum conducunt. Quae principia in monachismo occidentali et orientali aequali modo inveniuntur.

In primis loquendum est de vita claustrali cum omnibus exercitationibus ejus! Quae in Oriente generatim delecta fuere

³² Δ. Πιτρακάκος p. 98, p. 106 seqq.

³³ Ibid. p. 110, n. 84 citatur decretum quod pro ecclesia autocephala Graeciae valet. Quoad antiquas ecclesiae Russicae constitutiones cf. N. Mišaš-Al. R. v. Persić, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Mostar 1905, p. 668, n. 3.

³⁴ Ἀκολουθία τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος. Ed. c. p. 234-249.

³⁵ Ibid. p. 244.

³⁶ In canone 6. synodi Chalcedonensis declaratur monachum suo monasterio addictum esse sicut clericum propriae ecclesiae. Idem principium affirmatur in can. 80, synodi Carthaginensis. Documente e jure canonico deprompta legas apud Δ. Πιτρακάκος op. c. p. 99 seqq.

loca solitaria ad vitam monasticam conducendam, satis demonstrant quanta fuerit Patrum sollicitudo monachum a saeculo separandi. Leges clausurae in monasteriis orientalibus adeo sunt strictae ut neque mulieres, neque imberbi, neque animalia feminei sexus septa monastici alicuius territorii transgredi queant. De stabilitate in monasterio superius locutus sum necnon de sponsione a monacho facta sese vitae asperitatibus adstringendi. Inter has asperitates connumeranda sunt solitudo cellae, silentium, exercitia communia vitae regularis, obedientia erga superiores, subjectio omnibus fratribus, et caetera hujusmodi.

Alterum elementum notemus oportet illam quam S. P. Basilii vocat communem pietatis negotiationem³⁷, sive opus Dei, juxta verba S. P. Benedicti. Omnes regulae monachorum orientalium, sicuti regula S. Benedicti, maximi momenti faciunt communem illam orationem quae hymnis, canticis, piis lectionibus et psalmis constat. Officium canonicum solemniter in templo Dei magnifice ornato celebratur et omnes sciunt quantum tempus insumant monachi orientales ad laudes Dei simul decantandas. Die noctuque multas per horas hoc sacro munere funguntur³⁸. At hujus pii laboris centrum culmenque est liturgia eucharistica cui omnes assistere debent, cum in coenobiis orientalis ecclesiae unum sit templum, unum altare, unum sacrificium.

Hoc officio canonico expleto, nullum aliud orationis onus est. Si quis forte animi contemplationi aut aliis precibus vacare cupiat, id privatim faciat. Idem omnino praescripsit S. P. Benedictus³⁹. Attamen sacrae meditationis opus solitarii monachi proprium est juxta canones sanctae ecclesiae orientalis.⁴⁰

Ceterum domus Dei, sacra suppellex, vasa, vestes, libri, icones, omnia verbo quae ad cultum dominicum pertinent, summae venerationi, amoris et honori sunt monachis orientalibus.

*

Si religiosi viri persona modo consideretur, leges monachismi orientalis iis quae occidentales monachos moderantur omnino sunt consonae.

Paupertas corporis, id est victus, vestitus et domus, simul ac paupertas animi seu humilitas, ab omnibus maxime inculcantur. Quid vero de monastica mortificatione? Vigiliae, jejunia, abstinentiae, apud monachos orientalis ecclesiae, certis fixisque legibus constituuntur. Praeter quatuor in anno sta-

³⁷ Constit. mon. c. XVIII n. 1. PG t. XXXI, 1382.

³⁸ D. Placide de Meester, Voyage de deux Bénédictins... p. 174 seqq.

³⁹ Cap. LII.

⁴⁰ Νοσρά προσευχή dicitur. Cf. Ph. Meyer op. c. p. 86.

tutas periodos jejuniorum, unaquaque feria secunda, quarta et sexta semel in die comedere monachis fas est, ceteris autem diebus bina comestio permittitur, carniū esu per totum annum excluso⁴¹. His non absimiles abstinentiae leges apud quosdam monachos occidentales invenire poteris.

Monachi orientales laboribus manuum maxime incumbunt id est prout suppeditat tempus quod post laudem divinam superest. Quod autem ad opera intellectualia attinet, fatendum est ultimo tempore ea a monachis orientalibus parcius excolta esse. Haud item aetatibus superioribus res se habuisse demonstrant tot scripta, volumina et opera ab ipsis relicta⁴². Si quis vero quaestionem moveat, an vita monastica orientalis ecclesiae contemplativa potius sit dicenda quam activa, ut distinctione quadam occidentalibus valde nota utamur, confitendum sane foret eam ad opera externa usque ad praesentia tempora parum directam fuisse. Adsunt tamen exempla huiusmodi laboris ita dicti externi. Byzantii, verbi gratia, constituta fuisse plurima hospitia ad pauperes, senes, peregrinos, pueros recipiendos eaque a monachis directa esse ex historicis documentis compertum habemus.⁴³ Petrus Magnus, totius Russiae imperator, monachos coegit ut nosocomia erigerent ac domus in quas milites invalidos reciperent⁴⁴. Sed haec potius rara dicenda sunt.

DE DISCIPLINA MONASTICA APUD CATHOLICOS RITUS GRAECO-SLAVICI.

P. Joannes Višošević O. S. Basil. M. — Zagreb.

Introductio.

Apud catholicos ritus graeco-slavici tres ordines monastici extant: Ordo s. Basilii Magni, congregatio monastica s. Theodori Studitae et moniales ordinis s. Basilii.

Antiquissimus est ordo s. Basilii, qui inde a pacta unione Berestensi existit, ab eo videlicet tempore, quando monasteria Russiae et Ukrainae, quae unionem susceperunt, a s. Josaphato et metropolita Velamino Rutki restaurata et in unam congregationem organisata sunt. Olim in duas magnas provincias Lituaniae et Poloniae divisus, deinde post varias vicissitudines ad unam provinciam ss. Salvatoris Galiciae re-

⁴¹ Δ. Πετραχάκος op. c. p. 117.

⁴² Cf. Marin, Les moines de Constantinople L. V. L'activité intellectuelle des moines. Paris 1897, p. 373 seqq.

⁴³ Ibid. L. I. c. V. Les établissements religieux de bienfaisance p. 61 seqq.

⁴⁴ Philaret-Blumenthal' op. c. t. II, p. 282—283.

dactus, a. 1882. opera Leonis XIII. novam organisationem obtinuit, quae usque ad nostra tempora subsistit.

Ordo in praesenti universim 305 sodales numerat, quorum 106 patres, 100 scholastici et 99 fratres coadiutores habentur. Porro in tres provincias dividitur: a) in provinciam Ruthenam ss. Salvatoris Galiciae, quae 14 monasteria et duas residentias possidet, cum noviciatu in Krechiv (50 novitii); b) in provinciam Carpatho-Ruthenam, quae a. 1920 creata est, cum scilicet basiliani Carpatho-Rutheni reformationi Galicianae accesserunt. Haec provincia iam duo monasteria reformata possidet in Cechoslovachia cum noviciatu in Mukačevo (15 novitii), et unum monasterium in Hungaria; c) in provinciam Rumaenam, quae unum monasterium in Rumaenia habet cum noviciatu in Biksad. — Porro missionibus operam navant inter Ruthenos emigratos in America meridionali 6 patres et duo fratres (2 domus missionis), in Canada 8 patres et duo fratres (3 domus missionis) cum noviciatu in Mundare (7 novitii), in Statibus Foederatis Americae 1 et in Ukraina 1. — Ordo tria seminaria dirigit: seminarium archidioecesanum Leopoltanum in Galicia, sem. dioecesanum Crisiense in Jugoslavia et Pontificium collegium Ruthenum Romae, item duo instituta missionis: alterum in Bučač (Galicia), ubi 70 alumni studiis humanisticis vacant, et alterum in Užhorod (Cechoslovachia) cum 80 alumni. Praeterea ordo possidet typographiam in Žovkva (Galicia) atque quatuor periodica religiosa redigit: »Misionar« pro populo, »Naš prijatelj« pro iuventute scholarum elementarium, »Postup« pro iuventute academica et scholarum mediarum, nec non »Zapiski« (Analecta Basiliana) periodicum studii monasticis dicatum.

Deinde in Cechoslovachia (prius in Hungaria) existit ordo s. Basilii Ruthenorum 7 monasteria numerans, cuius tamen constitutiones (a Card. Johanne Scitovskij per decretum dd. 30. septembris a. 1857 vi commissae potestatis apostolicae approbatae et confirmatae)¹ in praesenti dissertatione in considerationem non veniunt, quandoquidem ordo reformationem galicianam suscepit et novam provinciam Carpatho-Ruthenam eiusdem ordinis s. Bas. reformati constituit.

Cum ordine s. Basilii pari passu progrediuntur moniales ord. s. Bas., quae in praesenti habent 5 monasteria et 5 domus in Galicia, duas domus in Cechoslovachia (Užhorod, Prešov), duas item in Jugoslavia (Križevci, Šid) et unam in Statibus Foederatis Americae (Philadelphia). Hic ordo monialium iam fere 300 sodales numerat et ubique diversi generis instituta (lycea, gymnasia, convictus et orphanotrophia) pro educatione puellarum aperit (in Philadelphia habet typographiam et publicat periodicum »Misionar« pro sustentatione orphanotrophii).

¹ Правила чина С. Василія Великаго во Угорщинѣ, Львовъ 1858.

Ordo s. Theodori Studitae est nova congregatio monastica, quae a praesenti metropolita Galicensi Andrea Šepćki ad vitam revocata monachismum orientalem in pristina forma resuscitare ac restaurare sibi proponit. Congregatio iam 60 sodales numerat (quorum 6 patres et 6 clerici habentur), et duo monasteria in Galicia habet cum Laura in Zaravanica et noviciatu in Univ (14 novitii), et unum monasterium in Kamecnica in Bosnia (Jugoslavia).

Denique ultimis decenniis inter Ruthenos Galiciae existunt multae congregationes religiosas sororum (v. g. sorores vulgo dictae »Mironosice«, deinde ss. Sacrae Familiae, ss. vulgo dictae »Josafatke«, ss. Studitke, ss. Josefítke) quarum tamen praecipua est congregatio servarum B. Virginis Mariae (vulgo »Služebnice«),² quae iam ultra 400 sorores numerat et plures domus habet in Galicia, Canada, Brasilia, et unam domum in Jugoslavia (Kucura). Sorores operibus christianaе charitatis et institutionis operam navant.

In Macedonia et Bulgaria vero congregatio sororum ss. Eucharistiae — vulgo »Euharistinke« — pro unitate ecclesiae cum fructu operatur.

Sed praetermissis omnibus istis congregationibus modernis necnon congregatione redemptoristarum, cuius iam formatur provincia propria ritus graeco-slavici in Galicia, Canada et Cechoslovachia, quae congregationes ritui graecoslavico accommodatae in ceteris ad normam congregationum occidentalium constitutae sunt, hic solum illos tres priores ordines prae oculis habentes iam eorum disciplinam monasticam breviter exponemus instituta comparatione cum disciplina monastica orientali.

I. Vitae monasticae compositio.

1. Statuta monastica. — Imprimis notandum, quod norma, secundum quam in genere vita monastica orientis christiani moderatur, sunt illae antiquae regulae sic dictae fusius (55 *ἄροι κατὰ πλάτος*) et brevius (313 *ἄροι κατ' ἐπιτομήν*) tractatae, quas monachorum patriarcha Basilius iuxta s. scripturae sententias, ss. patrum effata, ecclesiae canones et Pachomii regulas composuit suisque monasteriis sapienter applicavit. Porro regulis s. Basilii fundantur omnia statuta seu typica monastica, quibus singula orientis monasteria reguntur quaeque fere universam disciplinam monasticam exhibent.

Jamvero ex statutis et typicis monasticis praecipua extant tria: typicum monasterii hierosolimitani a Sabba Benedicto a. 561 redactum, typicum celebris monasterii Studion ab hegu-

² Устав Згромадження Сестер Служебниць Преч. Діви Марії Непорочно Зачатої образу грекокат. Жовкна 1907.

meno eiusdem monasterii Theodoro a. 789 confectum et typicum montis Athonis ab Athanasio dicto Athonico a. 970 compositum. At omnium praestantissimum est typicum monasterii Studion, quod deinceps in omnibus monasteriis orientis receptum est et a Theodosio monasterii Kioviensis monacho Lavrae »pečereni« (cripticae) applicatum deinde per omnia monasteria Ucrainae et Russiae inductum est. Porro idem statutum studiticum archiepiscopus Serbiae Sabbas suo monasterio Chilandar accommodavit et in cetera monasteria Serbiae induxit. Parvae quaedam modificationes horum statutorum characterem tantum localem et nationalem singulorum monasteriorum prae se ferunt.

Jamvero sapientes institutiones s. Basilii remanserunt norma vitae monasticae in illis quoque monasteriis, quae unionem cum ecclesia catholica susceperunt atque huiusmodi momentum retinent etiam nunc tum in modernis constitutionibus ordinis s. Basilii ab apostolica Sede die 27 Julii a. 1909 confirmatis,³ tum in typico Sknilivensi Studitarum a. 1906 a metropolita Galicensi in lucem edito,⁴ tum etiam in regulis monialium ordinis s. Basilii, quae a metropolita Velamino Rutski redactae⁵ et a praesenti metropolita Galicensi 19. aprilis a. 1909 cum aliorum episcoporum consensu monialibus iterum applicatae sunt.⁶

2. *Natura vitae monasticae, vota substantialia, clausura.* — Quoad substantiam vitae monasticae nullum est discrimen inter ecclesiam orientalem et occidentalem. Monachi quoque orientales tria vota substantialia emittunt, castitatis sc., paupertatis et oboedientiae. Addi tantum potest, quod monachus et monialis orientalis explicite etiam quartum votum emittit, videlicet constantiae (*ὀπομονή*) i. e. perseverandi in statu monastico nec non in monasterio, quod ingressus est, usque ad mortem.

Porro hoc votum etiam in formula professionis basiliana ritus graeco-slavici continetur illis verbis, quibus vovens promittit »se in ordine usque ad mortem perseveraturum esse«.⁷ Praeterea apud basilianos omnes professi, qui ad statum sacerdotalem admittuntur, duo alia vota simplicia emittere tenentur, sc. votum fidelitatis erga s. Sedem et votum non ambiendi dignitates tam intra quam extra ordinem.⁸

³ Cf. Decretum S. Congreg. de Prop. Fide pro negotiis Ritus Orient. (additum Constitutionibus Congreg. Ruthenae Ord. S. Bas. M., Žovkva 1910).

⁴ Тышконтъ Студитскои Лаври св. Антонія Печерекаго въ Скивловѣ подѣ Львовомѣ. Žovkva 1910.

⁵ Prima vice editae Vilnae in typ. PP. Basilian. a. 1771.

⁶ Вытягъ зъ правилъ. Žovkva 1909 pag. 9. 11

⁷ Cf. Constit. Congr. Ruthenae Ord. S. Bas. Žovkva 1910 p. 42.

⁸ Cf. Const. p. 52-3.

In monasteriis orientalibus clausura stricte observanda est. Iuxta can. 46. synodi Trullanae et can. 21. concilii oecumenici VII. monachi nonnisi cum licentia hegumeni e monasterio egredi possunt et numquam soli, sed cum socio. Moniales vero binae habitare debent et iuniores nonnisi urgente aliqua necessitate et cum aliquibus vetulis exire possunt, non tamen sine licentia hegumenaе. Per noctem autem extra monasteria numquam cubare permissum est. Praeterea in can. 47. synodi Trullanae sub poena excommunicationis prohibetur, quominus mulier in virorum monasterio vel vicissim vir in mulierum monasterio dormiat. Iuxta can. 18. concilii oecumenici VII. in monasteriis virorum mulieres versari nequeunt. Item in eodem monasterio iuxta can. 20. conc. VII. monachi et monachae sub eodem tecto vivere nequeunt. Unde sic dicta monasteria duplicia (i. e. virorum et mulierum) stricte prohibita sunt.

Eadem principia quoad clausuram apud monachos quoque unitos ritus graeco-slavici valent. Immo monialibus ordinis s. Bas. synodus Zamoscena⁹ et Leopolitana¹⁰ strictiorem formam clausurae, scilicet papalem urgent, quae tamen per praesentes constitutiones in praxi abrogata et ad mitiorem formam iuris orientalis redacta est. Cum licentia ordinarii possunt moniales in casu necessitatis e monasterio egredi, parentes et benefactores invisere, medicos adire, sed semper cum socia.¹¹ Neminem, nec mulierem intra clausuram recipere licet, virum nonnisi cum licentia s. Sedis. Operarii tamen et opifices cum ordinarii licentia permitti possunt.¹²

3. Noviciatus et candidatura. — De viginti disciplina etiam in ecclesia orientali professionem monasticam aliquod tempus probationis (*δοκιμασία, ἀρχαρισμός*) praecedere debet, in quo novitius (*ἀρχάριος*) sub immediata directione periti monachi provectoris aetatis (*ἀνάδοχος*) sibi notiam nec non exercitium regularum acquirere rectamque intentionem et constantiam probare debet.

Porro sec. can. 5. particularis synodi IX. noviciatus per triennium durare debet. Quae dispositio — exceptis casibus in iure expressis — stricte observanda est, ita ut si superior contra hoc praescriptum sine praevia probatione ad professionem aliquem admiserit, ex eodem canone poena depositionis plecti debet.

Iamvero haec regula a studitis quoque retinetur, ita tamen, ut hegumenus cum consensu capituli generalis hoc tempus probationis abbreviare et ad vota temporaria admittere possit

⁹ Tit. XII De monialibus (Collectio Lacensis, Frib. Brig. 1876. p. 57 b. c.).

¹⁰ Acta et Decreta (Romae 1896) 161. 4.

¹¹ Cf. Вытягъ зъ правилъ, пр. 177.

¹² Вытягъ пр. 49. 55.

etiam post elapsum primum annum noviciatus.¹³ Apud basilianos tam monachos¹⁴ quam moniales¹⁵ noviciatus per annum et sex hebdomadas durare debet iuxta antiquas eiusdem ordinis consuetudines.¹⁶ Apud omnes vero noviciatus candidatura sex saltem hebdomadarum praecedat, quod iuri quoque orientali apprimè correspondet.

4. Professio parvi et magni schematis. — In iure monastico orientali non habetur divisio monachorum secundum vota simplicia et sollemnia, eo vel magis, quod haec distinctio in iure quoque ecclesiae occidentalis posterioris institutionis est. Etenim in iure monastico orientali monachi potius secundum progressum in vita monastica dividuntur, et quidem in tres distinctos gradus perfectionis, scilicet rasophorum, microschemorum et megaloschemorum.

a) Rasophori (*ράσοφοροι, ῥασοφοροῦντες*) dicuntur ii monachi, qui post expletum canonicè praescriptum tempus noviciatus et postquam digni reperti fuerint, in statum monasticum sollemniter recipiuntur, quin adhuc vota emittant. Fit autem haec receptio eo, quod superior monasterii in praesentia totius communitatis certis cum caeremoniis in euchologio praescriptis candidato vestem monachalem *ῥάσον* (*rjasa*) dictam necnon *καμηλαύχιον* ut »pignus futurorum votorum«¹⁷ confert et sic candidatum formaliter in communitatem fratrum tamquam membrum recipit. Porro hic receptionis actus prima tonsura monastica (*ἀπόκασις*) nuncupatur.

Rasophori moraliter constricti sunt in electo statu monastico remanere, unde habitum dimittere et ad saeculum redire sine iusta causa nequeunt; at in saeculum reversi matrimonium contrahere non prohibentur. Regulas monasticas necnon ipsa consilia evangelica observare tenentur non quidem vi voti, sed ex decentia, ordinis ac probationis causa.

b) Secundus gradus perfectionis sunt s. d. microschemi (seu monachi cum parvo habitu) i. e. ii, qui publice et sollemniter tria vota substantialia emittunt atque promittunt se in statu monastico et monasterio usque ad mortem perseveraturos esse.

Porro haec votorum nuncupatio initiatur cum secunda, sollemniore tonsura monastica, qua monachus secundum praescriptos euchologii ritus specialem vestem microschemorum obtinet, et quidem: imprimis parvum habitum — *σχῆμα μικρόν* — in signum externae humilitatis et internae compunctionis, deinde sic dictum *παρακαμηλαύχιον* vel *περικεφαλαίαν* et denique

¹³ Cf. Const. Studit. cap. II. 75.

¹⁴ Cf. Const. Congr. Ruth. Ord. S. Bas. p. 35.

¹⁵ Cf. Вытягъ, пр. 46.

¹⁶ Cf. Collect. Lacensis, 46 d.

¹⁷ Указ св. Синода 21 юнiя 1804; Павловъ, Курсъ цѣрк. права (Москва, Свято-Троицкая Сергіева Лавра 1902) 219, § 65.

μανδύαν et crucem (σταυρόν et hinc σταυροφόροι) sub veste portandam, in signum renuntiationis saeculi.

Microschemi statum monasticum iam amplius dimittere nequeunt eorumque vota perpetua sunt. Consequenter nec matrimonium valide contrahere possunt.

c) Tertius gradus perfectionis sunt megaloschemi (seu monachi cum magno habitu) sc. ii, qui per longam virtutum exercitationem maiorem gradum perfectionis consecuti sunt ac proinde strictiori vitae monasticae se addicere cupiunt.

Porro megaloschemi speciali ritu publice in ecclesia vota iam emissa in strictiore forma renovant atque vitam postmodum in ieiuniis ac continuis orationibus se ducturos profitentur. In signum vero externum huiusmodi professionis monachus megaloschemus obtinet sic dictam magnam vel angelicam vestem (τὸ μέγα σχῆμα, τὸ ἀγγελικὸν σχῆμα), deinde κοκκούλιον et mandiam cruce ornatam (ἀνάλαβον vel παραμανδύαν).

Notandum est, quod ad angelicam vestem in iure orientali nonnisi ii monachi admittuntur, qui saltem per triginta annos sedula regularum observatione huiusmodi vitae idoneos se praebuerint.

Iamvero ex hac descriptione apparet, quod professio monachorum orientalium sec. distinctos gradus perfectionis quandam analogiam habet cum professione religiosa, quae fit in ecclesia occidentali secundum diversum gradum votorum ita ut professio megaloschemorum professioni sollemni, professio vero microschemorum professioni simplici perpetuae aequiparari possit, cum hoc tamen discrimine, quod vota microschemorum solvi nequeant, dum vota religiosorum votorum simplicium per dispensationem pontificis remitti possunt.

Porro haec analogia fortasse potissima ratio est, cur monasteria orientalia unita tum basilianorum utriusque sexus tum studitarum accepta distinctione votorum simplicium et sollemni et retentis ritibus eucharistiae professionem votorum simplicium perpetuorum simpliciter professionem parvi schematis, professionem votorum sollemni professionem angelici schematis denominaverint, immo monachi studitae et vota simplicia temporaria ad normam codicis introduxerint cum effectibus canonicis iuris occidentalis.¹⁸

Ad habitum quod attinet novitii studitae seu archarii deferunt habitum (rjasa) albi vel nigri coloris cum cingulo pelliceo, deinde monachi cum votis temporariis obtinent »paraman« sc. vestem parvi schematis, monachi vero cum votis simplicibus perpetuis mandyam et crucem ligneam, denique monachi vo-

¹⁸ Cf. Const. Studit. cap. IV. 91—102; Const. Congreg. Ruthenae Ord. Bas. M. (Žovkva, typogr. PP. Basilianorum 1910) p. 35 ss. et 40 ss. Sed notandum quod Constitutiones Stud. nonnisi in decennium experimenti causa approbatae ac proinde nondum definitivo modo redactae sunt.

torum sollemnium »paraman« angelici schematis.¹⁹ Monachi autem basiliani deferunt habitum nigri coloris cum cucullo et in professione sollemni obtinent mandiam (fratres laici pallendrianam), crucem et sic dictum »paraman« specialis formae.²⁰

5. Aetas ad ingressum et professionem requisita. — Pro aetate requisita ad professionem monasticam statuitur in iure orientali tamquam regula generalis can. 18. s. Basili, iuxta quem ad ingressum in monasterium et professionem requiritur 16. vel 17. annus aetatis completus, nam declarationes huic aetati anteriores s. Basilius ut παιδικὰς φωνάς — pueriles declarationes — reputat. In concilio vero Carthaginiensi can. 126 pro professione monastica emittenda statuitur 25. annus aetatis completus pro viris, pro monialibus autem ad normam 15. can. Chalcedonensis 40. annus completus.

Attamen praxis quoad aetatem in professione emittenda varia est. In Graecia requiritur 25. annus expletus,²¹ in Russia sec. законъ о сост. т. IX. ст. 355 statuitur 30. annus pro viris 40. pro mulieribus, sec. ukaz a. 1831 vero 40. pro viris et 50. pro mulieribus.²²

Basiliani uniti ritus graeco-slavici tam monachi²³ quam moniales²⁴ quoad aetatem retinent regulam s. Basili, ita ut ad primam professionem nemo admittitur, priusquam 16. annum aetatis compleverit, et ex alia parte statuitur norma, quod professio sollemnis differi nequeat ultra 25. annum aetatis.²⁵

6. Scopus vitae monasticae. — Monachismus orientalis alium finem sibi non proponit nisi perfectionem propriam monachorum secundum consilia evangelica, quae quidem perfectio evangelica est profecto finis primarius vitae monasticae. Hinc contingit, quod vita monachi orientalis fere tota in adhibendis illis mediis versatur, quae contemplationi magis inserviunt, uti sunt corporis abnegatio, vigilantiae, ieiunia, abstinentiae, opera manualia, orationes et praesertim assistentia officiis divinis chori quibus magna diei pars expletur.

Iamvero ab aliis finibus secundariis, secundum quos monachi et religiosi occidentales in singulos ordines et congregationes organisantur, monachismus orientalis qua talis praescindit ita, ut monachi orientales in procuranda proximorum salute in cura animarum, in missionibus, in operibus christianaе charitatis et institutionis ex professo non versentur.²⁶

¹⁹ Cf. Constit. Stud. cap. VI. 146.

²⁰ Const. Congreg. Ruth. O. S. Bas. p. 80.

²¹ Cf. Milaš Dr. Nik.: Das Kirchenrecht der morgenl. Kirche (Mostar 1905) p. 161. nota 1.

²² Павловъ, Курсъ церк. права 219, § 65.

²³ Cf. Const. Bas. p. 35.

²⁴ Iuxta Synod. Zamoscenam tit. XII. De mon. (Coll. Lacen. p. 58 b).

²⁵ Cf. Const. Basil. p. 40. 41.

²⁶ Vide dissertationem P. M. Viller pg. 73—88.

Attamen monachi orientales uniti ritus graeco-slavici ab hoc principio exclusivismi — ut ita dicam — recedunt, ita ut ii quoque secundum fines secundarios in constitutionibus clare ac distincte propositos organisentur²⁷ atque ita utrumque vivendi modum component.

Quod finem primarium vitae monasticae in specie attinet, notandum est, quod omnes praedicti ordines ritus graeco-slavici, cum ex una parte speciali cura illis mediis applicentur, quae propria sunt monachismi orientalis, sc. officiis divinis in choro, ieiuniis et abstinentiis, operibus manualibus,²⁸ tum ex altera parte non negligunt diligenter adoperandi illa quoque media, quae ad internam animi perfectionem conservandam ac promovendam multum iuvant, uti sunt oratio mentalis, lectio spiritualis, examina conscientiae, ratio conscientiae reddenda, exhortationes, frequentiores confessiones et communiones, sanctissimi Sacramenti visitationes, recollectiones et ita porro.²⁹

7. Vita anachoretica et eremitica. — Praeter vitam coenobiticam in oriente de disciplina etiam vigente duplex aliud genus vitae monasticae existit, vita sc. anachoretica et eremitica. Anachoretae vitam semotam ieiunio et orationi deditam in cella a monasterio separata agunt. Eremitae vero, qui nunc nonnisi in monte Athone occurrunt, in eremo usque ad mortem degere coguntur. Sed antequam vitam eremiticam incipiant, per quadriennium in monasterio speciali probationi subiiciuntur, et deinde eremum deserere nequeunt, nisi gravi necessitate premantur et cum respectivi superioris licentia. Diebus dominicis et festivis vicinas ecclesias et sacella visitant. Plura eremitoria proprium vicum »asceterium« dictum formant et sub potestate hegumeni illius monasterii, cuius est asceterium, tamquam generali inspectore remanent.

Iamvero etiam huius generis vita ab monachis unitis ritus graecoslavici non est prorsus aliena. Etenim constitutiones studitarum nec non monialium ordinis s. Basilii³⁰ hoc quoque vitae genus suis monachis permittunt. Attamen notandum, quod apud studitas monachus ad vitam anachoreticam et eremiticam non admittitur, nisi post tres annos a suscepto schemate angelico. Priusquam monachus ad hoc licentiam obtinet, triennali probationi subiici debet et per perpetuum silentium, strictum ieiunium ac continuam orationem ad huiusmodi vitae genus se praeparare debet (безмовники, постники).

²⁷ Cf. Const. Congreg. Ruth. Ord. s. Bas. M. p. 25; Вытягъ пр. 117—119; Synod. Zamosc. tit. XII. (Collect. Lac. p. 58 c); Synod. provinc. Leop. 1891 tit. X. c. 14 (Acta et Decreta p. 161. 4). Const. Studit. cap. V. 107—112; cap. VI. 152; 178. 179.

²⁸ Cf. Const. Congr. Ruth. Ord. s. Bas. p. 68 ss. 82 ss. 95 ss; Const. Studit. cap. VI. 133—38; 156—8; 161—5; 59.

²⁹ Cf. Const. Congr. Ruth. Ord. s. Bas. p. 63—67; 74.

³⁰ Cf. Вытягъ пр. 104.

Licentiam autem ad vitam anachoreticam et eremiticam nonnisi supremum consilium (vel capitulum) congregationis concedere potest, quidem cum $\frac{2}{3}$ votorum atque cum consilio respectivi hegumeni laurae vel monasterii eiusque capituli. Post aliquod tempus probationis monachus novam licentiam obtinere potest pergendi in eremum vitamque eremiticam (ЗАТВОРНИКИ) immo etiam reclusam (ПУСТИННИКИ), ducendi.³¹ Vita ieiunii ac perpetui silentii numquam revocari potest, utique vero vita eremitica et reclusa. Eremitae operibus manualibus vacare et officiis divinis assistere tenentur, iuxta directionem hegumeni.³²

II. Mutua monasteriorum relatio.

1. Monasteria eorumque superiores. — In iure orientali elementum constitutivum organisationis monasticae est monasterium i. e. habitacula monachorum seu cellae tecto in unam domum coniunctae. Cellae in parva ab invicem distantia constructae vicum formabant, qui uno nomine laura vocabatur. Hodie laura dicitur monasterium grande cum pluribus aedificiis, quarum in Russia et Ukraina 4 habentur: laura Troice-Sergieva, Aleksandro-Nevskaja, Kievo-pečerskaja et Počajevskaja.

Monasteriis orientalibus tam unitis quam non unitis praesunt ordinarie s. d. hegumeni vel archimandritae, monialium autem monasteriis hegumena vel archimandritessae.

Olim, statim ac vita coenobitica inducta fuerit, singulorum monasteriorum superiores nomine abbatis — ἀββᾶς, ἀββατοσσα — designabantur, quandoquidem omnia monasterii membra unam spiritualem familiam constituebant, in qua munere patris fungitur superior, quocum ceteri filiali, et invicem fraterna caritate coniunguntur. Unde monasterium quoque ἀδελφάτον, ἀδελφασία (confraternitas) vocabatur. Decursu tamen temporis nomen abbatis titulus evasit honorificus et nomen abbas potius alii nomini hegumeni et archimandritae locum cessit. Porro nomina hegumenus et archimandrita nonnisi eo distinguuntur, quod nomine archimandritae superiores maiorum tantum monasteriorum designantur iisdem prorsus manentibus eorum iuribus et obligationibus. Sed in fontibus canonicis ordinarie nomen hegumeni venit, partim quia monasteria minora numero plura sunt quam maiora, partim quia nomen archimandritae potius habetur titulus privilegiatus pro superioribus determinantur quorumdam monasteriorum.

Idem fere obtinet apud monachos quoque unitos ritus graeco-slavici. Apud studitas monasterium maternum, ex quo alia monasteria prodierunt, laura vocatur et superior laurae,

³¹ Cf. Const. Stud. cap. VII. 182—86.

³² Cf. Const. cap. VII. 187—91.

quae saltem 10 alia monasteria procreavit, archimandrita appellatur; archimandrita vero, qui duabus saltem archimandriis praeest, archimandrita maior nuncupatur. Aliorum monasteriorum superiores hegumeni nominantur. Praeter monasteria apud studitas domus quoque missionum habentur sc. domus ad opera christianae charitatis et institutionis stabiliter constitutae.³³ Superiores domuum missionis vicarii vocantur sub iurisdictione respectivi hegumeni manentes. — Apud basilianos ritus graeco-slavici superiores singulorum monasteriorum hegumeni vocantur, superiores vero unius provinciae protohegumeni et praepositus totius ordinis archimandrita appellatur. Apud moniales basilianas non nisi hegumenae habentur.

2. Regiminis ratio. — Cum relatio superioris erga monachos characterem habeat relationis patris erga filios, in iure quoque orientali nequit hegumenus suam potestatem in subditos despotice exercere nec solus per se omnia negotia pertractare, sed suaviter et cum consilio seniorum suum officium obire tenetur.

Porro hoc principium in omnibus statutis monasticis orientalibus, et praesertim in celebri statuto monasterii Studion applicatur. Unde in quovis monasterio hegumeno consilium (*βουλή*) seniorum adicitur, constans ex vicario monasterii, confessario, ecclesiarcha, oeconomio necnon aliis monachis senioribus, qui morum honestate eminent quique omnes munere consultorum hegumeni (*σύμβουλοι*) funguntur.

Iamvero idem principium in monasteriis quoque unitis ritus graeco-slavici retinetur. Apud basilianos hegumeno assistunt tres consultores a protohegumeno designati (et contra eorum unanime votum hegumenus agere nequit³⁴), necnon capitulum claustrale, quod ingrediuntur omnes monachi professi (exceptis laicis) quodque de deligendo delegato ad capitulum provinciale atque de admittendo aliquo ad schema angelicum maiortate vocum decedit.³⁵ Porro apud studitas hegumeno adstat consilium constans e vicario et duobus consultoribus a capitulo electis,³⁶ necnon capitulum generale monasterii, quod omnes monachi parvi et magni schematis —, immo et archarii sed cum voto consultativo tantum —, ingrediuntur quodque in rebus maioris momenti votum deliberativum habet.³⁷

Ratione exemptionis duplicis generis monasteria in iure orientali extant: a) monasteria *ἐπαρχιακά* seu diocesana, quae iurisdictioni episcopi loci subiiciuntur, tam quoad regimen internum quam externum; b) monasteria *στανρολληιακά* seu patriarchalia, quae a potestate episcopi exempta immediate iuris-

³³ Cf. Const. Stud. cap. II. 51.

³⁴ Cf. Const. Congreg. Ruth. Ord. s. B. M. p. 111 et 146.

³⁵ Cf. Const. p. 125.

³⁶ Cf. Const. Stud. cap. I. 35, 36.

³⁷ Cf. Const. Stud. cap. I. 29—32.

dictioni patriarchae subiiciuntur. In Russia 7 monasteria stavropegialia habentur. Fit autem haec exemptio eo, quod non episcopus loci, sed patriarcha crucem (*σταυρόν* et hinc *σταυροπηγία*) figit in loco, ubi monasterium erigendum est, atque hoc modo agendi se locum istum a potestate episcopi eximere indicat.

Iamvero inter monasteria unita ritus graeco-slavici omnia monasteria ordinis s. Basilii reformati privilegio exemptionis ad normam iuris occidentalis gaudent atque a potestate episcoporum exempta Summo Pontifici subiiciuntur. Monasteria vero monialium iurisdictioni episcoporum subiecta remanent. Pariter monasteria studitarum usque modo ab ordinariis locorum ad instar congregationum dioecesanarum dependent.

3. Superiorum electio. Secundum ius orientale omnes monachi in electione superioris partem habent. Antequam ad electionem deveniatur, omnes suffragium ferentes iuramentum praestare tenentur libro evangeliorum manum apponentes se dignissimum in hegumenum esse electuros. Porro electio per speciale decretum est approbanda ab episcopo, qui electo benedictionem ac installationem impertitur. Hegumeni autem monasteriorum stauropegiatorum immediate a patriarcha nominantur.

Iamvero apud studitas hegumenus laurae eligitur a capitulo generali laurae, in quo votum activum et passivum omnes monachi tum parvi tum magni schematis habent. Electus ille tantum censetur, qui 2/3 partes votorum obtinet et 30 annos natus est. Si electus iam per 6 annos officio hegumeni, superioris vel vicarii alicuius monasterii vel domus functus fuerit, ad vitam eligitur, secus ad triennium tantum.³⁸ Electio ad normam codicis iuris canonici peragitur.³⁹ Hegumeni vero aliorum monasteriorum necnon vicarii domorum missionis ab hegumeno laurae eliguntur cum consilio capituli generalis.⁴⁰ — Porro apud basilianos archimandrita ad decennium a capitulo generali eligitur et a s. Sede confirmatur.⁴¹ Protohegumenus ad quinquennium eligitur ab archimandrita cum suis consultoribus e tribus candidatis a capitulo provinciali designatis,⁴² hegumeni vero singulorum monasteriorum a protohegumeno cum suis consultoribus ad quinquennium designantur et ab archimandrita approbantur.⁴³ — Denique apud moniales basilianas hegumena a capitulo monasterii praeside episcopo eiusve delegato in quinquennium eligitur.⁴⁴ Tertija vice electa usque ad mortem vel

³⁸ Cf. Const. Stud. cap. I. 3, 4, 6.

³⁹ Cf. Const. Stud. cap. I. 5, 7, 8, 9.

⁴⁰ Cf. Const. Stud. cap. I. 4.

⁴¹ Cf. Const. Congreg. Ruth. Ord. s. B. M. p. 98, 99.

⁴² Cf. Const. Congreg. Ruth. p. 102.

⁴³ Cf. Const. Congreg. Ruth. p. 110.

⁴⁴ Вытягъ пр. 22, 23.

resignationem in suo munere permanet.⁴⁵ In capitulo omnes professae choristae electionis ius activum et passivum habent.⁴⁶

Quae constitutionum variatio ut melius intelligatur, iam mutua monasteriorum relatio inspiciatur oportet. Videndum enim, utrum inter monasteria unita ritus graeco-slavici aliqua hierarchia monastica existat. Qua in re disciplina monastica tam occidentis quam orientis prae oculis habenda est.

4. Monasteriorum unio et gubernatio. — In iure ecclesiae occidentalis duplex instituti religiosi organisatio habetur: separatistica ut ita dicam, et foederativa.

a) Separatistica, si singula instituti religiosi monasteria per se sola stant et unam familiam completam per se subsistentem constituunt. In huiusmodi institutis a) inter monasteria nulla habetur unio externa, nisi observatio communis regulae; β) superiores singulorum monasteriorum a superioribus aliorum monasteriorum nullo modo dependent atque plerumque ad vitam eliguntur; γ) sodales stabilitatem loci observant; δ) denique familiam religiosam superiores una cum prioribus et subprioribus, in gravioribus casibus etiam cum capitulo claustrali, mutuo consilio vel consensu regunt. Huiusmodi organisatio monasteriorum v. g. apud quosdam canonicos regulares habetur. — Secundi generis constitutio monasteriorum est

b) constitutio foederativa, qua singuli conventus in unam congregationem et confoederationem coalescunt. Quae confoederatio iterum duplex habetur, arctior vel laxior, pro maiore vel minore monasteriorum centralisatione.

a) Arctior est, si superiores conventuales subiiciantur provincialibus, provinciales vero uni superiori generali et iste tamquam supremus moderator in totam congregationem iurisdictionem exercent. In huiusmodi institutis religiosis stabilitas loci non habetur atque praeter capitula claustralia congregantur etiam capitula provincialia et generalia. Hoc modo constituti sunt v. g. ordines s. Francisci, s. Dominici, Societas Jesu et alii.

Porro confoederatio potest esse

β) laxior, si singula monasteria per se stant et loci stabilitatem observant atque tantum in certis causis sub regimine unius superioris generalis coniunguntur. Ita constitutae sunt omnes sic dictae congregationes monasticae ut benedictinorum, carmelitarum etc.

Iamvero haec est praecipua nota distinctiva disciplinae monasticae orientalis, quod sub respectu mutuae relationis constitutio monasteriorum orientalium est prorsus separatistica, ita ut singula monasteria per se sola stent nec sub regimine

⁴⁵ Вытягъ пр. 38.

⁴⁶ Cf. Вытягъ пр. 19.

unius viri monachi vel communis consilii monastici constituentur. Qua in re nec illa 20 monasteria montis Athos excipi videntur, quando quidem commune consilium monasteriorum, quod habent, 24 membris constans, potius in rebus politicis quam monasticis, communes monasteriorum causas gerit.

Porro ab hoc principio separatismi monasteria unita ritus graeco-slavici statim ab initio pactae unionis recesserunt. Atque, prout videtur, recte. Etenim defectus unius externi ac efficacis vinculi, quo singula monasteria in novum organismum coniunguntur, una e rationibus esse videtur, cur vita monastica in oriente paulatim defloruerit, in occidente vero causam praebuerit illi reformationi benedictinae, iuxta quam monachi benedictini in varias congregationes uniuntur ac dividuntur.

Hinc factum est, quod monasteria quoque unita in mutua relatione disciplinam monasticam ecclesiae occidentalis plus minusve imitari et in ordines ac congregationes coadunari coepta sunt, eo vel magis, quod idea unionis monasteriorum traditionibus s. Pachomii, principiis s. Basilii necnon ipsi praxi s. Hilarionis et monasteriorum Palaestinae apprime correspondere dignoscitur.

Quapropter omnia monasteria unita ritus graeco-slavici nunc existentia modo foederativo constituta sunt. Porro in hac confoederatione atque unificatione quaedam gradatio notari potest. Nam imprimis minima unificatio apud moniales ordinis s. Basilii cernitur, quandoquidem inter eorum monasteria praeter communes regulas nullum aliud organum unitatis habetur quam capitulum generale, quod quovis quinto anno celebrandum est ad mutuam regularum et constitutionem uniformitatem conservandam et constitutiones, si opus esset, mutandas, quae tamen mutationes ut vim obligantem obtineat, ab ordinariis confirmandae sunt.⁴⁷ Verum quidem est, quod synodus Leopolitana a. 1891 aliud quoque organum unitatis indicavit statuens, quod unicus sit noviciatus pro omnibus monasteriis monialium Galicianarum, tamen hoc decretum sua vi destitutum est, quandoquidem ordinariis facultas data fuerit opportunius quid hac in re decernendi⁴⁸ atque ita de disciplina praesenti quodvis monasterium proprium noviciatum habet.

Maior unio monasteriorum existit apud studitas, quorum monasteria ad instar congregationum monasticarum organisata sunt. Porro in congregatione studitarum triplex habetur organum unitatis: a) Communis noviciatus, qui semper in laura materna instituendus est (Cf. Const. Stud. cap. II. 74. 75). b) Hegumenus laurae seu archimandrita, cuius potestas saltem in quibusdam causis (v. g. in nominatione et remotione hegumeni) in monasteria filialia et subiectas domus missionis extenditur.

⁴⁷ Cf. ВѢСТЬ пр. 1. 5.

⁴⁸ Acta et Decreta Synod. Provinc. Ruthenorum Galicae habitae Leopoli a. 1891 (Romae 1896) p. 161.

Ipse quoque ius habet quovis tertio anno, immo etiam saepius, sua monasteria visitandi.⁴⁹ Sed archimandrita, cui saltem duae archimandriae subiacent, ius non habet visitandi archimandrias sibi subiectas nisi obtenta prius licentia supremi consilii.⁵⁰ c) Supremum consilium, quod semel saltem in anno, vel etiam saepius, si id tertia pars hegumenorum postulet, convocandum est ad lauram maternam vel ad aliam domum, quam convocans ex consensu hegumeni designaverit. Convocat autem supremum consilium hegumenus laurae maternae eique praesidet.⁵¹

Porro finis huius capituli supremi est: cum 2/3 votorum constitutiones mutare salvis praescriptis iuris canonici, leges omnia monasteria ligantes condere, unitatem ac uniformitatem disciplinae monasticae conservare, maioritate votorum singulorum monasteriorum consuetudines approbare salvis praescriptis iuris canonici, electionem hegumenorum confirmare, ad magnum schema admittere, vitam eremiticam et reclusam permittere, monachos in secunda, hegumenos vero in prima instantia iudicare, transitum monacho ex uno in aliud monasterium permittere.⁵²

Denique arctissima monasteriorum unio habetur apud basilianos, qui vi constitutionis Leonis XIII. »Singulare praesidium« (12. maii 1882) ad instar ordinum regularium organisati sunt. Porro organa unitatis in praedicto ordine haec sunt: a) protohegumeni, quibus hegumeni monasteriorum unius provinciae ab eo in quinquennium electi subiiciuntur;⁵³ b) archimandrita a capitulo generali in decennium electus, cui omnes protohegumeni cum hegumenis subordinantur;⁵⁴ c) capitula provincialia necnon generalia totius ordinis;⁵⁵ denique d) noviciatus in singulis provinciis erecti.

Haec est fere disciplina ordinum monasticorum, qui apud catholicos ritus graeco-slavici vigent. Prout ex instituta comparatione apparet, praedicta instituta monastica a principiis vitae ac disciplinae monasticae orientalis haud multum recedunt atque differentiae, quae existunt, desiderio et conatu maioris prosperitatis assequendae extiterunt.

In serie eorum certe primum locum tum antiquitate tum activitate sua tenet s. Basilii ordo, qui hucusque columna unionis haud immerito gloriabatur. »Habendus enim ille est (ait Leo XIII. in Const. »Singulare praesidium«) annosae instar ar-

⁴⁹ Cf. Const. Stud. cap. I. 58.

⁵⁰ Cf. Const. Stud. cap. I. 59.

⁵¹ Cf. Const. Stud. cap. I. 41.

⁵² Cf. Const. Stud. cap. I. 39, 40.

⁵³ Cf. Const. Congr. Ruth. Ord. s. Bas. p. 102, 110.

⁵⁴ Cf. Const. Congr. Ruth. p. 98, 99.

⁵⁵ Cf. Const. Congr. Ruth. p. 111 ss.

boris, cuius radix sancta, unde novorum insitione palmitum fructus expectare licet laetos et uberes.»

Accedunt moniales ordinis s. Basilii, floescens congregatio monastica s. Theodori Studitae necnon series congregationum modernarum, quibus vita religiosa ecclesiae unitae abundanter manifestatur.

Horum igitur institutorum evolutionem cum sympathia prosequi, propagationem promovere, moraliter et materialiter adiuvari, optimum fore medium unionis conservandae ac provehendae speramus.

DE LITURGIA GRAECO-SLAVICA.

Dr. Joannes Kalaj — Zagreb.

Summarium.

Introductorie cl. praelector liturgias commemoravit, quae in ecclesiis ritus graeco-byzantini vigent, liturgias scilicet s. Joannis Chrysostomi, s. Basilii, s. Jacobi; illarum dein usum et diffusionem declaravit necnon de lingua liturgica locutus est. Ad liturgiam Chrysostomianam transiens historiam eius per summa capita narravit.

Singulas dein liturgiae⁹ Chrysostomianae partes descripsit comparisonem instituens cum liturgia Romana.

I. Praeparatio (*προσκομιδή*) tria complectitur: 1. praeparationem internam sacerdotis per orationem, 2. praeparationem externam per impositionem vestium sacrarum, 3. praeparationem materiae eucharisticae. In liturgia Romana respondent preces praeparatoriae, preces ad vestes sacras, preces porro ad gradus altaris et praeparatio materiae ad offertorium.

II. Liturgia catechumenorum sequentem servat ordinem: 1. Preces et antiphonas initiales (*ἐναρξίς*) sequitur 2. introitus parvus cum libro evangeliorum (*ἡ μικρὰ εἰσοδος*) et troparia, 3. hymnus trisagios (*ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος...*) 4. prokeimenon (ex psalmodum versibus compositum), lectio epistolae, cantus alleluaticus, lectio evangelii, 5. oratio impetratoria, *ἐκτενής* dicta, 6. oratio super catechumenos eorumque dimissio. Quae sub num. 1. 2. posita sunt, in liturgia Romana habes ab introitu usque ad collectas; hymnus trisagios in liturgia Romana feriae VI. in parasceve conservatus est; prokeimenon et cantum alleluaticum in graduali Romano invenis; lectio epistolae et evangelii utrimque habetur, pericoparum ordine sat differente;

preces post evangelium in liturgia Romana non habentur, dimissio catechumenorum quoque disparuit.

III. In liturgia fidelium tres licet distinguere partes, praeparationem, consecrationem, communionem. 1. Ad praeparationem pertinent: a) orationes fidelium; b) hymnus cherubicus et introitus magnus (*ἡ μεγάλη εἴσοδος*), i. e. sollemnis translatio sacrorum donorum in disco et calice a prothesi ad altare, et oratio secreta offertorii; c) osculum pacis et recitatio symboli. Liturgiam Romanam si comparas, orationis fidelium invenis vestigium in salutatione sacerdotis ante offertorium et in admonitione: Oremus; habes deinde antiphonam offertorii, preces oblationis, incensationem donorum et altaris in missa solemni, orationes secretas; pacis osculum in liturgia Romana solemni datur ante communionem, symbolum recitatur statim post evangelium. — 2. Sequitur pars principalis, *anaphora* (canon missae, exordium a) a gratiarum actione (praefatione) quam finit »Sanctus...« »Benedictus... Hosanna...« (*ἄγιος... εὐλογητός... ὡσαννά...*); statim subsequitur b) consecratio cum anamnesi et epiclesi, et c) oratio pro intercessionem sanctorum necnon commemoratio defunctorum et vivorum. Haec omnia occurrunt in canone missae Romano, aliter tamen disposita; sic v. gr. commemoratio vivorum consecrationem praecedat, intercessio sanctorum bis exposcitur; orationi epicleticae orientali respondere videtur in canone Romano oratio »Supplices te rogamus... iube haec perferri...« — 3. *Communio*. a) Dicitur petitio bonorum spiritualium et recitatur oratio Dominica; b) peragitur oratio quae dicitur inclinationis et elevatur species panis cum verbis »Sancta sanctis«; c) frangitur s. species, particula immittitur in calicem, infunditur in calicem aqua bulliens (*zeon*); d) dicuntur preces ante communionem et sumitur ss. sacramentum; e) impertitur fidelibus benedictio cum ss. mysteriis; f) aguntur gratiae pro communionem; g) fit oratio dicta *opisthambonos* et cum benedictione *populus dimittitur* (*apólysis*). Si quis iterum ultimam hanc partem liturgiae s. Joannis Chrysostomi cum missa Romana comparado perlustrat, eis quae sub litteris a—d enumerantur similes preces et actiones Romanas facile invenient; *zeon* in liturgia Romana deest, item benedictio subsequens sub litt. e) notata. Quae sequuntur usque ad finem parallela sunt, excepta oratione *opisthambono*, nisi forsitan oratio Romana »Placeat tibi« similis ei sit. Ultimum evangelium liturgia orientalis non novit, quod de cetero et in liturgia Romana tardius demum locum obtinuit.

Votum. — Antiquitas, diffusio, pulchritudo liturgiae graeco-slavicae, caritas erga fratres, qui hoc magnifico ritu Deum colunt, impellant nos ad cognoscendam, venerandam, amandam liturgiam graeco-slavicam.

RELATIONES INTER CODICEM JURIS CANONICI ET ORIENTALIS ECCLESIAE DISCIPLINAM.

Mons. Carolus Margotti — Roma.

Summarium.

Ci. praelector sequentia exposuit atque illustravit: 1. CIC generatim per se non respicit ecclesiae orientalis disciplinam, quae non mutata manet; 2. at obligat etiam orientales in casibus, qui expresse recensentur, et quodocumque agitur de rebus, quae ex ipsa sua natura orientales quoque afficiunt. Porro 3. ostendit, quomodo CIC in casibus dictis applicari debeat orientalibus, 4. notavit errores per excessum et per defectum in applicando orientalibus CIC, 5. declaravit, cuius sit lites inter orientales et Latinos dirimere, dubia et controversias resolvere, denique 6. naturam, finem, competentiam, organisationem, praxim s. Congregationis pro ecclesia orientali explicavit.

III

A. CERKVENI GOVORI.

UVODNI CERKVENI GOVOR.

Dr. Ivan Tomažič — Maribor.

I

1. V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha, v imenu ene, po svojem bistvu edine in nerazdeljene presv. Trojice, te prve in temeljne in poglavitne skrivnosti naše svete vere, bodi pričet ta pomembni in važni shod za proučevanje vzhodnega bogoslovja; pričet v tej veličastni stolnici, ki je posvečena sv. Nikolaju, velikemu škofu krščanskega Vzhoda ter vnetemu zagovorniku pravovernosti na prvem vesoljnem cerkvenem zboru v Niceji; pričet danes, na god sv. Mohorja in Fortunata, ki sta patrona ljubljanske škofije.

In z imenoma Jezus in Marija, ki sta vsakemu kristjanu najsvetejši in najdražji dve imeni, bodite pozdravljeni Vi vsi, ki Vas je od daleč in blizu pripeljala ljubezen do Kristusa in njegove cerkve tu sem v belo Ljubljano — pozdravljeni, pravim, od pripravljalnega odbora za ta kongres; pozdravljeni na željo tukajšnjega vladike, premilostnega škofa ljubljanskega, po odposlancu sosednjega lavantinskega škofa, ki je po drugih cerkvenih opravilih zadržan, da ni mogel sam stopiti v tej slovesni uri na to sveto mesto. V duhu je z nami kot tretji naslednik nepozabnega škofa Antona Martina Slomška, ki je pred približno 75 leti z ustanovitvijo posebne bratovščine dvignil med Slovenci in katoliškimi narodi sploh češčenje svetih bratov-apostolov Cirila in Metoda, teh dveh velikih svetnikov in glasnikov vesoljnega krščanskega edinstva, s tem pa tudi vzbudil in dvignil zmisel za medsebojno spoznavanje, razumevanje in zблиžanje vzhodne in zahodne cerkve.

2. Vodilne misli in nameni, ki jih je imel škof Slomšek z ustanovitvijo bratovščine, iz katere je nastalo Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, so tudi vodilne misli in nameni pričujočega mednarodnega kongresa.

Mi (z naše strani) hočemo natančneje proučiti vzhodno bogoslovje ter se z zastopniki Vzhoda поблиže spoznati. Iz medsebojnega spoznanja naj bi vzkliklo medsebojno spoštovanje, prijatelj-

stvo in bratska ljubezen. Ljubezen naj bi rodila srčno željo in hrepenenje po zedinjenju. To hrepenenje pa bi nas vse skupaj naj nagibalo in podžigalo, da iskreno molimo in odkritosrčno delamo za edinost, ali, kakor se izraža sveti Oče Pij XI. v svoji okrožnici o sv. Jozafatu z dne 12. novembra 1923, za vesoljno edinost v cerkvi Kristusovi.

3. Te namene so imeli rimski papeži vseh stoletij, zlasti oni v naši dobi: veliki Leon XIII., pobožni Pij X., duhoviti Benedikt XV. in ljubeznivomili Pij XI., pri vsem, kar so storili za vzhodno cerkev in v prilog našim slovanskim bratom — da omenim samo n. pr. ustanovitev orientalskega zavoda v Rimu in upostavitev posebne kongregacije za vzhodno cerkev po Benediktu XV., njegovo in Pija XI. pomožno akcijo za stradajoče Ruse in slično. Te namene blagoslavljajo rimski papeži in jih priporočajo vsem, ki imajo dobro voljo, delati za edinost med vzhodno in zahodno cerkvijo: »*Persuasum habemus — prepričani smo*, tako piše Pij XI. v že omenjeni encikliki o sv. Jozafatu, da bo iz pravega medsebojnega spoznanja vzcvetelo pravilno medsebojno umevanje, spoštovanje in odkritosrčna blagohotnost, ki bo v zvezi z ljubeznijo Kristusovo po božji milosti kar največ koristila verski edinosti.« Isto je sveti Oče naglašal sam in po svojem odposlancu ob lanskem IV. mednarodnem kongresu za cerkveno zedinjenje na Velehradu in isto poudarja papeški breve za naš kongres, da bodi namreč znanstveno delo za globlje spoznavanje vzhodne cerkve v zvezi z molitvami in z deli krščanske ljubezni korak do cerkvene edinosti, do vesoljnega edinstva v cerkvi Kristusovi.

II

Če si vsaj nekoliko predočimo, kako potrebna je cerkvi Kristusovi edinost — v tem zmislu, da je po številu samo ena, in v tem zmislu, da je ta ena cerkev nerazdeljena glede na nauke, zakramente in vodstvo, za kar oboje se more rabiti tudi izraz edinost — bo nam jasno, kolikega pomena, kolike važnosti so zborovanja, ki se bodo vršila v Ljubljani danes in prihodnje tri dni.

Jezus Kristus ni samo enkrat, trenuten pojav v zgodovini, kakor so druge zgodovinske osebe, marveč Jezus Kristus je ravno tisti včeraj in danes in na vekomaj (Hebr. 13, 8). Sin božji je prišel na svet učiti in zveličati vse ljudi vseh časov; zato njegovo življenje in delo odrešenja s smrtjo na križu ni smelo prenehati, ampak se mora nadaljevati do konca dni. Nadaljuje se pa v ustanovi Kristusovi, to je v sveti cerkvi.

Kakšna naj bo in kakšne lastnosti naj ima cerkev Kristusova, to je on sam določil. Prva potrebna lastnost in poglavitno znamenje cerkve Kristusove je edinost ali edinstvo, kakor v številu, tako v nauku, zakramentih in vod-

stvu. To je volja božja, to sledi iz pojma in bistva cerkve, to terja njena naloga na zemlji.

1. Volja božja: Kristus sam hoče, da je njegova cerkev edina. To svojo voljo je razodel večkrat, n. pr. ko je govoril o enem hlevu, o eni čredi, o enem pastirju (Jan. 10, 16), najbolj jasno pa v svoji višeduhovniški molitvi po zadnji večerji: Sveti Oče, tako je molil, ohrani jih (namreč apostole) v svojem imenu, da bodo eno, kakor mi dva. A ne prosim samo za nje, ampak tudi za tiste, ki bodo po njih besedi v me verovali, da bodo vsi eno, kakor sva mi dva eno, da bodo popolnoma eno (Jan. 17, 11. 20. 21. 23). Gospod Jezus kar ponavlja eno in isto, kakor da ne bi mogel dovolj naglašati edinosti med svojimi apostoli in drugimi učenci. — Kdo, ki se imenuje kristjana, bi se upal oporekati tako jasno izraženi volji Kristusovi, ter trditi, da edinost cerkvi Kristusovi — pastirjem in čredi, učenikom in navadnim vernikom — ni potrebna!

2. Nujnost edinstva cerkve sledi iz njenega pojma in bistva.

a) Cerkev je po besedah Gospodovih kraljestvo božje na zemlji, v katerem Kristus nadaljuje svojo vladno nad človeškimi srci. »Kjer pa v kraljestvu ni prave edinosti, — piše škof Slomšek leta 1854 — tam so sovražnikom vrata odprta.« Gospod Jezus pa zatrjuje: »Vsako kraljestvo, samo zoper sebe razdeljeno, bo razdejano, in nobeno mesto ali hiša, zoper sebe razdeljena, ne bo obstala« (Mt. 12, 25). — Kdor torej želi obstoj cerkve Kristusove, mora želeiti njeno nerazdeljenost, in kdor se loči od tega edinstva, je zapisan propadu.

b) Cerkev je mistično, skrivnostno telo Kristusovo. Ta nauk razvija zlasti sv. apostol Pavel. Kakor imamo v enem telesu veliko udov, to so njegove besede, tako nas je veliko eno telo Kristusovo (Rimlj. 12, 4. 5). V enem Duhu namreč smo mi vsi v eno telo krščeni, ali Judje ali neverniki, ali sužnji ali prosti... V telesu pa ni razpora: ampak ud za ud enako skrbi; in če en ud kaj trpi, trpijo vsi udje z njim; in če se povečuje en ud, se veselijo z njim vsi udje. Tako bodi med vami, ki ste telo Kristusovo in udje med seboj (I. Kor. 12, 13. 25—27). Kristus pa je glava tega telesa cerkve, da ima med vsemi on prvo mesto (Kol. 1, 18). — Po nauku sv. Pavla in za njim cerkvenih očetov, zlasti na vzhodu, so torej posamezni verniki udje Kristusovi, vsi skupaj pa njegovo telo. V tem telesu Kristus kot glava združuje poedine ude in jih prešinja s svojim življenjem.

Iz tega nauka izvaja sv. Pavel posledice in zdrava pamet mora njegovim izvajanjem pritrditi: Kakor je Kristus eden in nerazdeljen, tako mora biti njegova cerkev, ker je njegovo telo, ena, edina, nerazdeljena. Kakor ena glava ne more imeti pod seboj dveh ali več teles, enako ni mogoče, da bi bile dve ali večkratne verske

družbe prave cerkve Kristusove, če niso med seboj v edinstvu. Kakor iz ene glave prihaja življenje le v eno telo, tako se more pravo versko življenje razviti le v eni, edinstveni cerkvi, ki jo Kristus kot glava oživlja, kakor to lepo razpravlja učeni Origenes.

c) Narava cerkve kot kraljestva božjega in kot telesa Kristusovega torej zahteva enotno družabno ustrojstvo in vodstvo. Kristus more samo enotno urejeno, organizirano cerkev smatrati za svoje kraljestvo in sprejeti kot svoje telo. Ni čudno, če so posamezni cerkveni očetje, kakor sv. Ciprijan (3. stol.), spisali cele knjige o edinstvu cerkve ter učili, da ne more nihče uiti pogubi, kdor je zunaj cerkve, kakor se ni mogel nihče rešiti, kdor je ostal zunaj ladje Noetove; ni čudno, ako že sv. Irenej (2. stol.) ogorčen piše, »da bo Kristus strogo sodil tiste, ki ne ljubijo cerkvene edinstva, ampak (s krivimi nauki ali nepokorščino) trgajo in cepijo veliko in slavno telo Kristusovo«.

3. Do istih zaključkov pridemo, če motrimo nalogo, ki jo ima cerkev Kristusova na zemlji.

a) Cerkev nadaljuje učeniško službo Kristusovo, bodi torej ljudem učiteljica iste večne Resnice, ki je Kristus sam in ki jo je on s svojim prihodom prinesel na svet. Eden je vaš učenik, Kristus (Mt. 23, 8), je dejal Gospod sam o sebi. Enako je, tako je nagovoril sveti Oče Pij XI. zastopstvo Apostolstva sv. Cirila in Metoda v zasebni avdijenci dne 20. aprila letošnjega leta, enako je resnica ena, in kar je resnično, je edino. Zato mora tudi cerkev, oziroma učeništvo v njej, ki oznanjuje resnico, biti edino; zakaj če so učeniški resnice med seboj razcepljeni, bo trpela tudi resnica škodo, bo razcepljena in vsled tega ne bo več resnica, marveč — zmeta.

b) Cerkev naj nadaljuje duhovniško službo Kristusovo ter posreduje ljudem milost, ki nam jo je Kristus zaslužil s svojo smrtjo na križu. To posredovanje se vrši zlasti po daritvi sv. maše in po delitvi sv. zakramentov. In tukaj velja zopet beseda sv. Pavla: En Gospod, ena vera, en krst (Ef. 4, 5), kar se lahko raztegne na vsa druga sredstva milosti. Če pa je edinstvo v sredstvih, mora biti edinstvo pri delitvi in porabi sredstev.

c) Cerkev mora nadaljevati kraljevsko službo Kristusovo in biti ljudem voditeljica k zveličanju. Njej so izročeni »ključni nebeškega kraljestva«, ona ima oblast »odvezovati in zavezovati«. — Zdaj si pa mislimo, predragi, ubogega, preprostega, neukega človeka, ki odkritosrčno želi doseči zadnji cilj, Boga in zveličanje v njem. Na koga naj se zanese, komu naj se zaupa, kdo ga naj pomiri, ako vidi, da ni soglasja pri tistih, ki pravijo, da ga vodijo v zveličanje; ako ni edinstva pri njih, ki zatrjujejo, da mu bodo odprli vrata nebeška; ako ni edinstva pri onih, ki bi ga naj odvezali vseh ovir njegovega poleta k Bogu, po katerem hrepeni nemirno človeško srce, dokler ne počiva v njem!

V ljubezni do Jezusa Kristusa in do njegove cerkve zbrani kongresisti!

1. Vsem nam je jasno, kako nujno potrebno je cerkvi Kristusovi vesoljno edinstvo, to je edinstvo v številu, v naukih, zakramentih in vodstvu. To edinstvo je tako bistveno krščansko, da bi se ne mogel več imenovati kristjan, kdor bi se mu protivil ali bi kakorkoli sumničil odkritosrčno delo za zблиžanje in zedinjenje krščanskih cerkvá, pred vsem vzhodne in zahodne cerkve. To edinstvo je tembolj potrebno dandanes, ko se brezverstvo, boljševizem in druge sovražne sile združujejo, da bi zatrle krščanstvo sploh. Le združeni bomo — z božjo pomočjo — v stanu, uspešno se upreti skupni nevarnosti, ki nam preti. To uvidijo in naglašajo vsi, ki jim je krščanstvo količkaj na srcu. Vedno bolj prevladuje prepričanje, da morajo vsi prijatelji Kristusove cerkve z ene in druge strani neprestano delati za edinstvo tako dolgo, dokler se ne izpolnijo besede »Ena čreda in en pastir«. — O, da bi se takšno mišljenje in prepričanje razširilo in utrdilo vsepovsod, na obeh straneh!

2. Kar se tiče posebej vzhodne in zahodne cerkve, so v primeri s tem, kar imate obe skupnega, razlike tako malenkostne, da bi se dale pri obojestranski dobri volji kmalu premostiti. — Zlasti nas zблиžuje skupno češčenje presv. rešnjega Telesa in ljube Matere božje, presveta Evharistija in preblažena devica Marija.

Po besedah svetega Očeta Pija XI. v okrožnici o sv. Jozafatu je presv. rešnje Telo posebno poročstvo in sredstvo edinstvi, tista skrivnost vere, ki so jo ohranili tudi vzhodni Slovani in bili z njeno pomočjo obvarovani velikih krivoverstev. Daritev sv. maše se sicer obhaja na obeh straneh po različnem obredu, kakor bomo sedaj videli, pa bistveni deli daritve so v obeh obredih isti. In v obeh obredih se moli za cerkveno edinstvo. Pravoslavni prosijo »za edinstvo vseh, ki kličejo Gospoda«, in za združenje vseh bratov v pravi veri; mi pa molimo, »da naj se Bog ozre na vero svoje cerkve, ter ji po svoji sveti volji podeli mir in edinstvo«. Tako se ravno pri najsvetejšem, kar imamo, pri sveti maši, v različnosti kaže lepota, se razodevlje vkupna vera, vkupna želja, vkupno hrepenenje po edinstvu.

Za Jezusom nam je najdražja preblažena devica Marija. Ona je skupna Mati vzhodnih in zahodnih kristjanov. Ravno »vzhodni narodi, tako je pisal Leon XIII. leta 1895 (v okrožnici o sv. rožnem vencu) imajo še posebne zasluge za Marijino češčenje. Na vzhodu so bili največji branitelji Marijine časti; tam so jo mnogi slavili z veliko gorečnostjo in s sladko zgovornostjo; poveličevali so jo s slikami in cerkvami in s posnemanjem njenega zgleda. Z vzhoda so bile mnoge prekrasne Marijine slike prenesene na zahod, posebno v Italijo in v Rim; še sedaj jih častimo z veliko pobožnostjo. Marijine svete podobe so nam priče tiste dobe, ko je bil vzhod in zahod še združen v eno krščansko družino. Ko gledamo te podobe, se nam zdi, da nas sama devica Marija opominja, naj pobožno molimo drug za drugega, da se kmalu znajdemo v nekdanji srečni slogi, v objemu ene Matere cerkve«.

3. O preljudi, prosimo vsi skupaj vsedobrega Očeta nebeškega, naj z ozirom na svojega Sina, ki se mu v presveti Evharistiji daruje na oltarjih vzhodne in zahodne cerkve, in na priprošnji devicemater Marije in naših skupnih apostolov sv. Cirila in Metoda — blagoslovi danes pričeti kongres, da nas bo približal cerkvenemu edinstvu.

Naj pospešijo predavanja, razprave in prireditve na kongresu medsebojno spoznanje in razumevanje znanstvenikov vzhodne in zahodne cerkve. Iz spoznanja naj vzklije medsebojna ljubezen. Ljubezen naj rodi hrepenenje po združitvi. To hrepenenje pa naj nas podžiga, da molimo in delamo za vesoljno edinstvo v cerkvi Kristusovi, dokler se ne izpolni nad nami obljuba božja pri preroku Jeremiju (32, 35): »Dabo eis cor unum et viam unam« — Dal jim bom eno srce in eno pot — eno srce v skupni veri, eno pot k edinemu Gospodu Bogu! Amen.

O APOSTOLSTVU SV. CIRILA IN METODA.

Valerijan Učak O. T. — Ljubljana.

Nesreče si človek nikoli ne želi, pač pa si jo največkrat zakrivi sam, ker ne zna v svoji kratkovidnosti zadostno razsoditi, kaj lahko v bodoče sledi iz enega samega usodnega koraka. Tudi v zgodovini narodov, držav in cerkve je tako. Nesreče same ni nihče hotel, vendar pa pozna zgodovina dogodke, ki pomenijo za človeštvo tako veliko nesrečo, da je solze kesanja celih stoletij več ne morejo izprati in izmiti. Tako sekularno nesrečo pomeni letnica 857 oziroma 1054 po Kristusu, letnica postanka nesrečnega razkola v Kristusovi cerkvi, ki je bila dotlej v sebi edina. *Tunica inconsutilis* a *desuper contexta* per totum je bila Kristusova cerkev, obleka brez šiva, iz celega tkana. Prišli pa so rablji, ljudje, ki niso imeli ne razsodnosti ne srca na pravem mestu, ter so raztrgali to, kar se nikoli raztrgati ne bi smelo. Raztrgali so edinstvo cerkve v nesrečo svojemu času, v nesrečo celemu tisočletju, ki je onemu času sledilo, v nesrečo celim narodom. Mi, ki zremo nazaj na tisočletno preteklost, to nesrečo veliko bolj pregledamo, nego so jo mogli pregledati oni, ki so jo zakrivali. Pa kaj bi razkrival te rane, kaj bi opisoval dogodke same, za nas je zadosti, da vemo, edinstva ni več, dovolj da čutimo pekoče rane, dovolj da slutimo, kako bi nebesa in zemlja pozdravila tistega, ki bi bil v stanu zazdraviti to nesrečno rano.

V razsodnih glavah je povsod prepričanje, da je razkol nesreča. Kako bi tudi ne bil, če pa od apostolov se poslavlajoči Kristus ne želi ničesar tako zelo, nego da bi bili vsi eno. Ko mi častitljivi kongres za proučavanje vzhodnega bogoslovja nalaga, da govorim o Apostolstvu sv. Cirila in Metoda pod zavetjem preblazene Devic Marije, sem uverjen, da govorim o želji Jezusovi, da bi bili vsi eno,

kajti Apostolstvo sv. Cirila in Metoda je pobožna misijonska družba za razširjanje katoliške vere med Slovani in za zedinjenje vzhodne cerkve.

Med nami Slovenci je blagoslovljeno ime lavantinskega škofa Antona Martina Slomška, ki je slovel kot apostolski mož tudi preko ožjih mej svoje domovine. On je že pred 70 leti ustanovil bratovščino sv. Cirila in Metoda, da bi po njej dal duška svoji gorečnosti ter ž njo pripomogel cerkvi do edinstva, ki sta ga kljub ogromnim težkočam utemeljevala in širila naša apostola sv. brata Ciril in Metod. Za dobe živega Slomška je bratovščina lepo napredovala, pa prav tako začela tudi hirati po njegovi smrti. Leta 1891 so pa nekateri goreči češki duhovniki na Moravskem bratovščino poživili in nekoliko izpopolnili pod imenom »Apostolstva sv. Cirila in Metoda pod zavetjem preblažene Device Marije« po lepem Slomškovem načelu: molitev in miloščina sta dve peruti, po katerih leti evangeljski glas po vsi zemlji. Tam na moravskem Velehradu ima apostolstvo svoj sedež, kjer je bilo nekdanje središče apostolskega dela sv. bratov, naših blagovestnikov. Tam na Velehradu vstaja duh sv. Cirila in Metoda in čaka, da se strnejo v močno falango oni, ki naj nadaljujejo v sedanjosti njihovo apostolsko delo. Kdo je vabljen v te vrste?

1. Gotovo so vabljeni k temu delu vsi, ki se ponašajo z zavestjo k a t o l i š k e g a imena. Delo apostolstva ni prav nič drugega nego izpolnjevanje Kristusovega misijonskega naročila, ki je dano cerkvi kot celoti. Pojdite in učite! Apostolom so govornjene te besede vpricho 500 učencev, ki so bili zbrani pod vodstvom apostolov. To delo je vršila cerkev od Kristusa do danes in ga bo vršila od danes pa dotlej, ko pride Kristus ob koncu dni po svoje zveste. Tako bistveno je to misijonsko delo, da bi prava cerkev Jezusova zatajila sama sebe, ko bi ž njim prenehala. In kaj daje upanje na uspeh pri tem apostolskem delu? Poleg milosti in pomoči od zgoraj se mora med nami uveljaviti princip delitve dela. Apostoli — učenci — verniki, vsak po svoje mora biti soudeležen pri tem delu. Če žrtvuje misijonar-apostol svoje zdravje, udobnost, moči duševne in telesne, morda celo življenje, potem katoliški lajik vsaj molitve in misijonske miloščine ne bo odrekel. Beseda miloščina pa naj velja v najširšem pomenu, tako da tudi lepega zgleda krščanskega življenja, ljubezni v mišljenju in dobrih delih pri tem ne izključujem, saj je prav sedanjí sveti Oče zastopnikom Apostolstva sv. Cirila in Metoda dejal, ko je njihovo delo blagoslavljal: ljubezen in dobra dela so najbližja pot k resnici. Dosedaj povedano je čisto splošna misel, ki velja za vse misijonsko delo, tedaj tudi za delo v apostolstvu. Zato pa trdim, da je sodelovanje v apostolstvu najprej naša katoliška dolžnost.

2. Nemoškoče je, da bi isti misijonar obenem delal na več misijonskih poljih. Prav enako ni mogoče, da bi vsak enako podpiral vse misijone. Tako velikansko delo, ki obsega ves svet, se mora razdeliti. Različni narodi in različne misijonske družbe si v okviru vesoljnega misijonstva izbirajo posebne pokrajine, za katere še po-

sebej skrbe. Ta delitev je koristna. Niso namreč vsi narodi in vsi katoličani enako sposobni za vsako misijonsko delo, za vsako misijonsko polje. Splošno se priznava, da so katoliški Slovani najbolj sposobni in poklicani za širjenje vere na krščanskem Vzhodu, za delo zedinjenja razkolnikov s katoliško cerkvijo. Nezedinjena vzhodna cerkev je namreč po veliki večini slovanska. Med 125 milijoni ločenih bratov je okoli 110 milijonov Slovanov. Za poganski misijon so drugi katoličani prav tako sposobni kakor mi ali pa še bolj. Za vzhodne misijone pa smo mi katoliški Slovani veliko bolj sposobni kakor drugi narodi, ki se le s težavo učijo potrebnih jezikov in ki so vzhodnim kristjanom preveč tuji po značaju in navadah. Slabo bi se vojskoval poveljnik, ki bi svoje čete razpostavljal brez ozira na njih sposobnosti in brez ozira na lego bojišča; tudi za širjenje kraljestva božjega bi bilo škodljivo, ako mi ne bi hoteli svojih glavnih moči zbrati ravno tam, kjer smo najbolj potrebni in za kamor smo najbolj sposobni. Zato pa smelo trdim: ne samo naša katoliška dolžnost, temveč tudi naša narodna dolžnost je, da sodelujemo v apostolstvu.

3. Apostolstvo sv. Cirila in Metoda hoče vršiti svoje delo pod zavetjem preblažene Device Marije. Koliko upanja na uspeh nam daje Marija! Tako zelo radi gledamo Marijo na slikah kot čudovito mater. V naročju drži dete Jezusa, blagoslovljeni sad svojega telesa. Ljubko neguje Marija božje dete, iz obraza se ji bere, da je vse življenje njeno žrtev za božje dete. Prav z isto ljubeznijo pa je Marija pripravljena negovati in čuvati mistično Jezusovo telo, ki je sv. cerkev. Vsak razkol v cerkvi je rana na Jezusovem telesu. Kako zelo peče ta rana tudi Marijo, zato ker je to razdor med brati, ki so vsi tudi sinovi njeni. Od koga naj prej pričakujemo, da bo spravil in zedinil ločene brate, če ne mati. O Marija, naše upanje! Ali se še spominjate lepih dni marijanskega lanskega kongresa. Samo klic Marija je zadostoval, da so se tisoči zgibali in dvignili v proslavo Mariji kakor še nikoli v našem ljudstvu. Pokazali smo tedaj, da smo narod Marijin in prav zato je delovanje naše v apostolstvu naša sveta marijanska dolžnost. V vsako hišo poleg križa podobo Marijino kot živo pričo, da imamo bratje, nekoč edini, danes ločeni, še vedno isto skupno mater. V vsako kongregacijo agilen odsek za apostolstvo. Nejasnosti in malomarnosti v kongregacijah v tem pogledu je že dovolj, ko nam vsak dan bolj dokazuje, da bo zgodovina od nas katoliških Slovanov zahtevala odgovor, če priliko zamudimo. Sobotni dan s sv. obhajlom, skupnim rožnim vencem v družinah, z dobrimi deli in zatajevanjem naj bo ves usmerjen na eno misel: Marija, mati svetega edinstva.

V letošnjem svetem letu deli sv. Oče rimskim božjepotnikom svetinjice, na katere je dal napisati besede: Videte regiones, quia iam albae sunt ad messem. Poglejte pokrajine, ki so za žetev dozorele. Mi vemo z gotovostjo, da gleda sv. Oče pokrajine, ki jih imamo pri Apotolstvu sv. Cirila in Metoda mi v mislih. Zadnje desetletje je tako zelo spremenilo svetovni položaj, da bo bodočnost obsodila

našo slepoto, ako ne bomo hoteli videti, da je mogoče, kar smo imeli pred desetletjem za nemogoče.

Božji skrivnostni previdnosti ne predpisujemo potov mi, pa časa tudi ne, ker vemo, da je pred Bogom en dan kot tisoč let in pa narobe. Pač pa lahko molimo, hrepenimo in delamo na to, da se zgodi v enem dnevu, kar se je pripravljalo dolgih tisoč let.

Naj pride kadar hoče, prišlo pa bo, ker mora priti. Mi bomo molili, prosili in pa delali, da pride kmalu do edinstva bratov v eni sami, sveti, vesoljni in apostolski cerkvi.

O Marija, Tvoja skrb naj bo, da bomo bratje na vzhodu in zapadu kmalu eno, česar naša slabost pri tem delu ne premore, nam bodi po Tvoji priprošnji podeljeno pri Kristusu Gospodu našem. Amen.

ZAKLJUČNI GOVOR.

† Anton Bonaventura, škof — Ljubljana

Štiri lepe dneve smo v Ljubljani preživel. Gledali smo nenaadne goste, sedem škofov in okoli 300 duhovnikov. Po sklepu lanskega kongresa na Velehradu za zedinjenje vzhoda in zahoda smo za letos sklicali shod za proučavanje vzhodnega vprašanja. Povabili smo učene može, ki se v Rimu in drugod s tem vprašanjem pečajo, naj bi nam nekatere važne zadeve obrazložili. K predavanjem v latinskem jeziku smo povabili duhovne vseh slovanskih pokrajin na jugu in severu. Udeležiti so se mogli tudi učeni svetovnjaki.

Pa tudi za Vas smo priredili predavanja in pobožnosti v stolnici. V nedeljo ste videli slovesno sv. mašo po iztočnem obredu. Dopoldne in popoldne sta bili primerni pridigi. Vsak večer smo molili za edinstvo pred izpostavljenim sv. Rešnjim Telesom. V nedeljo in v torek zvečer ste gledali slike in slišali razlago o sv. Cirilu in Metodu, pa o dogodkih v Rusiji. Vseh prirediteljev ste se prav mnogoštevilno udeležili.

Sedaj je zaključna slovesnost: govor, pete litanije in Te Deum. Kaj naj Vam povem? Naj prav na kratko opišem zgodovino razmerja med vzhodom in zahodom in prizadevanja, da bi dosegli vesoljno edinstvo vzhoda in zahoda.

I

Vse moramo presojevati v luči večnosti. Pomen večnosti bomo vsaj nekoliko razumeli, ako preudarimo včlovečenje Sina božjega in Njegovo delo odrešenja. Pomislimo: sam Sin božji pride na svet, da nas pouči o večnih resnicah in nas s svojim življenjem, s svojim trpljenjem, s svojo grozno smrtjo z Bogom spravi. Kaj je torej večnost, če sam Sin božji toliko stori, da nam omogoči srečno večnost!

Delo njegovo naj pa koristi vsem narodom do konca sveta. Kaj je Sin božji storil, da se to doseže? Ustanovil je primerno društvo,

svojo cerkev; v njej je določil živo učenilstvo in živo vodstvo, ki naj delo Njegovo v Njegovem imenu po Njegovi oblasti nadaljuje med vsemi narodi do konca sveta.

Poznani so Vam apostoli. Njim je Gospod pred svojim vnebohodom slovesno izročil vso oblast za nadaljevanje božjega dela odrešenja. Rekel jim je: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite torej in učite vse narode; krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem Vam zapovedal; in glejte, jaz sem z vami vse dni do konca sveta« (Mat. 28, 18—20).

Zavoljo potrebnega edinstva je Gospod apostolom postavil na čelo s posebno oblastjo sv. Petra, ki mu je rekel: »Ti si Peter — Skala — in na to skalo bom sezidal svojo cerkev... In dal ti bom ključne nebeškega kraljestva« (Mat. 16, 18. 19). »Pasi moja jagnjeta... , pasi moje ovce« (Jan. 21, 16. 27). Kdor hoče torej biti v cerkvi Jezusovi, biti deležen njegovega odrešenja in se večno zveličati, mora biti v cerkvi, ki stoji na Petru, v kateri ima ključne Peter, mora biti v čredi, ki jo pase Peter.

In katera je ta cerkev? Sv. Peter je umrl v Rimu kot rimski škof, kot edini patrijarh zahodne cerkve in kot vrhovni poglavar vesoljne cerkve: zato so njegovi nasledniki v Rimu vso to oblast podedovali. Koj spočetka so vsi kristjani častili rimsko cerkev kot prvo in rimskega škofa kot svojega vrhovnega poglavarja.

II

Zraven rimske cerkve so bile pa na vzhodu še tri prav znamenite cerkve, namreč one v Jeruzalemu, v Antiohiji in v Aleksandriji. Njihovi škofje so bili patrijarhi in so imeli oblast vsak nad nadškofi in škofi svoje pokrajine. Od kod ta veljavnost nad vsemi drugimi cerkvami? Zato, ker so jih ustanovili apostoli in njihovi učenci. Le poglejmo! V Jeruzalemu so bili vsi apostoli in apostol Jakob prvi jeruzalemski škof. Antiohijsko cerkev je ustanovil sv. Peter in je v njej vladal sedem let, aleksandrijsko pa sv. Marko, učenec sv. Petra.

Ko si je cesar Konstantin postavil svojo cesarsko stolico v Carigrad, so si carigrajski škofje, kot škofje cesarske prestolnice, skušali prilastiti vedno več cerkvene oblasti, da, sčasoma so si pridobili čast in oblast patrijarha. Rimski škofje so ugovarjali, tudi vesoljni cerkveni zbori so ta protizakoniti postopek obsojevali. Toda brez uspeha, carigrajski škofje so ostali patrijarhi. Da, patrijarh Janez VIII. se je ob koncu šestega stoletja imenoval: »vesoljni patrijarh«, kar je rimski papež naravnost zavrnil.

Med Rimom in Carigradom je bila vedna napetost. Posebno je pekla ta okolnost carigrajskega patrijarha in nekatere škofo v vzhodu, da je rimski papež carigrajskega patrijarha in druge škofo radi krivoverstva večkrat obsodil in je trdovratneže izobčil iz cerkve. Vendar pa so patrijarhi priznavali vesoljno in vrhovno oblast

rimskih škofov; ako je bila kaka verska resnica v nevarnosti, so se zatekli vsi k rimskemu škofu; ako so bili preganjani, so za pomoč naprosili rimskega škofa.

III

Kljub večkratnemu začasnemu razkolu se je vendar edinost vseh cerkvâ na zahodu in na vzhodu pod priznanim vrhovnim vodstvom rimske cerkve ohranila do srede devetega, da, celo do srede enajstega stoletja.

Sredi devetega stoletja je carigrabski cesar odstavil patrijarha Ignacija, ga zaprl v samostan in je samovoljno na njegovo mesto postavil učenega, toda prekanjenega in častihlepnega svetovnjaka Focija, ki je bil v osmih dneh posvečen za duhovnika in škofa. Za veljavnost je bilo potrebno dobiti potrditev rimskega škofa. Cesar in Focij pišeta papežu prav ponižna in udana pisma.

Papež je v pravem času doznal za krivice in nepravilnosti, pa Focija ni potrdil. Zato je Focij sklical zbor sebi privrženih škofov in je rimskega papeža izobčil. Rimski papež je sklical osmi cerkveni zbor, ki je Focija obsodil in odstavil. Edinost cerkve pa je bila vendarle polagoma zopet pridobljena. Trajala je še skoraj dvesto let, akoravno je bila jako rahla in v vedni nevarnosti. L. 1054 jo je pa patrijarh Mihael Cerularij raztrgal zase in za vzhodne cerkve.

Od tega leta je razdor med Rimom in med cerkvami na vzhodu trajen. Ker so bili Bolgari in Srbi od Carigrada odvisni in je Rusija od Carigrada dobila misijonarje in vero, so bile vse te slovanske dežele potegnjene k Carigradu in odtrgane od Rima. Obe strani sta se tekom stoletij prizadevali za ujedinjenje, toda brez stalnega uspeha. Tako n. pr. je bil združen z Rimom sv. Sava. Dosegel je od papeža za brata Stjepana Venčanega kraljevo krono. Ob koncu življenja je odtrgal od Rima sebe in Srbijo.

IV

Zadnje čase se pa za vesoljno edinstvo vseh cerkvâ zopet bolj deluje. Pri nas je že lavantinski škof Slomšek ustanovil bratovščino sv. apostolov Cirila in Metoda, naj bi Slovenci srčno molili za milost, da bi se pravoslavni Slovani zopet vrnili v naročje svete katoliške cerkve. Pred leti se je na Velehradu na Moravskem ustanovil apostolat sv. Cirila in Metoda. Učeni možje zraven molitve znanstveno preresetavajo dotična vprašanja in pobirajo prispevke za pomoč na vzhodu.

Da bi se poznavanje vzhodnih cerkvâ pospešilo, je papež Benedikt XV. ustanovil v Rimu znanstven zavod za proučavanje vzhodnega vprašanja. Tá zavod je papež Pij XI. izpopolnil in ga izročil družbi Jezusovi. On želi, da delujmo s spoznavanjem resnice in z ljubeznijo. Sam nam v tem oziru daje lep zgled. Za sveto leto je celo kot pogoj za odpustke določil molitev za cerkveno edinstvo.

Š tega razloga je našega kongresa jako vesel. Dovolil je učenim profesorjem omenjenega zavoda, da so prišli v Ljubljano predavat

o zadevah vzhodne cerkve. Poslal nam je tudi prelepo pismo z lastnoročnim podpisom. Spodbuja nas na medsebojno poznavanje, ker se po spoznavanju ljudje bolj blago presojujejo, ter se jim vzbudi ona blagohotnost, ki more s pomočjo Jezusove ljubezni pripeljati do verskega edinstva.

V

Ali smemo upati, da bomo tako edinstvo dosegli? Vse je v rokah božje previdnosti. Vendar pa nam dajejo upanja one stvari, ki so nam skupne.

Skupna nam je zgodovina prvih deset stoletij, skupni dotični papeži, cerkveni očetje in učenjaki, ki so v teh stoletjih delovali, skupno nam je prvih sedem cerkvenih zborov. Imenitna je okolnost, da so vsem tem cerkvenim zborom predsedovali papeževi odposlanci in so sklepi zborov le v toliko veljavni, v kolikor so jih potrdili papeži.

O vsem tem ne bom govoril, ampak kratko naj omenim le nicejski cerkveni zbor, sv. apostola Čirila in Metoda, Mater božjo in sv. Rešnje Telo.

1. Prvi vesoljni zbor je bil v Niceji, ki je mesto v Mali Aziji ob morju. V sporazumu s papežem Silvestrom I. ga je sklical cesar Konstantin zoper krivoverne Arijece, ki so tajili božanstvo Jezusovo ter povzročil velike nemire po vsem cesarstvu.

Nicejski vesoljni zbor se je vršil l. 325. od 20. majnika do 25. avgusta. Letos praznujemo njegovo šestnajststoletnico. Papež Pij XI. je naročil učenjakom, naj o tem zboru znanstveno raziskujejo, naj izdajajo učene in poljudne spise, škofje pa naj ta spomin obhajajo po vseh škofijah.

Pa tudi vzhodne cerkve hočejo ta spomin na prvi vesoljni zbor obhajati. Srbski patrijarh je že izdal okrožno pismo in pravoslavni učeni možje o tem zboru že pišejo, in sicer na temelju starih poročil.

Sveti Oče pričakujejo od tega proučavanja in praznovanja mnogo za dosego vesoljnega edinstva vseh cerkvâ. Zakaj pa? Prvič je gotovo, da je cesar Konstantin sklical zbor v sporazumu s papežem, kar je razvidno iz dejstva, da je papež Silvester I. odposlal svoje zastopnike na zbor. Drugič so zboru predsedovali in ga vodili ne kak vzhodni patrijarh, ampak odposlanci papeževi, namreč škof Hozij iz Kordove in dva prosta duhovnika, Vit in Vincencij. Tretjič so zborove sklepe podpisali vzhodni patrijarhi po vrsti s svojimi škofi, toda na čelu vseh stoji podpis papeževih odposlancev; da, duhovna Vit in Vincencij sta podpisu dodala: v imenu rimskega škofa. Četrtič se more tudi skoraj za gotovo trditi, da je papež sklepe potrdil, kakor so izjavili vzhodni škofje na kalcedonskem zboru in je razvidno iz besedi papeža Julija, ki je bil drugi za papežem Silvestrom, in ki je izrečno rekel, da po starem prepričanju zbor velja le, ako ga potrdi rimski škof.

Kaj ne, to so važne ugotovitve. Ako bodo vse to tudi učeni možje vzhodnih cerkvâ proučili, bodo pač morali resno premišljevati o vrhovni oblasti rimskih škofov, ki jo sedaj taje.

2. Skupna sta nam sv. brata Ciril in Metod, ki sta živela ravno ob času Focijevega razkola, ki sta v Rimu pravo vero in edinstvo z Rimom spričevala in pridružila nas zapadne Slované Rimu, ne pa Carigradu. Ker ju častimo na zahodu in vzhodu, o naj nam izprosita veliko milost, da se združimo v eno vesoljno cerkev.

3. Skupna nam je božja Mati Marija. O kako prisrčno jo časte tudi vzhodni kristjani! Ko sem bil še v Sarajevu, sem v vsaki pravoslavni hiši opazil podobo Matere božje in lučico pred njo. Naj nam Marija, ki je posrednica vseh milosti, s svojo mogočno priprošnjo izprosi milost, da bomo vsi v enem hlevu in pod enim pastirjem.

4. Skupno nam je sv. Rešnje Telo. Vsaj imajo pravoslavni prave škofe, prave duhovnike, sv. mašo in vseh sedem zakramentov. Vrše duhovsko oblast sicer veljavno, toda nedopustno, ker niso pooblašteni od najvišje cerkvene oblasti. Sv. Rešnje Telo je pa po izjavi sv. Očeta zastava in pravi vir vsake cerkvene edinosti. Naj bi po sv. maši in po sv. obhajilu dobili prav posebnih milosti, da bi hoteli resnico odkritosrčno iskati, jo globoko spoznati in spoznano iz celega srca priznati.

VI

Sklenem s prelepo molitvijo papeža Benedikta XV.: »O Gospod, ki si razne narode zedinil v češčanju svojega sv. imena, prosimo Te za krščanske vzhodne narode. Spominjaje se odličnega mesta, ki so ga imeli v Tvoji cerkvi, Te prosimo, navdihni jim željo, da ga zopet zavzamejo: da bodo z nami ena čreda pod vodstvom istega pastirja. Stori, da se skupno z nami poglobijo v nauke svojih svetih učiteljev, ki so tudi naši veri očetje. Obvaruj nas vsake napake, ki bi jih mogla od nas oddaljevati. Duh sloge in ljubezni, ki je znak Tvoje navzočnosti med verniki, naj pospeši dan, ko se zedinijo naše prošnje z njih prošnjami, da bo vsak narod in vsak jezik spoznaval in slavil našega Gospoda Jezusa Kristusa, Tvojega Sina. Amen.«

B. GOVORI PRI SLAVNOSTNI AKADEMIJI.

UVODNI NAGOVOR.

Dr. Franc Grivec — Ljubljana.

Ex Oriente lux! Z Vzhoda luč! Z Vzhoda nam vzhaja solnce, z Vzhoda je prisijalo božje solnce — Jezus Kristus. Z Vzhoda sta prišla naša apostola sv. Ciril in Metod, da sta Slovanom prižgala luč svete vere in krščanske prosvete.

Na vzhodnem nebu žare zvezde velikih cerkvenih očetov, ki so bili naši veri očetje. Na krščanskem Vzhodu bivajo narodi, s katerimi nas vežejo mnogotere vezi sorodnosti in ljubezni.

Vzhod je dežela svetih spominov. Z Vzhodom nas vežejo vezi spoštovanja, ljubezni in hvaležnosti.

Vzhod je bajna in zagonetna dežela starodavne kulture. Ta kultura je pred vsem verska, bogoslovska. Kdor hoče poznati in razumeti Vzhod, ta mora poznati vzhodno versko kulturo in bogoslovno znanost.

Pred desetletji je bilo občevanje s krščanskim Vzhodom tako ovirano ali celo pretrgano, da je bilo težko spoznavati in proučavati vzhodno cerkev in vzhodno bogoslovje. Te ovire in meje so sedaj porušene. Sedaj šele spoznavamo, kako nedostatno je naše poznavanje krščanskega Vzhoda. Zbuja se želja in zavest, da je treba pospešiti proučevanje vzhodne cerkve in vzhodnega bogoslovja.

Ta želja in ta zavest je dala nagib za sklicanje našega kongresa. Naš kongres že v naslovu izraža strogo akademski znanstveni značaj. Namenjen je katoličanom, da med njimi pospešuje spoznavanje in ljubezen do krščanskega Vzhoda. S kongresom so združena predavanja za inteligenco in ljudske prireditve, da bi se širilo zanimanje za Vzhod in budila želja po razumevanju in edinosti. Vsaka propaganda je izključena. Mi propagiramo samo krščansko ljubezen, a ljubezen nasproti Vzhodu bo toliko večja, kolikor bolj ga bomo poznali. Samo po sebi se razume, da bo iz boljšega vzajemnega spoznavanja sledila tudi večja želja po edinosti. Ideja ljubezni, pomirljivosti in vesoljnega krščanskega edinstva je tako vzvišena, da se ji mora klanjati vsak, kdor še spoštuje visoka načela krščanske vere, morale in prosvete.

Zavest, da je proučevanje Vzhoda potrebno, je tako velika, ideja vesoljne krščanske edinosti je tako važna in vzvišena, da je priključila v Ljubljano izredno veliko število odličnih gostov. Pripravljali smo skromen znanstveni shod, a nepričakovano se je razvil velik mednarodni kongres. Ljubljana že dolgo ni pozdravljala toliko tako odličnih gostov.

Navzočnost toliko in tako odličnih gostov in tako odličnega občinstva nam je dokaz, da je ideja, ki je dala povod temu shodu velika in važna — važna ne samo za vero in znanost, ampak važna za bodočnost vseh krščanskih in kulturnih narodov.

SLOVANSKA BLAGOVESTNIKA.

P. dr. Guido Rant O. F. M. — Ljubljana.

Leto, ki v njem živimo, je znamenito za ves slovenski narod, znamenito zato, ker se je v naši prestolici prvič in upamo, ne zadnjič zbralo tako veliko število odličnih učenjakov, da v bratski ljubezni pretresajo velevažna verska vprašanja. In tudi še iz drugega vzroka imenitno leto! To leto je namreč tisoč štirideseti pot, ki ga dela zemlja okrog solnca božjega, kar je zapustil zveličani duh sv. Metoda našo zemljo. Tisoč štirideset let je, kar gleda poleg blaženega brata svojega Cirila neskončno lepoto, resnico in dobroto večnega Boga, tisoč štirideset let je, kar prosi za mili slovanski rod.

Primerna prilika pač, da se solunskima bratoma zahvalimo za dobrote, ki sta nam jih izkazala, ko sta bila med nami na zemlji, primerna prilika, pravim, da jih, zbrani v tako odlični družbi, dostojno proslavimo.

I

Razmišljujmo zgodovino kraljestva božjega na zemlji in videli bomo, da je božja previdnost izbrala izredne osebnosti, da na čudovit nadnaravni način izvršujejo naloge, ki jim jih je Bog odkazal. K tem občudovanja vrednim osebnostim, občudovanja vrednim za vse čase, spadata tudi apostola Slovanov: sv. Ciril in Metod. Kolikor bolj razmišljujemo njuno delo, toliko bolj globoko klanjamo polni spoštovanja in hvaležnosti svojo glavo pred njunim genijem, ki je po svoji previdnosti, globokosti, smotrenosti in po svojih sredstvih prehitel po času več stoletij. Katero ljudstvo se more ponašati s takimi možmi? V zgodovini in načinu njunega življenja ter delovanja imajo vladarji in voditelji slovanskih narodov izborne svetovalce, bogoslovci sijajne zglede učenosti in plodovitosti, dušni pastirji zgled neumorne delavnosti v vinogradu Gospodovem, škofje vzor gorečih apostolov in zagovornikov ljudskih pravic, vsi zgled svetosti in gorečnosti za čast božjo.

Nimam namena podrobno popisovati delovanja sv. bratov. Samo na nekatere momente hočem opozoriti. Ko so se Arijci razšli po svetu, je bil na jugu že davno »beli dan«. Grkom vzhaja veselo solnce, ki veličastno sije tudi že nad slavnim rimskim mestom — slovanski rod pa pokriva na mrzlem severu še temna noč; mine stoletje za stoletjem, solnce grške slave je že nizko na zapadu, po latinskem svetu se daljšajo večerne sence, v svetli jutranji zarji se prikaže čilo germanstvo — nad Slovani se komaj svita, v sivi megli se težko razločno semtertija prikazuje naše ime. Veselo se je razcvitalo krščanstvo na toplem jugu. Slovani so še vedno zmrzovali v poganstvu na ledenem severu. V teku stoletij pa so se naselili po raznih pokrajinah, tako da je bilo ob koncu sedmega stoletja veliko preseljevanje raznih slovanskih plemen. V 8. in 9. stoletju stopajo ta plemena že kot samostojni narodi v zgodovino.

V drugi polovici devetega stoletja (863) sta nastopila sv. solunska brata svoje apostolsko delovanje. To delovanje se ni omejilo samo na slovansko pleme, ki je prebivalo v Veliki Moraviji in Panoniji, ampak je direktno ali indirektno posegalo v življenje vseh Slovanov, zato po pravici zaslužita ime sv. slovanskih apostolov in kot take ju priznavajo vsi vzhodni in zahodni Slovani.

Velikanskega kulturnega pomena za ves slovanski rod je iznajdba slovanskih črk po sv. Cirilu, ki je s svojim bratom Metodom prestavil velike dele sv. pisma in najpotrebnejše molitve ter tako postal ustanovitelj slovanske književnosti in kulture.

II

S tem, da sta sv. brata ustvarila slovansko liturgijo in cerkveno organizacijo, sta delala v duhu krščanskega univerzalizma. V na-

sprotju omejenosti tedanje dobe sta slovanska apostola posebno globoko in živo umevala mednarodni in vesoljni značaj Kristusove vere in ljubezni njegove, ki je enako namenjena za vse narode in vse stanove. Narodno slovansko bogoslužje naj bi tudi preprostemu slovanskemu ljudstvu odpiralo vse studence krščanske vere; krščanstvo naj bi bilo enako dostopno vsem preprostim kakor aristokratom, ki so se mogli naučiti latinsko ali grško. Isto demokratično teženje se javlja v Ciril-Metodovem slogu, v njunem načinu razširjevanja sv. vere in v verskem pouku. V svojem bogoslovnem nauku, v izvirni misijonski metodi, v slovanskem bogoslužju in cerkveni organizaciji sta spretno izrabila in krepko naglašala one krščanske ideje, ki bi mogle ohraniti in utrditi krščansko edinstvo.

Zadosti dolgo je ležalo medsebojno nepoznanje nad mnogimi slovanskimi plemeni, dolgo je bila njihova kultura od strani drugih narodov neupoštevana, dolgo je bila krotkost Slovanov zlorabljena, dražena in s silo zatrta. Toda če kateri, nas sedanjí čas sili h kulturnemu in političnemu življenju, k medsebojnemu spoznavanju kot učence istega Kristusa, da bomo svojo dediščino ohranili in dvignili ter pridobili sadovom svojega dela pri drugih narodih veljavo. — Če danes preišljujemo stremljenja slovanskih bogoslovcev, učenjakov in vseh odkritih ter poštenih delavcev na podedovanih tleh očetov, spoznavamo v njih delu obrise plemenitega stremljenja in plemenitih idej apostolov Cirila in Metoda. Kar ti dandanes zasledujejo in kar je za ves slovanski rod neprecenljivega pomena, to sta praktično storila sv. solunska brata na slovanski zemlji Velike Moravije in v obmejnih po Slovanih obljudenih pokrajinah, da bi namreč Slovani bili močni, neodvisni, v Kristusovi veri edini, v kulturi samorasli in da bi tako tvorili most med vzhodom in zahodom.

Žal, da se niso teh prvotnih cirilo-metodijskih idej pravočasno oprijeli! Vsled politične kratkovidnosti in needinosti je padla Velika Moravija, po večini je bila v teh pokrajinah iztrebljena slovanska liturgija, s katero je tudi v naših deželah izginil cirilo-metodijski duh.

Zdaj uživata sv. brata večni mir v naročju božjem že več kot tisoč let. Učimo naš slovanski rod solunska brata spoznavati in spoštovati, častiti in ljubiti, ne le, kakor pozna in časti druge svetnike božje, ampak tako, kakor gre njima, ki sta slovanski rod poznala in ljubila, kakor nihče drugi pod solncem. Slavimo ju z iskreno željo, naj bi se vsi narodi, ki jih druží sveti spomin slovanskih apostolov, zedinili v veri in ljubezni sv. Cirila in Metoda.

(Prim. Adolf Jašek, Was ist die cyrillo-methodeische Idee? Velehrad 1911, 5 nsl.; Dr. F. Grivec, članki za praznik blagovestnikov v »Slovincu« l. 1922, 1923, 1924; P. Stanislav Skravec, Tisočletnica smrti sv. Metoda, velikega škofa slovenskega, »Cvetje« l. VI. str. 1; Sveta slovenska blagovestnika Ciril in Metod, ibid. str. 5. nsl.; O prvem vesoljnokatoliškem prazniku sv. Cirila in Metoda, »Cvetje« l. II. str. 193.; Častimo sv. Cirila in Metoda, »Cvetje« l. III. str. 228.)

OB 25 LETNICI SMRTI VLADIMIRJA SOLOVJEVA.

Dr. Franc Grivec — Ljubljana.

Leta 1910., ob desetletnici smrti Vladimira Sergejeviča Solovjeva, je ruski filozof Sergej Bulgakov pisal, da je veličina Solovjeva podobna visokim goram, ki se dvigajo pred nami tem više, kolikor bolj se od njih oddaljujemo; vedno so nam pred očmi, po njih se orientiramo. Te besede so še bolj resnične letos ob 25 letnici smrti Solovjeva.

Ruski narod ima v svojem značaju mnogo krasnih potez, po katerih spada med prve, najidealnejše in najbolj simpatične narode na svetu. Mnoge teh izrednih idealnih črt ruskega naroda so posebjene v Vladimiru Solovjevu. Dostojevskij trdi, da je ruska narava široka kakor obširna matuška Rusija — in da je široka vesoljna univerzalnost značilna črta ruskega duha. Po tej široki univerzalnosti se odlikuje Vladimir Solovjev, največji ruski filozof, obenem velik in eden največjih teologov katoliške in pravoslavne cerkve. Z veliko bistrumnostjo je razmišljal o skrivnostih Kristusove cerkve, mističnega telesa Kristusovega, in o tem predmetu zapisal nekatere misli, ki presejajo vse, kar se je pred njim pisalo o globokih skrivnostih neveste Kristusove. Njegov vseobsežni duh se je vglobil v trdno prepričanje, da je krščanstvo vesoljno in da mora biti Kristusova cerkev vesoljna in objemati vse narode: bistrumno je dokazoval, da je v imenu osnovnih krščanskih načel, v interesu vere in prosvete potrebno edinstvo krščanskega Vzhoda s katoliškim Zapadom. O tem je razmišljal tako globoko in bistrumno, da v mnogem oziru presega vse, kar se je doslej na tem polju mislilo in pisalo. V mnogem oziru je on največji prerok cerkvenega edinstva.

Ves kulturni svet brez razlike vere in narodnosti se klanja velikemu duhu Solovjeva. Njegova dela se prevajajo v vse svetovne jezike. Solovjev se splošno prišteva med največje može nove dobe.

Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod sta bila velika apostola vesoljnega cerkvenega edinstva. Kot glasnik božječloveškega vesoljnega krščanstva in kot prerok edinstva med Vzhodom in Zapadom spada Solovjev v Ciril-Methodov krog. Zato danes ob proslavi sv. Cirila in Metoda in ob triumfu Ciril-Methodove ideje slavimo tudi 25 letnico smrti Vladimira Solovjeva.

Ob tej priliki še enkrat pozdravljamo rojake Vladimira Solovjeva in izrekamo simpatije velikemu mučeniškemu ruskemu narodu. Ivan S. Turgenjev se je v pregnanstvu tolažil z blagozvočjem ruskega jezika in vzklikal: »Nelzja veritj čtoby takoj jazýk ne byl dan velikomu narodu!« Danes ob 25 letnici velikega ruskega filozofa, pesnika in teologa pa kličemo trpečim Rusom: »Nelzja veritj čtoby takoj filozof ne byl dan velikomu narodu!« S Solovjevom se tolažimo, da je i v nesreči nad nami in pri nas Bog — Emanuel. Zato brezsilno je zlo, z nami je Bog!

Zato slava spominu Vladimira Sergejeviča Solovjeva!

C. PREDAVANJA.

JEDAN BOG, JEDNA CRKVA.

Prof. Živojin M. Perić — Beograd.¹

Godine 1909., maja meseca, bio sam u Rimu, kao član prvoga Kongresa evropskoga Saveza (Premier Congrès de la Fédération européenne) koji je bio organizovao poznati italijanski filantrop i pacifist, knez di Cassano. Baš u to vreme padala je i ceremonija kanonizacije dva katolička svetitelja; ona se imala obaviti od strane svetoga Oca pape, u crkvi sv. Petra. Tadašnji poslanik Srbije na italijanskom dvoru, sada već pokojni, dr. Mihailo Vujić, istaknuti finansier i državnik srpski, čovek otmenih ideja i manira, ponudi mi da se koristim ulaznicom, koju je za tu priliku i srpsko poslanstvo bilo dobilo od Vatikana, i da tako prisustvujem svečanoj i zvaničnoj povorci kroz prostorije između vatikanskih odaja i unutrašnjega ulaza crkve sv. Petra, i koja povorka imala je biti završena samom ličnošću Nj. Svetosti pape. Razume se da sam ja odmah prihvatio taj ljubazni predlog našega poslanika Vujića.

Određenog dana i u označeno vreme bio sam na mestu kuda su trebali proći raznoliki katolički monaški redovi kao prethodna svita sv. Oca. Nije potrebno reći, da je dotični, tako prostrani, hodnik bio ispunjen pobožnim svetom. Defilovanje svekolikih katoličkih kongregacija zauzelo je bilo čitav jedan čas (ura). Među monasima, peške kao i ovi, bili su kardinali. Svi smo mi, sa dubokim poštovanjem, pratili hod ovih ljudi koji su ceo svoj život bili posvetili drugima. Ali, kada je, na kraju monaške kolone i zaključujući ju, naišao sv. Otac papa, nošen u svojoj stolici i dajući svoj očinski blagoslov, sav ovaj svet koji je bio okupljen pred prolaskom procesije pao je na kolena i ostao u poziciji hrišćanske udubljenosti, sve dok Njegova Svetost nije bila ušla u crkvu, onda smo tek ustali i, sa Njom, stupili u baziliku koja je, pored sve naše mnogobrojnosti, ipak izgledala poluprazna, tolika je njena prostorna ogromnost.

To je bio za mene, tako da kažem, jedan momenat otkrovenja, otkrovenja o snazi i moći religije. Klečeći sa ostalima prisutnima, govorio sam u sebi, misleći na papu: *E c c e h o m o* koji za sobom nema ni vojske ni pušaka ni topova a pred kojim smo, spontano i kao po komandi, pali na kolena, što nikada ne bismo učinili ni pred kakvim predstavnikom državne vlasti. Ono što je papa predstavljao i značio, a to je ideja o B o g u, bilo je toliko iznad državne ideje da sam tek tada, ja, kome, kao i svakom drugom, nije bila

¹ Prof. Ž. Perić je želeo osebno udeležiti se kongresa in predavati; a ker je bil zadržan, je poslal pričujočo razpravo, da se objavi v poročilu o kongresu. Razpravo je napisal 23. julija 1925 v Švici (Oberurnen, Kanton Glarus).

nepoznata snaga države, shvatio svu nemoć i ništavilo ove, pred beskrajnom silom religije i crkve, shvatio sam nemoć i ništavilo snage koja se osniva na materialnome, a država je, prema snazi koja počiva na najvišoj ideji, na ideji ideja, ideji o Bogu, nešto materialno: upravo, država je personifikacija materialnoga. I suviše su 1870. godine svetovnjaci precenjivali moć države, kada su papu lišili njegove (papske) države; mislili su da će ga time lišiti i njegovoga značaja. Zaboravili su, videlo se odmah, da postoji nešto veće i jače i od državne suverenosti.

Da dodamo da je tome i takvome dejstvu i uticaju vere hrišćanske, mogla samo doprineti činjenica da je to bio papa Pije X., onaj papa koji je više nego opravdao svoje ime pius onim energičnim držanjem prema trećoj francuskoj republici prilikom donošenja zakona o odvajanju crkve od države (*loi sur la séparation de l'église et de l'état*) 1905. Jedan nosilac hrišćanske misli, kao što je rimski papa, nije mogao, prirodno, primiti nov religijski status u Francuskoj, status po kome je čak i sama vera hrišćanska nešto privatno, nešto slično n. pr. ugovoru o prodaji i kupovini ili ugovoru o zajmu, niti primiti na se, ma to bilo i svojom indiferentnošću samo prema onome što čini negdašnja »la fille aînée de l'église« (starija kći crkve), odgovornost za strahovite i neizračunljive posledice koje je povlačio za sobom sličan pogled na svet (*Weltanschauung*).

Ali, zašto nikada kadgod sam, kao odani privrženik istočne (pravoslavne) hrišćanske crkve, bivao na božjim službama gde su često služili i sami arhijereji, nisam osetio i uvideo ono što sam sam osetio i uvideo, kada je na jedan metar daleko od mene, prošao papa Pije X., i ako su mi, razume se, i sveštenici moje crkve, kao i sveštenici drugih hrišćanskih crkava, svagda ulevali poštovanje prirodno kot svakoga religioznoga čoveka? Pa i sam prvi patriarh obnovljene srpske pećske patriaršije, i pored svega svoga i ličnoga i položajnoga autoriteta, kao i pored svega nacionalnoga sentimentalizma koji je, sasvim razumljivo, mogla u meni kao Srbinu izazvati ova istoriska reminiscencija, nije opet bio u stanju da me stavi u ono duševno raspoloženje koje sam osetio pred rimskim papom.

To dolazi, ja mislim, otuda što sam znao da su se, među onim gostima u Vatikanu nalazili katolici ne jednoga samo naroda ne jedne samo države, već katolici raznih naroda i država. Rimski papa, kao njihov vrhovni verski prelat, stajao je iznad naroda i država: šef katoličke crkve čija spiritualna vlast nije bila prostorno ograničena, papa je ovaploćavao (vteleševao) ideju univerzalnosti Hristove crkve, one crkve koja je svojom širinom, bolje neograničenošću, obuhvatala sve ljude na našoj planeti, on je bio jednom reči, ovaploćenje ideje o Bogu čija moć nema ni prostornih ni vremenskih granica.² Taj uzvišeni položaj rimskoga

² Zato se ne bismo mogli složiti sa svojim učenim kolegom, g. dr. J. Radonićem, prof. na filozofskom fakultetu Beogradskoga universiteta, koji, u svojoj tako dokumentovanoj raspravi: *Rimo-katolička crkva*

pape, položaj koji niko drugi na zemlji nema, to je ono što je bilo u stanju da kod mene podstakne ono raspoloženje i one misli.³

Međutim, šta i koga upravo predstavlja jedan poglavar u istočnoj crkvi? On predstavlja samo jednu nacionalnu crkvu, pošto je istočna crkva samo dogmatski jedinstvena. Njegova duhovna vlast ne ide dalje od granica njegove države, isto onako kao i svetovna vlast u ovoj, sa kojom se ona u tom pogledu izravnavala, i onda je sasvim pojmljivo da ni religiozni poglavar jedne takve crkve ne može, kod svoje pastve, imati veći ni jači autoritet nego što ga imaju sami predstavnici državne vlasti. I kada se, na taj način, jedna istočna crkva identifikuje prostorno sa jednom državom i sa jednim narodom, onda je veliko pitanje da li u onom raspoloženju koje osećaju pristalice te države odnosno naroda, kada ih sa visine amvona blagosiljaju njihovi sveštenici, nema pre i više nacionalnoga nego religioznoga elementa? Jer, svodeći se na teritoriju samo jedne države i samo jednog naroda, dotična istočna hrišćanska crkva gubi ono svojstvo univerzalnosti koje je karakter Hristove crkve i koji karakter i čini sve hrišćane, bez razlike narodnosti i državne pripadnosti, sinovima jednoga oca, Boga, to jest čini ih braćom, a bratstvo znači ljubav i mir. Deleći se na više nezavisnih (autokefalnih) crkava, istočna hrišćanska crkva razjedinjuje tu braću: razjedinjenje pak vodi najpre nesolidarnosti, a zatim eventualno i mržnji i borbi.⁴

i Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca, objavljenoj u beogradskom nedeljnom časopisu: »Novi Život« (br. od 22. oktobra 1921. god.), predlaže, povodom pregovora o zaključenju konkordata između Vatikana i te kraljevine, da katolička crkva u Jugoslaviji bude, svojom organizacijom, upravo hierarhiski nezavisna od rimske kurije, da predstavlja, u neku ruku, jednu vrstu nacionalne (jugoslovenske) katoličke crkve. (Bar tako smo mi shvatili g. Radonića). Ne bismo se mogli s time složiti zato što bi to bila moralna šteta krnjiti moć jedne duhovne vlasti toliko, sa gledišta hrišćanske ideje i njenoga jačanja i širenja, značajne i korisne kao što je vlast rimskoga pape. Osim toga, sa takvom jednom crkvenom politikom naše države ne bi se, mislimo, služilo ni ideji približavanja i izmirenja između istočne pravoslavne crkve i crkve katoličke.

³ Blagodareći ovom smislu i značenju katoličke crkve, rimski papa je i mogao, sa najviše autoriteta i objektivnosti raditi, za vreme velikoga rata, na jednom miru hrišćanskoga sporazuma, mir koji bi počivao bio na mnogo solidnijim nogama nego ovaj sadašnji osnovan na nehrišćanskom uzviku: *Vae victis!* (Videti: F. von Lama, *Papst und Kurie in ihrer Politik nach dem Weltkrieg* 1925.)

⁴ Na ovu razliku između katoličke i istočnih hrišćanskih crkava ja sam ukazao i ranije, u knjižici »Religija u srpskom građanskom zakoniku« (Beograd 1919; dotični citat je u knjigi »Cerkev«, Ljubljana 1924, str. 262), kao i u članku »Die religiöse Frage in Jugoslavien« (»Tiroler Anzeiger«, 30. avgusta 1924):

»Diese (religiöse) Anlage des serbischen Volkes, dessen Anhänglichkeit an den christlichen Glauben selbst während der harten Zeiten der türkischen Herrschaft nicht erschüttert wurde, wird, so hoffen wir, glücklich beeinflusst sein durch sein jetziges Zusammenleben mit den Katholiken im selben Staate. Wir machen diese Bemerkung, weil die katholische Kirche einig und universell (allgemein) ist, über den Nationen und Reichen stehend, und auf diese Weise sich in Einklang befindet mit den Worten Christi: »Es wird eine Herde sein und ein Hirte«. Während die orienta-

Ovakvo stanje istočne hrišćanske crkve kulminira u tom rezultatu da sveštenik jedne takve crkve smatra sebe na prvom mestu članom svoje države i svoje narodnosti i tek na drugom mestu hrišćanskim sveštenikom, što je u apsolutnoj protivnosti sa idejom hrišćanstva po kojoj je hrišćanski sveštenik najpre član opšte hrišćanske crkve, dakle član jedne organizacije koja ne pripada specialno ni jednoj državi ni naciji, jer ih obuhvata sve, i tek supsidijarno on je član jedne izvesne uže zajednice, svoje države i svoje nacije, što ga ne stavlja ni u kakvu protivrečnost, budući je ova uža zajednica samo deo one opšte religiozne zajednice, dakle sa ovom solidarne. Međutim, obrnuto shvatanje dovodi sveštenika često do jedne lažne situacije, jer se posebni interesi jedne države i jedne nacije ne moraju poklapati sa opštim interesima hrišćanstva, to jest sa opštim interesima čovečanstva.

Sa svojim karakterom univerzalnosti katolička crkva izbegava ovakve mogućnosti: pošto katolička crkva nije vezana ni za jednu naročitu državu ni narod, već je vezana samo za čovečanstvo, to katolički sveštenik jeste i ostaje samo i jedino hrišćanski sveštenik, a ne sveštenik ove ili one države odnosno naroda.

Moramo ipak ovde primetiti da ni u katoličkom sveštenstvu ovo nije uvek ostvareno, n. pr. u nekim slučajevima za vreme velikoga rata. Dakle ona ista tragika koju smo videli i kod istočnih hrišćanskih crkava gde je sveštenik prvo pripadnik jedne države i nacije, pa onda tek pripadnik hrišćanske crkve. Ali, ako se kod nas hrišćana-laika koji se nismo, kao sveštenici, zavetovali, može još shvatiti borba između dvaju osećaja, religioznoga i nacionalnoga, to apsolutno ne sme biti kod hrišćanskih sveštenika koji se izdvajaju iz užih, nacionalnih zajednica da bi, postavši članovi samo jedne opšte hrišćanske, to jest čovečanske zajednice, mogli i svoju pastvu podići na istu visinu i tako zasnovati i učvrstiti, među ljudima i narodima, večitu ljubav i mir.

Na svaki način, za religiozno vaspitanje, u pravom hrišćanskom duhu, naroda istočnih crkava, bilo bi vrlo korisno, kada bi i ove crkve ne samo dogmatski već i organizaciono, hierarhiski, predstavljale jednu celinu i imale, slično katoličkoj crkvi, jednoga opšteg religioznog šefa: ovaj šef bi mnogo više nego današnji pojedini poglavari nezavisnih (autokefalnih) istočno-pravoslavnih crkava, imao verskoga uticaja na svoju pastvu. Ali to do sada nije postignuto, i carigradski patriarh, i ako se naziva vasseljenskim, nema

lischen christlichen Kirchen, wie bekannt, in verschiedene autocephale Kirchen geteilt sind, sich gleichstellend einem bestimmten Staate und einer bestimmten Nation, was ja gänzlich der Lehre Christi entgegen ist, einer Lehre, die keinen Unterschied kennt zwischen den Menschen und den Völkern. — Die Bereitwilligkeit, mit welcher die Serben nach dem Kriege die Idee der Versöhnung und Wiedervereinigung aufgenommen haben, beweist am besten ihren Wunsch, in ihrer religiösen Evolution dem christlichen Ideal der universellen Nächstenliebe und des Friedens entgegen zu streben.»

prema autokefalnim nacionalnim crkvama nikakvu hierarhisku vlast. Ja ne znam da li se za njega može bar to reći da je: primus inter pares?

* * *

Ovo dovde rečeno pokazuje, nadam se, dovoljno jasno, od kojega značaja i važnosti bi to bilo, kada bi mesto tri, katoličke, istočno-pravoslavne i protestantske crkve, postojala samo jedna hrišćanska crkva, kao što je to nekada bilo. Takva ujedinjena i jedna hrišćanska crkva odgovarala bi u potpunoj meri univerzalnom karakteru Hristove crkve, više nego i sama sadašnja katolička crkva. Jer, i ako katolička crkva, za razliku od istočne crkve — i u tome je njeno preimućstvo prema ovoj — ne zna za razne države i narodnosti već samo za čovečanstvo, ipak u stvarnosti ta velika ideja nije sasvim izvedena, jer duhovnu vlast rimskoga pape ne priznaju ni istočna (izuzevši uniata) ni protestantska crkva. Hrišćanska ideja u pogledu organizacije — a organizacija je ovde *conditio sine qua non* i za samo širenje nauke Hristove — bila bi ostvarena tek izmirenjem i ujedinjenjem triju hrišćanskih crkava: jedan Bog, jedna crkva, jedan šef crkve.

Inače će rečeni uspeh nauke Hristove biti doveden u pitanje, naročito posle razornoga dejstva velikoga rata u tom pogledu. Jer, pošto hrišćanska koncepcija čovečanstva i društva znači: bratstvo, ljubav, mir, to sa kakvim autoritetom onda mogu hrišćanski sveštenici propovedati svojoj pastvi tu i takvu hrišćansku nauku, kada i sama hrišćanska crkva daje primer neslaganja, podvojenosti i borbe? Dok kod protivnika hrišćanske ideje, to jest sledbenika materialističke koncepcije sveta, nema razdora: svi oni idu viribus unitis istom cilju, dotle u taboru onih koji o svetu imaju drugo, duhovno shvatanje, postoji razdeljenost i međusobno kombatiranje. To neosporno slabi, i vrlo jako, autoritet nosilaca i propovednika hrišćanske misli a time se ujedno slabi pred pastvom i sama vrednost i privlačnost te misli.

Jer veliki uspeh materializma dolazi nesumnjivo od velikoga uspeha prirodnih nauka; čovek u sadašnjem stanju kulture sklon je da pridaje značaja samo onome što svojim čulima prima (*percipira*) i on stoji zadivljen pred rezultatima nauke, što, razume se, ne ostaje bez uticaja na njegovo razvijanje u pravcu materialističke filozofije. I ako se želi da se takva evolucija u čoveku i čovečanstvu spreči, jer ona vodi, i samo tamo može odvesti, novim katastrofama kao ova poslednja, veliki rat (1914—1918), onda treba, tako isto, da i sve versko-hrišćanske snaže viribus unitis nastanu da se značaj naučnih rezultata svede na njihovu pravu meru, to jest da ubede ljude da ti rezultati, i pored sve svoje veličine i sve koristi koju društvo može od njih imati, ipak jesu in ostaju nešto humannum, nešto onako isto malo i ništavno prema nepoznatome u nedokučljivome, kao što je čovek mali i ništavan prema Bogu. Na taj način hrišćanin, boreći se ne protiv nauke, čija važnost i koris-

nost mora se priznati, nego protiv preuveličavanja njenoga značaja, neće se dati zavesti materialnim i svim onim zlima koja su za materialno vezana, već će u njemu zatreperiti i treperiti ono što je, kod čoveka božansko, ono što je nesravnjivo tananije od svakoga atoma i elektrona nauke i što se naziva dušom. Duša je veza između čoveka i Boga. Duša je kod svih ljudi jednaka, i zato ona vodi ljubavi i miru.

Hrišćanski sveštenici, izmirite se i vratite se jednoj i istoj crkvi Hristovoj da biste tako sa više snage, dakle sa više uspeha, razvili dušu u čoveku i stavili ga u mogućnost da njime ne zavlada ono što je niže, zemaljsko, dakle materialno.

* * *

Ujedinjenje crkava, specialno crkve katoličke i istočno-pravoslavne, obezbedilo bi jednovremeno i duhovni, a sa njim i opšti mir u našoj novoj državi i ovu bi konsolidovalo. I više od toga: to ujedinjenje odvelo bi najzad lakše i brže i izmirenju našega evropskoga kontinenta, toliko nesretnoga, i stvaranju na njemu jedne savezne države, što bi taj kontinent oslobodilo od uticaja i tutorstva, po njega tako fatalnoga, izvanevropskih država. Ujedinjenje crkava to je ujedinjenje našega kontinenta a ujedinjenje našega kontinenta to je ujedinjenje crkava.

NAUČNE OSNOVE CRKVENOG JEDINSTVA.¹

P. Stjepan Krizin Sakać D. I. — Rim.

Sveta crkva Kristova jest jedna jedina i nerazdjeljiva. To je vjerska istina, definirana u nicejsko-carigradskom simbolu vjere, a radi toga u jedno i nauka svih teologa, što su o crkvi pisali ili govorili. »Iz jasnih i brojnih svjedočanstava sv. pisma, veli Leo XIII. u enciklici »Satis cognitum«, tako je svima očevidno, da je prava crkva Kristova jedna, te se još nijedan kršćanin nije usudio, da to zaniječe. No mnogi su sašli s pravoga puta, kad su stali označivati i ustanovljivati bit toga jedinstva.«

Na istom mjestu određuje taj veliki apostol ekumenskog jedinstva načelo, po kojemu treba proučavati pojam crkvenoga jedinstva. »Trebalo iztraživati,« veli on, »ne na koji način crkva može biti jedna, već na koji način je htio da bude jedna onaj, koji ju je osnovao.«

Držeći se toga načela tvrdi katolička ekleziologija i dokazuje iz sv. pisma i crkvene tradicije, — osobito prvih vjekova —, da je Krist

¹ Svrha je ovoga referata, da se ukratko i sintetički iznesu glavne misli o jedinstvu crkve, što su ih u svojim latinskim referatima prije podne izrekli P. Spáčil, P. D'Herbigny i dr. Grivec. Tko hoće dublje obrazloženje o pojedinim točkama, naći će ga kod tih predavača, — osobito u njihovim spisima o crkvi. — Najzgodnija je za nas knjiga dr. Grivca »Cerkev«, jer ju svatko lahko konzultira i jer su u njoj važnija mjesta iz Spáčila i D'Herbignya citirana, a često i u kratko resumirana.

Gospodin htio, te mu crkva bude jedna: 1. ispovijedanjem svih objavljenih vjerskih i moralnih istina; 2. prihvaćanjem svih od Krista ustanovljenih sakramenata; 3. priznanjem jedne vrhovne crkvene vlasti.

Službeno uče to isto i pravoslavne autokefalne crkve. No pojedini pravoslavni bogoslovi govoreći o jedinstvu crkve nerado govore o jedinstvu vlasti vladarske (potestas iurisdictionis). To ga naime edinstva na kršćanskom istoku zapravo i nema. Postoji ondje oko 15 autokefalnih crkvi, koje su upravno posve neovisne jedna od druge, tako da se ne može ni govoriti o jednom i jedinstvenom pravoslavnom crkvenom organizmu, već o toliko njih, koliko imade pravoslavnih naroda sa neovisnim državnim organizmom. Budući da je kod pravoslavnih prevladalo načelo: »Gdje je vrhovna i neovisna državna vlast, tamo treba da je i vrhovna i neovisna crkvena vlast« — izgubili su pomalo jasni pojam jedinstvene crkvene upravne vlasti, koja bi tako daleko sezala, kako daleko seže jedinstvo vjere i sakramenata.²

Još gore su prošli protestanti. Oni su u stvarima vjere i morala postavili načelo »liberi examinis« — slobodnog istraživanja —, a gledom na crkvenu jurisdikciju načelo: »Cuius regio, illius et religio«. Posljedica je bila, da su se rastepli u bezbrojne sekte neovisne i u administraciji i u simbolima vjere. Da spase barem nekako pojam crkvenoga jedinstva, smišljaju različite teorije n. pr. teoriju o jedinstvu samo u fundamentalnim člancima vjere. No ni u tom se ne mogu složiti.

Toliko o pojmu crkvenoga jedinstva.

Prijedimo sad k rješavanju pitanja, što ga zadana tema uključuje, pitanja naime, kako se znanstveno obrazlaže vjerska istina o jedinstvu crkvenom.

Znanstvene osnove crkvenoga jedinstva upoznat ćemo, ako otkrijemo stvarne, objektivne osnove toga jedinstva. Ontološki temelji crkvenoga jedinstva ujedno su i konačni razlog, zašto apologetika uči, da crkva jest jedna i da po nacrtu Kristovu mora biti jedna i nerazdijeljena. Ti pak ontološki faktori, koji čine i prouzrokuju jedinstvo crkve, mogu se svesti na ovo pet: 1. volja i odluka Kristova, koji je osnivajući crkvu htio, da bude samo jedna i jedinstvena; 2. molitva Kristova, kojom je crkvi jedinstvo izmolio; 3. mistična organička veza Kristova s crkvom, po kojoj vezi je crkva mistično tijelo Kristovo, a Krist njezina mistična, nevidljiva glava; 4. Petar i njegovi nasljednici kao vidljivi izražaj nevidljive glave crkvene Krista; 5. sv. Duh kao duša crkve.

Razmotrimo ukratko te osnove crkvenoga jedinstva.

I. O prvom temelju crkvenoga jedinstva ne treba mnogo govoriti. Volja Kristova, da osnuje samo jednu crkvu, posve je jasno izražena u sv. pismu. Židovi su očekivali samo jedno mesijansko kraljevstvo,

² O pravoslavnom nauku o jedinstvu i raskolu ima lijepi kratki prikaz dr. Grivec: *Cerkev*, str. 241—243.

a Isus Krist propovijedajući o svom kraljestvu božjem nikad nije ispravio toga njihovog shvaćanja. Šaljući apostole na prvo apostolsko putovanje nalaže im: »A idući propovijedajte i kazujte, da se približilo kraljevstvo nebesko« (Mt. 10, 7). O kraljevstvu dakle govori u singularu. A da je to kraljevstvo imalo biti nerazdjelivo, slijedi već odatle, što je Krist Gospodin znao za načelo: »Svako kraljevstvo razdijeljeno u sebi opustjet će i svaki grad ili dom razdijeljen u sebi propast će« (Mt. 12, 25). Crkvu svoju ispoređuje jednom ovčinjaku i izričito navješćuje, da će njegov ovčinjak biti samo jedan (Iv. 10, 14—17).

Svoju odlučnu volju, da mu crkva bude samo jedna i u svemu jednodušna, očitovao je Spasitelj i time, što kod njezinog osnivanja nije zanemario nijedno sredstvo, koje bi kadro bilo, da je u jedinstvu sačuva i utvrdi. Prije svega on nije zanemario molitve.

II. Krist Gospodin svakom je zgodom molitvu živo preporučao i prije svih važnijih zgoda i sam je molio dugo i javno. Cijelu je noć probdio u molitvi, prije izbora apostolâ. Isto tako prije onog velevažnog dana, kad je u Kafarnaumu navijestio, da će ustanoviti presveti sakrament euharistije. No nijedna od tih molitava nije bila izrečena u tako važnim i svečanim prilikama kao molitva za crkveno jedinstvo. Vidio je Spasitelj, kako ga mnogi učenici ostavljaju, kad je navijestio teško-shvatljivo otajstvo presv. euharistije; opazio je par puta, kako se apostoli prepiru, tko će od njih biti veći u kraljevstvu njegovom; poznavao je slabosti ljudske i znao je, da će biti vanredno teško očuvati u njegovoj crkvi jedinstvo vjere i uprave. Zato se živo molio Ocu nebeskome, da dade jedinstvo i apostolima i svim onima, koji će po njihovom propovijedanju uzvjerovati u njega. Za tu žarku molitvu svoju odabrao je zadnju večeru, koja nije bila samo rastanak s ljubljenim učenicima, već radi ustanovljenja presv. euharistije ujedno i prva liturgijska žrtva, Spasiteljeva mlada misa — dakle čas izvanredno svečan i Ocu nebeskome nada sve mio i ugodan. I u tom uzvišenom momentu diže Spasitelj oči, diže ruke k nebesima i moli: »Oče sveti! Sačuvaj u ime svoje one, koje si mi dao, da budu jedno kao i mi... Ne molim pak samo za njih nego i za one, koji na riječ njihovu uzvjeruju u me, — da svi jedno budu kao što ti, Oče, u meni, i ja u tebi da i oni u nama budu jedno, da vjeruje svijet, da si me ti poslao« (Iv. 17, 11. 20—22).

Tko će se usuditi, da je ta molitva Sina božjega ostala bezuspješna.

Apostolima se ta molitva za jedinstvo, izrečena kod prve euharistične žrtve, tako živo usjekla u srce, da su je i oni zadržali, kao sastavni dio liturgije. Pa i sada nema nijedne liturgije ni na istoku ni na zapadu, u kojoj se ne bi molilo za jedinstvo crkve.

I tako je molitva Isusova postala jedan od onih temeljnih faktora, koji bez prekida djeluju, da se crkveno jedinstvo sačuva i usavrši.

III. No Spasitelj se nije zadovoljio time, da samo hoće, te mu crkva bude jedna i jedinstvena, i da se samo moli za njezino jedinstvo. On je organizaciju crkvenu tako udesio, da je i poslije svoga uzašašća na nebo ostao na nevidljivi način u crkvi, tako da je na odlasku s pravom mogao utješiti učenike riječima: »Evo ja sam s vama u sve dane do svršetka svijeta« (Mt. 28, 20). Kristov odnošaj prema crkvi nije kao n. pr. odnošaj Muhamedov prema muslimanskoj ili Bude prema budističkoj vjerskoj organizaciji. Svi ostali osnivači raznih religija i religijskih udruženja nalaze se po shvaćanju svojih pristaša izvan tih udruženja. Krist Gospodin naprotiv nalazi se unutar svoje crkve; što više on tvori njezin organski dio; on je nevidljivo vrelo svega vrhunaravnoga života u svojoj crkvi. I taj njegov mistični boravak i život u crkvi i po crkvi jest novi i od prijašnjih još jači temelj crkvenoga jedinstva.

Na zadnjoj večeri pokazao je Spasitelj na više načina, da sam svojim osobnim utjecajem kani biti vez jedinstva među svojim učenicima. On je tom zgodom ustanovio presv. euharistiju, sakrament ljubavi i jedinstva, po kojem se na otajstveni način tako sjedinjuje s dušama svojih vjernika, kako se hljeb i vino sjedinjuju s fizičkim organizmom. Na zadnjoj večeri snažnim je riječima naglasio potrebu, da njegovi budu vazda sjedinjeni s njime. »Ostanite u meni, i ja ću u vama,« govorio im je. »Kao što loza ne može roda roditi sama od sebe, ako ne ostane na čokotu, tako ni vi, ako u meni ne ostanete; koji ostanu u meni i ja u njemu, on rađa mnogi rod, jer bez mene ne možete ništa činiti« (Iv. 15, 4—7). Da li je Gospodin Isus Krist mogao ljepše i jasnije izraziti, kako je on svojim vrhunaravnim, nevidljivim, a ipak stvarnim, osobnim utjecajem u životnoj i organskoj vezi s crkvom.

Nešto kasnije u molitvi za jedinstvo očituje, da taj njegov mistični život u crkvi ima za svrhu baš jedinstvo crkveno i to savršeno. »I slavu, koju si mi dao, dadoh njima, da budu jedno kao i mi što smo jedno. Ja u njima i ti u meni, da budu posve jedno i da svijet pozna, da si me ti poslao i da si ih ljubio kao i mene što si ljubio« (Iv. 17, 22—24).

Svu tu nauku o mističnoj i organskoj vezi među Kristom i njegovom crkvom izrazio je sv. Pavao jednom drugom konkretnom slikom. On uči, da je crkva tijelo Kristovo, a Krist njezina glava, te i on iz toga izvodi i na više mjesta naglašuje, da crkva mora biti jedna i jedinstvena. Članovi njezini, premda se po pravnom položaju vrhunaravnima darovima razlikuju međusobno kao udovi u tijelu, moraju biti jedni prema drugima baš kao udovi jednog organizma. »Jer kao što u jednomu tijelu imamo mnogo udova, a svi udovi nemaju istu službu, tako smo mnogi jedno tijelo u Kristu, a svaki je od nas ud jedan drugomu« (Rimlj. 12, 4—6).

Krist se dakle, da postigne u svojoj crkvi jedinstvo slično onome, što vlada u ljudskom organizmu, nije žacao da ostane i poslije uzašašća osobno u crkvi i da vrši u njoj onakav utjecaj kakav vrši glava u tijelu. On je htio, da nevidljivim načinom po vidljivoj crkvi

kao po svom instrumentu nastavlja ono djelo, radi koga je čovjekom postao; djelo što ga je kroz 33 godine vidljivo obavljao na zemlji. Službu glave izvršuje pri tom vidljivo po Petru i njegovim nasljednicima rimskim papama. Volja Kristova, molitva Kristova, mistični život njegov u crkvi nevidljivi su temelji i principi crkvenoga jedinstva, a Petar i njegovi nasljednici su vidljiv temelj i princip.

IV. Tu nauku o primatu Petrovu i nasljednika njegovih kao vidnom temelju i centru crkvenoga jedinstva smatraju mnogi pravoslavni bogoslovi glavnom zaprekom sjedinjenja i uopće je svi nekatolici zabacuju. Pa ipak je ta nauka dovoljnom jasnoćom izražena u sv. pismu i u crkvenoj tradiciji. Poznata su mjesta iz svetoga pisma, na kojima se ta nauka temelji: »Ti si Petar...« (Mt. 16, 18—20); »Pasi ovce moje...« (Iv. 21, 15—18); »...Ja sam se molio za tebe, da vjera tvoja ne oslabi...« (Lk. 22, 31—33) itd. Sila svjedočanstava mogla bi se navesti iz crkvene tradicije. Sv. Efrems Sirac n. pr. pozdravlja sv. Petra riječima: »Blažen li si ti sv. Petre, kojega je zapalo mjesto glave i jezika u tijelu braće tvoje, što je sastavljeno od učenika in sinova Gospodina tvojega.« (Assemani, Bibl. orient. I. 95.) Sveopći sabor u Efezu (g. 431.) zove također Petra »glavarom i glavom apostola«, a sveopći sabor u Kalcedonu (g. 451.) piše jednomu nasljedniku Petrovih sv. Leonu papi: »Ti si nam po svojim legatima predsjedao kao glava udovima...«

Fakat je, da je i dandanas kao i u prošlim vjekovima baš primat pape rimskoga vidljivi temelj i princip crkvenoga jedinstva. Od 600 milijuna kršćana gotovo polovica ih je raštrkana i rastepena po različitim bilo većim bilo manjim autokefalnim crkvenim organizacijama i po najoprečnijim heretičkim sektama. Odijelivši se od Petrove stolice sašli su s pećine na pješčano tlo i njihove vjerske organizacije cijepaju se i raspadaju iz dana u dan više i više. Ona pak druga dobra polovica kršćana, što se sabrala oko groba Petrova i oko čuvara tog groba, odolijeva svim navalama nutarnjim i vanjskim i budući, da se nalazi na pećini, ne mogu ni vrata paklena postići, da razbiju ono čudesno jedinstvo, što spaja u jedan ovčinjak Kristov narode najrazličnijih rasa i najoprečnijih kulturnih, političkih i ekonomskih interesa. Tko ozbiljno prosmatra taj prizor, to u sadanjim prilikama gotovo neshvatljivo jedinstvo, i nehotice pomišlja na pro-roštvo Psalmiste: »Kamen, što ga odbaciše graditelji, postao je kamenom ugaonim. Gospod je to učinio i čudesno je pred očima našim.« (Ps. 117.)

I doista, Bog je, koji prouzrokuje to jedinstvo: Krist, Bog-čovjek, kao nevidljiva glava crkve i Duh Kristov, Bog Duh Sveti, obećan i poslan od Krista, da crkvi bude ono, što je duša tijelu. I taj životni utjecaj Duha Sv. na crkvu jest također jedan od temelja crkvenoga jedinstva.

V. Na zadnjoj večeri, gdje je Spasitelj udarao temelje jedinstvu crkve svoje, govorio je učenicima mnogo i o Duhu Svetom. »Ja vam istinu kažem« — uvjeravao ih je — »Bolje je za vas, da ja idem, jer ako ne otidem, utješitelj ne će doći k vama; ako li otidem, poslat ću

ga k vama«... Duh Sv. imao je provesti u crkvi ono savršeno jedinstvo, za kojeno je Spasitelj molio riječima: »... da budu jedno kao i mi«; jedinstvo, po kome je crkva u svom mnoštvu imala biti živi, vidljivi odraz presv. Trojstva. Duh Sveti, kojega osobnost u presv. Trojstvu sastoji u međusobnoj ljubavi Oca i Sina, imao je prema nakani i molitvi Kristovoj, da božje odabranike na zemlji, ljubavlju poveže u nerazrješivo jedinstvo i među sobom samima i s Trojedinim Božanstvom...: »Da svi jedno budu kao što ti, Oče, u meni i ja u tebi, da i oni u nama budu jedno.«

Nije dakle čudo, što su se svi vjernici počeli osjećati »jednim srcem i jednom dušom«, čim je Duh Sveti na crkvu sašao i svojim je darovima ispunio. — Kako duša čini, da se oko početne celule začetog ljudskog organizma razviju druge, kako ih ona sve spaja i ujedinjuje i kako pod njezinim djelovanjem organizam raste usavršuje se i umnaža, tako je i Duh Sveti svojim djelovanjem oko Krista, nevidljive glave crkve, i oko Petra, vidljive glave njezine, okupio prve vjernike, povezao ih međusobno jednom vjerom, jednim ufanjem, jednom ljubavlju i jednodušnim pokoravanjem nosiocima trostruke hierarhične vlasti u jedan jedinstveni crkveni organizam, koji se pod njegovim životnim utjecajem dalje razvijao i razvija se, dok ne postigne ono savršeno jedinstvo, za koje je Spasitelj molio. — Kako duša u nama čini, da se kraj svega rasta i napredovanja i promjena u sebi uvijek osjećamo istovjetnima sa sobom samima, tako i Duh Sveti kao duša crkve čini, da se crkva danas osjeća istovjetnom s crkvom apostolskoga doba i s crkvom, što su je carevi rimski progonili; s crkvom, što su je razni hereziarhe htjeli raskinuti, i s crkvom, što je propovijedala evanđelje poganima. Duh Sveti čini, da se crkva osjeća živim organizmom, kome je već 19 stoljeća.

Promatranje tog djelovanja Duha Svetoga, kojim crkvu oživljuje i ujedinjuje, potaklo je sv. Pavla da prikaže nauku o crkvi kao o mističnom tijelu, kojemu je Krist nevidljiva glava a Duh Sveti duša. »Jednim Duhom mi se svi krstismo u jedno tijelo, bili Židovi, ili Grci, ili robovi, ili slobodni, i svi se jednim Duhom napojismo... Vi ste tijelo Kristovo i udovi jedan drugomu«... (1. Kor. 12, 13. 27). Slično uče i sv. Oci. »Onaj, koji je učinio, da smo jedno tijelo i koji nas je preporodio, jedan je Duh« — veli sv. Ivan Hrizostom. (Migne P. G. 61, 251.) A sv. Grgur Veliki: »Kako je jedna duša, koja različite udove tijela oživljuje, tako jedan Duh Sveti u isti mah cijelu crkvu hrani i rasvjetljuje, jer kako je Krist, glava crkve, bio začet po Duhom Svetom, tako je sv. crkva, tijelo njegovo, napunjena Duhom Svetim, da uzmožne bitisati i njegovom je silom utvrđena, da može biti jedna u vjeri i ljubavi.« (Migne P. L. 79, 602.) Najjasnije od svih govori sv. Augustin: »Što je duša u tijelu, — kaže on — to je Duh Sveti tijelu Kristovu t. j. crkvi. Duh Sveti isto radi u crkvi, što radi duša u tijelu.« (Sermo 267,4.) A sv. Ciril Aleksandrijski izvodi iz svega još i praktični zaključak veleći: »Spojeni smo međusobno i utjelovljeni Kristu, koji nas je sabrao i tako reći zajedno nas povezao jednim u svima Duhom... Kad smo dakle od Duha zvani na jedinstvo

i utjelovljeni Kristu, čuvajmo vez ljubavi, nerazriješeni.« (Migne, P. G. 74, 890.)

Pet se dakle može navesti bitnih osnova crkvenoga jedinstva, pet aktivnih faktora, koji od osnutka crkve sve do dana današnjega čine, da je ona jedna i nerazdijeljena. To su, kako smo vidjeli: Volja Kristova, da mu crkva bude jedna; molitva njegova za crkveno jedinstvo, ponavljana uvijek kod euharistične žrtve; otajstvena organska veza Kristova s crkvom, kojoj je on mistična glava; Petar i njegovi nasljednici, kao sredstva Kristova, po kojima vidljivo vrši u crkvi svoju vrhovnu vlast nad crkvom in napokon Duh Sveti kao duša crkve.

Tih pet ontoloških razloga crkvenoga jedinstva ujedno je i pet znanstvenih apologetičkih razloga, što osvjetljaju dogmu crkvenoga jedinstva i pokazuju, da crkva Kristova jest jedna i da može i mora biti samo jedna. Iz njih je očito, da je jedinstvo bitno svojstvo crkve Kristove i gdje njea nema, da tu nema ni prave crkve.

Sv. Pavao tražio je od vjernika, da im vjera bude razumna — »rationabile obsequium vestrum«. To vrijedi i za pojedine dogme; to vrijedi i za dogmu crkvenoga jedinstva. Proučavajući i promatrajući sada osnove crkvenoga jedinstva, osvježili smo svoje uvjerenje, da je naše vjerovanje dogme crkvenoga jedinstva i te kako razborito. No to nije sva korist toga promatranja. Jasnija spoznaja osnovâ crkvenoga jedinstva mora potaknuti svakog kršćanina, koji je živi član mističnoga tijela Kristova, da mrzi svaku neslogu u vjeri i svaku neposlušnost zakonitim poglavarima i svaki raskol da smatra ranom na živom Kristu i grijehom proti Duhu Svetomu. Sveci so od vjeka bili o tome uvjereni. Već su se sveti apostoli u svojim poslanicama odlučno borili proti hereticima i šizmaticima svoga doba. Sv. Ignacije, biskup antijohijski i mučenik rimski († oko 107. g.), savremenik sv. Ivana Apostola snažno naglašuje: »Dissidia fugite« — »Izbjegavajte razdor.« (Philad. 7, 2.) A sv. Irenej još snažnije: »Oni, što prouzrokuju raskol... trgaju i dijele i koliko je do njih ubijaju veliko i slavno tijelo Kristovo.« (Adv. haer. 4, 33, 7.) Sveti pak Ciprijan uzvikuje: »Tko je dakle tako zao i zloban, te misli, da se smije razdrijeti ili možda i razdire jedinstvo božje, odijelo božje, crkvu Kristovu... Jedan je Bog i Krist je jedan i crkva je jedna i vjera je jedna.« (De unit. n. 7—8.) — Jasnija spoznaja osnova crkvenoga jedinstva pokazuje nadalje, da rad za očuvanje i usavršenje crkvenoga jedinstva nije utopija;³ — ta na tom velikom djelu rade osobno sam Krist Gospodin i njegov Sveti Duh kao nevidljive sile —; pokazuje dakle,

³ Tu govori pisatelj o teoretični strani tega vprašanja, o praktični strani tega vprašanja se odločno izražâ pismo, ki je bilo dne 7. julija 1924 po naročilu svetega očeta poslano neki odlični redovniški družbi. V tem pismu se naroča, naj se v znanstvenih, apologetičnih, poljudnih in nabožnih časopisih posebna pozornost posveča vprašanju cerkvenega zedinjenja; opozarja se: »Ante omnia e legentium atque in primis scribentium animis opinio illa eradicetur, qua quibusdam persuasissimum est opus unionis, quamvis optabile, tantis esse difficultatibus implicatum et ab effectu remotum, ut vix spes effulgeat illud perficiendi. Falso autem ita iudicant.« (Op. uredništva).

da je to djelo saradivanje s Kristom Gospodinom, saradivanje s Duhom Svetim, saradivanje s Petrom i njegovim nasljednicima — djelo nada sve svetlo!

A kad je tako, — e onda revnije na posao za ekumensko jedinstvo! »Bog to hoće!« »Caritas Christi urget nos!« — »Ljubav Kristova nagoni nas!«⁴

⁴ Vrlo je pobudan završetak knjige dr. Grivca: *Cerkev*, str. 306—312, pod naslovom: »Ut omnes unum sint.«

SRPSKA CRKVA.

P. dr. Roko Rogošić O. F. M., — Zastrog (Dalm.)

1. Istočna pravoslavna crkva danas je organizirana na principu federalizma »po nacionalnom i političkom grupisanju«, kako veli dr. Rad. M. Grujić.¹ Uopće govoreći, koliko je samostalnih država, toliko je pravoslavnih samostalnih crkava. Kad se nova država osnuje, osnuje se i nova autokefalna crkva.

Danas imamo slavenske autokefalne crkve: Ruski patrijarhat s Gruzijским egzarhatom, Srpski patrijarhat, Bugarski egzarhat, a u najnovije vrijeme Ukrajinsku crkvu, Rusku metropoliju u Poljskoj, a možda ćemo brzo imati i Čehoslovačku arhiepiskopiju. Grčke su crkve: Carigradska patrijaršija s Kretskom metropolijom, crkva u republici grčkoj te Kiparska i Sinajska arhiepiskopija. Tri stare patrijaršije: Jeruzolimska, Antiohijska i Aleksandrijska sada su po narodnosti grčko-arapske crkve. Ako pridodamo ovima još Rumunjsku i Albansku crkvu, to ćemo imati od 11—16 samostalnih istočnih crkava. Ako još dodamo baltičke crkve i one v Americi, doprijet će njihov broj preko 20.

Općenito govoreći, današnje je stanje u istočnim crkvama kritično. Svakomu je višemanje poznato jedno stanje najveće istočne crkve — Ruske. Kriza Ruske crkve neminovno se je protegla na istočne stare patrijaršije: Jeruzolimsku, Antiohijsku i Aleksandrijsku, koje su živile od Rusije, a sada jedva životare. Kritično stanje Ekumenskog patrijarhata također je poznato. U programu za svepravoslavni koncil 1925, koga je Ekumenski patrijarhat poslao Srpskoj patrijaršiji, u pitanju je ne samo revizija kodeksa, unija crkava nego i t. z. simboličke knjige, broj sakramenata, određivanje zvaničnog ispovijedanja vjere, krštenje heretika i t. d. »Vesnik Srpske Crkve« zamjera Ekumenskoj patrijaršiji, da stavlja u pitanje točke, koje su stalne, da radi pod nepravoslavnim uplivom i iz politike.² Danas najbolje stoje Rumunjska, Srpska, Bugarska i Grčka crkva. Rumunjska je crkva prema novom ustavu nacionalna dominantna crkva u državi.³ Bugarska crkva pod Cankovljevom vladom stoji bolje. Otvo-

¹ Hrišćanska pravoslavna crkva, Beograd 1920, 115.

² XXIX (1924), nov. dec. 612.

³ Čl. 22.

rila je Duhovnu Akademiju u Sofiji. Vodi borbu proti raznim sektama, koje se šire (adventisti, protestanti, metodisti, teosofi i. t. d.).⁴

Kratko je vrijeme da govorim o vjerskim prilikama u svim istočnim crkvama. Ja ću se ograničiti da govorim o Srpskoj pravoslavnoj crkvi. Govorit ću prema njihovim bogoslovskim časopisima. Ne sudim, nego prikazivam. Ne kritiziram, već referiram. Srpski obnovljeni patrijarhat danas drži među istočnim crkvama neki izvjesni primat pa zaslužuje osobitu pažnju.

Istina je živa, Srpska crkva po opsegu svoje jurisdikcije i broju članova ne zauzima prvo mjesto među istočnim crkvama. Ona ima usve 27 eparhija. Nešto pravoslavnih Srba ima u drugim državama: Italiji, Austriji, Mađarskoj, Rumunjskoj, Albaniji i t. d., od kojih su neki pod jurisdikcijom patrijaršije, a drugi nijesu. Pod okriljem je patrijaršije oko 30 crkava u Americi (instruktor episkop ohridski dr. Nikolaj, a administrator Mardarije Uskoković). U Čehoslovačkoj crkvi, oko čijeg je osnutka radio ep. niški Dositej, samo je jedan dio pod jurisdikcijom Srpske crkve (arhiepiskop Gorazd), dok je drugi ugrabila Cariogradska patrijaršija (arhiepiskop Savatije).⁵

Sve ono nije velik opseg jurisdikcije. Ali Srpska crkva po svojim delegatima vodi prvu riječ upogled stvaranja odluka na svepravoslavnom kongresu u Carigradu,⁶ najviše nastoji oko sazivanja vaseljenskog pravoslavnog koncila, za koji bi Srbi htjeli da u Nišu bude.⁷ Jeruzolimski patrijarh Damjan predaje red sv. Groba Ferdinandu rumunjskomu, označujući ga za »kralja pokrovitelja sve pravoslavne crkve«. ⁸ Ali taj isti red, koji je dosada nosio samo ruski car, više značenje ima kod Nj. V. Kralja Aleksandra,⁹ jer je Srpska crkva patrijaršija, što Rumunjska crkva kanonski još nije.

2. Ruska crkva pod boljševicima nema teoloških škola. Sad se radi o osnutku Duhovne Akademije u Parizu. U Poljskoj je osnovan pravoslavni fakultet u Varšavi. Mnogi Rusi uče u srpskim bogoslovskim školama. Danas Srpska crkva ima jedan teološki fakultet u Beogradu, otvoren 1920. Bio je otvoren pravoslavni bogoslovski fakultet u Zagrebu ukazom od 27. kolovoza 1920, ali je opet zatvoren ukazom od 26. travnja 1924.

U pravoslavnim bogoslovskim krugovima ima struja, koja je protiv bogoslovskog fakulteta, a za osnivanje Duhovne Akademije, po primjeru ruskomu. Dobrosav M. Kovačević, bivši rektor bogoslovije u Sr. Karlovcima, protivan je fakultetu, jer crkva nema nadzora nad njim, pa profesori mogu učiti protiv pravoslavlja; jer fakultet ne daje crkvenog smisla, što bi ga svojim internatom davala Akademija; i jer je u današnje vrijeme teološki fakultet podređen drugim fakulte-

⁴ Hrišćanski život, III (1924), 4, 180—183.

⁵ Neko je zблиženje postigao tu nedavno ep. Dositej (Hrišćanski život, IV [1925], 4, 559).

⁶ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), nov.-dec. 94; cf. Katolički List, 76 (1925), 9, 112.

⁷ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1924), nov.-dec. 524 ss.

⁸ Kat. List 1924, 39, 483.

⁹ Glasnik, V (1924), 20, 308—310.

tima na univerzama.¹⁰ Naprotiv St. M. Dimitrijević za fakultet je, jer Srpska crkva teče sa životom naroda, jer će kontakt s drugim fakultetima podignuti kulturu svećenstva; dok bi Duhovna Akademija svojom zatvorenošću i odjelitošću od svijeta stvorila klerikalizam, a ne narodno svećenstvo.

Pravoslavni bogoslovski fakultet stoji isključivo pod kompetencijom Ministarstva Prosvjete, a niže bogoslovije su pod Ministrom Vjera. Prema »Pravilniku o srpskim pravoslavnim bogoslovijama u Kraljevstvu SHS« morale bi biti bogoslovije u Beogradu, Karlovcima, Prizrenu, Sarajevu, Bitolju, Zagrebu, na Cetinju i na drugim mjestima, gdje bude potreba. Sada su otvorene: Bogoslovija sv. Save u Beogradu (privremeno u Sr. Karlovcima), Bogoslovija sv. Jovana u Bitolju, Bogoslovija sv. Petra na Cetinju, Bogoslovija u Prizrenu te Bogoslovija sa gimnazijskim internatom u Sarajevu.

Do 1921. bio je raznovrsan naučni plan u srpskim bogoslovijama. Za Karlovačku metropoliju svećenstvo se je spremalo s 8 gimnazija s maturom i četirigodišnjom teologijom. Za Dalmaciju u bogosloviji zadarskoj te za Bosnu i Hercegovinu u bogosloviji reljevskoj odnosno sarajevskoj tražilo se je 6—8 razreda gimnazije i 4 godine teologije. Za Crnu Goru bila je bogoslovsko-učiteljska škola na Cetinju, a za Staru Srbiju u Prizrenu; u njima se je tražilo 4 razreda gimnazije i 4 razreda teologije. U beogradskoj bogosloviji sv. Save bilo je 9 razreda, ali samo s osnovnom školom.

Dne 12. novembra 1921. Ministar Vjere izjednačio je pravoslavne bogoslovije. Sad su sve pravoslavne bogoslovije srednje, stručne škole s internatom. Država ih otvara i uzdržava svojim sredstvima. Na prijedlog Ministra Vjera Kraljevim ukazom imenuju se nastavnici. Ministar ih Vjera umirovljuje. On potvrđuje od Proforskog Vijeća izabranog vaspitača; određuje, koliko će se primiti učenika; propisuje im pravila za svekoliki internatski život. Jer se hoće, da se donekle nadoknadi gimnazijalna naobrazba, u naukovni se je plan metnulo previše profanih predmeta. Bogoslovski su predmeti gotovo isti kao i na zapadu. Moderni su jezici osim ruskoga neobligatni. Bogoslovije imaju 5 razreda. U njih se primaju učenici, koji su svršili 4 razreda gimnazije ili realke, a u praksi i koje druge srednje škole.¹¹ Poslije svršenih 5 razreda bogoslovije dobiva se na stručnom bogoslovskom izpitu (Bogoslovskom Izpitu Zrelosti) svjedočanstvo spremnosti za svećeničku službu i više duhovno obrazovanje u Fakultetu ili Duhovnoj Akademiji.¹²

Da se nije uzvisilo bogoslovije srbijanske i crnogorske na stepen viših škola prečanskih, nego obratno da se je snizilo prečanske na srednje škole srbijanske, razlog je — prema Dobrosavu Kovačeviću

¹⁰ Glasnik, IV (1923), 1 (14) dec., 35—46; V (1924), 6, 86 ss.

¹¹ Vesnik Srpske Crkve, XXVIII (1922), mart, 32—36; april, 34—39; jun.-jul., 380—381.

¹² ib. XXVIII (1922) jun.-jul., 382—386; avg., 516—520.

— pomanjkanje svećenstva.¹³ Inače se mnogo zamjera današnjem uređenju bogoslovija. Sv. Arh. Sabor (17. X.—2. XII. 1922) odlučio je, da Sv. Sinod izradi nove pravilnike, kojima će se ostaviti Ministru Vjera samo materijalna strana uprave i nadzora.¹⁴ Proforsko Vijeće bogoslovije sv. Save po za to određenoj komisiji izradilo je bilo novi nastavni plan. Komisija je iznašla, da je sadašnji plan za učenike preopterećen, previše svjetovni, a malo bogoslovan i pravoslavan te u mnogočemu za život nepotreban.¹⁵ Latinski s njemačkim ukinulo je Prof. Vijeće iste bogoslovije već na sjednici od 26. III. 1923, a uvelo Žitija Svetih, da se svećenstvo nauči specifično pravoslavnom duhu.¹⁶

Ministar Vjera u isto je vrijeme propisao i jedinstven pravilnik o polaganju izpita za profesore bogoslovija i vjeronauka u srednjim školama. Pravo na izpit ima samo onaj kandidat, koji je pored svršenog Fakulteta ili Duhovne Akademije bio nastavnik najmanje dvije godine u bogosloviji ili kojoj drugoj srednjoj školi naše države. Izpit se polaže pred Izpitnim Odborom prvih bogoslovskih pravoslavnih stručnjaka, koji se postavljaju Kraljevim ukazom na 3 godine. Traži se domaći sastav (temat) te opći i stručni izpit i praktično predavanje.¹⁷

3. Za odgoj monaha brine se Monaška škola u manastiru Rakovici kod Beograda. Monaška je škola čisto crkvena. Uzdrži se isključivo manastirskim dobrima cijele Kraljevine i državnom subvencijom. Stoji pod vrhovnim staranjem Sv. Arh. Sabora, a pod neposrednom nadzorom Sv. Arh. Sinoda, koji postavlja nastavnike. U Monašku se školu primaju učenici s 4 razreda pučke škole. Nastava ima uglavnomu bogoslovsko-privredni karakter s praktičnom svrhom, da učenicima pruži ono, što će im u praktičnom monaškom životu ponajviše trebati za pastirsku, administrativnu i ekonomsku službu u manastirima. Profani se predmeti predaju u obimu četvororazredne gimnazije. Bogoslovski su predmeti ovi: sv. Pismo Starog i Novog Zavjeta, Crkvena istorija, Crkveno Pravo, Liturgika i crkveni ustav, Crkvenoslovenski jezik, Veliko i Malo pojanje, Omiletika te Istorija monaštva i asketizma, i napokon ekonomija. Škola traje 4 godine. Duhovnim životom učenika ravna monah »Duhovnik«.¹⁸

Vesnik Srpske Crkve želi, da se Monaška škola podigne na viši naučni nivo.¹⁹ H. J. Fynes Clinton nada se od Monaške škole religioznom preporodaju Srbije.²⁰ »Uredba u Monaškoj školi« izdana u Glasniku 1924. hoće da povisi broj monaha. Srpski naime patrijarhat ima 166 manastira, a nazad 2 godine imao je samo 277 sveštenomo-

¹³ Umesnost izvršenog izjednačenja pravoslavnih bogoslovija u SHS. Vesnik Srpske Crkve, XXVIII (1922), mart., 27—32.

¹⁴ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), mart.-avg., 169.

¹⁵ Hrišćanski Život, II (1923), 5, 237—248.

¹⁶ ib. 3, 135—137; cf. Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), mart.-avg., 74.

¹⁷ Vesnik Srpske Crkve, XXVIII (1922), jan.-febr., 74—79; cf. avg. 554—556.

¹⁸ Glasnik, V (1924), 9, 137—139.

¹⁹ XXVIII (1922), jun.-jul., 483.

²⁰ The Christian East dec. 1921, kod Hrišč. Život, I (1922), 3, 191.

naha, dakle na svaki manastir niti po 2. Inače su monasi u Jugoslaviji od 1921 organizirani u zasebno udruženje,²¹ što »Srpskoj Crkvi«²² nije bilo poćudno, kad ima svešteničko udruženje.

Ove je godine vlada odredila Jeruzolimskoj patrijaršiji za izdržavanje starih srpskih manastira u Palestini i Sinaju 500 funti šterl. ili 147.000 Din. Hilandar u zadnje vrijeme mnogo trpi, kao i sav Atos, a osobito ruski manastiri, jer grčka vlada milom ili silom odnosi imanja.²³

Ženski su manastiri kod Srba skroz propali. Sad se nastoji, da se opet uspostave. U manastir Hopovo smještene su privremeno ruske monahinje. Predzadnje je godine određeno, da se manastir sv. Jovan u Matejevcu (srez niški) i Kuveždin pretvore u ženske.²⁴

4. Srpska bogoslovska znanost dosta je siromašna. Opća je tužba kod nastavnika srpskih bogoslovija, što nema školskih udžbenika. Za izradbu ovih Bogoslovija sv. Save predlagala je komisiju.²⁵ Dobro je razvijena domaća crkvena historija. Kao mislioc ističe se među srpskim crkvenim krugovima dr. Nikolaj Velimirović, ep. ohridski. Liturgikom se bavi dr. Lazar Mirković, Crkvenim pravom dr. Čedomir Mitrović; dr. Vojislav Janić napisao je Uvod u sv. Pismu Nov. Zavjeta i t. d.

Sada Srbi nemaju strogo znanstvenog bogoslovskeg časopisa. Inače imadu ove bogoslovske časopise: 1. »Glasnik«, službeni list Srpske pravoslavne patrijaršije. Izlazi u Sr. Karlovcima dvaput mjesečno. Pored službenog dijela ima i neslužbeni sa člancima i raspravama. 2. »Vesnik Srpske Crkve«. To je organ Svešteničkog Udruženja. Ovo mu je 30. godina života. U glavnom se bavi aktuelnim pitanjima nižeg klera. Isto Udruženje izdaje i »Vesnik« kao nedjeljni crkveno-politički list. 3. »Hrišćanski Život«. Izlazi u Sr. Karlovcima. Mjesečni je časopis za hrišćansku kulturu i crkveni život. Uređiva ga redakcioni odbor, a vlasnik mu je dr. Vojislav Janić. Sebi meće za program »očuvanje vaseljenskog karaktera crkve pri rešavanju aktuelnih crkvenih problema, jaćanje religioznosti i udubljenje religioznog saznanja«. 4. »Crkva i Život«. Izlazi u Skoplju. Sada je u 4. godini. To je poućno-popularni časopis, a ujedno službeni list za eparhiju škopljansku. I neke druge eparhije imaju svoje listove, kao žićka »Pregled«, niška »Pregled« i t. d. Svećenstvo eparhije šabaćke izdaje »Glas crkve«. Vjerski život u narodu bude »Pravoslavni Hrišćanin« (urednik i vlasnik Drag. Dimitrijević, paroh beogradski) i »Hrišćanska Zajednica«, organ Narodne Hrišćanske Zajednice za jaćanje vere i i morala u našem narodu.

5. Nije se ćuditi da se u Srpskoj Crkvi opaža stalna tendencija prema anglikanizmu. Anglikanska je crkva za vrijeme rata mnogo

²¹ Vesnik Srpske Crkve, XXVII (1921), maj-jun, 277.

²² II (1920), 1. 2, 94.

²³ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1924), nov.-dec., 619—623.

²⁴ Hrišćanski Život, II (1923), 10, 482; 11, 528.

²⁵ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), mart-avg., 76.

²⁶ Hrišć. Život, III (1924), 1, 39.

pomogla Srpsku crkvu. Srbi izbjeglice u Engleskoj su gostoljubivo bili primljeni. Anglikanci su njihove bogoslove i poučavali i uzgajali.

S anglikanske strane Charles Gore, predsjednik komiteta za ujedinenje crkava osnovana na Lambetskoj konferenciji, izjavljuje u Beogradu: »I ja verujem da mogu postati pravi član pravoslavne crkve ne menjajući svoje verovanje.«²⁷ Sa srpske pak strane dr. Vojislav Janić, bivši profesor bogoslovije i bivši Ministar Vjera, vlasnik ugledne revije »Hrišćanski Život«, veli, da se učenje Visoke Crkvene Partije (The High Church party) potpuno poklapa sa učenjem pravoslavne crkve.²⁸

Zato se među Srpskom i uopće pravoslavnim crkvama i Anglikanskom *communicatio in sacris* dozvoljava. Patrijarh Dimitrije dopušta Fynes-Clintonu, da služi anglikansku liturgiju u kapeli patrijaršije.²⁹ Isto jednom američkom episkopu u svojoj katedralci u Beogradu.³⁰ Fynes-Clinton je odlikovan od Sv. Sinoda crkvenim častima: naprsnim krstom, crvenim pojasom i počasnim protojerejsvom.³¹ Dr. Nikolaj je opet odlikovan krstom sa strane anglikanaca. Patrijarh Dimitrije povodom gonjenja kršćana u Maloj Aziji šalje apel na sve pravoslavne crkve te Anglikansku, Starokatoličku i Prezbiteransku i želi im blagodat Isusa Hrista.³² Ali ga katoličkoj crkvi ne šalje.

Prema katoličkoj crkvi ne pokazuje se među Srbima nikaka tendencija, i ako Justin Popović i Irinej Đorđević vele, da ima pravoslavnog srpskog svećenstva s katoličkim i protestantskim mišljenjem. Dapače ima hostilnosti. Osobito se u tom ističe prof. bogoslovije sv. Save Miloš Parenta, urednik službenog »Glasnika«. U službenom Glasniku on govori o »crnoj internacionali«, o »bludnom sinu zapada« i t. d. Kosta Luković u Vesniku Srpske Crkve³³ ne piše najobjektivnije o Vatikanu. Jednako Irinej Đorđević, inače tajnik Lige Crkava za SHS u Hrišćanskom Životu.³⁴ Inače se je dr. Vojislav Janić odmah poslije sloma dosta prijazno izrazivao o jedinstvu s katoličkom crkvom.³⁵

6. Religiozni život kot Srba ima svoj specifikum, koji prota Dušan Milanović označiva kao tvrdnu vjeru u pravoslavlje, ali u običnim dnevnim manifestacijama crkvenog i narodnog života nevidljivu.³⁶ »Inače — veli Vel. T. Arsić — sadanja versko-crkvena situacija nosi u sebi klice velikih trzavica i nereda. Nikada u svojoj istoriji naša Crkva nije bila u većoj krizi, nego što je danas. Njena je unutarnja

²⁷ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), mart.-avg., 33—38.

²⁸ ib. XXVII (1921), jan.-febr., 32—34.

²⁹ Hrišćanski Život, I (1922), 3, 192.

³⁰ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), mart.-avg., 33—38.

³¹ Hrišć. Život, I (1922), 3, 192; cf. Kat. List, 74 (1923), 24 (14. VI), 278.

³² Glasnik, III (1922), 19, 305.

³³ XXIX (1924), jun.

³⁴ I (1922), 7, 8, 385—392; II (1923), 12.

³⁵ Kat. List, 70 (1919), 11 (13. III), 131; on je tražio najprije upoznavanje, pa entente cordiale i napokon potpuno zблиženje.

³⁶ Nekoliko misli povodom naših vjerskih otpada. Hrišć. Život, I (1922), 5, 270.

situacija haotična, a spoljašnja delikatna.«³⁷ »Ali u praksi — veli Dragoljub Milivojević, predsjednik Narodne Hrišćanske Zajednice — u životu današnjice naše pravoslavije malo liči na ateizam, bezbožništvo i racijonalizam. Duh pravoslavni izgubio se, utrnuo... Naše pravoslavije danas je telo iz koga duša sve više iščezava, slično bolesniku na smrti.«³⁸ »Pravi religiozni život — veli prota Dušan Milanović — nije se u našem narodu nikada sistematski njegovao. Ovo je gorka istina.«³⁹ On je zabrinut nad otupjelošću skoro cjelokupnog srpskog društva, religioznim indiferentizmom velikog dijela inteligencije, zatim nad religioznom pasivnosti i uspavanosti seljačkih masa i napokon nad zbunjenosti i dezorijentaciji zvanične crkve.⁴⁰ »U našem verskom — veli dr. Vladimir Dimitrijević — i cerkvenom životu zavladalo je od nekoliko decenija ovamo uprav grozničavo stanje, i mi se tu nalazimo kao u nekom bunilu. O tome nam neumitnom argumentacijom svedoče naročito iznenadni sektaški pokreti u nas.«⁴¹

Među Srbima se danas mnogo šire protestantske sekte: nazareni ili novoverci, kako ih narod zove, hiliasti adventisti ili subotari; a u najnovije vrijeme po južnim stranama, nekako sistematski »metodizam«.⁴²

Pastirski je rad dosta slab. Brana Korunović nalazi tomu uzrok u tome, što su bogoslovi za njegova vremena izbjegovali crkvu, što su mladi još idealni parosi bez upute, što između mladih i starijih paroha vlada nepovjerenje, što episkopi ne obilaze parohija, što se nema narodne crkvene književnosti, što svećenstvo vrši mehanički činodjstva, a neredno bogoslužjenja te što je svećenstvo bez discipline.⁴³

Ali osobito je pastirski rad težak stoga, jer su viši i niži kleri — kako kaže isti Brana Korunović — dva odijeljena svijeta.⁴⁴ Među njima vlada nepovjerenje. S jedne strane n. pr. Sv. Sinod ne uvažava odluke skopljanske svećeničke skupštine o »danu pravoslavlja«, jer treba da počne od njega inicijativa; on izdaje odluku o bogomoljcima, ali ne spominje da je molba došla u tom pitanju i od Svešteničkog Udruženja. Motiv je odluke samo tužba bogomoljaca i pobožnih ljudi na sveštenstvo.⁴⁵ S druge opet strane svećenstvo traži, da se dokine

³⁷ Problem reorganizacije klera, ib. II (1923), 11, 496.

³⁸ Hrišćanska Zajednica, III (1924), 10, 11, str. 11.

³⁹ Hrišć. život, I (1922), 5, 270.

⁴⁰ ib. 273; cf. Bogumil Šedivy, Misli o versko-kulturnem zblizanju s srpskim narodom, Socialna Misel, I (1922), 9, 241—247.

⁴¹ Poreklo bogomoljačkog pokreta u nas, Vesnik Srpske Crkve, XXX (1925), april, 252.

⁴² ib.

⁴³ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), sept.-okt., 45—53; cf. K. P. M., O preporodaju parohijskog života, Vesnik Srpske Crkve, XXX (1925), maj, 323—328.

⁴⁴ ib.

⁴⁵ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1924), jun., 292.

crkvena praksa, da samo monah može biti episkopom.⁴⁶ Na svećeničkim skupštinama se čuje mnogo što šta crna o moralu episkopa i monaha.⁴⁷ U njihovim se organima oštro kritikuje rad arhijereja i t. d.

Pavle Tivejski aplicira na Srpsku crkvu priču Mitrova Ljubiše o obraćenom Žudiji, koji se u Carigradu obraća nad čudom, da pravoslavna crkva s onakvim klerom opstoji.⁴⁸ Isti Pavle Tivejski veli, da će biti početak novog doba Srpske crkve onda, kad sve svećenstvo sa svoje skupštine iz Beograda pođe u Sr. Karlovce i padne pred noge Arhijerejskog Sabora poput razmetnog sina, i ne digne se, dok ne čuje od svojih arhijereja onu utješljivu očinsku riječ.⁴⁹

Drugi u religiozni preporodaj Srpske crkve ne vjeruju. »U neki novi život — veli Vladimir Čorović — i preporodaj Srpske crkve, računajući s danim materijalom lica i sa opštim raspoloženjem naroda, mi više ne možemo da vjerujemo.«⁵⁰

7. Mnogi se Srbi nadaju obnovi religioznog života od bogomoljačkog pokreta. Taj se pokret — kaže prota Dimitrijević, urednik Vesnika Srpske Crkve — »mora uzeti kao reakcija na oslabelu crkvenost u našem narodu.«⁵¹ To je najvažnija pojava u modernom srpskom religioznom životu. Narod bogomoljce naziva raznim imenima: pobožni, proroci, propovednici, crkvari, evanđelisti, evanđelski ljudi, novi ljudi i t. d.⁵²

Ovaj religiozni pokret je »odozdo«, od samog puka, pa nije jednoličan, nego je veoma komplikovan. Možda bi se dale razlikovati u njemu četiri struje. 1. Jedan se je dio razvio iz spiritizma, koji je osobito prije rata u kraljevini Srbiji vladao.⁵³ »U Šumadiji i Vojvodini — veli prota Dimitrijević — najčešći su slučajevi, da se obraćanje vrši kroz spiritizam.«⁵⁴ 2. Druga je struja, koju bismo mogli nazvati »crkvari«. Crkvari otkapavaju stare crkve i manastire; tu dolaze, mole se, pale svijeće, kade zidove i t. d.⁵⁵ Za neke se crkvarice veli, da su kazali, gdje su ruševine crkava i manastira, iako nije bilo nikakva vanjskoga znaka.⁵⁶ 3. Treća je grupa »vidovitih« ljudi, koji pripovijedaju evanđelje. Poglavitiji su između njih pokojni Milan Krstić, njegov živi učenik Ivan Blagojević iz Ratara, Petar Starčević, Damjan Đurđević i t. d.⁵⁷ Za neke se od ovih kaže, da vide na čovjeku, što misli, kakvo je dobro ili zlo učinio u prošlosti i t. d.⁵⁸ 4. Četvrtom

⁴⁶ n. pr. Jankulov, u Vesniku Srpske Crkve, XXVII (1921), jan.-febr., 9—23; maj-april, 135—153.

⁴⁷ n. pr. na 15. V. 1924, v. Hrišć. Život, III (1924), 6, 241 s.

⁴⁸ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1924), avg., 380—384.

⁴⁹ ib. jul, 328.

⁵⁰ Proglas srpske patrijaršije, Srpski književni glasnik, Beograd, 1920, knj. I, 302.

⁵¹ Vesnik Srpske Crkve, XXX (1925), april, 195.

⁵² ib. 193.

⁵³ Hrišć. Život, I (1922), 3, 130 s.

⁵⁴ Vesnik Srpske Crkve, XXX (1925), april, 195.

⁵⁵ ib. 194; Hrišćanski Život, III (1924), 7, 8, 353 s.

⁵⁶ n. pr. neka Jana N. iz Blaznave, misionerka s crkvenom legitimacijom u selu Baranca, Hrišćanska Zajednica II (1923), 11, 12, str. 12 s.

⁵⁷ Hrišćanski Život, III (1924), 7, 8, 352 s.

⁵⁸ ib. cf. Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), jan.-febr., 29 s.

grupom mogli bismo označiti one, koje na temelju rada »vidovitih« ljudi dalje formira pastirska revnost paroha. Kao primjer mogli bismo navesti Drag. Đ. Tufegdžića, paroha u Badovinima u Mačvi. On je — kako nam veli — svojim životom, stalnom propovijedu, a osobito ispovijedu probudio život kod svojih parohijana.⁵⁹

O životu bogomoljaca sami Srbi uopće se dobro izrazuju. »Ne može se osporiti — veli jedan — da su bogomoljci najerkveniji članovi naše crkve... Pravi bogomoljci također ne pokazuju nikakve anticrkvene tendencije... ako se dopusti smelo poredenje, onda bi se moglo reći da revnost tih prostih i neknjiževnih ljudi donekle liči na revnost prvih apostola.«⁶⁰ »...bogomoljci se svakog praznika i nedelje sležu u najbliže hramove: kleče, metanišu, plaču, mole se za всѣхъ и за вся'«. ⁶¹ Ispovijed i pričest mnogo cijene i gotovo uoči svakog sveca se ispovijedaju.⁶² Svaki novi član mora se ispovijediti. Tad mu njihov »propovjednik« obično daje grijehe napisane na hartiji, koje propovjednik »vidi« na duši pokajnika. Ovaj jih mora ispovijediti, pa svjestan bio, da ih nigda nije učinio.⁶³ Alkohol ne piju osim umjereno vina, duhan ne puše, srijedu, petak i ostale poste, nedjeljom i svecem ne rade i uopće se grijeha čuvaju.⁶⁴ Propovijedaju celibat, mnogi odlaze u monaštvo.⁶⁵ Djevojke zavjetovane nose crninu.⁶⁶ Željno iščekuju svećenikovo tumačenje evanđelja.

Vanjski im je oblik pokornički. Mnogi nose duge kose, bradu, križ o vratu, a pripovijedaju s križem u ruci u nj neprestano gledajući.⁶⁷ Evanđelje, koje sa sobom neprestano nose, od čitanja je pohabano. Neki ga znadu napamet.

Vođe su ovoga pokreta prosti seljaci, pa se nije čuditi, da će se kod bogomoljaca naći mnogo nastranosti. Prota Dimitrijević im prišiva opću lijenost.⁶⁸ Službenu crkvu, osobito parohijsko svećenstvo, kritikuju. A ima i većih stvari.

U užičkom kraju u selu Kačeru i još nekim mjestima tamošnji pobožni ljudi vjeruju, da vjera, koju danas pravoslavna crkva ispovijeda, nije prava Kristova vjera. Evanđelje, koje danas imamo, nije Kristovo, nego Marijino, jer je u nj umetnuto mnogo Marijinih riječi. Marija nije rodila Isusa, nego »mučenica Janja«, kroz koju on govori i danas. Kroz kratko vrijeme Krst će se pokazati kroz »majku Janju« »kostailno« t. j. u tijelu i krvi čovječjoj; a sada je »vozdučan« t. j. vazdušan, nevidljiv. Da bi Krst, kad se pojavi »kostailno«, imao gdje

⁵⁹ O poreklu bogomoljaca u Mačvi, Vesnik Srpske Crkve, XXVIII (1922), april, 40 ss.

⁶⁰ Voanerges, Savremenji religiozni pokret u našem narodu, Hrišćanski život, I (1922), 3, 133 s.

⁶¹ ib. 135.

⁶² Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923) jan.-febr., 36.

⁶³ ib. 34.

⁶⁴ Hrišćanski život, III (1924), 7, 8, 357.

⁶⁵ Vesnik Srpske Crkve, XXVIII (1922), mart, 48.

⁶⁶ ib. april, 42 s.

⁶⁷ ib. mart, 48, Dr. Nikolaj.

⁶⁸ ib. XXX (1925), april, 193.

da prebiva, otopčeli su da mu zidaju grad i jednu kapelu, gdje bi oni sami služili i molili se Bogu. K ovoj »mučenici Janji« dolazi narod čak iz Višegrada u Bosni putujući pa dva dana.⁶⁹

Drugi uče u Bogu »quaternitatem«. »Jedna pobožna devojka — tako Milivojević — iz Topole (Nevena Matijašević?) koja je išla u Jeruzalem na poklonjenje grobu Gospodnjem, otopčela je da propovijeda, kako se ne treba krstiti sa tri prsta nego sa četiri... Četvrti prst označiva presv. Bogorodicu... Drugi su mislili da se treba krstiti u ime presv. Bogorodice.« Ruka se stavi na čelo (u ime Oca), na trbuh (i Sina), na desnu stranu grudi (i sv. Duha), i na lijevu (i presv. Bogorodice). Amin.⁷⁰ Propagator je četverojedinožnog Boga Milić V. Milivojević-Dragušanac, činovnik fabrike duhana u Nišu. On pripovijeda o svojim viđenjima. U viđenju je napisao, u obranu ove quaternitatis, dvije knjižice: 1. »Uđite na uska vrata«, 2. »Nije java java, no je današnja java užas i strava«. I proglasi se na narod šalju s pozivom da primi ovu nauku. Glavni mu je pomagač Aleksandar Radovanović u selu Poskurica blizu Kragujevca. On ide, ispovijeda, pripovijeda neko obraćenje Bogu učeći, da preljuba i blud nijesu grijeh već priroda.⁷¹

Raširenija je nauka t. z. »Svete Pravde«. Glavni je vod »Svete Pravde« Kostadin Vučković iz Starog Adžibegovca (srez oreški, okrug smederovski). On je imao legitimaciju »propovjednika« Narodne Hrišćanske Zajednice. Putovao je sa svojom snahom Jelom. Propovijeda o 10 zapovijedi Mojsijevih učeći: Tko ukrade slamku, isto je kao kad ukrade cio plast sijena ili slame. Svaki, koji pristane uza nj, mora se zakleti na »Svetu Pravdu« t. j. da će biti vjeran Bogu do kraja života.⁷² Glavni mu je pomagač Milorad Rodić iz Ripnja, koji je imao legitimaciju za propovijedanje od samog patrijarha.

Drugi pripovijedaju skori dolazak Spasiteljev. Tako n. pr. Damjan Đurđević, jedan od uglednijih bogomoljskih misionara.⁷³ Milivoje Topalović iz Gornjeg Milanovca propovijedao je, da će doći strašni sud 1922. »Hrišćanska Zajednica«, list bogomoljačkog pokreta, puna je viđenja u snu. U viđenjima se ističu Ivan Blagojević i Desimir Starčević, a kao »čudotvorac« Drago Spajić u Mostaru. Dragoljub Milivojević objavljuje, da će doći na našu zemlju gori glad nego u Rusiji⁷⁴ i potres kao u Japanu.⁷⁵ Isti Drag. Milivojević uči, da se razumom Boga ne shvaća, već osjećajem, da razum vodi racionalizmu⁷⁶ i t. d. — Neki bogomoljci svetkuju petak.⁷⁷

⁶⁹ Hrišćanska Zajednica, II (1923), 6. 7, 11.

⁷⁰ ib. III (1924), 6. 4—6.

⁷¹ ib. III (1924), 7. 8, 24—26; cf. Vesnik Srpske Crkve (1925), maj, 303—308, Jovan Ž. Buta, »nezvani pripovednici«.

⁷² Hrišć. Zajednica, II (1923), 6. 7, str. 11—13.

⁷³ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), jan.-febr., 32 s.

⁷⁴ Hrišćanska Zajednica, I (1922), 8, str. 1.

⁷⁵ ib. II (1923), 10, str. 6.

⁷⁶ ib. III (1924), 10. 11, str. 10.

⁷⁷ Crkva i Život, III (1924), 5. 6, str. 153.

Ovaj još nesređeni, poput bujice tekući religiozni pokret, nastoje srpski crkveni krugovi da organiziraju i svedu u pravoslavnu kolo-tečinu. Tu se osobito ističe dr. Nikolaj, episkop ohridski. Njega su bogomoljci na svom zboru u Kragujevcu 1921 izabrali za svoga vođu. Ali neki su Srbi uopće protivni posebnoj oragnizaciji bogomoljaca, jer da to miriše na metodizam.⁷⁸

Stalniju su organizaciju bogomoljci dobili na IV. zboru u manastiru Jošanici 1924. Tim je zborom rukovodio dr. Nikolaj. S blagoslovom Nj. S. Patrijarha Dimitrija osniva se udruženje bogomoljaca pod imenom »Narodna Hrišćanska Zajednica« (Savez Pravoslavnih Bratstva) sa svrhom, da prikupi i organizuje sve dobre i pobožne ljude u jednu cjelinu i da tim putem izvrši religiozno-moralno-prosvjetni preporodaj cjelokupnog naroda na osnovu učenja sv. Pisma po tumačenju pravoslavne crkve. Sjedište je organizacije u Kragujevcu. Nar. Hrišč. Zajednica ima po raznim mjestima svoja područna bratstva. Redovnim članom može biti svak, tko se pokaje za svoje grijeha, a pripravnikom, tko želi, da ispravi svoj život. Predstavnicu svih bratstava čine izvršni odbor, od koga se bira i obrazuje misionarski red Nar. Hrišč. Zajednice. Misionarskom je redu zadatak, da propovijeda nauku Hristovu i čuva pravoslavlje u narodu. Članovi ovog odbora mogu biti lica oba spola, koja su u apostolskom smislu pošla za Hristom, a odlikuju se potpunim ispovijedanjem pravoslavlja.⁷⁹

Ovi »propovjednici«, »misionari« nešto su osobito. »Oni su danas — piše netko u Hrišč. Životu⁸⁰ — u stvari jedini pravi narodni propovjednici.« Propovjednik je nešto više nego ostali bogomoljci: on vrši obred posebne »večernje molitve«, kadi, čita evanđelje, govori pouku — što drugi ne mogu.⁸¹ Bogomoljci drže da on ima nadnaravne darove: da »prozre u dušu čovečju i tamo vidi sve grehove dotle učinjene«. Ljube mu ruku kao svećeniku. Sam propovjednik drži se poslanikom božjim. »Meni možete — govoraše Damjan Đurđević na skupštini u Lapovu — i ne verovati, ali verujte onome, ko me šalje.«⁸²

Među propovjednicima ima i gorih stvari. Tako neki od ovih proroka i proročica idu usamljeni po parovima, uoče bogomolje kupaju se zajednički u grupi i muški i ženski n. pr. u vrelu kod manastirišta Jermenčica pod Ozrenom više Soko-Banje, poslije spavaju u zajedničkoj prostoriji.⁸³ Neke propovjednice ženske prelaze u afektirana živčana stanja prilikom propovijedanja, jecaju, plaču, tuku se u prsa i t. d.⁸⁴

Bogomoljci se sa svoje strane odlučno bore proti reformističkim težnjama u kleru. »Pravoslavna crkva — veli predsjednik Nar. Hrišč.

⁷⁸ Protá Dimitrijević, Pokret pobožnih u našem narodu, Vesnik Srpske Crkve, XXX (1925), april, 199.

⁷⁹ Hriščanska Zajednica, III (1924), 10. 11, str. 25—29.

⁸⁰ I (1922), 3, 132.

⁸¹ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), jan.-febr., 37 s.

⁸² Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), jan.-febr., 33.

⁸³ ib. XXX (1925), april, 195 s.

⁸⁴ ib. XXX (1925), maj, 307.

Zajednice — u licu svoga sveštenstva neprestano zbacuje malo po malo breme Hristovo — nebesko — pa uzima antihristovo zemaljsko. « Zatim prebacuje svećenstvu, da je proti postu i molitvi, svojoj odjeći, bradi i brkovima, svetkovanju svetkovina, a da je za drugi svoj brak i za kalendar.⁸⁵

Kler se opet drži prema bogomoljcima nejednovito. Neki ih parosi štite, pomažu, vođe, dapače i u crkvi puštaju da propovijedaju. Drugi so ih gonili, pa i preko policije. Patrijarh je već 1922 primio na se pokroviteljstvo nad Nar. Hrišćanskom Zajednicom. Jedinstveno postupanje klera prema bogomoljcima odredio je sv. Sinod 1923. tražeći od svećenika, da »prema ovome pokretu zauzme u najmanju ruku držanje blagonaklone neutralnosti a još bolje izvesnog proktorata.⁸⁶

Prema tome i razna su mišljenja o bogomoljačkom pokretu. »U samoj stvari — veli netko u Hrišćanskom Životu⁸⁷ — to je protest pravoslavnog srca narodnog protiv antipravoslavne delatnosti naše inteligencije, prosvete i, delimično, jerarhije.« A Milivojević veli, da je pokret bogomoljaca zora pravoslavnog renesansa kod Srba.⁸⁸ Slično prota M. Anđelković⁸⁹.

Naprotiv dr. Vladimir Dimitrijević, arhimandrit, poslije 20 godina proučavanja promijenio je svoje prvašnje mišljenje o bogomoljcima te drži, da je vjerski pokret bogomoljaca baš kao i nazarenstvo, subotarstvo i metodizam, ne samo također spolja uneseno, nego da je isti vjerska pojava u krilu srpskog naroda »obična kopija i imitacija, podraživanje protestantskome njemačkome pietizmu, pa šta više i drugim nekim njegovim čisto sektaškim denominacijama.«⁹⁰ Prema tome bogomoljački pokret — veli on — »zar preti da jednom uzdrma čitavi red i poredak u životu svete naše matere Crkve pravoslavne.«⁹¹ Jednako se boji i Ž. Marinković, da bogomoljci »i ne znajući odpadnu od pravoslavlja i jednog dana obretu se između jeretika, čija razorna akcija već se primećuje.«⁹²

Bogomoljački je dakle pokret jedan veliki problem u Srpskoj crkvi. Sveštениčko Udruženje odredilo je, da ga dobro prouči. Na dojućoj skupštini bit će i o njemu jedan referat.

8. U današnjoj Srpskoj crkvi mnogo je problema, mnogo je refo-rama na dnevnom redu. Sada stoji pred narodnom skupštinom u Beogradu »Zakon o Srpskoj crkvi«, predložen od Sv. Arh. Sabora. Vlada je učinila u njemu neke izmjene, sa kojima se — veli Vesnik Srpske Crkve⁹³ — ne će složiti episkopi. Konačno ustrojstvo srpske

⁸⁵ D. Milivojević, Pred katastrofom, Hrišć. Zajednica, II (1923), 10, str. 6 s; cf. ib. III (1924), 10, 11, str. 11.

⁸⁶ Vesnik Srpske Crkve XXIX (1924), jun., 291 s.

⁸⁷ I (1922), 3, 136.

⁸⁸ Hrišć. Život, III (1924), 7, 8, 352.

⁸⁹ Vesnik Srpske Crkve, XXVIII (1922), mart, 56.

⁹⁰ Poreklo bogomoljačkog pokreta, Vesnik Srpske Crkve, XXX (1925), april, 253.

⁹¹ ib. 252.

⁹² Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), jan.-febr., 38.

⁹³ ib. XXX (1925), maj, 374.

patrijaršije, a osobito unifikacija nižih upravnih vlasti u svima dosada autonomnim dijelovima Srpske crkve, čeka svoje riješenje. Parohijsko svećenstvo zajedno sa svjetovnjacima, osobito u Bosni i Hercegovini te Karlovačkoj metropoliji, uporno traži sudjela u upravnoj vlasti. Berba oko drugog braka svećenika, tako ogorčeno zadnjih pet godina vođena, gotovo stoji na početnoj točki. Reforma kalendara, svećeničkog odijela, koja je u Bugarskoj već riješena, reforma bogoslužbenih knjiga i t. d. također čekaju svoje riješenje.

Reformističkim težnjama u Srpskoj crkvi najveći su ustuk Rusi emigranti. Prof. Sergij Trojicki dokazuje, da je zabrana drugog braka svećenika juris divini.⁹⁴ G. 1923. ruski episkopi emigranti na saboru u Sr. Karlovcima zabacuju odluke svepravoslavnog kongresa u Carigradu. Prigodom odlaska metropolita Antonija za Jeruzolim, Hrišć. Živo!⁹⁵ veli, da je njegova prisutnost u Srpskoj crkvi bila providencijalna, da je on davao njoj smisao crkvenosti i pravoslavnosti.

Carigradski patrijarh Meletije IV. uputio je akt o valjanosti hirotonije episkopalne anglikanske crkve svim autokefalnim crkvama. Srpski sv. Sinod upitao je stručno mišljenje o tome kod pravoslavnog bogoslovskog fakulteta u Beogradu. U ime fakulteta odgovorila su dva profesora Rusa: dr. H. Dobroklonski i dr. Nikolaj Glubokovski. Oni, naprotiv istočnim patrijaršijama, pitanje o hirotoniji anglikanaca ostavljaju neriješeno, odgađaju ga. Za prisajedinjenje anglikanske crkve pravoslavnoj katoličkoj crkvi — kako se oni izrazuju — traže prihvat svih pravoslavnih dogmata.⁹⁶

9. Srpska crkva prema 12 čl. Ustava SHS nije više državna crkva kao što je bila u Kraljevini Srbiji i Crnoj Gori. U ovom stanju njoj se je teško snaći i organizirati. O organizaciji Srpske ujedinjene crkve radi se od njezina ujedinjenja. Ali sve dosada do organizacije nije došlo tako, da je ujedinjene Srpske crkve više prividno.

Ipak Srpska crkva ima više pretenzije. Nazad 4 godine Glavni Odbor Svešteničkog Udruženja uputio je pismo Sv. Sinodu, gdje veli, da bi trebalo da bude Srpska crkva centar drugih crkava. Glavni Odbor želi i moli, da centar pravoslavlja odsada bude njihova crkva, »jer je i istorija dokazala, da je ona najpravoslavija, a sada još i najmoćnija u svakom pogledu.«⁹⁷

Možda naš prikaz ne odaje baš najidealnije stanje Srpske crkve. Kako smo vidjeli, sami Srbi priznaju, da stanje njihove crkve nije idealno. Ali se tome nemamo toliko čuditi. Sjetimo se samo turskog ropstva, sjetimo se samo silnih ratova, koje je srpski narod vođio, osobito zadnjeg stoljeća, pa će nam se stvar donekle razjasniti. Mi se nadamo, da će se u novoj ujedinjenoj državi povratiti vremena religioznog zanosa Nemanjića, kad su Srbi bili također bliži katoličkoj crkvi.

⁹⁴ Glasnik, II (1921), 4, 4: 16, 257 s.

⁹⁵ III (1924), 5, 233.

⁹⁶ Vesnik Srpske Crkve, XXIX (1923), mart-avg., 38—56.

⁹⁷ Katolički List, 72 (1921), 40, 492 s.

BOLGARSKA CERKEV.

P. Damijan Gjulov O M. Cap. — Sofija.

Vrhovno vodstvo bolgarske cerkve ima stalni nacionalni škofovski zbor, sveta sinoda bolgarske cerkve. Člani sinode so škofje v Varni, Plovdivu, Ruščuku, Vraci in metropolita v Sofiji in Tirnovem.

Duhovništvo je danes boljše ko pred nekaj leti. Skoraj vsi svečeniki so bili gojenci semenišč v Sofiji, Plovdivu, Bačkovem in Čerepišču. Učni načrt v teh semeniščih se bistveno ne razlikuje od učnega načrta, ki velja za državne gimnazije, ako izvzamemo pouk o bogoslovju, svetem pismu in cerkveni zgodovini. Cerkevna akademija, ki je del sofijske univerze, skuša posnemati katoliške fakultete. V semeniščih in na bogoslovni fakulteti se zlasti pogrēša filozofija. Uči se neki eklekticizem brez pravega sistema, prav za prav bolj zgodovina filozofije. Naletiš na popolne agnostike, ki pa na drugi strani branijo pravoslavje. Srečaš naziranje, da so si vzhodni in zapadni cerkveni očetje v nasprotju: da so zapadni očetje učili katoliške nauke, vzhodni pa pravoslavne. Katoličanov nimajo za heretike, marveč jih nazivajo zapadno pravoslavne. Nauku o prvenstvu rimskega papeža ne pridevajo posebne važnosti, češ da gre bolj za častihlepje ko za verski nauk.

Redovnega življenja ni, dasi je mnogo moških in ženskih samostanov. Sveta sinoda razdeljuje pod pretvezo gospodarskega nadzorstva dohodke samostanov za razne namene. Rilski samostan, ki ima dohodkov nad 20 milijonov levov, je bil lani hudo zadolžen.

Dobrodelne organizacije so na primer društvo rdečega križa, dobrodelno žensko društvo, macedonsko, traško, dobruško društvo, ki ščiti in podpira izgnance in begunce. Redovna družba ali kongregacija so sestre belega križa, ki jih je po vzoru katoliških sester pred nekaj leti ustanovil arhimandrit Abagdiev; pa tudi tu ni pravega duhovnega življenja. Sestre so sicer ponekod priljubljene, podruḡod pa zaničevane, vprav zato, ker jim manjka redovniškega duha. Pridigujejo, prodajajo nabožne knjige, hočejo nekaj storiti za bolgarski narod, pa mnoḡe obupavajo, ker nimajo uspehov. Važna je organizacija oženjenih duhovnikov (parohov), ki so se združili proti škofom; bore se za drugi zakon svečenikov - vdovcev in terjajo demokratično vlado v pravoslavni cerkvi.

Razen zbirke kánonov protopresbiterja Cankova in njegove nemški pisane zgodovine bolgarskega eksarhata ni izšla nobena znanstveno pomembnejša knjiga. Nedavno je Diolgerov objavil knjigo o rimskem papežu, ki jo je p. M. d'Herbigny zavrnil v katoliškem listu Iстина. — Časopisi so: Crkoven vestnik, organ svete sinode; Naroden straž, list sofijskega metropolita Štefana; Pastirsko delo, glasilo oženjenih duhovnikov ali parohov; Hristianski svetnik, list duhovniške manjšine izven prej omenjene duhovniške organizacije; list Hristianka izdajajo sestre belega križa.

DELOVANJE IN ORGANIZACIJA APOSTOLSTVA SV. CIRILA IN METODA.

Dr. Andrej Snaj — Ljubljana,

Od prvih dni razkola do danes je bila obnovitev cerkvene edinstvi ena glavnih teženj katoliške cerkve in še posebej zadnjih rimskih papežev. Zlasti smo opetovano imeli priliko opazovati, kako je sedanjemu sv. Očetu na srcu cerkvena edinost, kako blagoslavlja apostolsko delo za cerkveno edinost in kako izredno je naklonjen tistim, ki žrtvujejo svoje moči na katerikoli način za prospeh cerkvene edinstvi. Spominjam samo na reorganizacijo Vzhodnega zavoda v Rimu, na drugi namen, ki ga je določil za letošnje sv. leto, na njegovo okrožnico ob 300 letnici mučeniške smrti sv. Jozafata Kunceviča, na njegove ukrepe glede obhajanja 1600 letnega spomina nicejskega cerkvenega zbora; spominjam na ljubeznive simpatije, katere je pokazal lanskemu velehradskemu kongresu, na veliko prijaznost, s katero je v avdienci sprejel ob letošnjih velikonočnih počitnicah zastopnik-ljubljanskega Apostolstva sv. Cirila in Metoda. V duhu je tudi z vsemi, ki so te dni tukaj zbrani na kongresu za proučevanje vzhodnega bogoslovja; to izpričuje njegovo prisrčno pismo, s katerim je počastil ljubljanski kongres.

Da bi se najširši sloji vernega katoliškega ljudstva pritegnili k plemenitemu in apostolskemu delu za obnovitev cerkvene edinstvi, je bilo ustanovljeno Apostolstvo sv. Cirila in Metoda pod zavetjem bl. Device Marije. V ljubljanski škofiji je Apostolstvo vpeljav že od l. 1909 naprej. Mnogo udov je bilo že od tistega časa včlanjenih v Apostolstvo, mnogo molitev se je opravilo v namene Apostolstva, mnogo prispevkov zbralo in oddalo svojemu namenu. Mnogo se je tudi storilo, da bi se ideja o delu za cerkveno edinost popularizirala pri nas doma in po sosednjih škofijah. Naj bi bil eden izmed mnogih uspehov, ki jih pričakujemo od letošnjega lepega kongresa, tudi ta, da bi se še oni, ki so doslej na Apostolstvo gledali z nezaupanjem, ali skeptično sodili o njegovih uspehih, poučili o njem, se zavzeli zanj in ga pomagali širiti med našim ljudstvom.

Lani so se na Velehradu sestavila nova pravila Apostolstva in poslala v Rim v odobrenje. Ker bo treba, kakor hitro se odobrenje izvrši, tem novim pravilom prilagoditi Apostolstvo, je prav, če se ozremo na nekatere važnejše točke teh pravil, zlasti na tiste, v katerih se nova pravila ne skladajo s starimi.

Apostolstvo sv. C. in M. pod zavetjem bl. D. M. je organizirano kot cerkvena bratovščina (pia unio) s središčem na Velehradu, ob enem pa kot društvo. Kot društvo je v naši državi samostojno organizirano, kot bratovščina pa je južni odsek velehradske bratovščine.

Namen Apostolstva sv. C. in M. je, pospeševati versko življenje katoličanov in delati za edinost med vzhodno in zapadno cerkvijo. Ta namen skuša doseči z molitvijo in miloščino.

Udje so dolžni moliti vsak dan 1 očenaš in 1 češčenamarijo s pristavkom: »Sv. Devica Marija, prosi za nas; sveta Ciril in Metod, prosita za nas!«

Letna članarina se je po novih pravilih nekoliko zvišala. Pri nas se je v smislu pravil sklenilo, da bo članarina znašala za posameznika na mesec 0.50 Din, torej letno 6 Din. Zakaj se je zvišala? Odbor ima skušnjo, da, če je članarina nizka, plačajo tudi premožnejši udje samo predpisani nizki znesek. Po novih pravilih bodo tisti, ki zmorejo, plačevali 6 Din letno; zato pa siromašnejši udje, ki takega zneska ne zmorejo, ne bodo izključeni od sodelovanja, kajti pravila določajo, da siromašni udje zadoste pogojem, če plačajo tudi manj; da, prav siromašni udje smejo ostati v bratovščini celo tedaj, če ne morejo plačati nikakega zneska. V tem slučaju zadostuje, da opravljajo samo predpisane molitve. Sicer pa je takih malo.

Apostolstvo sv. C. in M. upravlja centralni odbor, ki ga volijo vsaka 3 leta zastopniki posameznih škofijskih odborov. Predsednik centralnega odbora je redno vsakokratni olomuški nadškof.

Delovanje Apostolstva po posameznih škofijah vodijo škofijski odbori. Člane škofijskega odbora imenuje škof dotične škofije za dobo treh let. Pri nas na jugu so poleg ljubljanskega ustanovljeni še nekateri drugi škofijski odbori.

Da se bo delovanje Apostolstva moglo enotno razvijati, je v novih pravilih določeno, da imajo škofijski odbori posameznih narodov (singularum nationum) skupno središče, skupne časopise in skupna propagandna sredstva. Ta določba bo za nas takoj postala praktična, ker se bo, kakor hitro bodo nova pravila potrjena, bratovščina sv. Cirila in Metoda, ki je kanonično ustanovljena v lavantinski škofiji in ima isti namen kakor Apostolstvo, pridružila Apostolstvu sv. C. in M. Svoj sklep za priključitev je lavantinski škofijski ordinariat že predložil centralnemu odboru na Velehradu. Bratovščina bo sprejela pravila in organizacijo Apostolstva, a ohranila bo svoje staro ime.

Pravila Apostolstva ne nalažajo pretežkih bremen udom, pa tudi ne duhovniku, ki v svoji župniji vpelje to apostolsko bratovščino. Zato mora misel, da treba moliti in delati za cerkveno edinost, iti med vse sloje našega ljudstva. Apostolstvo mora postati najpopularnejša bratovščina pri nas, ki smo na meji med Vzhodom in Zapadom. Duhovniku je treba samo organizirati nabiranje članov, naprej bo šlo vse brez njegovega sodelovanja. Najbolje bo, ude porazdeliti po dekadah in izročiti posamezne dekade članom ali članicam Marijinih družb, ki bodo mesec za mesecem pobirali članarino v krogu svojih znancev in znank in imeli tem več veselja pri nabiranju, čim več samostojnosti se jim bo pustilo. Iz mnogih krajev nam članice Marijinih družb, ko pošiljajo prispevke za Apostolstvo, pišejo, s kolikim veseljem to delajo. Tudi odrasli šolarji se dajo dobro porabiti za pobiranje prispevkov.

Mnogokrat se je že izrekla trditev, da se ljudstvo ne zanima za Apostolstvo. To ni resnično. Zanimanja samo tam ni, kjer ni nikogar,

ki bi ljudstvo o tem poučil. Kdor pa je poskusil širiti tozadevno literaturo, brošure in spise Apostolstva, se je mogel prepričati, s kolikim zanimanjem čitajo naši ljudje o cerkvenih razmerah na Vzhodu, o uspehih molitev in dela za krščansko edinost. In s koliko napetostjo poslušajo, če se jim govori v cerkvi ali predava v društveni dvorani o krščanskem Vzhodu! Treba torej samo več pouka in zanimanje bo rastlo od dne do dne. Prav znatno olajšujejo ta pouk skioptična predavanja. Ljubljansko Apostolstvo ima v zalogi veliko množino skioptičnih slik, ki se dajo razvrstiti v več prav zanimivih skupin (glej Kraljestvo božje II.).

Da bodo duhovniki, ki si ali težko nabavijo zadevno strokovno literaturo ali ne razumejo jezika, v katerem so pisane knjige o vzhodnem cerkvenem vprašanju, lažlje vodili odseke Apostolstva in budili med verniki zanimanje za Vzhod, se bodo v Škof. listu, Bogoslovnem Vestniku in sploh v vseh duhovniških listih dajale znanstveno točne informacije in metodična navodila.

Dokler ne bo skupnega znanstvenega lista, ki bi pisal o vzhodnem cerkvenem vprašanju, moramo gledati, da se Glasnik sv. Cirila in Metoda, ki izhaja v Zagrebu, razširi in izpopolni. Vsak naš duhovnik naj bi ga imel. — Izpopolnjevalo se bo tudi »Kraljestvo božje« (letno poročilo Apostolstva, doslej dva zvezka), da bo postalo nekaka poljudna knjižnica Apostolstva sv. Cirila in Metoda.

Skušalo se bo doseči, da se bo »Unio cleri« vsaj enako ozirala na Vzhod in Apostolstvo, kot na poganske misijone. V tem slučaju bi se moglo povoljno rešiti tudi vprašanje vzhodne biblioteke za Zagreb in Ljubljano, ki je tako nujno potrebna in po kateri se je izrekla želja tudi na tem kongresu.

Med slovenskim ljudstvom bo dobro budil in ohranjal zanimanje za apostolsko delo zedinjenja Apostolski molitvenik. Po nekaterih župnijah je ta molitvenik že tako razširjen, da večkrat na leto iz njega moli vsa župnija uro molitve pred izpostavljenim sv. Rešnjim Telesom.

Delajmo torej po vseh župnijah za ustanovitev ali okrepitev Apostolstva. S tem bomo vršili važno vlogo v okviru vesoljne Kristusove cerkve in si pridobili ugled. Po Apostolstvu se bo naše ljudstvo versko dvignilo in svetilo še drugim, ki potrebujejo luči.

RAD APOSTOLATA SV. ĆIRILA I METODA U HRVATSKOJ.

Dr. Janko Oberški — Zagreb.

Za ćirilometodsku ideju nastalo je kod Hrvata veće zanimanje povodom tisućugodišnje proslave vjerovjesničkog djelovanja sv. braće među Slavenima. Najgorljivi promicatelj ćirilometodske ideje bio je đakovački biskup Josip Juraj Strossmayer.

Šire razumijevanje za ćirilometodsku ideju nastalo je tek prije kojih dvadesetak godina povodom velehradskih kongresa. Hrvatski

učesnici velehradskih kongresa vraćali se kao gorljivi širitelji ćirilometodske ideje, te su osnovali kod nas vjersko društvo »Apostolat sv. Ćirila i Metoda«. Odbor »Apostolata sv. Ćirila i Metoda« u Zagrebu brinuo se, da se svake godine proslavi blagdan slavenskih apostola sa što većom crkvenom i narodnom svečanošću, razošiljao bi za taj dan prigodne propovijedi, letake, sličice, te sabirao prinose za »Apostolat«. I doista za kratko je vrijeme »Apostolat sv. Ćirila i Metoda« postao poznat gotovo u svim hrvatskim biskupijama, tako te se pokazala potreba organizirati posebne dijecezanske odsjeke Apostolata za pojedine biskupije. Tako su organizovani odsjeci »Apostolata« u Zagrebu, Splitu, Krku, Sarajevu, Križevcima i Đakovu. U zagrebačkoj nadbiskupiji bio je uveden apostolat u 208 župa te brojio oko 15.000 članova. Godišnji prinosi godine 1923. iznosili su 8679-18 Din, a godine 1924. oko 12.000 Din.

Splitski Apostolat god. 1923. imao je oko 3200 članova, a prinosa oko 800 Din. Godine 1925. poskočio je broj članova u splitskoj biskupiji za nekoliko stotina, a s tim u vezi nema sumnje, da će porasti i svota prinosa.

Krčki Apostolat brojio je god. 1923. oko 1000 članova i sabrao 570 Din prinosa.

Križevački Apostolat imade 21 povjereništvo sa 6000 članova. Gorljivi činitelj Apostolata jest križevački vladika dr. Dionizije Njarađi, koji ga među vjernicima istočnoga obreda osobito preporuča.

Đakovački Apostolat raširen je otprilike u 40 župa.

Sarajevski Apostolat je istom pred kratko vrijeme započeo svoje djelovanje.

Prema tome imao je Apostolat u hrvatskim zemljama otprilike oko 25.000 članova, a sveukupni prinosi iznosili su oko 15.000 Din godišnje.

Zagrebački odbor Apostolata davao je pored toga inicijativu za priređivanje popularnih predavanja u svrhu širenja ćirilometodske ideje, i taj se način pokazao veoma zgodnim i uspješnim.

Nema sumnje, da bi se Apostolat mogao još znatno više proširiti, kad bi našem dušobrižnom svećenstvu bila bolje poznata zamašitost ćirilometodske ideje. Mnogi su se bojali raditi za ovu ideju zbog toga, da im se ne bi insinuirala kakva politička tendencija. Premalo se također nastojalo, da se naš svećenički pomladak upozna s tom idejom, tako da su mladi svećenici polazili u duhovnu pastvu u toj stvari gotovo sasvim neorijentirani. Bilo je stoga prijeko potrebno, da se kod nas i svećenici i lajički krugovi više zainteresuju za ćirilometodsku ideju i da upoznadu njezinu zamašitost. U zgodan je dakle čas pala misao, da se kod nas održi kongres za proučavanje istočnog bogoslovja, koji je privukao mnoge naše trudbenike kako zapadnog tako osobito istočnog obreda, da dobiju nove poglede u preznamenito pitanje rada za crkveno jedinstvo, i oduševse se za taj apostolski rad.

Hrvatski Apostolat sv. Ćirila i Metoda pokrenuo je početkom ove godine također posebno pučko glasilo »Glasnik sv. Ćirila i Me-

toda« za popularizaciju ćirilometodske ideje u našem narodu. Tomu glasilu trebalo bi svakako osigurati opstanak tako, da bude imalo što više pretplatnika. Kad bi barem u svakoj župi bilo 10 pretplatnika »Glasnika«, mogao bi izlaziti u nakladi od kojih 10.000 primjeraka, a time bi mu bila osigurana ne samo egzistencija, nego bi mogao imati i bogatu opremu. »Glasnik sv. Ćirila i Metoda« treba da ostane pučki glasnik. Znanstveni pak rad za ideju crkvenog jedinstva neka podupiru dosadašnje bogoslovske revije, dok nije moguće da imademo posebnu znanstvenu reviju namijenjenu isključivo toj svrsi.

Da se naš narod ubuduće što više upozna s ćirilometodskom idejom, potrebno je da se osobito naše svećenstvo založi za širenje te ideje. U tu svrhu nije dosta, da se o toj ideji govori samo jedamput na godinu prigodom svetkovine sv. Ćirila i Metoda, nego treba upotrijebiti svaku prigodu, da se o toj ideji govori. Osobito prigodom crkvenih svečanosti, kongresa i omladinskih katoličkih priredaba valja upotrijebiti priliku, da se govori o toj ideji. Ćirilometodska ideja neka bude zapravo integralni dio ideologije katoličkog pokreta. Hrvatskim učenicima kongresa bit će posebna dužnost, da se u tom smjeru apostolskom revnošću zauzmu za širenje te ideje.

Kako je pak i naš dični episkopat, pod čijim se auspicijama održaje ovaj naš kongres, oduševljen za promicanje ove ideje, smijemo s potpunom sigurnošću očekivati, da će pod njihovim pastirskim vodstvom naći rad za ovu ideju ne samo potpuno razumijevanje, nego i čvrstu potporu i pomoć.

Presveta Bogorodica, pod koje moćnom zaštitom djeluje »Apostolat sv. Ćirila i Metoda«, kao pod okriljem zajedničke Majke kršćanskog Istoka i Zapada, neka zajedno sa zagovorom naših svetih apostola Ćirila i Metoda isprosi od Svevišnjega što obilatiji blagoslov na sav naš rad i nastojanje, da se sve većma približujemo žuđenom konačnom cilju, da svi budu jedno u Kristu.

NOMINA EORUM, QUI CONVENTUI PRO STUDIIS ORIENTALIBUS INTERFUERUNT.

Aleksić Jac., Sv. Jedert; Alexandrescu Angela, Wien; Alfirević Ant. S. J., Zagreb; Aljančić Stan. O. F. M., Brezje; Aljaž Jac., Dovje; Alt Joan., Št. Andraž v Slov. gor.; Dr. Arnejc Joan., Škofja Loka; Asejev V., Lj.¹; Ažman Andr., Lj.; Dr. Ažman Cyr., Novo mesto.

Babin Marin., Split; Dr. Bakšić Steph., Zagreb; Balul Vincent., Warszawa; Dr. Barac Franc., Zagreb; Baranek Jos., V. Klobouky; Bartoš Robert., Ujezd; Bartušek Carol., Uh. Hradište; Barulić Joan., Olib; Dr. Bauer Ant., Zagreb; Belard Priv. O. S. Aug., Constantino-polis; Benigar Alex. O. F. M., Zagreb; Dr. Bilimović Alex., Lj.; Bobić Jos., Split; Bobreckij N., Lj.; Bohak Jac., Jarenina; Bohan Joan., Mor. Ostrava; Dr. Breznik Ant., Št. Vid nad Lj.; Bruzzone Robert., Lj.; Bubnov Nicol., Li.; Budinski Joan., Križevci; Dr. Budrović Jos. O. P., Roma; Buković Ant. S. J., Lj.

Cegnar Joan., Lj.; Cestnik Ant., Celje; Cristitch Annie, London; Cikojević Ant. O. F. M., Split.

Čadež Ant., Lj.; Dr. Čebulj Regalat. O. F. M., Lj.; Dr. Čekal Ferd., Lj.; Dr. Čepon Ant., Št. Vid nad Lj.

Dr. Debevec Jos., Lj.; Demšar Joan., S. J., Lj.; Dr. Demšar Jos., Lj.; Detela Angela, Lj.; Dr. Detela Franc., Lj.; Detela Maria, Lj.; Dimitrijević A., Lj.; Dimitrijević Steph., Beograd; Dr. Dimnik Joan., Krško; Djukić Milena, Beograd; Dr. Dolenc Method., Lj.; Dolinar Joan., Kresnice; Dostal Jos., Lj.; Dostal Ludov. S. J., Zagreb; Draguet Rodolph., Praha; Duhovnik Ant., Medvode.

Erjavec Joan., Želmlje; Erklavec Rainer. O. T., Lj.; Erzin Leop., Šmartno pri Litiji; Eržen Petr., Lj.; P. Eugenius O. Cist., Stična.

Fajdiga Gulielm., Lj.; Ferkulj Jos., Lj.; Ferkulj Jos., Lj.; Filipič Joan., Vranja peč; Firsov N., Lj.; Florjančić Jos., Lj.; Dr. Frančisko-viće Jos., Senj; Fröhlich Franc., Sorica; Frost Dim., Lj.; Dr. Fuchs Alfr., Praha.

Dr. Gahs Alex., Zagreb; Dr. Geramb Edgar., Hoče; Gjulov Dami-an. O. M. Cap., Sofia; Glinšek Franc., Sv. Križ; Gnidovec Carol., Žužemberk; Dr. Gogala Stan., Lj.; Golobev Paul., Lj.; Grims Stan., Škofja Loka; Dr. Grivec Franc., Lj.; Gross Carol., Lj.; Gruber Carol., Lj.; Dr. Guberina August. O. F. M., Makarska; Guzej Georg., Šmartno pri Saleku; Gvozdarović Paul., Križevci.

Halauš Matth., Samobor; d'Herbigny Mich. S. J., Roma; Her-tzog S. J., Roma; Hitrec Deodat., Zagreb; Dr. Hlond Aug., Katowice;

¹ Ljubljana.

Holeman Vincent., Laško; Hodniewicz Paul., Warszawa; Horvat Franc., Vrabče; Horvat Matth., Samobor; Dr. Hrachovsky Joan., Olomouc; Hrastelj Franc., Maribor.

Dr. Isajević Basil., Lj.; Ivšić Matth., Sisak.

Dr. Jaklič Franc., Št. Vid nad Lj.; Jambreković Franc. S. J., Skoplje; Janež Domin., Studeno; Janin Raym. O. S. Aug., Costantinopolis; Janković Demetr., Lj.; Janović Lucas, Bogdašić - Kotor; Jarc Eugen., Lj.; Jarc Mart., Prežganje; Jarh Conrad., Zavrč; Jasinski Mich., Lj.; Jaš Carol., Št. Ilj; Jauh Joan., Kranj; Jaworka Vendelin., Roma; Dr. Jeglič Ant. Bonav., Lj.; Jenko Teresia, Lj.; Jelavić Ant. O. F. M., Mostar; Jemelka Franc., Valaš. Meziříči; Dr. Jerè Franc., Št. Vid nad Lj.; Juričan Rodolph., Zagreb; Dr. Jurković Ign. O. F. M., Mostar.

Dr. Kadlec Carol., Rokycany; Dr. Kalaj Joan., Zagreb; Kalan Andr., Lj.; Kalan Milan, Kranjska gora; Kamber Carol., Sarajevo; Kamenickij Nic., Sibirj; Kanduč Franc., Babno polje; Kanotí Joan., Zagreb; Kardinar Jos., Celje; Karlik Oldř., Olomouc; Dr. Karlin Andr., Maribor; Dr. Kastelec Aug. O. Cist., Stična; Kastelic Jos., Sv. Križ pri Jesenicah; Kek Franc., Škofja Loka; Kerdić Vlad., Zagreb; Klemenčič Joanna, Lj.; Dr. Klinar Thom., Lj.; Kmet Maria, Lj.; Dr. Knific Joan., Št. Vid nad Lj.; Knific Jos., Gorje; Kobi Ferd. S. J., Lj.; Koblar Ant., Kranj; Kocjan Otto O. M. Cap., Škofja Loka; Kolenc Franc., Gomilica; Komljanec Franc., Št. Vid nad Lj.; Koretić Franc., Lj.; Koritnik Ant., Št. Vid nad Lj.; Korošec Cyrill., Lj.; Kosi Jac., Sv. Lenart nad Laškim; Dr. Kotnik Jac., Lj.; Kovačević Joan., Zagreb; Kozák Raph., Kromeříž; Křikava Gilbert., Břístich; Krilov Alex., Lj.; Kroflin Georg., Zagreb; Kroppek Steph., Stari Pazin; Kroppek Steph., Bjelovar; Kurent Aloys., Lestovec; Kurnik M., Lj.; Dr. Kušej Rado, Lj.; Kvasnička Paul., Holešov.

Lamovšek Matth., Št. Rupert na Dol.; Dr. Lavrenčič Matth., Kozje; Lazik Ambros., Nove Zamky; Laznik Jos., Lj.; Lebar Anna, Lj.; Lederhas Ludov. S. J., Lj.; Leopold Carol. S. J., Sarajevo; Lepka Jos. S. J., Velehrad; Dr. Lesar Jos., Lj.; Leskovec Franc., Lj.; Leskovec Stanisl., Lj.; Dr. Levičnik Alph., Lj.; Lončarić Jos., Sv. Jedert nad Laškim; Lomšek Joan., Mengeš; Dr. Lukman Franc., Lj.; Lulić Franc. O. F. M., Zaostrog.

Maček Maria, Lj.; Dr. Magjeric Georg., Beograd; Manahin N., Lj.; Dr. Mantuani Jos., Lj.; Margotti Carol., Roma; Markež Aloys., Št. Vid nad Lj.; Markič Jos., Sv. Trojica; Dr. Markov Mich.; Koprivnica; Dr. Marković Zvonimir, Djakovo; Martinčič Andr., Unec; Dr. Marušić Jos., Senj; Matacin Ant., Split; Mehle Franc., Vel Račna; Dr. Merhar Aloys., Lj.; Mervec Franc., Lj.; de Meester Placid. O. S. B., Roma; Meško Jos., Lahonci; Dr. Michalsky Joan., Štramberk; Miklavčič Maxim., Lj.; Mikš Joan., Trstenik; Dr. Mirković Lazar, Beograd; Mirt Jos., Maribor; Mlčoch Joan., Uh. Hradište; Moder Ant., Št. Vid nad Lj.; Mozetić Franc., Lj.; Mrkun Ant., Homec.

Nadrah Ign., Lj.; Nagy Demetr., Križevci; Nahtigal Franc., Vrhovo; Napast Cypr. O. F. M., Kamnik; Dr. Nastran Aloys. C. M., Groblje; Nastran Franc., Horjul; Dr. Njaradi Dionys., Križevci.

Dr. Oberški Joan., Zagreb; Odar Aloys., Boh. Bistrica; Okolo-Kulak Ant., Warszawa; Omez Henr., Lille; Dr. Opeka Mich., Lj.; Oršanić Joan., Beograd; Ostrc Aloys., Križevci.

Papež Carol., Ratje; Pavlič Aloys., Videm; Pavlin Barthol., Št. Vid nad Lj.; Pavlović Jos., Zagreb; Pechuška Franc., Praha; Pečarić Mart., Lipoglav; Dr. Pečjak Greg., Lj.; Pelz Jos., Srem. Karlovci; Pengov Franc., Št. Vid nad Lj.; Perčić Mich., Preserje; Perica Petrus S. J., Split; Dr. Pernè Franc., Lj.; Peršuh Joan., Lj.; Pešec Franc., Šmarje; Peterca Joan., Dravlje; Dr. Petlić Matth., Roma; Petrović Jac., Hvar; Pilepić Ant., Krk; Pivčević Deodat., Split; Dr. Pivec Melitta, Lj.; Plantarić Jos., Trebnje; Ploj Godefred. O. F. M., Lj.; Podlipnik Jos., Sela; Pokorn Franc., Besnica; Dr. Polec Joan., Lj.; Poljak Mart., Sostro; Poljanec Jos., Zagreb; Polonijo Bernardin. O. F. M., Zagreb; Porenta Casp., Št. Vid nad Lj., Pospišil Leo, Val. Meziříči; Poša Paul., Punat; Dr. Potočnik Cyrill., Lj.; Potočnik Jos., Sv. Barbara v Slov. gor.; Potokar Greg., Smartno pri Šaleku; Povše Henr., Čatež; Dr. Prečan Leop., Olomouc; Dr. Preobraženski Nic., Lj.; Prešeren Ant. S. J., Zagreb; Pristov Joan. S. J., Lj.; Dr. Przeździecki Henr., Siedlce; Pušnjak Bogomir, Split.

Dr. Rabadan Angel. O. P., Bol.; Radešček Franc., Lj.; Rakovec Engelb., Boštanj; Dr. Rant Guido O. F. M., Lj.; Ravnikar Ant., Višnja gora; Ratej Frider., Žalec; Raznožnik Bernard, O. Cist., Stična; Rešetlyo Steph. O. S. Bas., Mukačevo; Ričko Franc., Krapina; Rihar Matth., Smartno pri Litiji; Dr. Rynkiewicz Sophia, Warszawa; Dr. Rodić Raph., Beograd; Dr. Rogošić Rochus O. F. M., Zaostrog; Rozman Jos., Novo mesto; Rugar Jos., Ptuj.

Sakač Steph. S. J., Roma; Salaville Sever. O. S. Ang., Constantinopolis; Labados Dionys., Križevci; Dr. Samsa Joan., Št. Vid nad Lj.; Saveri Joan., Pola; Schön Ant. C. Ss. R., Gurk; Sečnik Jos. S. J., Lj.; Sedej Laurent. C. M., Lj.; Segedi Nicol., Zagreb; Seigerschmied Jos., Naklo; Selgrad Sida, Beograd; Senica Ant., Sevnica; Serventi Steph., Bol.; Sever Joan., Murska Sobota; Sidorov Alex., Beograd; Simončić Paul., Kranj; Simunić Matth., Split; Skebe Silvester, Hinje; Dr. Slamič Ant., Zagreb; Slapšak Jul., Lj.; Dr. Slavič Matth., Lj.; Sluckij Mich., Litija; Smolenskij Nic., Lj.; Dr. Snój Andr., Lj.; Spáčil Theoph. S. J., Roma; Dr. Spiletak Andr., Djakovo; Srketić Paul., Mače; Stanonik Max., Črni vrh; Stavěl Joan., Olomouc; Dr. Stefanović Demetr., Beograd; Dr. Steinfl N., Karlovac; Dr. Stelè Franc., Lj.; Stroj Aloys., Lj.; Supin Carol., Logatec; Dr. Sušnik Franc., Prevalje; Sušnik Joan., Lj.

Dr. Šajatović Daniel, Križevci; Dr. Šanda Dragan, Lj.; Šauli Andr., Smednik; Sedivy Joan., Maribor; Segula Raym. O. F. M., Mostar; Šimenc Jos., Škofja Loka; Dr. Šimunović Sigism. O. F. M., Karlovac; Škrbe Stan., Žužemberk; Škrbec Matth., Tržič; Šolar Jac., Št. Vid

nad Lj.; Šporn Joan., Lj.; Šporn Theod., Lj.; Štular Mart., Št. Vid nad Lj.; Strekelj Jac., Lj.; Dr. Šubelj Joan., Kamnik.

Teraš Maurit. O. M. Cap., Škofja Loka; Texter Conr., Višnja gora; Tinodi Jos. O. F. M., Trsat; Tiringar Joan., Zagorje; Dr. Tomazič Joan., Maribor; Tomazič Joan., Sela; Tomc Franc. S. J., Lj.; Tomec Ernest., Lj.; Tomec Valent., Lj.; Dr. Tominec Angelic. O. F. M., Lj.; Traven Steph., Brezovica; Trčka Method. C. Ss. R., Prešov; Dr. Trdan Franc., Št. Vid nad Lj.; Trebotić Lucas, Split; Dr. Tumbas Steph., Bač; Tumpej Andr. C. M., Lj.

Učak Valerian. O. T., Lj.; Dr. Ujčić Jos. A., Lj.; Urankar Paul, Češnjice; Dr. Ušeničnik Alex., Lj.; Dr. Ušeničnik Franc., Lj.

Vadnjal Franc., Lj.; Dr. Valjavec Jos. Soc. Sal., Lj.; Dr. Vašica Jos., Olomouc; Vatovec Franc., Lj.; Veblè Demetr., Lj.; Veider Joan., Vrhnika; Vernè Dora, Lj.; Viller Marc. S. J., Roma; Vilfan Joan., Polhov gradec; Vindišar Joan., Lj.; Dr. Višošević Joan. O. S. Bas., Zagreb; Vlahović Vencesl. O. F. M. Sarajevo; Vodušek Deodat., Lj.; Vodušek Vital., Lj.; Volčič Franc. Soc. Sal., Lj.; Voronov A., Lj.; Vrečar Joan., Št. Vid nad Lj.

Dr. Walland Franc. Soc. Sal., Lj.; Watzl Franc., Kranj; Werner Mich. S. J., Lj.

Zabret Franc., Lj.; Zabukovec Joan., Križe; Zajec Carol., Rakitna; Zakrajšek Viktor, Ponikve; Dr. Zamjen Felix, Lj.; Zamykal Ladisl., Olomouc; Zaplotnik Ign., Lj.; Zdravljíč Joan. C. M., Mirna pri Gorici; Zechner Alex., Schabegg; Zorko Franc., Kamna gorica; Zouhar Joan., Uh. Ostroh; Zupanc Andr., Sv. Križ.

Zavbi Joan., Ambrus; Zalar Aloys., Križevci; Žitko Aloys., Lj.; Dr. Živković Andr., Zagreb; Žužek Franc., Maja; Zvan Franc., Duplje.

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 60 Din.

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizični del. 1. sešitek. 8° (IV + 384 str.). Ljubljana 1923. Cena 60 Din. — 2. sešitek. 8° (234 str.). Ljubljana 1924. Cena 60 Din.

3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8° (112 str.). Ljubljana 1921. Cena 20 Din.

4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8° (IV + 101 str.). Ljubljana 1923. Cena 20 Din.

Delo podaja najnovejše rezultate o sv. Tomažu, a je tako pisano, da je primerno tudi za vse, ki ljubijo lepe biografije svetnikov.

5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8° (IV + 320 str.). Ljubljana 1924. Cena 70 Din.

Tudi inozemska kritika je to delo s pohvalo sprejela. Prof. Spáčil (*Orientalia Christiana*, 1924, 314—317) pravi, da je med slovansko pisanimi deli o Cerkvi doslej najboljše, a med katoliškimi sploh eno najboljših, zlasti radi dobre orientacije o vzhodnih cerkvah. Dostavlja, da je delo primerno tudi za lajke.

6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8° (60 str.). Ljubljana 1924. Cena 30 Din.

7. knjiga: **Sv. pismo Novega zakona. Prvi del**: Evangeliji in Apostolska dela. Po naročilu dr. Antona B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak, dr. A. Snoj. Mala 8° (XV + 431). Ljubljana 1925. Cena v platno vezani knjigi 48 Din; vezani v pergamoid, z zlato obrezo zgoraj, 60 Din; v pol šagrinu, z zlato obrezo zgoraj, 84 Din.

8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus a. 1925, in urbe Ljubljana celebrati**. 8° (IV + 168 str.). Ljubljana 1925. Cena 30 Din; vez. 45 Din.

II. Razprave:

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

2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). 8° (34 str.). Cena 5 Din.

3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi). 8° (15 str.). Cena 3 Din.

Vse te publikacije dobivajo člani BA z 10% popusta. Naročila sprejema prodajalna K. T. D. (prej Ničman) v Ljubljani. Ista prodajalna je prevzela tudi upravo Bogoslovnega Vestnika; zato se je z naročbo in event. reklamacijami le nanjo obračati; sprejema tudi članarino (seveda vodi imenik članov tudi BA).

Naročnikom.

Ko se je v juliju 1925 vršil v Ljubljani I. shod za proučavanje vzhodnega bogoslovja, se je sklenilo, da se objavijo vsa predavanja in vsi govori v BV. V tem zvezku je sklep izvršen. Poročilo o poteku shoda je skraćeno na zelo skromen obseg, na manj kot deveti del celotne publikacije. Duhovnike v dušnem pastirstvu opozarjamo zlasti na razprave o cerkvenem članstvu, o cerkvenem edinstvu, o mističnem telesu Kristusovem in o znanstvenih osnovah edinstva, da jih temeljito prouče in uporabijo za cerkvene govore.

V naslednjih zvezkih bo BV razširil praktični del; podajal bo zlasti več homiletičnega gradiva. S tem bo ustregel želji mnogih.

Naročnina za VI. letnik je 50 Din. Ne zvišamo je, dasi ne bo docela pokrila vseh stroškov. Omogočiti hočemo duhovnikom, da si naroče list kljub težavnim gmotnim razmeram, v katerih žive.

Upamo, da nam ostanejo dosedanji naročniki zvesti in da se jih priglasi še večje število.

BV se naroča pri upravi v prodajalni K. T. D. (prej H. Ničman) v Ljubljani. Tu se dobe vse publikacije BA (gl. zadnjo stran ovitka).

Za tiskovni sklad BA je daroval g. J. Fatur, dekan, Radovljica, 100 Din.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VI (1926) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 60. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO VI
ZVEZEK III**

LJUBLJANA 1926

NATISHILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

Lukman, Zephyrinus, Kallistos, Hippolytos	169
Rožman, Apostolska vizitacija pod graškim nuncijem Salvagom v l. 1607 in 1608. (Visitatio Apostolica a nuntio Graecensi Salvago an. 1607 et 1608 peracta)	197
Turk, K razlagi Plinijevega pisma cesarju Trajanu (Ad interpretationem epistolae Plinii ad imper. Traianum)	207

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Nekaj misli o sv. Vincenciju Pavelskem kot duhovnem voditelju. C. Potočnik	211
O novem obrazcu kesanja. A. U.	215
Ali sega moč Matere božje tako daleč, da grešniku še po smrti lahko pomaga? Fabijan	217
Pravice izpovednikov v svetem letu 1926. F. Ušeničnik	220
Odloki sv. Stolice. F. U.	228
O družini. Ujčić	230
Naše odrešenje v postnih premišljevanjih. R.	234
Osnutki govorov po evang. 2., 3., 4. nedelje v postu. Teofil	241

Slovstvo (Litteratura):

- a) Pregledi: Iz verske borbe v 16. stoletju (F. K. Lukman) 243. — Najnovejša raziskovanja o postanku pentatevha (M. Slavič) 249.
- b) Ocene: Dieckmann, De Ecclesia I. II. (F. Grivec) 251. — Sinthern, Religionen und Konfessionen im Lichte des religiösen Einheitsgedankens. Cathrein, Katholik und katholische Kirche. Krebs, Die Kirche und das neue Europa. Rademacher, Vernünftiger Glaube (F. Grivec) 253. — Pirotta, S. Thomae Aqu. In Aristotelis librum De Anima commentarium (A. U.) 254. — Murawski, Das Geheimnis der Auserwählung (Fabijan) 255. — Sträter, Der Geist der Ignatianischen Exerzitien (C. Potočnik) 256. — Bernik, Zgodovina fare Domžale (V. Steska) 257. — Jelenić, Biobibliografija franjevac Bosne Srebreničke (Turk) 257. — Weigert, Religiöse Volkskunde (F. S. F.) 258. — Erhard, Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden (Dr. A. B.) 258. — Vreže, Metodika katehetskega pouka (J. Demšar) 259. — Bergmann, Neugestaltung des Bibl. Geschichtsunterrichtes für die Oberstufe der Volksschule (J. Demšar) 259. — Opeka, Žena s solncem (C. Potočnik) 260. — Bernik, Pri najboljšem Prijatelju (C. Potočnik) 260.
- c) Drobna slovstvena izvestja (F. K. L. in A. U.) 261.

Beleške (Analecta):

- Dom Placid de Meester O. S. B. 263. — Evropski katoličani in misijoni med pogani (Ujčić) 264.

ZEPHYRINOS, KALLISTOS, HIPPOLYTOS.

Dr. F. K. Lukman — Ljubljana.

Summarium. — Controversia dogmatica, in qua Zephyrinus, Callistus, Hippolytus partes habuere, novo examini subiicitur, Hippolyti in Philosophumenis IX, 7. 11. 12 et X, 27 narratio denuo discutitur.

I. Eventuum series: 1. Tempore Eleutheri (174—189): Fuscianus, an. 185/6—189 praefectus Urbis, Callistum ad metalla Sardiniae relegat. 2. Tempore Victoris (189—198): Ante obitum Commodi (180—192) Callistus Romam revertitur, a Victore Antium mittitur menstruo aliquo ad victum concessio. 3. Tempore Zephyrini (198—217): Mortuo Victore vel forsitan mortuo Carpophoro, Callisti quondam hero, Zephyrinus Callistum Romam revocat, in coemeterio constituit, consiliis eius utitur tum in regenda ecclesia tum in bonis communitalis administrandis, Eodem fere tempore Epigonus Romam venit, Cleomenem sibi sociat, scholam condunt, asseclas alliciunt. Hippolytus eis resistit simulque Zephyrinum et Callistum favoris haereseos accusat. Circiter an. 215. Sabellius apparet. Hippolytus Zephyrinum et Callistum acrius vituperat, fideles perturbantur. Zephyrinus formulam quandam contra Hippolytum enuntiat, Callistus declarationem contra Sabellium profert, Hippolytum ditheismi arguit. 4. Tempore Callisti (217—222): Hippolytus novum pontificem apud exteras ecclesias falsarum opinionum accusat. Callistus Sabellium excommunicat. In controversia subsequente Callistus formulam dogmaticam proponit, Hippolytus eam ut Sabelliano et Theodotiano errore infectam reiecit, Callistum 'scholam' adversus ecclesiam constituisse clamitat, ipse 'ecclesiam' regendam suscipit. 5. Tempore Urbani (222—230): 'Schola' Callistiana permanet, sed et 'ecclesia' Hippolyti. Circiter an. 230. Hippolytus Philosophumena scribit.

II. Zephyrini et Callisti effata. A. Ex analysi doctrinae de Logo, ab Hippolyto in opere Contra Noetum et in Philosophumenis I. X. propositae, ostenditur, qua ratione eum Callistus ditheismi arguerit. — B. Zephyrini verba, in Phil. IX, 11 tradita, a pontifice non sunt dicta ad finiendam quaestionem modalismi, sed diriguntur contra Hippolytum, graviore in dies querimonias proferentem. Quam circumstantiam negligens A. Harnack in recente quadam dissertatione falso opinatur Zephyrinum extremum modalismum professum esse. — C. Callistus Zephyrini verbis declarationem contra Sabellium adiecit. — Ć. Hippolytus Callisti formulam non verbotenus refert, sed secundum sensum, quem ipse ei subesse arbitratur. Callisti mens erui potest: 1. ex verbis, quae Hippolytus in Phil. IX, 12 et X, 27 in oratione recta affert quaeque genuina Callisti verba censenda sunt, nam quae in oratione obliqua adducit, suis interpretationibus commisceet, ut indolem haereticam doctrinae Callistianae comprobet; 2. ex facto condemnationis Sabellii; 3. ex facto declarationem praepremis Hippolyti doctrinam respicere, quod hucusque non satis observatum est; 4. Hippolyti assertio Callistum in Theodoti dogma incidisse ex verbis ipsius Hippolyti reiecitur. Terminologia Callisti de personis in Trinitate insufficientis est.

Excursus. Probatur fragmentum Contra Noetum (PG 10, 803—830) finem fuisse Syntagmatis Hippolytani. Argumenta, quibus O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II² 566—568 hanc thesim concutere conatus est, enervantur nova interpretatione proposita tum verborum, qui-

bus Hippolytus in prologo Philosophumenorum Syntagmatis mentionem facit, tum eorum, quae Photius in Bibl. cod. 121 de Syntagmate dicit Nec dici potest fragmentum tam protractum esse, ut limites Syntagmatis excedat; nam octo tantum capita Noeti doctrinam exponunt ac refellunt; capita octo sequentia Hippolyti de Logo doctrinam exponunt, ultima duo exhortatoria totius operis conclusio sunt. Opinio Bardenheweri fragmentum Contra Noetum ad opus Hippolyti adversus Artemonem pertinere ob rationes chronologicas nequaquam sustineri potest. Fragmentum Contra Noetum et per consequens Syntagma compositum est primo decennio saeculi III., annis fere 205—210.

Dogmatična kontroverza v Rimu, označena z imeni Zephyrina, Kallista in Hippolyta, še vedno ni končno veljavno pojasnjena in je vredna in potrebna, da se na novo preišče. Protestantski dogemski historiki imajo za dognano, da so bili rimski škofje Viktor (189—198), Zephyrinos (198—217) in Kallistos (217—222) bolj ali manj izraziti modalistični monarhianci, t. j. pristaši naziranja, da se je eden enoosebni Bog v raznih časovnih presledkih javil in razodel in da značijo imena Oče, Sin in sveti Duh te razne načine ali stopnje, ne pomenijo pa troje med seboj različnih oseb¹. Na katoliški strani so vprašanje pretresali Döllinger², Hagemann³, d'Alès⁴ in Duchesne⁵ ter prišli do zaključka, da se imenovanim rimskim škofom ne more očitati monarhianizem. Tri katoliške dogemske zgodovine nudijo v tej stvari le prepričala pojasnila: Schwane⁶ poroča prav sumarično, Otten⁷ še bolj, Tixeront⁸ sicer obširneje, pa nekam medlo.

Edini vir za zgodovino kontroverze, ki je v času škofov Zephyrina in Kallista razvnela duhove v Rimu, je poročilo, ki ga podaje Hippolytos v IX. in X. knjigi svojega velikega antiheretičnega dela, običajno, četudi ne pravilno, Philo-

¹ Prim. A. Harnack, Monarchianismus, IV. Der modalistische Monarchianismus. Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche XIII³, 324 do 332; isti, Lehrbuch d. Dogmengeschichte I³ (Tübingen 1909) 743—753; isti, Dogmengeschichte⁶ (Tübingen 1922) 162 nsl.; isti, Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs. Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1923, 51—57; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ (Leipzig 1922) 576; F. Loofs, Leitfaden zum Studium d. Dogmengeschichte⁴ (Halle 1906) 184—187; F. Wiegand, Dogmengeschichte d. alten Kirche (Leipzig 1912) 57.

² I. Döllinger, Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche i. d. ersten Hälfte d. dritten Jahrhunderts (Regensburg 1853) 197—267.

³ H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma (Freiburg i. B. 1864) 84—142.

⁴ A. d'Alès, La théologie de saint Hippolyte (Paris 1906) 8—35.

⁵ L. Duchesne, Histoire ancienne de l'église I³ (Paris 1907) 292 do 325.

⁶ J. Schwane, Dogmengeschichte I³ (Freiburg i. B. 1892) 118.

⁷ B. Otten, A Manual of the history of Dogmas I (St. Louis, Mo. 1917) 155.

⁸ J. Tixeront, Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne I³ (Paris 1924) 356—360. Še bolj nedoločno govori G. Bareille v članku Calixte I v Dictionnaire de théologie catholique II, 1337 s. in E. Amann v članku Hippolyte, Dict. VI, 2507.

sophumena nazvanega⁹; Hippolytos sam mu je dal naslov: *Κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος*, zavrnitev vseh herezij.

Hippolytovo poročilo je vir svoje vrste: je poročilo moža, ki se je kontroverze z vso dušo udeleževal in ki njenega uspeha ni mogel biti vesel. Ostal je osamljen na čelu majhne skupine zvestih, živel ozlovoljen v prepričanju, da je nespamet in zvijačnost zmagala njega, ki bi mu po pravici šla zmagala nad herezijo. V svoji povesti ostro sodi Noetova pristaša in učenca Epigona in Kleomena, nekako pomiluje njunega naslednika Sabellija, ko pa govori o škofu Zephyrinu in zlasti o njegovem svetovalcu in pozneje nasledniku Kallistu, se njegova jezikovna spretnost naravnost napenja, da bi našla dovolj trpkih in pikrih besed, saj sta ta dva po njegovi sodbi hereziji omogočila, da se je ukoreninila in razrastla, in sta naposled sama zabredla vanjo. V mnogih variacijah ponavlja, da je bil Zephyrinos intelektualno, Kallistos pa moralno manj vreden človek; temu naklada vso težo odgovornosti in skuša zbuditi zaničevanje do njega. Iz tega pa ne sledi, da je Hippolytovo poročilo brez vrednosti. Iz njega se da posneti najprej relativna kronologija, t. j. red, kako so dogodki sledili drug drugemu. Potem pa se da določiti, kakšen pomen in zmisel so imele izjave škofov Zephyrina in Kallista, ako se presojuje s pogledom na oba ekstrema, proti katerima so bile naperjene, namreč s pogledom na Noetove in Sabellijeve nauke ter na Hippolytova theologumena. Samo to dvoje bo skusila dognati naslednja preiskava; ni ji pa namen, podati vsestransko presojo Hippolytovega osebnega razmerja do Kallista in podrobno analizo celotnega njegovega predsodkov polnega poročila o nasprotniku.

I. Dogodki za Zephyrina in Kallista.

Kar pripoveduje Hippolytos, se da ločiti v tri dele: 1. sumarično poročilo o dogodkih za Zephyrina (Phil. IX, 7); 2. podrobnejše poročilo o dogodkih v zadnjih letih Zephyrinovega škofovanja, ko je nastopil Sabellios (Phil. IX, 11, 1—3); 3. poročilo o dogodkih za Kallista (Phil. IX, 12, 15—26) in rekapitulacija Kallistovega nauka (Phil. X, 27, 3. 4). Med prvi in drugi del je Hippolytos vrinil razlago Noetovega nauka z dokazom, da sloni na Herakleitovih modroslovnih načelih (Phil. IX, 8—10); med drugi in tretji del pa je uvrstil povest o Kallistovem življenju dotlej, ko ga je Zephyrinos poklical v Rim (Phil. IX, 11, 4—12, 14), povest, ki ima jasen namen, da bi Kallista pri čitatelju moralno diskvalificirala.

⁹ Rabim izdajo berlinske akademije: Hippolytus Werke. III, Band: Refutatio omnium haeresium. Hsgg. v. D. Dr. Paul Wendland, Leipzig 1916. — Migne PG 16, 3017—3454 je ponatisnil izdajo, ki sta jo v dveh snopičih priredila L. Duncker in F. G. Schneidewin (Göttingen 1856 in 1859).

1. Hippolytos najprej sumarično poroča to-le:

»Bil je nekdo z imenom Noetos, po rodu iz Smyrne. Ta je uvedel herezijo iz Herakleitovih načel. Njegov sluga in učenec je bil neki človek, Epigonos po imenu, ki je v Rimu bivajoč širil brezbožno naziranje. Njegov učenec Kleomenes, po življenju in vedenju cerkvi odtujen, je utrdil nauk, ko je Zephyrinos, omejenec in dobičkar, mislil, da 'vlada' cerkev. Tega je ponujeni dobiček nagnil, da je dovolil hoditi h Kleomenu in ga poslušati; tudi sam je s časom odrinil prav tja; svetovalec in podpornik pri zlem mu je bil Kallistos, čigar življenje in na novo iznajdeno herezijo bom kmalu razložil. Po nasledstvu je njuna (Epigonova in Kleomenova) šola (*διδασκαλείον*) ostala, se krepila in rastla, ker sta jo podpirala Zephyrinos in Kallistos; mi se jima (Epigonu in Kleomenu) nismo nikdar vdali, marveč smo prav pogosto vstali zoper njiju in ju z dokazi prisilili priznati resnico. Za kratko časa ju je bilo sram in sta v zadregi pred resnico priznala, kmalu pa sta se zavalila v staro blato.«¹⁰

Hippolytos trdi v svojem poročilu naslednje: a) Epigonos je začel v Rimu širiti Noetov nauk, a šele Kleomenes ga je utrdil in mu pridobil večje število privrženecv, da je bilo mogoče govoriti o 'šoli'. b) Nauk se je mogel ukoreniti in šola se je mogla organizirati, ker je a) duševno omejeni Zephyrinos živel v prepričanju, da 'vlada' cerkev, ko so mu v resnici verniki, celo z njegovo vednostjo in z njegovim privoljenjem, uhajali h Kleomenu, β) ker se je dal Zephyrinos v toliko brezbriznost zapeljati po dobičku, ki ga je — seveda od Kleomena — dobil¹¹, in γ) ker je naposled Zephyrinos sam priznal Kleomenov nauk¹². c) Zephyrina je pri vsem tem vodil Kallistos. č) Hippolytos je nastopal zoper Epigona in Kleomena, ju celo prisilil, da sta v zadregi priznala resnico, trajnega uspeha pa ni imel.

¹⁰ Phil. IX, 7 (ed. Wendland 240, 16—241, 3).

¹¹ Kleomenes je plačal najbrž kakšen prispevek za cerkveno blagajno, iz katere se je vzdrževala večina klerikov in so se podpirali reveži. Izdatki niso bili majhni in skrb za cerkveno blagajno ni bila malenkost, edini dohodki pa so bili prostovoljni prispevki vernikov. Nekako 40 let pozneje, l. 251., se je v Rimu iz skupne blagajne vzdrževalo okoli 200 klerikov in podpiralo 1500 revežev (prim. A. Harnack, *Innere Organisation der stadtrömischen Kirche. Sitzungsberichte d. Preufs. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1918, 954 nsl.; nova (4.) izdaja H. dela *Mission u. Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 1924, ki v 2. zvezku znova obravnava to vprašanje, mi ni na razpolago). — Ko Hippolytos očita Zephyrinu umazano dobičkarstvo, zlohotno tolmači njegovo skrb za potrebna gmotna sredstva. Ako je Kleomenes, hoteč prikriti svoja heterodokсна stremjenja, res plačal prispevek v cerkveno blagajno, je ravnal prav tako kakor dobrih 50 let prej Markion; ta je po Tertullianovem poročilu De praescript. haeret. 30 daroval rimski cerkvi 200.000 sestercijev, ki so mu jih vrnili, ko so ga iz cerkve izobčili.

¹² Hippolytos misli na Zephyrinovo doktrinalno izjavo, ki bomo pozneje o njej govorili.

Vse to se je zgodilo za Zephyrina, preden je nastopil Sabellios, t. j. pred l. 215.; izvzeti je treba samo omenjeno Zephyrinovo priznanje Kleomenovega nauka, kajti izjava, ki jo Hippolytos v tem zmislu razlaga, spada v poznejši čas, kakor bodo pokazala nadaljnja izvajanja.

2. Ko je Hippolytos razložil Kleomenov nauk (Phil. IX, 8—10), se vrne k dogodkom za Zephyrina in nadaljuje:

»To herezijo je ojačil Kallistos, v zlobnosti prekanjen in za sleparijo premeten človek, ki je skušal uloviti škofovski sedež. Zephyrina, omejenega in nepismenega (*ἀγρομάματον*) in cerkvenih določb neveščega moža, katerega je pridobil z darovi in nezmernim izterjevanjem¹³ in vodil, kamor je hotel, ker je bil podkupljiv in lakomen, je pregovoril, da je vedno zbuja spore med brati, sam pa je pozneje obe (prepirajoči se) stranki z zvitimi besedami pridobival zase; varal je na ta način, da je pravovernim na samem zatrjeval, da je sličnih misli, Sabellijevim pristašem pa prav tako. Celo njega samega (Sabellija) je spravil ob pamet, dasi bi ga bil mogel držati po koncu¹⁴. Ko smo ga (Sabellija) namreč mi opominjali, ni bil trdovraten; brž ko pa je bil s Kallistom na samem, ga je ta naščuval, naj se obrne h Kleomenovemu nazoru, češ, da sam slično misli. On (Sabellios) tedaj ni poznal njegove premetenosti, pozneje pa jo je spoznal, kot bom kmalu povedal. Zephyrina samega je porinil v ospredje in pregovoril, da je javno izpovedal: „Jaz poznam enega Boga, Kristusa Jezusa, in razen njega nobenega drugega, rojenega in trpljivega.“ Nekoč pa je (Kallistos) rekel: „Ni Oče umrl, ampak Sin.“ Tako je vzdrževal med ljudstvom večer prepir. Mi, ki smo poznali njegove misli, se mu nismo vdali, smo nastopili z dokazi in se postavili za resnico. Ves iz sebe, ker so vsi drli za njegovo hinavščino, mi pa ne, nas je imenoval „dvobožnike“; izbruhniti je moral strup, ki ga je imel v sebi.«¹⁵

V prejšnjem poročilu (Phil. IX, 7) je Hippolytos postavil v ospredje Zephyrina, v tem pa je posadil Kallista na zatožno klop. V svoji z žolčem pisani povesti ga dolži: a) Kallistos je z nečednimi sredstvi spravil Zephyrina popolnoma pod svojo oblast in ga rabil kot orodje brez volje. Na njegovo besedo je Zephyrin osvajal izjave, ki so vzbujale pohujšanje in povzročale nemir in prepir. b) Prepir je dajal Kallistos sejati,

¹³ Hippolytos dolži Kallista, da je od vernikov terjal velike prispevke za cerkveno blagajno in se s tem Zephyrinu prikupil. Izraz »vetitis postulationibus« v latinskem prevodu Philosophumenov PG 16, 3377 C ni jasen.

¹⁴ Millerjeva konjektura *δυναμικὸς κατεριθεῖν*, ki jo je sprejel tudi Wendland 245, 11, je boljša nego *δυναμικόν* v rokopisu. Priporoča jo stayek, ki sledi. Hippolytos trdi, sklicevaje se na lastno skušnjo, da bi bil Kallistos mogel Sabellija držati kvišku, ako bi bil hotel. Nobeden izmed dveh razlogov, ki ju d'Alès op. cit. 10¹ uveljavlja proti Millerjevi konjekturi, ne drži.

¹⁵ Phil. IX, 11, 1—3 (ed. Wendland 245, 11—246, 8).

ker ga je hotel zase izkoriščati: z dvoličnostjo si je pridobival naklonjenost prepirajočih se strank in si ustvarjal ugodno pozicijo za tedaj, ko bo Zephyrina zmanjkalo in mu bo treba izvoliti naslednika. Škofovski sedež je bil njegov cilj. c) Kallistos je prav za prav kriv, da je Sabellios za vedno zablodil. č) Hippolyta, tako odločnega protivnika Noetovega in Kleomenovega, je imenoval 'dvobožnika'; s tem je nehotе javno pokazal svoje heretično mišljenje, ki ga je bil dolgo prikrival.

Kdaj se je zgodilo, kar Hippolytos tukaj po svoje pripoveduje? Ni dvoma, da v zadnjih Zephyrinovih letih. V prejšnji povesti je namreč Kleomenes vodja monarhiancev, tukaj stopi Sabellios v ospredje. Sabellios pa se je pojavil okoli l. 215. V času med Sabellijevim nastopom in Zephyrinovo smrtjo, t. j. v letih 215.—217. se je vse to vršilo. Za zadnja Zephyrinova leta se da posneti iz načina, kako Hippolytos pripoveduje, še en razlog. Hippolytos pravi, da je Kallista pri njegovem početju gonilo hlepenje po škofovskem sedežu; hotel je zase ustvariti ugodno pozicijo pri volitvi novega škofa. To kaže na zadnja Zephyrinova leta, ko se je po njegovem dolgem pontifikatu — postal je škof l. 198. — že naravno morala pričakovati sprememba.

Tukaj kaže postaviti vprašanje, kdaj je Zephyrinos poklical Kallista iz Antija v Rim. Navadno se podstavlja kot samo po sebi umevno, da takoj, ko je postal škof¹⁶. Toda Hippolytovo poročilo se da še drugače tolmačiti. V Phil. IX, 12, 1—12 pripoveduje Kallistovo življenje dotlej, ko se je (po Hippolytovi sodbi) proti Viktorjevi volji (Phil. IX, 12, 10) rešil iz sardinskih rudnikov in se vrnil v Rim. To je bilo za Viktorja pred smrtjo cesarja Kommoda, torej v letih 189.—192. Kako dolgo je bil Kallistos v Sardiniji, se ne da povedati. Hippolytos poroča, da ga je *εἰς μέγαλλον Σαρδονίας* obsodil rimski prefekt Fuscianus; ta pa je bil prefekt od leta 185. ali 186. do 189.¹⁷

O Kallistovi usodi po vrnitvi iz Sardinije pripoveduje Hippolytos naslednje: »Ko je ta (Kallistos) prišel, je bil Viktor zelo nejevoljen na to, kar se je zgodilo; ker pa je bil dobrega srca, je molčal. Da bi se zavaroval pred grajo mnogih — njegove (Kallistove) drznosti še namreč niso bile daleč¹⁸ — in ker je vrhu tega tudi Karphophoros ugovarjal¹⁹, ga je poslal v Antium ter mu določil neko mesečno vsoto za življenje²⁰. Po smrti tega ga je Zephyrinos privzel, ga porabil pri na-

¹⁶ Döllinger op. cit. 122; Duchesne op. cit. 295; d'Alès op. cit. 4.

¹⁷ Duchesne op. cit. 295¹.

¹⁸ Ὁὐ μακρὰν, ne daleč, ne davno, pomeni krajšo dobo, ki pa lahko obsega tudi dve leti ali več.

¹⁹ Nekdanji Kallistov gospodar, katerega je bil oškodoval z nesrečnim upravljanjem denarja.

²⁰ Mesečnina se mu je plačevala iz skupne cerkvene blagajne.

stavljanju klera²¹ ter ga tako v svojo škodo odlikoval; premestil ga je iz Antija in ga nastavlil pri koimeteriju²². Ker je tičal zmeraj pri njem, kakor sem pravkar povedal, in mu hinavsko dvoril, ga je uničil; saj ni bil niti zmožen presoditi njegovih besed, niti ni razumel Kallistove nakane, ko mu je o vsem govoril, kar mu je bilo všeč.²³

Gre za podčrtane besede: Po smrti tega, *μεθ' οὗ ζοίησιν*. Čigava smrt je to? Morda Viktorjeva; prav tako lahko pa Karpophorova. Kakor se *μεθ' οὗ ζοίησιν* — v grškem tekstu jasneje ko v prevodu — jezikovno lahko nanaša na Karpophora, prav tako je fizično mogoče, da je Karpophoros preživel Viktorja. V tem slučaju pa ni mogoče dvomiti, da se je Zephyrinos oziral na uglednega Karpophora, »vernega moža iz cesarjeve hiše« (Phil. IX, 12, 1), kakor je bil Viktor upošteval njegov ugovor, in da ni poklical Kallista v Rim takoj, ampak šele po Karpophorovi smrti. Zato je treba računati z možnostjo, da je prišel Kallistos v Rim ne takoj ob početku Zephyrinove vlade, ampak nekoliko, morda nekaj let pozneje.

V prvem poročilu (Phil. IX, 7) pravi Hippolytos, da je Zephyrinos sprva molče trpel, da so verniki hodili h Kleomenu, pozneje pa je sam zašel v njegov nauk, in sicer zapeljan. Poslednja trditev se more ozirati le na Zephyrinovo izjavo, ki jo je podal pod Kallistovim vplivom. Če Hippolytos pravi, da je Zephyrinos prešel na Kleomenovo stran, ne izključuje, da je bila izjava podana še le po Sabellijevem nastopu, ker dolži Kallista, da je načrtoval Sabellija, naj se obrne h Kleomenovemu nazoru. Ker navaja Hippolytos Zephyrinovo izjavo neposredno potem, ko je prvič omenil Sabellija, se sme izvestno trdit, da jo je Zephyrinos podal kmalu po Sabellijevem nastopu v javnosti, torej nekako l. 215. V zvezi s Zephyrinovo izjavo je Kallistovo pojasnilo ali dopolnilo, ki ga je podal najbrž nekoliko pozneje, ko se je razvnel prepir o pomenu Zephyrinove izjave, ki jo je Sabellios tolmačil po svoje in jo je tudi Hippolytos umeval v istem zmislu.

Važno je vprašanje, koga je Zephyrinos hotel s svojo izjavo zadeti. Splošno jo imajo za pomirjevalno formulo v kontroverzi med modalisti in Hippolytom; Zephyrinos da je hotel reči: pustite vse prerekanje in držite se preproste vere; jaz poznam... Toda po Hippolytu formula ni irenična, ampak polemična: Kallistos je hotel prepir, zato jo je papežu

²¹ Dobil je torej zaupniško mesto. Prevod »ministerium ad reprimendum clericum« (PG 16, 3384 A) je pogrešen.

²² Grobišče, čigar upravo je Kallistos prevzel, je bilo tedaj v vili Acilijev ob cesti Via Salaria. Novo grobišče na južni strani mesta ob cesti Via Appia, kjer so bila že starejša manjša grobišča Praetextata, Domitille, Lucine, je dobilo ime po Kallistu, dasi sam ni bil tam pokopan. Prim. Duchesne op. cit. 294.

²³ Phil. IX, 12, 13.14 (ed Wendland 248, 6—16).

sugeriral. Če se formula natančneje pogleda, se obrača proti nekemu, ki je na sumljiv način uporabljal izraz »drug, ἕτερος«; to pa je bil Hippolytos sam. Dogodki so se vršili nekako tako-le: Ko je nastopil Sabellios kot vodja monarhiancev, je stara kontroverza na novo oživila. Hippolytos je v svoji gorečnosti šel predaleč — zavedla ga je njegova spekulacija o Logu — in tedaj je podal Zephyrinos svojo izjavo. Ker jo je Sabellios izkoriščal zase, Hippolytos pa uporabljal kot orožje proti Zephyrinu, je Kallistos, Zephyrinov zaupnik, dal pojasnilo, ki naj bi izključilo sabelliansko tolmačenje formule. V nadaljnji kontroverzi, ko se Hippolytos kljub pojasnitvi ni pomiril, mu je Kallistos očital dvoboštvo, očitek, ki ga je Hippolytos sprejel kot zasramovanje in ga ni mogel pozabiti.

3. Tak je bil položaj, ko je Zephyrinos l. 217. umrl. Kaj se je naprej zgodilo, poroča Hippolytos — po svoje — Phil. IX, 12, 15 nsl.

»Po Zephyrinovi smrti je (Kallistos) misleč, da je tako dosegel, kar je lovil, odbil Sabellija, češ, da ne misli prav; bal se je mene in je menil, da bo tako mogel zbrisati po cerkvah razširjeno obdolžitev, da goji krive nazore. Bil je torej slepar in lopov in jih je s časom mnogo potegnul za seboj. Ker pa je imel tudi strup v srcu skrit in ni ničesar prav mislil, hkrati pa se sramoval govoriti resnico — kajti pred javnostjo nas je zmerjal, rekoč: 'Dvobožniki ste!' — pa tudi, ker ga je Sabellios neprestano tožil, da se je izneveril prejšnji veri, je znašel tole herezijo²⁴... Takšnele stvari si je slepar drznil in je proti cerkvi ustanovil šolo, tako učeč...²⁵. In vrhu teh drznosti se hočejo nesramneži nazivati katoliško cerkev in nekateri menijo, da delajo prav, ko derejo za njimi... To je torej ustanovil ta prečudni Kallistos; njegova šola še obstoji, čuva šege in izročilo, ne loči, s kom naj se občuje, in vsem na slepo ponuja občestvo; po njem imajo tudi ime; zaradi Kallista, ki je v vseh teh stvareh prednjačil, se imenujejo kallistianci.«²⁶

Kar Hippolytos po svoje pripoveduje, se je vršilo v času, ko je bil Kallistos rimski škof (217—222); le opombe na koncu poročila se ozirajo na čas, ko je Hippolytos pisal *Philosophumena*²⁷.

²⁴ Sledi formula, ki jo bomo analizirali v II. delu razprave.

²⁵ Sledijo rekriminacije zoper Kallistove disciplinarne ukrepe.

²⁶ Phil. IX, 12, 15—26 (ed. Wendland 248, 16—251, 7).

²⁷ Iz tega mesta je razvidno, da je bil Kallistos že mrtev, ko je pisal *Hippolytos Philosophumena*; to je edina opora za datiranje tega spisa. Opomba, da Kallistova 'šola' še obstoji, kaže, da je po njegovi smrti preteklo že nekaj let. Delo je tedaj nastalo nekaj let po 222, torej okoli 230. Prim. d'Alès op. cit. XXVIII. XLVII. L. V tabeli Hippolytovih del datira d'Alès op. cit. L *Philosophumena* »après 222«; zapisal bi bil lahko določeneje »vers 230«.

Že v zadnjem času za Zephyrina je bilo razmerje med Hippolytom in Kallistom zelo kritično. Ko je bil po Zephyrinovi smrti za škofa izvoljen Kallistos, v Hippolytovih očeh ničvrednež in javen zaščitnik herezije, se je nasprotstvo še poostriilo. O Zephyrinu je Hippolytos nekako pomilovalno rekel, da si je domišljeval, da vlada cerkev, o Kallistu pa zaničljivo pravi, da si je domišljal, da je ujel, kar je lovil, namreč škofovsko čast. Ne priznava ga za škofa, ampak pravi malo pozneje, da je ustanovil svojo „šolo, διδασκαλείον“, kakor je imel svojo šolo n. pr. Kleomenes. Kakor je bil Kleomenes, vodja monarhijske šole, »po življenju in vedenju cerkvi od-tujen«, tako je tudi Kallistova šola »proti cerkvi«, »čuva šege in izročila«, ki jih Hippolytos žigosa kot proticerkvena; da se »hočejo ti nesramneži imenovati katoliško cerkev«, ima Hippolytos za vrhunec predrznosti.

Vprašanje je, kdaj in kako je po Hippolytovi sodbi Kallistos ustanovil svojo šolo. Takoj po Zephyrinovi smrti ne, ampak nekoliko pozneje. Iz Hippolytovih besed se da posneti, kaj se je zgodilo, da je prišlo do te šole. Nekaj časa potem, ko je bil Kallistos izvoljen za škofa, je izbčil Sabellija. Samoposebi je bilo to Hippolytu všeč, toda prepričan je bil, da Kallistos ni ravnal iz ljubezni do resnice, saj je njega, branitelja resnice, imenoval dvobožnika, marveč, da so ga vodili drugi nagibi: strah pred njim in strah pred cerkvami, pri katerih je bila razširjena obtožba (κατηγορία), da ima tuje krive nazor. Kdo ga je tožil pri cerkvah? Kjer je obtožba, tam je tudi tožitelj, in v tem slučaju je moral imeti tožitelj posebno kvalifikacijo. Tako kvalificiranega tožitelja pa najdemo samo v Hippolytu, ki zopet in zopet zatrjuje, da pozna najskrivnejše misli in težnje svojega nasprotnika²⁸. Ali je obtožba obsegala samo versko zadevo ali tudi disciplinarne ukrepe novega škofa, se ne da določiti; verjetnejše je, da se je ozirala samo na versko vprašanje. Sabellijevo izobčenje je na vernike v Rimu dobro vplivalo; Hippolytos pravi, da jih je Kallistos »s časom mnogo potegnil za seboj«. Sabellios je spregledal, meni Hippolytos, in spoznal Kallistovo zvijačnost, ki mu prej ni bila znana²⁹, ter ga je neprestano obtoževal, češ, da se je izneveril prejšnji veri; saj je Hippolytos prej povedal, da je Kallistos Sabellija na tihem obdelaval, naj se nagne na Kleomenovo stran.

Kallistos je imel proti sebi dva tožnika: Hippolytos ga je dolžil sabellianizma, Sabellios pa odpada od svojih nazorov. V tem položaju je Kallistos podal izjavo, ki jo bomo pozneje analizirali. Izjava tožiteljema ni bila po volji: Hippolytos je videl v njej kolebanje med Sabellijem in Theodotom, med

²⁸ »Mi, ki smo poznali njegove misli...« »Bil je slepar in lopov (τῶς καὶ πανοῦργος) ... ni ničesar prav mislil, hkrati pa se sramoval povedati resnico...« itd.

²⁹ Phil. IX, 11, 2: »On (Sabellios) tedaj ni poznal njegove premetenosti, p o z n e j e pa jo je spoznal, kot bom kmalu povedal.«

monarhianizmom in adopcianizmom, a Sabellios tudi ni našel v njej svojega nauka; pa o tem Hippolytos dalje ne govori. To izjavo ima Hippolytos za tisto formulo, ki je osnova nove, proti cerkvi ustanovljene šole³⁰. Kallistos je torej po Hippolytovi povesti ustanovil svojo šolo nekaj časa, najbrž več mesecev potem, ko je postal škof. Ko je prišel Hippolytos do prepričanja, da ima Kallistos svojo šolo proti cerkvi, da se je torej sam ločil od cerkve, tedaj se je zgodilo, da si je cerkev, t. j. Hippolytova okolica, postavila svojega poglavarja, izbrala njega za škofa. Do razkola ni prišlo pri volitvi škofa po Zephyrinovi smrti — izvolitev se je izvršila brez incidentov, ker bi jih Hippolytos ne zamolčal, ako bi se bili pripetili —; razkol ni nastal tako, da bi bil Kallistos Hippolyta izobčil — to bi bila nova »predrznost«, ki bi jo bil Hippolytos po svoje ožigosal, omenja pa samo očitek dvoboštva, a tega dvakrat. Po Hippolytovem naziranju sploh razkola ni bilo. On in njegovi pristaši, kakor se zdi ljudje iz boljših krogov³¹, so bili in ostali cerkev, od katere je odstopila Kallistova, »proti cerkvi« ustanovljena šola, mešana družba s herezično doktrinalno formulo in z vso cerkveno disciplino razdirajočimi uredbami.

Analiza Hippolytovih poročil da za rezultat tale kronološki pregled:

1. Za Eleuthera (174—189): Rimski prefekt Fuscianus (185/186—189) obsodi Kallista v rudnike na Sardiniji.

2. Za Viktorja (189—198): V letih 189—192 se Kallistos vrne v Rim, Viktor ga pošlje v Antium in mu nakaže mesečno podporo.

3. Za Zephyrina (198—217): Po smrti Viktorjevi ali po smrti Karpophorovi, vsekako v prvi polovici svoje vlade, pozove Zephyrinus Kallista v Rim, ga namesti pri koimeteriju, ga ima za svetovalca v osebnih in finančnih zadevah cerkvene uprave. V prvih Zephyrinovih letih pride v Rim Epigonos, njemu se pridruži Kleomenes, ustanovita šola in pridobivata pristašev. Hippolytos se jima upira in napada Zephyrina in Kallista, češ, da podpirata herezijo. — Okoli l. 215. nastopi Sabellios. Hippolytovo nasprotstvo proti Zephyrinu in Kallistu se poostri, verniki se vznemirjajo. Zephyrinus se izjavi proti Hippolytu, Kallistos proti Sabelliju ter očita Hippolytu dvoboštvo. L. 217. Zephyrinus umrje.

4. Za Kallista (217—222): Hippolytos toži novega škofa pri cerkvah, da goji krive nazore. Kallistos izobči Sabellija. V sledeči kontroverzi izda Kallistos formulo. Za Hippo-

³⁰ Phil. IX, 12, 20: »Takšnele stvari si je slepar drznil in je proti cerkvi ustanovil šolo tako učeč.«

³¹ Hippolytos je nastopil proti nekaterim Kallistovim disciplinarnim ukrepom z razlogi, ki so odgovarjali naziranjem »boljših« krogov. Prim. K. Graf Preysing, Der Leserkreis der Philosophumena Hippolyts. Zeitschrift f. kath. Theol. 38 (1914) 421—445.

lyta je to znamenje, da je Kallistos ustanovil novo šolo proti cerkvi, zato stopi sam cerkvi na čelo.

5. Za Urbana (222—230); Kallistova »šola« obstoji naprej, prav tako Hippolytova »cerkev«. Okoli l. 230. napiše Hippolytos Philosophumena.

II. Pomen Zephyrinovega izreka in Kallistovih izjav.

Hippolytos poroča o eni Zephyrinovi in treh Kallistovih izjavah v verskih zadevah. Kallistove izjave so: očitek, da je Hippolytos »dvobožnik«, njegov dostavek Zephyrinovi izjavi in njegova formula, v kateri je povedal svoje mišljenje potem, ko je bil kot škof izobčil Sabellija iz cerkve. Hippolytos podaja formulo v daljši obliki, ko pripoveduje Kallistovo življenje (Phil. IX, 12, 16—19), na kratko povzema Kallistov nauk v Phil. X, 27, 3. 4. Najprimernejše bo, da se preiščejo te izjave v naslednjem redu: 1. očitek dvoboštva; 2. Zephyrinova izjava; 3. Kallistov dodatek, 4. Kallistova formula.

A. »Dvobožniki ste!«

Hippolytos dvakrat omenja, da mu je Kallistos očital dvoboštvo: »... imenoval nas je dvobožnike« (Phil. IX, 11, 3), »... ker nas je javno zmerjal, rekoč: Dvobožniki ste!« (Phil. IX, 12, 16). Iz Hippolytovega pripovedovanja sledi, da je Kallistos že za Zephyrina označil Hippolytovo učenje za dvoboštvo in da je pozneje kot škof vztrajal pri svoji trditvi. Hippolyta je očitek hudo zadel: na prvem mestu ga ima za izraz pobesnelosti, na drugem za zmerjanje in javno sramotjenje. Kallistos je hotel zavrniti Hippolytovo naziranje o Logu, zato je potrebno analizirati ta njegov nauk.

Za Hippolytovo logologijo sta na razpolago dva vira: Phil. X, 32. 33 in spis proti Noetu, konec antiheretičnega dela, ki ga Eusebios imenuje *Πρὸς ἀπάσας τὰς αἰρέσεις*³², Hieronymus »Adversus omnes haereses«³³, Photios pa *Σύνταγμα κατὰ αἰρέσεων*³⁴; izraz Syntagma je danes splošno v rabi. To delo je Hippolytos napisal mnogo prej kot Philosophumena³⁵, gotovo pred l. 215., nekako 205—210³⁶.

V nauku o Bogu naglašja Hippolytos, da ga je treba zaje-
mati samo iz sv. pisma in ne od drugod (*οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν*

³² Hist. eccl. VI, 22 (ed. min. Schwartz, Leipzig 1908, 243, 20).

³³ De viris inlustribus 61 (ed. Bernoulli, Tübingen 1895, 36, 13).

³⁴ Biblioth. cod. 121 (PG 103, 401 D—404 A).

³⁵ Prim. O. Bardenhewer, Patrologie³ (Freiburg i. B. 1910) 187; d'Alès op. cit. XXXI, XLVII. XLIX; O. Stählin, Die altchristl. griech. Lit. (München 1924) 1336; A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. bis Eusebius. II. Chronologie (Leipzig 1904) 223. P. Batiffol, Anciennes littératures chrétiennes. I. La littérature grecque³ (Paris 1901) 148 misli že na zadnja leta 2. stoletja, kar je izključeno.

³⁶ Excursus o spisu proti Noetu na koncu te razprave.

ἀγίων γραφῶν — ἐκ τῶν λογίων θεοῦ)³⁷. Ni dvoma, da se je hotel v svoji teologiji držati tega načela in je bil uverjen, da se ga drži. Prav tako gotovo pa je, da je bil ves v spekulaciji o božjem življenju, ki je postala tradicionalna od drugega stoletja sem; nje osnovna misel je, da presoja izhajanje Loga od Očeta zgolj v odnosu do stvarjenja, ne pa kot notranjo nujno neskončne polnosti božjega življenja. V njej ima Logos kot osebnost zgolj kozmološko funkcijo: Bog, Oče, ga rodi iz sebe, ker hoče ustvariti svet in ko ga hoče ustvariti. Kaj je z osebnostjo Logovo pred stvarjenjem, pred časom, v tej miselni zvezi ni jasno: to je težava, s katero se bore ti misleci. Tudi Hippolytos.

V Hippolytovem nauku o Bogu in Logu je treba obrniti pozornost na nekatere misli³⁸.

1. Prvo vprašanje je: kakšen je bil Bog, preden je rodil Loga, in kakšen je bil Logos, preden ga je Oče rodil? Hippolytos odgovarja: »Nič ni bilo razen njega; on, ko je bil sam, pa je bil mnogoteran (πολύς ἦν). Ni bil namreč ne-umen, ne-moder, ne-mogočen, ne-preudaren.«³⁹ Neposredno prej je dejal, naj nam zadošča vedeti, »da ni bilo nič Bogu sodobno, σύγχρονον«; to naglaša tudi v Phil. X, 32, kjer pravi, da je bil Bog »eden sam zase (εἷς μόνος ἑαυτῷ)«. Bog je bil torej v sebi umen, moder, mogočen, preudaren, toda ni bilo še zunanjih objektov, na katerih bi se kazale in udejstvovale te lastnosti; imel je v sebi in zase te lastnosti, ki se niso udejstvovale na zunaj. Hippolytos nadaljuje: »Vse (πάντα) je bilo v njem in on je bil vse (τὸ πᾶν)«. ⁴⁰ Vse, πάντα, to so vprav navedene lastnosti. Te lastnosti pa so dalje to, kar imenuje Hippolytos v Phil. X, 33 »ἐνδιάνητος τοῦ παντός λογισμός«, z eno besedo: Logos. Logos je bil v Bogu od vekomaj, toda ne kot oseba, različna od Očeta, marveč kot božja lastnost. D'Alès meni⁴¹, da je bil Logos v Bogu »à titre d'attribut et, ce semble, d'attribut distinct; car son existence implique en Dieu un pluralité«, toda ta sklep gre predaleč: πολύς ἦν ne pomeni, da je bil actu πολύς, temveč samo virtualno; to sledi iz vsega konteksta. Še le ko je Bog hotel, je rodil iz sebe Loga in tedaj je stopil poleg njega kot »drug« — ἕτερος⁴².

2. Drugo vprašanje: kako je Logos izšel iz Boga-očeta? Hippolytos pravi, da ga je Bog-oče rodil, in rabi za označbo tega izhajanja γενῶν, ἀπογενῶν, ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν. Logos je od Boga po rojstvu, stvari po ustvarjenju. Izhajanje po rojstvu določa Hippolytos takole: »Tega (Loga) edinega je rodil iz bivajočega (ἐξ ὄντων); bivajoče je bil Oče sam, iz

³⁷ C. Noet. c. 9 (PG 10, 815 C—816 A).

³⁸ Prim. Döllinger op. cit. 206 nsl.; Hagemann op. cit. 137 nsl.; d'Alès op. cit. 20 nsl.; Tixeront op. cit. 392 nsl.; Seeberg op. cit. 427 nsl.

³⁹ C. Noet. c. 10 (PG 10, 817 AB).

⁴⁰ C. Noet. c. 10 (PG 10, 817 B). Τὸ πᾶν = vsa realnost.

⁴¹ Op. cit. 24.

⁴² C. Noet. c. 11 (PG 10, 817 C).

katerega je zarodek (*τὸ γεννηθὲν*).⁴³ In določneje z označbo razlike med rojstvom in stvarjenjem: »Edini njegov Logos je iz njega, zato je tudi Bog, ker je božja narava (*οὐσία ὑπάρχων θεοῦ*); svet pa je iz nič, zato ni Bog.«⁴⁴ »On edini je iz Očeta.«⁴⁵ Hippolytos si stavi vprašanje: kako (*πῶς*) je Oče rodil Loga? Odgovor: Človek ne more točno razložiti svojega rojstva, ne more razložiti stvarjenja; samo dvema (evangelistoma) je bilo poverjeno pojasniti človeško rojstvo Kristusovo; »in ti se drzneš preiskovati rojstvo po duhu, ki je Oče čuva pri sebi, hoteč je nekdanj razodeti svetim in vrednim, gledati njegovo obličje?« »Po Logovem rojstvu povprašuješ, katerega je Bog Oče po svojem sklepu rodil, kakor je hotel.«⁴⁶ Na drugem mestu določa Logovo rojstvo negativno, izključujoč gnostično mišljenje o izhajanju eonov (*πληθὺν θεῶν παραβαλλομένην κατὰ καιρῶς*), pozitivno pa primerjajoč ga z izhajanjem luči od luči, vode iz vrelca, žarka iz solnca. »Ena moč je namreč, (ona, ki izhaja) iz celote (*ἡ ἐκ τοῦ παντός*): celota je Oče, iz katerega je moč — Logos.«⁴⁷

3. Tretje vprašanje: v kakem odnosu je Logos do Očeta? Hippolytos odgovarja z raznih vidikov: a) Logos je *σοφία, προτέρα φωνή, φῶς ἐκ φωτός, δύναμις, νοῦς, παῖς θεοῦ, ἡ δύναμις, ἡ πατρῴα δύναμις, πνεῦμα*⁴⁸ — *πρωτότοκος*, ima v sebi roditeljevo hotenje, ni nevešč Očetove misli, ima v sebi v Očetu prej zamišljene ideje, *ὁ πρωτόγονος πατὴρ παῖς, ἡ πρὸ ἑωσφόρου φωσφόρος φωνή*⁴⁹. — b) »Kot povzročitelja, svetovalca in izvršitelja ustvarjenih bitij je (Oče) rodil Loga.«⁵⁰ Logos je *ἕτερος*⁵¹. Ko je Hippolytos zapisal to besedo, je takoj dostavil: »Ko ga imenujem drugega, ne rečem, da sta dva Bogova.«⁵² To razlaga pozneje z ozirom na prvi verz Janezovega evangelija takole: »Ako je bil torej Logos pri Bogu in bil Bog, kaj tedaj? Mar bo kdo rekel, da govori o dveh Bogovih. Ne bom rekel, da sta dva Bogova, marveč eden, toda dve osebi (*πρόσωπα*), tretja uredba pa milost svetega Duha. Oče je namreč eden, a dve osebi, ker je tudi Sin, tretji pa sveti Duh. Oče veleva, Logos izvršuje, javlja pa se kot Sin⁵³, ki se po njem veruje Oče.

⁴³ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 5. 6).

⁴⁴ Phil. X, 33 (ed. Wendland 290, 7—9).

⁴⁵ C. Noet. c. 11 (PG 10, 817 C).

⁴⁶ C. Noet. c. 16 (PG 10, 825 A—C).

⁴⁷ C. Noet. c. 11 (PG 10, 817 C—820 A).

⁴⁸ C. Noet. c. 10. 11. 16 (PG 10, 817. 825).

⁴⁹ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289—290).

⁵⁰ C. Noet. c. 10 (PG 817 B).

⁵¹ C. Noet. c. 11 (PG 817 C).

⁵² Ibidem.

⁵³ ... λόγος ἄποτελεῖ, ὡς δὲ δείκνυται, δι' οὗ πατὴρ πιστεύεται. Srednji del o Sinu ni jasen: *ὡς* je lahko osebek, pa tudi povedkovo določilo, tako da je Logos osebek obeh glagolov. Slednje se mi zdi pravilno. Zmisel je: Logos izvršuje, kar Oče veleva, in isti Logos se javlja kot Sin, iz česar

Uredba soglasja (*οικονομία συμφωνίας*) se stesni (*συνάγεται*, se združi) v enega Boga: eden je namreč Bog: ki velewa, Oče, ki posluša, Sin, ki daje razum, sveti Duh . . . Drugače ne moremo umeti enega Boga, če ne verujemo v resnici Očetu in Sinu in svetemu Duhu . . . Po tej trojici se namreč proslavlja Oče: kajti Oče je hotel, Sin je naredil, Duh je razodel.⁵⁴ Ta izvajanja so zelo zanimiva. Kažejo, kako se pisatelj trudi, da bi spravil svojo spekulacijo v sklad z izročeno vero v enega troosebnega Boga, Slabe strani njegove spekulacije silijo na dan. Logos, ki ga je Oče rodil, kakor je hotel in ko je hotel, je *ἔτερος* in božje edinstvo je ogroženo. Ne more ga utemeljiti, samo zatrjuje ga. Ko ga poskusi utemeljiti, ne pride preko »oikonomije soglasja«, ki pa bi bila le moralno edinstvo. α) Pojem »roditi« mu pač pomeni podeliti isto naravo, tako da je Logos *οὐσία θεοῦ*⁵⁵, toda ta podelitev je hkrati oddelitev — *ἀπογεννᾶν*⁵⁶. »Rojstvo« je izhajanje iz že bivajočega. β) Ta spekulacija dospe do osebnosti Loga, ne ve pa kaj početi s svetim Duhom. Hippolytu se pozna da je v zadregi, ko govori o njem⁵⁷.

4. Četrto vprašanje: kako je Logos Sin? Vsled rojstva iz Boga po Hippolytovih mislih Logos še nima pravega in polnega sinovstva. Razlog je enostransko pojmovanje, da ima Logos zgolj kozmološko funkcijo, ne pa nujne funkcije v notranjem božjem življenju. Sinovstvo Loga utemeljuje Hippolytos po zunanje: pokazal se je kot Sin, torej je Sin, in tisti, od kogar je, je Oče; Sin-Oče sta soodnosna pojma. In dalje: apostol Janez izpričuje v Apokalipsi (19, 11—13), da je Bog poslal svojega Sina »v podobnosti grešnega mesa«, Logos je torej Sin: »Kakšnega svojega Sina je tedaj Bog po mesu poslal, če ne Loga?«⁵⁸ Logos pa se imenuje Sin z ozirom na včlovečenje in človeško rojstvo: Bog je imenoval svojega Loga Sinu zato, ker bo (človek) postal. »In sprejme skupno ime ljubezni do ljudi, ter se nazivlje Sin«. Tako je razumljivo zadnje Hippolytovo pojasnilo: »Niti ni namreč bil nevčlovečeni in zase bivajoči Logos (*ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν λόγος*) popoln Sin, čeprav je bil popoln Logos, edinorojenec.«⁵⁹ Nato zaključuje: »Meso samo zase, ločeno od Loga, ni moglo bivati (*ὑποστῆναι*) zato, ker je imelo obstanek (*σύστασιν*) v Logu Tako je bil tedaj razodet eden popoln božji Sin.«⁶⁰

5. Bog-Logos-svet. Hippolytos zelo naglašša, da je Bog ustvaril svet, proti tistim gnostičnim spekulacijam, ki ločijo de-

sledi, da ima Očeta, in tako se veruje Bog kot Oče. Da je ta interpretacija pravilna, dokazuje poznejše izvajanje, kjer Hippolytos utemeljuje naziv Sina za Loga.

⁵⁴ C. Noet. c. 14 (PG 10, 821 A—C).

⁵⁵ Phil. X, 33 (ed. Wendland 290, 8).

⁵⁶ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 4).

⁵⁷ V Phil. X, 32.33 sploh ne govori o svetem Duhu.

⁵⁸ C. Noet. c. 15 (PG 10, 824 B).

⁵⁹ C. Noet. c. 15 (PG 10, 824 C).

⁶⁰ C. Noet. c. 15 (PG 10, 825 A).

miurga od Boga. Na drugi strani pa pravtako poudarja, da je neposredni početnik stvari Logos: »... pokazal je v trenutku, ki ga je bil pri sebi določil, svojega Loga, po katerem je vse naredil.«⁶¹ »Vse je torej po njem (Logu), on edini je iz Očeta.«⁶² »Vzrok (*αἴτιον*) stvarjem je bil Logos, v sebi noseč roditeljevo hotenje, ne nevešč Očetove misli; s tem, da je izšel iz roditelja kot njegov prvorojenec, je imel v sebi glas (*φωνήν*) v Očetu naprej spoznane ideje, zato je na Očetovo povelje, naj nastane svet, Logos vse posamezno izvršil, kar je bilo Bogu všeč.«⁶³ Nič ne nastane, »razen če hoče Bog veleč, da Logos izvrši (*ὑποουγγί*)«⁶⁴. »To je po Logu ustvaril (*λόγῳ ἐδημιούργει*).«⁶⁵ Logos je *τῶν γινομένων ἀρχηγός καὶ σύμβουλος καὶ ἐργάτης*⁶⁶, *αἴτιον τοῖς γενομένοις*⁶⁷. Značilno za Hippolytovo misel je 14 pogl. Contra Noetum, kjer utemeljuje božje edinstvo z oikonomijo soglasja, naglašajoč, da Logos posluša in izvršuje Očetova povelja. Tukaj stopa na dan subordinacianizem, utemeljen v načinu Logovega izhajanja iz Očeta, ki ga izraža Hippolytos, v Philosophumenih z besedami: »Ta edini in povsem Bog (*μόνος καὶ κατὰ πάντων θεός*) najprej v misli rodi Loga, ne Loga kot glas, marveč notranji načrt vsega (*ἐνδιάθετον τοῦ παντός λογισμόν*).«⁶⁸ Pravtako se javlja suhordinacianizem v jasni Hippolytovi trditvi, da je Bog rodil Loga, ker je hotel in kakor je hotel (gl. zgoraj pod št. 3b). Misel, da je Bog rodil Loga po sklepu svoje volje, naglašava Hippolytos na presenetljiv način, ko govori o ustvarjenju človeka: »Ako bi te bil hotel narediti Boga, bi bil mogel; imaš Logov zgled; ko pa je hotel človeka, te je naredil človeka... Edini njegov Logos je iz njega, zato je tudi Bog, ker je božja narava; svet pa je iz nič, zato ni Bog.«⁶⁹

6. Logove funkcije. Iz dosedanjih izvajanj je razvidno, da nima Logos po Hippolytovi spekulaciji posebne nujne funkcije v notranjem božjem življenju. Njegova funkcija je kozmološka. S stvarjenjem pa še ni končana. Človeku, bitju, ki se samo odloča (*αὐτεξούσιος*), ki ima v svoji oblasti hoteti in ne hoteti, je Bog dal postavo. »Vse ureja božji Logos.« On je govoril po prerokih, dal postavo po Mozesu. Teга Loga je Oče naposled poslal, da bi ga svet videl in se ga bal, ko ne veleva več po prerokih, marveč kot pričujoč. »Vemo, da je iz device privzel telo in je nosil starega človeka po novi tvorbi, preživel vse dobe življenja, da bi postal sleherni starosti zakon in bi pričujoč

⁶¹ C. Noet. c. 10 (PG 10, 817 B).

⁶² C. Noet. c. 11 (PG 10, 817 C); cf. c. 12 (PG 10, 818 BC).

⁶³ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 6—11).

⁶⁴ Ibidem (ed. Wendland 289, 17).

⁶⁵ Ibidem (ed. Wendland 289, 25); *λόγῳ* instrumentalni dativ.

⁶⁶ C. Noet. c. 10 (PG 10, 817 B).

⁶⁷ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 6).

⁶⁸ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 3—5).

⁶⁹ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 3—9).

postavil sebe (lastnega človeka) vsem ljudem za čuvarja in po sebi dokazal, da Bog ni ustvaril nič zlega in da je človek zmožen odločati se, ko more hoteti in ne hoteti, zmožen za oboje.⁷⁰ Poslal pa je Oče Loga, da bi se »svet mogel rešiti (ὁπως... σωθῆναι δυνήθῃ)«, »za rešenje ljudi«⁷¹. Logova kozmološka funkcija preide tako v soteriološko.

Na te misli Hippolytove logologije je bilo treba opozoriti, da bo mogoče umeti izjave papežev Zephyrina in Kallista.

Zgoraj (pod števil. 3) se je pokazala slabost Hippolytove spekulacije, kako v resnici ogroža božje edinstvo. To ranljivo točko je hotel zadeti Kallistos, ko je Hippolytu očital dvoboštvo. Po obliki (»dvobožniki ste«) je bil očitek polemično zelo zaostren. Formulacijo je treba staviti na račun ostrejšega nastopa Hippolytovega proti Sabelliju in njegove borbe proti Kallistu, ki je Hippolytos mislil, da je s Sabellijem ne le držal, marveč ga v zmoti še potrjeval.

B. Zephyrova izjava.

Z Zephyrinovo izjavo se je nedavno bavil Harnack v razpravi, natisnjeni v sejnih poročilih pruske akademije znanosti⁷². Njegova izvajanja se nanašajo na besedilo, na obliko in na vsebino.

1. Glede besedila ima Harnack brez dvoma prav; γενητόν v edinem rokopisu, ki je ohranil IV.-X. knjigo Philosophumenov (Cod. Parisinus Suppl. gr. 464)⁷³, in v izdajah, je treba popraviti v γεννητόν⁷⁴. Zephyrinus je tedaj izjavil: Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδέν, γενητόν καὶ παθητόν.

2. Glede oblike je prav tako izvestno, da ne gre za kako zasebno, marveč za javno izjavo. To izpričuje ne samo Hippolytovo poročilo, da jo je Zephyrinus δημοσίᾳ podal⁷⁵, marveč tudi izraz προάγων, ki pomeni, da je Kallistos v javnosti porinil Zephyrina naprej, v ospredje, ter ga nagovoril, naj poda izjavo. Dogodek z izjavo navaja Hippolytos kot primer za svojo trditev, da je bil Zephyrinus le lutka v Kallistovih rokah, katero je premikal po mili volji⁷⁶. Iz dejstva, da se je Zephyrinus δημοσίᾳ izjavil, sklepa Harnack, da je podal izjavo najbrž (höchstwahrscheinlich) pismeno. Ta verjetnost, pravi Harnack, se spremeni v izvestnost, ko izvemo od Tertulliana, da se je

⁷⁰ Phil. X, 33 (ed. Wendland 290—292). Iste misli C. Noet. c. 12. 13. 15. 17.

⁷¹ C. Noet. c. 10 (PG 10, 817 C); c. 17 (ib. 828 A).

⁷² A. Harnack, Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs. Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1923.

⁷³ Podrobne podatke gl. v Wendlandovi izdaji str. XII.

⁷⁴ Harnack, Die älteste... dogm. Erkl. 53.

⁷⁵ Harnack op. cit. 52.

⁷⁶ Phil. IX, 11: ... ἤρην εἰς ἃ ἐβόλετο (ed. Wendland 245, 16).

poznejša Kallistova izjava o rekonciliaciji nečistnikov v cerkvi brala in oznanjevala⁷⁷. Prvi dokaz ne drži, kajti kratko, 14 besed obsegajočo izjavo je mogel Zephyrinus prav lahko ustno podati in je najbrž to tudi storil. Dokaz iz Tertullianovega poročila pa je prav tako slab: da se je Kallistova disciplinarna izjava v Afriko v pismu sporočila, je a priori verjetno, ker je povsem naravno; iz tega se pa nikakor ne da sklepati, da je Zephyrinus izdal tudi v domači, rimski kontroverzi pisano izjavo. Zdi se mi, da Hippolytovo poročilo to izključuje; slika namreč položaj takole: Kallistos hoče vzdržati prepir med verniki, zato pregovori Zephyrina, da poda svojo izjavo; ko ta povzroči novo razburjenje, poda sam drugo, na videz pomirjujočo izjavo. Kallistos gotovo te svoje izjave ni napisal, ampak jo je ob kakršnikoli priliki izrekel. Pravtako je najverjetnejše, da je tudi Zephyrinus svojo izjavo podal ustno; v poročilu ni besedice, ki bi direktno ali indirektno pričala za kak pisan dokument.

Razpravljajoč o obliki Zephyrinove izjave meni Harnack dalje, da vzbuja pozornost (auffallend) izraz *oīda*. On bi pričakoval *πιστεύω* ali *γινώσκω*; *oīda* da je globlje in ima nekaj mističnega na sebi⁷⁸. Harnack meni, da je Zephyrinus posnel »selbstbewußt genug«, ta izraz iz Janezovega evangelija, n. pr. 7, 29; 8, 55. Na obeh mestih govori Kristus o svojem spoznanju Očeta. Da je Zephyrinus kopiral Kristusove besede, zares, potem je bil »selbstbewußt genug«. Zephyrinov *oīda* naglašja absolutno izvestnost spoznanja, ne glede na način spoznanja. Kaj naj je pri tem mističnega? Prav tako kot Zephyrinus so govorili po Hippolytu presbiterji v Smyrni, ko so vnovič povabili Noeta pred se: *καὶ ἡμεῖς ἕνα θεὸν οἶδαμεν ἀληθῶς· οἶδαμεν Χριστόν· οἶδαμεν τὸν υἱὸν παθόντα...*⁷⁹ Njihovo znanje temelji na izročeni veroizpovedi, ki jo navajajo. *Oīda* za izvestno spoznanje, pridobljeno iz virov verskega izročila, ni nič nenavadnega; n. pr. Ignat. Antioch., Smyrn. 3, 1: *Ἐγὼ... μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα*. Prim. dalje: Didache 3, 10; Ps.-Barnab., Epist. 19, 6; Clem. 7, 1; Polycarp., Epist. ad Philipp. 1, 3; 4, 1; 5, 1; 6, 1; Epist. ad Diogn. 12, 1; Hermas, Pastor Mand. XII, 6, 4 (*oīda* po razodetju angela pokore) in Simil. II, 7.

Harnack opozarja pri Zephyrinovi izjavi na »avtoritativno rimsko kratkost«, na to, da ni določenega naslovljenca, in na poudarjeni »jaz«. Na vsem tem ni nič čudnega in izrednega, če se primerjata pravkar navedeni izjavi presbiterjev v Smyrni in antiohijskega Ignatija. Čudna je kvečjemu Harnackova pripomba⁸⁰, v kateri »z začudenjem« beleži, s kakšno »avtori-

⁷⁷ Harnack, Die älteste... dogm. Erkl. 52.

⁷⁸ Harnack, Die älteste... dogm. Erkl. 55; prim. 52^o.

⁷⁹ C. Noet. c. 1 (PG 10, 805 A).

⁸⁰ Harnack, Die älteste... dogm. Erkl. 52^s.

tativno zavestjo že rimski škofje govore«, in izraža domnevo, da je že Viktor slično govoril.

3. Zephyrinove izjave ni mogoče pravilno umeti in oceniti, ako se ne določi, komu je namenjena. Splošno se pravi: Zephyrinos jo je podal v kontroverzi med Sabellijem in Hippolytom⁸¹. Harnack še posebej opozarja, da formula ni naslovljena na določeno osebo ali skupino, ampak je splošna. To je res, pa še ni vse. Recimo: tridentski kanoni o evharistiji so tudi splošni toda njih formulacija (n. pr. sess. XIII, can. 1: ... vere, realiter et substantialiter ...; can. 2: ... mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis ... et ... vini ... manentibus dumtaxat speciebus panis et vini ...) je podana v določenih okoliščinah in se ozira na izvestne sodobne nauke; splošno formulirani kanon je torej ugotovitev katoliškega nauka in hkrati zavrnitev določenega nasprotnega. Tudi tu se lahko reče, da so kanoni namenjeni na splošen naslov, po svoji formulaciji pa se ozirajo na določene naslove, t. j. na izvestne reformatorske skupine, katerih trditve zavračajo. Pravtako je pri Zephyrinovi izjavi. Njen naslov je splošen, nje prvi del je tudi splošna ugotovitev, dostavek »in razun njega nobenega drugega«, ki z negacijo izraža, kar je afirmativno povedal že prvi del, in rabi terminus *ἕτερος*, ta dostavek se ozira na določeno osebo ali skupino, ki je vprav s tem terminom operirala. Ta dostavek se obrača proti Hippolytu in njegovi spekulaciji o Logu, ki je ogrožala božje edinstvo in Logovo večno osebnost in Loga, kateri se je naposled učlovečil, bistveno podrejela Očetu. Zephyrinos je naglasil, da je en Bog in da je Kristus-Bog vprav ta Bog. Nasproti Hippolytovi spekulaciji je ta ugotovitev zadoščala. Harnack⁸² meni, da je Zephyrinova izjava ekstremno modalistična, da ne ugotavlja samo tega, kar sem pravkar omenil, temveč da izključuje ne le spekulacijo o pnevmatu in Logu in, kar je še pomembnejše, tudi spekulacijo o Sinu. Harnack se zaveda, kako dalekosežna je njegova trditev: ako drži, potem je Zephyrinova formula res ekstremno modalistična. Toda Harnack gre predaleč. Iz formule sledi samo to, da Zephyrinos odklanja in izključuje Hippolytovo spekulacijo o pnevmatu, Logu in Sinu, ne pa vsake: Zephyrinos je s svojo izjavo posegel v kontroverzo in zavrnil sumljive trditve Hippolytove, ki se je imel za zagovornika resnice, ni pa nameraval podati verske formule, ki bi obsegala vse za kontroverzo z modalizmom važne točke.

Škof je mogel, pravi Harnack⁸³, kontroverzo med modalisti ter Hippolytom končati na dvojen način: mogel je sprejeti

⁸¹ Harnack op. cit. 52 in slično vsi drugi.

⁸² Harnack op. cit. 53.

⁸³ Harnack op. cit. 56.

značilne izraze hipostazne kristologije v modalistično kristologijo in tako obe združiti, ali pa je mogel tvegati poskus, postaviti se na stališče, ki je veljalo pred kontroverzno, »in z najpreprostejšo versko formulo nasprotnike povešti nazaj na skupno bazo«. Prvo možnost da je pozneje izvršil Kallistos, drugo je poskusil Zephyrinus. Vsa ta refleksija sloni na napačni premisi, kajti Zephyrinu ni šlo za definitivno odločitev kontroverze v vsem obsegu, ampak za zavrnitev dobro mišljenih, pa v borbeni vnemi preko mej posegajočih trditev temperamentnega Hippolyta. Zephyrinus je izjavo podal v posebnem vprašanju, z ozirom na določen moment v kontroverzi; ako se to ne vpoštevata, se zaide v brezplodno domnevanje in sklepanje, ne pride se pa do pravega historičnega umevanja Zephyrinove formule, ki ni modalistična, še manj ekstremnomodalistična, marveč je izjava proti Hippolytovi logologiji, kateri je približno v istem času Kallistos očital dvoboštvo.

C. Kallistova izjava.

Izjava: »Ni Oče trpel, ampak Sin« je Kallistova. Tako sta Hippolytovo poročilo v Phil. IX, 11 pravilno razumela že Döllinger⁸⁴ in Hagemann⁸⁵, ki se jima je zdaj pridružil še Harnack⁸⁶, dočim so drugi⁸⁷ in prej Harnack sam⁸⁸ pripisovali izrek Zephyrinu. V kakem položaju je Kallistos podal izjavo, sem pojasnil v prvem delu razprave.

Vsebina našega izreka je jasna: v Bogu, čigar edinost je Zephyrinus tako zelo naglasil, sta Oče in Sin, oba en Bog; ni Oče trpel, marveč Sin, Jezus Kristus, ki je isti Bog kot Oče, ne pa drug Bog poleg Očeta. Vprav ta izrek potrjuje, da je umevanje Zephyrinove formule, ki sem ga predložil v prejšnjem odstavku, pravilno. Hippolytus in Sabellios sta hotela Zephyrinovo izjavo posplošiti, vsak na svoj način, in delati iz nje zaključke. Kallistos pa je podal dodatno izjavo, ki naj bi pokazala, da Zephyrinove besede nimajo namena, zabrisati razloček med Očetom in Sinom, ampak namen, braniti numerično edinost božjega bistva. Kallistova izjava se obrača tako proti Sabelliju, ki je Zephyrina reklamiral zase, kot proti Hippolytu, ki je Zephyrinovi izjavi podtikal modalistični zmisel, kar je z ozirom na njegovo stališče v kontroverzi lahko umljivo.

⁸⁴ Op. cit. 223.

⁸⁵ Op. cit. 92.

⁸⁶ Die älteste ... dogm. Erkl. 51¹.

⁸⁷ D'Alès op. cit. 10, 12, 15; Seeberg op. cit. 576¹; Tixeront op. cit. 358; Duchesne op. cit. 312.

⁸⁸ Lehrbuch d. Dogmengeschichte I¹, 744⁰.

Č. Kallistova verska formula.

O formuli, ki jo je Kallistos izdal kot rimski škof, poroča Hippolytos v Philosophumenih dvakrat: IX, 12 in X, 27⁹⁰. Obakrat jo označuje kot heretično; prvikrat pravi, da Kallista ni sram, padati zdaj v Sabellijev zdaj v Theodotov nauk, drugikrat, da se deli na Noetove in Theodotove nauke. Hippolytos ne navaja cele formule doslovno, marveč le po zmislu, ki on misli, da je v njej⁹⁰. Njemu gre za to, da bi dokazal, kako se Kallistos lovi⁹¹, kako si v svoji brezglavosti n zvijačnosti sem in tja (*ἄνω κάτω*) izmišljuje bogokletstva, samo da bi povedal katero proti resnici⁹². Takele pripombe opominjajo k previdnosti. V formalnem oziru je treba opozoriti, da navaja Hippolytos Kallistov nauk v zavisnem govoru, le po en stavek v vsakem poročilu donaša v direktnem govoru. Ta dva stavka bomo smeli imeti za pristno Kallistova, drugod pa bo treba ločiti, kaj je trdil Kallistos in kako ga je umeval Hippolytos. K takemu postopanju sili način Hippolytovega poročanja, ki nikakor ne vzbuja zaupanja vase. Ne mislim, da je Hippolytos ravnal mala fide in namenoma potvoril Kallistovo izjavo, marveč da je, ves v predsodkih, Kallista napačno umeval in da je namesto njegovih besed podal deloma svojo parafrazo, ki naj bi čim jasneje pokazala heretični značaj nasprotnikove izjave.

Hippolytov posnetek Kallistovega nauka, razdeljen na trinitarni (a) in kristološki (b) del, se glasi:

1. Phil. IX, 12: ... ἐφεῖδεν αἰρεσῶν τοιάνδε, λέγων

a) τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἐν δὲ ὄν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἐν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν· καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος, τὰ τε ἄνω καὶ κάτω·

b) καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐκ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἐν καὶ τὸ αὐτό. καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον· „οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί;“ τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γὰρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεούς, πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἓνα· ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατήρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἐνώσας ἐαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἐν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱόν ἓνα θεόν, καὶ τοῦτο ἐν ὄν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν

⁹⁰ Ed. Wendland 248, 25—249, 12 in 283, 12—284, 3.

⁹⁰ Zanimivo je, kako se Hippolytos v Phil. IX, 12 (ed. Wendland 249, 8 nsl.) huduje, da Kallistos n o č e reči, kar bi o n rad. — Duchesne op. cit. 315 pripominja: »Les polémistes ont toujours une tendance à dénaturer les opinions qu'ils combattent et à compromettre leurs adversaires en de fâcheuses accointances doctrinales.« To ni nič novega, pa se le prerado pozabi.

⁹¹ ... ἡγρὲν ἀσφαλὲς κρατῶν, Phil. X, 27.

⁹² Phil. IX, 12.

πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἐν εἶναι πρόσωπον. (Ed. Wendland 248, 25—249, 9.)

2. Phil. X, 27.: . . . ὁμολογῶν

a) εἶνα εἶναι τὸν πατέρα καὶ θεὸν τοῦτον δημιουργὸν τοῦ παντός, τοῦτον δὲ εἶναι υἱὸν ὀνόματι μὲν λεγόμενον καὶ ὀνομαζόμενον, οὐσία δὲ [ἐν] εἶναι [πνεῦμα]· πνεῦμα γὰρ, φησὶν, ὁ θεὸς οὐχ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν λόγον ἢ ὁ λόγος παρὰ τὸν θεόν· ἐν οὖν τοῦτο πρόσωπον, ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσία δὲ οὐ.

b) τοῦτον τὸν λόγον εἶνα εἶναι θεὸν ὀνομάζει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει· καὶ τὸν μὲν κατὰ σάρκα ὀρώμενον καὶ κρατούμενον υἱὸν εἶναι θέλει, τὸν δὲ ἐνοικοῦντα πατέρα. (Ed. cit. 283, 14—284, 1).

V naslednji raziskavi bom poročili in njiju dela kratko navajal 1a, 1b, 2a, 2b.

1. Trinitarni nauk: Oče — Sin. Iz 1a in 2a je jasno, da je Kallistos govoril o Očetu in Sinu. Naglašal je pred vsem, da imata isto bistvo, da sta en nedeljen božji duh. Utemeljevanje edinstvi mu je bolj pri srcu kakor razločevanje med osebama. Zakaj neki? Kallistova izjava je bila namenjena rimski cerkvi, v kateri je bila struja — Hippolytova —, ki je Očeta in Loga, kateremu kot Logu ni niti priznavala popolnega sinovstva, preveč ločila ter spravljala v nevarnost božje edinstvo, Hippolytova logologija se je izprevrгла v logogonijo, božje edinstvo po bistvu se je zrahljalo v oikonomijo soglasja, nevčlovečeni Logos (λόγος σαρκος) ni bil Sin po svojem rojstvu iz Očeta. marveč se je samo imenoval Sin zaradi prihodnjega učlovečenja in človeškega rojstva. Proti tem nazorom, ki jih je Hippolytos ali izrekel ali vsaj postavil zanje premise, je Kallistos ugotovil: 1. Bog je eden in nedeljen duh (1a), Bog (Oče) ni drug duh nego Logos in Logos ne drug duh nego Bog (2a), Oče in Sin nista dva Bogova temveč en Bog (1b); 2. Oče in Sin sta po naravi en duh (2a), Oče ni kai drugega (ἄλλο) in kai drugega Sin, marveč sta eno in isto (ἐν καὶ τὸ αὐτό 1a); 3. Logos sam (kot Logos) je Sin (1a). Ako se upoštevajo okoliščine, v katerih je Kallistos izjavo podal, se zdi ostro akcentuiranje teh misli lahko umevno.

K doslej povedanemu moram dodejati troje pripomb. Kallistos označuje božje bistvo kot duha. Zato ima oporo pri Jan. 4, 24 in v starejši tradiciji⁹³. Njegovo pojmovanje Loga je različno od Hippolytovega, tako glede Logovega sinovstva kot glede njegovega odnosa do Očeta. Kallistov Logos je Logos Janezovega evangelija, kar Hippolytov Logos ni. Harnack⁹⁴ se temeljito moti, ko piše, da je Kallistos vzel v svojo formulo pojml Loga za celo božanstvo (für die ganze Gottheit). Zavedel ga je Hippolytos, ki 1a res podtika Kallistu nauk: Logos je Sin, on je tudi Oče. To pa niso besede Kallistove, ampak Hippolytov zaključek, temelječ na Kallistu podtaknjeni enačbi Oče =

⁹³ Prim. Hagemann op. cit. 99 nsl.; d'Alès op. cit. 13 nsl.

⁹⁴ Lehrbuch d. Dogmengeschichte I^o 748 nsl.

Sin, kajti če je to in je Logos = Sin, potem je tudi Logos = Oče, Da to ni bila Kallistova misel, jasno dokazuje 2a, kjer navaja Hippolytos v direktnem govoru Kallistove besede: te pa pomenijo čisto kaj drugega. Slednjič je treba pripomniti, da so uvodne besede 2a posnete po neki simbolični formuli, v kateri se naglašja, da je Oče stvarnik sveta. Stara rimska oblika apostolske veroizpovedi to ni, kajti prvi člen te se je glasil: *πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα*⁹⁵. Pač so v Rimu sledovi one druge formulacije pri Hermu, Mand. 1, 1⁹⁶, na vzhodu pa je bila skoraj splošno v navadi⁹⁷. Vprašati se je treba: zakaj Kallistos ni uporabil običajne formulacije *πατήρ παντοκράτωρ*, marveč manj običajno *πατήρ θεμιουργός τοῦ παντός*? Razlog je to, da je hotel zavrniti Hippolyta, ki mu je bil Oče sicer lahko vsevladar (Hippolytos izraza ne rabi), toda ne demiurg, vsaj neposreden ne; kajti njemu je demiurg Logos, ki ga je Oče rodil vprav za stvarjenje, katero je izvršil na Očetovo povelje in po njegovem zamislu. Naj se mi ne oporeka da pretiravam, ko iščem v Kallistovi izjavi ost proti Hippolytu. Da je v njej taka ost, dokazuje tudi 2b. Tu navaja Hippolytos v direktnem govoru Kallistov izrek, brez dvoma povzet iz njegove izjave: *οὐκ ἐρῶ δύο θεούς, πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἓνα*, izrek, ki ni dvoma, da je naperjen proti Hippolytu.

Ker naglašja Kallistos bistveno edinstvo Očeta in Sina, sklepa Hippolytos, da uči njiju osebno edinstvo, da sta mu imeni Oče in Sin zgolj imeni za isto osebo. To bi bil res Noetov in Sabellijev nauk. Toda Kallistos je bil že prej izjavil, da ni Oče trpel, marveč Sin, in je izobčil modalista Sabellija iz cerkve. Hippolytos sam poroča, da je Sabellios Kallista dolžil odpada od prejšnje vere (*διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Σαβελλίου συγχῶς κατηγορεῖσθαι ὡς παραβάτα τὴν πρώτην πίστιν*). To poročilo ni brez pomena, marveč je tehtna priča proti Hippolytu samemu, ki bi Kallista rad napravil za Sabellijevega pristaša. V svoji formuli je Kallistos trdil, da sta eno in isto (1a), eno po bistvu (2a). To in nič več. Ni rekel, da sta ena oseba. Besede 2a: *ἐν ὧν τοῦτο πρόσωπον, ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὐ* niso Kallistove, marveč so Hippolytov zaključek: že veznica *ὧν* kaže na to, še bolj pa beseda *πρόσωπον*, kajti vprav tega izraza Kallistos ni hotel rabiti, kot priznava Hippolytos 1b: *οὐ γὰρ θέλει λέγειν . . . ἓν εἶναι πρόσωπον*.

Kako in po čem je Kallistos v svoji formuli razločeval Očeta in Sina? Besede *πρόσωπον* zanju ni rabil kakor Hippo-

⁹⁵ Prim. n. pr. H. Lietzmann, Die Urform d. apost. Glaubensbekenntnisses. Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1919. 269 nsl.; F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol I (Leipzig 1894) 59 nsl.

⁹⁶ F. X. Funk, Patres apostolici I² (Tubingae 1901) 468.

⁹⁷ Prim. Lietzmann op. cit. 272 nsl.; Kattenbusch op. cit. 216 nsl.

lytos C. Noet. c. 14⁹⁸. Že z ozirom na Hippolyta in na modaliste je bil v tem previden. Sploh se je beseda *πρόσωπον* v trinitarnem nauku le počasi udomačila. Še v 4. stoletju se je Athanasios izogiblje, ji Basileos zaradi sabelliancev ne zaupa, jo Grégorios iz Nazianza s pridržkom uporablja⁹⁹. Kakor je bila trinitarna teologija nerazvita, tako nedoločena je bila terminologija. Kallistos je brzkone rekel, da se Oče in Sin pač tako imenujeta (*ὀνόματι καλούμενοι, ὁ λεγόμενοι, ὀνομαζόμενοι*), da se po imenu ločita (*ὀνόματι μεριζόμενοι*), da sta pa po bistvu eno in nedeljena. Iz tega je pa Hippolytos v borbenem razpoloženju sklepal, da sta Oče in Sin Kallistu zgolj imeni, ki jima ne odgovarja osebni razloček, zlasti ker je Kallistos dal ves naglas na edinost božjega bistva¹⁰⁰.

2. Učlovečenje. Kallistov nauk o učlovečenju povzema Hippolytos 2 b nakratko takole: Tega Loga (Logos = Sin = Oče, t. j. ena oseba z različni imeni, ki so zgolj imena) nazivlje enega Boga in pravi, da se je učlovečil: in oni, ki se po telesu vidi in ga ima božanstvo v posesti, hoče Kallistos, da je Sin, oni pa, ki v njem (t. j. v telesu) prebiva, da je Oče. Obširneje je poročilo 1 b, pa tudi bolj zavito; po njem je učil Kallistos takole: Duh, ki je v devici privzel meso (*τὸ σαρκωθέν πνεῦμα*) ni drug nego Oče, temveč eden in isti (utemeljitev: Jan. 14, 10). Kar se vidi, namreč človek, je Sin, duh pa, ki je v Sinu (človeku) obsežen (*ζωοηθέν*), je Oče. Oče, ki je bil v njem (v človeku-Sinu) in ki je privzel meso, ga je pobožil (*ἐθεοποίησεν*) in s seboj zedinil in napravil eno, tako da se imenujeta Oče in Sin en Bog, in to, ki je ena oseba, ne more biti dve (osebi) in tako je Oče trpel s Sinom vred: noče namreč reči (Kallistos), da je Oče trpel in da je le ena oseba. Tako Hippolytos. Če se to poročilo pazljivo prečita, je jasno, da ni preprosta reprodukcija Kallistove formule, marveč s Hippolytovimi glosami prepletan posnetek.

Prvi stavek 2 a s citatom Jan. 14, 10 je brez dvoma Kallistov. Ko je bil v prvem delu svoje formule ugotovil, da sta Oče in Sin, četudi dve osebi, en nedeljen duh božji, je nadaljeval: Duh, ki se je v devici učlovečil, ni od Očeta po bistvu različen in to pomeni izrek: Ne veruješ, da sem jaz v Očetu in Oče v meni? (Jan. 14, 10.)

Stavek, ki sledi (*τὸ γὰρ βλέπόμενον . . .*) je Hippolytova glosa. Hippolytos je sam čisto pravilno pojmoval učlovečenje

⁹⁹ PG 10, 821, A.

⁹⁹ Prim. J. Tixeront, *Historie des dogmes dans l'antiquité chrétienne II* (Paris 1924) 75, 78.

¹⁰⁰ Pravilno in previdno presoja Kallistov slučaj Duchesne op. cit. 315: »Il est du reste possible que la défiance qu'inspirait la théologie du Logos, la crainte du dithéisme, la préoccupation prépondérante de l'unité divine, combinées avec l'imperfection du langage technique, aient abouti quelquefois, dans le camp orthodoxe, à des expressions critiquables.« Čudim se neprevidni sodbi, ki jo je zapisal G. Bareille v članku *Caliste I* v *Dictionnaire de théologie catholique II*, 1337.

Loga, kakor izpričuje predzadnji stavek C. Noet. c. 15¹⁰¹. Seveda, ko je Kallistu podtaknil misel, da se Oče in Sin osebno ne razlikujeta, mu je podtaknil še drugo, da božji duh, Oče-Sin, prebiva v človeku, rojenem iz device, da je ta človek Sin, božji duh v njem pa Oče. Hippolytos pravi, da je to Theodotova zmota. Je in ni. Je v toliko, da je Theodotos imel Kristusa za nadnaravno rojenega človeka, v katerem je samo prebival božji duh; ni pa, ker je Theodotos učil, da je prišel božji duh v Kristusa šele pri krstu¹⁰². O prebivanju (*ἐνοικεῖν*) božjega duha v Kristusu govori Hippolytos samo 2b — 1b pravi splošno, da je bil v njem (*ἐν αὐτῷ γενόμενος*) — in odtod sklepa, da je Kallistos padel v Theodotovo zmoto. Toda Hippolytos je tukaj zašel v protislovje sam s seboj. Po prvem stavku 1a namreč duh ni samo prebival v človeku, rojenem iz device, marveč se je v devici učlovečil (*σαρκωθέν*). In malo pozneje čitamo, da je ta božji duh — Hippolytos pravi Oče — privzel meso, ga pobožil, ga zedinil s seboj in naredil eno. Kallistos torej ni govoril samo o enoikezi, o prebivanju božjega duha v Kristusu, marveč o pravem učlovečenju o sarkozi in henozii. Theodotos je po Hippolytovem izrečnem pričevanju tajil učlovečenje božjega duha v devici (*οὐκ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθέντα*)¹⁰³. Ne vem, kako se je to protislovje doslej prezrlo.

Kallistos je torej rekel, da se je Sin, z Očetom en duh božji, učlovečil, pa je tudi po učlovečenju ostal z Očetom en Bog. V stavku *ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατήρ . . .* imamo morda Kallistove besede s Hippolytovimi glosami. *Πατήρ* ni Kallistov, marveč Hippolytov: Kallistos je najbrž rekel *πνεῦμα*. Kallistova last je, kar sledi: *προσλαβόμενος . . . ἕνα θεόν*. Te besede pričajo, da je Kallistos čisto pravilno pojmoval to, kar se je pozneje imenovalo hipostatično zedinjenje in kar je Hippolytos sam izrazil na prej omenjenem mestu C. Noet. c. 15. Samo Hippolytos ne more ali noče Kallista umeti, ker živi v predsodku, da je Kallistos zabilisal osebni razloček med Očetom in Sinom. Besede *καὶ τοῦτο ἐν ὄν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο* so Hippolytov eksegetičen dostavek, kajti malo pozneje priznava, da Kallistos noče izreči besede *ἐν πρόσωπον*. V resnici je Kallistos ne more izreči, ker njegova misel ni tista, ki mu jo Hippolytos prisoja.

V diskusiji o Zephyrinovi izjavi je Kallistos rekel, da ni Oče trpel, marveč Sin; odklonil je patrisianizem, logično posledico modalističnega „monarhianizma“. V naši formuli 1b stoji na koncu, da je Oče trpel s Sinom vred ali bolje, da je z njim sotrpel. Izrek je Kallistov. Sam po sebi je dvoumen: drugačen pomen ima, če ga rabi modalist, drugačen, če ga

¹⁰¹ PG 10, 825 A; besedilo gl. A 4, str. 182. — Pohvala, ki jo d'Alès op. cit. 20 daje Hippolytovi kristologiji, je upravičena.

¹⁰² Phil. VII, 35 (ed. Wendland 222); Phil. X, 23 (ed. cit. 282).

¹⁰³ Phil. X, 23 (ed. cit. 282, 6).

rabi kdo, ki loči osebi Očeta in Sina, pa brani njuno bistveno edinost. Da so nekateri modalisti omilili svojo patripasiansko formulo ter trdili, da je oče sotrpel (compatitur), vemo iz Tertulliana¹⁰⁴. Zdi se mi, da se Kallistos ozira na to vrsto modalistov in določa, kako se more izraz prav umeti, namreč na podlagi bistvenega edinstva med Očetom in Sinom¹⁰⁵.

Povzamimo Kallistov nauk, ki ga je formuliral proti Hippolytu in proti Sabelliju. Učil je: Oče in Sin sta en duh božji, en Bog. Ločena sta po nazivu (kot osebi), ne pa po bistvu. Oče je stvarnik vsega in Logos je kot Logos njegov Sin. Božji duh, ki se je v devici učlovečil, je po bistvu isti Bog kot Oče in je ostal isti Bog tudi po učlovečenju, tako da sta Oče in učlovečeni Sin en Bog. Učlovečenje se je izvršilo tako, da je božji duh (Sin) privzel meso, ga pobožil in ga zedinil s seboj. Trpel je Sin, pa zaradi bistvenega edinstva med Očetom in Sinom je sotrpel Oče.

Kallistov trinitarni nauk se izogiblje modalističnemu zabrajanju osebnih razločkov — terminologija je nepopolna —, naglašajoč bistveno edinstvo Očeta s Sinom. Prav s tem pa tudi odklanja Hippolytovo poimovanje, ki Loga-sina preveč oddeljuje od Očeta. Kallistov Logos-sin ima funkcijo v notranjem življenju božjega duha, ni kakor Hippolytov Logos, ki ima zgolj zunanjo, kozmološko funkcijo in je Sin samo s pogledom na učlovečenje. Kljub zbadljivi Harnackovi pripombi, da se trudijo katoliški teologi, Kallistove stavke tolmačiti v zmislu nikajske veroizpovedi¹⁰⁶, stoji, da gre linija od starejše tradicije preko Kallista in rimskega Dionysija naravnost v Nikajo, dočim miselna linija od apologetov preko Tertulliana, Hippolyta in Novatiana ne vede tja¹⁰⁷. Modalistični intermezzo v oficialnem rimskem nauku, ki so ga skusili nekateri zgodovinarji dogem skonstruirati, je — konstrukcija, ne dejstvo. Pot, ki je dovedla do te konstrukcije, je bila ta, da se je smatrala Kallistova formula za kompromisno, kar pa ni bila. Kot kompromisno jo je predstavljal Hippolytos, hoteč jo s tem kompromitirati, ji vzeti ugled, ker je bila nje ost obrnjena proti njemu. Hippolytova trditev, da je Kallistos v kristologiji zašel na Theodotovo plat, je naravnost abotna, ko je sam v svojem poročilu podal nedvomljive dokaze proti njej.

¹⁰⁴ Tertull., Adv. Praxean 29 (ed. Kroymann. Corp. script. eccl. lat. 47, 286).

¹⁰⁵ Ali ni v stavku 1 b (proti koncu): καὶ ὁ υἱὸς τὸν πατέρα συμπροϋβίβει τῷ υἱῷ *nagias* na ὁ υἱὸς? Zmisel bi bil: In tako (= ker sta Oče in Sin po bistvu eno) je Oče sotrpel s Sinom.

¹⁰⁶ Lehrbuch d. Dogmengeschichte I³ 749^a.

¹⁰⁷ Prim. Duchesne op cit. 316.

Philosophumena pričajo, kako strastno je bilo nasprotstvo, ki ga je še okoli l. 230. Hippolytos gojil do rajnega Kallista in do kallistiancev, t. j. do večjega dela rimske cerkve. Tem večje priznanje zasluži, da je malo let pozneje likvidiral dolgoletni razpor in več kot desetletje trajajoči razkol.

Excursus.

O spisu proti Noetu.

Glede spisa proti Noetu (PG 10, 803—830) je dvoje med seboj tesno spojenih vprašanj: 1. h kateremu večjemu delu je spadal in 2. kdaj je nastal?

1. Spis proti Noetu, kakor je ohranjen, je fragment, je del, in sicer konec nekega večjega antiheretičnega dela. Na prej naštete in zavrnjene zmote se ozirajo začetne besede: »Nekateri drugi uvajajo skrivaj drug nauk, *ἔτεροι τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν*«. S *ἔτεροι* nadaljuje Hippolytos tudi v Philosophumenih naštevanje herezij, n. pr. VIII, 18, 1; 19, 1; 20, 1; IX, 28; X, 24; 26; 29, 1. Da je bil to konec večjega spisa, priča retorično razpletena pareneza z doksologijo ob sklepu (C. Noet. c. 17. 18).

Spis, čigar konec je bila razprava proti Noetu, ni ohranjen; o njem se morejo izreči le hipoteze. Večinoma mislijo danes na prej omenjeno antiheretično delo, ki ga Photios imenuje Syntagma¹⁰⁸, nekateri, med njimi Bardenhewer¹⁰⁹, pa na spis proti Artemonu, ki ga Theodoretos iz Kyrrha nazivlje »Mali labirint«¹¹⁰.

Hipoteza, da je ohranjeni fragment proti Noetu¹¹¹ zaključil Hippolytov Syntagma, se da podpreti s tako tehtnimi razlogi, da je njena verjetnost blizu izvestnosti¹¹². a) Po Photiju, Bibl. cod. 121 je Syntagma obsegal zavrnitev 32 herezij; zadnja med njimi je bila Noetova. b) Fragment proti Noetu je bil pisan, ko se je Noetova herezija začela v Rimu širiti, torej v prvi polovici Zephyrinovega pontifikata. To sledi iz prvih besed. Vprav v tem času pa je nastal Syntagma. Kajti v Philosophumenih I, 1 se ozira Hippolytos na to svoje delo in pravi, da ga je že zdavnaj (*πάλαι*) napisal¹¹³. Če so Philosophumena nastala proti l. 230., je treba nastavití Syntagma vsaj 20 ali še več let prej. c) Poglavitni dokaz Bardenhewerjev, da naš fragment ni konec Syntagmata, je njegov obseg,

¹⁰⁸ Glej zgoraj str. 179 in op. 35.

¹⁰⁹ Geschichte d. altkirchlichen Literatur II² (Freiburg i. B. 1914) 568. Tudi B a t i f f o l, Anciennes littératures chrétiennes. I. La litt. grecque² 148 omenja, da je C. Noet. sklep nekega antiheretičnega dela, in vprašuje: »était-ce un traité spécial contre les Monarchiens?«

¹¹⁰ Haeret. fabul. compendium II, 5 (PG 83, 392 AB).

¹¹¹ Ohranil se je v neki monofizitski zbirki Cod. Vatic. gr. 1431 iz 13. stol.; prim. A. H a r n a c k, Gesch. d. althristl. Litt. bis Eusebius. I. Die Überlieferung u. der Bestand (Leipzig 1893) 623; B a t i f f o l op. cit. 148.

¹¹² Razprave v Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 43 (1903) 58—80, kjer je J. Dräseke utemeljil to hipotezo, nisem mogel dobiti.

¹¹³ Ed. Wendland I, 20.

češ, obsežnost ne bi sodila v tesni okvir Syntagmata¹¹⁴. Toda ta dokaz ne drži. Hippolytos res pravi na navedenem mestu v Philosophumenih, da je v svojem zdavnaj pisanem delu heretične nauke *μετρίως* razložil, a to ne pomeni »kratko«, kot prevaja Bardenhewer¹¹⁵, marveč »primerno«, t. j. kakor je prav, v pravi meri. Kaj pomeni *μετρίως*, pove Hippolytos sam, pišoč, da herezij ni na drobno razkladal, marveč jih v glavnih točkah z dokazi zavrnil: *οὐ κατὰ λεπτόν ἐπιδείξαντες, ἀλλὰ ἀδρομερῶς ἐλέγξαντες*. Ni se mu namreč zdelo primerno, vlačiti takoj njih tajnost (*τὰ ἄροητα*) na dan, ker je upal, da se bodo heretiki obrnili od svojih brezumnih naziranj in svojega brezbožnega ravnanja iz strahu, da bi sicer razkril tudi njih tajnosti (*τὰ ἀπόροητα μυστήρια*) in še iz njih dokazal heretično brezbožnost. Z drugimi besedami: Syntagma se je oziral zgolj na eksoterične nauke heretikov, ne pa na esoterične nauke in uredbe. Ker se upanje, ki ga je Hippolytos nekdanj imel, ni uresničilo, hoče v Philosophumenih razkriti tudi esoterične nauke in uredbe, ki jih heretiki skrbno skrivajo in uvednim še le po dolgi pripravi strogo zaupno izročajo (*ἂ τοῖς μυσουμένοις μετὰ μεγάλης ἀξιοπιστίας παραδιδόσασιν*). Beseda *μετρίως* se torej ne nanaša na obseg, marveč na vsebino Syntagmata. Dalje sklepa Bardenhewer¹¹⁶ na majhen obseg Syntagmata, ker mu Photios na navedenem mestu pravi *βιβλιάριον*, knjižica (B. prevaja: ein kleines Büchlein) in ga označuje za *σύνοψις*, pregled Irenejevih predavanj o herezijah (B. prevaja: Kompendium). Tudi iz tega poročila se ne more prav nič sklepati na zunanji obseg, Syntagmata, kajti beseda *σύνοψις* meri zopet na vsebino in ne na obseg, izraz *βιβλιάριον* pa je relativen, prav tako kakor danes. Pri kateri strani je meja med knjižico in knjigo?

V Philosophumenih je Hippolytos posamezne herezije obdelal zelo različno, ene bolj kratko, druge obsežneje. Enako je brez dvoma ravnal tudi v Syntagmatu. Noetova herezija se je takrat v Rimu še le širila in je bila aktualna; kaj čuda, ako bi bil pisatelj obrnil nanjo posebno pozornost in ji odmeril nekaj več prostora? Sicer pa ni res, da je razprava proti Noetu tako obsežna: obsega namreč manj ko polovico fragmenta, ki se navaja z naslovom »proti Noetu«, t. j. 8 poglavij (1. pogl. poročilo o Noetu, 2. in 3. pogl. vsebina nauka in dokazi zanj, 4.—8. pogl. zavrnitev herezije). Na koncu 8. poglavja zaključuje Hippolytos razpravo o Noetu in o herezijah sploh z besedami: »Ker je torej tudi še Noetos zavrnen, pojdemo k dokazu za resnico, da postavimo resnico: proti njej so nastale vse tako velike herezije, ne da bi bile mogle kaj povedati.« Kar sledi od 9. do 18. poglavja, je konec vsega spisa (9.—16. pogl. posnetek pravega nauka, 17. in 18. pogl. parenetičen sklep). Na isti način, z razlago resnice in opominom, je Hippolytos pozneje končal tudi Philosophumena (X,

¹¹⁴ Gesch. d. altkirchl. Lit. II³ 567.

¹¹⁵ Op. cit. 566; prevod »strictim« PG 16, 3018 B je dvoumen.

¹¹⁶ Op. cit. 566.

32—34). Iz teh ugotovitev je jasno, da obseg Hippolytove polemike proti Noetu ni tolikšen, da bi se ne dala spraviti v okvir antiheretičnega spisa, čeprav zmernega obsega.

Pravkar navedene besede iz 8. pogl.: »... proti njej (resnici) so nastale vse tako velike herezije...« se ozirajo na herezije, ki jih je pisatelj po vrsti zavrnil. Brez dvoma jih je bilo večje število; besede same kažejo to. Spis proti Noetu je stal tedaj na koncu polemičnega dela proti večjemu številu herezij in kot tako pride v poštev samo Syntagma, nikakor pa ne spis proti Artemonu.

Bardenhewer ima naš fragment za ostanek pravkar imenovanega spisa proti Artemonu¹¹⁷. Vrh tega, da njegovi dokazi, s katerimi skuša izključiti Syntagma, nikakor ne drže, govori proti tej hipotezi tehten kronološki razlog: proti Artemonu je Hippolytos pisal v svoji poznejši dobi, okoli leta 230.¹¹⁸, ohranjeni fragment proti Noetu je pa nastal mnogo prej.

2. Čas se da precej natančno določiti. Gre za prva leta, ko se je Noetova herezija v Rimu širila, za čas pred nastopom Sabellijevim in pred ostro kontroverzo, ki se je razvnela okoli l. 215. a) Hippolytos pravi, da »nekateri drugi skrivaj uvajajo (παρεισάγουσιν) drug nauk«, torej v istem času, ko piše svoje delo. »Nekateri drugi« sta iz Phil. IX, 7 znana Epigonos in Kleomenes, ki pač tedaj še nista imela toliko ugleda, da bi ju bil Hippolytos imenoval in z njima kot hereziarhoma polemiziral. b) Noetova herezija še ni bila stara, ko je Hippolytos pisal proti njemu, kajti izrečno omenja, da je Noetos nedavno bil, *ὄν πρό πολλοῦ χρόνου γινόμενος* (C. Noet. c. 1). Noetos je nastopil v Mali Aziji okoli l. 180.; preden je postal bolj znan, je preteklo nekaj let in tako je mogel Hippolytos v prvem desetletju 3. stoletja še reči, da je bil »nedavno«; okoli l. 230. bi ne bil mogel več tako pisati. c) V času, ko je Hippolytos pisal, so novi heretiki še na skrivaj delali propagando zase, vendar so bili že v javnosti znani in so imeli že precej razvito teološko utemeljevanje svojih nazorov. Vse to kaže na prvi decenij 3. stoletja. č) Hippolytova pripomba C. Noet. c. 11, da ne misli dveh Bogov, ko imenuje Loga drugega (*ἕτερον λέγων*), zbuja sumnjo, da so se že tedaj izražali pomisleki proti njegovi logologiji. Pozneje, okoli l. 215., so ti pomisleki narastli v javen odpor, ko je Kallistos Hippolytu javno očital dvoboštvo. Pa tudi če se ne oziramo na važna, da, odločilna razloga, pravkar navedena pod a) in b), moramo ugotoviti precejšnjo razliko med C. Noet. 9—18 in Phil. X, 32. 33, ki jo najboljše pojasni znatna časovna prioriteta prvega spisa.

Iz vsega tega sledi, da je spis proti Noetu in torej Syntagma nastal po letu 200. in pred 215., nekako med 205. in 210.

¹¹⁷ Op. cit. 568.

¹¹⁸ Bardenhewer op. cit. 568; prim. d'Alès op. cit. XLVII.

APOSTOLSKA VIZITACIJA POD GRAŠKIM NUNCIJEM SALVAGOM V LETIH 1607. IN 1608.

Donesek k zgodovini tridentinske reformacije slovenskega klera. (Visitatio Apostolica a nuntio Graecensi Salvago annis 1607. et 1608. peracta. — Ad historiam Tridentinae sloveni cleri reformationis symbola.)

Dr. Gregorij Rožman — Ljubljana.

S u m m a r i u m : 1. De hac visitatione in archivo Vaticano »Liber sententiarum criminalium« invenitur, ex quo scopum praecipuum visitationis fuisse vitae clericorum reformationem dignoscitur. Liber, finito ultimo bello e nuntiatura Vindobonensi Romam allatus, nondum in serie documentorum archivi positus nec catalogo insertus est. — 2. Visitatio in territorio facta est ad meridiem a Dravo flumine sito ad dioceses Aquileiensem, Labacensem, Tergestinam, Picenam et Polensem pertinente. — 3. Visitator contra clericos concubinarios per plurimos (145) procedere debuit non iuxta normam conc. Trid. sed summarie et modo mitiore. — 4. Clericis reis non poenas a Conc. Trid. statutas sed poenitentias salutares (orationes, jejunia, elemosynas) injunxit; reincidentibus vero in subsidium excommunicationis poenas graves i. e. privationem beneficiorum, multas pecuniarias, exsilium, triremium minitatus est. Sed in praxi etiam cum reincidentibus non cum rigore minationis sed mitius egit. — 5. Monasteria quoque visitavit. In uno solum religiosus concubinarius invenit, contra quos poenis gravioribus usus est. — 6. Adhuc aliae nonnullae sententiae in Libro citato continentur, quae ad reformationem non spectant. Hac visitatione vitae clericorum honestas revera emendata, observatio strictior legis coelibatus inducta est, prout posterior visitatio anno 1627 demonstravit.

1. Jan. Krst. Salvago, »Lunensis, Sarracensis Episcopus et comes ac per superiorem Germaniam cum facultate Legati a latere Nuncius Apostolicus« je na papežev ukaz vizitiral v l. 1607. in 1608. dežele južno od Drave. Od te vizitacije se nahaja v vatikanskem arhivu knjiga z naslovom: Nunciatura Graetz Liber Lit C Sententiarum criminalium 1607, 1608. Prenešana je bila z drugimi starejšimi listinami šele po vojni iz arhiva dunajske nunciature. Ves ta material še ni uvrščen v vatik. arhiv niti katalogiziran. Knjiga vsebuje 152 sodb zoper duhovnike in le izjemoma nekatere zoper lajike¹. Knjiga je bila gotovo sestavljena šele v nuncijski pisarni po zapiskih, ki so se delali ob vizitaciji. Sodbe niso vpisane po vrsti, kakor so se vršile, kar sledi iz datumov. Izkazujejo tudi očitne napake, ki so deloma posledice neznanja jezika, deloma pa so samo lapsus calami². Nekatere sodbe so vpisane kratko in površno,

¹ N. pr. zoper Luko Goleša (Valech) iz Moravč zaradi prerokovanja. O njem je pisal dr. J. Gruden v Izvestju 1909, 109—113. Zoper nekatere ženske, čijih hudodelstva pa niso navedena, ampak samo kazni.

² Tako piše kraj, kjer je stoloval archidiaconus Sauinae dosledno »Sonenfeldt«, moralo pa bi stati »Saxenfeldt« (Zalec). Tu je bil namreč sedež najsevernejšega oglejskega arhidiakonata, ki je bil imenovan po Savinji »Sauinae«, »vallis Sauinae«, »in Sauinae«. Prim. Orožen, Das Bistum u. die Diözese Lavant III. — Dvakrat je vpisan kot datum 30. febr.!

n. pr. brez datuma, brez imena kraja ali škofije. Večina sodb je dosti natančno in točno zabeležena.

Eden glavnih namenov vizitacije je bil — kakor sklepam iz te knjige — reformacija zasebnega življenja duhovnikov: dvigniti duhovščino iz onih moralnih nižin, v katere jo je pahnila razbrzdanost predreformacijske in reformacijske dobe, k resnemu, čistemu življenju, kakor je skušala zopet uvesti prava reforma tridentinskega cerkvenega zbora. Da je bila vizitacija s takim namenom zelo potrebna, kaže žalostna vsebina tega liber sententiarum criminalium.

Generalni auditor nuncijev je bil Aleksander Vasaljus I. U. D., ki si je k preiskavi in razglasitvi sodbe privzel vedno dve prič³. Najčešče nastopajo kot prič: Marcellus de Sartis in Cosma Testa, nuncijeva kaplana; Fr. Thomas de Zara O. Praed., Ivan. Franc. Tribulinus, Marcus Gonnanus, Scipio Questa, Iacobus Grasouec (tudi Crasouec — Krašovec), Ivan. Ant. Faninus, Eustachius Tunzler S. J., Urbanus Tornaserius in prav izjemoma Petrus Nuti, nuncijev tajnik. V sili je privzel za pričo kar sosednega duhovnika, ki je bil prej ali pozneje sam obsojen.

Auditor ni hodil od župnije do župnije, ampak je sklical po več duhovnikov, večsah iz dosti oddaljenih postojank, na kraj, katerega si je izbral za sedež sodišča. Ali je bil navzoč tudi sam nuncij, iz spisanih sodb ni razvidno. Izrečno je sedež sodišča le trikrat naveden. Dne 20. oktobra 1607 je bila komisija v dvorcu ljubljanskega škofa, kjer je zaslišala župnike oziroma vikarje in kaplane iz Čemšenika, Mengša, Zagorja, Vač, Doba, Dola in Krašnje. Nuncij se je dalje časa mudil v Ljubljani, bil je tu že 14. oktobra, 30. oktobra pa je obiskal Bistvo⁴. V Radovljici je sodil auditor v proštiji (»Sedentes in Thalamo Praepositorum in Radmannstorff«), v Kranju pa v zasebni hiši (»sedentes in Thalamo Adami Rodel ciuis Crainburg, quem pro idoneo tribunalis et iudicij loco elegimus«).

2. Zapisnik ima zabeležena imena duhovnikov, ki so bili obsojeni, čin, kraj in škofijo službovanja in pa kazen, ki je bila naložena. Brez dvoma se je vršila vizitacija tudi še v drugih župnijah; v zapisnikih pa niso omenjene, ker dotični dušni pastir ni bil kaznovan. Vizitirano ozemlje južno od Drave je bilo v cerkveno-upravnem oziru porazdeljeno med oglejsko, ljubljansko, tržaško, dičansko in pulisko škofijo.

a) Oglejski škofiji je pripadal večji del sedanje lavantinske škofije južno od Drave. Razdeljena je bila v dva arhidiaconata: savinjski s sedežem v Žalcu in posavski v Krškem, ki se je raztezal na oba bregova Save.

³ Sodbe se končavajo s formulo: »Ita fuit declaratum, pronunciatum et mandatum in faciem dicti N. N. praesentibus N. N. et N. N.«, ali pa: »Praesentibus N. N. et N. N. testibus specialiter vocatis. Praesente etiam eodem Presbytero poenitentiam acceptante.«

⁴ J. Gruden, Izvestje 1909, 110; Carniola 1910, 96.

V savinjskem arhidiakonatu so v zapisniku navedene sledeče župnije: Šmartin pri Slovenjgradcu (parochus Gašpar Praunikar, coop. Peter Strauss); Stari trg pri Slovenjgradcu (par. Andrej Tautscher)⁵; Ponikva (Martin Obritus, Vicarius Praepositi Nouae ciuitatis apud S. Martinum in Panikell); Celje (coop. Simon Victor); Št. Jurij pod Rifnikom (vic. Franc Porodosius); Zibika (vic. Martin Sbogrouitsch); Sv. Martin pod Šalekom (par. Jurij Rottar)⁶; Šmarje (vic. Jan. Russianus); Nova cerkev (coop. Boštj. Armes in Greg. Glauina); Dobrna (vic. Jak. Lebann); Vojnik (vic. Jan. Schigan)⁷; Loka pri Zid. mostu (vic. Jak. Glauitsch)⁸; Polzela (vic. Mih. Paulitsch); Konjice (plebanus Greg. Ursus, coop. Luka Fachinitsch in Mih. Mlakar); Črešnjice (Kirchstetel vic. Matej Leo); Tinje (Vic. Sti Petri in Stigna Pankrac. Oblisar); Laporje (vic. Andr. Gaberschek); Črešnjevce (vic. Andr. Fixell); Slivnica (vic. Tom. Schliuar); Sv. Lovrenc (na Dravskem polju [?] vic. Mat. Iuanoitsch); Dravsko polje (Št. Janž [?] vic. Simon Ungarus); Bistrica (vic. Mart. Christianus); Rogatec (vic. Nikol. Crenn); Sv. Križ pri Rogški Slatini (par. Stef. Magerle)⁹; Žitale (vic. Jak. Gasparitsch); Spodnja Polskava (Vic. apud St. Stephanum in Polska Jak. Textor).

V krškem arhidiakonatu so navedene te štajerske župnije: Brežice (vic. Jur. Agres); Sevnica (coop. Jan. Lichtenbolder in Greg. Coluder); Laško (coop. »Tiberij« Mih. Ostersin); Podsreda (vic. in »Erberg« Boštj. Pellicovanus de Pernstain); Podčetrtek (vic. in »Lonsperg« Joz. Sattigerus); Sv. Peter pod Sv. Gorami (vic. »de Cunsperg« Greg. Bidall)¹⁰; Lemberg pri Sladki gori (vic. Jan. Millanoutsch de Teruisio)¹¹.

⁵ Pisar se je zmotil. Stari trg je pripadal ljubljanski škofiji. Na robu knjige je ta pomota pozneje bila popravljena.

⁶ »sub Schelech«. Pomotoma prišteva pisar to župnijo oglejski škofiji; bila je dodeljena ljubljanski takoj ob ustanovitvi škofije (Gruden, Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stol. 57). Kljub temu, da župnija ni bila pod oglejsko jurisdikcijo, je vizitator vendar določil oglejskega arhidiakona v Zalcu za to, da aprobeira v bodoče žensko, katero bi J. Rottar hotel vzeti v službo. To pa je pisarja najbrž zmotilo, da je župnijo prištel k Ogleju. Isti slučaj je tudi pri Braslovčah, ki so bile pod ljubljansko škofijo.

⁷ i. e. Žigon (ali žigan?). Orožen, VIII, 255.

⁸ »Vic. in Loch«. Orožen (IV, 450) navaja Jakoba Glaviča kot župnika v Loki pri Zidanem mestu »anno incerto«, za l. 1608. pa Luko Koprivnika (1595—1618). Obsodba v zapisniku nosi datum 3. aprila 1608. Bil je tega leta torej Glavič vikar v Loki, ne pa Koprivnik.

⁹ F. Kovačič, Nadžupnija sv. Križa, str. 48. Obsodba zoper njega pravi med drugim: »Praeterea mandauit eidem, ut gladium ne gestet alijsque infligat uulnera sub poena Scutorum 100 pro qualibet uice... eos vero qui ad Baptismum siue Matrimonium contrahendum confluent nequaquam in domo sua computare sinat eisque unum uenale propinet.« 29. apr. 1608.

¹⁰ Imena zadnjih treh ima tudi Orožen, VI, 332, 495, 377. Župnije pa so bile pri ljubljanski škofiji že od njene ustanovitve; pisar se je zmotil, ko jih je vpisal za oglejske (Gruden, Cerkv. razm. 57).

¹¹ »Limperg«. Po datumih soditi mora biti ta kraj nekje med Podčetrtkom in Zibiko. Bržkone je to trg Lemberg, kjer je zdaj podružnica sv. Nikolaja.

V sedanji ljubljanski škofiji so vpisane sodbe iz sledečih oglejskih župnij: Komenda (par. Melhior Pucigh)¹²; Tržič (pleb. Joz. Saan)¹³; Mengeš (par. Jur. Vellan¹⁴, capell. Peter Phumo); Ihan (par. Adam Lampertus); Čemšenik¹⁵ (par. Matija Pfaifer, capell. Matija Smesetsch); Žagorje (par. Mart. Smuk); Vače (vic. Blaž Schuar)¹⁶; Stara Loka (vic. Jan. de Albertini de Raiffenberg). Te župnije so bile pod kamniškim arhidiakonatom¹⁷. Med njimi je še naveden vikar Adam Perez (Pirc) sv. Petra in Pavla »in Flaum«. Kateri vikariat naj bi bil to? Vrhpolje pri Moravčah ima cerkev posvečeno sv. Petru in Pavlu, a beneficij je ondi ustanovljen šele 30. apr. 1780 od grofa Karola Lichtenberga, posestnika graščine Tufstein¹⁸.

V krškem arhidiakonatu (kranjski del) je vizitator sodil v župnijah: Št. Rupert (vic. Krištof Planck, coop. Matija Drescher, Tom. Murhen in Andr. Crassouez); Krka (coop. Gašpar Spendal)¹⁹; Mirna (vic. Jurij Stipanič)²⁰; Sv. Križ pri Kostanjevici (vic. Jan. Kerpitsch); Čatež ob Savi (vic. Krištof Waisenger); Raka (coop. Lucij Varinus ex ciuitate Liviansi); Polšnik (vic. Mih. Barthol); Sv. Križ pri Boštanju (vic. Mat. Petzar)²¹.

Pod stiško opatijo so bile vpisane te župnije: Šmartno pri Litiji (pleb. Jan. Clapse); Št. Vid pri Stični (vic. Martin Urtica); Žužemborg (Val. Relouez)²²; Dobrnič (coop. Jurij Textor).

Brez navedbe arhidiakonata so omenjene župnije: Slavina pri Postojni (vic. Matija Sponsor, Greg. Papes); Trebnje (pleb. Krištof Traiberus, coop. Jernej Faber, vic. B. M. V. de monte Sti Gregorij ali Georgij Jan. Michez); Prežganje (vic. Jurij Chaga); Žumberk (Sichlpurg), tedaj se je prišteval h Kranjski (vic. St. Nicolai Jurij Parbus, bil je frančiškan, ki je bil za-

¹² Kraj sicer ni naveden, ampak stoji samo »parochus Sti Petri«, spada pa pod kamniški arhidiakonot. V tem pa je edina župna cerkev v Komendi bila posvečena sv. Petru.

¹³ Je vpisan dvakrat. Prva sodba z dne 12. oktobra 1607, druga zaradi recidivnosti 26. avgusta 1610 (privatio beneficij). Drugič je pisan »Sään«. Kraj je imenovan prvič latinsko »Opidulum Novum«, drugič pa nemško.

¹⁴ Do l. 1607. je bil župnik v Sori (Koblar, Zgod. sorške fare, 81).

¹⁵ »Zemschenig«, »Semseniak«.

¹⁶ »Eccle^{ae} St. Andreae Batschensis.«

¹⁷ Archid. Camnicensis, Kamnicensis; le trikrat se rabi nemško ime »in Stain«.

¹⁸ Po ljubeznivem sporočilu moravškega g. č. kanonika Jan. Bizjana.

¹⁹ Zapisnik ima »Oberburg«, kar je očitno lapsus calami namesto »Obergurk«. Gornji grad je pripadal ljubljanski škofiji, ne oglejski. Tudi po datumu sodbe (8. marca 1608) mora biti kraj na Dolenjskem.

²⁰ Mirna na Dolenjskem se navadno imenuje z nemškim nazivom Neudegg ali Naidek, tu pa stoji »Merna«. Po kontekstu se ne more nanašati na Miren pri Gorici, ampak samo na dolensko Mirno.

²¹ »apud S. Cruceum infra Saustonum«.

²² Ime kraja je zapisano »Zarenburg«. Najbrž je to le piščeva pomota namesto »Saisenburg« — tako se glasi v zapisniku vizitacije iz l. 1627.

pustil samostan, »cum proposito tamen redeundi firmo inventus est«). Iz Žumberka so gotovo tudi sledeči štirje duhovniki, pri katerih kraj pastirovanja ni omenjen: Janez Alanda, Jan. Scherer, Luka Briniker, Jernej Lepus.

Nekatere župnije ostanejo dvomljive. Dne 20. okt. 1607 je bil obsojen Tomaž Scokyr »cappl. Sti Martini in Hath«. T. j. »Harth«, kar pomeni gozd. Sodba je bila izrečena v Ljubljani. Morda je bil iz Šmartna pri Litiji, ki je spadal v oglejsko škofijo? Ali pa je mišljen Sp. Tuhinj? — Andr. Piscator je bil vikar »St. Hermagorae in Augspurg«, Nikolaj Pipan pa istotam kaplan. Isti Andr. Piscator je bil l. 1610. župnik v Škocjanu, kot tak je bil 9. okt. »in Thalamo Adm. R. D. Michaelis Michel, Decani Labacensis« obsojen zaradi recidivnosti. Verjetno je, da je Augspurg pomota namesto Auersperg. Sedanja cerkev na Turjaku je posvečena Brezmadežni, morda je bila kdaj prej sv. Mohorju. — Jur. Puluerius je bil župnik »apud S. Mariam in Ducaim«. Mogel bi biti to Zgor. Tuhinj; postal je v 17. stol. vikariat²³, tu pa se imenuje že župnik. Po datumu bi morali iskati kraj prej na Štajerskem, ker istega dne, 17. marca 1608, so bili na vrsti duhovniki iz Podsrede, Podčetrtna in Lemperga, dan prej pa iz Prežganja na Kranjskem. — Gašpar Casteliz je bil »coop. in Saarfenberg Ecclae Sti Petri«. Svibno (Scharfenberg) to ne more biti; pripadalo je ljubljanski škofiji ter nima cerkve sv. Petru posvečene. Po kontekstu bi moral biti ta kraj tudi na Goriškem.

Iz Goriške in Primorske so vpisane župnije: Zgonik (cap. Ant. Simoneta)²⁴; Miren (pleb. Vinc. Textor); Dornberg (Urban Purgram); Komen (cap. Sti Jacobi Mart. a Fabris); Otlica pri Ajdovščini (?) (cap. St. Angeli Lorenc. Daupoher); Gabrije (cap. Sigism. Bondel); Šmarje (cap. Peter Carpentarius, Adam Partisch); Kanal (pleb. Annibal Sauorgnani); Šumberg (par. Nikol. Salchouich); Borut (pleb. Jernej Strauchitsch. Istega dne (28. dec. 1607) in pred istimi pričami kot boruški je bil sojen Nikol. Mladeniz »in Bled, vic. Eccl. St. Iacobi«. Da to ne more biti naš gorenjski Bled, sledi iz datuma. Vizitator Salvago se je nahajal ob koncu l. 1607. in v začetku l. 1608. na Primorskem. Pa tudi cerkveni patron na Bledu ni sv. Jakob, marveč sv. Martin. V Primorju je sv. Jakobu posvečena cerkev v Brdih (dek. Oprtalj), kjer je kuracija že iz l. 1578.²⁵ Bled z Radovljico je bil v ljubljanski škofiji. — Avg. Zagricius je bil »in Simini Sti Petri«, župnik ali kaplan. Ali je to Zminj (Gimini)? Pa ta ima sv. Mihaela za patrona že iz 12. stoletja. Ali je pa morda to Sv. Peter v Šumi (in Sylvis)?

²³ P. Hicinger, Die kirchl. Eintheilung Krains seit der ersten Einführung des Christenthums bis zur Gegenwart v Klun's Archiv für die Landesgesch. des Herz. Krain, str. 104.

²⁴ »Eccel. St. Petri in Suinich«.

²⁵ Letopis tržaško-kopsrke škofije l. 1916, 81.

Napaka leži ali v imenu kraja ali cerkv. patrona. Datum sodbe je 18. dec. in je vmes med Šumbergom (9. dec.) in Borutom. — Dvomljiv je tudi kraj »Roncina«, kjer je bil Matija Trifolio kaplan sv. Štefana. Ali so to Renče (sv. Mohor in Fortunat) ali Ročinj (sv. Andrej)? — Premalo določen je vikariat »St. Michaelis de Villa St. Laurentij« (vic. Jan. Turusius).

b) Iz tedanje ljubljanske škofije omenja zapisnik sledeče župnije: Naklo (pleb. Boštj. Konstant. Sepocher, coop. Jan. Sochir)²⁶; Vodice (par. Simon Ottava); Svibno (vic. Matej Gruden)²⁷; Ig (vic. Matija Zandich, cap. Mih. Bonoza); Dob pri Domžalah (Adam Bohemus); Dol (Izak Bohemus); Krašnja (vic. Jak. Martinsik); Šmartin pri Kranju (coop. Mih. Textorius ex Crainburg); Kranj (coadjutores Jur. Bariz, Jan. Rosmanus)²⁸; Smlednik (coop. St. Stephani Štefan Perner); Št. Vid nad Ljubljano (Vic. Eccl. S. Viti, Modesti et Crescentiae apud Schentuid Andr. Masius, cap. Jan. Harianez); Devica Marija v Polju (coop. Tom. Caprarius, cap. Matija Perez); Podbrezje (par. Jan. Fuxius); Zasip (rector paroch. Eccl. St. Joan. Bapt. Boštj. Apparnikh); Dovje (coop. Matej Lampretitsch). Nedognan je kraj Posgam (vic. Matija Slinar).

Na štajerskem so vpisane ljubljanske župnije: Braslovče (coop. Nikol. Hircius, Matija Adamitsch)²⁹; Št. Pavel v Savinjski dolini (vic. Greg. Pischorh).

c) Tržaški škofiji so pripadale te-le vizitirane župnije: Hrenovice (coop. Mart. Corstnerus); Senožeče (vic. Andr. Pasqualinus); Moščenica (coadj. in Plebe Sti Petri Jur. Rubinich); Ponir (vic. Mih. Maloiez); Brezovica (coop. Mat. Slabich); Trviž (pleb. Jak. Serbanouich). Nedoločen je kraj Sti Hermagorae, kjer je bil vikar Blaž Bonoza.

Iz puljske škofije sta zabeležena dva slučaja: Andr. Capitanik »canonicus Eccl. colleg. Flum. i. e. Reka; Joan. Francinich de Pisino, cap. R. D. Praepositi«, t. j. prošta reškega kapitlja.

Iz pičanske škofije je zabeležen le en slučaj iz Lindara (Mat. Lourecich, ki je bil drugič obsojen l. 1610.).

3. Življenje klera, kolikor se da spoznati iz obsodb, izrečenih na tej vizitaciji, nosi na sebi vse znake propada 16. stoletja. Celibat se je splošno in javno kršil.

²⁶ Zapisnik naziva župnijo »Niklstetn«. Da je to res Naklo ne pa morda Velesovo (Michelstätten, oglejska škofija), akoravno to nemško ime ni bilo v rabi, dokazuje ime župnikovo. Sepocher (Seebacher) je bil nakelski župnik 1581—1611. (Vrhovnik-Koblař, Zgod. fare Naklo, 75). Doslej je bil najstarejši znani nakelski kaplan iz l. 1618., zapisnik nam pa imenuje kaplana tudi iz leta 1607.

²⁷ Navedeno je samo: »Vic. St. Crucis« — a ker je spadal pod ljubljanski stolni kapitelj, more biti to le Svibno (povišanje sv. križa), ta vikariat je bil ljubljanskemu stolnemu kapitlju inkorporiran (Hicinger l. c. 105).

²⁸ Isti Jan. Rozman je v zapisniku 6. sept. 1610 označen kot župnik v Kranju. Zaradi recidivnosti mu je bila tedaj zagrožena privatio beneficii.

²⁹ »Brasloutsche«.

Duhovniki so živeli javno v konkubinatu in imeli otroke pri sebi v župniščih. Povsem upravičeno je pričela tridentinska reforma lečiti to rano. Nravno vzoren kler je *conditio sine qua non* npravne in verske povzdige ljudstva. Treba je bilo dvigniti duhovščino na staro stopnjo čistosti, ker le taka je mogla nesebično in požrtvovalno staviti vse moči v službo božjega kraljestva.

Koliko župnij je apostolski vizitator pregledal, se iz našega vira ne da sklepati. Začel je ob Dravi in Slovenjgradcu ter prišel prav doli v Istro. V tem ozemlju je sodil 145 slučajev javnega konkubinata, to je brez dvoma velik odstotek vseh tedaj v dušnem pastirstvu delujočih duhovnikov. Takoj pri prvem slučaju v Šmartnem pri Slovenjgradcu pristavlja auditor v obsodbi: »cum in his partibus peccatum Concubinatus sit omnibus Presbyteris tam Curatis quam non Curatis adeo consuetum, ut uix ullus qui eius Criminis sit innoxius reperiatur«.

Način postopanja in *causis clericorum concubinariorum* je po predpisu trid. cerkv. zbora izvensodni: »sine strepitu et figura iudicii sola facti veritate perspecta«³⁰. Po tem je tudi vizitator postopal »non servato Juris ordine et summarie«. Glavno je bilo, da je bil konkubinatus dokazan. Navadno je bil itak notoročen, da ga prizadeti ni mogel tajiti. Dokaz so podale izjave uradno pozvanih prič (»per Testium ex officio examinerum depositionem«) in večinoma tudi priznanje obtoženca samega (»et per propriam spontaneam sui oris confessionem«). Le malo je slučajev, da je obtoženec ostal trdovraten, po veliki večini so skesano priznali, obljubili poboljšanje in bili pripravljene sprejeti vsako kazen, oziroma pokoro (»genuflexus peccatum detestans imploravit misericordiam Ill^{mi} Dⁿⁱ Nuncij cui se submittens quamcūq; a Dominatione sua Ill^{ma} poenitentiam et poenam iniugendam agere et subire se paratum obtulit«).

Manj pogostni so drugi kaznivi nedostatk. Po nekaterih krajih so imeli duhovniki v svojih domovih gostilne, ali stalno ali so točili pod vejo (»sub hedera«), ali pa samo ob posebnih prilikah (skrstih, porokah) ožjim družbam. Pijanec je vizitator naložil kot kazen za vsak slučaj pijanosti ali denarno globo ali pa post (»si uero in ebrietatem inciderint, secundo statim die in pane et aqua jejunabunt«). Slišale so se tudi pritožbe, da zahtevajo duhovniki previsoke takse. Zavoljo oderuštva (»usuraria pravitas«) je bil tožen samo eden, ki je zahteval za posojilo 6% obresti. Obsojen je bil med drugim k povrnitvi vseh že prejetih obresti. Prav poredko se je kateri pečal s prepovedano trgovino. Tudi zdravniško in kirurški prakso so izvajali — kaplan na Raki je slovel zaradi tega —, ali vsled pomanjkanja zdravnikov ali iz dobičkaželjnosti, iz zapiska ni mogoče razvideti.

³⁰ Sess. XXV, c. 14. de ref.

4. Tridentinski cerkv. zbor je določil kazni za duhovnike, ki občujejo s sumljivimi ženskami ali jih imajo celo pri sebi. Najprej mora takega duhovnika ordinarij opomniti in mu vsako občevanje prepovedati. Ako ta prvi opomin ne izda, izgubi dotični duhovnik tretjino dohodkov v korist cerkvi ali drugemu občekoristnemu namenu, ki ga je izbral škof. Ako pa je tudi drugi opomin zaman, izgubi vse dohodke in upravo beneficija. Če pa se vkljub temu še ne poboljša, izgubi trajno beneficij in vse cerkvene dohodke ter postane nesposoben za vsakršno cerkveno službo, dokler se ne poboljša in ne dobi od cerkvene oblasti dispenze. Klerik, ki nima beneficija, zapade kazni zopora in suspenzije ab ordine.

Apostolski vizitator se tega tridentinskega predpisa ni držal. Se ga tudi ni mogel. Ni imel časa čakati na učinek kanoničnega opomina. Mnogi prizadeti so bili bržkone že od svojega ordinarija opominjani. Zato je postopal vizitator nekoliko drugače.

Strogo je ukazal, da mora clericus concubinarius odsloviti priležnico z otroki vred iz župnišča, ne sme na noben način več z njo občevati (*ne uerbale quidem commercium habeat cum praedicta muliere*). V nekaterih slučajih je zahteval vizitator, da je obsojeni duhovnik moral javno obljubiti poboljšanje, da je tako popravil pohujšanje, ki ga je doslej dajal. V bodoče ni smel vzeti v službo nobene ženske, ako je prej ni potrdil pristojni arhidiakon. Za otroke in njih vzgojo je moral seveda skrbeti, a ni jih smel imeti pri sebi.

S konkubinarji, ki so krivdo priznali in skesano obljubili poboljšanje, je postopal vizitator milo; ni jim nalagal kazni, ampak samo pokore, t. j. dobra dela: molitev, post, miloščino. Molitve kot pokora so bile naložene: officium defunct. vel S. Spiritus, rosarium, psalmi poenitentiales vel graduales, ps. Miserere, Litaniae cum precibus. Navadno so bile določene na gotove dni v tednu, včasih z natančnejšim določilom o času in načinu (n. pr. *quotidie statim ac e lecto surrexerit in perpetuum dicat quinquies Orationem Dominicam et Angelicam Salutationem gen. flex.*). Nadalje je bila za pokoro sv. maša pro defunctis, katero je moral krivec tedensko ali mesečno aplicirati. In navadno je ukazal vizitator še generalno spoved in za bodoče tedensko. — Post je bil deloma navaden cerkveni post deloma strogi post ob kruhu in vodi, ki je bil naložen za gotove dni kakor kvaterne, vigilije Marijinih praznikov, petke in Quadragesima, ali celo za vse petke leta.

Vse te pokore so bile naložene izrečno sub peccato mortali. Čas, kako dolgo se je morala naložena pokora opravljati, je bil najrazličneje odmerjen po velikosti krivde

in danega pohujšanja za 1, 2, 3, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 15 ali 17 let, pa tudi za vse življenje.

Materialne dajatve, ki so bile naložene za pokoro bolj izjemoma, so šle v korist cerkve, pri kateri je kaznovani duhovnik služboval²¹.

Ta dobra dela niso bile kazni v pravem pomenu besede, ampak pokore, naložene v zadoščenje za preteklo grešno življenje in kot sredstvo vztrajnosti za bodoče. Cerkev je skušala nevredne duhovnike rešiti, jim dala priložnost in pripomočke za poboljšanje prav v duhu Kristusove milobe. Stroge kazni pa je vizitator zažugal tistim, ki bi zopet padli v grešno razmerje. Po tridentinskem pravu so recidivni konkubinarji izgubili beneficije in cerkvene službe in zapadli ekskomunikaciji. Vizitator pa je »in subsidium excommunicationis« zažugal še stroge arbitrarne kazni, in sicer denarne globe od 300 do 1000 skudov. Ta denar se je razdelil tako, da je dobil nanzanitelj recidivnega duhovnika en del — navadno tretjino — ostalo pa je šlo ad causam piam pro arbitrio episcopi vel nuntij²².

Druga zažugana kazen je bil zapor in najstrožja galeje, *triremium*. Zapor so prestali kleriki v samostanih: Sub poena excommunicationis et *triremii* jim je bilo zabranjeno stopiti iz klavzure. Redovniki, ki so brez potrebnega dovoljenja živeli izven samostana, so se morali tekom enega meseca vrniti, če ne so bili izročeni svetni oblasti, da jih vtakne v zapor. V posebno pohujšljivih slučajih so bili recidivni začasno ali trajno izgnani iz določenega teritorija.

Zapisnik vsebuje šest sodb zoper recidivne svetne duhovnike. V vseh slučajih je postopal nuncij mileje nego je ob vizitaciji zagrozil. Odvzel jim je sicer beneficije, telesne kazni, posebno veslanje na galejah, pa je zopet samo zagrozil za ponovni padec. V slučaju Jakoba Fuxa iz Podbrezjij je bila tudi konkubina obsojena »ad fustigationis poenam«. Flegarju v Radovljici je bila izvršitev ukazana, »Quia vero non aderat Carnifex, qui huiusmodi poenam infligeret... mandavit ut exponeretur ad columnam in Platea Radmannstorff prout sub die 30. Aug. (1610) hora ab 10 usq ad 11 fuit executioni mandatum.« Celó v najhujšem slučaju je obveljala miloba. Andreja Neffata, župnika v Starem Pizinu (Parent. dioec.) so obtožili kot »Vagabundum, Assassinam, Proditorem, Adulterum, Sacer-

²¹ Navadno je moral kupiti cerkvi potrebne utenzilije. V Starem trgu pri Slovenjgradu je moral župnik kupiti »umbellam« za teoforične procesije, burzo in kustodijo za Najsvetejše. Neki Melhior Puchius (kraj ni naveden) je moral v dobi enega leta nabaviti cerkvi nov tabernakelj za ceno 50 zlatov.

²² Nekajkrat je vizitator določil namen, in sicer kapucine v Celju in na Reki, da si morejo pozidati samostan. V Celju je nuncij Salvago blagoslovil temeljni kamen novega kapucinskega samostana l. 1609. okrog 29. oktobra (Orožen, III, 184).

dotem malae conditionis, conuersionis, uitae, morum et fa-mae«. Generalni vikar Peter Bonmartinus ga je kot delegirani sodnik obsodil »ad remigandum in trireme in compedibus per annos decem...«. Brat obtožencev je vložil priziv na nuncijska, ki je po svojem generalnem avditorju prvo obsodbo zavrnil »tanquam expressum errorem continentem« ter razglasil novo sodbo: »privamus eum beneficio Sti Georgij de Pisino veteri, nec non et a Dioecesi Parentina et Petinensi et a toto Pisini Comitatu perpetuo bannimus« (4. okt. 1610).

5. Apostolski vizitator je obiskal tudi samostane. Zapisnik omenja samo dva. V Novem mestu je vizitiral frančiškane (»in Monasterio Rudolfsberg (sic!) Sti Leonardi«), katerim je bil guardian Iacobus Vitalis de Albina. Vizitator jim je naložil, da naj strogo pazijo na klavzuro in ne pripuščajo v samostan žensk in heretikov. Tudi ne smejo redovniki zahajati v heretične družine pod pretvezo, da zbirajo miloščino; to se mora vršiti »ostiatim«, ne smejo pa vstopati v hiše »iuxta decretum generale super hoc faciendum«. Glede drugih nedostatkov naj ostane vse in suspenso »reservata sibi (Nuntio) potestate alia decreta faciendi pro Reformatione dicti Monasterij Novae Ciuitatis«. Datum je 30. (sic!) februar 1608.

Žalostne razmere so vladale v dominikanskem samostanu Novi klošter pri Polzeli. Fr. Constantinus Burtus je bil obtožen sodomije. Pri zaslišavanju se je kazal nepokornega in je pisal nuncijsko »injurias et diffamatorias litteras«. Obsojen je bil hudo: »ad Triremes per totum tempus vitae suae, reservantes tamen nobis facultatem dictam poenam et condemnationem in mitiorem mutandi« — 13. avgusta 1608. Zaradi drznega in nepoboljšljivega vedenja nuncijska kazni ni omilil, ampak jo je dal 3. novembra 1608 izvršiti. — Istega dne je bil še obsojen Fr. Thomas de Manfredonia, ki je zahajal ad meretricem in jo jemal seboj v celico in to celo ob času nuncijske vizitacije. Prosil je sicer milosti, a ni držal vizitatorjevih predpisov, živel je enako naprej. Nuncijska ga je dal odvesti v zapor, a še ob tej priliki je kazal nepoboljšljivo predrznost. Sodba se je glasila »ad Triremes ad annos sex«. L. 1615. se je vršila nova vizitacija, čije protokoli so v vatikanskem arhivu. Razmere so se dotlej že zboljšale, k čemur je brez dvoma pripomogla tudi ostra nuncijska sodba, s katero sta bila odstranjena iz samostana najmanj vredna člana. Povod za to vizitacijo je dal poseben dogodek. Prior se je pri slovesni sv. maši takoj po zauživanju onesvestil in izbruhnil použite species. Ta dogodek so razlagali kot očitno kazen božjo. Vizitacija je dognala, da za tako razlago ni zadostnega razloga, vendar pa je bila priorju naložena primerna pokora in ves samostan opominjan k resnemu življenju strogo po redovnih pravilih.

6. Zapisnik vsebuje še nekaj drugih sodb, ki se ne nanašajo ravno na tridentinsko reformo slovenskega klera. Omenjam le dve bolj značilni. Gregor Medved (Ursus), župnik v Konjicah, je bil obdolžen, da je oktobra l. 1607. dal svojim delavcem pasje meso za hrano. Preiskava je dognala, da se je to res zgodilo z župnikovo vednostjo, dasi on ni bil »executor et inventor«. Vizitator ga je oprostil, »habita a peritissimis et Excell^{mis} Medicis authentica fide et attestazione carnem Caninam non solum non esse Sanitati contrariam, uerum potius, et maxime rusticis operariis utile ferculum«. Pač pa je bil zaradi tri leta trajajočega nedovoljenega razmerja suspendiran a divinis za en mesec, eno leto pa se mora postiti ob kruhu in vodi vsako soboto (8. nov. 1608).

Ob priliki apostolske vizitacije so se ljudje iz gornjegrajske občine pritožili zoper škofa Hrena zaradi dvojnih davkov (»contra dictum R^{mum} Epum occasione steurarum communi tumultuosa et confusa uoce quaerelam exposuerunt«). Škof pa se je nasprotno pritožil nad nepokorščino ljudstva. Pri zaslišanju se je škof opravičil »per publicas et authenticas impressas litteras D^{norum} Prouincialium dictas steuras urgenti necessaria et universali occasione duplicantes et in duplum exigi mandantes«. Vizitator je »ob temporis breuitatem« postopal »summarie«, kakor to sme ob priliki vizitacije. Oprostil je škofa obtožbe, ljudem pa naročil, naj v obrokih (»successive«) plačajo vse davke, prosijo škofa oproščenja za svoj nespoštljivi nastop, v bodoče pa naj mu izkazujejo pokorščino in dolžno spoštovanje. Uradni priči sta bila jezuita Kristof Mair in Evstahij Puzler, zadnji je bil tudi za tolmača.

Da je ta apostolska vizitacija dvignila in reformirala življenje duhovnikov, to dokazuje vizitacija oglejskih župnij po Štajerskem in Kranjskem, ki se je vršila 20 let pozneje. Njeni akti pričajo, da se je že začel uveljavljati zdravi duh tridentinskega koncila. Ostalo je še seveda mnogo reforme potrebnega, a prvi odločilni korak k ozdravljenju je bil storjen z vizitacijo graškega nuncijsa.

K RAZLAGI PLINIJEVEGA PISMA CESARJU TRAJANU.

(Ad interpretationem epistolae Plinii ad imperatorem Traianum.)

Dr. Jos. Turk — Ljubljana.

Summariu. — Circa illos Christianos, qui apud Plinium »esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse« etc. proponitur solutio, agi de Christianis, qui, postquam olim lapsi erant, Christum iterum confiteri volentes simul poenam evitare conabantur eo, quod

dixissent se diis iam sacrificasse, quando ante annos Christiani esse desiissent. Conamen eorum ad effugiendam poenam comparandum est modo, quo usi sunt libellatici in persecutione Deciana.

Pismo, ki ga je pisal okoli l. 112 cesarski namestnik Plinij iz Bitinije v Mali Aziji cesarju Trajanu, je važen vir za zgodovino preganjanja kristjanov v Bitiniji pod vlado imenovanega cesarja. Ne spominja samo na trpljenje kristjanov ob Plinijevem času, ampak nam odpira perspektivo tudi v preteklost in bodočnost; dalo je namreč Trajanu povod, da je omilil postopanje napram kristjanom (cf. Tertull. Apol. 5) z odredbo: »Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit i. e. supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent.« (Plinii Epist. lib. 10, 97)¹.

Plinij naj torej postopa proti kristjanom le na podlagi ovadb, ki jih pa naj zavrne, če so anonimne. Obtožene kristjane, ki vztrajajo pri svoji veri, naj kaznuje, izpusti pa naj one, ki krščanstvo zataje; tem naj se torej prizna venia ex paenitentia. Plinij je namreč dvomil, detur paenitentiae venia, an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit.

Plinij poroča (Epist. lib. 10, 96), da je do tedaj postopal s kristjani takole:

1. Interim in iis, qui ad me tamquam Christiani deferantur, hunc sum secutus modum: interrogavi ipsos, an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus. Perseverantes duci iussi. Tako je postopal z onimi, ki so vztrajno priznavali svoje krščanstvo.

2. Glede onih, ki so bili ovadeni kot kristjani, pa so izjavili, da niso kristjani, pravi: Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens. Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, thure ac vino supplicarent, praeterea male dicerent Christo, quorum nihil posse cogi dicuntur, qui sunt re vera Christiani, dimittendos esse putavi.

3. Poleg teh pa navaja druge obtožence, o katerih piše: Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse, quidam ante triennium, quidem ante plures annos, non nemo etiam ante viginti. Hi quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo male dixerunt.

¹ Ed. C. F. Müller, Lipsiae 1903, 292 sq.; cf. Kirch, Enchiridion fontium hist. eccl. ant.³, 1914, n. 31.

Te na tretjem mestu omenjene kristjane je že C. Fr. Arnold² smatral za odpadnike pri procesih proti kristjanom za časa cesarja Domicijana.

Da so se vršili taki procesi v Mali Aziji (v provincah Pontu, Galaciji, Kapadociji, Aziji, Bitiniji) izpričuje za dobo Nerona prvo Petrovo pismo (1. Petr. 1, 1—6; 3, 14; 4, 12 sl.) in torej kaže na podobno stanje tudi za časa Domicijana.

Apokalipsa izrečno govori l. 95 o procesih proti kristjanom v Mali Aziji (6, 9; 20, 4).

S tem, da smatramo te kristjane za nekdanje odpadnike, pa ni še vse jasno. Kako je mogoče, da se ti najprej priznajo za kristjane, potem pa izjavijo, da so od krščanstva že zdavnaj odpadli? Ako so na vsak način hoteli uiti le kazni, bi bili svojo vero lahko takoj zatajili. Tega pa niso storili. Torej so imeli s svojo izjavo še drug namen.

K. Müller³ misli, da sta možni dve razlagi. Pred Trajanovim reskriptom venia ex paenitentia še ni bila uradno priznana in Plinij sam je dvomil, kako naj postopa v takih slučajih. Zato so si oni kristjani, ki so se najprej priznali za kristjane, potem pa svojo izpoved obžalovali, mislili, da je bolje, če izjavijo, da že dolgo časa niso več kristjani. Toda po taki razlagi so se kristjani sami zapletli v protislovje. Nazadnje bi seveda bilo tudi to mogoče. Tak slučaj nam kažejo mučeniški akti.

Pri tej hipotezi pa vendarle ostane neka nejasnost, namreč različno in natančno število let, odkar da so prenehali biti kristjani. Odkod to različno in določno poudarjanje časa, ako ta izjava nima z resničnostjo nič opraviti?

Če pa so ti kristjani tedaj res odpadli in torej njihova izjava odgovarja resnici, ostane protislovje in še vedno ni rešeno vprašanje, čemu so sprva priznali, da so kristjani. Motivirati moramo obe izjavi.

Tedaj bi bilo mogoče reči le to, da so ti kristjani s svojo prvo izjavo hoteli svoj nekdanji odpad popraviti in zopet priznati svoje krščanstvo. V nadaljnjem procesu pa so to svojo izpoved obžalovali in se, da bi se rešili kazni, sklicevali na to, da že dolgo časa niso več kristjani. Ni pa mogoče reči, da v njihovih izjavah ni nikakršnega protislovja.

Protislovja pa ni mogoče očitati kristjanom po razlagi, ki jo navaja Müller na drugem mestu.

V gotovih cerkvenih krogih so bili veliki grešniki izobčeni iz cerkve (po navadi za celo življenje) in ostali le kot spokorniki v neki širši zvezi s cerkvijo. Ti so torej bili kristjani le v nekem širšem smislu, kot pravi člani cerkve pa ne. Na ta dvojni smisel naj se opirata različni izjavi kristjanov. Najprej so se

² Studien zur Geschichte der plinianischen Christenverfolgung v Theol. Studien u. Skizzen aus Ostpreussen, hrsg. von A. Klöpffer u. a. 1887, str. 275.

³ Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte v Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft, XXIII. Bd. (1924), p. 214—215.

priznali za kristjane (v širšem smislu) in tako hoteli popraviti svoj nekdanji odpad, potem pa so zopet izgubili pogum in svoje krščanstvo znova zatajili: najprej z izjavo, da niso kristjani (v ožjem pomenu) že toliko let, potem pa z darovanjem samim.

Po tej razlagi bi se pozneje ti ljudje pred cerkvijo mogoče lahko izgovarjali, češ, da niso zatajili krščanstva, če ne bi bili darovali malikom. Vendar so mogli vedeti, da bodo morali darovati malikom, tudi če izjavijo, da niso kristjani. Plinij sam poroča, da je zahteval darovanje bogovom tudi od tistih, qui negabant esse se Christianos aut fuisse. Kako naj bi jim tedaj mogli koristiti njihovi izjavi? Da bi ju bili podali le zato, da se izognejo protislovju?

Nam se zdi verjetnejša drugačna razlaga. Pred vsem je potrebno, da si procese, ki jih je vodil Plinij proti kristjanom, predstavimo konkretno. V svojem pismu na cesarja Trajana je Plinij pri opisovanju procesov lakoničen. Morda njegovo poročilo lahko izpopolnimo, vsaj v točki, ki prihaja za nas v poštev, s poročili, ki so nam ohranjena v mučeniških aktih.

Onim, ki so bili zatoženi kot kristjani, je Plinij stavil pri procesu več vprašanj. Prvo vprašanje je bilo, ali so obtoženi res kristjani. Tistim, ki so to priznali (confitentes), je stavil nadaljnja vprašanja. Če smemo iz mučeniških aktov sklepati nazaj, potem so se ta vprašanja nanašala na poganske daritve. Vprašal jih je torej, ali hočejo darovati cesarju in bogovom. Plinij sam pravi, da tega nočejo storiti oni, ki so zares kristjani. Kristjani, ki se niso dali pripraviti do tega, so bili perseverantes; in te je kaznoval — perseverantes duci iussi.

A kaj je storil z onimi, ki so se na prvo vprašanje priznali za kristjane (confitentes), pa pri svojem priznanju niso vztrajali, ampak žrtvovali bogovom? Te je najbrž odpustil brez kazni, kakor je odpustil one, ki so takoj zatajili svojo vero in darovali bogovom. Od teh kristjanov torej, ki so se v začetku priznali za kristjane, pa niso vztrajali, razlikuje Plinij vrsto kristjanov, ki so že pred leti odpadli od krščanstva. Ti ljudje niso enostavno po svojem prvem priznanju odnehali kakor oni drugi, tudi niso bili enostavno perseverantes. Ti so morali delati pri procesu posebne težkoče. Če vpoštevamo, da so se kristjani zanimali za to, kako se vrši proces proti njihovim sobratom, potem se nam zdi verjetno, da so si hoteli nekateri na zvit način pomagati, to je doseči dvoje: priznati svoje krščanstvo in tako popraviti svoj nekdanji odpad in na drugi strani uiti kazni. Svojo vero so takoj od začetka priznali. Ko pa se je nato zahtevalo od njih, naj žrtvujejo bogovom in cesarju, so se branili, rekoč, da so to oficijelno že storili. Namestnika je seveda zanimalo, kdaj. In tu odgovarjajo, kdaj so darovali bogovom, namreč pred tremi ali več leti, t. j. takrat, ko so odpadli od krščanstva. S tem so mislili, da jim sedaj ne bo treba žrtvovati

in tako zatajiti svoje vere, na drugi strani pa da uidejo kazni, ker so že darovali. Na ta način bi imeli tu prvi pojav tistega ravnanja kristjanov, ki ga nahajamo pozneje pri libellaticih. Tudi ti so se hoteli izogniti darovanju poganskim malikom in na ta način nikakor ne odpasti od vere, na drugi strani pa uiti državni kazni, češ, da so po izpričevanju svojih dokumentov že darovali. Seveda Plinij našim kristjanom ni tako lahko verjel; kristjanom pa je bilo težko dokazati, ker dokumentov (libelli) o tem niso imeli. Zato je Plinij zahteval, naj opravijo daritve pred njim. Tedaj pa zanje ni bilo več izhoda: če so se hoteli rešiti, so morali darovati. To so, žal, tudi storili in Plinij to izrečno omenja.

PRISPEVKI ZA DUŠNO PASTIRSTVO.

Nekaj misli o sv. Vincenciju Pavelskem kot duhovnem voditelju.

Sv. V. P. nam je dobro znan kot početnik ljudskih misijonov. Ustanovil je posebno kongregacijo, družbo misijonških duhovnikov-lazaristov. Da bi lajšal gorje bolnikom in osirotelim otrokom, je postavil prve temelje ženski kongregaciji usmiljenih sester, ki so se v par stoletjih razširile po vsem svetu in sedaj štejejo menda več kot 40.000 usmiljenk. Ni nam pa toliko znan kot eden izmed najbolj izobraženih mož svoje dobe, kot plodovit pisatelj in previden duhovni voditelj. Za danes nas zanima predvsem njegovo duhovno vodstvo¹.

1. Duhovni voditelj ne sme biti drugega kot samo odmev večne modrosti. Zato nikoli ne sme postavljati v ospredje sebe, napolnjevati dušo s svojo modrostjo in delati napotje Bogu, ki je edini pravi dušni voditelj. Kdor bi delal drugače, bo morda to ali ono osebo navezal nase, a istočasno odtujil Bogu. Vedno in povsod: In nomine Domini.

Bog se pri nobeni duši ne odpove svojemu vrhovnemu vodstvu. Zato naj duhovni voditelj navaja dušo k temu, da bo razumela glas božji in ga znala ločiti od zapeljevanja hudobnega duha in svoje lastne domišljije in trmoglavosti. Teža in concreto duša sama pogosto ne more spoznati, zato je za vsakega duhovno vodstvo koristno ali naravnost potrebno. Kadar pa ni mogoče dobiti duhovnega voditelja, piše svetnik usmiljenki Ivani Lepeintre, ki bi ga potrebovala, naj le mirno zaupa v vodstvo nevidnega Boga, ki bo resnično pobožno dušo prav gotovo privedel do cilja. Veliko lepih zgledov, pravi sv. V., bi lahko naštel, ki potrjujejo njegovo sodbo.

¹ Prim. Abbé Arnaud d'Agnel, Saint Vincent de Paul »Directeur de Conscience«. Paris 1925 in Pierre Coste, Saint Vincent de Paul. Correspondance, Entretiens, Documents. Paris 1920—1924, zlasti zv. I, II, III, XI. in XII.

2. Da pa pusti duhovni voditelj vedno prvo mesto Bogu, zato mora biti njegova pobožnost resnična, zgrajena na temelju ponižnosti. Ponižnost je karakteristična čednost na V. osebi. Že po svoji naravi je imel zanjo veliko predpogojev; porabil je pa tudi vsako priliko, da se je v njej utrjeval.

In ponižnost je zahteval tudi od drugih. Z njemu lastno ljubeznivostjo je razkrival duši napake, če jih v svoji samoljubnosti ni videla ali ni hotela videti sama. Zato n. pr. priporoča svojim misionarjem, naj ne govore veliko o svojem delovanju in o svojih uspehih. Dobra dela, tako piše, govore sama veliko bolj glasno, kot naša lastna hvala in izkazovanje.

Le tistemu, kdor je ponižen, se duše odpirajo; le tak more dobiti in ohraniti zaupanje, ki je nujen pogoj za uspešno vodstvo. Zato voditelj tudi ne sme biti preveč občutljiv in ne misliti, da zna samo on duše prav voditi. Menda ni besede, ki bi jo bil svetnik večkrat zapisal kot **ponižnost**. Seveda moramo misliti na pravo **notranjo ponižnost**; kdor ima to, bo tudi svoje zmote in napake rad priznal in jih skušal popraviti.

3. Samega sebe, svoje slabosti in napake pa najbolj spoznamo pri molitvi, zlasti premišljevalni molitvi. To velja za voditelja prav tako kot za duše, ki jih vodi. Vsakdanja hrana mora biti obema. Primerja jo tekoči vodi, ki vse oživlja in že osušeno zemljo napravlja rodovitno. Po njegovem mnenju ni bolj zanesljivega sredstva, da človek obnovi prvotno gorečnost in reši svojo dušo. Molitev je **zrcalo**, v katerem je treba vsak dan ogledovati svoje napake in jih odpravljati. Saj se tudi posvetni ljudje, preden gredo v svet, ogledajo v zrcalu in popravijo vse, o čemer mislijo, da drugim ne bo ugajalo: tako se ogledujemo in popravljamo v molitvi mi, da bomo ugajali svojemu Gospodu. Kot so v nekaterih, od Boga posebno blagoslovljenih krajih, studenci, ki imajo zdravilno moč: tako ima molitev veliko zdravilno moč za dušne bolezni.

Molitev je mogoča vsakemu. Zato se ne zahteva posebna izobrazba in ne učenost. Pripoveduje o preprostem delavcu, ki je tako lepo in teološko pravilno govoril o Bogu, da noben teolog ne bi mogel lepše. Za to, da moliš, **zadostuje**, da **ljubiš Boga**. Prav ista misel, kot jo je na podoben način izrekla sveta Terezija Det. Jez.

4. Vendar molitev še ni vse. Če naše stanovske dolžnosti zahtevajo kaj drugega, jo moramo odložiti na pozneje ali tudi opustiti. Da bi se pa to prepogosto ne dogajalo, naroča lazaristom in usmiljenkam, da **zjutraj zelo zgodaj vstajajo**. Mislim, da imajo med vsemi aktivnimi redovi in kongregacijami ti določeno najbolj zgodnjo uro za vstajanje.

Pri molitvi naj nikar ne prosijo — tako govori usmiljenkam 2. avg. 1640. l. — za visoke misli, ekstaze in zamaknjenja, ki so pravemu duhovnemu napredku bolj nevarna kot koristna, ampak za **resnično popolnost**, ki se kaže v ljubezni do Boga in v zvestem izpolnjevanju stanovskih dolžnosti.

Pri premišljevanju najbolj priporoča metodo sv. F. Sal., vendar nikočar ne sili, da bi se je moral držati. V težavah, ki nastanejo pri molitvi, daje konkretna individualna navodila. Tri čednosti — sestre, pravi, so potrebne za dobro molitev: ponižnost, zaupanje in premagovanje samega sebe.

Kontemplacija ni pridržana samo za nekatere posebno izvoljene duše, ampak je dostopna vsem, ki so resnično pobožni².

5. Njegova popolnost bazira na dveh temeljih, brez katerih ni prave svetosti; na ponižnosti, nezaupanju samega vase, in neomejenem zaupanju v Boga. In ta temelj je skušal trdno postaviti tudi v duše, katere je vodil. Na eni strani mu je bila pred očmi beseda Kristusova: Sine me nihil potestis facere, na drugi beseda Pavlova: Omnia possum in eo, qui me confortat. Kjer manjka ponižnosti ali zaupanja v Boga, tam pobožnost ni zgrajena na trdnih tleh in se ob življenskih krizah ne bo vzdržala.

Zaupajte v Previdnost božjo, tolaži svoje duhovne sinove, ko je zavel misijonarjem sovražen veter. Prepustimo in izročimo svojo malo ladjo Bogu; če je njemu všeč, jo bo že vodil tako, da ne bo zadela ob pečine. Z zaupanjem v Previdnost božjo je tolažil sebe in druge, ko so nekateri pustili misijonsko delo in šli za drugim poklicem; prav tako takrat, ko so umrli njegovi najboljši misijonarji. Za to zaupanje naj molijo, saj namen molitve je ta, da nas dvigne k Bogu, da ljubimo to, kar ljubi on, in tako, kot hoče on — Oče usmiljenja in Bog vse tolažbe.

Njegovo vodstvo je bilo resnično nadnaravno in to so tudi čutili vsi, ki so se mu zaupali.

6. Sv. V. se je veliko naučil od sv. Frančiška Sal., katerega je visoko cenil in spoštoval. Oba sta si v marsičem podobna, vendar s tem ni rečeno, da bi sv. V. ne bil izrazita samostojna osebnost.

Oba, V. in F., pozabljata nase in delata v čast božjo in rešitev duš. Oba zelo spoštujeta človekovo prosto voljo. Svojim Filotejam tudi V. nič ne brani, če se hočejo v svojih dušnih zadevah obrniti na koga drugega. Misijonarju Cabelu odločno naroča, naj daje drugim navodila le kot dober angel, ki dobro misel navdihuje, k dejanju pa nikočar ne sili: C'est ainsi que les anges agissent envers nous: ils nous inspirent le bien et ne nous pressent pas de le faire.

Oba se živo zavedata, da je pot do svetosti silno individualna. Pri vodstvu je treba zelo upoštevati naravo in temperament in okoliščine, v katerih človek živi. In prav v tej individualnosti vidi V. dobrotno roko božjo.

Oba sta dodobra poznala tudi žensko psiho, njene dobre in slabe lastnosti. Zato tolikokrat govorita o odkritosrčnosti, čuvstve-

² Prim. Louismet, Das mystische Leben. Aus dem Englischen übersetzt v. Dr. P. Chr. Schmid O. S. B. in Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik.

nosti in preprostosti. Kadar hoče V. dati kaki stvari, o kateri govori svojim redovnicam, posebni poudarek, citira ali se sklicuje na sv. Frančiška. Včasih pravi naravnost, da je samo »écho de François«. Ko priporoča spokorne vaje, navaja za zgled »dobrega gospoda iz Ženeve«, kot Fr. večkrat imenuje.

Žalost, posebno tista, ki ima svoj vir v melanholiji, je duhovnemu napredku zelo škodljiva; zato povsod pridigujeta veselje. Človeške slabosti znata milo soditi in opravičevati. V nekem nagovoru pravi V. redovnicam, da ima vsaka stvar več dobrih in slabih strani, toda vedno jo je treba gledati od najboljše. Odtod tista prizanesljivost nasproti grešnikom, ki jo vidimo v njegovih spisih.

Za V. je sv. Fr. eden izmed največjih svetnikov in po njegovi sodbi, so vsa Fr. dela občudovanja vredna. Pa ne le Fr., tudi sv. Ignacij in Franč. Asiški sta na njegovo askezo močno vplivala; sinove sv. Ignacija spoštuje kot dobre pedagoge in izvrstne pridigarje. Njegove duhovne vaje toplo priporoča.

7. Sv. V. je kot sv. Fr. Sal. optimist. Zato nad grešnikom nikoli ne obupa. Govori o pravičnosti božji, pa prav tako slavi božje usmiljenje in dobroto. Vsakemu, kdor se resno trudi, zagotavlja božjo pomoč. Svete duše bi se zelo motile, če bi mislile, da bodo brez bojev prišle do zmage. Duhovni voditelj jih mora na skušnjave opozarjati in nanje pripraviti. Človeško življenje je neprestano valovanje. Nič ne vemo, kdaj nas val zagrne, le o tem bodimo prepričani, da nam življenje brez našega sodelovanja vzeti ne more.

V. dobro pozna človeške slabosti, saj je bil svetovalec na kraljevem dvoru, reformator francoskega klera in duhovni voditelj nešteto oseb, zlasti redovnikov in redovnic. Njegovo srce je bilo odprto za vse.

8. A pri vsej svoji dobroti ni bil nikoli omahljiv in popustljiv. V stvareh, ki so važne, odločno zahteva pokorščino, tako odločno, da, če bi ga kdo poznal le od te strani, bi menil, da je prestrog. Če pa presojamo ves njegov značaj, vidimo, da je to le tista moška odločnost, ki jo mora imeti vsak dober predstojnik. V. obsoja tiste duhovne voditelje, ki govore vedno le o sladkosti krepostnega življenja, pa nimajo besede o križih in premagovanju. Naša sreča, naša moč in naša zmaga je le v križu. Kdor hoče biti moj učenec, naj vzame križ na svoje rame... Ker pozna slabost človeške narave, zato od časa do časa tudi svetim dušam govori o smrtnem grehu in nesrečni večnosti.

9. Njegova splošna izobrazba mu je tudi pri duhovnem vodstvu veliko pomagala; poznal ni samo temeljito teologije, bil je tudi dober psiholog, politik, diplomat, pedagog in finančnik. Odlikoval se je pri vseh stvareh po mirni trezni preudarnosti. Kadar je šlo zato, ali naj ustanove nov samostan ali ne, se ni dal prepovoriti toliko časa, dokler ni izprevidel, da mu je obstoj zasiguran.

Istotako je ravnal preudarno pri misijonskih poklicih. Počakajmo, da se pokaže volja božja. In če bi ta tudi ne bila po našem srcu: stori, kar hoče Bog, tako piše tistim, ki so odgajali naraščaj za obe kongregaciji.

Preudarnost in širokosrčnost obenem je dokazal zelo lepo, ko je svetoval misijonarjem, kako naj postopajo v krajih, kjer prebivajo katoličani in drugoverci skupaj. Tod naj posebno pazijo, kaj zahteva od njih odločnost v katoliški veri, prizanesljivost in ljubezen do bližnjega.

Ker so tisti, ki jih je vodil, poznali njegovo široko obzorje, so se nanj obračali v vseh mogočih vprašanjih. Kadar je šlo za nakup zemljišč, za obdelovanje polja, če so nameravali napraviti daljše potovanje, so se posvetovali z njim. Koliko njegovih pisem je takih, da bi jih lahko podpisali izprašani agronomi in finančniki. Vendar se je zavedal, da sam vsega ne ve, zato se je v težjih vprašanjih rad posvetoval z veščaki.

10. Čul je kot skrbni oče tudi nad telesnim zdravjem svojih varovancev. Zato jim priporoča popolno odkritosrčnost ne le v dušnih, ampak tudi drugih zadevah. Če je odkril pri kom bolezen, se je zanj zavzel in mu naročil, naj se ne zdravi sam po lastnih, večkrat prav samoljubnih receptih, ampak naj v teh rečeh posluša zdravnika. Samostanske predstojnice opozarja, naj ne skrbe le za dušno, ampak tudi telesno zdravje svojih redovnic. Koliko lahko koristi dobri stvari dolgo in sveto življenje! Bolje je, piše svetnik, da imate telesnih moči preveč kot premalo.

V. je vzor pobožnega nad vse delavnega redovnika. Prav zato pa njegovo oko čuje nad celo kongregacijo, da ne bi bili redovniki ali redovnice preobloženi z delom. Ko so se misijonarji vračali z napornega dela, jim počitek naravnost zapoveduje.

Nikakor nisem mislil podati popolne slike sv. V. kot duhovnega voditelja. Pa že iz teh opazk moremo spoznati, da ga lahko uvrstimo obenem s sv. Frančiškom Sal. med najodličnejše učitelje duhovnega življenja. Njegova ascetika je solidna, ker je postavljena na trdno in zanesljivo teološko podlago. C. Potočnik.

O novem obrazcu kesanja.

V goriškem »Zborniku svečnikov sv. Pavla« (V, 1925, str. 59/60) razpravlja msgr. dr. Jos. Ličan o kratkem obrazcu kesanja, kakor so ga uvedli naši katehetje. V formalnem oziru se mu zdi, da bi se takšen vzorec po dekretu kongregacije sv. obredov z dne 18. dec. 1906 ne smel uvesti brez skupnega sporazuma vsaj vseh jugoslovanskih škofov. To se zdi resnično (vsaj glede sporazuma vseh škofov slovenskih škofij), če se namerava rabiti ta vzorec tudi pri javnih molitvah (na koncu krščanskega nauka itd.), ker bi se ljudje begali, ako bi slišali v enem kraju takšno, v drugem drugačno molitev. Glavni pomislek pa ima v stvarnem oziru. Obrazec pravi: »Moj Bog, žal mi je, da sem grešil. Žal mi je zato, ker sem z grehi zaslužil

tvojo kazen...» To besedilo se mu zdi nezadostno, češ, da ne izraža zanesljivo nadnaravnosti motiva, ker je a) strah pred časnimi kaznimi mogoč tudi iz naravnih nagibov; b) tudi tedaj, če grešnik motri časne kazni kot kazni pravičnega Boga, je še vedno tak strah lahko le naraven, ker namreč grešnik lahko motri svoje razmerje do Boga le v naravnem redu; c) zaradi tega imajo tudi nekateri teologi s sv. Alfonzom takšen motiv za nezadosten. Zato ta formula brez posebnega pojasnila ni »tuta«. Glede zakramentov pa velja: *Non licet sequi opinionem probabilem tutiore relicta* (cf. Denzinger, *Enchiridion symbol.* 10, 1151). Ta pomislek se nam pa ne zdi upravičen. Sodimo marveč, da je v tem oziru formula popolnoma »tuta«.

a) Čisto jasno je iz besedila, da gre za strah pred kaznujočim Bogom in ne pred kakim človeškim sodnikom.

b) Psihološko nemogoče je, da bi preprost kristjan obudil takšno kesanje le glede na Boga v naravnem redu. Zakaj? Zato, ker navaden kristjan zajema sploh vse svoje spoznanje o Bogu predvsem iz razodetja. Nauk o kaznujočem Bogu mu n. pr. podaja Cerkev v šestih resnicah: »Druga, da je Bog pravičen sodnik, ki dobro plačuje in hudo kaznuje« (katek. 29). Izobražen kristjan, ki pozna tisto teološko distinkcijo, pa itak tudi ve, da mora motriti Boga pod nadnaravnim vidikom. Naravno bi moglo biti to kesanje le pri človeku, ki je šele s svojim umom naravno Boga spoznal in spoznal, da so tudi časne kazni od Boga in mu je zato žal, da je grešil in take kazni zaslužil. Ako je pa kristjanu žal, da je Boga razžalil, četudi se mu je to kšanje vzbudilo ob časnih božjih kaznih, se s tem kesanjem odvrne od greha, kolikor je žaljenje Boga, ki kristjan vanj veruje, in se tudi vsaj na nepopoln način obrne k njemu z upanjem odpuščenja. To je torej definitorično prava »*attritio*« (seveda na samoumevni podstavi, da je *supernaturalis* tudi *ex principio*, t. j. *elicita sub motione gratiae actualis*).

c) Nekateri teologi imajo res to mnenje le za »*probabilis sententia*«, a le zaradi avtoritete sv. Alfonza. Toda, kakor pripominja Gury-Ballerini (*Compendium* II¹³, m. 264) v opombi (24), je sveti Alfonz to izpisal iz La Croixa, le-ta pa avtorjev, ki jih citira, ali sploh ni revidiral, ali pa le površno, tisti avtorji da zametajo le nagib iz časnih kazni kot naravnih posledic greha brez ozira na Boga. Če je tako, pa vsa nasprotna avtoriteta nima nobene moči. In res drugi, tudi veliki teologi (Toletus, Suarez) kakor omenja ista opomba, mirno uče, da je naša *sententia* »*certa*«, torej povsem »tuta«.

Ta nauk se tudi popolnoma sklada s Tridentinom. Trid. brani proti Luthru kesanje iz strahu, češ, da je pravo kesanje in v zakramentu sv. pokore *dispositio* za opravičenje, če le res izključuje voljo še grešiti in je združeno z upanjem odpuščenja (si *voluntatem peccandi excludat cum spe veniae*). To pa naše kesanje iz strahu pred časnimi božjimi kaznimi — *ex supposito* — dela. Nič ne de, ako pravi Tridentinum, da izvira takšna *attritio* »*vel ex turpitudinis*

peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu«, češ Trid. rabi, ko govori o drugih kaznih, besedico »et«, ne pa zopet »vel«. To ni nič. Zakaj Trid. našteva dve vrsti motivov in v drugi vrsti strah pred peklom in pred drugimi božjimi kaznimi, s čimer ni rečeno, da mora biti vedno obojen strah obenem. Potem pa Trid. dostavlja: »communiter«, navadno da izvira attritio iz kategega teh motivov; ker mu ni bilo do tega, da bi taksativno navedel vse motive, ampak da označi naravo takšnega kesanja in ga obrani nasproti Luthrovim klevetam.

K vsemu temu pa moramo sedaj še dodati, kar je poglavitno, da novi obrazec kesanja sploh ne govori izrečno o časnih kaznih. Obrazec rabi tisti splošni izraz kakor druga izmed »šestih resnic«, ki pravi, da Bog »hudo kaznuje«, kjer gotovo ni misel samo na časne kazni, ampak na vse kazni, ki Bog z njimi grehe kaznuje: smrtne grehe predvsem s peklom, male grehe s trpljenjem v vicah, vse pa tudi neredko s časnimi kaznimi na tem svetu. Prav tako pravi obrazec kesanja: žal mi je, »ker sem z grehi zaslužil tvojo kazen«. Kakšno kazen? To že ve grešnik. Če je storil smrtne grehe, ve, da pekel; če male grehe, ve, da vice; ve pa tudi, da ga v enem in drugem primeru Bog lahko kaznuje ali ga je morda že kaznoval s časnimi kaznimi na tem svetu. V tem pogledu je formula za poučene kristjane kar idealna. Ali naj otrok, ki je kaj malega zagrešil, pravi, da je zaslužil pekel? S takim besedilom bi se celo mogla motiti est, da bi otrok imel vse za smrtni greh, če za vse zasluži peke.

Po našem mnenju ne more biti torej prav nobenega dogmatičnega pomisleka proti temu obrazcu. Lažje bi se morda ugovarjalo psihološko, kakor je nekdo res ugovarjal, da motivi v tako kratki formuli niso zadostno razviti in da zato ne izvajajo v duši zadostne moči. To je premisleka vredno. Ako se rabi ta formula pri spovedi, ko se je otrok že prej pripravil in mu je molitvenik motive kesanja bolj na široko podal, tedaj ni nobene težkoče, ker formula vse te motive le na kratko povzame in torej njih moč osredotoči za zakramentalno dejavnost. Sama zase bi pa utegnila biti formula res prekratka, razen, če katehetje navadijo otroke, da se vselej, ko jo molijo, res zbero in pomen vsake besede tako rekoč dožive. To bi se pa dejansko itak moralo goditi. Da pa more zadoščevati še tako kratka formula, to vsi učimo, ko govorimo o smrtni nevarnosti in pravimo, da naj človek obudi vsaj z enim vzdihom popolno kesanje.

Nam se zdi ta formula lepa in lahka, formula v katekizmu pa trda in težka. Naj praktiki opazujejo še nje psihološko učinkovitost, da se dožene, ali bi jo bilo treba za splošno navadno rabo morda kaj razširiti!

A. U.

Ali sega moč Matere božje tako daleč, da grešniku še po smrti lahko pomaga.

Marija je srednica vseh milosti. Ona izprosi milosti, ki so pravičnim potrebne za stanovitnost, grešnikom za izpreobrnjenje. Kakšno pa je razmerje Marije do grešnika, ki je v nespokornosti umrl?

Ali mu Marija more in hoče pomagati tudi še po smrti? Ali ga more rešiti pred pogubljenjem ali morebiti že obsojenega in pogubljenega s svojo prošnjo pri Bogu rešiti ali pa mu vsaj omiliti kazen?

1. Načelno nam dajo odgovor na taka vprašanja razne dogmatične odločbe katoliške cerkve. Lijonski cerkveni zbor izraža vero o usodi grešnikov po smrti jasno: *Credimus... »illorum autem animas, qui in mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus¹ puniendas.«* (Professio fidei Michaelis Paleologi. Denz. 464.) Usoda posamezne duše se torej odloči takoj po smrti, odloči se pa glavna delitev po stanju posvečujoče milosti in po stanju smrtnega greha. Prim. še Denz. 531, 693. S smrtjo je končan status viae, čas zaslužnja in čas pokore. Za odpuščenje smrtnega osebnege greha je kesanje neobhodno potrebno sredstvo.² Sodba, ki se izvrši takoj po smrti, sklone definitivno status viae. Sodba obstoji v tem, da se duša jasno zave svojega stanja v luči zadnjega smotra in spozna takoj usodo, ki si jo je s svojim življenjem zaslužila. Bog sodnik ne potrebuje preiskovanja kakor človeški sodniki, niti so možni zagovorniki, ki bi ali stanje duše razložili ali dokazali drugače, kakor je ali pa izkušali z omiljevalnimi dokazi spremeniti sentenco sodnika, še manj pa morejo razveljaviti že izrečeno sodbo. Vse olupševalne okoliščine Sodnik pozna. Kazen pogubljenja je večna. Cerkev je zavrgla kot neskladna z razodetim naukom vsa mnenja, ki sanjajo o neki vesoljni obnovi vseh, tudi pogubljenih, od origeniistične apokatastaze³ do novejših obnovenih teorij.

Ti dogmatični nauki nam razodevajo, kako in koliko časa se deli milost. Delo Marije se vrši v obsegu teh zakonov. Ne svetniki ne Marija posebe ne skrbe več za one, ki jih je Bog izključil iz občestva svetnikov.

2. Povod za gornja vprašanja pa dajo razni teksti v spisih cerkvenih pisateljev in v liturgičnih molitvah, po katerih bi utegnil kdo soditi, da Marija (in tudi svetniki) vplivajo na sodbo in da celo morejo rešiti pred peklom ali iz pekla.

Sekvenca »Stabat Mater« ima sledečo prošnjo:

Flammis ne urar succensus,
per Te, Virgo, sim defensus
in die iudicii.

Sv. Brigita pripoveduje v svojih videnjih, da je Marija nastopala pri sodbi svojega Sina kot zagovornica proti hudobnemu duhu (Terrien, *La Mère des hommes* II.⁴, 368 sl.). Na podoben način prosijo Marijo za zaščito pri sodbi, za obvarovanje pred pogubljenjem razni častilci Marijini: sv. Efrem, sv. German carigrajski, bl.

¹ Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. Denz. 410.

² Če teologi vprašujejo, ali bi mogel Bog odpustiti smrtni greh brez kesanja, je to vprašanje zgolj teoretičnega značaja (de potentia absoluta).

³ Cfr. Denz. 209, 211.

Amadej Lausanski, itd. (gl. Terrien l. c. 366 sl.). Kako naj razložimo tudi molitev ofertorija pri maši za mrtve? Ali ni v njih prošnja za rešitev iz kraja pogubljenja in torej prepričanje, da je to možno?

Sv. pismo, cerkev, pisatelji slikajo sodbo nazorno. Z alegorijo človeškega sodnega procesa ponazorujejo bistvo božje sodbe: dejansko odločitev usode za vedno. Vendar ima podoba o Mariji zagovornici pri sodbi, rešiteljici pred pogubljenjem, tudi popolnoma resničen zmisel. Dobra dela v življenju, in če bi bilo samo eno, ki preobrazi notranjost človeka in jo v trenutku smrti obrne k Bogu, so merodajna pri sodbi, dobra dela pa so iz milosti. Milost v življenju posreduje Marija. Zato se pri sodbi razodeva moč in pomoč Marijina. Upravičeno moremo reči, da nas ona reši vic. Pa tudi pogubljenja! Mislimo si grešnika, nespokorjenega do zadnjih trenutkov. Umrje naj v nespokorjenosti; kakor drevo pade, tako obleži: naravna posledica bi bila pogubljenje. Po Marijini priprošnji, morebiti je vdanost do Nje klicar milosti, dobi zadnji hip milost kesanja. Iztrgan je tako pogubljenju, ki bi mu moral zapasti.

To je zdrav dogmatičen zmisel navedenih in drugih podobnih tekstov. Ofertorij črne maše pa večina teologov razlaga na ta način, da se cerkev postavi v trenutek pred smrtjo in sodbo duše; more se, kajti pri Bogu ni časa, Večnemu je vse sedanje¹.

3. Dušam, nad katerimi je obsodba že izrečena in izvršena, Marija ne pomaga. Sv. Tomaž razpravlja o vprašanju, ali morejo »suffragia« pomagati tudi pogubljenim. Omenja razna mnenja, ki so bolj ali manj blizu origeniističnih zmot, zavrže vse, ki trdijo, da se more radi priprošnje živih ali svetnikov kazni pogubljenih vedno bolj manjšati. Dva razloga našteva, radi katerih pogubljeni ne morejo biti več deležni sadov priprošenj: Izven občestva ljubezni so, po katerem dela živih koristijo tudi mrtvim, obenem so prišli totaliter ad vitae terminum in prejeli zadnje plačilo za svoje zasluge, kakor svetniki, ki so v nebesih². Vem, da govorijo nekateri pisatelji, starejši in novejši o zlaščevanju trpljenja vsaj v gotovih prilikah, čeprav ne o prenehanju, vendar ta mnenja niso nikoli postala cerkveni nauk, dasi mu tudi naravnost nasprotna niso, v kolikor bi šlo za samo nebitveno zlaščevanje stanja pogubljenih³.

4. Splošno velja, da je za trenutkom smrti takoj čas sodbe. A radi posebnih vzrokov božja previdnost more ta dva trenutka časovno razmakniti. Bog ne izreče takoj sodbe, ker hoče mrtvega obuditi znova v status viae. To stori radi posebnih namenov (n. pr. kot dokaz za božji izvor ali potrjenje kakega nauka). Nekaj dejstev obujenja od mrtvih je gotovo izpričanih. Nikakor pa ni izvestno in ne more biti brez posebnega razodetja, ali so dotični bili vredni pogubljenja ali zveličanja. Razne zgodbe o teh stvareh so sicer senzacionalno učinkovite, a jako malo koristne za poglobitev verskega prepričanja. Ali se more obujenje k življenju zgoditi na Marijino prošnjo?

¹ Prim. Diekamp, *Katholische Dogmatik III*², 380.

² S. Th. Suppl. q. 71 a. 5.

³ Prim. tudi Zahn, *Das Jenseits*² 145

More se, a zaradi višjih božjih namenov. Nihče pa ne more tega zase ali za druge pričakovati in se zanašati na pokoro v tem drugem življenju.

5. Dušam v vicah Marija pomaga indirektno in direktno. Predvsem indirektno. Živim »in statu viae« inspirira molitve in dobra dela za duše v vicah. In tako je Marija splošna pomočnica duš v vicah. Ali jim tudi neposredno pomaga? Tudi to moremo mirno zatrditi, dasi ne s tako jasnostjo in izvestnostjo kakor prvo. Pogoja, da moremo dušam v vicah pomagati, sta občestvo svetnikov in pa namen (*unio charitatis et intentio*. S. th., suppl. q. 71, a. 2). Ta pogoja sta pri svetnikih izpolnjena, vprašanje je le glede značaja del za mrtve. Po dogmatičnih resnicah so predvsem *zadostilna* dela, ki morejo koristiti dušam v vicah, tudi molitev v prvi vrsti v tem oziru. Svetniki v nebesih so in statu termini, njihovo delo nima več zaslužne in zadostilne vrednosti. A moremo pa varno verovati, da Bog njihovi prošnji za duše v vicah pridruži molitvi njihovo preteklo zasluženje, ki tvori po zasluženju in z zasluženjem Kristusovim zaklad cerkve. Fabijan.

Pravice izpovednikov v sv. letu 1926.

Tisti dan pred božičem l. 1925. je sv. oče slovesno sklenil sveto leto v Rimu in zaprl sv. vrata pri sv. Petru, na božič sam pa je z apostolsko konstitucijo »*Servatoris Jesu Christi*« proglasil sveto leto za ves ves katoliški svet, ki naj traja od 1. januarja do 31. decembra 1926. V pismu daje papež za sveto leto posebne pravice izpovednikom. Denimo sem v celoti latinsko besedilo, ki govori o teh pravicah.

»*Ad facultates quod attinet, confessariis, ceteroquin ad iuris normam adprobatis, tribuendas, quas in excipienda iubilai confessione salutariter adhibeant, haec, quae sequuntur decernimus:...*

III. *Confessarius eos omnes, pro quibus ab Ordinario loci vel a Nobis adprobatus sit, in confessione iubilai excipienda, absolvere possit, in foro sacramentali tantum, a quavis censura a iure vel ab homine inflictā, occulta vel publica, aut ab Ordinario sibi reservata aut a iure Apostolicae Sedi simpliciter specialive modo vel Ordinariis reservata: itemque a quovis peccato, utcumque gravi et Ordinariis vel S. Sedi reservato; iniuncta tamen salutari poenitentia aliisque de iure iniungendis. — A nulla ex censuris Apostolicae Sedi specialissimo modo reservatis absolvere queat, praeterquam a crimine absolutiois complicitis a peccato turpi non plus semel vel bis attentatae. At confessarius poenitenti praecipiat, a) ut complicem, si forte ad confitendum redierit, moneat cum de absolutiois a se impertitae invaliditate, tum de eiusmodi confessionibus apud alium confessarium iurisdictione munitum necessario iterandis; b) ut, occasione relapsus remota, abstineat se in posterum ab audienda complicitis confessione, etsi a peccato complicitatis alias absoluti, quoad sine scandali et infamiae periculo fieri poterit. —*

Confessarius si quem a censura publica vel ab homine inflictam in foro sacramentali tantum absolverit, eum iubeat in foro externo se gerere ad praescriptum can. 2251; caveat autem confessarius ne quemquam publica censura irretitum in foro conscientiae Deo reconciliet, nisi is paratus sit intra sex menses Ecclesiae satisfacere et scandalum damnumque reparare.

IV. Confessarius ne in foro quidem interno, nisi ad praescriptum can. 2254, eos absolvat, qui, aut in censuram aliquam incurrerint a Pio X per Constitutionem »Vacante Sede Apostolica« Romano Pontifici reservatam, aut secretum S. Officii alterumve simile violaverint; itemque praelatos cleri saecularis ordinaria iurisdictione in foro externo praeditos superioresque maiores religionis exemptae, qui in censuram Romano Pontifici speciali modo reservatam publice inciderint.

V. Haeretici, praesertim qui fuerint publice dogmatizantes, ne absolvantur, nisi, abiurata saltem coram ipso confessario haeresi, scandalum, ut par est, reparaverint. Similiter quicumque sectis massonicis aliisque id genus vetitis notorie adscripti sint, ne absolvantur, nisi praemissa coram confessario abiuratione aliisque servatis de iure servandis, a secta recesserint et scandalum, quantum licuerit, removerint.

VI. Qui bona vel iura ecclesiastica sine venia acquisiverint, iis ne impertiatur absolutio, nisi Ecclesiae satisfecerint vel saltem sincere promiserint se quamprimum satisfacturos.

VII. Qui falsam sollicitationis denuntiationem admiserit, is ne absolvatur, nisi aut eam formaliter retractaverit, aut saltem ad eam quamprimum retractandam atque ad sarcienda calumniae damna serio paratum se praebeat.

VIII. Confessarius in ipsa tantummodo iubilaei confessione, ex iusta et probabili causa, omnia et singula vota privata, etiam Sedi Apostolicae reservata, iurata quoque, in alia pia opera dispensando commutare possit. Votum autem castitatis perfectae et perpetuae, etiamsi ab origine publice emissum sit in professione religiosa — nequiquam, contra, si poenitens fuerit in Ordine sacro lege caelibatus adstrictus, — subinde tamen, aliis eius professionis votis per dispensationem sublatis, firmum atque integrum manserit, similiter possit, ex iusta et probabili causa, in alia pia opera dispensando commutare. Votum vero a tertio acceptatum ne remittat neve commutet, nisi is, cuius interest, libenter expresseque consenserit. Votum denique non peccandi aliave poenalia vota ne commutet nisi in opus, quod, non minus quam ipsum votum, a peccando refrenet.

IX. Idem confessarius in excipienda iubilaei confessione dispensare possit, pro solo conscientiae foro, atque ad hoc unice ut poenitens Ordines iam susceptos sine infamiae vel scandali periculo exerceat, a quavis irregularitate ex delicto prorsus occulto; item ab irregularitate ex homicidio voluntario aut abortu, de qua in can. 985 § 4^o; sed in hoc homicidii voluntarii et abortus casu, poenitenti onus

imponat, sub poena reincidentiae, recurrendi intra mensem ad S. Poenitentiarium et standi eius mandatis.

X. Similiter in solo foro conscientiae et sacramentali liceat confessario dispensare: a) ab impedimento prorsus occulto consanguinitatis in tertio vel secundo gradu collateralis, etiam attingente primum, quod ex generatione illicita proveniat, solummodo ad matrimonium convalidandum, imperata tamen consensus ad iuris normam renovatione, minime vero ad contrahendum vel in radice sanandum; b) ab occulto criminis impedimento — neutro tamen machinante — sive de matrimonio contracto agatur sive de contrahendo; iniuncta, in primo casu, privata renovatione consensus, secundum canonem 1135; imposita, in utroque, gravi diuturnaue salutari poenitentia.«

To so pravice, ki jih sv. oče dovoljuje izpovednikom za sveto leto 1926. Pravice so iste, kakršne so imeli izpovedniki lani v Rimu. Morda bomo komu ustregli, če dodamo nekaj opomb.

Vse pravice, ki jih našteva konstitucija, lahko porazdelimo v štiri vrste; to so: 1. pravice za odvezo grehov in cerkvenih kazni, 2. pravice za razreševanje in preminjanje obljub, 3. pravice za proščenje od iregularnosti in 4. pravice za izpregled zakonskih zadržkov.

Izpovednik pa more te pravice uporabljati »in foro sacramentali tantum«, samo pri izpovedi, ki jo kdo opravi za sv. leto.

I. Izpovedniki so pooblašteni, da morejo pri izpovedi za sveto leto odvezati spokornike vseh grehov in vseh cenzur, pa naj so udržane sv. stolici ali škofu. Le za cenzure, ki so najstrožje (specialissimo modo) udržane sv. stolici, je oblast izpovednikov omejena tako, da pač morejo odvezati »a crimine absolutionis complicitis a peccato turpi non plus semel vel bis attentatae«, ne pa od drugih cenzur te vrste. Niso torej pooblašteni, da bi odvezali koga, ki bi si bil nakopal cenzuro izobčenja, ker je skrunil sv. hostije (kán. 2320), ali ker se je dejansko pregrešil nad sv. očetom (kán. 2343 § 1), ali ker je kot izpovednik direktno prelomil zakramentalno molčečnost (kán. 2369 § 1). Takisto ne morejo odvezati onih, ki bi bili prekršili tajnost sv. oficija (de informationibus requisitis circa personas ad episcopatum promovendas) ali tajnost katere druge kongregacije ali tribunala rimske kurije, ali ki bi se bili zapletli v cenzuro, ki jo je določil Pij X. v konstituciji »Vacante Sede Apostolica« za kršenje tajnosti v konklavu. Za te slučaje nimajo torej izpovedniki v sv. letu nobene izredne pravice; odvezo bi mogli dati le po kán. 2254: če je namreč sila (casus urgentior), ko se odveza ne more odložiti brez velike težave, sme izpovednik spokornika odvezati vseh cenzur latae sententiae, a spokornika veže dolžnost »recurrendi ad S. Poenitentiarium... et standi eius mandatis« (gl. F. U., Past. bogosl. II 486 s.).

Za vse druge grehe in cenzure so izpovedniki v sv. letu pooblašteni, da morejo spokornike odvezati. Seveda so pa izpovedniki v vesti o tem odgovorni, kako bodo te pravice uporabljali. Če drugače izpovednik v sili koga odveže pridržane cenzure, se po kán. 2254 obrne do sv. penitenciarije in ta spokorniku odmeri pokoro in

odredi vse drugo, kar je treba storiti. V sv. letu pa more izpovednik vse sam urediti. Zato pa mora poznati pogoje, proti katerim sme dati odvezo; presoditi mora, kakšna pokora je primerna za ta greh in tega spokornika. V papeževem pismu za sv. leto so kratka navodila, kako treba ravnati v nekaterih težkih slučajih; za druge, časih zelo zamotane stvari si mora izpovednik iskati sveta in pouka v knjigah. Navedimo to, kar veli apostolska konstitucija za sv. leto.

1. Če je kdo samo enkrat ali dvakrat zagrešil *crimen absolutio- nis complicitis a peccato turpi*, ga more v sv. letu vsak izpovednik odvezati izobčenja in greha. Pogoji pa so: a) če se bo persona *complex* vrnila k izpovedi, jo mora izpovednik spokornik opomniti, da je bila odveza pri prejšnjih izpovedih neveljavna in da mora zato te izpovedi pri drugem mašniku ponoviti; b) odstraniti mora priliko za ponovni padeč, in če tudi je persona *complex* dobila odvezo a *peccato complicitatis* pri drugem izpovedniku, je spokornik vprihodnje ne sme več izpovedavati, razen če je nevarnost za pohujšanje ali osramočenje. — Ko bi bil kdo v tej stvari (*absolutio complicitis*) grešil več kakor dvakrat, more tudi v sv. letu dobiti odvezo le po kán. 2254., to se pravi, če je sila (*casus urgentior*), izpovednik sme spokornika odvezati, a ostane obveznost »*recurrendi ad S. Poenitentiarum*«.

2. Za heretike veli konstitucija: Heretiki, zlasti oni, ki so javno oznanjali zmoto, se ne smejo odvezati, če se niso vsaj pred izpovednikom odpovedali krivi veri in pohujšanje, kakor treba, popravili. — Iz pisma, s katerim sv. penitenciarija dovoljuje posebne fakultete škofom, moremo posneti še to: če spokornik pozna učitelje krive vere (*magistros ex professo*), jih mora naznaniti ordinariju ali kongregaciji sv. oficija; takisto mora naznaniti cerkvene in redovne osebe, če so udeležene pri tej stvari. Naznaniti jih mora, še preden dobi odvezo. Ko bi tega ne mogel pred odvezo, mora obljubiti, da bo to storil precej, ko bo mogel in kakor bo mogel. Izpovednik naj naloži spokorniku sorazmerno krivdi težko pokoro obenem z obveznostjo, da bo moral iti večkrat k izpovedi in, če mogoče, tudi k sv. obhajilu. (Hodi naj k izpovedi enkrat na mesec; za koliko časa, dva ali tri mesece ali še dalje, to naj določi izpovednik po svoji previdnosti. Poleg večkratne izpovedi bi mu mogel naložiti, da mora nekaj časa vsak dan moliti apostolsko vero. Pred ljudmi, pred katerimi je govoril krivoversko, mora zmoto preklicati in pohujšanje popraviti. Če ima heretične knjige, jih mora oddati izpovedniku ali pa jih sežgati.)

Če je spokornik bil formalno izstopil iz katoliške cerkve in prestopil v sekto, in tudi, če tega ni storil, pa je ordinarij kakorkoli zvedel za njegovo herezijo in je tako zadeva prišla pred forum *externum* Ordinarii: se mora spokornik vpričo škofa ali vpričo mašnika, pooblaščenega od škofa, odpovedati zmoti; škof ali pooblaščen mašnik ga odveže izobčenja »*in foro externo*«. Ko pa je dobil odvezo od cenzure »*in foro externo*«, ga more vsak izpovednik odvezati greha v zakramentu sv. pokore (kán. 2314, § 2).

Tako je navadno. Letos more spokornik vse urediti z izpovednikom.

3. Tistih, za katere je javno znano, da so se zapisali v masone ali druge prepovedane družbe iste vrste, naj ne odvežejo, če se pred izpovednikom ne odpovedo družbi in obljubijo, da bodo družbo pustili, pohujšanje popravili in izvršili vse drugo, kar treba. — Konstitucija »Si unquam alias« 15. jul. 1924 za sv. l. 1925. ukazuje za člane masonskih družb: četudi je zadeva tajna, se jim odveza ne more dati, če ne prenehajo dejansko sodelovati ali prepovedano društvo podpirati; če poznajo duhovnike ali redovnike, ki bi bili zapisani v družbo, jih morajo po kán. 2336., § 2. naznaniti; če imajo društvene knjige, spise, znamenja, jih morajo izročiti izpovedniku, ta pa naj jih čim prej pošlje sv. oficiju ali jih vsaj uniči; po krivdi se jim naloži težka pokora in večkratna zakramentalna izpoved. ✓

4. Onih, ki so si brez dovoljenja prisvojili cerkveno imetje ali cerkvene pravice, naj ne odvežejo, dokler niso dali Cerkvi zadoščenja ali vsaj resnično obljubili, da bodo to čim prej storili. — Konstitucija ima v mislih tiste, ki bi se bili predrznili polastiti se cerkvenega imetja, kakor da imajo pravico do njega (qui bona ecclesistica cuiuslibet generis . . . usurpare praesumpserit, can. 2346). Zadene jih izobčenje, ki je udržano sv. stolici. Kako zadoščenje se zahteva od njih, je razvidno iz konstitucije za sv. leto 1925. »Si unquam alias«, ki veli: odveza se jim ne more dati, če niso vrnili, kar je cerkvenega, ali prosili za poravnavo pri ordinariju ali pri sv. stolici, ali vsaj resno obljubili, da bodo prosili za poravnavo.

5. Kdor bi bil zagrešil »falsam sollicitationis denuntiationem«, se mu odveza ne sme dati, če ni formalno preklical krive obdolžitve, ali če ni vsaj v resnici voljan, da bo to čim prej storil in popravil škodo, ki jo je nedolžni mašnik trpel radi obrekovanja (gl. o tem F. U., Past. bogosl. II., 500—507).

6. Če je izpovednik koга odvezal, ki je zanj javno znano, da je izobčen, ali ki ga je cerkven poglavar posebe izobčil po sodnem reku, naj takega opomni, da se mora na zunaj ravnati po kán. 2251. Izpovednik pa naj se varuje, da ne bo koга odvezal, ki je zapleten v javno cenzuro, če tisti ni voljan, v šestih mesecih dati Cerkvi zadoščenje in popraviti pohujšanje in škodo.

Kánon 2251., ki ga konstitucija navaja, veli: Če je kdo »in foro interno«, pri izpovedi, dobil odvezo od j a v n e cenzure, odveza pa se na zunaj ne izpriča ali vsaj upravičeno ne presumira, morejo cerkveni poglavarji zahtevati, da se spokornik na zunaj vede kot tak, ki je obremenjen s cenzuro, dokler ne dobi odveze tudi »in foro externo«. — Lani so morali izpovedniki v Rimu takim, ki bi jih vezala javna cenzura, pa so se spokorili, dati izpričevalo, v katerem so označili ime, priimek, diecezo spokornikovo in javno cenzuro, in izjavili, da so spokornika odvezali cenzure. S to izjavo je šel spokornik do sv. penitenciarije, kjer so mu dali pismo za domačega škofa; v tem pismu izpričuje sv. penitenciarija, da je spokornik pri izpovedi bil oproščen javne cenzure in se po kán. 2251. tudi »in foro

Ne sme dati odveze

externo« more smatrati za oproščenega. Ko bi torej pri nas izpovednik imel opraviti s takim, ki bi bil javno izočen, bi ravnal analogno: dal bi spokorniku pismeno izjavo, da ga je pri izpovedi odvezal javne cenzure; s to izjavo bi spokornik šel do škofa.

Dругih slučajev, v katerih si more kdo nakopati kazen izobčenja, papeževa konstitucija za sv. leto 1926. posebe ne našteva. Za lani je sv. penitenciarija še opozorila izpovednike, kako ravnati z onimi, ki bi bili prekršili samostansko klavzuro ali čitali prepovedane knjige (*Monita de usu facultatum confessariis per annum sanctum tributarum*, nn. 6.—8., *Bogosl. Vest.* 1925, str. 62).

Ker se dogaja tu in tam, da katoličani sklepajo zakon s protestanti ali razkolniki, naj spomnimo še kánon 2319. Izobčenju, ki je škofu udržano, zapadejo po tem kánonu katoličani: a) ki se dajo poročiti pred nekatoliškim kulturnim služabnikom, pa naj so zakon že sklenili, ali ga bodo šele sklenili po katoliškem obredu; b) oni, ki so pri sklepanju zakona obljubili katoliško vzgojo otrok, pa ne iskreno, in so varali župnika, ker so med seboj izrečno ali na tihem naredili pogodbo, da bodo vse otroke ali nekaj njih vzgajali nekatoliško; c) ki se drznejo vedoma dati svoje otroke krstiti nekatoliškim kulturnim služabnikom; d) starši ali njih namestniki, ki vedoma dajo otroke vzgajati ali poučevati v nekatoliški veri.

Leto more vsak izpovednik odvezati spokornika, ki ga je zadelo izobčenje po navedenem kánonu 2319., če pride k izpovedi za sv. leto in resno obljubi, da bo, kolikor je mogoče, popravil, kar je zagrešil.

II. Če izpovednik ni posebe pooblaščen, ne more obljub, Bogu storjenih, ne razveljavljati (*irritare*), ne razreševati (*dispensare*), ne preminjati (*commutare*). Pri izpovedi za sv. leto pa more izpovednik iz pravičnega in verjetnega razloga vse privatne obljube, tudi take, ki so pridržane sv. stolici, ali ki so s prisego potrjene, razrešiti in premeniti v druga dobra dela (*dispensando commutare*).

Obljube, ki niso udržane, more vsak sam premeniti v boljša ali enako dobra dela (kán. 1314.). Zaobljubljeno dobro delo premenjati v manj dobro delo pa more le tisti, ki ima tudi pravico obljube razvezavati. In to pravico daje papeževa konstitucija izpovednikom v sv. letu za vse privatne obljube. Ko preminjajo obljubo, morejo obveznost do Boga po nekoliko razrešiti in namesto obljubljenega dobrega dela določiti drugo manj dobro delo. To pomeni izraz »*dispensando commutare*«. Izvzeta ni nobena privatna obljuba, niti oni dve ne, ki sta udržani sv. stolici, namreč obljuba »*perfectae et perpetuae castitatis*« in obljuba »*ingrediendi in religionem votorum sollemnium*«, ki jih je kdo naredil po dovršenem 18. letu (kán. 1309). Še več. Ko bi bil kdo prvotno javno v kakem redu naredil obljubo popolne in vedne čistosti, pozneje pa je bil razrešen drugih obljub, ne pa obljube čistosti, more izpovednik v sv. letu takemu obljubo čistosti iz tehtnega razloga premeniti v drugo dobro delo. Ne more pa razrešiti obljube čistosti tistemu, ki ga po mašniškem posvečenju veže zapoved celibata, četudi je pre-

veden v laiški stan. — Ko bi bila prememba obljube komu na škodo, naj izpovedniki obljube ne preminjajo, če tisti, komur bi prememba bila na škodo, radovoljno in izrečno v to ne privoli. — Obljube, s katero se kdo zaveže, da noče več grešiti, in drugih penalnih obljub naj ne preminjajo, razen v tako delo, ki bo, nič manj nego prejšnja obljuba, spokornika varovala greha.

Zahteva se za premembo v manj dobro delo pravičen in verjeten razlog (*justa et probabilis causa*). Za razvezavanje (*dispensatio*) obljub je po nauku sv. Alfonza (*Theol. mor.*, I 3, n. 252) zadosten razlog: *periculum transgressionis* ob *dispositionem particularem voventis* vel ob *communem fragilitatem hominum*; *magna difficultas in executione*, non solum si non fuit *praevisa*, sed etiam, si *praevisa fuerit*, et etiamsi talis *difficultas ortum habeat ex fragilitate voventis*; *sufficit etiam*, si *vovens vexetur magnis scrupulis*. — Pri preminjanju (*commutatio*) obljube se obveznost ne razreši do kraja, ampak samo za toliko, za kolikor je novo delo manj dobro od prvega. Obljuba ne preneha, temveč se samo prenese na drugo dobro delo. Zato pa za preminjanje zadostuje tudi manj tehten razlog, manjša nevarnost za kršenje obljube, manjša težava v izvrševanju. Ko bi se izpovednik motil in v dobri veri sodil, da je razlog zadosten, ki v resnici ni zadosten, bi prememba bila vendarle veljavna.

Naj navedem nekaj zgledov, kako se obljube preminjajo (glej Lehmkühl I¹¹ n. 632). — Če se je kdo zaobljubil, da hoče iti peš na božjo pot, ki se opravi v enem dnevu: bi se mogel na mesto tega en dan postiti in kar bi bil na poti potrošil, naj da za dober namen. Vprav to bi lahko storil, ko bi pot trajala nekaj dni, pa ne bi hodil peš, ampak bi se vozil. — Če je kdo obljubil, da se hoče postiti en dan, bi se mu moglo namesto posta naložiti, da naj gre enkrat k izpovedi. — Ko bi bil obljubil post za vsako soboto, naj gre k izpovedi in sv. obhajilu dvakrat na mesec. — Obljuba, da hoče moliti rožni venec vsak dan, se more premeniti tako, da bi šel k izpovedi vsak teden, ali da bi šel trikrat ali štirikrat na teden k sv. maši. — Zelo resna je obljuba popolne in vedne čistosti, ki jo je kdo z dobrim premislekom naredil po dovršenem 18. letu. Tudi prememba je težka. Rimska stolica, njej je ta obljuba udržana, pristane na premembo (*dispensando commutat*) proti tem-le pogojem: če se mož oseba, ki jo veže obljuba popolne in vedne čistosti, se ji to dovoli proti temu, da bo hodila vse življenje vsak mesec k sv. izpovedi in opravljala druga dela, ki jih bo določil izpovednik po svoji previdnosti. Časih v Rimu obljubo čistosti tudi takole premene: oseba mora hoditi k sv. izpovedi vsak mesec, dokler bo živela v zakonu; če bo zakonski drug umrl, jo zopet veže obljuba čistosti, in se ne more drugič omožiti brez nove premembe.

V sv. letu more izpovednik premeniti tudi obljubo popolne in vedne čistosti. Iz prakse rimske stolice pa naj posname, kako mu je ravnati pri tej premembi. (Mimogrede naj pripomnim: ker je tudi privatna obljuba popolne in vedne čistosti tako resna stvar in

premembra združena s težkimi pogoji, naj izpovednik pobožnim mladencam ne dovoli zlahka te obljube. Zadovoljuje naj se z obljubo čistosti od enega praznika Marijinega do drugega. Dekliško srce se tako hitro preminjal!

III. Papeževa konstitucija govori tudi o izpregledu iregularnosti. Dati more izpregled izpovednik, a zopet samo pri izpovedi za sv. leto, in samo za iregularnosti »ex delicto«, če je pregreha docela tajna, in samo za to, da bi mogel spokornik brez nevarnosti osramočenja ali pohujšanja izvrševati opravila že prejetih sv. redov. Ko bi bil spokornik iregularen »ex homicidio voluntario aut abortu« (can. 985., § 4.), bi ga mogel izpovednik tudi te iregularnosti oprostiti, toda le proti temu, da se bo spokornik v enem mesecu obrnil do sv. penitenciarije in se pokoril nje ukazom, drugače bi si nakopal iznova isto iregularnost.

IV. Izpovedniki so v sv. letu tudi pooblaščenji za izpregled dveh zakonških zadržkov.

Prvi zadržek je tajno krvno sorodstvo, ki izvira iz nezakonskega rodu. Izpovednik more dati izpregled za tajno krvno sorodstvo iz nezakonskega rodu v drugem in tretjem kolenu stranske vrste, tudi če se zadržek na drugi strani dotika prvega kolena. Izpregledati pa more ta zadržek samo v ta namen, da se bo poveljavil zakon, ki je že sklenjen, a sklenjen neveljavno. Ne more pa izpovednik ženina in nevesto oprostiti zadržka, da bi zakon šele sklenila; tudi ne more neveljavno sklenjene zakonske zveze izceliti v korenini (sanare in radice). Zakonska morata privoljenje v zakon obnoviti, kakor to velevajo kánoni. Če vesta za zadržek oba, morata oba, privatno in na tihem, ponoviti privoljenje v zakon. Če ve samo eden, da je zakon neveljaven, zadostuje, da ta privatno in na tihem obnovi privoljenje v zakon, če le drugi privoljenja ni preklical (kán. --35., §§ 2.—3.).

Drugi zadržek je »occultum criminis impedimentum — neutro machinante«. Pregreha, za katero more dati izpregled izpovednik, je torej adulterium fide mutuo data de matrimonio ineundo. Ko bi bil eden ali drugi stregel po življenju zakonskega druga, ju izpovednik ne more oprostiti zadržka. Za samo prešestvo z obljubo, da se bosta poročila, pa izpovednik v sv. letu more dati izpregled, pa naj je zakon že sklenjen, ali se bo šele sklenil. Če sta zakon že sklenila, morata oba, privatno in na tihem, ponoviti privoljenje v zakon.

Omenjena zakonska zadržka pa more izpovednik razreševati samo pri izpovedi za sv. leto. Če je zadržek »crimen«, mora spokorniku naložiti težko in dolgo pokoro (gravem diuturnamque salutarem poenitentiam). Sama po sebi je poenitentia diuturna taka, ki traja dve ali tri leta. Treba pa je presoditi, ali more spokornik tako pokoro prenesti, in treba je tudi pomisliti, kolikokrat naj v določenem roku naloženo dobro delo opravi. Če se mora dobro delo pogosto ponavljati, se tudi za krajši rok naložena pokora lahko smatra za dolgotrajno. Tako se zdi, da je pokora dolgotrajna, če

mora kdo tri mesece vsak dan moliti rožni venec; ali če mora iti k sv. izpovedi šest mesecev vsak teden, ali celo leto enkrat na mesec (cf. Vermeersch S. J., Theol. mor., t. 3 [1923] pg. 495). Če se oziramo na moralno slabost spokornikov naše dobe, bo navadno dosti, če naložimo spokorniku, da mora tri mesece enkrat na teden kleče moliti žalostni del rožnega venca in v tem času iti dvakrat k sv. izpovedi. (To pokoro nalagajo nekateri šk. ordinariati za izpregled zadržka criminis, ki ga dovoljuje sv. penitenciarija z dastavkom »imposita salutari poenitentia«.) Za mnoge je tudi ta pokora pretežka.

Izpovednik daje izpregled dveh tajnih zakonskih zadržkov pri sv. izpovedi, izpregled pa velja samo pred vestjo, »in solo foro conscientiae«. Tako veli konstitucija. Izpregled se nikamor ne zapiše. Ko bi tajni zadržek, ki je spokornik dobil zanj izpregled pri izpovedi, pozneje postal javen, bi bilo treba še enkrat prositi izpregleda pro foro externo.

Odveza cenzur, prememba obljub, izpregled iregularnosti in zakonskih zadržkov velja in ostane v moči, če je spokornik, ki je prišel k izpovedi, resno hotel udeležiti se milosti sv. leta, a se je pozneje premislil in drugih dobrih del, ukazanih za sv. leto, ni opravil.

Kar je še drugega v papeževi konstituciji, ne zadeva posebej izpovednika, razen ene stvari. Za izpovedovanje redovnic je drugače potrebno posebno pooblaščenje. Za sv. leto morejo redovnice opraviti izpoved pri vsakem izpovedniku. Lani, ko so praznovali sveto leto v Rimu, so zunaj Rima ugasnile vse posebne pravice, ki jih sv. stolica časih daje mašnikom-izpovednikom. Letos ostanejo vse te pravice v moči. Lani so prenehali vsi drugi odpustki v tem pomenu, da se odpustkov nismo mogli udeleževati zase, mogli pa smo jih naklanjati dušam v vicah. Letos moremo biti deležni ne samo odpustka sv. leta, ampak tudi drugih odpustkov. Izrečno omenja papeževo pismo, da se morejo udeležiti odpustka sv. leta tudi oni, ki so ga že lani dobili. Dovoljuje pa se odpustek sv. leta za dvakrat: prvič ga dobimo zase, drugič ga moramo darovati dušam v vicah. Moremo pa odpustek sv. leta tudi obakrat nakloniti rajnim; zase pa se ga ne moremo udeležiti dvakrat, ampak samo prvič. Pogoji za odpustke, posebe, katere cerkve treba obiskati in kolikokrat, to čitamo v škofijskih listih posameznih diecez. Fr. Ušeničnik.

Odloki sv. Stolice.

O molitvi pri sv. maši med povzdigovanjem. — Papež Pij X. je dne 18. maja 1907 dovolil odpustek 7 let in 7 kvadragen vernikom, ki se pri sv. maši med povzdigovanjem pobožno ozro na sv. hostijo in obude dejanje vere in ljubezni z besedami »moj Gospod in moj Bog«. Ponekod je prišlo v navado, da te besede izgovarjajo glasno. S. R. C. je 6. nov. 1925 izjavila, da to ni dopustno. (AAS 1926, 22.)

O lavretanskih litanijah. — S. R. C. je 6. nov. 1925 (AAS 1926, 22) je izjavila: če se lavretanske litanije molijo brez petja, se prve invokacije smejo tako-le ponavljati: *V. Kyrie, eleison.* — *Ř. Kyrie, eleison.* — *V. Christe eleison, Ř. Christe, eleison.* — *V. Kyrie, eleison. Ř. Kyrie, eleison.* — Kongregacija odgovarja na vprašanje: »an in Litaniarum recitatione absque cantu iterari liceat priores invocationes?« A iz razlage, ki jo je priobčil B. V. 1924, str. 279, o dekretu 10. nov. 1921, moremo posneti, da je ponavljanje prvih invokacij dovoljeno tudi, če se litanije pojó.

O belem mrtvaškem prtú. — V nekem samostanu je star običaj: če umrje redovnica, pokrijejo rakev z belim prtom, ali pa polože umrlo redovnico v belo rakev »in signum virginitatis«. K vprašanju, če je to prav, je C. S. R. 6. nov. 1925 (AAS 1926, 22) odgovorila, da naj se ravnajo po rubrikah v ritualu in po odlokih z dne 21. julija 1855 in 4. avg. 1905. — Iz obeh navedenih odlokov je razvidno, da to ni dopustno. Bela barva se rabi pri pogrebu otrók, ki so prejeli sv. krst in umrli, preden so prišli k pameti, Tako veli rimski obrednik (tit. 6, c. 6, n. 1; c. 7, n. 1).

O sv. maši »in matrimoniis mixtis«. — Pri sklepanju mešanega zakona je po kán. 1102 § 2. prepovedana »Missa pro sponsis«. Pa tudi kaka druga privatna maša ni dovoljena ob tej priliki, ko bi se iz okoliščin moglo soditi, da je ta maša nekako dopolnilo poročnih obredov. Tako je izjavila komisija za tolmačenje cerkvenega zakonika 10. nov. 1925 (AAS 1925, 583).

O cerkvenem pogrebu. — Kán. 1240 § 1., 5^o, je komisija za tolmačenje cerkvenega zakonika avtentično tako-le razložila 10. novembra 1925: Cerkveni pogreb se mora odreči takim, ki so ukazali, da se mora njih truplo sežgati, če so v tej volji vztrajali do smrti, dasi se njih volja po smrti ni izpolnila in se truplo ni sežgalo (AAS 1925, 583).

Molek z jagodami iz stekla. — V avtentičnem seznamu »apostolskih odpustkov« z dne 17. febr. 1922 je opomin, ki veli: Molki, križi, majhni kipi, svetinjice, ki se blagoslavlja in nanje dajó apostolski odpustki, ne smejo biti iz cina, svinca, stekla ali iz druge podobne tvarine, ki se lahko zdrobi ali obrabi. — A za molke iz stekla je pomniti, da niso rabni samo taki, ki so nabrani iz v o t l i h s t e k l e n n i h jagod; morejo pa se blagosloviti in z odpustki obdariti, če so jagode iz masivnega stekla, »dummodo globuli sint ex vitro solido atque compacto«. Tako je izjavila S. C. Indulg. že 29. febr. 1820: S. Poenitentiaria pa je 24. nov. 1925 ta odlok potrdila (AAS 1926, 24).

Gotski mašni plašči. — S. R. C. je dne 9. dec. 1925 (AAS 1926, 58) izjavila, da ni dovoljeno uvajati mašne plašče gotske oblike brez vednosti sv. stolice, »inconsulta Apostolica Sede«. Kongregacija se sklicuje na odlok ali okrožnico, ki jo je dne 21. avg. 1863 poslala škofijskim ordinariatom. Okrožnica pravi, da sv. stolici ni neznano, kako nekatere dieceze na Angleškem, na Francoskem, v Nemčiji, v Belgiji uvajajo mašno obleko v gotskem slogu. A brez vednosti

sv. stolice da se v teh rečeh ne more nič preminjati. Ker pa so morda vendarle razlogi, bolj ali manj utemeljeni, ki priporočajo tako izpremembo, zato naj vsak škof, ki so v njega diecezi premenili obliko mašni obleki, sporoči sv. stolici, zakaj se je to zgodilo. F. U.

O družini.

1. Nobeno bitje ne pride tako nemočno na svet, kakor človek, nobeno ne potrebuje v svojem začetku toliko pomoči kakor pravi človek. Vsled te prirojene nemoči je nujno usmerjen na družinsko življenje, brez katerega se ne more fizično razviti, še manj pa živeti človeka dostojno življenje.

V družino je postavila človeka potem takem narava sama, le družina mu posreduje nebroj dobrin, katerih bi drugje zaman iskal. Povsem pravilno je torej, ako imenujejo bogoslovni pisatelji družino »societas naturalis et necessaria«.

Malo je to občestvo, vendarle občestvo v pravem smislu besede, starejše in prejšnje nego država, ter ima dosledno tudi pravice in dolžnosti, ki so povsem neodvisne od države (prim. Leon XIII., enc. Rerum novarum).

2. Temelj družine je zakonsko občestvo. Zakon, in sicer monogamičen zakon, je postavil Bog, ko je ustvaril prvega človeka: *Non est bonum esse hominem solum, faciamus ei adiutorium simile sibi* (Gen. 2, 18). Te besede nam razodevajo, da potrebujeta oba spola medsebojne fizične in psihične izpopolnitve, da sta drug drugemu potrebna v podporo, in sicer v tako podporo, kakršne bi človek ne našel pri nobenem drugem bitju, tudi pri istospolnem ne. Pod tem vidikom bomo razumeli, zakaj je Adam zagledavši Evo radostno vzkliknil: *Hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea... quoniam de viro sumpta est* (Gen. 3, 22).

Želja po tej izpopolnitvi je v človeku tako močno razvita, da ga vodi k zakonu, čeprav mora večkrat pretrgati najbolj nežne vezi, ki so ga dotlej spajale z njegovimi starši: *Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una* (Gen. 2, 24).

Stvorivši prvi človeški par ni bil Bog začetnik samo teh dveh individijev, temveč vesoljnega človeškega rodu, ko je prastarišem zaukazal: *Crescite et multiplicamini, et replete terram* (Gen. 1, 28).

S tem je postal zakon korenika, katera vedno obnavlja človeški rod, iz česar sledi, da je zakonska funkcija ena najbolj vzvišenih socialnih funkcij, obenem pa, da družba more biti zdrava le tedaj, ako je zdravo zakonsko življenje.

3. To življenje se more primerno razvijati le tedaj, ako je zakon nerazdružljiva zveza unius cum una. Poligamičen sistem, kakor ga najdemo pri orientalskih narodih, ponižuje ženo ter jo spravlja na stopnjo sužnje. Niso dosti manjša zla, ki bi se pojavila, ako bi zavladal sistem, ki zahteva razdružljivost zakona: v tem slučaju bi postala zakonska zveza preveč spremenljiva, med-

sebojna ljubezen bi se kmalu ohladila, oba dela bi prečestokrat zašla v past, ki ju pelje v nezvestobo; veliko škodo bi dalje trpela vzgoja otrok; družinske vezi, ki so po naravi svete, bi se zelo zrahljale, posejano bi bilo seme spora in boja v družinah; zlasti bi trpelo dostojanstvo žene, ker bi bila vedno v nevarnosti, da jo mož zapusti, potem ko je služila njegovi poželjivosti.

Dovoliti razdružitve zakona bi pomenilo uničiti srečo družin; s tem bi bila uničena tudi moč družbe ter odprta široka pot ne-nravnosti. Ko bi se le enkrat dovolila razdružitve zakona, bi bil prekršen velevažni religiozni in socialni princip, in prav težko bi bilo preprečiti nove ločitve. Želja po razdružitvi bi od dne do dne vedno bolj prodirala v širše kroge ter zastrupljala duhove kakor nalezljiva bolezen telesa, bila bi slična silni reki, ko začne podirati nasipe (prim. Leon XIII. enc. Arcanum div. sapientiae, 10. febr. 1880).

Skratka: zakon mora biti trajno, popolno občestvo moža in žene, ki izključuje še misel na kako drugo združitve. Temu občestvu je podaril Kristus sakramentalni značaj, ter s tem povzdignil ono zvezo naravne ljubezni, ki je sicer utemeljena že v človeški naravi, v nadnaravne sfere: vsled česar je medsebojni odnos med možem in ženo v krščanstvu mnogo bolj vzvišen, nego je zakonska zveza v zgolj naravnem pravu.

4. Naj bo kako občestvo še tako majhno, vendarle mora imeti svojega poglavarja; tako je tudi v zakonskem občestvu. Poglavar te zveze je mož, quoniam vir caput est mulieris (Eph. 5, 23); kot pravzor te zveze nam služi zveza Kristusova z njegovo cerkvijo: sicut Christus caput est Ecclesiae (ibid.). In kakor Kristus ljubi svojo cerkev, tako morajo tudi možje ljubiti svoje žene ter biti pripravljeni, se zanje tudi žrtvovati, kakor se je i Kristus daroval za svojo cerkev: Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et semetipsum tradidit pro ea (Eph. 5, 25).

Kristus je zelo zavzet za čast svoje cerkve. On hoče cerkev non habentem maculam (Eph. 5, 27), ter da bo sveta in brez madeža. Tako morajo tudi možje skrbeti za čast svojih žena, da ostane njih ime brez madeža. V tem oziru nam nudi sijajen zgled sv. Jožef. Ko še ni vedel za skrivnost včlovečenja božje Besede ter opazil svojo nevesto v blagoslovljenem stanu, ni dvomil sicer o njenem poštenju, obenem pa ni hotel prevzeti odgovornosti za stvar, ki si je ni mogel razložiti. Sklenil je odpustiti svojo nevesto, toda da bi je ne spravil ob dobro ime, jo je nameraval odpustiti skrivaj. Seveda morejo postopati tako samo možje, ki v resnici ljubijo svoje žene. Ta ljubezen mora biti sveta, kakor ljubezen Kristusa do cerkve, mora biti močna, kakor ljubezen do lastnega telesa: »Tako morajo ljubiti možje svoje žene, kakor lastna telesa: kdor ljubi svojo ženo, ljubi samega sebe« (Eph. 5, 28). To misel sv. Pavla bomo docela razumeli le tedaj, ako upoštevamo biblični nauk »et erunt duo in carne una« (Gen. 2, 24).

5. Taka ljubezen rodi spoštovanje. Spoštovanje gre ženi v prvi vrsti zaradi zakramentalne zveze, potem pa tudi, ker je ona

zastopnica šibkejšega spola; če bi kdo kazal proti šibkejšemu svojo premoč, bi to gotovo ne bilo znamenje posebne značajnosti: spoštovati šibkejšega pa je znamenje plemenitega srca, in to zahteva sv. Peter, ko uči moške, naj izkazujejo čast ženi kot šibkejši: quasi infirmiori vasculo muliebri impertientes honorem (I Petr. 3, 7). Te apostolske besede so temelj pravega kavalirstva, ki se ne kaže v afektiranih poklonih in v banalnih izrazih, temveč v srčnem iskrenem spoštovanju ženâ kot sodedinj milosti življenja, tamquam cohaeredibus gratiae vitae (ibid).

Prav posebno spoštovanje pa zasluži v krščanstvu žena kot sestra one, ki nam je rodila začetnika življenja.

6. Zakonsko občestvo se po naravi razvija v družinsko občestvo. Naravni sad tega občestva so otroci. Le-ti so po svoji telesnosti nekako del staršev in potemtakem tudi zvezani z njimi na prav poseben način; saj nosijo mnogokrat otroci tudi na zunaj sledove svojega telesnega pokolenja ter imajo tudi duhovne lastnosti, kakršne opažamo na starših. Starši zopet čutijo neko neugasljivo ljubezen do svojih otrok, ker so pač otroci njih del; posebno del očeta, ki je glava družine, filius enim naturaliter est aliquid patris (S. Th. 2 II, q. 10, a. 12 in corp.); otrok je nekaka pomnožitev očetove osebe: velut paternae amplificatio quaedam personae (Leon XIII, enc. Rerum novarum). Vsled tega otrok ne stopa neposredno kot individuum v državo, marveč potom domačega občestva, v katerem je rojen in vzgojen (prim. istotam).

Nobena sila tedaj ne more prenesti dolžnosti in pravic staršev na državo. Pravice staršev izvirajo iz narave in so dosledno nedotakljive. Država jih je dolžna ščititi ter pospeševati družinsko življenje, tako da doseže svoj namen. Le v onih izjemnih slučajih, ko bi starši, proti glasu narave, znatno zanemarjali svoje otroke, bi bila država poklicana, da skrbi za njih redno vzgojo.

7. Z ozirom na neke povsem poganske pojme, ki se širijo v moderni družbi, moramo poudarjati, da so otroci nebeški blagoslov. Saj je Bog postavil zakon v ta namen, da se množi človeški rod in napolni zemljo. V otrokih starši nekako nadaljujejo svoje življenje, v njih vidijo napredek in izpopolnitev lastne osebnosti, njim zapuščajo ne le premoženje, marveč svojo čud, svoje srce, svojo kulturo. Otroci so prava vez med možem in ženo, kajti če sta oba roditelja individualno različna, vidita vendarle v otroku nekaž skupnega, kar ju druží: mnogokrat je vprav otrok oni činitelj, ki zahteva, da se roditelja med seboj ljubita, in prepreči, da vsled gotovih napetih odnošajev ne gresta narazen.

Stari narodi, katerim hiperkultura ni pokvarila zdravega mišljenja, so bili srečni, če so imeli dosti otrok; posebno Izraelci so smatrali veliko število otrok kot poseben znak nebeške naklonjenosti. V takem krogu se čuti mož srečnega in to srečo pravičnika opisuje s pesniškim poletom psalmist: Uxor tua sicut vitis abundans in late-

ribus domus tuae: Filii tui sicut novellae olivarum in circuitu mensae tuae (Ps. 127, 3).

8. Starši, ki hote preprečujejo spočetje otroka (onanismus conjugalis) delajo proti prvemu smotru, ki ga je Bog dal zakonu in s tem kršijo na težak način voljo božjo. Tak greh je najhujše obsodbe vreden, saj imenuje sv. pismo tako počenjanje »res detestabilis« (Gen. 38, 10), zaradi katere je Bog Onana usmrtil. Neomalthusianizem, ki priporoča umetno preprečevanje spočetja, je ne samo protimoralen, temveč vse skozi protinaraven in skuša uničiti družbo v njenih prvih temeljih. Ta nauk je privedel nekatere narode do žalostnega dejstva, da vidijo pred seboj »več krst, nego zibelk«. To dejstvo nujno vodi do smrti narodov. Tu imamo zopet dokaz, da katoliška morala s svojimi jasnimi, seveda pa tudi neizprosnimi zahtevami skrbi mnogo bolj za ohranitev naroda, nego nebroj »narodnih« prireditvev, pri katerih pridejo bolj do časti in veljave Bacchus in Venus nego narodna misel.

9. Onanizem ni samo obsodbe vreden z moralnega stališča, on je tudi v zdravstvenem oziru prava nesreča. Vsak resen zdravnik bo priznal, da je zloraba zakona zelo škodljiva za oba dela, zlasti pa čuti te posledice ženska. Živčne bolezni in druga zla, ki jih večkrat opazujemo na zakonskih, so često posledica greha. Neredkokrat se pripeti, da bi zakonski pozneje naenkrat radi imeli otroka, toda narava, proti kateri so tako brezvestno grešili, se maščuje in jim ne privoščiti družinskega veselja.

Tudi v obliki sistema enega ali dveh otrok (Ein-, Zweikindersystem) zasluži zakonski onanizem najostrejšo obsodbo: kar je po sebi grešno, to ostane grešno v vsakem slučaju, in ni je okoliščine, ki bi mogla kohonestirati protinaravno dejanje.

10. Običajen izgovor, s katerim skušajo nekateri zakonski opravičevati svoje prestopke naravnih zakonov, se glasi, da nimajo zadostnih sredstev, da bi prehranili večjo družino. V tem pogledu moramo poudariti, da je tudi v domačem občestvu, kakor povsod, zelo potrebno trdno zaupanje v božjo previdnost. Religiozni starši bodo sprejeli otroke kot dar nebeški, kot podobe božje, kot Kristusove bratce. Zavedali se bodo, če jim je Bog daroval otroke, ker so se držali njegove postave, da jim bo tudi naklonil potrebna sredstva, da jih morejo vzgojiti. Potrebno je, da iščejo najprej božje kraljestvo, vse drugo jim bo privrženo; svoje skrbi pa morajo zapupati Bogu: omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis (I Pet. 5, 7).

11. Večje število otrok je zdrav pojav ne samo z moralnega in fiziološkega stališča, ker dokazuje, da sta pri starših duša in telo zdrava, temveč je obenem koristno z vzgojnega vidika. Kjer ima družina enega samega otroka, združijo običajno vsi člani svoje potrebne in nepotrebne skrbi na njega. Na ta način postane otrok ne samo centrum družine, marveč tudi nje tiran, kojega kapricam se mora vse uklanjati. Tak otrok nima priložnosti, vaditi se v samozatajevanju, in ko stopi v resno življenje, je nepripravljen za boje

in težave. Iz takega materiala se ne oblikujejo veliki ljudje. Če pa smrt prestriže edincu nit razvajenega življenja, so starši neutolažljivi, ker so izgubili vse. Tedaj jih še bolj tare zavest, da so kršili božjo postavo: kakor so oni prej zapustili Boga, tako se čutijo zdaj povsem zapuščene.

12. Staršem, ki se boje večjega števila otrok, ne moremo z moralnega stališča svetovati drugega, nego da se z drž e. To sicer ni lahko, toda moralno življenje zahteva, kakor drugod, tako tudi v tem samozatajevanje. Kolikokrat se mora človek premagati v interesu telesnega zdravja! Kdor ni vseskozi materialist, bo moral priznati, da je treba žrtvovati vsaj toliko tudi za moralno zdravje.

Z ozirom na današnje ekonomske razmere zahteva razsodnost, da mladi ljudje ne stopajo v zakon, dokler si niso zagotovili gospodarskih predpogojev za družino. Če mladi ljudje sami niso zadosti pametni, je dolžnost staršev, da jih v tem pouče. Dejanski pa igrajo vprav v tem vprašanju matere, tudi one boljših krogov, tako nerodno vlogo, da se mora človek čuditi njih omejeni pameti: saj one same prečesto naravnost silijo svoje hčerke v zakon, ne da bi bili prej dani potrebni predpogoji.

13. Z moralnega stališča bi bil brez oponosa le en način zakonskega življenja, pri katerem bi ne prišlo do fekundacije, in to je tako zvana fakultativna steriliteta. Ta je v tem, da zakonska občujeta v času, ko je spočetje z ozirom na fiziološko stanje žene malo verjetno. Nekateri pisatelji mislijo namreč, da je spočetje v času »ageneze« skoraj izključeno. Ta čas bi bil od 15. dne po menstruaciji do tretjega, četrtega dne pred ponovitvijo periode. Zakonskih, ki bi vršili svojo zakonsko pravico v tem času, čeprav z namenom, da ne pride do spočetja, ako le akt odgovarja naravnim postavam, ne kaže vznemirjati (prim. S. Paenitentiaría, 16. jan. 1889). Vendar je treba omeniti, da avtorji niso edini glede nauka »ageneze«; tako trdi n. pr. Antonelli: non posse amplius sustineri coitum sterilem evadere, fere absolute a decima quinta die post menstrua incepta usque ad sequentem menstruationem (Medic. pastor.⁴ I [1920] 161).
Josip Ujčić.

Naše odrešenje v postnih premišljevanjih.

Christus Redemptor je centrum krščanske vere. Od Jezusove odrešilne smrti izvira vse, kar nova zaveza vsebuje. Odtod vera, upanje, ljubezen naša. Zavest, da smo odrešeni, če je dovolj živa, nas najgotoveje obdrži stanovitno na potu k večnemu cilju. Zato je redemptio — odrešenje prav primeren predmet tudi postnim pridigam.

I. C e n a n a š e g a o d r e š e n j a. — Življensko delo Jezusovo je naše odrešenje. Od vstvarjenja sveta dalje ni važnejšega dejanja božjega. S čim nas je J. K. odrešil? Kakšna je odkupna cena za naše duše, da jih vemo prav ceniti? J. K. je dal vse za naše odre-

šenje: a) Svoje imetje; ni imel mnogo; v uboštvo rojen se preživlja s svojim delom, kot oznanjevalec resnice živi od miloščine; na križu žrtvuje edino imetje, svojo obleko, drugega svojega ni imel. Mnogo da, kdor vse da. b) Svojo čast, dobro ime, svoj ugled. Telesne bolečine prenese človek lažje, če najde sočutje. Jezus je našel v trpljenju zasramovanje, zaničevanje. »Z zasramovanjem nasičeno« (Thren. 3, 30) njegovo srce; nasičeno, t. j. tako polno, da ni moglo biti bolj. Vse se je zaklelo, da ga sramoti: ljudstvo izvoljeno, katerega je učil in kateremu je s čudeži pomagal, pošilja krive priče zoper njega, terja Baraba, za svojega dobrotnika zahteva križ; vojaki se norčujejo z njegovim kraljevskim veličastvom; hlapci ga žalijo kot preroka; svetna oblast izliva zaničevanje nanj (Herod), Pilat ga obsodi v smrt kot človeka, ki ni vreden zaščite pravice in zakonov, duhovska oblast postavljena, da pripravi pot Odrešeniku in ga sprejme, zahteva nasilno smrt. — Umirajočega zasramujejo: »Drugim je pomagal, sam sebi ne more. Ako je kralj izraelski, naj stopi s križa in verovali bomo vanj...« »Mimoidoči pa so ga preklinjali in zmajevali s svojimi glavami« (Mt. 27, 39). Vse to je J. K. čutil, tem bolj, ko se je zavedal, kolike časti je vreden Sin božji. To zasramovanje ga je ponižalo najbolj. »Postal sem pravi nič« (Ps. 72, 21). »Ves dan je sramota moja pred menoj in stid me je po obličju mojem kar pokrtil, ker vedno čujem glas zasramovalca in obrekovalca in gledam pred seboj sovražnika in preganjavca« (Ps. 43, 16. 17). Le Oče nebeški razume to bolest: »Ti veš za zasramovanje in sramotenje in za nespodobnost sovražnikov do mene« (Ps. 68, 20). To trpi za nas: »Pomisli, zavoljo tebe sem sramoto trpel« (Jer. 15, 15). »Največja vseh muk je sramota« (Sv. Jan. Zlat.). Pomnožilo je muko J. K. dejstvo, da skoraj nihče z njim ni sočustvoval: »In čakal sem ga, ki bi se skupno z menoj žalostil, pa ga ni bilo, in ki bi me tolažil, pa ga nisem našel« (Ps. 68, 21); »oziral sem se, pa ni bilo pomočnika« (Iz. 63, 5). Učencev ni, eden ga je izdal, drugi zatajil. Mati pa in sv. Janez in galil. žene, »ki so od daleč gledale« (Mt. 15, 40), mu niso mogle dejansko pomagati. c) Telesne bolečine: Ni zdravega mesta na njem od podplat do temena. Vsi udi bolè, v vseh živcih bolečina, v vseh žilah vročina. Opis Jezusa na križu visečega: glej, ceno svojega odrešenja! In telo Jezusovo — vstvarjeno za najpopolnejšo dušo, je tudi samo najpopolnejše, občutljivo za bolečine. Podoba harfe, na kateri ubira strune bolečina, da je odmevala zemlja v trepetu in so zavzeta poslušala nebesa! Zapuščen trpi vse to. Iz združitve z božjo naravo v eno osebo ni izvirala nobena tolažba več; zatvoril je ta vir. Vsa teža in gnjusoba grehov sveta leži na umirajočem — iz te noči in teme je zavpil: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil.« d) Smrt, vse je žrtvoval, še zadnji dih življenja. »Dopolnjeno je« delo odrešenja. Postojmo pod križem! Kaj je spravilo J. K. v smrt? »Žrtvovan je bil, ker je sam hotel« (Iz. 53, 7). Prostovoljno je šel v trpljenje; lahko bi se bil rešil, pa ni hotel. Še Petru je na vrtu

Gezemani dejal: »Ali misliš, da ne bi mogel prositi svojega Očeta in bi mi poslal več ko dvanajst legij angelov?« (Mt. 26, 53). Vedoma in svobodno je šel gori v Jeruzalem, da tam trpi in umrje (Lk. 18, 31 sl.). Trpljenje in smrt je bil cilj njegovega človeškega bivanja. »Sin človekov je prišel... da bi dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr. 10, 45). — Ali je torej preveč, ko J. K. zahteva, da ga tudi mi ljubimo požrtvovalno in velikodušno, ljubimo dejansko v premagovanju vsega slabega? Ko bi mislili na ceno, katero je J. K. plačal v naše odrešenje, ne bila bi nam težka popolna ljubezen do njega. Zato si vtisni v spomin: »Vedite, da niste odkupljeni z miljivimi rečmi, s srebrom ali zlatom... ampak z drago krvjo kakor jagnjeta brez madeža in hibe, Kristusa« (I. Petr. 1, 18. 19).

II. Sadovi odrešenja (odrešenje od greha, oblasti satanove in pekla). — Pod križem spoznamo božjo natančno pravičnost, ki zahteva zadoščenje za grehe, katerih je bil in je svet poln. Pravičnost božja pravi: »Povrniti jim hočem po njihovih delih in po dejanju njihovih rok« (Jer. 25, 14); »duša, ki greši, naj umrje« (Ez. 18, 20). Priznati moramo: Da, Gospod, vsemogočni Bog, resnične in pravične so tvoje sodbe« (Raz. 16, 7). Človek zadoščenja dati ne more: »Bili smo po naravi otroci jeze božje« (Ef. 2, 3), »posode jeze« (Rim. 9, 22). »Toda Bog je ljubezen« (I. Jan. 4, 8), za to je druga božja oseba mesto nas nudila zadoščenje popolno — ceno najtežje je plačal za naše dolge in kaj nam je s tem pridobil? — a) Vse delovanje J. K. je bilo obrnjeno zoper greh, boj zoper greh je oznanjeval, kot križ naj vsak vzame ta boj nase. Nekrvavo ponovitev svoje smrti v sv. maši je ustanovil, da izbrisuje grehe z naših duš (Mt. 26, 28). Blagovest, katero sv. Pavel oznanja, je, da je Kristus umrl za naše grehe: »J. K. nas je ljubil in je dal sebe za nas kot daritev in žrtev Bogu v prijetno dišavo« (Ef. 5, 2); »Bog je tega, ki ni poznal greha, zaradi nas storil v greh, da bi postali mi pravičnost božja v njem« (II. Kor. 5, 21). Kar je Izaija (53, 4—12) prorokoval, potrjuje sv. Pavel: »Za naše grehe je bil žrtvovan« (Rim. 4, 25); »Kristus je umrl za naše grehe po pismih« (I. Kor. 15, 3). Neprestano ponavlja apostol to misel in jo hoče vtisniti neizbrisljivo v srce kristjanom, da so odrešeni po trpljenju in smrti J. K., da je sad trpljenja J. odpuščanje grehov: »En srednik je med Bogom in ljudmi, človek Kristus Jezus, ki je dal samega sebe v odkupnino za vse« (I. Tim. 2, 6). Titu naroča, naj z vsem povdarkom pridiga: »J. K. je dal samega sebe za nas, da bi nas rešil sleherne nepostavnosti in očistil sebi za lastno ljudstvo, goreče za vsa dobra dela« (Tit. 2, 14). Nadomestilo trpljenje za naše grehe je J. K. prevzel prostovoljno, iz ljubezni do nas. »Bog dokazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kr. umrl za nas, ko smo bili še grešniki« (Rim. 5, 8); »v tem smo spoznali ljubezen, da je on dal življenje za nas« (I. Jan. 3, 16). Da bi tembolj cenili ljubezen J. K., ko smo spoznali nje prvi sad, odpuščanje grehov! Greh, največje zlo, vir vse nesreče in obupa (Ps. 31, 3. 4). Glej, v družini — greh kriv razdora, nesoglasja itd. Greh je kriv gospo-

darske propasti, sovraštva, boja v človeški družbi. Ne mogel bi se nihče znebiti bremena greha, ako bi nas Kristus ne bil odrešil. V zakrament sv. pokore je položil ta sad odrešenja. »Če priznavamo grehe svoje, je zvest in pravičen, da nam odpusti grehe in očisti sleherne krivice« (I. Jan. 1, 9). — b) Odrešil nas je posledic greha, oblasti satanove. Grešnik v dejanju govori z Luciferjem: »Ne maram služiti,« vda se strastem (I. Jan. 2, 16), pade v sužnosti greha in satana (Rim. 1, 24. 26); ni maral očetovskega vodstva božjega, pa vleče jarem satanov. V času Jez. se je kazala oblast hudičeva v obsedencih. J. K. je tisti močnejši, ki je prišel, da mu odvzame moč (Lk. 11—22). »Zato se je prikazal Sin božji, da razdene dela hudičeva« (I. Jan. 3, 8). J. K. je sam to potrdil: »Zdaj je sodba nad tem svetom, zdaj bo vladar tega sveta izgnan« (Jan. 12, 31). Hud. duh je privezan kot pes na verigo, škodovati more le tistemu, ki se mu brezskrbno približa (sv. Avg.) — c) Konec greha je pekel, večno pogubljenje; z grehom nas je rešil J. K. tudi pekla. Napuhnjene angele je vrgla pravičnost božja v pekel, človeka se je ljubezen božja usmilila. »Bog nas ni odločil za jezo, ampak da dosežemo zveličanje po Gosp. n. J. K.« (I. Tes. 5, 9). Dolžno pismo, za katero smo zaslužili biti vrženi v večno ječo (Mt. 18, 23—35), je pritrčil J. K. na križ in kri njegova je izmila ves naš dolg in z njim večno kazen (Kol. 2, 14). Mnogi se posmehujejo peklu, češ, bajka je, strašilo. Naj stopi tak pred Križanega, dobro si naj ogleda trpečega Odrešenika, pa naj mu poskusi reči: »Zveličar, kako si nespameten, da toliko trpiš, saj ni pekla, ni oblasti satanove, katere nas misliš rešiti.« Ne bo si upal reči Kr. v obraz — če je pri pravi pameti. — Ako je J. K. toliko trpel, da nas reši greha in njegovih grozljivih posledic, potem je greh nekaj strašnega, kazen zanj nepopisna. Strašno brezno je pekel, ker je J. K. postavil svoj križ kot svarilno znamenje, da ne gremo slepo in nevedoma vanj. Nihče drugi nas greha, satana in pekla rešiti ne more. Ne napredek, iznajdbe, tehnika itd. »V nikomer drugem ni zveličanja; zakaj nobeno drugo ime pod nebom ni dano, da bi se mogli v njem zveličati« (Ap. d. 4, 12).

III. Sadovi odrešenja (posvečenje v milosti). —

Ni nas J. K. samo greha odrešil, sprejel nas je v svoje prijateljstvo. Iz sovražnikov postali smo otroci božji. Še očitneje spoznamo ljubezen J. K., če premislimo drugi sad njegove smrti: naše posvečenje. a) Kaj je posvečenje? Novo rojstvo, popolna prenovitev človeka; kar je starega izgine, nov človek živi; novo stvarjenje je to. J. K. v pogovoru z Nikodemom (Jan. 3, 1—21) zahteva novo rojstvo: »Ako se kdo iznova ne rodi, ne more videti božjega kraljestva« (v. 4), to se zgodi v sv. krstu: »ako se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo. Kar je rojeno iz mesa, je meso, in kar je rojeno iz duha, je duh« (v. 5. 6). V čigavi moči bo možno to duhovno rojstvo? V moči J. smrti na križu, po njegovem zasluženju: »Kakor je Mozes povišal kačo v puščavi, tako mora biti povišan Sin človekov, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil,

ampak imel vsak večno življenje« (v. 14. 15). Sv. Pavel imenuje ta sad odrešenja »novo vstvarjenje«, tako globoka in temeljita sprememba se izvrši v naših dušah po milosti, katero je J. K. na križu zaslužil. Galačanom piše, da nima pomena več obreza St. Z., ampak edino le »novo ustvarjenje v J. K.« (Gal. 6, 15). Pri Bogu nima pomena razlika jezika, stanu, ampak edino razliko dela milost: »Ni Juda, ne Grka, ni sužnja ne svobodnega, ni moškega ne ženske, zakaj vsi ste eno v J. K.« (Gal. 3, 28). V pismu Korinčanom našteva one, ki božjega kraljestva ne bodo podedovali, namreč malikovalci, nečistniki, tatje, lakomniki, pijanci, obrekovalci, roparji, na to pa pristavlja: »In taki ste bili nekateri: ali umiti ste, posvečeni ste, opravičeni ste v imenu Gosp. J. K. v Duhu Boga našega« (I. Kor. 6, 9—10). Naj je preteklo življenje vaše še tako zelo grešno — v milosti ste umiti in posvečeni! Brezprimerna tolažba! — b) **Obilnost milosti**: Sv. Pavel v treh poglavjih pisma Rimljanom razpravlja o sadovih odrešenja. Tu primerja greh in milost. Po Adamu se je razširil greh na vse človeštvo, iz tega izvirnega greha pa je zrastle toliko in tako velikih, vnebovpijočih grehov, da jih pregleda le vsevedni Bog. A milost, ki te grehe v nas uniči, je še mnogo obilnejša. Če je greh zalil ves svet, milost še bolj, če greh poganja korenine v globino srca, milost seže še globlje. »Ni pa kakor pregreha tudi milost: zakaj, če so po pregrehi enega umrli mnogi, veliko bolj se je za mnoge pomnožila milost božja« (Rim. 5, 15). »Ko se je pomnožil greh, se je veliko bolj pomnožila milost, da bi tako kakor je kraljeval greh ~ smrt, kraljevala tudi milost za večno življenje po J. K., G. n.« (Rim. 5, 21). Učinek te obilne milosti v duši je po sv. Pavlu »mir«. In ta mir mu da lahko prenašati preganjanje in vse hudo; »Napolnjen sem tolažbe, preobilo imam radosti ob svoji stiski« (II. Kor. 7, 4). Navsezadnje se celò hvali v stiskah (Rim. 5, 3), milost mu nadomestuje vse drugo. — c) **Bistvo milosti** nam je v vsej globini nerazumljiva skrivnost. Je božje življenje v nas; iskrica njegovega bstva položena v dušo, ki jo dvigne v podobnost božjega nedoumljivega življenja. »Po Kristusu nam je Bog podaril dragocene in najvišje obljube, da postanete po njih deležni božje narave« (II. Petr. 1, 4). Tako pomeni milost res novo življenje. Kakor seme hrani v sebi obliko rastline, lepoto cveta in zlahtnost sadu, tako je z milostjo v nas kal bodočega poveličanega življenja v nebesih. Po njej postanemo otroci božji (Jan. 1, 12), ker je božje življenje v nas. »Poglejte, koliko ljubezen nam je dal Oče, da se otroci božji imenujemo in smo. Ljubljeni, zdaj smo otroci božji, a ni se še pokazalo, kaj bomo« (I. Jan. 3, 1. 2). »Če smo pa otroci, smo tudi dediči božji in sodediči Kristusovi« (Rim. 8, 17). Kot otroci imamo pravico do dediščine, do nebes. Z milostjo si nebesa zaslužimo, da jih nam Bog da po svoji pravičnosti: »Že mi je pripravljena krona pravičnosti, ki mi jo podeli tisti dan Gospod, pravični sodnik; pa ne le meni, ampak tudi vsem, ki so ljubili njegov prihod« (II. Tim. 4, 8). — Cenimo visoko milost, ker sama po sebi je naš največji zaklad, pa tudi zaradi tega, ker

vemo, koliko je moral Jezus Kristus trpeti, da nam jo je zaslužil. Kaj ti je milost? Ali ti je, kar krščanski ženi in materi, ki v najneznosnejših družinskih razmerah le z milostjo božjo vrši zvesto svoje dolžnosti? Kar krščanskemu možu, ki z milostjo ohrani v najtežjih urah svojo zakonsko zvestobo? Kar delavcu, služkinji, ki sredi propalosti in nepoštenosti ohrani poštenje in vero? Kar zapuščenemu bolniku, ki se brez postrežbe zvija v svojih bolečinah, in ne obupa, ne zgubi potrpežljivosti iz ljubezni do Križanega? Milost nam je vir moči in poguma, vir tolažbe in veselja; milost nam je vse.

IV. Sadove odrešenja si mora vsak sam pridobiti. — Večer velikega petka na Golgoti: Marija drži v naročju ceno našega odrešenja: Glejte jagnje božje itd. Pridite in naberite si sadov odrešenja. Medtem je nesla duša Jezusova v predpekeli sadove odrešenja dušam tam čakajočim, ker te so se v življenju z vero in upanjem v bodočega Odrešenika pripravile. Mi pa si moramo milost, katero je Jezus Kristus zaslužil v izobilju, sami pridobiti ali vsaj ohraniti in pomnožiti. — 1. Pri sv. krstu nam je dal Jezus Kristus milost, vsejal »seme svetosti«, da raste in rodi. Ohraniti si moramo ta zaklad z lastnim trudom: samozatajevanjem, vrednim prejetjem sv. zakramentov itd. »Ustvaril nas je brez nas, zveliča pa ne brez nas« (sv. Avg.). Blažor mu, kdor krstno milost ohrani. Pri premnogih pa nastopi katastrofa, ki jo uniči: smrtni greh. — 2. Grešnik se mora spokoriti, t. j. obrniti k Bogu nazaj. Klic pokore so ponavljali vsi poslanci božji; v stari zavezi preroki: »Tako govori Gospod vojnih trum: Spreobrnite se k meni in jaz se hočem k vam obrniti« (Cah. 1, 3). Jan. Krst. je pripravljaval sprejem Mesiju, ne z zunanjim slavljem, ampak s klicem pokore; srce naj mu vsak pripravi, da sprejme milost. Jezus Kristus je sam s tem začel pridigovati: »Delajte pokoro, zakaj nebeško kraljestvo se je približalo« (Mt. 4, 17). Jezus Kristus je milost ponujal, vabil, klical, s solzami hotel Jeruzalem ganiti (Lk. 10, 13 sl.; 19, 42). Tako še vedno dela: vabi, trka. »Glej, pri vratih stojim in trkam; če kdo čuje moj glas in odpre vrata, vstopim k njemu in večerjal bom z njim in on z mano«, t. j. sklene iskreno zvezo ljubezni in prijateljstva (Raz. 3, 20). — Ne sili, ampak nagiba, opominja z notranjimi navdihmi z nemirom vesti, po človeški besedi, tiskani ali govorjeni, s križi, s tako zvanimi slučajji itd. A poslušati klic, razumeti opomin, slediti vabilu mora grešnik sam. To je skrivnost hudobije, da je človek v stanu, vse milosti odkloniti, ker ima svobodno voljo. Res verni učenci Jezusa Kristusa težko čutijo to, da mnogi sadovi njegovega odrešenja odklanjajo. Za te molijo in se žrtvujejo, kakor je to storil sv. Pavel, ki je bil pripravljen vse žrtvovati za zveličanje drugih (Rim. 9, 1 sl.). — 3. Kako naj stori grešnik prvi korak in si pridobi milost? Prvi korak je vera: »Vera je začetek zveličanja, temelj in korenina opravičenja« (Trid. konc.). »Ako ne boste verovali, da sem jaz, boste umrli v svojih grehih« (Jan. 8, 24). Ta vera mora biti živa. »Ti veruješ, da je Bog eden; prav delaš. Tudi hudobni duhovi verujejo — in groze se tresejo« (Jak. 2, 19). Ako veruješ, veruješ tudi v božjo pra-

vičnost, ki te napolni s tistim strahom božjim, začenjaš upati v njegovo brezmejno usmiljenje, začenjaš zaradi tega Boga ljubiti, svoje grehe pa obžalovati — glej pot grešnika k Bogu. Taka do sledna vera je prvi korak grešnika k Bogu, polovičarska vera pa ni. Pa tudi pri tem pomaga dejanska milost, ki je vsakemu grešniku na razpolago. »Ne jaz, ampak milost božja z menoj« (I. Kor. 15, 10). Tako pa je spreobrnjenje mogoče vsakemu grešniku, in stanovitnost v milosti vsakemu pravičnemu. »Vse morem v njem, ki me kreпча« (Filip 4, 13). — Marija, Mati žalostna, daj nam sadov odrešenja! Vzemimo, sprejmimo milosti ponujene, posebno zdaj v sv. postnem času. Ne sme se zgoditi, da bi za nas bil Jezus Kristus trpel zastoj.

V. Znamenje našega odrešenja. — Spraznila se je Golgota, v mrak razpenja križ svoje roke, kot krilo, s katerimi hoče obsenčiti svet — ko smo spoznali odrešenje svoje, vemo ceniti tudi križ, znamenje odrešenja, razumemo, kaj nas uči. — 1. Križ je svetorojstvo, s katerim nas je Jezus Kristus odrešil, meč, s katerim je premagal satana (sv. Anzelm), oltar, na katerem je žrtvoval najsvetejšo, Bogu najprijetnejšo daritev. Od sv. križa imajo vsi oltarji moč in pomen. Zato častimo les križa, namočen z rešno krvjo: Sv. Helena ga je poiskala, sezidala mu cerkev; Heraklij (628) je z vojsko zopet nazaj dobil uropano svetinjo (najdenje in povišanje sv. križa). Kjerkoli shranjujejo za las majhen košček sv. križa, ga verniki častijo z vsem spoštovanjem. »Molimo te, Kristus, in te hvalimo« itd. — 2. Sv. Križ je knjiga božje modrosti: Na križu premagan je zmagal Jezus Kristus; iz smrti na križu je vzkliko večno življenje; znamenje sramote spremenjeno v znak časti, prestol božjega vladarstva. Iz križa je zajemal sv. Pavel globokoumno modrost: »Odločil sem se namreč da ne bom vedel nič drugega pri vas razen J. K. in tega križanega« (I. Kor. 2, 2); »mi oznanjamo K. križanega, Judom sicer pohujšanje, paganom neumnost, a tistim, ki so poklicani, Judom in Grkom, božjo moč in modrost« (I. Kor. 1, 23). Iz križa so se svetniki naučili več življenske modrosti kakor iz učenih knjig (sv. Tom. Akv.). V križu spoznamo pot k večnim ciljem, pomen bridkosti in trpljenja. — 3. Križ je znak naše svobode. V imenu svobode odstranjujejo križe iz šol, sodišč itd. — a so v okovih greha in strasti. Hudobni duh jih drži v sužnosti lastnih strasti. Na križu je J. K. uničil greh, nas osvobodil — v križu smo svobodni otroci božji. »Bog ne daj, da bi se jaz hvalil razen s križem Gospoda našega J. K., po katerem je meni svet križan in jaz svetu« (Gal. 6, 4); »kateri so Jezusovi, so meso križali s strastmi in poželenjem vred« (Gal. 5, 24), s svobodo dal nam je J. K. »mir po krvi križa svojega« (Kol. 1, 20). — 4. Križ je dokaz neizmerno ljubezni božje, ker večje ljubezni nima nihče, kakor da da življenje svoje za prijatelja (Jan. 15, 13). Ljubezen J. K. je tem večja, ker je šel prostovoljno v smrt za nas, ker je vedel in tako tudi čutil vse naprej v božji vsevednosti. Iz srca J. sredi plamena se dviga križ — znak največje ljubezni. Zato pa je križ — 5. namoč in varstvo. Dokaz za to je dejstvo, da so neuki apostoli brez vsakih naravnih sredstev razširili nauk o

Križanem tako hitro in uspešno povsod, med priprostimi in izobraženimi. Niso rabili zato človeške modrosti. »Govor moj in pripovedovanje moje ni bilo v prepričevalnih besedah človeške modrosti« (I. Kor. 2, 4). O tem so govorili, da je treba vsak dan vzeti križ na rame in slediti Križanemu — in svet greha, mehkužnosti, nevednosti se je spreobrnil. Tudi nam je sv. križ moč v boju zoper skušnjave, zvestobe v poklicu, poguma v trpljenju, tolažbe v bridkosti, upanja v smrti uri. — Častimo križ, ozirajmo se nanj, na častnem kraju v hiši naj visi, da ga bomo smeli držati kot ključ nebeški umirajoč v mrzli roki, da bomo takrat, ko se bo prikazalo znamenje Sina človekovega na nebu« (Mt. 24, 30) pozdravljali z nepopisno radostjo znamenje našega odrešenja. Hitimo pod križ v vseh potrebah, da nas brani pod senco svojih kril (Ps. 16, 8). Nikdar ne dopuščajmo, da bi kdo sramotil to sveto znamenje.

R.

Osnufki govorov po evang. 2., 3., 4. ned. v postu.

Spremenjenje Gospodovo (2. postna nedelja). — »Kristus, kralj slave«, na gori Tabor. — 1. Kako je Jezus Kristus razodel svojo slavo. J. K. je pravi Bog: »v njem prebiva polnost božanstva telesno« (Kol. 2, 9). Učlovečen ni izgubil svojega veličastva in slave, ki z nepopisno blaženostjo napaja izvoljence v nebesih. V nam nedoumni ponižnosti je Kr. svojo slavo na zemlji prikrival z zastorom človeške narave, kakor se včasih sonce več dni zakriva za temnimi oblaki. Na Taboru pa je božje veličastvo zasijalo izza odeje J. človeškega telesa, da se je videlo, kakor bi plavalo vse telo v morju nebeške svetlobe: obličje kot sonce, obleka kot sneg, kakor ne more beliti noben belivec na zemlji (Mr. 9, 3). Duša apostolov napolnjena sladkosti. »Gospod, dobro je, da smo tukaj.« — 2. Kaj je Jezus Kristus nameraval s svojim spremenjenjem? Pred šestimi dnevi je pri Cez. Filip. Peter izpovedal vero v Jezusovo božjo naravo. Potem jim je J. K. začel govoriti o trpljenju in smrti svoji. Peter se je tej misli zoperstavljal, a bil odločno zavržen: »Kdor hoče za menoj priti, naj vzame svoj križ nase in naj hodi za menoj« (Mt. 16, 24), plačila naj ne pričakuje v svetnem Mesijevem kraljestvu: »Sin človekov bo prišel v veličastvu svojega Očeta in vsakemu povrnil po njegovih delih« (Mt. 16, 27). Za čas trpljenja je hotel Gospod dati apostolom oporo za njihovo vero, prižgati svetlo zvezdo upanja na končno zmago in slavo. Po Mojzesovi postavi zadostujejo tri priče, da se ugotovi resnica; zato je vzel samo tri seboj: Petra poglavarja, Jakoba, ki bo prvi prelił kri za Gospoda, in Janeza, ljubljenca, ki bo najdalje živel kot krepek steber mlade cerkve. — 3. Kaj je dosegel Jezus Kristus s spremenjenjem? Janez in Jakob sta ostala stanovitna. — Janez se po 60 letih v začetku svojega evangelija dotika dogodka na Taboru: »In Beseda je meso postala ... in mi smo videli njegovo slavo, kakor slavo edinorojenega od Očeta, polnega milosti in resnice.« Sv. Peter, močno je bil ganjen, kar pričajo besede njegove,

vtis močan, neizbrisen: »Nismo se namreč izmišljenih povesti držali, ko smo vam oznanjali moč in pričujočnost Gospoda našega Jezusa Kristusa; temveč sami smo bili priče njegovega veličastva. Zakaj prejel je od Boga Očeta čast in slavo, ko je prišel takšen glas nadenj iz prečestitega veličastva: Ta je moj ljubljeni Sin, nad katerim imam veselje, njega poslušajte. In ta glas, ki je iz neba prišel, smo mi slišali, ko smo bili z njim na sveti gori« (II. Petr. 1, 16—18). Čudno — in Peter ga je zatajil! Šel je v bližnjo priložnost kljub svarilu J. Ali umevaš ta nauk? Ali hočeš še naprej trditi: Meni ne bo škodovalo, če prebiram ta veri sovražni časopis, to grdo knjigo, če občujem s tem tovarišem, če zahajam v to družbo itd. Ali sv. Peter ni bil poučen, opozorjen na nevarnost? Ali ni bil celo priča izpremenjenja? On bi ti odgovoril: Neumnež! Varuj se, ogibaj se bližnje priložnosti, če ne boš doživel žalosten poraz in če bi bil z nami vred na gori Tabor.

Izraelka blagruje Mater božjo (3. postna nedelja).
 1. Kaj je napotilo ženo, da je Marijo blagrovala? Velik Jezusov čudež — ozdravljenje obsedenca — in duhoviti odgovor poln vzvišenosti in miline, s katerim je osramotil sovražnike, trdeče, da z Beelcebubom izganja hudiča. Trezno misleči poslušalci so ženi gotovo pritrjevali. Blagrovanje ne meri naravnost na Jezusa, ampak na njegovo mater. Morda je bila sama mati in je imela pred očmi velike predpravice, ki jih ima mati pri dobrem sinu. Njen vzklík je izraz žive vere, velikega spoštovanja in ljubezni, ki je Gospoda gotovo razveselil. — 2. Jezusov odgovor: Potrjuje blagrovanje Marijino in dodaja nov vzrok — živo vero in svetost Marijino. Saj je ohranila v svojem srcu vse važne besede (Lk. 2, 51); Elizabeta jo istotako blagruje, ker je verovala (Lk. 1, 45). Z odgovorom J. K. potolaži vse svoje zveste pristaše, ko je pokazal trdno podlago, na kateri se mu morejo bližati in uživati njegovo naklonjenost, če namreč sprejmejo in ohranijo vero. Po veri nam je odprt pot k Učitelju in Rešitelju (Jan. 14, 6). — 3. Pomenljivost dogodka: Izraz je Marijinega češčenja, ki se je začelo v prvem svitu nove zaveze (Gabriel, Elizabeta, »blagrovali me bodo odslej vsi rodovi« Lk. 1, 48). Marija je kot mati v naravni zvezi z Sinom božjim, zato jo zaradi J. K. častimo. Vredna je pa časti prav posebno zaradi trdne vere in izredne svetosti, to je J. K. v svojem odgovoru ženi zlasti poudaril. Priprosti ljudje imajo v verskih rečeh mnogokrat veliko modrost in milost, da hitro ločijo zmoto od resnice — zavrgli so n. pr. vsako krivoverstvo, ki je Marijinemu češčenju sovražno (Efez. 431). Častimo tudi mi vsak dan usmiljeno Zveličarjevo mater po stari navadi iz otroških let.

Jezusova ponižnost v presv. Rešnjem Telesu (4. postna nedelja). Po čudežnem nasičenju je J. K. obljubil najsv. Zakrament: »Ne delajte za jed, ki mine, temveč za jed, ki ostane za večno življenje in ki jo vam bo dal Sin človekov« (Jan. 6, 27). Evangelij o pomnožitvi kruha je postavila Cerkev v čas, ko svojim otrokom ukazuje prejeti sv. obhajilo. Za pripravo obrnimo svoj po-

gled na Jezusovo prečudno ponižnost v tem zakramentu. — 1. Sveti Pavel piše Filipljanom, da se je božji Sin pri u človečenju ponižal, ker je vzel nase »podobo hlapca in se upodobil ljudem« (Fil. 2, 7.) Veliko ponižanje: 33 let v človeški podobi, prenašati vso bedo in težo revnega življenja, prostovoljno iti v sramotno smrt. A puščal je za seboj sledove svoje božje moči in slave: ob rojstvu angelsko petje in čudovita zvezda, nešteti čudeži; znamenja na solncu in zemlji ob smrti na križu. — 2. Kako drugačen je v najsv. Zakramentu. V podobi kruha prebiva. Tudi tu se gode čudne reči, a nevidno: srečni angeli molijo noč in dan svojega kralja, v dušah vernikov, ki pristopajo z živo vero, čistim srcem in močno ljubeznijo, se včasih dogajajo čudne reči božje milosti. Če se pa grešniki ne menijo zanj v malomarnosti, ga zasramujejo — ne dvigne kaznujoče roke. Čudna ponižnost! Tu skriva še človeško življenje, katero je nekoč kazal. »Skrit si bil na križu kakor Bog samo, tukaj še človeka ne zazre oko« (sv. Tom. Akv.). — 3. Zakaj se Gospod v najsv. Zakramentu tako ponižuje? Iz nepopisne ljubezni do nas, ker mu je »veselje bivati s človeškimi otroki« (Preg. 8, 31), da se mu moremo bližati brez strahu. Ako bi prebival med nami z znamenji svojega veličastva in moči, bi govorili kot nekdanji Izraelci Mozesu pod Sinajem: »Nikar naj ne govori z nami Gospod, da kje ne pomrjemo« (Exod. 29, 19). V sedanji ponižnosti pa moremo zaupno k njemu prihajati, ki nas vabi: »Pridite k meni vsi, ki se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt. 11, 28). Odzivajmo se temu povabilu! Imejmo usmiljenje s svojo trudno in lačno dušo ter ji dajmo nadnaravne hrane sv. obhajila. J. K. je tako dober in velikodušen — »poglejte, kakšno ljubezen nam je izkazal« (I. Jan. 3, 1) — ne bodimo torej mi do njega ozkosrčni in mrzli. Nihče bi si ne bil upal Jezusa prositi za takšno znamenje ljubezni, kakor je presv. Zakrament — a J. K. nam ga je dal iz usmiljenja do nas. Častimo ga, prejemanjmo ga, da bomo rasli v ljubezni božji kakor drevo, zasajeno ob potoku. Teofil.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Iz verske borbe v 16. stoletju.

1. H. Grisar, Luthers Leben und sein Werk. — 2. Corpus Catholicorum 4—10.

1. Že v času, ko je učeni historik iz reda sv. Dominika, Henrik Denifle, stopil na plan s svojim delom o Luthru in lutheranstvu v prvem razvoju (1904), ki je v njem na novo podlago postavil rešitev »problema mladega Luthra«, uporabljajoč Luthrova dotlej neznana wittenberska predavanja o Pavlovem listu Rimljanom iz l. 1515./16., se je slišalo, da bo innsbruški cerkveni zgodovinar Hartman Grisar S. J. napisal obsežno Luthrovo biografijo. V dolgoletnem študiju je pripravil zanj gradivo in ga objavil v treh debelih zvezkih z

nekaj nad 2500 stranmi teksta¹, ki jim je bil namen, pretehtati dosedanje presojanje Luthrove osebnosti, odstraniti legendarno navlako, ki se je bila od 16. stoletja nabrala pri protestantih in katoličanih, ter na podlagi zanesljivih virov pojasniti Luthrov razvoj, njegov značaj in njegovo delo. V svoji strukturi je to impozantno delo zbirka monografsko zaokroženih, s skrbno kritiko izvedenih analitiških razprav o raznih fazah in plateh Luthrovega duševnega življenja in o zunajjih dogodkih, ki jih je ali on povzročil s svojim nastopom ali so oni vplivali na njegovo mišljenje in bili pomembni za njegovo ravnanje.

Po tej temeljiti pripravi nam je v januarju t. l. Grisar podal Luthrovo biografijo², na vse strani solidno podprto, pisano z globokim psihološkim umevanjem.

Ni mogoče na par straneh posneti bogate vsebine; kdor hoče dobiti celotno sliko, mora vso knjigo skrbno predelati. Naj opozorim samo na nekaj stvari.

Luther je bil sangüinično - koleričnega temperameta, imel je živahno fantazijo, pa žilavo vztrajnost, neumorno delavnost, ki je večkrat izčrpala njegove moči, neupogljivo energijo v zasledovanju svojih ciljev, ki se je ob težavah in ovirah stopnjevala do trmoglavosti; v zasebnem življenju je bil skromen, dobrega srca, zlasti do revnih dijakov; več virov omenja njegove črne, čudno žareče oči; imel je nenavadno moč besede, naj je govoril ali pisal; v obče vanju v ožjem krogu je bil prijazen, šegav, često grobobeseden; zaupljiv, ako mu prijatelji niso ugovarjali, kajti kdor ž njim ni soglašal, je čutil vso njegovo jezo; v polemiki ni poznal meja, njegova jeza (»Lutherzorn« je postal pregovoren) hoče nasprotnika pomendratiti v tla; njegova religioznost je zašla počenši že pred l. 1515. vedno globlje v pretiran spiritualizem in psevdomistiko. Po starših je poddedoval neko nenormalno živčno dispozicijo, ki se je često javljala v hudi duševni potrtosti, da, obupnosti ter v napadih strahu in groze (angina pectoris), ki so se tudi v poznejšem življenju ponavljali v nenavadni meri z najhujšimi dvomi o predestinaciji, o opravičenju po veri in o upravičenosti pridige novega evangelija in so jih neke kratki spremljale halucinacije. V odporu proti njim se je vedno bolj vživljal v misel, da se mora boriti zoper hudičeve nakane, v misel, da mora biti slepo orodje božje volje, ki je v čudni prevari samega sebe menil, da se mu razodeva v njegovih domislekih, vživljal se v misel, da se bojuje zoper antikrista, ki razvija svojo moč pred bližnjim sodnim dnevom, in tako v brezmejno sovraštvo do papeštva, ki ga je motril kot antikristovo tvorbo. V to ga je zavajala nena-

¹ H. Grisar, Luther. I. B. Lex. 8^o (XXXVI, 656), Freiburg i. B. 1911, Herder; II. B. Lex. 8^o (XVIII, 820). Ibid. 1911; III. B. Lex. 8^o (XVIII, 1108). Ibid. 1912. L. 1924. I. in II. zv., l. 1925. III. zv. v novem natisku z dostavki, ki so izšli tudi posebej. Poleg tega 4 snop. »Luther-Studien« (Freiburg 1921. 1922, Herder) in nekaj drugih spisov, zlasti o ocenjevanju »nemškega« Luthra v svetovni vojni ter o priliki Luthrovih jubilejev 1917 in 1921.

² H. Grisar, Martin Luthers Leben und sein Werk. Mit 13 Tafeln. 8^o (XXXVI, 560). Freiburg i. B. 1926, Herder.

vadna občutljivost za predstave lastne domišljije in dovezetnost za prevare samega sebe, ki se jih da v teku let ugotoviti veliko število, in pa odpor proti drugim, ki ni sprejemal dobro mišljenih nasvetov, kaj šele trpel ugovore. V usodepolni prevari samega sebe, da je bila strela, ki ga je blizu Erfurta omamila, očitno božje znamenje, je stopil v samostan, ne meneč se ne za odgovarjanje mnogih ne za očetovo jezo. »Ta singularen človek ni bil ustvarjen za samostansko življenje« (str. 35).

Kakor je prvi ugotovil Denifle, na novo dokazal Grisar v I. zv. prej navedenega dela in kakor v tem soglašajo tudi novejši protestantski raziskovalci, je prišel Luther do svojih teologumenov o izvirnem grehu, o nepremagljivi konkupiscenci in ž njo v zvezi o suženjstvu volje, o opravičenju po zaupni veri sami že v l. 1515/16., ko je v predavanjih tolmačil Pavlov list Rimljanom. To odkritje ga je tako zavzelo, da ga ni vkljub poznejšim dvomom nikdar več zapustil; bilo mu je povsem nedotakljivo, tudi pozneje, ko je skušal v vprašanju o potrebi in vrednosti dobrih del se vrniti na konservativnejše stališče; tako nedotakljivo mu je bilo, da je svojemu teologumenu na ljubo Jakobov list postavil na nižjo stopnjo bibličnih spisov v protislovju s svojim načelom o bibliji, edinem viru razodetja. V zimskem semestru 1515/16 je torej Luther prišel v nasprotje s katoliškim naukom, v nasprotje, ki je rastlo v teku predavanj. V njih pa še ne nastopa proti cerkveni avtoriteti kot taki, prav tako ne proti redovnemu življenju in redovnim obljubam. »Do novega nauka ni prišel iz hlepenja, otresti se teh svetih vezi, temveč po čisto drugih zamotanih potih, zlasti po potih bolesterne mistike« (str. 71). Tudi reforma cerkvenega življenja ni bila v tem času dominantna njegovega mišljenja, čeprav je z ostrimi besedami grajal sodobne razmere v cerkvi. Obsojanje razmer in oseb in uveljavljanje lastnih nazorov in lastne volje se je v naslednjih letih vidoma stopnjevalo do slepega sramotenja in bolesterne samovoljnosti (sic volo, sic iubeo). Zadeva z oznanjevanjem odpadkov v škofijah Albrehta Brandenburškega na notranji Luthrov razvoj ni bistveno vplivala, bila pa je povod, da je l. 1517 na zunaj nastopil in začel polagoma, pa brezobzirno izvajati posledice iz svojih usodnih premis.

Postanek in vsebina Luthrovih teologumenov kaže, da so bili popolnoma prikrojeni zanj, ki so ga vznemirjala vprašanja o predestinaciji in o opravičenju. Noben nauk v preteklih stoletjih ne nosi tako osebnega pečata svojega početnika ko Luthrov. Ko je v sebi izoblikoval odgovore na moreča ga vprašanja, se je vsled svojih prej omenjenih dispozicij vživel v misel, da je kot doktor teologije poklican oznanjevati, kar je dočkal, da je poklican svobodno grajati razmere svoje dobe, da ga Bog kliče in žene. »Kristus naj gleda, ali govorim njegove ali svoje besede; brez njegovega vpliva in volje tudi papež nima besede,« piše v tej začetni dobi. Tako je na slepo drl naprej in tudi cerkvena obsodba 41 njegovih tez ga ni spravila do premisleka. Ne morem dalje zasledovati razvoja. Omeniti pa je treba, da pri tej

Priliki Grisar podaja prav dobro sliko tedanjih resne reforme potrebnih cerkvenih razmer na splošno in v Nemčiji posebej (str. 110 do 126). Luthrove sodbe o žalostnih razmerah pa niso historično točne sodbe, marveč izvirajo iz njegovih dogmatskih in psevdomišljskih naziranj.

K nadaljnjim dogodkom samo malo pripomb. Značilna je Luthrova negotovost glede nove cerkvene organizacije. Prvotni zamislek svobodne vzorne krščanske občine se počasi umika državni prisilni cerkveni organizaciji, ki Luhter ž njo ni zadovoljen, pa jo sprejme, ker ga razmere silijo. Sploh se vidi povsod, da je bil Luther mogočen v rušenju obstoječega, toda slab organizator novega reda, in kjer njegova osebnost ni več zalegla, mu je bilo edino, le prebogost porabljeno sredstvo — svetna sila, ali pa je šlo vse križem. — Med faktorji, ki so omogočili in pospeševali naglo širjenje novega gibanja, naglaša Grisar enega, ki se navadno ne imenuje, pa je zelo važen: nemški episkopat je bil z malimi izjemami do cela nedelaven (str. 116. 157); nadškof Albreht Brandenburški (Mainz—Magdeburg—Halberstadt) je 20 let simpatiziral z Luthrom, ki je celo upal, da ga bo spravil do ženitve; naposled (1542) ga je bl. Jan-Faber S. J. popolnoma spreobrnil; kölnski nadškof Herman v. Wied je v začetku štiridesetih let hotel »reformirati«³ svojo škofijo; dva škofa na pruskem ozemlju nemškega reda, Jurij Polentz in Eberhad Queiss, sta se l. 1525. pridružila »evangeliju«. Dalje opozarja pisatelj na množino tiskovin, ki so jih Luther in njegovi z lahkoto izdajali in širili, dočim so katoliški pisatelji le težko našli tiskarje in gmotna sredstva in bili vrhtega tarča nečutenih sramotenj Luthrovih in njegovih tovarišev (str. 406). »Dvajset let ni bilo za nas katoliške pisatelje zoper heretike nič bolj usodno kot nezanesljivost naših tiskarjev... Založniki, skoraj vsi vdani lutherstvu, so nam bili samo za velike denarje na uslugo« (J. Cochlaeus l. 1540.).

Moram končati, da referat preveč ne naraste. Kdor bo predelal obsežno knjigo, se mu bo godilo kot referentu: ko bo prišel do zadnje strani, se bo v dnu duše pretresen ozrl na sliko »moža z nezumno nadarjenostjo besede in titansko silo volje in delavnosti«, ki je razdejal versko edinost krščanstva kot nihče drug; zahvalil pa se bo tudi pisatelju, ki je z dolgoletnim trudom ustvaril delo, ki bo pač v kaki podrobnosti preneslo korekturo, v celoti in v glavnih ugotovitvah pa bo ostalo in ohranilo častno mesto med deli novejšje katoliške historiografije.

2. »Corpus Catholicorum«, skupna izdaja katoliških spisov iz prvih desetletij verskih borb v 16. stoletju³, je narastel na 10 zvezkov. Poročilo o 1. in 3. zv. gl. BV I, 182, o 2. zv. BV II, 195. Družbi, ki izdaja Corp. Cath., je od l. 1921. predsednik prof. Albert Ehrhard v Bonnu. Zaslužni vodja rimskega historičnega instituta Görresove družbe, prelat Štefan Eheses, ki je po smrti družbinega ustano-

³ Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubenspaltung. Münster i. Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

vitelja in organizatorja, prof. Jos. Grévinga, nekaj časa bil predsednik, je dne 20. jan. 1926 v 71. letu starosti v Rimu umrl.

CC zv. 4. prinaša dva spisa Hieronima Emserja (1478—1527) iz l. 1519., v katerem se je od 27. jun. do 15. jul. vršila disputacija v Leipzigu. Prvi, »De disputatione Lipsicensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est«, je poslanica administratorju praške nadškofije, litomeriškega proštu Janu Žaku, v kateri izvaja, da Luther ne favorizira husitskih naziranj o cerkvi, z namenom, da bi preprečil sodelovanje ali zvezo obeh. Poslanica, ki nosi datum 13. avg. 1519, je izšla v Leipzigu pri Melh. Lotterju. Luther je bil po poslanici užaljen; zdelo se mu je poskus, prisiliti ga, da prekliče pri disputaciji podane izjave ali pa očitno potegne s husiti; odgovoril je s skrajno pikro in vehementno pisano »Ad Aegocerotem (= kozorog; Emser, plemiškega rodu, je imel v grbu kozorogovo glavo) Emserianum... additio«. Ze v novembru 1519 je pri Mart. Landsbergu v Leipzigu izšla zelo osebna Emserjeva replika »A venatione Luteriana Aegocerotis assertio«, ki je natisnjena v tem zvezku na drugem mestu. Izdajo je priredil župnik dr. Fr. Ksav. Thurnhofer.

V mirno ozračje stvarne diskusije nas postavi 5. zv. CC z obsežno razpravo frančiškana Kasparja Schatzgeyerja (1463? do 1527) »Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum« iz l. 1522. Spis, skoz in skoz ireničen, preiskuje v desetih poskusih (conatus) dokaze nasprotnikov, jim mirno priznava, kar je ali kar se zdi dobro, pojasnjuje iz sv. pisma, kar je pomanjkljivo ali enostransko. Scrutinium nam kaže, da so na katoliški strani čisto, dobro umevali problematiko nasprotnikov. Vsebina 10 poskusov (conatus) je: De gratia et libero arbitrio; de fide et operibus; de peccato in bono opere; de exordio verae poenitentiae; de meritorio actu liberi arbitrii; de sacrificio novi testamenti; de sacerdotio novae legis; de communione sub utraque specie; de baptismo et libertate christiana; de votis et statu monachorum. V formalnem oziru pisatelj svojim nasprotnikom ni bil kos, ni pisal uglajeno kakor humanisti. To je en vzrok, da ni imel uspeha; drug, in mislim, važnejši vzrok pa je ta, da nasprotniki sploh niso bili več dovtetni za stvarne razloge in sposobni za mirno, objektivno diskusijo. Izdajo je priredil frančiškan dr. Ulrik Schmidt v Münchenu.

L. 1517. še pred javnim nastopom Luthrovim je Jan. Eck (1486 do 1543) objavil spis »Disputatio Joan. Eckii theologi Viennae in Pannonia habita...«, obsegajoč več prav različnih komadov; najdaljši je Eckov popis potovanja na Dunaj, kjer je v avgustu 1516 na univerzi disputiral o teoloških tezah, ki so pridejane. Spis je kulturnohistorično zanimiv, posebej kaže, da je bil Eck zelo mnogostranski mož, ki bi bil postal polihistor, da ni moral pozneje vse moči posvetiti brambi katoliške stvari. Novo izdajo spisa v 6. zvezku CC je oskrbel dr. Tereza Virnich iz Bonna.

V 7. zvezku je bonnski priv. docent dr. Frid. Hünermann zbral 4 disertacije Gasparja Contarinija (1483—1542). Contarini, Benečan, je bil plemenit značaj, v filozofiji in teologiji dobro pod-

kovan, dolga leta v diplomatski službi domače republike, iz avtopsije dober poznavalec homatij na Nemškem, 1535 nenadoma kardinal, delaven član pripravljalne komisije za koncil, 1541 legat na državnem zboru v Regensburgu, vnet pospeševatelj katoliške restavracije. Prvo in tretjo izmed razprav v tem zvezku natisnjenih, »Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum« in »De potestate pontificis, quod divinitus sit tradita« je Contarini napisal še kot laik. »Articuli«, ki se nanje ozira, so oni, ki so jih lutherani l. 1530. predložili v Augsburgu. Spisa sta tedaj nastala med 1530 in 1535. Zelo različno se je presojala »Epistola de iustificatione«, ki jo je pisal Contarini l. 1541. v pojasnilo in obrambo v Regensburgu sprejete kompromisne formule, ki priznava poleg inherentne tudi imputirano pravičnost; Contarinijevo naziranje se sklada s katoliškim naukom in nasprotuje wittenberškemu glede sodelovanja milosti in volje, ni pa v skladu s katoliškim naukom in se približuje protestantskemu v pojmovanju vere in glede njene vloge pri opravičenju⁴. Spis »De praedestinatione« zavrača absolutni predestinacianizem reformatorjev, zlasti Kalvina, v pozitivni rešitvi pa ni srečen. Nastal je l. 1542.

Vsebina 8. zvezka sta dva traktata, ki ju je napisal humanist Jernej Latomus (1490?—1570) zoper Martina Bucerja, bivšega dominikanca, zelo agilnega reformatorja v južni in zapadni Nemčiji in posredovalca med zwinglistvom in lutherstvom. Pozornost zasluži posebno drugi traktat »Adversus Martinum Bucerum de capitibus quibusdam catholicae religionis altera plenaque defensio« iz l. 1543., ki ga je avtor namenil javnosti — prvi odgovor se je le per nefas objavil — in ki v istem redu obširneje in temeljiteje razpravlja o argumentih prvega odgovora, namreč o sv. obhajilu pod eno podobo ali dvema, o češčenju svetnikov, o duhovniškem celibatu in o avtoriteti cerkve. Latomus je laik, ki se s teologijo ni ex professo bavil, pa dobro pozna katoliški nauk, sveto pismo, tudi očete in cerkveno zgodovino, ter dialektično spretno in v lepi, prikupljivi obliki zavrača nasprotnika. Vprašanje o avtoriteti cerkve se mu zdi po pravici temeljne važnosti, zato se pri njem najdalje mudí. Latomova spisa je na novo izdal trierski stolni kapitular dr. Lenart Keil.

Luther je l. 1521. na Wartburgu napisal knjižico »De abroganda missa privata« in jo priredil tudi v nemščini; v njej je zavrgel daritev sv. maše, trdeč, da v evangeliju zunanega, vidnega svečeništva sploh ni, to pa, ki obstoji, je človeškega, da hudičevega izvira. Hotel je načelno upravičiti početje v Wittenbergu, kjer so v njegovi odsotnosti že odpravili mašo. Proti tej knjižici so na katoliški strani pisali nemški dominikañec Jan. Mensing († 1541), sorbonski profesor Jošt Clichtovaeus († 1543) in rochesterski škof John Fisher († 1535), poznejši mučenec. Fisherjevo solidno, z dokazi iz tradicije, sv. pisma in razuma dobro podprto razpravo zoper prvi del Luthrove knjige

⁴ Opozarjam na vestno razpravo Hünermannovo: »Die Rechtfertigungslehre des Kardinals Gasparo Contarini«. Theol. Quartalschr. 102 (1921) 1—22.

je v 9. zv. CC izdal Herm. Klein Schmeink. Razprava se je prvič natisnila v Kölnu l. 1525. in se je zelo razširila (v 16. stol. 7 izdaj).

Kardinal Tomaž (Jakob) de Vio iz Gaëte (Cajetanus, 1469 do 1534), odličan teolog iz reda sv. Dominika, je bil osebno priča početkov cerkvene revolucije na Nemškem: l. 1518. je bil kot papežev legat na državnem zboru v Augsburgu in se brez uspeha pogovarjal z Luthrom. Že takrat je napisal nekaj kratkih traktatov o odpustkih, pokori, vicah, izobčenju; imel pa je tudi priložnost, spoznati, da tu ne gre zgolj za teološko kontroverzo v specialnih vprašanjih, marveč da je Luther zamahnil proti avtoriteti cerkve. Za disputacijo v Leipzigu je Luther postavil proti 13. Eckovi tezi, da je rimski škof Petrov naslednik in vesoljni Kristusov namestnik, svojo 13. nasprotno tezo, češ, da prednost rimske cerkve zatrjujejo samo »hladni« (frigidissima) dekreti papežev iz zadnjih 400 let, nasprotujejo pa ji zgodovina enajst stoletij, sveto pismo in dekreti nikajskega koncila. V obrambo svoje teze, ki je umevno zbudila pozornost, je Luther še pred disputacijo objavil v Wittenbergu svojo Resolutio Lutheriana super propositione sua XIII. de potestate papae, odločno zavračajoč nauk, da je papežev primat Kristusova ustanova. Med takratnimi spisi proti Luthrovemu libelu je najtehtnejši Kajetanov »De divina institutione pontificatus totius ecclesiae in persona Petri apostoli«, ki je izšel l. 1521. trikrat, v Rimu, Milanu in Kölnu. Traktat je pisan mirno, stvarno, v polemiki brez osebnih primesi. Pričujočo novo izdajo v 10. zv. CC je priredil aachenski mestni bibliotekar dr. Frid. Lauchert, avtor monografije »Die italienischen literarischen Gegner Luthers« (Freiburg i. B. 1912).

Tehnično so novi zvezki CC urejeni kakor prvi trije. Načela, ki jih je Greving postavil, so se obnesla. Uvodi, kritični aparati, komentarji, registri citatov, bibličnih in izvenbibličnih, oseb in stvari so izdelani naravnost vzorno.

F. K. Lukman.

Najnovejša raziskavanja o postanku pentatevha.

V nekatoliških krogih še vedno prevladuje Wellhausenova razvojnaja teorija. Novo je le to, da nekateri najdejo še vedno kak nov razvojni podvir za one znane glavne štiri vire I, E, D, P.

V zadnjem času pa sta izšli dve temeljiti razpravi katoliških avtorjev¹ o tem predmetu. Praški profesor dogmatike Šanda razpravlja obširno o tradicionalnih nazorih ter o moderni teoriji. Posamezne vire te teorije natančno raziskuje ter zavrača njihovo izključljivo verjetnost s celo pametnega stališča: Teorija 4 virov se mora

¹ Moses und der Pentateuch von Dr. A. Šanda, o. Prof. der Theol. in Prag, Alttestamentliche Abhandlungen, IX. Band, 4. u. 5. Heft, Münster i. W. 1924, Verlag Aschendorff. — Str. VIII + 427. — Grundriß der Einleitung in das A. Testament von † Dr. Johannes Nikel, Münster i. W. 1924, Verlag Aschendorff. — Odstavek o pentatevhu str. 14—98.

tako dolgo odklanjati, dokler se nujno in z evidenco ne dokaže — kar njeni zastopniki prinašajo, so lahki, več ali manj le subjektivno sprejemljivi osumljaji. Če dokažemo, pravi Šanda, da je naše naziranje o postanku pentatevha vsaj tako verjetno ko nasprotno, smo lahko zadovoljni.

Nikel, zaslužni breslavski biblicist, ima v svojem Uvodu, ki je izšel po njegovi smrti 28. junija 1924, lepo pregledno razpravo o tem predmetu. Obravnava pa vso stvar celo primerno bolj pozitivno, da je in v koliko je Mojzes avtor pentatevha. Po tem raziskovanju se same po sebi razblinijo težave, ki jih delajo zastopniki nasprotnega naziranja; zato ima njihovo teorijo razmeroma kratko obdelano.

Ker se v posameznosti ne moremo spuščati, bodi dovolj, da čitatelje seznanimo samo z nekaterimi trditvami, da spoznajo, kako se zdaj govori in piše o tem predmetu, včasih bi se zdelo, da že skoraj z dvomljivimi izrazi.

Šanda dobro pravi, da govore za Mojzesovo avtorstvo stvari, ki niso v čast za Izraelce, in postave, ki jih niso nikdar spolnovali. Poznejši prireditelji bi raje te stvari izpustili, kakor pa jih podpirali z namišljenim Mojzesovim avtorstvom (str. 8). — Gn 2, 5. 6 smatra kot obrobno glosa iz drugega vira (85), ker moti zvezo med Gn 2, 4 in 2, 7. — O angelih, ki so prišli k Abrahamu v Mambre, pravi: Sicer pa ne polagamo nikake važnosti v to, ali so minuciozne posameznosti kakor Gn 18, 1 sl. razumeti zgodovinsko: »Manches davon mag der jenem Zeitalter angemessenen populären Einkleidung der Theophanien angehören« (120). — Dobro razlaga naravni predpogoj za katastrofo Sodome in Gomore (121). — O praočakih pravi, da so morebiti bili o njih zapiski, a so se vendar izročila o njih v ljudski tradiciji razvila: »Auf diesen Umstand ist z. B. das zuweilen stark hervortretende anthropomorphistische und populäre Kolorit (Gn 18, 19; 25, 19—34; 27) zurückzuführen. Moses hat sich dem Volksgeiste in dieser Beziehung akkomodiert« (126). — O postanku Gn 12—50 razločuje tri stadije: najprej so se te pripovedke ustno izročevale in so bile deloma morebiti tudi pisane, potem jih je Mojzes zbral in pismeno obdelal, v času po Mojzesu je pa kak redaktor vse »retuširal« in marsikaj vrnil (128). — O letnicah pri očakih je mnenja, da nimamo jamstva, da so pristno izročene, ampak da so lahko pokvarjene in da jih je v helenistični dobi kak haġadističen recenzent prikrojil (130). — Sedanje oblike zgodovinskih delov v Ex-Nm ni dal Mojzes (130), ampak poznejši redaktor (132). — Poročilo o stvarjenju mu ni pismeno fiksiranje ljudske tradicije, ampak drzna in globokoumna teološka koncepcija monoteistično razsvetljenega pisatelja (133). — V Gn 2, 4 b—3, 24 Šanda ne vidi drugega poročila o stvarjenju, ki mu je prastara tradicija, ne kakor Gn 1, 1—2, 4 a, koncepcija teologa. Nikel pa smatra, da je tu dvojno poročilo o stvarjenju; vendar bi oboje lahko napravil isti avtor (139). — »Spoznanje dobrega in hudega« (pri drevesu v Edenu) je Šandi »eine Umschreibung für den Zustand der Nichtkindlichkeit, d. i. der erwachten Konkupiscenz«. nazor, ki se je že tuintam predlagal, pa zopet in zopet odklonil (147).

— Potop v bibliji in potop v Babiloniji sta imela vzporedni razvoj brez medsebojne odvisnosti, biblični potop ima armenski kolorit (153). — »Rodovnik narodov« ne izkazuje materialne descendance narodov, ampak geografsko in politično zvezo (153). — Stavek »Kanaan bodi njegov suženj« pri Iafetu, Gn 9, 27 b je glosa (161). — Ob babilonskem stolpu ni zmešanje jezika v filološkem zmislu, ampak v zmislu medsebojnega razumevanja (161). — O kronologiji prazgodovine domneva, da so tu »hagadistične operacije judovskih recenzentov iz časa po Ezdri: auf Erüierung des ursprünglichen Zahlensystems ist am besten einfach zu verzichten« (166). — Postanek t. zv. »Bundesbucha« v Mojzesovem času utemeljuje s tem, da kaže na družabne razmere gosenske (v Egiptu), ki se zrcalijo v tej knjigi (175). — Izraze »iz vseh vaših rodov« (Dt 12, 5) in »v enem tvojih rodov« (Dt 12, 14), s katerimi se služba božja strogo centralizira, smatra Šanda za Izaijevo interpretacijo (290). — Izraelce, ki so šli iz Egipta, reducira na 20.000 do 25.000 duš (344).

Se bolj radikalni so izrazi, ki jih rabi Nikel. O pentatevhu ima vtis, da »velik del zgodovinskega materiala ne izhaja neposredno od Mojzesa« (32), — »da se je sčasoma zgubil spomin, da se je pentatevhov zakonski material razvil organski iz materiala, ki ga je bil Mojzes zapustil« (38), — »iz besed Jezusovih (In 5, 46) se ne da dokazati, da je ves pentatevh neposredno od Mojzesa« (40). Postanek pentatevha si sploh predstavlja takole: Mojzes je zapustil pismen zgodovinski in zakonski material. Na podlagi tega in na podlagi drugih pismenih dokumentov in ustnih izročil sta po Mojzesovem času spisala dva ali več pisateljev neodvisno drug od drugega zgodovino božjega razodetja od najstarejših časov. Ti pomojzejski spisi so se pozneje združili. Na podlagi tega novega literarnega dela, kakor tudi novih kodifikacij, se je literarna zapuščina Mojzesova dopolnila. Rezultat takega literarnega razvoja, ki se mora imenovati organska rast, je naš sedanji pentatevh (52). Kar se da po Niklovem mnenju reči o pentatevhu sploh, velja posebej o postanku devteronomija, da se je namreč star Mojzesov material deloma dopolnil, deloma pretil v nove oblike (67). Pri Jakobovem (Gn 49) in Mojzesovem (Dt 33) blagoslovu govori z ozirom na zgodovinske reminiscence celo o »vaticinia post eventum« (68). Mirjamina pesem (Ex 15) je bila na stari, iz časa tega dogodka nastali podlagi pozneje razširjena (68). Mojzesovi pesmi (Dt 32) pa vsaj na videz kar naravnost pripisuje postanek v preroški dobi (69). Wellhausenovo teorijo kot teorijo goljufije in sleparije pa seveda tudi Nikel popolnoma odklanja.

M. Slavič.

b) Ocene.

Dieckmann Hermannus S. I., *De ecclesia*. Tractatus historico-dogmatici I.—II. zv. 8°, XVI + 553; XII + 308. Friburgi Br. 1925, Herder.

Nad naslovom knjige je napisano: *Theologia fundamentalis*. Ta naslov pojasnjuje pisatelj v uvodu (str. 1—3) in v »Zeitschrift für

kath. Th.« 1922, 614 na ta način, da odklanja naziv apologetika kot manj primeren; posebno se mu ne zdi primeren za razpravljanje o cerkvi. Delo ima toliko novega, da se znatno razlikuje od drugih del o cerkvi. Pisatej je bil že prej znan po pozitivnih bibličnih razpravah. V predgovoru omenja, da je zbral plodove drugih profesorjev kolegija S. I. v Valkenburgu; izmed njih posebe omenja znanega biblicista Cladderja, čigar sledovi se res večkrat opažajo. Pričujoče delo ima prav to značilno posebnost, da so biblični dokazi samostojno, obširno in strokovnjaško obdelani; podobno je izrabljena starokrščanska literatura do srede 3. stoletja. Poglavlja in vprašanja, ki s temi dokazi niso v tesnejši zvezi, pa so samo kratko omenjena. Knjiga je torej namenjena za znanstveno uporabo takim čitateljem, ki so zmožni tvarino samostojno proučevati in ki imajo na razpolago nekoliko znanstvene literature. Temu namenu bo delo dobro služilo; s tega stališča je primerno, da so izpuščena vprašanja, o katerih so že drugi zadosti razpravljali.

Prvi zvezek ima podnaslov: *De regno Dei, De constitutione ecclesiae*. Najobširneje se razpravlja o kraljestvu božjem. To gotovo spada v nauk o cerkvi. Toda v nauku o cerkvi naj bi se uporabljali rezultati biblične vede. Tukaj pa imamo obširno biblično razpravo v skupnem obsegu nad 170 strani (str. 14 do 186). Podobno je tudi v naslednjih poglavjih. Povsod prevladuje pozitivno biblično in starokrščansko gradivo, a sistematično bogoslovno dokazovanje nekoliko zaostaja.

Drugi zvezek obsega: *De ecclesiae magisterio* z dodatkom: *Conspectus dogmaticus* (str. 206—258). V tem zvezku razpravlja o učiteljski oblasti apostolov in škofov, o nezmotnosti cerkve, škofov in papeža; o predmetu in o virih cerkvenega učiteljstva.

Kakor je pisatelj samostojen v dokazih iz sv. pisma in iz starokrščanske literature, podobno je samostojen tudi v metodi. Povsod se ozira na sedanjo dobo in na sedanje znanstvene rezultate, strogo revidira dosedanje dokazovanje in po možnosti odstranja, kar je tradicionalna katoliška teologija zbrala samo za obrambo proti protestantom 16. stoletja. Protestantizem se je sedaj bistveno izpremenil, zato treba premeniti tudi metodo katoliškega dokazovanja.

Podnaslov knjige naznačuje, da delo ni sistematičen traktat o cerkvi, marveč zbirka historično-dogmatičnih traktatov. A knjiga bi bila bolj uporabna, ako bi bila bolj sistematično zaokrožena. Dogmatični pregled ob koncu II. zvezka bi mogel biti še bolj pregleden in sistematičen, a še bolje bi bilo, ako bi bile vsaj nekatere tam zbrane stvari vpletene v prejšnje traktate. V dogmatičnem pregledu nekoliko razpravlja o svojstvih cerkve, a vendar premalo. O vidnosti razpravlja mimo grede že v I. zvezku, ko govori o ustanovitvi cerkve; to je primerno. Manj primerno je, da razpravlja o trajnosti (perennitas) cerkve pri primatu, a ne tudi v razpravi o hierarhiji. Dokazovanje, da je bil Barnaba morebiti (probabiliter) apostol v strogem smislu (str. 245—251) je zanimivo, a v tej obliki more povzročiti zmedo, ker se premalo ozira na posledice in se premalo razlikuje apostol v širšem in v strogem smislu. O znakih cerkve razpravlja (v I. zv.) kratko in dosti samostojno. V uvodu omenja (str. 8), da je za resničnost

katoliške cerkve najkrajši in najtrdnější historični dokaz, iz katerega sledi, da je bila cerkev vsaj v drugem in tretjem stoletju že bistveno tako organizirana, kakor današnja katoliška cerkev. Navadna metoda znakov proti liberalnim protestantom sploh ni uporabna (str. 509). Pri znaku apostolstva (str. 504) se premalo ozira na ločene vzhodne cerkve, ki imajo veljaven episkopat; zato je ta znak premalo pojasnjen. Primerno pa je, da znake, ki so porabni samo v nekaterih okoliščinah, imenuje relativne, a ne negativne (str. 510). Po pravici visoko ceni empirični dokaz za pravo cerkev (513—538); drugi imenujejo to »katoliško dejstvo«. A razširjanje in stanovitnost dokazuje samo iz prvih treh stoletij, kakor se to navadno dokazuje v traktatu o pravi religiji; a glede na stanovitnost cerkve bi se moral ozirati tudi na poznejša stoletja. V uporabi »empiričnega dokaza« bi pričakovali nekoliko več kritičnosti in opreznosti.

V poglavju o nezmotnosti cerkve (II. zv.) ni izrabljen dokaz iz 1. Tim 3, 14—15, ki bi sicer popolnoma spadal v okvir pisatelju tako priljubljenih bibličnih raziskav. Dogmatični pregled obsega mnogo lepega o svečeništvu, o mističnem telesu Kristusovem, o odnosu Marije do cerkve, o odnosu cerkve do sv. Trojice itd. A še lepše bi bile te misli, ako bi bile bolj vpletene v celotni sistem nauka o cerkvi, posebno bi se moralo nekoliko pojasniti razmerje med mističnim telesom Kristusovim in hierarhično cerkveno ustavo.

Pisatelj večkrat hodi po še neizhojenih potih. Zato se v knjigi nahajajo nedostaki v metodi in v podrobnostih. Pisatelj piše za potrebe nemške teologije in se nič ne ozira na ločene vzhodne cerkve, a to ni umestno, ker so zaradi tega mnoga poglavja nepopolna in ker je ozir na krščanski Vzhod tako splošno katoliška zadeva, da tega ne bi smel nihče prezreti.

Dieckmannovo delo ima toliko znanstveno vrednost in obsega toliko novega, da spada med važnejše znanstvene novosti. Zato želimo, da bi pisatelj mogel to delo nadaljevati in še izpopolnjevati.

F. Grivec.

1. Sinthern Peter S. I., **Religionen und Konfessionen im Lichte des religiösen Einheitsgedankens**. Mala 8°, IV + 192. Freiburg i. B. 1923, Herder.

2. Cathrein Viktor S. I., **Katholik und katholische Kirche**. Mala 8°, XIII + 364. Freiburg i. B. 1922, Herder.

3. Krebs, Dr. Engelbert, **Die Kirche und das neue Europa**. 8°, VIII + 191. Freiburg i. B. 1924, Herder.

4. Rademacher, Dr. Arnold, **Vernünftiger Glaube**. 8°, VI + 223. Freiburg i. B. 1923, Herder.

Po svetovni vojni se je nenavadno poživilo zanimanje za cerkev in za edinstvo krščanskih cerkva; napredovala je zavest, da je pravo versko življenje mogoče samo v cerkvi in da samo cerkveno krščanstvo more zadovoljiti duhovne potrebe modernega človeka in rešiti človeštvo propada. Zato je razumljivo, da napreduje literatura o cerkvi in da se znanstveni bogoslovni rezultati o cerkvi popularizirajo za širše kroge. Tukaj hočem omeniti štiri knjige te vrste.

1. Sinthern razpravlja o sledeči tvarini: Ideja verskega edinstva, moderna nevera, krščanstvo in poganstvo, vzhodno poganstvo in evropska kultura, krščanstvo in islam, krščanstvo in judovstvo, ena sveta katoliška cerkev, cerkev in vzhodni razkol, cerkev in protestantstvo, cerkev in starokatoličanstvo. Najobširneje razpravlja o protestantstvu in o protestantskih sektah. Zbral je mnogo

lepih misli in zanimivega gradiva, a škoda, da ne navaja literature in da ni poglobil razprave o pravoslavju in o anglikanstvu.

2. Znani sociolog Cathrein je brez dvoma poklican, da za izobražene laike napiše knjigo o cerkvi s posebnim ozirom na važnost cerkve za poendinca in za človeško družbo. Žal, da je njegovo razpravljanje nekoliko zastarelo, a vendar je koristno in praktično.

3. Dogmatik Krebs v raznih spisih posebno naglašča vrednost dogme za življenje, a gotovo je, da cerkev spada v središče takih razprav. V pričujoči knjigi so zbrane konference, ki jih je pisatelj imel v cerkvi sv. Martina v Freiburgu. Dotikajo se vprašanj o odnosu cerkve do modernega človeštva, o teženju po miru in edinstvu, o svetosti, o vzgojnem in karitativnem vplivu cerkve, o notranjem duhu krščanstva in o hierarhični oblasti (str. 91—93 zavrača Wittiga), o dogmi in življenju, o zakramentu in milosti, o liturgiji in mistiki. V dodatku površno razpravlja o možnosti zedinjenja ruske cerkve s katoliško. Razpravlja zanimivo in živo, a z ozirom na namen (poljudne konference v cerkvi) ne more dovolj posegati v globino in v podrobnosti.

4. Rademacher pod zgorajšnjim naslovom razpravlja predvsem o odnosu katoliške cerkve do modernega mišljenja in življenja; pri tem se posebno ozira na vprašanje o odnosu med naravo in milostjo ter med osebnostjo in med cerkvenim občestvom. V teh vprašanjih je Rademacher priznan strokovnjak; spisal je n. pr. »Natur und Gnade« in »Das Seelenleben der Heiligen« (v zbirki »Kathol. Lebenswerte« Paderborn). Zbrane razprave so sistematično razvrščene v eno celoto, a pozna se, da so bile deloma napisane ob. raznih priložnostih za razne časopise. Tvarina je razdeljena v štiri dele: 1. Načelno o katoliškem verskem problemu; 2. Harmonija katoliškega naziranja o življenju; 3. Harmonija katoliškega življenja; 4. Misli o katoliški obnovi. V prvem delu je lepa razprava o odnosu med božjim in človeškim v cerkvi, v drugem delu o osebnosti in cerkvi, v tretjem delu o družabnosti (soziale Gesinnung), ascezi in svetosti, v četrtem o odnosu izobražencev do cerkve. Razpravljanje je jasno, precizno, solidno; nudi mnogo lepih misli za cerkvene in družtvene govore o cerkvi. A vse bi se dalo še poglobiti, ako bi bila celota bolj zaokrožena in ako bi se pisatelj bolj oziral na cerkev kot mistično telo Kristusovo.

F. Grivec.

Sancti Thomae Aquinatis In Aristotelis librum De Anima commentarium. Editio recentissima cura ac studio P. F. Angeli M. Pirotta, O. P. Taurini (Italia) Ex officina Libraria Marietti. 1925. Str. X, 303.

To je jako praktično urejen priročnik za seminarske vaje, kakor izdajatelj sam priznava, ne v znanstvenem pomenu »kritičen«, a »korekten«. Pri vsakem odstavku ima stari prevod, ki ga je na Tomaževo prošnjo oskrbel tovariš Viljem iz Moerbeka O. P., potem pri skupinah analitičen pregled vsebine, na koncu pa skrbno sestavljeno stvarno kazalo. Pogrešil sem pa v kazalu naziv »intellectus

passivus« (ex nr. 745) poleg »possibilis«. Moti tudi, da je Aristoteles citiran ob prevodu po Bekkerju, drugod pa po Firmin-Didotovi izdaji.
A. U.

M u r a w s k i, Dr. Friedrich, *Das Geheimnis der Auserwählung. Eine spekulativ-theologische Untersuchung.* 8^o, 74. Paderborn 1924, F. Schöningh.

V razpravi, ki jo je odobrila teološka fakulteta v Freiburgu na Badenskem za doktorsko disertacijo, skuša pisatelj premakniti težko vprašanje predestinacije na čisto metafizično polje, da ne bo več ogrožalo našega moralnega in etičnega pojma o Bogu (str. 63). Ne ugaja mu noben od dosedanjih velikih poizkusov, kako treba rešiti ta problem (tomizem, molinizem, avgustinizem, kongruizem); zdi se mu, da vsi ti sistemi preveč temeljijo na vmišljenih distinctiones rationis in divinis (29, 59). Zato more biti le znanstveno neoporečen pojem o Bogu temelj teološkemu raziskavanju, pojem neizpremenljivega, večnega Boga. Tak pojem pa izključuje vsako »predspoznanje« (praescientia) in zato vsako predestinacijo. V realni koeksistenci stvari z božjo večnostjo tiči jedro vprašanja, vse stvari so Bogu obenem pričujoče, čeprav ne vse vedno (38). Način te koeksistence je in ostane za nas skrivnosten, a problem predestinacije nas ne vznemirja več. Dej predestinacije ni drugega kot nadnaravno delovanje Boga na zunaj (47, 63). To delovanje sega na vse ljudi brez izjeme, v kolikor da vsem za zveličanje potrebne milosti (str. 49). Izvolitev (electio ad gloriam se izvrši po dejanskem stanju, ne po notranji razliki milosti (53). Glede števila izvoljenih zastopa pisatelj zelo stališče: radi božje usmiljenosti bo večina ljudi izveličanih.

Razprava je zanimiva že zaradi predmeta. Dobro je tudi, da poudari metafizično korenino tega vprašanja. Res tudi mnogoštevilne distinkcije, vnešene v pojem Boga večkrat otemnujejo in otežkočujejo umevanje in preglednost raznih problemov. A brez teh ne moremo izhajati in jih ni treba, če jih rabimo, zato prenesti na Boga samega. Teologi se večinoma tega zavedajo in nekoliko presplošno se M. pritožuje čez nje. V spekulativnem in pozitivnem oziru ima razprava kljub zadostni sili spekulativnosti in toplemu zavzetju za predmet mnogo nejasnosti in tudi netočnosti, ki jih pa ne morem vseh podrobno navesti. Pojem predestinacije je pomanjkljiv; pač ni dokazal pisatelj, da pomeni izraz predestinacija v sv. pismu še manj pa v tradiciji samo nadnaravno delovanje božje na zunaj, torej podobno kot nadnaravna previdnost. Če pravi pisatelj, da ni predestinacije ne pred spoznanjem ne po spoznanju zasluženja (46), se to pravi po mojem mnenju problem zanikati ali pa le izraz zanikati. Ostane pa še vedno dejstvo, da je Bog večn, entitativno večni vsi deji v njem, stvari in njihovo delo pa v času in s tem tudi praescientia. — M. zametava nujnost molinistične »scientia media« in priznava prav za prav samo eno spoznanje božje z ozirom na predmet in »medium« spoznanja. A zagovorniki »srednjega spoznanja« ne pravijo, da za spoznanje bodočih prigodnih (futuribilia) dejanj ni Bog

medium in quo. Avgustinovega nauka o predestinaciji pač ni mogoče omiliti z dejstvom, da je poudarjal predvsem milostnost milosti proti pelagianizmu, dasi gredo seveda mnoga mnenja o njegovem rigorizmu predaleč. Prim. P. O. Rottmanner, *Der Augustinismus*. München 1892. E. Portalié, *S. Augustin v Dictionnaire de théologie* I. 2.

M. misli, da je »k sreči smrtni greh zelo redek pojav na zemlji« (str. 61), na kar opira svoje mišljenje, da bodo večinoma vsi ljudje izveličani. Sem za milejše naziranje v teh vprašanjih tudi iz dogmatičnih razlogov, a vseeno je ta trditev morebiti le preveč optimistična. Fabijan.

Der Geist der Ignatianischen Exerzitien. Einführung in das Verständnis der Exerzitien. Unter Mitwirkung der Patres aus der Gesellschaft Jesu Ernst Böminghaus, Alfred Feder, Jakob Nötges, Karl Richstätter, Walter Sierp, herausgegeben v. Paul Sträter S. J. (Exerzitien-Bibliothek. Erläuterungen der Exerzitien und Ascese des hl. Ignatius v. Loyola. Herausgegeben von deutschen Jesuiten. Vierter Bd.) 12^o, X in 204 str. Freiburg i. B. 1925, Herder.

Ideja duhovnih vaj se je v zadnjih letih močno razširila. Po drugih državah, n. pr. Belgiji, Franciji, Nemčiji imajo že veliko domov za duhovne vaje, kjer imajo duhovniki in laiki priložnost, da lahko leto za letom sub specie aeterni pregledajo svoje notranje življenje. Lansko leto smo dobili tudi v Ljubljani tak dom — prvi v Jugoslaviji. —

Pa ne le redovniki, tudi svetni duhovniki moramo pogosto voditi duhovne vaje, tem bolj pogosto, čim bolj se širi želja po notranji obnovi. Da bi pa ne zašli na stranska pota, in da bi mogli voditi duhovne vaje s čim večjim pridom, temu naj bi pripomogla strokovna literatura in zborovanja eksercitorjev, redovnih in svetnih duhovnikov. Par zborovanj je bilo v Innsbrucku in tiskana poročila so izšla pod naslovom »Exerzitienleitung«. Tudi knjižica, o kateri govorimo, je sad takega zborovanja. Januarja 1. 1925 se je zbralo 80 eksercitorjev v Bonifatiushaus pri Emmerichu. Rezultate tega zborovanja je objavil o. Sträter S. J. kot 4. zvezek Exerzitien-Bibl.; prvi trije, izmed katerih je dosedaj izšel le prvi, bodo obsegali Meschlerjeve duhov. vaje.

Pričujoča knjižica torej ne podaja premišljevanj, ampak le duha Ignacijevih duhovnih vaj. O. Feder govori precej obširno o postanku eksercicij in pojasni, zakaj se nekatera premišljevanja pri vseh duhovnih vajah ponavljajo. Seveda se ozirajo vsi referati v prvi vrsti na prave 30 dnevne ali vsaj 8 dnevne duhovne vaje, ker je le pri teh mogoče predelati vso tvarino. Iz cele zbirke prav lepo odseva misel, da mora vsa askeza, voditi h Kristusu; zato morajo biti tudi premišljevanja prvega tedna tako zasnovana.

Eksercitorji morajo paziti, da ne nudijo mesto premišljevanj eksercitantom cerkvenih govorov in stanovskih pridig; vsak eksercitant mora sam premišljevat, le potem obrode duhovne vaje zaželjene sadove. Poleg pozitivnih navodil, kako naj se duhovne vaje vodijo, pojasni tudi nekaj ugovorov, ki se čujejo tuintam proti njim.

Duhovniki-eksercitorji bodo na podlagi te knjižice duhovne vaje bolje pojmovali; kot duhovno berilo pa je primerna za vsakega.
C. Potočnik.

Bernik Fr., **Zgodovina fare Domžale**. S slikami. 8°, str. 416. Samozaložba. Natisnila Slatnarjeva tiskarna v Kamniku, 1923.

Domžalska župnija je bila ustanovljena 25. sept. 1908 in vendar ima že spisano svojo zgodovino v obširnem zvezkul

Na podlagi natančno spisane župnijske kronike je mogel sedanjí župnik, duh. svetnik Franc Bernik, podati svojim župljanom lepo darilo v obliki župnijske zgodovine. Ko bi pisec ne bil spisaval sproti kronike, bi mu ne bilo mogoče sestaviti tako natančnega popisa vseh dogodkov, kako se je župnija ustanavljala in kako se je razvijala. Kako koristno je spisovanje kronike! Mnogokrat je moral pisec seveda seči tudi po starejših virih, saj se dotika dogodkov iz davne minulosti. Najprej nas seznanja s krajem samim, potem govori o nekdanji podružnici na Goričici, ki je postala župnijska cerkev z imenom Domžale. Ustanovitev župnije ljudi najbolj zanima, zato je najobširneje popisana. Nato nam pojasnjuje versko življenje v župniji, govori o delovanju bratovščin, o občinski upravi, o šolstvu, o društvih, o zadrugah, o slamnkarstvu in o prometnih sredstvih.

Spis pojasnjuje zemljevid domžalske župnije in 42 strani slik, med njimi mnogo portretov v vojni padlih vojakov. Kljub obširnosti je knjiga od začetka do konca zanimiva za vsakoogar, tudi za tujca, zlasti za domačina. Prednost daje knjigi živahni slog in množica slik.

Ker je pisec skoro vse, kar pripoveduje, sam doživel, je umevnc med pripovedovanje vložil tudi svoja čuvstva. Kjer pa srce govori, smemo biti o živahnosti spisa prepričani.

Vsa knjiga je lep dokaz pisateljeve marljivosti in vztrajnosti, hkrati pa bodrilo vsem stanovskim tovarišem, da bi tudi tako vestno sestavljali domačo kroniko, čeprav ne bi bili tako srečni, da bi mogli sami izdati župnijsko zgodovino.
V. Steska.

Jelenić, dr. fra Julijan, **Biobibliografija franjevac Bosne Srebreničke**. I. zvezek. Zagreb, 1925. — V tej knjigi nam podaja prof. Jelenić kratke obrise o življenju in literarnem delovanju frančiškanov srebreniške bosanske province, ki so za časa svojega literarnega delovanja pripadali k tej provinci ali pa vsaj bosanskemu frančiškanskemu vikarijatu, iz katerega se je pozneje razvila srebreniška provinca. Pisatelj, ki je vse delo razdelil na dva zvezka, rešuje svojo nalogo tako, da poda o vsakem frančiškanku po abecednem redu najprej kratko karakteristiko, nato navaja glavne življenske podatke in končno spise. V prvem zvezku razpravlja od Ančiča do Josiča. Delo je dobrodošlo, ker je popolnejše kakor Matkovičeva Bibliografija bosanskih franjevac (Sarajevo 1896), vendar je pisatelj sam prepričan, da se bo tudi njegovo delo dalo še izpopolniti. Pisatelj je sotrudnik Narodne enciklopedije in Znamenitih Hrvatov in je od nabranega materiala začel izdajati posebno biobibliografijo frančiškanov.

Zveza s sodelovanjem* pri Narodni enciklopediji je vplivala tudi na obliko tega dela, ki obstoji v enciklopedičnem razpravljanju o franciškskih pisateljih in je v tem oziru vse hvale vredna, a ne odgovarja naslovu knjige, vsaj kolikor biobibliografijo splošno pojmujejo. Biobibliografija ni nikaka literarna forma, pri kateri tvorijo viri in literatura znanstveni aparat k tekstu, ampak biobibliografija je tehnični seznam vsega bibliografičnega materiala, ki se nanaša na življenje in delovanje (bios) določenih oseb. Za vzgled primeri to biobibliografijo z Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*. 2. del: *Bio-Bibliographie*, 2 zv. Paris² (1905, 1907). Kakor rečeno pa drugače pojmovan naslov stvarne vrednosti dela samega na sebi ne zmanjšuje. J. Turk.

Weigert Jos., **Religiöse Volkskunde**. Ein Versuch. (Hirt und Herde, Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge, 11. Heft.) 8°, VIII in 124 strani, Freiburg im Breisgau 1924, Herder.

Morda prav imenuje avtor to poskus, toda vsekako dober poskus. Lotil se je psihologičnega razmotrivanja o religiji kmeta in s tem opozoril na dejstvo, da ima prav za prav vsak stan svoj posebni način verovanja. Dasi v jedru vsi ene vere, je vendar vsak stan zase veren na svojski način. Weigert je skusil globlje pogledati v srce kmeta v njegovo verovanje. Ločil je uvodoma: kdo spada k ljudstvu, kdo ne. K ljudstvu spada, kdor živi bolj nezavestno kot zavestno, čigar izobrazba je — tradicija, običaji, šege in navade, ne pa šola, razum, dokaz, zavestnost. Iz tega bistvenega razločevanja izvaja nato vse nadaljnje sklepe: važnost verstvenega studija za pastoralo, (theoria sine praxi est curus sine axi), posebnost kmečkega verovanja, vpliv na njegovo verovanje od narave, od trdega dela, boj za obstanek, odtod cena nekaterih čednosti (pridnost, štedljivost, pravičnost, mož beseda, vse zunanje udejstvovanje vernosti, ki je združeno tudi s praznovanjem, veselice zgolj na cerkvenem temelju lže granjel), dočim drugih čednosti ne ceni tako visoko, oziroma grehov ne obsoja: pretep, pijanost, celo nečistost, sovraštvo itd. Kako naj dušni pastir vse te dobre kali izrablja za нравno življenje, kako naj slabe, pa omalovaževane zatira, ureja — o tem govori avtor proti koncu knjige. Tudi to razglablja, kako pronica kultura med kmeta — in kaj mu ona da dobrega, često še več slabega: kako izpreminja razmerje v družinah (starši in otroci, gospodar in hlapci, dekle, živali in človek, spoštovanje lpreziranje starinl) — vse gre v materializem denarja. — Knjiga je vsekako zelo zanimiva in iz večine so razmere pri nas prav take kot v Nemčiji. F. S. F.

Erhard, Dr. Ign., **Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden**. 8°, VIII in 82 str. Freiburg i. B. 1925, Herder.

Knjižico je spisal zdravnik in jo namenil širšim krogom, da jih pouči o duševnih vzrokih in duševnem zdravljenju živčnih bolezni. Težaven problem! V tesnem okviru — knjižica ima komaj 82 strani — je zgoščenih toliko paberkov iz psihologije, psihiatrije in nevrologije, krščanske etike in pomožnih strok, kakor pedagogike, profi-

lakse, psihoanalize in psihoterapije, da mora ocenjevalec, ki je sam zdravnik in mu opisani problem ni nov ne tuj, priznati: za proučenje treba precej truda. Ako bi hotel delo podrobno oceniti, bi moral napisati razpravo, najmanj tako obširno, kakor je knjižica sama.

Dr. A. B.

Vreže Jan. Kr., **Metodika katehetskega pouka**. 8^o, 72 str. Maribor 1925. Tiskarna sv. Cirila.

Po vsebini se da sklepati, da je »Metodika« namenjena predvsem učiteljščem, kjer se veliko govori o teoretični didaktiki in imajo metodike posameznih predmetov le nalogo, da pokažejo, kako se splošna metodična pravila dajo praktično uporabiti pri pouku tega in onega predmeta. Je pa vendar prof. Vreže s svojo »Metodiko« storil veliko uslugo tudi veroučitelju - duhovniku. Sicer ne smemo prezreti velikega pomena temeljite teoretske metodične izobrazbe, brez katere si bo katehet težko kdaj pomagal do potrebne samostojnosti in napredka v katehetskem delu. Kdor pa je že prej proučil kako dobro teoretsko metodično delo, n. pr. Ušeničnikovo katehetiko, temu bo nova »Metodika« s svojim ozirom na praktično katehetsko delo znanje poglobila; z mnogoštevilnimi zgledi mu bo marsikaj pojasnila, kar je v teoriji ostalo nejasnega in omogočila mu bo dobro koncentracijo pouka, ki razne panoge katehetskega dela družijo v enoto verskega znanja in življenja. — Glede izdelanih katehez in molitvenih formularjev, ki jih podaja »Metodika«, bi želeli, da bi se ujemali s predpisanimi učnimi knjigami (n. pr. s »Kršč. naukom za prvence«) oziroma z molitveniki, ki jih rabijo otroci. Sicer bo pa vsak katehet sam moral na to paziti, n. pr. pri slovesnosti prvega sv. obhajila. — Že mnogo obravnavanega vprašanja, kaj je analitična, kaj sintetična učna pot, nočemo znova začenjati. Omenimo le, da rabi »Metodika« ta izraza v obratnem zmislu kot Ušeničnikova katehetika. — V uvodu lepo pravi pisatelj: »Metod je lahko toliko, kolikor je iz ljubezni do Boga in mladine delujočih učiteljev« — (str. 2). In to je posebno prednost njegove »Metodike«: Katehetu daje bogato snov na izbero; katehet naj si vzame iz nje to, kar je primerno njemu, razmeram, ki v njih dela, otrokom, ki jih uči.

Jos. Demšar.

Bergmann Paul, **Neugestaltung des Bibl. Geschichtsunterrichts für die Oberstufe der Volksschule**. 8^o, IV in 40 str. Freiburg i. B. 1925, Herder.

V knjižici podaja Bergmann, šolski ravnatelj v Dresdenu, predavanje in nastop, ki ga je imel spomladi tek. leta na versko-pedag. tečaju v Hildesheimu. Njegovo geslo je: »Duše mladih ljudi so vredne največjega vzgojiteljevega napora.« Pregledujmo večkrat način, kako verouk poučujemo; marsikaj bomo morali sčasoma opustiti, marsikaj zanaprej odločneje poudarjati. Po pisateljevem mnenju naj bi se verski pouk še tesneje kot dosedaj naslanjal na biblijo, ki naj jo, kolikor se da, učenec spozna po njeni neokrnjeni vsebini. (Naš slovenski prevod sv. pisma!) Središče vsega pouka naj je Kristus, njegovo življenje in njegovo delo za nas. Metoda verouka naj bo metoda

Jezusovega pouka, ki je dajal ljudstvu priliko, da je najvišje nauke gledalo v konkretnih slikah in jih tudi doživljalo. Skušajmo v učencih dvigniti samoodgovornost za lastni dušni napredek. Poglavitni delavec v šoli ne bodi učitelj, ampak učenec, ki sam delaj ob učiteljevem vodstvu.

Jos. Demšar.

O p e k a, dr. Mihael, **Žena s solncem**. Štirinajst govorov o Mariji. V Ljubljani 1925. 8°, 126 strani. Založila Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Zopet nova zbirka Opekovih govorov! Vsi cerkveni govorniki se je bodo razveselili, posebno pa še voditelji Marijinih družb. Naša literatura itak ni prebogata na knjigah marijanske vsebine, če izvzamemo šmarnično berilo, zato tem bolj dobrodošla. V drugih slovstvih imamo pač precej del, ki dogmatično obravnavajo mariologijo, še več zbirk govorov o Materi božji, pa je težko dobiti kaj tako lepega, kot so Opekovi govor o Mariji.

Odlikujejo se po dveh vrlinah, ki sta obe nujen pogoj za govore o Materi božji: pisani so teološko temeljito in s toplim čuvstvom, kar je posebna vrлина za to Opekovo zbirko. Če je naš stolni govornik znan po pesniškem poletu in mojstrski dikciji, se je pri Marijinih govorih še posebej potrudil, da je med lepimi izrazi odbral najlepše in med dobrimi zgledi uporabil najboljše.

Govori so tako-le razvrščeni: Prične z dogmo o Mariji Materi božji, odkoder izvirajo vse ostale njene prednosti. Druga njena odlika je ta, da je ostala vedno devica. Marija je brez madeža izvirnega greha spočeta in tudi brez vsakega osebnega greha. Ker je bila odbrana za mater Sinu božjemu, jo je Bog napolnil z milostjo. Njeno truplo ni strohnelo v zemlji, ampak je bila z dušo in s telesom vzeta v nebesa, kjer posreduje vse milosti in deli pomoč kristjanom, tudi tistim, ki so se izneverili njenemu Sinu, saj je M. tudi pribežališče grešnikov. V dveh govorih pojasni ugovore proti Mar. češčenju, v enem razloži Mar. praznike in v prekrasnem sklep-nem govoru »Za vzorom« navdušuje svoje poslušalce, naj hodijo za Marijo in posnemajo njene čednosti.

S podobno jasnostjo in prisrčnostjo kot ta bi morale biti pisane vse marijanske knjige. Vsak Marijin častivec jo bo zopet in zopet z veseljem jemal v roko, najsi bo duhovnik ali laik, saj »mora zmerom hoditi z nami ta slika, nihče nam je ne sme ugrabiti, nihče zabrisati v srcu« (str. 122).

C. Potočnik.

Bernik Franc, **Pri najboljšem Prijatelju**. 8°, 278 str. Domžale 1924. Samozaložba.

Marljivi domžalski župnik nam podaja zbirko evharističnih govorov. V tej dobi, ko se že tako lepo kažejo uspehi odlokov Pija IX. o pogostnem in vsakdanjem sv. obhajilu in o zgodnjem obhajilu otrok, potrebujemo evharistične literature.

Pisatelj pod podobo dobrega Prijatelja obravnava vsa važna vprašanja, ki se tičejo sv. Evharistije. V par govorih prav poljudno razpravlja o daritvi sv. maše, o pogostnem sv. obhajilu, o češčenju Srca Jezusovega; dalje vabi vernike, naj bi večkrat obiskovali sv. Zakrament in priporoča bratovščino sv. R. T. Dobro se mu je posrečil govor o duhovnikih - varijih Presv. Evharistije. Tudi misi-

jonska misel najde v zbirki svoj prostor. Starše navdušuje za evharistično vzgojo otrok in v sklepnem govoru nam pokaže slavo sv. R. T.

Par netočnosti, ki sem jih opazil med čitanjem, naj mi bo dovoljeno omeniti. Na str. 101. pravi o pobožnem o. Colombièru, da ga sv. cerkev časti kot svetnika; kolikor je meni znano, se je zanj šele začel proces za beatifikacijo. »Jokajoči Kr. v Limpias« (str. 108) po mojem mnenju ne spada na prižnico toliko časa, dokler ne bo cerkev izrekla svoje besede. Marijina družba ni bratovščina (147). Zgledi so splošno prav dobro izbrani, le za nekatere bi bilo bolje, da bi izostali (n. pr. str. 155, 176).

Govori imajo to dobro lastnost, da so praktični in jih bodo duhovniki pri izdelavi svojih govorov prav lahko rabili. C. Potočnik.

c) Drobna slovstvena izvestja.

1. Novi časopisi. — Katoliška univerza v Louvainu je poleg svoje v znanstvenem svetu visoko čislane »Revue d'histoire ecclésiastique« (26. letnik 1925) pred dvema letoma ustanovila novo revijo za dogmatiko, moralno in kanonsko pravo, »Ephemerides theologicae Lovanienses«, ki prinaša v četrtletnih snopičih razprave, ocene, zelo obširno bibliografijo in kroniko. Ta bibliografija bo dogmatikom, moralistom in kanonistom tako potreben pripomoček za delo, kakor je historikom bibliografija historične revije.

Rusinski bazilijanci so l. 1925. pričeli izdajati glasilo »Zapiski čina sv. Basilija Velikago« (Zovkva pri Lvovu) v nedoločenih obrokih. Štirje snopiči bodo dali en zvezek; doslej so izšli trije snopiči s skupaj 416 stranmi. Poleg razprav in ocen prinašajo Zapiski v posebnem oddelku še nepublicirane vire za zgodovino bazilijanskega reda; tako je n. pr. p. Skruteň objavil listine o agnosciranju ostanok sv. Jozafata in prvi njegov življenjepis iz l. 1624. Na str. 402—403 je ocenjena razprava p. Iv. Višoševiča o monastični disciplini pri katoličanih grško-slovanskega obreda, ki je natisnjena v BV VI, 99—114.

V Lvovu izhaja že tri leta ukrajinski bogoslovni četrtletnik »Bogoslovia«, ki ga izdaja »Bogoslovne nauke tovaristvo«. V rusinskem jeziku pisanim razpravam je pridejan latinski posnetek, nekaj razprav je objavljenih v latinščini. Poleg časopisa publicira društvo serijo knjig pod skupnim naslovom »Praci bogoslovskogo naukovogo tovaristva«; doslej sta izšla dva zvezka: 1. zbornik o sv. Josafatu Kuncevyču, 2. dogemsko-historična študija J. Slipyja »De principio spirationis in ss. Trinitate«.

Med korekturo smo dobili 1. snopič revije »Bogoslovlje«, ki jo je začela izdajati pravoslavna bogoslovna fakulteta v Belgradu.

V Innsbrucku je začel letos izhajati četrtletnik »Zeitschrift für Aszese und Mystik« (uredništvo; Sillgasse 2; upravnništvo; Maximilianstraße 9). Izdajajo ga očetje iz Družbe Jezusove. Časopis prinaša razprave, poročila iz cerkvenega življenja, krajše prispevke in slovstvena poročila. To je peti časopis, ki znanstveno obdeluje asketiko in mistiko. Starejše revije te vrste so: »La vie spirituelle ascétique et mystique« (Paris), »Revue d'ascétique et de mystique« (Toulouse), »La vida sobrenatural« (Bilbao), »Ons geestelijk Leven« (Tilburg).

Zelo agilna katoliška teološka fakulteta v Bonnu si je ustvarila svoj organ, »Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge« (založnik L. Schwann, Düsseldorf), ki je začel izhajati poleti 1924 in prinaša razprave iz vseh bogoslovnih disciplin, prispevke za dušno pastirstvo in slovstvene preglede.

Herderjevo založništvo (Freiburg i. Br.) naznanja nov četrtletnik »Scholastik. Vierteljahrsschrift für Theologie und Philosophie«, ki ga bodo izdajali duhovniki iz Družbe Jezusove v kolegiju sv. Ignacija v Valkenburgu. Namenjen je proučevanju skolastične teologije in filozofije in

nje izpopolnjenju z rezultati modernega znanstva. V zvezi s časopisom bodo izhajale monografije pod skupnim naslovom »Valkenburger Beiträge zur Philosophie und Theologie«.

Duhovnik Nikodem Cieczyński v Poznaniu izdaja od l. 1922. v lastni založbi ilustrovane letopise »Roczniki Katolickie«. Pred seboj imam letnika 1923 (8^o, XXIV in 629 str.) in 1924 (8^o, XXIV in 530 str.), ki poročata o cerkvenem življenju in kulturnem gibanju po svetu. Poročila so po časniki in revijah marljivo sestavljena, pa njih točnost, oziroma netočnost se ravna po uporabljenih virih. Poročilo o Jugoslaviji (11, ozir. 17 str.) se n. pr. opira na informacije v teh-le listih: Gazeta Kościelna, Głos Narodu, Kath. Kirchenzeitung, La Civiltà Cattolica, L'Europa Orientale, Les amitiés catholiques françaises à l'Étranger, Nova Revija, Przegled katolicki, Przegled powszechni. Zelo neprijetno dirne skrajno neprijazen ton proti unijatom.

2. *Hagiographica*¹. — Ob 700 letnici smrti sv. Dominika († 1221) je neimenovan dalmat. dominikanec priredil hrvat. prevod Locardairejeve svetnikove biografije (O. H. D. Lacordaire O. P., član Akademije, Sveti Dominik, 8^o, 283 str. Dubrovnik 1921, Nakl. knjižara »Jadran«). V uvodu utemeljuje, zakaj je segel po starejši, l. 1840 izdani Lacordairejevi biografiji, ko so pozneje izšle druge. Izbral je srečno. — V 4. in 5. izdaji je izšel preprosti in lepi Gruberjev življenjepis sv. Stanislava (M. Gruber S. J., Wunderbares Leben des hl. Stanislaus Kostka. Nach authent. Quellen bearbeitet. 12^o, VIII in 176 str. Freiburg i. B. 1921, Herder). — Ljubljanski bogoslovci so iz italijanščine preveli »Življenje sv. Gabriela od žalostne Matere božje«. Opisal o. Germano (16^o, 131 str. Ljubljana 1923, Prodajalna K. T. D.). Mladostni svetnik Frančišek Possenti (1838—1862), kot pasionist Gabriel od žal. M. b., ki ga je Pij X. l. 1908 prištel blaženim, Benedikt XV. pa l. 1920 svetnikom, bi zaslužil boljšega biografa. Prevod je dober.

3. *Ascetica*². — Sebastijan Uccello iz kongr. najsv. zakramenta je izdal dve knjižici: 1. *Enchiridion sacerdotale ad eucharisticam adorationem atque praedicationem faciendam iuxta quadruplicem s. sacrificii finis methodum s. script. verbis concinnatum* (16^o, 356 strani, Taurini 1924, Marietti); 2. *Biblia Mariana seu commentarium biblicopatristicum in litanias lauretanas...* (16^o, 399 str. Taurini 1924, Marietti). Prva knjižica je razdeljena v poglavja, ki so jim naslovi invokacije litanij presv. imena Jezusovega, molitve v njih, adoratio, gratiarum actio, propitiatio, impetratio, so prav lepo sestavljene iz svetopisemskih besed. Škoda, da na koncu vsake niso označena porabljena biblična mesta. V dodatku je sedem iz patrističnih in poznejših spisov sestavljenih evharističnih meditacij. Pripravno za zasebno duhovnikovo pobožnost; porabno gradivo za kratke evharistične govore. — V 1. delu druge knjižice so k invokacijam lavretanskih litanij nabrani primerni izreki sv. očetov in latinskih cerkvenih pisateljev. V 2. delu je pisatelj zbral, po abecedi razvrstil in z besedami očetov in cerkv. pisateljev pojasnil dolgo vrsto častnih priimkov Marijinih, ki se nahajajo v liturgiji in v spisih Marijinih častilcev. Dodejal je dve zbirki izrekov, ki spravljajo Marijo v zvezo z evharistijo. Mnogo porabnega za marijanske pridige. »Credo« neznanega avtorja na koncu knjige je igračka, ki bi je rajši ne videl. — Prav porabno knjižico o odpustkah s poukom o njih in seznamom važnejših je sestavil J. Lacau iz Družbe Srca Jezusovega: *Precieux trésors des indulgences. Petit manuel à l'usage du clergé et des fidèles* (12^o, XV in 304 strani, Turin 1924, Marietti). F. K. L.

4. Zbirka filozofskega čtiva. — Nemški katoliški založnik Ferdinand Schöningh je začel izdajati posebno zbirko filozofskega čtiva, »Sammlung philosophischer Lesestoffe«. Uredništvo sta prevzela profesor J. Feldmann in J. Rütther. Zbirka bo prinašala v majhnih zvezkih ali posamezna manjša dela raznih filozofov ali pa oddelke iz večjih del (nemških

¹ Kratko naznanilo uredništvu poslanih knjig.

² Gl. op. 1.

filozofov v nemških prevodih). Doslej je izšlo pet zvezkov: 1. L. Annaeus Seneca, Von der gefestigten Sicherheit des Weisen (Dialogorum lib. II), Dazu einige andere Stücke, die den Weisen betreffen. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Theodor Rütger, Studienrat am Gymnasium zu Brilon (86 str.); 2. Anselm, Proslogion. Herausgegeben von Dr. Johannes Brinktrine (38 str.); 3. Gemeinschaft und Wirtschaft. Nach ausgewählten Stücken aus den Werken des Thomas von Aquin. Herausgegeben und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Studienrat Joseph Rütger (56 str.); 4. Johannes Rehmke, Grundwissenschaftliche Kernfragen. Hgg. von Dr. Jos. Weidmann; 5. Aus der Philosophie Lotzes. Von Dr. Friedrich Rosendahl, Studienrat in Soest i. Westf. (104 str.). Vsak zvezek ima kratak uvod o življenju in delovanju dotičnega filozofa in (event.) dela, ki so odlomki iz njih povzeti. (Pri nekaterih zvezkih, tako pri 1. in 3. pogrešamo kazala.) Zbirka je prav skrbno prirejena in jo bodo vsi, ki se zanimajo za filozofijo, gotovo hvaležno sprejeli. Mi bi seveda želeli poleg prevoda še izvirnik, da bi bila zbirka porabna tudi za filozofske seminarje; sami prevodi za to ne bodo zadostovali.

A. U.

BELEŽKE.

Dom Placid de Meester O. S. B.

Ko so benediktinci l. 1897. prevzeli vodstvo grškega kolegija v Rimu, so se mnogi člani tega reda posvetili sistematičnemu proučevanju vzhodne liturgije. Med njimi se posebno odlikuje p. Placid de Meester, konzultor kongregacije za vzhodno cerkev in profesor grškega kolegija v Rimu. Leta 1908. je vodil priprave za slovesno grško liturgijo v Vatikanu (v dvorani) ob papeževi asistenci v proslavo 1500letnice sv. Janeza Zlatousta. Istotako je strokovnjaško in spretno uredil najslavesnejšo grško liturgijo v vatikanski baziliki sv. Petra dne 15. novembra 1925. Važna so tudi njegova teoretična znanstvena dela o grški liturgiji.

1. *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. J. Chrysostome*. Roma 1908. Str. 120. To je strogo znanstveno raziskavanje na podlagi starih rokopisov; ozira se tudi na rusko literaturo.

2. *La divine liturgie de notre père S. J. Chrysostome. Texte grec et traduction française*. 3. izd. Roma-Paris 1925. Str. 155. — Elegantna izdaja s strokovnjaškimi opazkami in z abecednim kazalom liturgičnih izrazov. Ista knjiga je izšla v italijanski izdaji, t. j. grški tekst z italijanskim prevodom. Poleg tega je pisatelj priredil posebno izdajo s samo grškim tekstom in s prilogami, ki so potrebne za maševanje na potovanju.

3. *Voyage de deux bénédictins au monastère du Mont-Athos*. Paris-Roma 1908. Str. 321. Z mnogimi slikami. Pisatelj je znan kot dober poznavalec vzhodnega meništva. Zato je opis njegovega potovanja na goro Atos ne samo zanimiv potopis, marveč ima tudi znanstveno vrednost.

P. de Meester je kot profesor grškega kolegija preiskal važnejše dele dogmatike s posebnim ozirom na vzhodno bogoslovje. Te študije je zbral pod skupnim naslovom: *Études sur la théologie*

orthodoxe. Doslej so izšli trije snopiči: a) Dieu et la création. 2. izdaja v tisku. b) Le dogme de la Rédemption. 60 str. c) Christologie. 50 str. — Za tisk se pripravlja: Soteriologija in Marijologija. V teh študijah se ozira na novejšo grško in rusko teologijo.

Vse navedene knjige se dobivajo pri pisatelju: Dom Placide de Meester O. S. B. Roma (14), Piazza S. Maria in Trastevere 24.

Evropski katoličani in misijoni med pogani.

Vrhovni svet društva za širjenje vere (Opus a propagatione Fidei) je razposlal svoje poročilo za l. 1924. Ker nas je zanimalo, v kaki meri prispevajo katoličani posameznih držav za misijonske namene, smo sestavili sledeči statistični pregled. Pri številu prebivalstva, oziroma pri določevanju števila katoličanov, so nam služile Hübners geographisch - statistische Tabellen, Wien 1925.

Ime države	Število katoliških prebivalcev	Skupna nabrana vsota v lirah	Na osebo pride centesimov
Nizozemska	2,245.356	2,364.420'21	105.3
Luksemburg	254.974	181.805'97	71'3
Malta	224.680	85.806'45	38—
Irska	2,813.896	1,025.521'11	36'5
Belgija	6,669.996	1,164.236'41	17—
Francija	38,100.000	6,417.601'78	16'8
Bavarska	4,865.373	820.800—	16—
Italija	45,000.000	1,025.521'81	2'2
Česka	10,385.763	67.430—	0'6
Jugoslavija	4,735.000	22.169'85	0'5
Poljska	17,363.639	56.001'40	0'3
Ogrska	7,147.896	19.207'50	0'2

Na tej tabeli stoji na čelu Nizozemska. Tam je misijonsko gibanje zelo razvito in katoličani so zelo požrtvovalni; menimo pa, da je spravila Nizozemce na prvo mesto ne izključno njih hvalevredna agilnost za dobro stvar, temveč tudi njih visoka valuta. — Prav lepo mesto zavzema Irska, kjer pride na vsakega katoličana 36'5 centesimov, kar je mnogo, ako pomislimo, da so Irci ubogi. Belgija, Francija in Bavarska so se izkazale s 16—17 centesimi na osebo; potem pride močan padec, ki nas pripelje v Italijo, katera izkazuje 2'2 centesima na osebo. Slovanski katoličani niso dosegli lani (1924) nikjer enega centesima na osebo; pač pa je upanje, da se bomo Jugoslovani pokazali v poročilu za 1925 na bolj odličnem mestu. Dočim je namreč za 1924 prispevala vsa Jugoslavija s 22.169'85 lir, kar pomeni circa 50.000 Din, je za leto 1925 že sama ljubljanska škofija nabrala čez 100.000 Din, kar je približno dvakrat toliko nego je znašal lanski prispevek iz vse Jugoslavije. Ujčič.

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 60 Din.

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizični del. 1. sešitek. 8° (IV + 384 str.). Ljubljana 1923. Cena 60 Din. — 2. sešitek. 8° (234 str.). Ljubljana 1924. Cena 60 Din.

3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**, 8° (112 str.). Ljubljana 1921. Cena 20 Din.

4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8° (IV + 101 str.). Ljubljana 1923. Cena 20 Din.

Delo podaja najnovjše rezultate o sv. Tomažu, a je tako pisano, da je primerno tudi za vse, ki ljubijo lepe biografije svetnikov.

5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8° (IV + 320 str.). Ljubljana 1924. Cena 70 Din.

Tudi inozemska kritika je to delo s pohvalo sprejela. Prof. Spáčil (*Orientalia Christiana*, 1924, 314—317) pravi, da je med slovansko pisanimi deli o Cerkvi doslej najboljše, a med katoliškimi sploh eno najboljših, zlasti radi dobre orientacije o vzhodnih cerkvah. Dostavlja, da je delo primerno tudi za lajke.

6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8° (60 str.). Ljubljana 1924. Cena 30 Din.

7. knjiga: **Sv. pismo Novega zakona. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela**. Po naročilu dr. Antona B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak, dr. A. Snoj. Mala 8° (XV + 431). Ljubljana 1925. Cena v platno vezani knjigi 48 Din; vezani v pergamoid, z zlato obrezo zgoraj, 60 Din; v pol šagrinu, z zlato obrezo zgoraj, 84 Din.

8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus a. 1925, in urbe Ljubljana celebrati**. 8° (IV + 168 str.). Ljubljana 1925. Cena 30 Din; vez. 45 Din.

II. Razprave:

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

2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). 8° (34 str.). Cena 5 Din.

3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi). 8° (15 str.). Cena 3 Din.

Vse te publikacije dobivajo člani BA z 10% popusta. Naročila sprejema prodajalna K. T. D. (prej Ničman) v Ljubljani. Ista prodajalna je prevzela tudi upravo Bogoslovnega Vestnika; zato se je z naročbo in event. reklamacijami le nanjo obračati; sprejema tudi članarino (seveda vodi imenik članov tudi BA).

Naročnina

za Bogoslovni Vestnik VI (1926) je 50 Din, za inozemstvo 60 Din.

Nota.

«Bogoslovni Vestnik» quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VI (1926) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 60. — Directio et administratio commentarii «Bogoslovni Vestnik»: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO VI
ZVEZEK IV**

LIUBLJANA 1926

NATISNILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO

(INDEX)

Razprave (Dissertationes):

Ušeničnik Fr., Slovenska »očitna izpoved« v liturgiji (De slovenica formula confessionis generalis in s. liturgia adhibita)	265
Fabijan, Srednica vseh milosti (Mediatrix omnium gratiarum)	301

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Iz novejšje apologetike. F. Grivec	316
O človeškem telesu. Jos. Ujčić	325
Novi rimski obrednik. F. Ušeničnik	336
Missa votiva pro fidei propagatione. J. Fidler C. M.	340
Zadržek »criminis neutro machinante« in svetoletna spoved. R.	341
Izpregled za »hlapčevska« dela v nedelje in praznike. F. U.	342
Misli za pridige o Mariji	343

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi: Novi Zakon: Komentarji (A. Snoj)	344
b) Ocene: Zagoda, Sveto Pismo Novoga Zavjeta (A. Snoj) 347 — Vimer, Isus Krist (A. Snoj) 348 — Lesar, Apostoli Gospodovi (A. Snoj) 349 — Premm, Das tridentinische »diligere incipiunt«. Hünermann, Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient (Fabijan) 350 — Marić, Celebris Cyrilli Alex. formula christologica (F. K. Lukman) 351 — Kieffer, Predigt und Prediger (M. Opeka) 352 — Mrkun, Krščanska karitas (A. Snoj) 353.	
c) Drobna slovstvena izvestja (F. G., Lkn, A. S.)	354

Beleške (Analecta):

Sv. Ciril in Metod in patriarška pentarhija (R. Grivec) 355 — Dostavki in popravki o apostolski vizitaciji pod nuncijem Salvagom 1607 in 1608 (G. Rožman) 356.	
--	--

Temu zvezku je pridejano letno kazalo.

SLOVENSKA „OČITNA IZPOVED“ V LITURGIJI.

(De slovenica formula confessionis generalis in s. liturgiã adhibita.)

Dr. Fr. Ušeničnik — Ljubljana.

Summarium. — In codice latino bibliothecae reg. Monacen. n. 6426. saec. XI, exstat duplex formula confessionis generalis compositã sermone slovenico. Viri docti, qui hac de re scripserunt, communiter sentiunt, praedictam formulam esse partem ordinis ad dandam poenitentiam. Ratio, quam adducunt, potissimum haec est: formula slovenica quasi immediate post ordinem ad ungendum infirmum in codice insita est; sed cum ordine ungenti infirmum conjungi debuit confessio sacramentalis. Ergo. Contra argumentum animadvertendum est: ex ordinibus ad dandam poenitentiam saec. X—XII. apparet, formulam, qua tunc temporis in confitendis sacramentaliter peccatis aliquando usi sunt, aliam esse ac formulam generalis confessionis. Juxta formulam slovenicam sacerdos admonet fideles, ut post se dicant verba confessionis. Initium faciebant renovatione renuntiationis in baptismo quondam prolatae et professione fidei. Quo facto sacerdos oratione deprecativa petiit a Deo gratiam reconciliationis. Teste Honorio Augustodunensi saec. XII. mos erat, ut in ecclesiis infra Missam finito sermone recitarent huiusmodi confessionem generalem. Imo, historia s. liturgiae docet, iam saec. X. passim confessionem populi et absolutionem infra Missam in usu fuisse. Saeculis posterioribus eundem morem testantur S. Thomas et Gulielmus Durandus, saec. XVI. S. Carol. Borom., item liber, cui titulus Sacerdotale Romanum, et ipsum Caeremoniale Episcoporum. Apud nationem Slovenicam morem hunc, qui incepit saec. XI, viguisse etiam posteriore aetate probatur formulã confessionis generalis, quae habetur in collectione sermonum monasterii Sitticensis, saec. XIV, et inde a saec. XVII formula, quae inest in libris evangeliorum et epistolarum.

Filologi in historiki so dognali, kolikor se dá dognati, kje, kak o, kdaj so nastali najstarejši slovenski teksti, »bržižinski spomeniki«, ki so se nam ohranili v latinskem kodiku št. 6426. državne knjižnice v Monakovem. Niso pa nam doslej znanstveniki za trdno povedali, čemu so rabili ti spomeniki.¹ Kar so o tem pisali, nas ne more popolnoma zadovoljiti. Zato so oni sami, ki so z veliko natančnostjo raziskavali rokopis, njega vsebino, početek, domovino, že ponovno izrekli željo, naj bi kdo izmed

¹ Gl. dve najnovejši razpravi o bržižinskih spomenikih: R. Nahtigal, Vážnost latinskega dela bržižinskega kodeksa in njegovih pripiskov za vprašanje o postanku in domovini slovenskih odlomkov (Časopis za slovenski jezik, književnost in zgod., 1918, 1—63); M. Kos, Paleografske in historične študije k freisinškim spomenikom (Časopis, 1924, 1—37).

teologov proučil in določil liturgični značaj brižinskih spomenikov.² Poskusil bom tej želji ugoditi.

Naj pripomnim, da je liturgične formularje v našem kodiku že proučeval znani pisatelj Adolph Franz, in kar je našel za svoj namen porabnega, sprejel v knjigo: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* (2 Bde, Freib. i. Br. 1909).³ O slovenskih tekstih in onih latinskih molitvenih formularjih, ki se zde, da so v zvezi s slovenskim besedilom, Franz ne govori.

1

Prvi slovenski tekst je napisan na obeh straneh f. 78. Pred slovenskim besedilom se nahaja v kodiku ff. 73—77 dolg obred za maziljenje bolnika s sv. oljem (ordo ad visitandum infirmum sive unguendum). Le nekaj antifon z molitvami pri procesiji in kratek formular za blagoslov kadila na f. 77' loči obred sv. olja od slovenskega teksta, od prve očitne izpovedi. Iz te okolnosti, da je slovenski tekst v kodiku uvrščen skoraj neposredno za obredom sv. poslednjega olja, sklepajo raziskovavci, da mora biti med latinskim in slovenskim besedilom notranja zveza: s sv. poslednjim oljem je združena zakramentalna izpoved, in zato da je prvi slovenski tekst v brižinskih spomenikih formula, po kateri se je spokornik obtožil svojih grehov pri izpovedi. Tako je sodil že Dobrovský.⁴ Isto misel zagovarja prof. Nahtigal, ki je svojo končno sodbo povzel v besedah: prva slovenska očitna izpoved je »v ozki vsebinski stiki z ordo ad visitandum infirmum sive unguendum, v katerega je... vključen tudi ordo confessionis«.⁵

Da nam bo lažje presoditi, ali je to sklepanje pravilno in utemeljeno, ponatisnimo iz kodika ves ordo ad visitandum infirmum z vsemi molitvami in rubrikami.⁶

Cod. lat. Monac. 6426.

(f. 73.) *Ordo ad visitandum infirmum sive unguendum. Cum infirmatur aliquis, inducantur presbyteri cum fratribus et incenso atque aqua benedicta, et dicatur a sacerdote: Pax huic domui et canantur VII psalmi poenitentiae, deinde sequantur has (!) orationes:*

(I 1) *Adesto domine supplicationibus nostris et hanc domum serenis oculis tuae pietatis inlustra, descendat super habitantes in ea*

² Časopis 1918, 63; 1924, 171, 184.

³ Za zgled naj navedem molitve zoper hudo uro, ki se nahajajo v našem kodiku ff. 58—59' in se mimogrede omenjajo tudi v Časopisu 1918, 7. Franz piše o teh molitvah II 45—139. Na str. 74—77 je ponatisnil schäftlarnski formular iz 10. stol. (cod. lat. Monac. 17027); po tem formularju so posnete molitve v kodiku 6426.

⁴ Cit. v Časopisu 1918, 2.

⁵ Časopis, 1924, 173.

⁶ Tekst mi je iz kodika prepisal dr. Jos. Turk, ko se je mudil v Monakovem radi zgodovinskega študija; za slovenske tekste mi je poslal jasne fotografične snimke.

gratiae tuae larga benedictio, ut in his manufactis cum salubritate manentes ipsi tuum simus semper habitaculum. Per Christum dominum nostrum.

(I 2) *Alia.*

Exaudi nos domine sancte pater omnipotens aeterne deus, et mittere dignare sanctum angelum tuum de caelis, qui custodiat, foveat, protegat, visitet et defendat omnes habitantes in hoc habitaculo. Per Christum dominum nostrum.

(I 3) *Alia, et dicant:*

Domine deus, qui per apostolum locutus es.

Hic ponent super infirmum manus sacerdotes.

(I 4) Deus, qui beatum Petrum apostolum misisti ad Thabitam famulam tuam, ut eius precibus suscitaretur ad vitam, exaudi nos quaesumus et famulo tuo huic, quem in tuo nomine visitat nostra fragilitas, exorata medicinae tuae medela subveniat. Per.

(I 5) Exaudi nos domine sancte pater omnipotens aeterne deus et visitationem.

(I 6) *Alia.*

Domine Jesu Christe qui corripiendo parcis.

(I 7) *Alia.*

Sana domine infirmum istum.

(I 8) *Alia.*

Deus, qui famulo tuo Ezechiae ter quinos annos ad (f. 73') donasti, ita et famulum tuum ill. a lecto egritudinis tua potentia erigat ad salutem. Per dominum.

(I 9) *Alia.*

Respice domine famulum tuum illum in infirmitate corporis sui laborantem et animam refove, quam creasti, ut castigationibus emendatus, continuo se sentiat tua medicina salvatum. Per dominum nostrum.

(I 10) *Alia.*

Deus, qui facturae tuae pio semper dominaris affectu, inclina aurem tuam supplicationibus nostris et famulum tuum ill. ex adversa valitudine corporis laborantem placatus respice, et visita in salutari tuo, et caelestis gratiae praesta medicinam. Per dominum nostrum.

(I 11) *Alia.*

Deus, qui humano generi, *ut supra.* Virtutum⁷ caelestium deus, *ut supra.*⁸

(I 12) *Alia.*

Respice domine propitius super hunc famulum tuum et opem ei ferre dignare super lectum doloris eius, impone manum tuam in manum meam, et impera egritudini eius, ne mei peccatoris manum spernat infirmitas, sed ad invocationem nominis tui vereatur et fugiat, ut hic famulus tuus languore depulso ad sanitatem refectus

⁷ Pisano je: Virtum.

⁸ Prepisovalec je prelistal vse prejšnje strani, pa ni našel nikjer teh citiranih molitev. »Deus, qui humano generi« molimo danes pri maši pro infirmo, qui proximus est morti.

exurgat et praesentetur aecclesiae tuae, ut gratias referat nomini sancto tuo. Per etc.

Tunc faciat sacerdos crucem in fronte eius de oleo et dicat:

(I 13) Unguo frontem tuam de oleo sancto in nomine patris et filii et spiritus sancti in remissionem omnium peccatorum (f. 74) tuorum, ut sit tibi haec unctio olei sanctificationis, ad purificationem mentis et corporis, ut non lateat in te spiritus immundus, neque in membris, neque in medullis, neque in ulla compagine membrorum, sed in te habitet virtus Christi altissimi et spiritus sancti. Amen.

(I 14) *Alia.*

Succurre domine infirmo isto (!) et medicare ei tali medicamine, ut in pristinam sanitatem restitutus gratiarum tibi referat actiones.

(I 15) *Cum his psalmis.*

Ad te domine levavi. *Postea* Deus in adiutorium. *Postea* De profundis. *Postea* Levavi oculos *Cum laetania.*

(I 16) *Post haec faciat crucem ad aures:*

In nomine patris et filii et spiritus sancti unguo has aures sacraei olei liquore, ut quicquid peccati delectatione novico auditu admissum est, medicina spiritualis evacuet. Amen.

(I 17) *Deinde unguantur oculi et dicat:*

Unguo oculos tuos de oleo sanctificato in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut quicquid inlicito visu deliquisti, huius olei unctione expietur. Amen.

(I 18) *Item ad nares:*

Unguo has nares de oleo sancto in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut quicquid noxio contractum est odoratu et superfluo, ista emaculet medicatio. Amen.

(I 19) *Ad labia:*

Unguo labia ista consecrati olei medicamento in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut quicquid ociosa vel etiam criminosa locutione peccasti divina clementia miserante hac expurgetur unctione. Amen.

(I 20) *Ad pectus:*

(f. 74') Unguo pectus tuum de oleo sancto in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut hac unctione prospectus fortiter valeas certare adversus aereas catervas. Amen. Per.

(I 21) *Inter scapulas sive medio scapulae:*

Unguo has scapulas et medium scapularum de oleo sacro in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut ex omni parte spiritali protectione munitus, iacula diabolici impetus viriliter contempnere ac procul possis cum robore superni iuvaminis repellere. Amen.

(I 22) *Ad manus:*

In nomine patris et filii et spiritus sancti unguo has manus de oleo sancto, ut quicquid de inlicito vel noxio opere peregerunt per hanc unctionem evacuentur. Amen.

(I 23) *Deinde unguantur pedes, et dic tribus vicibus:* In nomine Jesu Christi Nazareni surge et ambula.

Ad pedes:

Unguo hos pedes de oleo benedicto, ut quicquid superfluo vel nocuo incessu commiserunt ista abluat perunctio, ita ut hac unctione corroboratus aereas valeas superare catervas, in nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen.

(I 24) *Sequitur:*

Omnipotens deus, qui per os beati Iacobi apostoli tui hoc ministerium infirmis omnibus facere praecepisti, conserva famulo tuo tuarum dona virtutum et concede, ut medelam tuam non solum in corpore, sed etiam in mente percipiat. Per dominum.

(I 25) *Alia.*

Deum omnipotentem, cui omnia restaurare et confirmare facillimum (f. 75) est, fratres karissimi, pro fratre nostro suppliciter oremus, ut creatura manum sentiat creatoris atque inrependo (?) et recipiendo hominem suum pater opus recreare dignetur. Per filium suum, qui cum eo vivit.

(I 26) *Alia.*

Domine sancte pater omnipotens aeternae deus, qui fragilitatem humanae conditionis infusa virtutis tuae dignatione confirmes, ut salutaribus remediis pietatis tuae corpora nostra et membra vegetentur, super hunc famulum tuum propitiatus intende, ut omni necessitate corporeae infirmitatis exclusa gratia in eo pristinae sanitatis perfecta reparetur. Per.

(I 27) *Alia.*

Deus, in cuius manu est correptionis inditium et salvationis ac misericordiae votum, qui ita flagellas peccatores, ut redeant ad emendationem, praesta nobis quaesumus supplicibus tuis, ut famulo tuo integritas salutis animae et corporis a te dirigatur de celis. Per.

(I 28) *Alia.*

Jesu Salvator et domine, qui es vera salus et medicina, qui apostoli tui nos instruis voce, ut morbos olei liquore tangentes tuae postulemus misericordiam pietatis, respice propitius super hunc famulum tuum, ut quem languor curvat ad exitum et virium defectus trahit ad occasum medela tuae gratiae saluti restituat castigatum. Extingue in eo domine libidinum et februm aestus, dolorum stimulos ac vitiorum contere cruciatus, egritudinum et cupiditatum tormenta dissolve, superbiae inflammationem tumoremque compesce, ulcerum putredines evacua, viscerum interna cordiumque ac medullarum cogitationum sana discrimina, (f. 75') conscienciarum atque plagarum obducito^p cicatrices, veteres immensasque remove passiones, opera carnis ac sanguinis materiem reforma, delictorumque cunctorum veniam tribue. Sicque illum iugiter tua custodiat pietas, ut nec ad corruptionem aliquando sanitas nec ad perditionem te auxiliante haec perducatur infirmitas, sed fiat illi haec olei sacra perunctio morbi praesentis expulsio et peccatorum omnium optata remissio, te concedente, salvator mundi, qui vivis et regnas.

^p Tako pisano besedo je pisar sam popravil v: obductio.

*His expletis communicet infirmus.*¹⁰

(II 1) Domine sancte pater omnipotens aeterne deus, te fideliter deprecamur, ut accipienti fratri nostro infirmo sacrosanctam eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi tam corporis quam animae sit ei salus. Per eundem dominum nostrum.

(II 2) *Oratio:*

Inclina domine quaesumus aures clementiae tuae ad preces nostras et opem tuam sanitatemque pristinam tribue benignus infirmo, ut sincera mente devotus et praesentis vitae remediis gaudeat et futuris. Per dominum nostrum.

(II 3) *Alia.*

Deus, cuius prospectio de caelis frequens fuisse et esse cognoscitur, tibi preces fundimus et obsecramus misericordiam tuam pro hoc famulo tuo, qui diversis egritudinum generibus detinetur atque vexatur, qui solus potens es, domine, infirma naturae nostrae misericordiae tuae virtute confirmare. Repelle domine omnes morbos invalescentes, aestus februm extingue, causam universi doloris averte. Qui sanas contritos (f. 76) corde, aspice Christe et verbo misericordiae tuae ei succurre, quia tu es medicus salutaris, qui vivis et regnas.

Tunc da illi confessionem et postea has orationes.

(III 1) Deus misericors, deus clemens, qui secundum multitudinem miserationum tuarum peccata poenitentium deles et praeteritorum criminum culpas venia remissionis evacuas, respice super hunc famulum tuum et remissione omnium peccatorum suorum tota confessione poscentem deprecatus exaudi. Renova in eo piissime pater quicquid diabolica fraude violatum est, et in unitate corporis aecclesiae tuae membrorum perfecta remissione restitue. Miserere domine gemituum, miserere lacrimarum, et non habentem fiduciam nisi in tuam misericordiam ad sacramentum reconciliationis admitte. Per dominum.

(III 2) *Alia.*

Maiestatem tuam domine supplices deprecamur, ut huic famulo tuo longo squalore poenitentiae macerato miserationis tuae veniam largiri digneris, ut nuptiali veste recepta ad regalem mensam, unde eiectus fuerat, mereatur introire. Per.

(III 3) *Alia.*

Maiestatem tuam quaesumus domine sancte pater omnipotens aeterne deus, qui non vis mortem peccatorum, sed vitam semper inquiris, respice flentem vel gementem ad te famulum tuum prostratum eiusque planctum vel gemitum in gaudium tuae miserationis converte, scinde delictorum saccum et indue eum salutarem laetitiam, ut post longam peregrinationis famem de sanctis altaribus tuis satiatur et ingressus cubiculum regis, in ipsius (f. 76) aula benedicat nomen gloriae tuae semper. Per eundem.

¹⁰ Poleg te rubrike je ob robu pripisala ista roka opombo; require in superiori quaternione missam pro infirmo. Ta maša se nahaja na f. 56'. f. 57.

Tunc da illi absolutionem ad reconciliandum poenitentem.

(III 4) Adesto domine supplicationibus nostris, et me, qui etiam.

(III 5) *Oratio ad reconciliandum:*

Omnipotens sempiternae deus, confitenti tibi huic famulo tuo pro tua pietate peccata relaxa, ut non plus ei noceat conscientiae reatus ad poenam, quam indulgentia tuae pietatis ad veniam. Per dominum nostrum.

(III 6) *Alia.*

Omnipotens et misericors deus, qui peccatorum indulgentiam in confessione celeri posuisti succurrere lapsis, miserere confessis, ut quem delictorum catena constringit, magnitudo tuae pietatis absolvat. Per dominum.

(III 7) *Alia.*

Confitenti tibi domine famulo tuo illi remitte¹¹ delicta, ut qui intrinsecus conscientia flagellatur, reconciliationis tuae gratia consoletur. Per dominum.

(III 8) *Alia.*

Praeveniat hunc famulum tuum quaesumus domine misericordia tua et omnes iniquitates eius caelari indulgentia deleantur. Per.

(III 9) *Alia.*

Adesto domine supplicationibus nostris, nec sit ab hoc famulo tuo clementiae tuae longinqua miseratio, sana vulnera eiusque remitte peccata, ut nullis a te iniquitatibus separatus tibi semper domino valeat adherere. Per dominum nostrum.

(III 10) *Alia.*

Domine deus noster, qui offensione nostra non vinceris, sed satisfactione (f. 77) placaris, respice quaesumus ad hunc famulum tuum, qui se tibi peccasse graviter confitetur. Tuum est absolutionem criminum dare et veniam dare peccantibus, qui dixisti poenitentiam te malle peccatorum quam mortem. Concede ergo domine, ut et tibi poenitentiae excubias celebret et correctis actibus suis conferri sibi a te sempiterna gaudia gratuletur. Per dominum.

(III 11) Adesto domine supplicationibus nostris.

(III 12) Domine deus noster.

(III 13) Praesta quaesumus domine huic famulo tuo.

(III 14) Deus humani generis benignus.

Septem vices inungi debet infirmus, et communicari, sive ieiunus, sive refectus cibo, si proximus est morti, oratio:

(III 15) Omnipotens sempiternae deus conservator animarum.

(III 16) *Pro reddita sanitate.*

Domine sancte pater omnipotens aeternae deus, qui benedictionis tuae gratiam aegris infundendo corporibus facturam tuam multiplici pietate custodis, ad invocationem nominis tui benignus assiste et hunc famulum tuum N. liberatum aegritudine et sanitate donata dextera tua erigas virtute confirmes, potestate tuearis, aecclesiae tuae sanctisque altaribus tuis cum omni desiderata prosperitate restituas. Per dominum.

¹¹ Pisano: remitta.

S zahvalo za ozdravljenje se v kodiku konča »ordo ad visitandum infirmum«. Na foliju 77' so pod naslovom: »Feria III et feria VI ad processionem« zbrane antifone, psalmi in molitve, kakršne se molijo pri procesiji za pomoč v sili. Značaj prošnje procesije je razviden že iz prve molitve, ki slove: *Parce domine, parce populo tuo, ut dignis flagellationibus castigatus in tua miseratione respiret. Per dominum.* — Dodana je še kratka formula za blagoslov kadila (*benedictio incensi*): *Domine deus noster, qui suscepisti munera Abel, Noe et Aaron et Samuhel et omnium sanctorum, suscipere dignare incensum istum(!) in conspectu tuo in odorem suavitatis in remissionem peccatorum nostrorum. Per dominum.*

Na naslednjem listu, f. 78, je prva slovenska očitna izpoved. Brez naslova je; a črke majuskule, ki jih je pisec uporabil za uvodne besede »glaĝolite po nas redka slovesa«, nam naznanjajo nov tekst v kodiku. Ob koncu je dodana molitev: »*Confitentibus tibi domine famulis ac famulabus tuis remitte peccata, ut qui intrinsecus consentia flagellantur, reconciliationis tuae gratia consolentur. Per.*« — Druga slovenska izpoved s kratko homilijo je uvrščena v ff. 158'—161'.

Kaj moremo razbrati iz teh tekstov? Ali se dá dokazati notranja vez med liturgiĝnimi obredi, ki jih je mašnik izvrševal nad bolnikom, in pa slovensko očitno izpovedjo?

2

Po kodiku posnete rubrike in molitve moremo porazdeliti v tri dele. Označil sem jih številkami I, II, III. Najbolj obširen je prvi del z molitvami in obredom sv. poslednjega olja.

Teologa utegne zanimati obred, ki kaže v marsičem starejšo, v rimski cerkvi sedaj ne več obično obliko. Obred izvršuje več mašnikov obenem. Izmenoma molijo antifone in psalme. Vsi položé roko na bolnika. Mazili pa ga samo en mašnik. Ob koncu velí rubrika, naj mazilijo bolnika in mu dajo sv. obhajilo sedemkrat (»*septem vices*«), t. j. sedem dni zapored.

V dobi med 9. in 12. stoletjem, je bil obred, kakršnega nam popisuje naš kodik, še v mnogih krajih zapadne cerkve v navadi. Ponekod ni bilo samo navzoĝih več mašnikov, ki so molili in na bolnika roke pokladali, ampak so tudi vsi bolnika mazilili.¹² V 13. stol. je stari obred na zapadu prenehal; na

¹² Gl. E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, tom. 1 (ed. Antwerpiae 1763) pg. 301—355 (cit. Martène); H. Menardus, *Notae et observationes in S. Gregor. M. librum Sacramentorum*, Migne, P. L. 78, 519—542. — Martène je zbral 33 različnih starih formularjev za delitev sv. poslednjega olja, ordines ad visitandum infirmum. Zadnji formular je posnet po grškem evhologiju; vsi drugi so bili v rabi v raznih krajih zapadne cerkve. Formularji kar po vrsti govore o več mašnikih, ki delé zakrament sv. poslednjega olja. Često čitamo rubriko: »*singuli sacerdotes perungant infirmum*«; gl. n. pr. ordo VII, iz 10. stol., Martène, pg. 310; ordo XIV, iz XI. stol., pg. 321; ordo XV., iz 12. stol., pg. 324. Da naj se maziljenje ponavlja sedem dni zapored, velí n. pr. ordo IV, iz 10. stol., pg. 306; ordo V, iz 10. stol., pg. 307; ordo X. iz 10. stol., pg. 312, in že imenovana ordo XIV in XV iz 11. in 12. stol. — Dogmatiĝno razpravlja o raznih oblikah obreda J. Kern S. J., *De Sacramento extremae unctionis* (Ratisbonae 1907) pg. 338—341.

vzhodu pa redno še sedaj delé zakrament sv. poslednjega olja kakor nekdam.

Slovilo, ki ga mašnik govori med maziljenjem, je v sedanjem rimskem obredniku izraženo v želelnem naklonu, v optativu. V obredu v našem kodiku kaže slovilo določni naklon. V onem času, ko je nastal kodik, so namreč poleg slovila v želelnem naklonu, mnogokje še rabili slovilo v določnem naklonu, v indikativu.¹³ A že sv. Tomaž Akvinski († 1274) odklanja »orationem indicativam« in pravi, da je v rimski cerkvi običajna edinole »oratio deprecativa«.¹⁴

Tuja nam je sedaj molitev I 13 »Unguo frontem tuam« z uvodno rubriko: »tunc faciat sacerdos cruce in fronte eius (sc. infirmi) de oleo et dicat«. To maziljenje na čelu je mašnik izvršil, preden je molil litanije; po litanijah pa je mazilil posamezna čutila, kakor je še sedaj obično. Po Gregorijevem zakramentariju je mašnik med vsem maziljenjem molil samo to molitev kot slovilo (forma) sv. poslednjega olja; a namesto »frontem tuam« je rekel »te«.¹⁵ V 10. stoletju je mašnik ponekod najprej mazilil posamezne ude, vsakega s svojim posebnim slovilom, potem pa je kot splošno slovilo molil »ungo te« in bolnika mazilil »in gutture, in collo, in scapulis, in umbilico seu in loco ubi plus dolor imminerit«.¹⁶ Zato časih čitamo pred to formo besede »ad omnes compages membrorum«.¹⁷

Spomnil sem litanije. Vpletali so jih v obred sv. poslednjega olja že v oni dobi tako, kakor jih vpletamo še sedaj. Naš kodik veli na kratko (I 15): molijo se ti in ti psalmi »cum laetania«; a litanij ni v kodiku. Ohranile pa so se nam litanije v raznih drugih kodikih iz dobe med 9. in 12. stoletjem. Bile so to litanije vseh svetnikov, kakršne še sedaj molimo, s posebnimi prošnjami za bolnika, kdaj tudi brez teh prošnjá, kar z navadnimi zazivi. Formularji se ločijo drug od drugega po svetnikih, ki so jih v tem ali onem kraju bolj čistili in jih zato sprejeli v litanije.¹⁸

¹³ Martène, pg. 302, ordo I, iz 9. stol.; pg. 305, ordo III, iz 10. stol.; pg. 321, ordo XIV, iz 11. stol.

¹⁴ Supplem., q. 29, a. 8. Gl. o razni obliki slovila J. Kern, o. c., pg. 146—163.

¹⁵ Migne, P. L. 78, 235. Gregorijev zakramentar obsega v obliki, v kateri se nam je ohranil, rimski obred iz dobe papeža Hadrijana I. (772—795).

¹⁶ Martène, pg. 305, ordo III, iz 10. stol. Migne, P. L. 78, 526; cod Corbejen, abbatis Ratoldi, † 986.

¹⁷ Migne, P. L. 78, 528; Martène, pg. 325.

¹⁸ Gl. različne formularje v Martène, pg. 308, ordo VI, iz 10. stol.; pg. 313, ordo XI, iz 10. stol.; pg. 318, ordo XIII, iz 11. stol. — Migne, P. L. 78, 530, kodik s konca 8. stol. — Ker v našem kodiku ni litanij, je moral mašnik imeti pri rokah še drug kodik. Treba je samo prečitatí ta ali oni formular, ki se nam je ohranil, in takoj se uverimo, da ni mogoče, da bi kdo tako dolgo vrsto svetnikov in prošnjá na pamet znal. — Pri molitvah I 11 čitamo opombo »ut supra«. Dr. Turk, ki mi je oskrbel prepis, teh molitev ni mogel najti v kodiku. To bi nam pričalo, da so prvotno bile s kodikom združene pole, ki so odpadle, preden so kodik vezali. Ali pa pisec

Množina molitev, ki jih je molil mašnik po našem kodiku, se ponavlja tudi v drugih kodikih one dobe. Niso v vsakem kodiku vse te molitve, tudi ne vedno v istem redu, a v glavnem so si kodiki podobni.

Poleg dolgega celotnega obreda za sv. poslednje olje imamo v našem kodiku drugi, krajši obred, ki obsega samo to, kar je bistveno potrebno, da je zakrament veljaven.

Na f. 72', torej neposredno pred »Ordo ad visitandum infirmum«, čitamo rubriko in formo za maziljenje: *Hec est unctio olei super infirmum, quam debet sacerdos sua palma inungere in pectore, deinde cordis loco, sicque inter scapulas et in maximi doloris loco ita dicendo: Unguo te oleo divinitus sanctificato, celesti munere attributo, in nomine sancte et individue trinitatis, ut ipsa te interius exteriusque sanando vivificet, quae universam conditionem suam, ne pereat, continet.*

Item aliter.

Unguo te de oleo sanctificato ut more militis uncti praeparati ad luctam possis aereas superare catervas. Operare creatura olei in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut non lateat hic spiritus immundus nec in membris nec in medullis nec in ulla compage membrorum huius hominis, sed operetur virtus Christi filii Dei altissimi. Qui cum aeterno patre et spiritu sancto vivit et regnat per omnia saecula saeculorum. Amen.

Besedilo prve forme ni določeno za maziljenje tega in tega uda, ampak je tako obče, da se je moglo uporabljati pri maziljenju vseh organov. Našel sem isto besedilo v obredu iz 12. stol. (Martène, pg. 325, ordo XV), samo s to razliko, da so po tem obredu govorili to slovilo »ad cor«: »unguo locum cordis etc.«.

V drugem tekstu je strnjena zakramentalna forma: »Unguo te« in molitev »Operare etc.« — V obredu iz 9. stol. (Martène, pg. 302, ordo I) je za vsak ud (oculos, aures, nares etc.) določeno svoje slovilo. Ob koncu pa čitamo rubriko: ubi plus dolor imminerit, amplius ungtur; in za to rubriko je uvrščena »oratio«: »Ungo te... ut more militis uncti praeparatus¹⁹ ad luctam possis aereas superare catervas.«

Slovilo (Ungo te..., ut more militis...) se ponavlja pozneje v raznih obredih (Martène, pg. 311, ordo IX, iz 10. stol.; pg. 321, ordo XIV, iz 11. stol.).

Molitev »Operare creatura olei etc.« so po obredu iz 9. stol. (Martène, ordo I) molili »post unctionem«. V drugem delu (ut non lateat hic spiritus immundus etc.) se do besede ujema z molitvijo I 13, ki smo o njej prej govorili. Le namesto besedi »operetur virtus Christi« čitamo v molitvi I 13 in tudi v ordo I: »sed habitet in eo (in te) virtus Christi«; in to je bolje, ker odgovarja

ni prepisal celotnega vzorca, ki ga je imel pred seboj in je kar mehanično zapisal »ut supra«. Mogoče bi tudi bilo, da je vzorec sam že bil okrnjen.

¹⁹ V briž. kodiku: praeparati.

prejšnji misli: »non lateat hic spiritus immundus«. Molitev se je ohranila v obredu tudi v poznejši dobi (Martène, pg. 321, ordo XIV; pg. 325, ordo XV).

Ko je mašnik bolnika pomazilil s sv. oljem, ga je obhajal. Po sedanjem rimskem obredniku prejme bolnik sv. obhajilo pred sv. poslednjim oljem. V srednjem veku je bilo narobe. Tudi v brižinskem kodiku veli rubrika: »His expletis communicet infirmus.«

Kako se je obhajilo delilo, iz našega kodika ni razvidno. Izmed treh molitev, ki so razporejene za rubriko, govori samo prva (II 1) o sv. Evharistiji, v drugih dveh (II 2 in II 3) prosi mašnik bolniku zdravja. Slovalo, ki ga je mašnik govoril, ko je obhajal bolnika, se nam je ohranilo v drugih kodikih iz one dobe. Theodulf, škof orleanski († 821), veli, naj mašnik dá bolniku sv. obhajilo z besedami: »Corpus et Sanguis Domini sit tibi remissio omnium peccatorum et custodiat te in vitam aeternam.«²⁰ Po obredu iz 10. stoletja je mašnik med obhajanjem govoril: »Corpus et Sanguis Domini Jesu Christi sit tibi ad perpetuam salutem hic et in aeternum. Amen.«²¹ Potem pa je odmolil molitev, »post haec sequitur oratio«, ki jo imamo tudi v brižinskem kodiku »Domine Sancte« (II 1). Kodik solnograške cerkve iz 12. stol. veli: »Post haec communicet eum (infirmum) sacerdos Corpore et Sanguine Domini.« In ko je mašnik obhajal bolnika, je rekel: »Corpus et Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen.«²²

Slovalo, s katerim je mašnik v oni dobi dal sv. obhajilo, in takisto molitev v našem kodiku izrečno loči »telo« in »kri« Gospodovo. Ne bilo bi logično, ko bi samo iz tega besedila skleпали, da so v oni dobi ponekodjajali bolnikom sv. obhajilo pod podobo kruha in vina. Vemo pa, da so n. pr. v Porenju v 9. stol. bolnikom prinašali sv. hostijo pomočeno v sv. rešnjo kri.²³ Kodik iz 11. stol. nam izpričuje, da je v južnofrancoski cerkveni pokrajini šel mašnik k bolniku »cum portione Corporis et Sanguinis Dominici«. Ko je bolnika pomazilil s sv. oljem, mu je dal sv. obhajilo govoreč: »Corpus Domini Jesu Christi Sanguine suo tinctum conservet animam tuam in vitam aeter-

²⁰ Theodulfus, episc. Aurelianensis, Capitulare (Migne, P. L. 105, 222 = Martène, pg. 303, ordo II).

²¹ Martène, pg. 304, ordo III.

²² Martène, pg. 325, ordo XV ex ms. Pontificali eccl. Salisburgensis.

²³ Regino, abbas Prumiensis (Prüm), † 915, veli (de eccl. discipl. l. 1, c. 70; Migne P. L. 132, 206), da naj mašniki za popotnico umirajočim skrbno hranijo v piksidi telo Gospodovo, ki bodi pomočeno v krvi Kristusovi. »Omnis presbyter habeat pyxidem, ubi corpus Dominicum diligenter recondatur ad viaticum recedentibus a saeculo. Quae sacra oblatio intincta debet esse in sanguine Christi, ut veraciter presbyter possit dicere infirmo: Corpus et Sanguis Domini proficiat tibi etc.«

nam. Amen.«²⁴ Na Angleškem in Francoskem so tja do srede 12. stoletja delili umirajočim sv. popotnico pod obojo podobo.²⁵ Če to pomislimo, bi mogli tudi molitev II 1 v brižinskem kodiku tako tolmačiti, da je prejel bolnik sv. obhajilo pod podobo kruha in vina. Mogoče pa je tudi, da je molitev v našem obredu samo še forma, ki nima več tiste vsebine, kakršno besede označujejo.

Z obredom sv. poslednjega olja so v dobi med 10. in 12. stoletjem radi družili tudi sv. mašo.²⁶ Opravili so »Missam pro infirmo« v cerkvi. Če je bilo mogoče, so kdaj prinesli bolnika v cerkev, in tu je prejel sv. poslednje olje in sv. obhajilo.²⁷ Pa to se je pač le redko zgodilo. Večkrat pa je v bolnikovi sobi bila »suha maša«, missa sicca. Mašnik je prinesel bolniku sv. popotnico. Vpričo bolnika je molil mašne molitve, čital list in evangelij, tudi prefacijo; kanon s posvečevanjem je izpustil; odmolil je očenaš in »Agnus Dei«, in potem je bolniku dal sv. popotnico.²⁸ Imeli pa so časih še v 10. stol. tudi pravo mašo v bolnikovi sobi.²⁹

V brižinskem kodiku je na robu poleg rubrike o sv. obhajilu ista roka, ki je pisala »ordo ad visitandum infirmum«, zapisala opombo: require in superiori quaternione missam pro infirmo. Maša se nahaja na ff. 56'—57'. (Dr. Turk mi jo je prepisal.) V glavnem se ujema s formularjem, ki je uvrščen v obred iz 10. stol., v ordo XI, kakor ga je označil Martène (o. c. pg. 315). V obeh formularjih je isti list, Lectio epist. beati Jacobi apostoli (Jac. 5, 13—16). Evangelij je različen; po brižinskem kodiku so čitali Mt. 4, 23—24 (In illo tempore: circuibat Jesus totam Galileam...); v ordo XI. pa Lc. 7, 1—10 (In illo tempore intravit Dominus Jesus Capharnaum...). Do besede iste so molitve: collecta, super oblata (secreta), ad complendum (postcommunio). Toda ordo XI. ima za vse te molitve po dva vzorca, naš kodik pa samo po enega. Formular v ordo XI, se zdi, da so uporabljali tudi tedaj, kadar je bila maša v bolnikovi sobi. Mašnik je molil v kolekti: »Omnipotens

²⁴ Martène, pg. 319. 320, ordo XIII ex ms. Pontificali Narbonensi.

²⁵ To podrobno dokazuje Mich. Andrieu v razpravi *Immixtio et consecratio* (Rev. des sciences relig., 1923, 434—448; razprava je izšla v posebni knjigi z naslovom: *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge*, par Michel Andrieu. Paris 1924.)

²⁶ Gl. Martène, pg. 305, ordo III, iz 10. stol.; pg. 315, ordo XI, iz 10. stol.; pg. 319, ordo XIII, iz 11. stol.; pg. 324, ordo XV, iz 12. stol.

²⁷ Theodulfus, *Capitulare II* (Migne, P. L. 105, 202 = Martène, pg. 303, ordo II).

²⁸ Gl. o »suhi maši« Bogosl. Vestn. 1924, str. 25, 26; Franz., *Die Messe im deutsch. Mittelalter*, 79 s.; Mich. Andrieu, *Rev. des sciences relig.* 1923, 458. 459. Nanovo rešuje vprašanje v početku in razvoju missae siccae J. Pinsk v razpravi *Die Missa Sicca* (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, IV. Bd. Münster i. Westf. 1924, 90—118).

²⁹ M. Andrieu, *Rev. des sciences relig.*, 1923, 449. 450.

sempiternae Deus... qui famulum tuum ill. in hac domo consistentem...« Isti izraz se ponavlja v molitvi »super oblata«. In kar je posebno značilno, »infra actionem« je molil mašnik: »Hanc igitur oblationem, Domine, famuli tui ill. in hac domo consistentis, quam tibi offerimus...« Vse to, kar bi spominjalo, da se je sv. maša vršila na bolnikovem domu, je v našem kodiku izpuščeno.

3

Po brižinskem kodiku, kakor se zdi, na bolnikovem domu ni bilo maše, ne prave, ne »suhe«. Maša je morala biti v cerkvi. Na domu je mašnik bolnika obhajal in potem odmolil troje molitev (II 1—3). Ko je bilo vse to opravljeno, pa veli rubrika: »Tunc da illi (sc. infirmo) confessionem.« Rubrika govori o izpovedi. Teolog bo takoj pomislil, kakašna izpoved bi mogla to biti, ko je bolnik že prej prejel sv. poslednje olje in tudi sv. obhajilo. Da bi bil prepisovalec red kako prevrnil, bi bilo mogoče. Vendar besedica »tunc« veže prejšnji obred s tem, kar sledi. Da pa »confessio« ne more pomeniti drugega nego nekako izpoved, je razvidno že odtod, ker nova rubrika, ki je uvrščena za molitvijo III 3, govori o odvezi: »Tunc da illi absolutionem ad reconciliandum poenitentem.«

Izraz sam »da confessionem« pa je v tem pomenu, kakor se tukaj rabi, nenavaden. Pisatelji one dobe rabijo besedi »dare confessionem« za to, kar pravimo mi »izpovedati se«, »grehov se obtožiti«. ³⁰ Za mašnika, ki izpoveduje spokornika, pa navadno niso rekli »dat illi confessionem«, ampak »recipit (suscipit, accipit) eius confessionem« ali »dat illi poenitentiam«. Vendar se v rubrikah starih obrednikov časih uporablja izraz »dare confessionem« v istem pomenu kakor v brižinskem kodiku. ³¹

Izpoved, o kateri govori kodik, pa ni bila to, kar imenujemo zakramentalno izpoved ali zakramentalno obtožbo grehov. To je bolnik opravil, preden ga je mašnik mazilil. Samo po sebi je umevno, da v tej reči ni bilo takrat nič drugače, nego je sedaj. Mnogi ordines izrečno vелеvajo, da se mora bolnik najprej svojih grehov izpovedati; mašnik ga je odvezal in potem še le ga je mazilil. »Antequam unguatur infirmus, confiteatur omnimodis Deo et sacerdoti suo pariter omnia peccata sua et reconciliationem ab eo percipiat plenam... et

³⁰ Cf. Alcuinus, Epist. 92 (Migne, P. L. 100, 337): Theodulfus, Capitula ad presbyteros, 31, 36 (Migne, P. L. 105, 201, 205). Du Cange, Glossar. med. et infimae latin., s. v. confessio. — Niti enega primera ne navaja Du Cange, kjer bi »confessionem dare« pomenilo to, kar velimo mi »koža izpovedati«.

³¹ Našel sem dva taka primera v »ordines«, ki jih je priobčil Martène V ordo X. ad dandum poenitentiam, iz 10. stol. (pg. 286), čitamo naslov: »Interrogatio ad confessionem dare«. Po naše bi rekli: Kako naj mašnik izprašuje spokornika, da ga bo izpovedal? V ordo XVII ad visitandum infirmum, iz 12. stol. (pg. 327), pa veli rubrika: »Tunc suam confessionem, sicut melius nosti, da ei...« Cpravi z bolnikom izpoved! Ali bolj točno: Narekuj bolniku, kakor najbolje veš, formulo njegove izpovedi!

sic unguatur.« Tako govori ordo iz 10. stol.³² Če kak »ordo« molči o izpovedi pred maziljenjem s sv. oljem, je mašnik drugače moral vedeti, kaj mu je storiti, če ga pokličejo k bolniku. Saj isto, kar ukazujejo obredniki, določajo tudi diecezanski statuti one dobe.³³

Bolnik torej, ki je želel prejeti sv. poslednje olje in sv. obhajilo za popotnico v večnost, se je najprej obtožil grehov, in mašnik mu je dal odvezo. To nam jasno izpričujejo obredniki in diecezanski statuti v dobi med 9. in 12. stol. A poleg zakramentalne obtožbe pa je ponekod že v 10. stol. s sv. poslednjim oljem bila v zvezi tudi obča javna obtožba, ali kakor sedaj pravimo, »očitna izpoved«.³⁴

Bolnik, ki se je bil že izpovedal in prejel odvezo za svoje grehe, je še enkrat vpričo vseh navzočih priznal svojo grešnost in očitno molil »Confiteor«. V obredniku s konca 10. ali iz početka 11. stol. imamo dvojno formulo za očitno izpoved, eno daljšo, eno krajšo. Po krajši formuli je bolnik preprosto molil: Jaz grešnik se izpovem vsemogočnemu Bogu in vsem svetnikom in vam, bratje, vseh svojih grehov, ki sem jih naredil od dne mojega rojstva do te ure, v mislih, v besedah, v željah in dejanju in v vseh grešnih strasteh: moja krivda. Teh in drugih neštetihih grehov se spoznam krivega, in zato prosim, da bi vsi molili za me pri Gospodu Bogu. — Vsi so odgovorili: Misereatur tibi omnipotens Deus etc. Daljša formula bolj podrobno našteva posamezne grehe.

Rubrika še veli: Če je bolnik tako slab, da ne more govoriti, ali če je tako neuk (expers litterarum), da ne zna moliti očitne izpovedi, naj prosi koga drugega, ki bo namesto njega molil. Bolnik sam pa naj, kakor more, govori: »Grešil sem, Gospod, grešil sem. Moja krivda.«³⁵ Po tej očitni izpovedi se je začelo maziljenje. — Vse to nas živo spominja na sedanji rimski obred, po katerem pred maziljenjem s sv. oljem namesto bolnika strežnik ali tudi mašnik sam moli očitno izpoved, v molitvah »Misereatur« in »Indulgentiam« pa prosi zanj odpuščanja.

Iz obreda, kakršen se nam je ohranil v briziških spomenikih, ni razvidno, da bi bil bolnik molil očitno izpoved, preden

³² Martène, ordo V. ad visit. infirm., pg. 307. Isto veleva ordo I, iz 9. stol. (pg. 301); ordo II, iz 9. stol. (pg. 303) — Theodulf., Capitulare (Migne, P. L. 105, 220); ordo III, iz 10. stol. (pg. 304); ordo VII, iz 11. stol. (pg. 310).

³³ Cf. Hincmarus, archiep. Rhemen., Capitula presbyteris data a. 852, cap. 4 (Migne, P. L. 125, 773); Riculfus, ep. Suessionen., Statuta, a. 889, n. 10 (Migne, P. L. 131, 18); Regino, abb. Prümien. (Prüm), † 915, De eccles. discipl. lib. I, cap. 116 (Migne, P. L. 132, 214): »Postquam infirmus ab onere peccatorum revelatus fuerit et a sacerdote reconciliatus, ... unguendus est...«

³⁴ Gl. N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter. I. Bd., Paderborn 1922, 91—93.

³⁵ Martène, pg. 317, 319.

ga je mašnik mazilil. Rubrika govori o izpovedi in odvezi še le potem, ko je bolnik že prejel sv. poslednje olje in sv. obhajilo. Bilo je namreč v oni dobi običajno, da je mašnik potem, ko je bolnika že izpovedal, mazilil in obhajal, umirajočemu še posebej dal odvezo za zadnjo uro. V starih obrednikih se imenuje ta odveza dana umirajočemu: »reconciliatio poenitentis ad mortem«, ali »absolutio languentis ad mortem«. Časih čitamo v obrednikih: Reconciliatio poenitentis ad mortem sive ad vitam. Tudi če je bilo upati, da bo bolnik ozdravel, je mašnik molil nad njim posebne molitve za popolno spravo z Bogom. To je bilo v zvezi z običajem, da so kdaj, kakor v potrdilo že dane zakramentalne odveze, tudi nad zdravimi spokorniki molili podobne molitve.³⁶

Molitve, ki jih je mašnik molil nad umirajočim po obredu v brižinskih spomenikih se ujemajo z molitvami v drugih kodikih iz tistega časa.³⁷ Nekaj teh molitev so sprejeli tudi v rimski pontifikal v obred: de reconciliatio poenitentium, quae fit in feria quinta Coenae Domini.³⁸

O očitni izpovedi, ki bi jo bil umirajoči molil pred odvezo za zadnjo uro, obredniki ne govoré posebej. Velí pa rubrika v obredu iz 11. stol., naj mašnik, ki je bolnika previdel s sv. zakramenti, večkrat z njim skesano ponavlja formulo izpovedi, da bo bolnik, če ozdravi, v prihodnje z božjo pomočjo tem bolj se varoval greha. »Quamdiu aeger lecto decumbat, quia ipse propter valetudinem languoris non valet, oportet confessarium cum omni contritione peccata eius vice ipsius Deo frequenter confiteri, ut satisfactionem mereatur promereri.«³⁹ Kar se tu izpovedniku bolnikov vobče naroča, rubrika v brižinskem obredniku posebej ukazuje, naj mašnik po sv. obhajilu moli z bolnikom formulo izpovedi (da illi confessionem), potem pa mu da odvezo za zadnjo uro.⁴⁰

Izpoved in odveza, o kateri govori brižinski kodik, bi torej ne bila to, kar pravimo zakramentalna obtožba in zakramentalna

³⁶ Gl. Paulus, I 93; Martène, pg. 304. 306. 311. 322.

³⁷ Prim. Sacramentar. Gregorianum, Migne, P. L. 78, 213; Martène, pg. 304, ordo III, iz 10. stol.; pg. 307, ordo IV, iz 10. stol.; pg. 311, ordo IX, iz 11. stol.

³⁸ To so molitve, ki sem jih označil s št. III 1. 2. 4. 12. 13.

³⁹ Martène, pg. 317, ordo XIII. — Kaj je »satisfactio«, razlaga Rabanus Maurus († 856), de institut. cleric., lib. 2, c. 30 (Migne, P. L. 107, 342): »Satisfactio est causas peccatorum et suggestionum excludere, et ultra peccatum non iterare«.

⁴⁰ O pomenu odveze za zadnjo uro govori Paulus, Gesch. des Ablasses im Mittelalter, I 93, in navaja, kar je o tem pisal Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae etc. Parisiis 1651, pg. 543: »Per eas (absolutiones) non intendebant poenitentem Deo reconciliare, sed iam Deo reconciliatum in reconciliatio confirmare... Absolutio post orationes reconciliatorias in quibusdam ecclesiis concedebatur, velut quaedam post reconciliationem benedictio... Non modo poenitentium reconciliatio, sed etiam infirmorum unctio ista absolute terminatur, et infirmi veluti peccatis liberi dimittuntur.«

odveza grehov. Bila je nekak blagoslov, neko dopolnilo k zakramentu sv. pokore.

Tako moramo soditi, če je mašnik res molil vse molitve zaporedoma, kakor so v kodiku razvrščene. Rekel pa sem že, da je mogoče, da je red v kodiku prevrtnjen. Na zunaj se to ne vidi. Nasprotno. Rubrika »tunc da illi confessionem«, se zdi, da čisto naravno veže molitvi II 3 in III 1. Če pa prve tri molitve pod to rubriko (III 1—3) pazno čitamo, bomo čutili, da so molitve laglje umevne, če si mislimo, da jih je mašnik molil, predno je bolnika mazilil in ga obhajal, in ne še le potem. Po redu v kodiku je bolnik sv. obhajilo že prejel, in potem je mašnik molil: »ut (hic famulus) nuptiali veste recepta ad regulam mensam, unde rejectus fuerat, mereatur introire« (III 2); in zopet: »ut post longam peregrinationis famem de sanctis altaribus satietur« (III 3). To se ne ujema. Zato je zelo verjetno, da so molitve zbrane pod št. III bile združene s pravo, zakramentalno izpovedjo. »Sacramentum reconciliationis«, o katerem govori molitev III 1, bi bil torej v pravem pomenu zakrament sv. pokore. Zakramentalno izpoved pa je bolnik opravil, predno ga je mašnik mazilil in mu dal sv. obhajilo. To sem prej dokazal; razvidno pa je to tudi iz samih molitev III 1—3.

Kako se je vršila v onem času izpoved in odveza grehov v zakramentu sv. pokore, nam pripovedujejo stari ordines in pisatelji 8.—12. stoletja.⁴¹

Preden se je spokornik obtožil grehov, je moral pred mašnikom spoznati vero v glavne resnice. Mašnik je vprašal: Ali veruješ v Boga, Očeta vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje? Spokornik je odgovoril: Verujem. Vpraš.: Ali veruješ v Očeta, Sina in Sv. Duha? Odg.: Verujem. Vpraš.: Ali veruješ, da so Oče in Sin in Sv. Duh tri osebe in en Bog? Odg.: Verujem. Vpraš.: Ali veruješ, da boš v istem mesu, v katerem živiš, vstal na dan sodbe, in da boš prejel, kakor si delal, dobro ali hudo? Odg.: Verujem. Vpraš.: Ali hočeš odpustiti onim, ki so proti tebi grešili, da bo tudi Bog tebi odpustil? Odg.: Hočem. — Če spokornik ni bil voljan odpustiti onim, ki so ga razžalili, ga je mašnik takoj odslovil.

⁴¹ Stare ordines ad dandam poenitentiam gl. v J. Schmitz, Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Mainz 1883, 75—102; Martène, 275—296. O obredu sv. izpovedi so pisali: Chrodegangus, episc. Me-tensis († 766), Regula canonicorum, cap. 32; Ordo ad poenitentiam accipiendam et confessionem faciendam (Migne, P. L. 89, 1072); Alcuinus († 804), Liturgica, p. II, c. 9; Confessio peccatorum (Migne, P. L. 101, 498); Regino, abb. Prumien., De eccl. discipl., lib. I, cap. 292 (Migne, P. L. 132, 246); Pseudo-Alcuinus, De divinis off., c. 13, spis iz srede 11. stol. (Migne, P. L. 101, 1192—1200). Vsi ti pisatelji pa so zajemali iz istega vira, iz starih obrednikov. Alkuinovo navodilo o izpovedi se ujema z navodilom Chrodegangovim, in to z ordo v Martène, pg. 287; Haec est ratio poenitentiae etc. Reginonov obred je isti kakor ordo II, Martène, pg. 275, in ordo X, pg. 286. Ps.: Alcuinus je uporabil ordo I, IV. X., Martène, pg. 275. 280. 286.

»Potem«, veli rubrika, »ga skrbno izprašaj, če nima na vesti grešnih del, ki (kakor govori apostol) ločijo človeka od božjega kraljestva.« Rubrika našteva bolj navadne večje grehe. »Taka dela so«: grda misel, grdo govorjenje, sovraštvo, nevoščljivost, obrekovanje, preklinjevanje, lenoba, oholost, jeza, lakomnost, krivo pričevanje, onečaščenje nedelj in praznikov, tatvina, nezmernost v jedi, pijanost, nečistovanje, prešuštvovanje, svetoskrunstvo, kriva prisega, uboj, in tem podobni grehi. Ob koncu naj spokornik reče: »mного je mojih grehov v dejanju, v besedah, v mislih«. ⁴²

Da bi naštevanje grehov spravili v nekak red in tako mašniku delo olajšali, so v 9. stol. uvajali izpraševanje vesti po osmerih glavnih grehih. ⁴³ Theodulf, škof orleanski († 821), je dal mašnikom navodilo: spokornik naj se izpove osmerih glavnih grehov, in zato mu imenuj vsak greh posebe in sprejmi njegovo izpoved. ⁴⁴ Pisatelji podrobno razlagajo glavne grehe in grehe, ki iz njih, kakor iz korenine, poganjajo. Duhovniki naj te reči dobro umejejo in vernike učé, kako naj se izpovedujejo. ⁴⁵ Tudi v brižinskih spomenikih (ff. 65'—69') imamo razpravo o osmerih glavnih grehih.

Obredniki naštevajo glavne grehe in navajajo mašnika, kako naj izprašuje spokornika. »Če se hoče spokornik zveličati, naj se resnično izpove osmerih glavnih grehov. To je prvič: napuh itd. Mašnik naj ga vpraša: Ali si bil napuhnjen? Odg.: Dà, bil sem. Ali si bil nevoščljiv? Odg.: Dà, bil sem, itd.« ⁴⁶

Obtožbo so kdaj začenjali s posebno formulo. Alkuin piše ⁴⁷: Ko se hočeš izpovedati, najprej poklekni in prosi blaženo bogorodico Marijo, vse svete apostole, mučence, spoznavavce, device, da bi ti Bog dal milost, da bi se mogel resnično in iz vsega srca izpovedati. Potem vstani in zaupljivo in odkrito reci njemu, komur se hočeš obtožiti grehov: »Moja krivda, ker premnogo sem grešil v mislih, v besedah in v dejanju.« — Druga, bolj navadna formula, s katero so uvajali obtožbo, je bila: Izpovem se Tebi, Boгу vsemogočnemu, Stvarniku nebes

⁴² Chrodegangus, Reg. canon., c. 32; Martène pg. 287.

⁴³ Sv. Tom. Akv., I. II. q. 84, a. 3, našteva sedmero glavnih grehov. V dobi med 9. in 11. stol. so jih naštevali osmero: »superbia« in »gloria inanis« sta jim bila dvoji glavni greh (cf. Ps. - Alcuinus, Migne, P. L. 101, 1192).

⁴⁴ Theodulfus, Capitula ad presbyt., 21 (Migne, P. L. 105, 201); isto misel ponavlja v Capitulare (Migne, P. L. 105, 217).

⁴⁵ Halitgarius, episc. Cameracensis (Cambrai), † 831, De poenitentia, lib. 1, c. 1 (Migne, P. L. 105, 658); Regino, abb. Prumiensis, De eccl. discipl. lib. 1, c. 300 (Migne, P. L. 132, 251); Ps. - Alcuinus, De div. off., c. 13 (Migne, P. L. 101, 1192—1195); Octo vitia criminalia cum eorum sequentiis... omni studio intelligant (sacerdotes) atque doceant.

⁴⁶ Martène, pg. 286.

⁴⁷ Alcuinus, Liturg., p. II, c. 9: Confessio peccatorum (Migne, P. L. 101, 498).

in zemlje, pred tem svetim oltarjem in pred svetinjami tega kraja in pred tem tvojim mašnikom, da sem premnogo grešil...⁴⁸ Po teh uvodnih besedah se je spokornik grehov obtožil, kolikor se jih je spomnil. Če se grešnik sam ni znal izpovedati, mu je mašnik pomagal. So formule, ki naštevajo vse razne grehe, kakršne morejo narediti ljudje različnih stanov, različnih poklicev, v tej ali oni starosti: gospodarji, hlapci, oženjeni, samski, kmetje, vojaki, mašniki, redovniki, redovnice, otroci, starci. Zato so formule časih zelo dolge: formula iz 10. stoletja (Martène, 278, ordo III) obsega poldruho stran in folio. Mašnik je povprašal spokornika za te grehe, ne vsakega za vse, ampak za tiste, za katere je sodil, da jih je spokornik v tem stanu, v tej starosti utegnil storiti. Ordo iz 11. stoletja⁴⁹ zato veleva, naj mašnik precej v početku izpovedi vpraša spokornika: »quale ministerium faciat«, kaj je in kaj dela; ali je sodnik, trgovec, ali ima še roditelje, ali je oženjen, ali je hlapec, pastir, redovnik, mašnik. Izpraševati je moral mašnik grešnika tako, kakor bi se bil moral ta sam obtožiti, ko bi se bil znal in vedel. Rubrika, ki smo jo že prej navedli, je to izrazila, ko ukazuje mašniku: »s u a m confessionem, sicut melius nosti, da ei (sc. poenitenti)«. ⁵⁰ Sklenil je spokornik svojo izpoved nekako takole: Mnogo je mojih grehov v dejanju, besedah, mislih, ki se jih ne spominjam. Zato prosim tebe, mašnik, ki si postavljen za srednika med Bogom in grešnim človekom, moli zame, da bi mi Bog moje grehe odpustil, me varoval novih grehov, mi dal stanovitnost do konca in po smrti večno blaženstvo z vsemi svetniki. Amen.

Jasno je samo po sebi, da te uvodne in sklepne formule pri obtožbi grehov niso nič bistvenega za izpoved samo. Niso jih rabili povsod; in kjer so jih sprejeli, so jih po potrebi preminjali. Zlasti pa se v formulah menjava naštevanje grehov. Formule, ki smo o njih prej govorili, so služile za izpovedovanje spokornikov kateregakoli stanū. So pa druge formule, ki obsegajo grehe, kakršne delajo ljudje določene vrste. Med Alkuinovimi spisi je »confessio«, ki je očitno namenjena za izpoved duhovnikov in redovnikov.⁵¹ Müllenhoff je zbral nemške vzorce, ki so se ohranili iz dobe med 8. in 12. stoletjem, pa piše o tej stvari: Natančna genealogija raznih nemških formul za obtožbo pri izpovedi ni mogoča. V nešteti cerkvah so rabili te formule. Vsak jih je lahko sestavljal ali stare vzorce po svoje predelaval.⁵²

⁴⁸ Gl. Alcuinus, l. c.; rimski ordo, iz 10. stol., v rabi v nemških pokrajinah (Schmitz, Die Bussbücher etc. pg. 89); Martène, pg. 278, ordo III, iz 10. stoletja.

⁴⁹ Cod. Vatican. n. 4747, ki ga je priobčil Schmitz, o. c., pg. 99.

⁵⁰ Martène, 327, ordo XVII ad visit. infirm., 12. stol.

⁵¹ Migne, P. L. 101, 499 s.

⁵² K. Müllenhoff u. W. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8. bis 12. Jahrhundert. 2. Aufl. Berlin 1873, pg. 552. V knjigi je (str. 186—192) zbranih 8 raznih nemških formul. (L. 1892. je knjiga izšla v 3. izdaji, ki je pa v ljubljanskih knjižnicah ni dobiti.)

Ko je spokornik svojo obtožbo končal in grehe obžaloval, je mašnik izrekel sodbo in mu naložil pokoro, post, miloščino, molitev, »perpendens subtiliter personae qualitate, modum culpae, intentionem animi et corporis valetudinem sive imbecillitate.«⁵³ Koliko časa se je moral grešnik pokoriti, to je bilo za posamezne grehe določeno v knjigi pokore (liber poenitentialis, poenitentiale). In odveze redno ni dobil prej, dokler ni pokore dokončal. Redno pravim. Zakaj iz posebnih razlogov je mogel mašnik grešnika odvezati takoj po izpovedi. Tako je bilo neredko že v stari dobi⁵⁴ in bolj pogosto v 10. in 11. stoletju. Rubrike v obrednikih iz tega časa nam to izpričujejo. Med razlogi, radi katerih je mašnik smel spokorniku dati odvezo precej po izpovedi, je vedno bila smrtna nevarnost. Štejejo pa rubrike med take vzroke tudi dolgo pot, delo, ki spokornika ovira, da se ne more vrniti k mašniku. Celò to, če je spokornik malo-umen (hebes) in mu je težko dopovedovati, zakaj bi se po določenem času moral vračati k izpovedniku, je zadosten razlog, da se mu sme dati odveza takoj, seveda, če je spokornik drugače odveze vreden.⁵⁵

Taki so bili obredi zakramentov sv. pokore, sv. poslednjega olja in sv. obhajila v onem času, ko je bil v brižinskem kodiku napisan dvoji slovenski formular »očitne izpovedi«. »Očitna izpoved« ni bila bistven del sv. pokore, a bil je mnogokje običaj, da je spokornik začenjal in končaval svojo obtožbo z besedami očitne izpovedi. Bolnik je kdaj tudi molil očitno izpoved, preden ga je mašnik mazilil s sv. oljem. In ko je bil že prejel sv. popotnico, je ponekodi molil očitno izpoved pred odvezo ali pred blagoslovom za zadnjo uro. Zato pa se zdi tudi čisto naravno in kakor samo po sebi umevno, da je slovenska očitna izpoved, ki je v brižinskem kodiku skoraj neposredno uvrščena za obredi sv. poslednjega olja in sv. popotnice, v ozki vsebinski stiki s temi obredi. A če slovensko formulo, eno in drugo, in kar je z njo v zvezi, pogledamo bolj natanko, se bomo uverili, da, kakor se zdi naravno, slovenska očitna izpoved vendarle ne sodi v obred zakramenta sv. pokore in sv. poslednjega olja. Za očitno izpoved v tej obliki je treba iskati drugega mesta v liturgiji.

⁵³ Tako govori rimski ordo iz 10. stol., ki je bil v rabi tudi v nemških pokrajinah (Schmitz, o. c., pg. 91). Ista rubrika se ponavlja v kodiku turonske cerkve iz 10. stol. (Martène, pg. 281, ordo IV). Obrednik iz 9. stol. (Martène, pg. 276, ordo II), pa veli zelo značilno: »Et hoc scitote, fratres, ut dum venerint ad vos servi vel ancillae quaerentes poenitentiam, non eos gravetis, neque cogatis tantum jejunare, quantum divites; quia non sunt in sua potestate; ideoque medietatem poenitentiae imponite.«

⁵⁴ Cf. Galtier, De poenitentia. (Paris 1923), pg. 379 s.

⁵⁵ Ordo Rom. iz 10. stol., Schmitz, o. c., pg. 88; cod. Turonensis iz 10. stol., Martène, pg. 280; cod. Noviomensis (Noyon) iz 10. stol., Martène, pg. 287.

Prva slovenska formula se začinja z besedami: »Bože gospodji milostivi, oče božel! Tebe izpovede ves moj greh. I svetemu krestu. I svetej marii . . . I tebe, boži rabe, hoču biti ispoveden vseh moih greh« (f. 78, vv. 2—7). S sedmo vrsto se pretrga izpoved. Vdejana je spoznavanje vere: »I veruju, da mi je, na sem svete bivši, iti že na ón svet: paki že vstati na sodni den. Imeti mi je život po sem. Imeti mi je otpustek moih grehov« (f. 78, vv. 8—11). Nadaljuje se izpovedna molitev: »Bože milostivi, primi mojo ispoved moih grehov« itd.

V drugi slovenski očitni izpovedi je značilen že začetek. Formula se ne začinja z izpovedjo, ampak z obnovo krstne obljube in s spoznavanjem vere: »Jaz se zaglagolo zlodeju; i vsem jegó delom; i vsem jegó lepočam. Tože veruju v Bog vsemogoči; i v jegá sin; i v sveti duh. Da ta trí imena edin bogó gospod sveti, iže stvori nebo i zemlo« (f. 160', vv. 1—11). — Za dejanjem vere je vpletena prošnja za usmiljenje, za čisto izpoved in odpuščanje (f. 160', vv. 11—24) in potem govori grešni človek: »Bogu vsemogočemu ispovede vse moje grehe« itd.

Spoznavanje vere in obnavljanje krstne obljube je poseben znak obeh slovenskih formul očitne izpovedi. Latinske in nemške formule, za katere izvestno vemo, da so jih uporabljali pri obtožbi grehov v zakramentu sv. pokore, se vprav v tem ločijo od naših slovenskih formul, da grešnik v izpovedi ne obnavlja pri krstu dane obljube in ne spoznava posebe svoje vere v Boga. Bil je sicer v onem času običaj, o tem sem že prej govoril, da je mašnik pred izpovedjo vprašal spokornika, če veruje v Boga, Očeta vsemogočnega itd., in nazadnje, če je voljan vsem odpustiti, kj so ga žalili. Toda vse to sta mašnik in spokornik opravila že pred izpovedjo. V izpovednih formulah samih, ki so jih v tej dobi uporabljali pri zakramentu sv. pokore, pa ni bilo tega, kar pravimo, dejanje vere in obnavljanje krstne obljube.⁶⁶

Bolj nego dejanje vere in obnavljanje krstne obljube v očitni izpovedi pa vzbuja našo pozornost nagovor, s katerim je mašnik pozival k molitvi očitne izpovedi. »Glagolite po nas redka slovesa«, čitamo pred prvo slovensko formulo. Mašnik je govoril v množinskem številu: »glagolite«! Govoril je torej več ljudem, ne posameznemu spokorniku. Več ljudi, zbrano množico, pozivlje, naj govoré za njim »redka slovesa«, očitno izpoved, ki jo bo on pred njimi molil. V zakramentu sv. pokore govori mašnik samo enemu človeku, enemu spokorniku, ki je prišel, da se izpove svojih grehov. Zato govori z njim mašnik v ednini. »Ordines ad dandam poenitentiam« nam to izpričujejo.

⁶⁶ Nemške formule za zakramentalno izpoved v dobi med 8. in 12. stol. gl. Müllenhoff u. Scherer, o. c., pg. 186—192. Latinske formule gl. zgoraj stran 281.

Da poziv »glagolite« velja množici, in ne posameznemu spokorniku, nam posebej kaže tudi molitev, ki jo je mašnik molil po končani očitni izpovedi. Molil je: »Confitentibus tibi domine famulis ac famulabus tuis remitte peccata« itd. (gl. str. 272). Mašnik prosi, naj Gospod odpusti svojim »služabnikom in služabnicam«, torej zbrani množici, ki je v očitni izpovedi priznala svoje grehe. V molitvah, ki jih je mašnik v zakramentu sv. pokore molil nad grešnikom, nikoli ne čitamo teh besedi »famulis ac famulibus tuis«, ampak vedno le »huic famulo tuo« ali kaj podobnega. Tudi v našem brižinskem kodiku so molitve, ki so uvrščene pod rubriko »tunc da illi absolutionem ad reconciliandum poenitentem«, vse setavljene v ednini.⁵⁷ Med temi molitvami, ki jih je mašnik molil nad bolnikom v edninskem številu, je pod št. III 7 vprav ista, ki jo je po očitni izpovedi molil nad zbrano množico v množini. Nad bolnikom je molil: »Confitenti tibi domine famulo tuo« itd. Nad množico: »Confitentibus tibi domine famulis ac famulabus tuis« itd.

Ob koncu druge slovenske formule za očitno izpoved te molitve za odpuščanje grehov ni. Bilo je za mašnika samo po sebi umevno, da je po očitni izpovedi prosil odpuščanja za tiste, ki so se očitno izpovedali svoje grešnosti. Pač pa je tudi pred drugo formulo v kodik uvrščen poziv, s katerim se mašnik obrača, ne do kakega posameznega človeka, ampak zopet do množice. Pozivlje pa množico ne z enim samim kratkim stavkom, kakor pred pravo formulo, ampak z daljšim nagovorom, v katerem podaja nagibe za to, da bi se zbrani verniki očitno izpovedali. Nagovor je končal z besedami: Kličite torej božje služabnike in se jim izpovejte svojih grehov.

Po tem nagovoru je molil mašnik očitno izpoved, kakor je zapisana v kodiku, in množica je molila za njim: »Jaz se zaglagolo zlodeju« itd.

Nagovor in očitna izpoved tvorita torej po vsebini eno celoto. Kdor pazno čita oba teksta, enega za drugim, ne more drugače soditi. Zvezo med obema zahteva logični potek misli. Kaže pa se to tudi na zunaj v zaporednosti obeh tekstov v kodiku, dasi je med obema poldrugí stolpec praznega prostora.⁵⁸

Po vsem, kar sem doslej povedal, mislim, da je ena stvar jasna: Formula izpovedi, kakršna se nam je ohranila v prvem in tretjem brižinskem spomeniku, ni rabila pri privatni izpovedi, ampak po tej formuli so se zbrani verniki očitno obtoževali svojih grehov, mašnik pa je po očitni izpovedi nad verniki odmolil molitev za odpuščanje. Očitna izpoved v spomenikih torej ni del obredov pri zakramentu sv. pokore, niti del obre-

⁵⁷ Gl. str. 271, molitve III 5—14.

⁵⁸ Slutnjo, da je med drugim in tretjim slovenskim brižinskim spomenikom neka vez, je izrekel že Müllenhoff v prej imenovani knjigi »Denkmäler deutscher Poesie u. Prosa aus dem 8. bis 12. Jahrhundert« (2. Aufl. Berlin 1873), kjer je na str. 592—597 ponatisnil Kopitarjev latinski prevod naših brižinskih spomenikov.

dov pri maziljenju s sv. oljem. To je zase poseben obred. Bese-dilo izpovedi, poziv v početku in molitev ob koncu nam priča o tem. Kje ima torej svoje mesto v liturgiji?

Honorij Avgustodunski (Honorius Augustodunensis) je v prvi četrtini 12. stoletja napisal za pridigarje knjigo z naslovom: »Speculum Ecclesiae«. ⁵⁹ Knjigo so v srednjem veku zelo upo-rabljali. Obsega pa govore za Gospodove in Marijine praznike, za bolj značilne nedelje in nekatere godove svetnikov. Izvečine so govori izdelani od kraja do konca, včasih pa podaje pisatelj samo osnutek ali tudi samo začetek govora. V početku ali ob koncu nekaterih govorov je dodal praktične opombe, retorična pravila za pridigarje: časih je vpletel te opombe kar vmes med govor. Pridigarja uči, kako treba govor začeti. Veli mu: Ko hočeš narodu govoriti, se najprej pokrižaj na ustih in na prsih; prosi milosti sv. Duha z antifono »Veni, Sancte Spiritus« in z verzom »Veni, creator Spiritus«; pokliči na pomoč božjo Besedo z začetkom evangelija »In principio erat Verbum« do »sine ipso factum est nihil« in z zadnjo vrstico »et Verbum caro factum est« itd. Pred vsakim govorom moraš rek sv. pisma najprej latinsko povedati, potem pa ga raztolmači v domačem jeziku (lingua patria). ⁶⁰

Nas najbolj zanimlje, kar piše Honorij, kako mora pridigar govor končati. Ob koncu pridige za božični dan čitamo tole opombo: »Quae secuntur in summis tantum festis debes dicere.« Govori naj: Predragi, vsak dan morate zjutraj in zvečer moliti svoje molitve. Vtelovljena božja Modrost nas je učila kratko molitev, ki jo vsi dobro znate, a jo morate sedaj za menoj moliti (nunc eam post me dicere debetis). Mašnik je molil »Očenaš«, izgovarjal besedo za besedo tako, da so ljudje za njim molili. Ob koncu je dodal kratko razlago k sedmerim prošnjam očenaša.

Nadaljeval je: Pravkar, predragi, ste molili vašo molitev; sedaj molite za menoj tudi vašo vero (nunc etiam fidem vestram post me dicere debetis). Molili so apostolsko vero z neka-terimi dostavki.

Zopet je pridigar povzel besedo in rekel: »Bratje, vem, da se pogosto izpovedujete svojim mašnikom. Tako morate tudi zanaprej delati. Ker pa je mnogo stvari, ki se jih morda ne do-mislite, morate sedaj za menoj vašo izpoved govoriti (debetis nunc post me confessionem vestram dicere), da bodete tudi za te stvari dobili odvezo.«

Pridigar je govoril narodu v njegovem jeziku. Honorij nam je zapisal latinsko besedilo: »Abrenuntio diabolo, et omnibus

⁵⁹ Migne, P. L. 172, 807—1103. — O pisatelju samem vemo zelo malo. Niti to ni dognano, kje je prav za prav bil doma, ali na Angleškem, ali na Francoskem, ali morda na Nemškem. Toliko se iz njegovih spisov dá raz-brati, da je v dobi cesarja Henrika V. (1106—1125) bival in pisal v nem-skem Podonavju. Gl. Kirchl. Handlexicon, I 2016.

⁶⁰ Migne, P. L. 172, 815. 830.

pompis eius, et omnibus operibus eius, et confiteor Deo omnipotenti, et sanctae Mariae» etc. — Očitna izpoved, ki jo je ljudstvo molilo po pridigi, se torej začinja s ponavljanjem krstne obljube in prav z istimi besedami kakor v drugi slovenski formuli v brižinskem kodiku.

Grehi, ki se jih narod očitno obtožuje, se v Honorijevi formuli naštevajo bolj podrobno nego v naših dveh spomenikih. V prvi slovenski formuli se posebe imenujejo: kriva prisega (nepravdna rota), laž, tatvina, zavist, nezmernost, nečistost, grešne želje, grešno govorjenje, onečaščevanje nedelj in vigilij (sveti večer) in kršenje posta. V drugi formuli se naštevajo isti grehi, a nekoliko z drugimi besedami: ne omenja se zavist in tudi ne grehi zoper svete čase, dodano pa je »lakomstvo«.

Obtoževali so se po Honorijevi latinski izpovedi vsega, kar so zagrešili »scienter aut nescienter, sponte vel coacte, dormiendo vel vigilando, quae nunc possim recordari aut non rememoravi«. Vse te okolnosti se navajajo tudi v slovenskih formulah: »Bogu vsemogočemu ispovede vse moje grehe: ... eže jsem vede stvoril, ili nevede; nudmi ili lubmi (Kopitar: coactus aut sponte, v II. formuli; v I.: ilj voljo, ili ne voljo), spe ili bde«; »že pomnjo ili ne pomnjo« (v I. formuli).

Po končani očitni izpovedi je mašnik molil: »Indulgentiam et absolutionem de omnibus peccatis vestris» etc. Molitev v našem prvem spomeniku je po besedah drugačna, a podobna po vsebini.

Nazadnje je pridigar ljudi še poučil o pomenu in moči očitne izpovedi. Rekel jim je: »Bratje, ta izpoved velja samo za tiste grehe, ki ste se jih mašnikom že izpovedali ali ki ste jih nevede storili. Za tiste, ki so storili velike pregrehe in se niso zato pokorili, kakor so umori, prešeštvo, ta izpoved nič ne velja...«

Ko je bilo vse to opravljeno, je pridigar ljudi povabil, naj z njim molijo za sv. cerkev, za papeža, za domačega škofa, za kralja, za poglavarje in sodnike, za redovnike in redovnice, za romarje, za potnike na morju, za bolnike, za jetnike, za vse kristjane in zlasti za umrle. Za vse te je mašnik molil posebne molitve, ljudstvo pa je odgovarjalo Amen. Ob koncu je dejal: Sedaj, predragi, dvignite vaša srca in vaše roke k Bogu, da bo vas milostno uslišal... Z močnim glasom ponesite svoje prošnje v nebesa in zapojte Bogu v čast: Kyrieleyson.

Honorij pripominja, da se tako končavajo govori samo v največje praznike. Če je hud mraz ali velika vročina ali katera zapreka, naj po pridigi mašnik moli samo vero in očitno izpoved po krajši formuli in Indulgentiam, vse drugo pa izpusti. Okrajšana izpoved se začinja: Quia hoc ideo credo, ideo confiteor omnipotenti et omnibus sanctis Dei, quia peccavi nimis etc.⁶¹

Kaj moremo posneti iz Honorijevih besedi?

⁶¹ Migne, P. L. 172, 819—830.

Honorij Avgustodunski govori razločno in jasno: Očitna izpoved ni zakramentalna izpoved. Če je kdo kaj večjega zagrešil, je moral iti do mašnika in v privatni izpovedi se obtožiti greha. Mašnik mu je naložil pokoro in ga odvezal greha. Kakor to velevajo ordines ad dandam poenitentiam, Z liturgijo sv. maše zakrament sv. pokore ni v nobeni zvezi. — Očitno izpoved so molili med sv. mašo, po pridigi: kakor pridiga, je bila v onem času tudi očitna izpoved del slovesne mašne liturgije. Ljudje so grehe, ki so jim bili v zakramentu sv. pokore že oproščeni, v očitni izpovedi iznova obžalovali, obtoževali so se tudi manjših stvari, na splošno vseh pozabljenih grehov, mašnik pa jim je dal odvezo, molil je nad njimi molitev za odpuščanje grehov.

Če imamo vse te stvari na umu, ne more biti dvomno, kam naj uvrstimo v liturgiji slovensko očitno izpoved v brižinskih spomenikih. — »Glagolite po nas« je latinski »post me dicere debetis«, pridigarjev poziv do vernikov, naj molijo očitno izpoved. Izpoved sama, oboja formula v brižinskem kodiku, in molitev mašnikova po izpovedi se v bistvu ujemata z vzorcem očitne izpovedi in molitve, kakršnega nam je podal Honorij Avgustodunski. Zato mislim, da lahko rečem: očitno izpoved, ki se nam je ohranila v brižinskih spomenikih, je glasno molil pridigar po govoru med sv. mašo, in slovenski verniki so molili za njim.

En pomislek bi utegnil kdo imeti. Honorij Avgustodunski je pisal v prvi četrtini 12. stoletja, torej nekako sto let potem, ko so bili brižinski spomeniki že napisani. Ali se da dokazati poseben običaj očitne izpovedi tudi za dobo ob koncu 10. ali v početku 11. stoletja?

5

Nikolaj Paulus, ki je napisal v treh zvezkih zgodovino odpustkov, govori tudi o očitni izpovedi, kakršna je bila v srednjem veku običajna po pridigi med sv. mašo.⁶² Pravi, da je bil običaj v srednjem veku zelo razširjen; zasledovati da se dá tja v 10. stoletje. O sv. Uldariku, škofu avgsburškem († 973), piše njegov biograf, ki je bil svetniku vrstnik in prijatelj: Vsako leto je za prve tri dni velikega tedna zbral duhovnike k pomladni sinodi. Veliki četrtek je med sv. mašo po evangeliju pridigoval; po govoru so ljudje molili očitno izpoved, on pa jim je dal odvezo.⁶³ Škof konstanški in obenem opat šentgallenski, Salamon III. († 919 ali 920) je nekoč na cvetno nedeljo pridigal pod milim nebom in ob koncu podelil ljudem »indulgentiam«. Več

⁶² Paulus govori o očitni izpovedi, ko razpravlja vprašanje, če se je z absolucijo po tej izpovedi dovoljeval odpustek v pravem pomenu. Mnogi so tako mislili. Paulus odklanja to misel. *Gesch. d. Ablasses im Mittelalter*, I 67. 103. Gl. profesorja Lukmana poročilo o tem velezanimivem znanstvenem delu v *BV IV* 84—87, V 180—185.

⁶³ »Perlecto evangelio et admonitione facta ad populum et confessione populi accepta, indulgentiam humillime eis fecit.« *Acta SS.* 29, 103; Paulus, I 108.

takih slučajev nam poroča zgodovina iz prve polovice 11. stoletja. Ko je sv. Meinwerk, škof v Paderbornu l. 1016 posvečeval samostansko cerkev v Abdinghofu, se je zbrana množica vernikov očitno izpovedala grehov, in škof jim je podelil absolucijo. Isto se pripoveduje o sv. Godehardu, škofu v Hildesheimu, za l. 1025, o sv. Bardu, nadškofu v Mainzu, za l. 1031. Sv. Annon, nadškof v Kölnu († 1075), je v pridigah opominjal ljudstvo: »omnes in commune ut se reos clamarent«, in potem jim je dal »indulgentiam« in »benedictionem«; od daleč so prihajali ljudje, da so slišali škofovo pridigo in prejeli njegov blagoslov.⁶⁴ Leta 1049 je papež Leon IX. posvečeval samostansko cerkev svetega Remigija v Reimsu. Med veliko mašo, tako pripoveduje kronista, je po evangeliju papež šel na prižnico in govoril; ob koncu govora je pozval poslušalce, naj molijo očitno izpoved, in jih je odvezal.⁶⁵

Posebno značilno za razširjanje tega običaja je pismo, ki ga je neznan avtor, menda iz Speierja, pisal nadškofu v Kölnu, Heribertu (999—1021) ali pa Hermanu (1036—1056). Neznani pisec poroča, da mašniki, tudi taki, ki so pošteni in učeni možje, ob koncu pridige opominjajo ljudi, da se očitno izpovedo grehov, in potem jim dajo odvezo. To »novo odvezo« da neuki ljudje napak umevajo, kakor da posebna izpoved ni več potrebna. Zato naj bi nadškof porajajočo se, a še skrito krivo vero v korenini zatrl.⁶⁶

Obred očitne izpovedi med sv. mašo, ki nam ga je podrobno opisal Honorij Avgustodunski v prvi četrtini 12. stoletja, sega torej nazaj v 10. stoletje. Od kraja, kakor se zdi, so dajali odvezo ali blagoslov po očitni izpovedi bržkone samo škofje. V 11. stoletju so tudi navadni mašniki sklepali pridige z opominom do ljudi, naj molijo očitno izpoved. Mašnik je molil pred njimi in, ko so končali, jih je odvezal ali blagoslovil. Obred je imel nekam svečan značaj, in zato so ga družili s sv. mašo ob posebni priliki: ob koncu diecezanske sinode, ob posvečevanju cerkve, v postnem času (veliki četrtek), v velike praznike.⁶⁷

Brizinski spomeniki so bili napisani nekako med l. 975 in 1025.⁶⁸ Po vsem, kar smo povedali, ne more biti dvomno, kdaj,

⁶⁴ Paulus, I 110. 111, navaja natančne vire za ta dejstva.

⁶⁵ »Populum secundum institutionis eius verba publicam de peccatis suis confessionem agentem absolvit.« Migne, P. L. 142, 1430; Paulus I 69.

⁶⁶ Pismo je priobčeno v Migne, P. L. 151, 693—698. Paulus I 111 navaja sodbo zgodovinarja K. Hampe (Neues Archiv f. ältere Geschichtskunde XXII [1897] 379), ki misli, da je pismo pisal sholastik Adelman iz Lütticha nadškofu Hermannu II (1036—1056).

⁶⁷ Neznan avtor omenjenega pisma do nadškofa v Kölnu pravi, da mašniki po vsaki pridigi dajo odvezo: »quoties in ecclesiis suis populo Dei triticum spirituale distribuunt, expletis omnibus... manus sursum levare et peccata sua confiteri jubent, quo facto, confestim absolutionem et remissionem eorum omnium illis tribuunt«. (Migne, P. L. 151, 693.) Zdi pa se, da mož pretirava. Njemu so »nove odveze« herezija, in zato naznanja stvar nadškofu. Vse pismo kaže neko nevoljo in vznemirjenost.

⁶⁸ M. Kos, Časopis, 1924, 18.

pri katerem liturgičnem opravilu je mašnik govoril našim prednikom: »glagolite po nas redka slovesa«. »Redka slovesa«, ker je mašnik govoril počasi in slovesno in je hotel, da tudi ljudstvo vprav tako počasi in slovesno ponavlja za njim iste besede.⁶⁹ Morda bi lahko tudi rekli: »redka slovesa«, ker so jih govorili le ob »redkih prilikah.

Razlog, da so sprejeli v kodik dvojno slovensko formulo, je bržkone ta, da besedilo v onem času še ni bilo ustaljeno, pa je zato tudi navadni mašnik mogel po previdnosti kaj premeniti ali dodati. V nemškem jeziku so iz dobe od 10. do 12. stoletja zbrali celo vrsto vzorcev za očitno izpoved; niti dve formuli nista popolnoma enaki.⁷⁰ Slovenska druga formula se, ne glede na besedilo, loči od prve zlasti po tem, da je v drugi formuli precej v početku vpletena čisto nova misel, obnavljanje krstne obljube. Tudi je druga formula bolj logično sestavljena in kot molitveni vzorec bolj dovršena.

Če smo prav določili, kdaj in čemu sta rabili slovenski formuli očitne izpovedi, je takoj tudi jasno, v kakšni zvezi so slovenski spomeniki z latinskimi teksti v kodiku. Glavna vsebina kodika so pridige in liturgični formularji, če ne štejemo redkih zapiskov o posestvu in pravicah brižinske cerkve.⁷¹ Strnjena sta torej v kodiku, kakor bi rekli sedaj, *liber homilarius* in *liber ritualis*. Za veliko noč je zbranih pet govorov, vprav toliko za božič; za binško sta dva govora in za veliki četrtek takisto dva; po en govor imamo za svečnico, za praznik sv. Janeza Krst., za praznik sv. Mihaela, za obletnico posvečevanja cerkve sv. Marije in sv. Korbinijana in skupaj za praznik Marijinega rojstva in sv. spoznavalca Korbinijana; več govorov je določenih za postni čas, o grehu in pokori. Formula očitne izpovedi z odvezo je v zvezi z govori, pripada h govorom kot slovesen sklep v večje praznike in ob svečanih prilikah. Praznik pa naj je bil tak ali tak, formula očitne izpovedi, ki so z njo sklepali govor, je bila ista. Zato bi bilo najbolj naravno, da bi bil pisec kodika uvrstil očitno izpoved vprav na konec. Toda v porazdelitvi tvarine ni videti v kodiku nobenega enotnega načrta. Menjavajo se govori in liturgični teksti brez pravega reda. Govori niso razvrščeni niti po dobah cerkvenega leta, niti po odličnosti praznikov. Celo za isti praznik niso vsi govori zapored vpisani. Zato ni čuda, če se tudi formuli za očitno izpoved ne nahajata tam, kamor bi logično najbolj sodili.⁷²

Med liturgičnimi opravili, ki so zanje zbrane molitve v našem kodiku, je nekaj takih, ki jih izvršuje samo škof, n. pr. slovesno izobčevanje, sprejemanje izobčenega v cerkev, posve-

⁶⁹ Tako je tolmačil Kopitar (*Glagolita Clozianus*, pg. XLII) »redka slovesa«.

⁷⁰ Müllenhof u. Scherer, o. c., nn. LXXXVII—XCVIII, pg. 220—246.

⁷¹ Gl. seznam vsebine v Kosovi razpravi; *Časopis* 1924, 3—8.

⁷² Za nemške vzorce očitne izpovedi vgl. Müllenhoff (o. c. 593), da se nahajajo v zbirkah pridig v početku ali pa na koncu.

čevanja krizme na veliki četrtek, blagoslov soli za posvečevanje zvonov. Še več pa je v kodiku takih obredov, ki jih redno opravlja navadni mašnik. To so: blagoslov vode, zarotovanje hude ure, blagoslov kadila, vodstvo prošnjih procesij, maša za bolnika. Posebej pa je opravilo navadnega mašnika najbolj obširen obred v brižinskem kodiku: ordo ad visitandum infirmum sive ungendum. Rubrika v kodiku govori samo o prezbiterih, o mašnikih. Pri dušnopastirski skrbi za bolnika je treba misliti celo na mašnika, ki stalno biva med narodom ali vsaj pogosto prihaja medenj. Za očitno izpoved in odvezo sem dejal, da vse kaže, da je prvotno bilo to škofovo opravilo. Navadni mašniki so v 11. stoletju začeli dajati odvezo po pridigi. Vprav kdaj, je težko reči. Če je tisto pismo neznanega avtorja do kolinskega nadškofa bilo naslovljeno na nadškofa Hermana, je ponekod še okoli l. 1040—1050 »nova odveza« vzbujala sum krive vere. Zato lahko rečemo: če je iz paleografskih razlogov gotovo, da je l. 1025 skrajni čas za postanek brižinskih spomenikov, je iz zgodovinsko-liturgičnih razlogov zelo verjetno, da ni bil navadni mašnik, ampak škof, ki je prvi govoril našim dedom: glagolite po nas redka slovesa.

6

V 12. stoletju, ko je Honorij Avgustodunski pisal knjigo za pridigarje, so mašniki samo v največje praznike ob koncu govora molili z ljudstvom očitno izpoved in dajali odvezo. Pozneje se je ta stvar premenila. Iz spisov sv. Tomaža Akvinskega moremo posneti, da so v 13. stoletju po običaju rimske cerkve ne samo v praznike, ampak tudi v navadne nedelje končavali pridige z vesoljno odvezo. O moči in pomenu te odveze uči sveti Tomaž isto, kar so učili že drugi pred njim: da se nam z molitvami, ki jih moli mašnik po očitni izpovedi, odpuščajo mali grehi kakor se nam odpuščajo pri očenašu, ko molimo: odpusti nam naše dolge.⁷³ — Isto nam priča Viljem Durandus († 1296), škof v Mimatu (Mende na Francoskem), prej profesor kano-ničnega prava v Bologni. V knjigi *Rationale divinorum officiorum*, ki jo je napisal l. 1286, pravi: Po evangeliju je pridiga. Po pridigi pa je izpoved in dá se odveza za to, kar je kdo slabega storil ali dobrega opustil, da bi tako vsi z očiščeno vestjo prejeli pri maši sv. obhajilo, bodisi zakramentalno, bodisi duhovno.⁷⁴ — Durandovo delo *Rationale divinorum officiorum*

⁷³ S. Thom., *Opusc. V, de forma absolutionis* (Opera, t. 19, ed. Venet. 1754, 187): »In quibusdam absolutionibus, quas Ecclesia facit in Prima et in Completorio, ante Missam et post praedicationem secundum morem Romanae Ecclesiae, et in die cinerum et coena Domini non fit absolutio per orationem indicativam, sed deprecativam... Huiusmodi absolutiones non sunt sacramentales, sed sunt quaedam orationes, quibus dicuntur venialia peccata dimitti sicut per orationem Dominicam, qua dicitur dimitte nobis debita nostra.«

⁷⁴ Guil. Durandus, *Ration. div. off.*, ed. Venet. 1577, f. 90 a.

je bilo izmed najbolj cenjenih in razširjenih knjig proti koncu srednjega veka. Že l. 1459 so knjigo prvič natisnili, in potem do konca 15. stoletja več kot štiridesetkrat.⁷⁵ (V semeniški knjižnici v Ljubljani imamo beneško izdajo iz l. 1577.) Iz tega moremo presoditi, kolik je bil Durandov vpliv na razvoj liturgije.

Običaj očitne izpovedi se je ohranil tudi v novi dobi. Naj navedem, kar veli sv. Karel Boromejski († 1584) v navodilu za duhovnike. Sv. Karel razlaga obrede sv. maše in pravi: po evangeliju je najprej govor, potem so oznanila, in nazadnje moli mašnik z ljudstvom očitno izpoved (la Confessione generale, che si fa fare al popolo da Parrochi).⁷⁶ Da pa ni bilo tako samo v milanski cerkveni pokrajini, ampak tudi drugje, to nam dokazuje knjiga dominikanca Alberta Castellana: *Sacerdotale Romanum*. Knjiga je bila prvič natisnjena v Benetkah l. 1523.⁷⁷ V naslovu poznejših izdaj čitamo, da so papeži knjigo odobrili. Dokler ni izšel *Rituale Romanum* papeža Pavla V. l. 1614, je veljal *Sacerdotale Romanum* za obrednik rimske cerkve.⁷⁸ V oglejske župnije na Kranjskem je že l. 1593 vizitator Francesco Barbaro uvedel rimski *sacerdotale*.⁷⁹ Za druge naše kraje ga je ukazal škof Hren na gornjegrajski sinodi l. 1604.⁸⁰

Obred, ki ga popisuje Castellanus v rimskem *sacerdotale*, pa se nekoliko loči od onega, ki ga je določil sv. Karel Bor. za svojo nadškofijo. Castellanus piše: Ko je mašnik odmolil antifono za ofertorij, tedaj na listni strani oltarja sprejmi darove iz rok vernikov, če so kateri, ki hočejo darove prinesiti. Potem gre na sredo oltarja, in če hoče pridigati, se obrne proti ljudstvu. Po pridigi vsi pokleknejo in mašnik jim veli: Pokrižajte se, obudite kesanje nad grehi in govorite, kakor bom jaz govoril.

V *sacerdotale* sta dve formuli za očitno izpoved: ena latinska in druga laška, posneta po latinski, a nekoliko krajša. Ponavljanja krstne obljube in spoznavanja vere v teh formulah ni. Po izpovedi veli mašnik: Vsak izmed vas naj moli Oče naš in Češčena Marija za odpuščanje svojih grehov; Oče naš in Češčena Marija za mir in edinost sv. matere Cerkve; Oče naš in Češčena Marija za blaginjo vsega krščanskega ljudstva; in za vse duše v vicah Oče naš in Češčena Marija. In nato je mašnik odmolil: *Indulgentiam etc.*⁸¹

⁷⁵ Thalhofer, *Liturgik* I² 130.

⁷⁶ *Istruzione ai Sacerdoti, per celebrar la Santa Messa secondo il rito Ambrosiano. Acta Eccl. Mediolan. Bergomi 1738, 737.*

⁷⁷ *Ephem. liturg.* 1924, 60.

⁷⁸ *Gl. BV 1924, 7. 122.*

⁷⁹ *BV 1924, 122.*

⁸⁰ *Synod. Oberburgens. a. 1604, n. 9; librum »Romanum Sacerdotale omnes Curati emant sibi que familiarem faciant.« (Čas, 1912, 51.)*

⁸¹ *Sacerdotale Rom., ed. Venet. 1585, f. 80 (v semeniški knjižnici v Ljubljani).*

V rimski obrednik, ki ga je izdal papež Pavel V. l. 1614, določb o očitni izpovedi niso sprejeli. Ohranil pa se je obred v *Caeremoniale episcoporum* lib. I cap. 25, kjer se govori o odpustkih, ki jih škof dá pri slovesni sv. maši. Odpustki se oznanijo po blagoslovu ob koncu maše ali pa med mašo »post sermonem et confessionem«, po pridigi in očitni izpovedi. Tako veli *Caeremoniale Episcoporum*.

Očitna izpoved po pridigi, ki se dá zasledovati tja v 10. stoletje, je bila torej ob koncu srednjega veka in tudi v početku nove dobe povsod v navadi. Molili so mašniki očitno izpoved v tistem jeziku, v katerem so pridigovali. Pri nas torej v slovenskem jeziku. To nam priča oboja očitna izpoved v brižinskih spomenikih za 11. stol. in očitna izpoved v stiškem (ljubljan-skem) rokopisu za 15. stoletje.⁸²

Očitna izpoved v stiškem rokopisu se nahaja ob koncu zbirke cerkvenih govorov, torej tam, kamor logično najbolj sodi. Vzorec, po katerem je stiški menih naredil slovenski prevod, je nekoliko predelana, mestoma okrajšana, mestoma razširjena formula Honorija Avgustodunskega. Loči se stiška očitna izpoved od Honorijeve formule zlasti po tem, da po stiški izpovedi verniki po vsaki vrsti grehov posebe obude kesanje, in obtožbo nove vrste grehov vedno iznova začenjajo z besedami: jaz se dolžan dam.⁸³

Ker je latinski tekst malokomu pri roki, slovenska formula pa je mnogo laglje umevna, če jo primerjamo z latinsko, zato naj denem sem oboje besedilo, slovensko in latinsko.

Slovensko besedilo je ono, ki ga je priobčil prof. Grafenauer v »Domu in svetu« 1916, 315. Honorijeve latinska formula je po kodiku 12. stol. posneta v Migne, P. L. 172, 824—826.

Ya ze ad pouem chudiczu ynu
nega deylam ynu / vfy nega ho-
farti ynu ze yzpouem ynu dalfan
dam / nalfymi gōspudi etc.

Abrenuntio diabolo, et omni-
bus pompis eius et omnibus ope-
ribus eius, et confiteor Deo omni-
potenti, et sanctae Mariae, et
sancto Michaeli et omnibus an-
gelis eius, et sancto Johanni Bap-
tistae etc.⁸⁴

⁸² O postanku stiškega (ljubljankega) rokopisa gl. Grafenauerjevo razpravo, *Dom in Svet*, 1916, 239—243. 311—316. in M. Kosove opombe, *Zbornik za umetn. zgodov.* 1925, 59.

⁸³ Kopitar je v *Glagol. Cloz.* pg. XLVII priobčil češko očitno izpoved iz 13.—14. stol. V tej češki izpovedi se vprav tako, kakor v stiški formuli, za vsako vrsto grehov ponavlja obujanje kesanja: »tega mi je verno žal«. Morda se tudi tu kaže sled češkega vpliva v slovenskem prevodu, ki ga je Grafenauer dokazal in Kos s svojimi študijami stiških rokopisov potrdil.

⁸⁴ Latinski tekst našteva po imenu svetnike, katerim se izpovem. V slovenskem tekstu stoji »etc.«.

Ya ze dalfan dam kyr fam to p(re)lomil kar fam / oblubil kadar lam karft priell kyr fam le od- / buga obarnyll ynw od nega zapuwidy kyr / lam boga zatayll Smeymi chudeymi deyli / ynw lam ze volnw wdall ty oblafti tyga ch- / udicza kygar [ynw nega] lam le odpoueydall ka- / dar lam karft pryell tymw lam ye do feyga mall / zmeymy greichy wolnw fluffil Ty ga ye etc.

Ya ze dalfan dam kyr fam wofye vefe porey- / dkyw zchodill kadar lam tw priffall zmallo and- / ochtyo br(e)dko reywo meyga zarca zam tw will kar / lam tw fliffal pridigwyocz od buga od zwete ma(r)je / od drugich Swetikow ynw od meych greychw zaz / v(er)lmah(e)l ynw niift(er) neyflim meyga lebna ponym / poprawill Ty ga etc.

Ya ze dalfan dam kyr fwete nedele fwete lo- / bothe veczeri druge fwete dny ynw veczeri neyflam / Nykuly taku prafnowall ynw czafstll kakur y wy / ye to popraudy morall dyati Ta fwety polt Swe- / te quatri drugne poltne dny moyo pokuro neyflam / taku czyftu dopernell(e)l kakur lamga dalfan Ty ga

Ya le dalfan dam kyr ye wogu defetino meyga / fyuota ynu meyga lzyanya moye Syvinicze nikuly / neyflam takw Sweyftu dall kakur wy to popraudy / morall dyati Ty ga etc.

Ya ze dalfan dam kyr ye moyga oftcze moya mat(er) / moyo gofpofczino meyga farmayltra meyga dwch- / wniga otzo meyga pridigar ya neyfl(e)m nykuly taku /

Confiteor Deo, quod promissionem, quae in baptisate pro me facta est, nunquam ita complevi sicut jure debui et bene potui. Statim ut ad illam aetatem perveni, qua peccare potui, averti me a Deo et a mandatis eius, et abnegavi Deum per mala opera, et rursum sponte mancipavi me in potestatem diaboli, quem prius abnegavi, per omnem spurciciam, et hactenus servivi ei toto studio.

Sanctas domos Dei non tam sedulo quaesivi quam debui; quando autem quaesivi, non fui ibi cum tali disciplina, tali intentione quali jure debui. Quidquid ibi de Deo audivi, aut irrisi, aut non credidi, aut facere contempsi.

Dominicos dies aut alios festivos dies non ita vacavi neque honoravi sicut jure debui...⁸⁵

Decimam vitae (?) meae et harum rerumque (sic) mihi Deus dedit, non ita persolvi sicut jure debui.⁸⁶

Patrem et matrem et dominum meum nunquam ita amavi, neque ita honoravi, nec ita eis subditus fui sicut jure debui. Omnes christianos meos non ita amavi nec

⁸⁵ Slovenski tekst govori tudi o pokori v postne dni. Tega v latinskem tekstu na tem mestu ni. Omenja pa latinski tekst opuščanje sv. obhajila. Pozneje veli: Sanctis noctibus et noctibus jejuniorum et alio illicito tempore non ita observavi me cum conjugē mea sicut jure debui.

⁸⁶ Latinski tekst je tu pokvarjen in je nekaj izpuščenega.

czajtill ynu y(e)m pokor(e)n will kakur wy tiga popr- / audy dalfan will Ty ga etc. meygā blisniga ney- / lam nykuly taku lubiga ymill ynw tak(u) yffveft / will kakur lam feby Ty ga ye meny etc.

Ya ze dalfan dam kar lam wogu zwety mary drugim / fwetikom oblubill neyflim ftanovytu ftall ny tyga / doperneffil kyr ye chūdu willu ynw kur ye chudo- / bo deyllall tyga lam lubiga ym(e)l kar ye dobru- / to deyall tymw lam ye lovras⁸⁷ will Tyga etc.

Ya fe dalfan dam kyr lym greyffill wzo to gar- / dabo kyr fe more tflowik ogardity ynu omarsity pruty / wogu ynw nega fwe-tikom Sto lam ye czelthu ynw / goftu moye tellu ynw moyo wugo lam ye lovras⁸⁷ will Tyga etc.

Ya ze dalfan dam fa(l)ſch prelegay(n)em falſch pricy / chwdy obluby ynw zchudim yefykom Ty ga etc.

Ya ze dalfan dam vſſeymi grey-chi zkemer ta czlo / wik more greyffity czell vſſe ludy zmyſlalyo zweff- / eydo ynw ztwaryo ynw proffo woga wfyga mo- / goziga da my on da ed(e)n odlog meygā lywota p- / rolfo diuiczo ma(r)io vſſe boſye fwetike ynw czwe- / ticze da my raczyte proffiti naſſyga goſpudy da / my on ratly daty odpuſtak vzeych meych greychu / ynw me ratly naprid predgreychy owarovaty ynw / my ratly po zym lywoty ta veytſchny leb(e)n daty / Ynw ye oblublo ze naprid pred-

eis ſubditus nec fidus extiti ſicut jure debui. Episcopo meo, ſacerdoti meo et aliis Dei doctoribus non fui ita obediens ubi me docuerunt, ſicut jure debui...

Omnia vota quaecumque vovi Deo irrita feci. Omne, quod bonum fuit, odio habui, et eos, qui bonum fecerunt aut inde locuti sunt, odio habui. Omne, quod malum fuit, et feci et dilexi, et omnibus malum facientibus consensi et eos dilexi.

Multum deliqui in fornicationibus, in adulteriis, in incestibus, in bestiali fornicatione, in omni pollutione et in omni immundicia, quae se homo coinquinare potest, coinquinavi corpus et miseram animam meam mecum et cum omnibus qui mihi consentire voluerunt.⁸⁸

Peccavi in perjuriis, in furtis, rapinis, falsis testimoniis, detractionibus, conviciis, commensationibus, ebrietatibus, maleficiis, fraudibus et omnibus peccatis, quibus homo peccare potest.⁸⁹

Peccavi ultra omnes homines⁹⁰ verbis, factis, cogitatione, voluntate. Hoc confiteor Deo et istis et omnibus sanctis, et precor Dei clementiam, ut mihi praestet tempus et inducias, ut ita possim emendare quo eius gratiam valeam invenire. Et precor sanctam Mariam et omnes sanctos Dei, ut dignentur pro me intercedere et adjuvare apud misericordiam Dei ut de omnibus peccatis meis mihi det indulgentiam, et amodo a peccatis custodiat, et post hanc vitam in consortium illorum perducatur.

⁸⁷ Oblak je čital: sovrak (Letop. M. Sl. 1889, 157).

⁸⁸ Latinski tekst našteva posamezne grehe nečistovanja. Slovenski tekst je povzel na kratko: deliqui... in omni immundicia etc.

⁸⁹ Slovenski tekst je zopet krajši.

⁹⁰ Iz latinskega teksta je razvidno, kaj pomeni slovenski: »grešiti čez vse ljudi«.

greychichy owaro- / uaty kakur
 le wodem nay wulle mog(e)l ynw
 ya / odpufcho vzeym teym kyr lo
 meny malu voly ve- / liku dyaly
 zweifeda voly vztvario to yme da
 meny / túdy nalgoſpud odpufy
 moye greyche proſſo vas / yzpo-
 uednika na bolſyam meyfſtu etc.

Et volo Deo promittere quod pec-
 cata amodo volo devitare in quan-
 tum possum prae fragilitate mea,
 et in quantum me dignatur robo-
 rare sua misericordia. Et volo
 hodie dimittere omnibus, qui in
 me peccaverunt, ut etiam ipse
 mihi dimittat innumerabilia pec-
 cata mea.

Stiški menih, ki je priredil slovenski tekst, je mislil nemško. Ali pa je vzorec, po katerem je prevajal, bil latinski ali nemški, to bi mogli razsoditi jezikoslovci. Pripominjam samo to-le: tam, kjer se govori o desetini (v. 26. s.), je latinski tekst pokvarjen in okrnjen. Kaj naj pomeni »decima vitae«, »desetina mojega života«? — Desetino so dajali od tega, kar se pridela v vinogradu in na polju in kar se priredi v hlevu. De vineis decimae dentur, de frugibus terrae et animalibus, čitamo v starih listinah. Nedvomno je torej tisti, ki je prvotno sestavljal latinsko formulo očitne izpovedi, zapisal »decimam vineae« ali »decimam vitis«; nevešč prepisovalec pa je besedo »vineae« ali »vitis« pretvoril v »vitae«. Tak izkvarjen tekst je imel pred seboj slovenski prevajalec; in če je morda prevajal po nemškem vzorcu, je moral že ta biti posnet po izkvarjenem latinskem tekstu. Odtod torej ta čudna zveza: desetina mojega života ino mojega sejanja, moje živinice.

Ne moremo dvomiti, da so stiški menihi slovensko očitno izpoved, kakršna se nam je ohranila v rokopisu, tudi v resnici glasno molili na prižnici. Prof. Grafenauer je že pripomnil, ko govori o pravilnem in napačnem prepisu, da »kaže pravilni prepis splošne izpovedi očitne znake česte porabe«. ⁹¹ Iz zgodovinskoliturgičnih razlogov bi lahko rekli, da je pridigar v stiški cerkvi molil z ljudmi očitno izpoved vse nedelje in praznike, kadar je bila pridiga.

Koga bo morda nekoliko motil konec stiške očitne izpovedi. Formula se končava z besedami: »prosim vas izpovednika na božjem mestu etc.«. Tako se navadno sklepa privatna zakramentalna izpoved. Ali ne pričajo te besede, da so stiško formulo uporabljali v privatni izpovedi, in da torej formula ni očitna izpoved po pridigi, kakor smo dokazovali? — K temu pomiselku bodi kratek odgovor. Ves ustroj formule s tistim značilnim uvodom in s pokvarjenim besedilom v sredi (decima vitae) kaže, da jo je nekdo posnel po vzorcu Honorija Avgustodunskega. Res je, da so privatno izpoved že od nekdanj sklepali s podobno prošnjo, kakršna je dodana ob koncu stiške formule (gl. str. 282). V Honorijevem vzorcu za očitno izpoved tega sklepa ni. Dodajali pa so tako prošnjo očitni izpovedi v poznejši

⁹¹ Dom in Svet, 1916, 241.

dobi. Dokaz za to nam je laška formula, ki jo je Castellanus sprejel v *Sacerdotale Romanum*. Po tej formuli so ljudje molili ob koncu očitne izpovedi (f. 80 b): »e prego Dio, che per sua infinita pieta e misericordia mi perdoni: e voi Padre per l' autorità, che vi è concessa, mi absolviate e preghiate la divina bonta, che habbia misericordia di me misero peccatore.«

Poleg stiškega rokopisa imamo še drugo poročilo, ki nam pripoveduje, da so v naših krajih v 15. stol. po pridigi molili očitno izpoved. V župni cerkvi v Kranju je bila stara bratovščina sv. Rešnjega Telesa. L. 1445 so ustanovili za bratovščino posebno kaplanijo. L. 1499 pa je dobila bratovščina nova pravila, ki jih je potrdil Sebastijan Nasamben, namestnik oglejskega patrijarha. V pravilih čitamo, da so za ude bratovščine na osmino po prazniku sv. Rešnjega Telesa bile tri sv. maše. Med tretjo mašo je pridigar po Credo molil očitno izpoved (*publicam confessionem*).⁹² Iz poročila ni razvidno, v katerem jeziku je pridigar govoril. A da so v Kranju tudi slovensko pridigovali, je umevno samo po sebi; priča pa nam to tudi kratek odstavek slovenske pridige, ki ga je nekdo v drugi polovici 15. stoletja zapisal ob koncu evangelistarja kranjskega župnega arhiva.⁹³

Kako je bilo s to stvarjo proti koncu 16. stoletja, se dá nekoliko sklepati iz tega, kar sem prej omenil, da so namreč v tej dobi uvajali v naše kraje obrednik *Sacerdotale Romanum*. Izrečno pa omenja očitno izpoved gornjegrajska sinoda l. 1604. Sinoda veli: »Post concionem facta confessione inter orationes pro Republica christiana generales semper ad populum Oratio Dominica, Salutatio Angelica . . . ex ambone paulatim et distincte recitari praecipimus et mandamus.«⁹⁴ Iz besedila sinodalnega odloka je razvidno, da je bila takrat očitna izpoved povsod udomačen liturgični običaj. Misliti moramo seveda na slovensko očitno izpoved. Saj so v onem času tudi Confiteor pred sv. obhajilom molili v narodnem jeziku. To ukazuje že *Sacerdotale Romanum*.⁹⁵ Škof Hren veleva l. 1605 v pravilih za alumne v Gornjem gradu: *in sacra communione semper slavica generalis confessio praemittatur publice, quam etiam alii audiant et doceantur*. V istem letu 1605. so tudi pri gornjegrajski sinodi razpravljali o slovenski očitni izpovedi pri sv. obhajilu.⁹⁶

⁹² A. Koblar, Bratovščina sv. R. T. v Kranju. (Vzajemnost, 1925, 9. 10.)

⁹³ Pridiga govori o kananejski ženi (Mt 15, 21—28). Hči »objeta s tem hudičem« je naša duša, ki »je objeta s tem naglavnim grehom«. — Dekan Koblar, ki sem z njim pregledal odlomek pridige o kananejski ženi, mi je izjavil, da ne ve za kak drug slovenski zapisek v kodikih župnega arhiva.

⁹⁴ Constit. Syn. Oberburg., a. 1604, n. 5 (čas, 1912, 49 s.).

⁹⁵ *Sacerdotale Rom.*, ed. Venet. 1585, f. 80b, 103b, 104b, 105a.

⁹⁶ Ig. Orožen, Das Bisthum u. die Diözese Lavant. II (1877) 58. 65.

Formula, ki so jo v tem času rabili za očitno izpoved po pridigi, je bila pač tista, ki jo je sprejel škof Hren v knjigo »Evangelia inu Lystovi« (dodatek, 1613, f. 42): »Ena karlzhanška Spuvid k' Bugu, po Pridigi inu licer po gostu rezhi.« Začenja se, kakor v brižinskih spomenikih (II), s ponavljanjem krstne obljube in spoznavanjem vere. V izpovedi sami pa se ne naštevajo več posamezni grehi, ampak se kar splošno obtožujem vsega, kar sem »pregréhil s' misáljo, s' belfedo, s' djanjem inu s' samudo veliku dobrih del; kakor le je tuištu vse sgodilu, lkrovnu ali ozhitnu, védejozh ali nevedejozh, supèr te deffet Sapuvedi Boshje, v' téh lédmih naglavnih grehah, na téh petih pozhutkih mojga shivota, supèr Bogá, supèr mojga blishniga inu supèr isvelizhanje moje vboge Dufhice.«

Hrenova formula očitne izpovedi se je po vsebini neizpremenjena ohranila v poznejših izdajah listov in evangelijev do najnovejšega časa.⁹⁷ V ljubljanski izdaji l. 1912 ni več očitne izpovedi.

Za obojo brižinsko in za stiško formulo očitne izpovedi je bilo treba dokazovati, da jo je mašnik po pridigi recitiral obenem z ljudstvom. Za Hrenovo formulo nam oznanja že naslov, da naj se verniki po tej formuli očitno obtožujejo grehov po pridigi. Ker je sestav Hrenove očitne izpovedi v bistvu isti kakor sestav stiške in oboje brižinske izpovedi, moremo iz naslova k Hrenovi formuli sklepati, da je bilo naše dokazovanje za brižinsko in stiško formulo pravilno.

Za obtožbo v zakramentu sv. pokore te formule niso rabile. V to so služili drugi vzorci. Ohranili so se nam v latinskem in nemškem jeziku iz dobe med 9. in 12. stoletjem. V slovenskem jeziku nam je formulo za zakramentalno privatno izpoved zapisal fra Gregorio Alasia da Sommaripa v početku 17. stoletja.⁹⁸

Ob koncu naj dodam kratko splošno pripombo o očitni izpovedi v liturgiji. Očitna izpoved med liturgijo sv. maše se dá dokazati za 10. stoletje. Kaj pa za prejšnja stoletja? Ali je ta obred čisto nov v liturgiji, ali ni v preteklosti nobene zveze s tem pojavom 10. stoletja? — K temu vprašanju ni mogoče točno odgovoriti. Stvar je še mnogo premalo preiskana.

Doctrina duodecim apostolorum, spis s konca 1. ali iz početka 2. stoletja, govori dvakrat o izpovedi grehov, IV 14 in XIV 1. Prvič (cap. IV 14, ed. Funk, Patres apostol. I 15) veli:

⁹⁷ Gl. Schönleben, *Evang.* 1672, 384; škof Feliks Schrottenbach, *Evang. inu Branje*, 1730, 360; 1741, 426; *Evangelie inu branje*, V Zelovzi 1780, 300; Franz-Ksaver, škof lavantinski, *Sveti Evangeliji*, V Zeli 1845, 536; Jernej Vidmar, škof ljublj., *Berila ali listi in Evang.*, V Ljubljani 1870, 696.

⁹⁸ Fra Gregor. Alasia da Sommaripa, *Vocabolario Italiano e Schiavo*. In Udine 1607. — Da je Alasijev slovenski Confiteor sestavljen za obtožbo v zakramentu sv. pokore, to je čisto pravilno pripomnil že prof. Kidrič v razpravi Fra Alasia da Sommaripa v Ljubljanskem Zvonu, 1924.

»In ecclesia confiteberis peccata tua, neque accedes ad orationem tuam in conscientia mala.« Na drugem mestu (cap. XIV 1, ed. Funk, I 33) čitamo: »Die dominica autem convenientes frangite panem et gratias agite, postquam delicta vestra confessi estis, ut sit mundum sacrificium vestrum.«

K tem besedam pripominja Funk, ki je oskrbel kritično izdajo teksta: »Torej so se kristjani pri liturgičnih shodih morali grehov izpovedavati.« Pred Funkom je isto misel izrekel Probst (Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1870, 402—404). Probst sodi, da so se kristjani očitno obtoževali grehov med liturgijo sv. maše, in sicer pred sv. obhajilom. V novejšem času je pisal o tej reči J. V. Bainvel v razpravi Note sur la confession sacramentale dans les premiers siècles de l'église (Recherches de science religieuse, t. 10, Paris 1920, 212—224). Bainvelove misli je povzel Romualdo Pasté, La confessione liturgica (La scuola cattolica, 1922, ser. 5, vol. 22, 47—58).

Bainvel, ki se je z vprašanjem najbolj obširno bavil, pravi: V prvi dobi je poleg tajne izpovedi v posebnih slučajih redno bila običajna javna obtožba med sv. mašo. Verniki so se med liturgijo sv. maše očitno izpovedavali grehov in mašnik je vsem skupaj dal odvezo (vesoljna odveza). Ko je prvotna gorečnost ponehala, so se večjih grehov izpovedavali samo še privatno in tajno, v liturgiji pa je ostala samo splošna očitna izpoved. — Priznava pa Bainvel, da stvar ni še dognana, ker se je o tem vprašanju doslej še premalo pisalo.

Dostavek. — Iz tiskarne so mi poslali že drugo korekturo te-le razprave, ko sem dobil v roko »Zbornik za umetnostno zgodovino«, 1926, št. 1. Tu na str. 45. opisuje M. Kos kodik nekdanjega kartuzijanskega samostana v Bistri, iz srede 15. stol., ki ga hranijo sedaj pod št. 142 v državni licejski knjižnici v Ljubljani. V kodiku je troja 'confessio': »Confessio generalis utilis et bona« (f. 2—7); »Confessio generalis perbrevis et utilis« (f. 7'—8); in »Confessio quotidiana cellite etc.« Iz naslovov samih se ne dá razbrati, kakšne izpovedi bi to bile. Šel sem v knjižnico, da bi kodik bolj natanko pregledal. Upal sem, da bom našel prispevek za zgodovino očitne izpovedi v naših domačih krajih. Pa upanje se mi ni izpolnilo.

Kakšna je prva izpoved, »confessio generalis utilis et bona«, moremo takoj ugeniti iz besedi, ki jih čitamo pod naslovom: »Incipit confessio generalis omnium peccatorum a juventute usque ad finem vitae hominis...« To je dolga ali velika izpoved, ki jo kdo opravi o vsem svojem življenju. Prvi stavek v tekstu nam isto izpričuje: »Cupiens confiteri a puerita, diligenter recogitet omnes annos suos,

dies, tempora et momenta in animae suae amaritudine et de omnibus malis quae gessit...«

Začenja se izpoved z običajno formulo: »Confiteor Deo et beatæ Mariæ et omnibus sanctis et tibi patri. Confiteor omnia peccata mea, quaecumque commisi in conspectu Dei in cogitationibus illicitis, delectationibus pravis, operibus nephariis omnibus diebus vitæ meae.« Po tej obči obtožbi spokornik ne govori več v prvi osebi, ampak v formuli se naštevajo grehi v obliki izpraševanja vesti: »Et primo, si quinque sensus suos sub debita regula et custodia non tenuit...; de visu; si delectabiliter viderit aliquam rem pulchram ad concupiscendam eam« etc. — Izpraševanje je razvrščeno po peterih čutih, desetih božjih zapovedih, glavnih grehah in sedmih zakramentih. Naštevaje grehov v tej obliki je moglo služiti spokorniku, ki se je pripravljaj na dolgo izpoved. Mogel je to izpraševanje vesti uporabljati tudi izpovednik, ko je pomagal spokorniku, da bi bila izpoved čim bolj popolna. Jasno pa je, da »confessio generalis« v tej obliki ni porabna za očitno izpoved, ki bi jo bili verniki s pridigarjem skupaj glasno molili. Očitna izpoved v stiškem rokopisu, ki je nekako iz istega časa, je po svoji sestavi docela drugačna od formule v bistrskem kodiku.

Tudi druga »confessio generalis« je dolga izpoved o celem življenju. Spokornik je začel obtožbo: »Confiteor Deo... omnia peccata mea, quaecumque feci ab infanzia mea usque in hanc horam... Peccavi in quinque sensibus corporis« etc. Grehi, ki se naštevajo, kažejo, da so se po tej formuli izpovedavali menihi. Le redovnik se je mogel n. pr. tako obtoževati: »arido corde horas meas dico...; peccavi divinum officium negligenter faciendo« etc. — Formula pa je krajša od prve; zato se imenuje »perbrevis«.

Naslov tretji formuli je: »confessio quotidiana«. V prvi in drugi formuli imamo navodilo za dolgo izpoved o celem življenju. Za tretjo formulo bi po naslovu sodili, da je vzorec za »vsakdanjo« ali navadno izpoved, kakršno so opravljali, četudi ne vsak dan, vendar pogosto. Bolj verjetno pa je, da je »confessio quotidiana« formula, po kateri so se redovniki pred samostansko družino v kapitlju obtoževali pogrškov proti redovnemu pravilu. Redovnik je priznal svojo krivdo in molil: »Confiteor Deo... et dico culpam meam.« Poleg grehov se je obtoževal tudi takih-le stvari: »transgressus sum praecepta praelatorum et superiorum meorum...; temporibus indebitis et inordinate loquendo; ... non tenui me exemplariter sicut decet virum religiosum...« Končal je obtožbo: »Sicut Deus scit, dico culpam meam coram Deo et vobis et peto poenitentiam et absolutionem, et te pater orare pro me propitium Deum«.

Ob koncu je dodana pripomnja: »haec forma confitendi posita est, non ut semper omnia et singula prout posita sunt, proponantur, sed quod inexpertus et simplex modum habeat confitendi peccata in quibus deliquit«. To se pravi: neizkušen in preprost redovnik ima v formuli vzorec, kako naj se obtožuje svoje krivde. Ne, kakor da bi moral vselej pripovedovati vse pogrške, kar po vrsti, kakor

so nabrani v formuli, ampak formula ga uči, kako naj se obtožuje grehov, ki jih je naredil.

Po tej opombi so v kodiku uvrščene tri molitve za odvezo: »Misereatur tui etc.«; »Dominus J. Chr. te absolvat, cuius auctoritate ego absolvo te in nomine Patris etc.«; Merita Domini nostri J. Chr., beatae Mariae et omnium sanctorum suffragia... possint vobis in remissionem omnium peccatorum vestorum...« — Prva in druga molitev je sestavljena v edninskem številu, tretja pa v množinskem. Ali je s temi molitvami dal mašnik odvezo v zakramentu sv. pokore, ali je tako molil redovni poglavar v kapitlju nad samostansko družino, se iz besedila ne dá določiti. Toliko pa je izvestno, da za očitno izpoved v cerkvi niso rabili nobene izmed treh formul.

SREDNICA VSEH MILOSTI.

Dr. Jan. Fabijan — Ljubljana.

(*Mediatrix omnium gratiarum.*)

Summarium. — Thesis de B. V. Maria post mortem suam in coelis mediatrice omnium gratiarum per intercessionem ut veritas formaliter implicite revelata ac proinde ut dogmatice definibilis proponitur et defenditur. — 1. Principia quaedam de evolutione dogmatum in memoriam revocantur. Veritas a traditione ut revelata haberi censenda est si ex interpretatione s. Scripturae eruitur vel organice ad veritatem aliquam huius generis pertinet. — 2. Argumentum ex cooperatione B. V. M. in opere redemptionis discutitur. Mariam esse quodam vero et reali sensu secundam Evam et matrem spiritualem generis humani ut veritates definibiles habentur et ut tales etiam argumentum pro universalitate mediationis in distributione gratiarum. Insuper etiam pleniore sensu cooperatio Mariae in acquisitione gratiarum ut causae dispositivae et ministerialis (cum Scheeben, Schüth et aliis) tamquam vera habetur, qua supposita universalitas mediationis pulcherrime elucet. Propter dissensiones inter theologos thesis de mediatione B. V. M. ad mediationem in distributione gratiarum limitatur, quin tamen argumento ex cooperatione in acquisitione gratiarum renuntietur. — 3. Ex comparatione doctrinae cum historia dogmatis de Immaculata Conceptione definibilitas mediationis universalis confirmatur: a) haec in traditione constantius asseritur; b) difficultatibus magnis caret; c) fundamenta dogmatica a primis temporibus clare affirmantur. — 4. Similiter relate ad Assumptionem B. V. M., quae communiter ut definibilis habetur, haec veritas iure tenetur revelata et definibilis, solidiore fere fundamento dogmatico gaudens prae illa. — 5. Consensus fidelium quoad veritatem praecisionem dogmatica expressam implicitus saltem habetur, quatenus B. V. mater nostra, mater misericordiae, mediatrix potentissima ex Dei voluntate esse creditur et invocatur. — 6. Conclusio: Veritas de mediatione universali B. M. V. in distributione gratiarum implicite revelata est in veritate de secunda Eva et Matre hominum, quae veritates praesertim in Gen 3, 15 et Luc 1, 18, 19 ope traditionis cognoscuntur contineri. — Opportune posset definiri: a) Cognitio excellentiae B. V. inde perficeretur; b) Fiducia in Matrem et Christum nostris temporibus tam necessaria novum impulsus acciperet. — Non officit definibilitati animus hodiernus decisionibus dogmaticis hostilis, immo eo magis auctoritas a Deo instituta activitatem suam affirmare debet.

V lanski razpravi o Mariji, srednici vseh milosti¹ smo obravnavali status quaestionis, ki nedvomno pri tem nauku potrebuje posebne pozornosti, potem pa smo razvijali dokaz iz tradicije. Ta dokaz je po našem mnenju zadosten in nam za resničnost nauka, kakor je bil opredeljen od začetka razprave, daje izvestnost. Nismo pa skušali izrečno razjasniti vprašanja, ali spada nauk med razodete resnice ali pa je samo teološki zaključek, ki je sicer objektivno v zvezi z razodetimi resnicami, pa vendar ni formalno razodet. In še manj smo vpraševali, ali je že toliko pojasnjen in dokazan, da bi bilo možno in primerno, če bi ga cerkvena avtoriteta vernikom tudi predložila kot predmet božje vere ali vsaj kot resnico.

Spomenico, ki so jo belgijski redovni predstojniki izročili papežu Benediktu XV. glede tega nauka, zaključujejo s sledečo prošnjo: »Quae, Beatissime Pater, Scripturae, Liturgiae, Patrum Ecclesiaeque sanctae testimonia memoria recolentes, nos indignissimi tui filii Ordinum religiosorum Congregationumque in Belgio membra, uti postulationis et voti expressam rationem ad Tuam Beatitudinem fidenter misimus. Ad laudem et gloriam Beatissimae Virginis Mariae, tuum in illam Matrem Christi, Matrem ecclesiae, amorem supplices exoramus . . . maxima spe adducti fore ut aliquando Beatitudo Tua infallibili auctoritate, si placuerit, Virginem Matrem Mediatricem universalem generis humani apud Filium adesse pronuntiet.«² Ker se sklicujejo na dokaze sv. pisma in tradicije ter se obračajo do nezmotljive oblasti, je jasno, da mislijo pač, naj bi se nauk proglasil za dogmo, ne samo za izvestno resnico. Vsa vsebina in namen spomenice nam tudi priča o tem.

Vrsti mnenj, ki smo jih navedli v razpravi glede značaja in izvestnosti nauka, moremo pridejati še nekaj novejših glasov dominikanskih teologov. P. M. Sales postavlja o posredovanju milosti po Mariji tezo: »Beatissima Virgo Maria habenda est tamquam a Deo instituta universalis mediatrix in distributione gratiarum ita quod nulla gratia ad homines perveniat nisi per intercessionem Beatae Virginis Mariae.« Tako izraženemu nauku pa pristavlja potem sledečo kvalifikacijo: »Licet hucusque non fuerit ab Ecclesia definita ut ad fidem pertinens, videtur tamen theologice certa et ex magisterio ordinario ecclesiae et ex liturgia et ex auctoritate Patrum, Doctorum, Theologorum et ex intimo nexu cum aliis veritatibus fidei.«³ Dasi pisatelj govori le o teološki izvestnosti tega nauka, moremo iz formulacije označbe in cele razprave razvideti, da ga smatra za razodeto resnico, ki jo more nezmotljiva cerkvena oblast proglasiti za dogmo.

¹ BV V (1925) 1—12, 119—143, 193—216.

² Prim. Villada, o. c., str. 182.

³ De mediatione universali B. Virginis Mariae in distributione gratiae. Divus Thomas (Placentiae) 1925, 453—482.

V Xenia Thomistica razpravljata p. Ben. Merkelbach in znani dogmatik p. Hugon o nauku sv. Tomaža z ozirom na posredovanje milosti po Mariji. Oba priznavata, da sv. Tomaž v svojih teoloških delih, vsaj važnejših, ni izrečno obravnaval tega nauka. Razlogi za to dejstvo pa so bili: 1. ker se ni nahajal v Libri Sententiarum, ki so jih takrat razlagali v šolah; 2. ker ni bil prikladen filozofskemu sistemu Aristotelovemu; 3. ker ni delal nobene posebne težave ali imel drugačne nujne zveze z vprašanji, ki so jih reševali v teoloških delih. Iz tega dejstva, pravi Merkelbach, pa ne smemo sklepati, da ni bilo govora o njem v drugih delih svete vede. Saj imamo poleg sholastične teologije še komentarje sv. pisma in zbirke tekstov cerkvenih učiteljev, ki so obsegali bolj pozitiven nauk. Iz vsega dokazovanja teze moremo razbrati misel p. Merkelbacha, da je nauk z razodetjem v tesnem notranjem stiku. Razpravo sklene s stavkom: »Sit itaque conclusio: Sententiam de B. V. universali mediatrice pertinere ad primaevam traditionem Scholae dominicanae et thomisticae eamque esse Doctoris angelici principis omnino conformem.«⁴ Tudi p. Hugon ugotavlja, da se ta nauk dobro ujema s teologijo sv. Tomaža. »Immo«, tako sklepa, »ex doctrina S. Praeceptoris solvi potest quaestio an sententia illa, quae tenet B. Virginem esse omnium gratiarum Mediatricem possit ab ecclesia definiri.«⁵ Na vprašanje moremo dobiti pozitiven odgovor in p. Hugon je sam tudi prepričan, da spada resnica med razodete.

P. Schüth S. I. pride na koncu svoje dogmatično-kritične, obenem polemične knjige proti Bartmannovim nazorom do teze, ki se mu zdi »definibilis«: »Unicus naturalis mediator Deum inter et homines est Deus - Homo, redemptor noster Christus Jesus. Insolubili autem vinculo cum eo coniuncta et ascita sacramenti magni patrandi administra et cooperatrix redemptoris est Beatissima Virgo, mater Dei et nostra, mediatrix ad Christum Deum omnium gratiarum.«⁶

Omenimo naj še popularno-znanstveno mariologijo p. Neukircha, O. Cap., ki v V. poglavju knjige govori o Mariji, srednici vseh milosti. Postavlja dva stavka: »1. Maria ist nicht im eigentlichen Sinne Ursache; wohl aber ist sie in einem bestimmten Sinne unsere Mittlerin. De fide certa. 2. Maria ist in der jetzt bestehenden Gnadenordnung nicht bloß Mittlerin, sondern causa impetratoria universalis gratiae. Doctrina catholica.«⁷

⁴ Quid senserit S. Thomas de Beata Maria Virgine, mediatrice omnium gratiarum. Xenia Thomistica II (Roma 1925), 505—518.

⁵ S. Thomae doctrina de Beata Maria Virgine mediatrice omnium gratiarum. Xenia Thomistica II, str. 537.

⁶ Mediatrice. Eine mariologische Frage. Dogmatisch-kritische Studie. Innsbruck 1925. Str. 342.

⁷ P. M. von Neukirch, O. M. Cap., Kleine theologisch-praktische Mariologie. Leipzig 1925. Str. 105 sl. — V drugem stavku je nepravilno

Vse te označbe, ki jih teologi v novejšem času pridevajo temu nauku, dokazujejo, da je nauk dobil jasen in določen izraz in so se dokazi izoblikovali že tako, da je večina teologov prepričana o resničnosti nauka in mnogo teologov o njegovem nadnaravnem izvoru. Ali ga moremo prištevati med razodete resnice? Mi se tem teologom pridružimo, če motrimo dokaze, ki smo jih razvijali. Nauk: Marija je po svoji smrti v nebesih srednica vseh milosti po priprošnji — je po našem prepričanju razodeta resnica, ne sicer formaliter explicite, pač pa formaliter implicite. Zato ga more cerkev predložiti vernikom kot obvezen predmet fidei explicitae, ga more slovesno proglasiti za versko resnico.

1. Nekaj znanih načel o razvoju dogme.

Da moremo kako versko mnenje imenovati kot dogmo »definibilis«, je bistveno potrebno, da tvori sestaven del razodetja in da objektivno ni samo v neki čeprav nujni zvezi z razodetim naukom kot posledica (sequela theologica). Mora biti v direktnem pomenu božja beseda izrečena od Boga v razodetju, ki je namenjeno vsemu človeštvu. V obliki in izrazu, kakršnega imajo dandanes dogme, se seveda večinoma ne nahajajo v virih razodetja, sv. pismu ali božje - apostolskem ustnem izročilu. Tudi ni potrebno. Morejo biti ali explicite razodete ali pa le implicite. Explicite so razodete tiste, ki so z istimi ali vsaj z jasno enakovrednimi izrazi zapisane v svetem pismu ali se dobijo v apostolskem izročilu. Implicite pa so obsežene v razodetju one resnice, ki jih odkrijemo po analizi razodete božje besede v njej, ki so torej nekako skrite v celoti božjega razodetja, ali pa v neposredno jasni drugi verski resnici. Če smatramo objektivno razodetje ali pa tudi njegove dele z ozirom na resnice, ki jih sedaj explicite spoznamo,

postavljeno neko nasprotje med »mediatio« in »impetratio«. »Mediatio« je širši pojem, a »impetratio« je tudi lahko »mediatio«. — »Ad mediatoris officium proprie pertinet coniungere et unire eos inter quos est mediator: nam extrema uniuntur in medio.« S. Th. p. III, q. 26, a. 1. — Navedemo še nekaj druge novejša literature, ki se tiče nauka: P. Bover S. I., *Tamquam sponsus procedens de thalamo suo*. Ps. 18, 6. *Estud. Eccl. t. 4, 1925*, stran 59—73 (piše o zgodovini razlage teksta kot aplikacije na *matrimonium divinum* v učlovečenju); P. Bover S. I., *St. Irenaeus Lugdunensis, Universalis mediationis B. Mariae V. egregius propugnator* (*Analecta sacra Tarraconensia v. 1. 225—241*; J. Rivière, *Sur la notion de Marie Médiatrice*. *Eph. Theol. Lov. t. II. (1925), 222—229*; Bitremieux, *De notione B. M. V. Mediatricis gratiarum*. *Eph. Th. Lov. t. II., 390—398*; Bover, B. V. *Maria; hominum Co-redemptrix* (*Gregorianum VI. 1925, 537—569*). — Za umevanje in popularizacijo nauka sta predvsem namenjeni razpravi *La madre di Dio universale mediatrice di grazia*. *La Civiltà cattolica*, an. 75 (1924), vol. 2, 209—218, 324—335; E. Przywara, *Die Mutter der Lebendigen*. *Stimmen der Zeit* 1926, 8. zv., 98—103.

kot neko organsko bitje, potem spadajo implicite razodete resnice med sestavne dele tega organizma, kakor ga je Bog zamislil in človeštvu hotel izročiti, da raste med njim. Tako so vse te resnice objektivno že zaznamovane z neposrednim poroštvom božje avtoritete. Obenem pa je možen razvoj razodetja v tem zmislu, da se vsebina vedno bolj razkriva in prihaja pod notranjim vodstvom sv. Duha v zunanjem učenju in odločanju nezmotljive cerkve v krog zavesti in jasnega spoznanja vernikov. Zato se tudi ne more zgoditi, da bi resnica, ki je v objektivnem oziru le teološka posledica, mogla kdaj v rasti v razodetje in tako postati kot v sebi razodeta verska resnica predmet božje vere. Možno pa je po drugi strani, da cerkev resnico, ki so jo teologi smatrali samo za bogoslovno-znanstven zaključek iz razodetja (*veritas theologicæ certæ*), proglasi za dogmo. Tu gre potem za nezadostno spoznanje teologov, ki ga avtoritativna učiteljica razodetja popravi. Na podlagi organskega pojmovanja razodetja pa razvoj ne obstoji samo v tem, da cerkev formulira jasno razodet nauk proti herezijam in da ga napravi lažje pristopnega vsakokratnemu umevanju vernikov. Dejansko dobimo popolno izvestnost o tem, ali je kaka resnica razodeta premnogokrat šele iz odločbe cerkvene avtoritete, ki jo slovesno proglasi za razodeto.

Opinio pia, pobožno mnenje je v objektivnem oziru misel o dejstvu ali stanju, ki je samo v sebi možno, notranje verjetno, skladno z razodetimi dejstvi in resnicami, pa ni nikakor nujna posledica istih in je zato tudi logično ne moremo izvajati iz razodetja. V subjektivnem oziru pa seveda tudi more veljati neka resnica samo kot opinio pia marsikdaj le toliko časa, dokler ne da cerkev izvestnosti s svojim odlokom.

Razodetje si prisvojimo z dejem vere. Tudi ta more biti zato ali »explicita« ali »implicita«, in sicer z ozirom na resnico, ki nam je znana kot razodeta ali pa jo verujemo brez refleksnega spoznanja, ker je vsebljena v drugi resnici ali v razodetju sploh.

Če je nauk o Mariji, srednici vseh milosti, *definibilis* kot dogma, potem pomeni to, da spada sicer med razodete resnice, da je torej *credibilis fide divina*, pomeni pa tudi, da še ni na splošno *credendus fide divina*, ker ni popolnoma nedvoumno izrečen v sv. pismu ali v tradiciji; cerkvena oblast pa, ki je za nas najbližje merilo za vero, še ni izpregovorila odločilne besede (*fides divina catholica*). More pa biti kaka resnica že *remote* ali pa *proxime definibilis*. Če je resnica, ki je le vsebljena razodeta, že tako rekoč izluščena, opredeljena, po daljšem raziskovanju in vsestranskem primerjanju do izvestnosti dozorela, da ni več potrebno za njeno dogmatizacijo delo, ki se vrši na cerkvenem zboru ali pa slovesno raziskovanje izven cerkvenega zbora, jo imenujemo *proxime definibilis*. Zakaj v tem slučaju čaka samo še na avtoritativno odločitev

cerkve, da postane za vse predmet vere. Ako pa je potrebno še preiskovanje, ker je vprašanje še več ali manj nejasno, pa je remote definibilis.⁸

Cerkev se more na razne načine zavzeti za kak nauk. Zavarovati more s svojo avtoriteto pobožno mnenje. Ako bi ga kdo imenoval protiverskega, ga more proglasiti za skladnega z verskimi resnicami. S tem odlokom seveda ne spreminja notranjega značaja takega mnenja, niti mu ne daje posebne notranje izvestnosti, ali še manj določa obveznost vere nasproti temu mnenju. Tako sprejme, — v liturgiji in brevirju imamo dosti zgledov za to, — razna pobožna pripovedovanja (n. pr. o izvoru svetišča S. Maria Maggiore) kot verjetna in prikladna za gojitev pobožnosti, a o njihovi dejanski resničnosti pa ne določi s tem nič. More druga dejstva in dogodke potrditi bolj odločno (Lourdes!), a zopet ne spremeni s tem njihove historične in filozofske izvestnosti. More odločiti nezmotljivo v dogmatičnih dejstvih (facta dogmatica), kanonizaciji svetnikov, teoloških sklepih, vse nauke in vsa dejstva, ki so potrebna, da se depositum fidei ohrani nepokvarjeno in razvija po božji zamisli. In od cerkve opredeljena dejstva ali nauke te vrste sprejmemo s trdnim prepričanjem zaradi avtoritete cerkve (fides ecclesiastica). Le če cerkev predloži kako resnico kot od Boga razodeto, postane predmet teološke vere. A ni vedno prva odločitev cerkve o kakem nauku končno-veljavna, peremptorična. Cerkev vodi razvoj naukov v pravi smeri in končne odločitve ne da prej, dokler nauk ni članom cerkve dobro znan. Lepo označuje to ravnanje cerkve Mattiussi: »Ora egli avviene sovente, riguardo a cotali dogmi via via definiti, che la Chiesa stessa faccia prima conoscere a qual sentenza ella s'inclini, senza imporla ai fedeli; ovvero anche giudichi della verità, senza mettervi la suprema sanzione; onde segue che chi contradice, non sia reietto, benchè egli erri più o meno gravemente, o meriti qualche censura, inferiore per altro alla massima, che è quella di eretico.«⁹

Da dokažemo sposobnost kakšnega nauka za dogmatično definicijo, ga moramo izvajati iz virov razodetja; moramo ne samo njegovo resničnost, ampak v prvi vrsti njegov razodeti značaj dokazati. Vira razodetja sta sv. pismo in tradicija. Ni potrebno torej, da bi vsako versko resnico morali najti v svetem pismu. Če zasledujemo zgodovino spoznanja kakega nauka, ki velja za definibilis, ni potrebno, da bi morali priti na kako mesto v sv. pismu ali vsaj do ugotovitve, da je v sv. pismu tekst, ki vsebuje ta nauk, dasi je seveda za večino dogem možno dobiti vsaj opore (indicia) v sv. pismu. Nikjer v sve-

⁸ Prim. Perrone, De Immaculato B. V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit. Mediolani 1852, str. 145.

⁹ L'Assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma cattolico. Milano 1924, str. 321.

tem pismu ne dobimo nauka, da je samo sedem sv. zakramentov, ampak le iz tradicije to razberemo. V tradiciji pa moramo potem nauk ali takoj od začetka dobiti explicite izražen ali pa moramo iskati one resnice, ki vključujejo ta nauk.

Citate iz spisov cerkvenih očetov ali pa tudi druge dokumente tradicije moremo vzeti kot vire, ki nam podajajo objektivne temelje in razloge, na katerih sloni naš nauk, ali pa nas vodijo do tekstov sv. pisma, s katerimi ga podkrepljujejo. V tem slučaju so za nas viri, iz katerih črpamo prave teološke dokaze, po katerih merimo potem tudi izvestnost nauka (biblično - patristično in teološko - patristično dokazovanje). Če torej moremo smatrati njihovo dokazovanje za svetopisemsko tolmačenje, potem tudi ni potreba, da bi iskali še izrečnih izjav, da smatrajo nauk za razodet. V njihovem dokazovanju (ne vedno nujno) je lahko implicite tudi prepričanje, da je nauk razodet. More pa se nahajati v tradiciji tudi kak nauk, ne da bi izviral naravnost iz razlage sv. pisma. V tem slučaju pa seveda ne zadostuje, da n. pr. cerkveni očetje trdijo, ali da se nahaja v liturgiji ali drugod, ampak mora dobiti izrečno ali enakovredno zatrdilo, da je nauk iz razodetja, da ga moramo verovati. Če pa motrimo tradicijo celotno, pa seveda zopet ni potrebno, da bi bil danes izrečno formuliran nauk spoznan že v prvih stoletjih. Treba je le pokazati organsko pripadnost k drugemu nauku, ki je živel takrat zavestno in ki datira iz apostolske dobe.

2. Dokaz iz sodelovanja Marije pri delu odrešenja.

Omejili smo tezo o posredovanju milosti po Mariji na delitev milosti in način njenega posredovanja označili z njeno splošno priprošnjo. Marija sodeluje pri delitvi vseh milosti, pri aplikaciji pridobljenih sadov odrešenja. Utemeljevali pa smo ta nauk iz nauka tradicije o novi Evi, o duhovni materi človeštva, iz raznih drugih naslovov in iz izrečnih prič v sedanji obliki izražene nauka. Vzeli smo tradicijo vseh teh naslovov in iz dokazovanja je možno razvideti, kako se je učenje tradicije organsko razvijalo do zadnje konsekvence. Ločili smo med pridobitvijo milosti in med delitvijo milosti. Prvo je obstojalo v odrešilnem delu, zadoščenju, zasluženju milosti. Da je Marija v nekem gotovem oziru sodelovala pri odrešilnem delu Kristusa, smo dosti natanko označili in poudarili. Druga Eva je bila, ker je postala po svojem privoljenju mati Kristusa, ki je bil odrešenik; duhovna mati naša je, ker nam je rodila Kristusa, v katerem je naše življenje. Posredovalka našega odrešenja je torej. Resnice: Marija je nova Eva, duhovna mati človeštva, polna ljubezni in milosti, je srednica, sodelujoča pri samem delu odrešenja, so vsaj v tem posrednem in indirektnem zmislu čisto gotovo veritates definibiles, saj jim lahko sledimo

do apostolskih časov nazaj in jih razberemo iz protoevangelija ali iz poročila o oznanjenju učlovečenja. Zato nam pa morejo biti kot resnice, katerih zadnjo aplikacijo vidimo v posredovanju milosti po priprošnji, dokaz za trditev, da tudi naša teza vsebuje od Boga razodet nauk. Po našem prepričanju nikakor ni samo dokaz iz primernosti, ampak nujnosti. Predvsem moramo motriti dejstvo, da je že protoevangelij združil Mater in Odrešenika v boju s satanom. Privzamemo potem še dogmo o priprošnji svetnikov in o posebni uspešnosti Marijine priprošnje zaradi njene velike ljubezni, sorazmerne njeni milosti. V tem ugleđamo tudi naš nauk in ga zato smatramo za razodetega.

Ali pa je Marija sodelovala pri odrešenju tudi globlje, bolj neposredno in je tudi z ozirom na pridobitev milosti naša neposredna, direktna in splošna srednica milosti, tako da je s svojim delom v nekem seveda podrejenem, a vendar popolnoma resničnem pomenu za nas zadostila, zaslužila. Tudi to smo v lanski razpravi naznačili.¹⁰ Tako sodelovanje bi bilo, če je resnično, podlaga za nujnost in posebno univerzalnost njene prošnje v nebesih. Za nas pa je vprašanje, ali nam more biti trditev o tem sodelovanju najmočnejši dokaz za tezo, kakor smo jo formulirali. Če je tako sodelovanje resnično in popolnoma utemeljeno v sv. pismu in tradiciji, potem bi kazalo, razširiti našo tezo brez sedanje omejitve na delitev milosti. Potem je tudi splošnost in pa zveza s Kristusom posebno razvidna.

A vprav glede tega globokejšega pojmovanja teologi niso še na jasnem in edini, zato smo tudi tezo omejili.

Scheeben izvaja vse posebno delovanje Marije od njenega stališča v redu odrešenja. Marija je resnično sodelovala pri odrešilnem delu Kristusovem. »Deshalb kann man sagen: Maria habe mit Christus, d. h. durch ihre Mitwirkung mit ihm, Gott für die Sünde Genugtuung geleistet, die Gnade verdient und folglich die Welt erlöst, indem sie den Lösepreis mit hergab und hingab. Aber man darf dieses auch nur sagen mit der ausdrücklichen näheren Bestimmung: In Christus und durch Christus resp. in dem Opfer Christi und durch das Opfer Christi, insofern sie dieses Opfer mit dargebracht. In diesem Sinne und in dieser Form kann man mit Recht und zugleich ganz unverfänglich die Mutter des Erlösers Miterlöserin (corredemptrix) nennen.«¹¹ Učlovečenje Besede pojmuje Scheeben kot connubium, matrimonium divinum. Marija je po svojem privoljenju postala Sponsa Verbi. Na ta način je poklicana, da tesno pridružena Odrešeniku resnično sodeluje pri delu odrešenja in imajo njena dejanja

¹⁰ BV V (1925), 143.

¹¹ Scheeben, Dogmatik III, str. 608. A zaradi dvoumnosti pa izraz odklanja.

začenši od privolitve ne samo vrednost osebnega zaslužja, ampak soteriološki pomen. Ni pa seveda koordiniran princip odrešenja, sama je bila odrešenja potrebna, ne more dopolniti notranje moči Kristusovega odrešilnega dela. Marija je le adiutrix, njen vpliv na odrešenje je »mera cooperatio«, in sicer cooperatio ministerialis, je le »ministra redemptoris in opere redemptionis«. ¹² Zato pa tudi ne more biti govora o dvojnem odrešilnem delu, o dveh daritvah, ampak le o eni. Privoljenje v učlovečenje Besede ni zgolj osebno dejanje sprejema fizičnega materinstva, ni samo *conditio* za odrešenje, ampak je od Boga intendirano in sprejeto kot *causa*. Seveda njen *fiat* ni stvariteljni, ampak le *fiat* ponižne dekle Gospodove, ni tudi *causa* meritoria meriti de condigno, ampak le meriti de congruo, to je z resnično, a vendar v bistvu le impetratorično vrednostjo. Že sv. Tomaž govori o »*matrimonium spirituale*«, ki se je izvršilo s privoljenjem Device Marije v učlovečenje. Na vprašanje, ali je bilo potrebno, da je angel oznanil Mariji učlovečenje božjega Sina, odgovarja: *Respondeo dicendum quod congruum fuit B. Virgini annuntiarum quod esset Christum conceptura*. Med razlogi za primernost tega oznanjenja navaja na četrtem mestu: *Ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam*. Et ideo per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae. ¹³ Consensus Marije pomeni pozitivno pripravljenost, sprejeti odrešenje, a ta pripravljenost ni samo pasivna, ampak aktivno usmerjena na odrešilno delo, ki traja od dejanskega začetka odrešenja, ko je Marija sprejela Odrešenika, skozi vse življenje, ko je v ponižni vdanosti mislila in skrbela za Odrešenika sveta, do Kalvarije, kjer je darovala ta dar za odkup sveta s svojim sočuvstvovanjem in posvečenjem za rešenje človeštva. Tako je njeno življenje od učlovečenja do Kalvarije pod enotnim vidikom usmerjeno tudi na odrešenje sveta kot priprava daritve, kot sodarovanje ene daritve in je tako z ozirom na sadove te daritve zaslužno, a le de congruo. Za zaslužno delo sta potrebna dva pogoja: dejanje mora biti nadnaravno, prostovoljno in usmerjeno (vsaj implicito) na plačilo, biti pa mora tudi priznано in sprejeto od Boga. Ali moremo dobiti izvestnost o izpolnitvi drugega pogoja. Če motrimo protoevangelij, tradicijo in posebno tudi izjave zadnjih papežev, potem po našem prepričanju ne more biti dvoma, da je Marijino stališče pri delu odrešenja, pri pridobitvi milosti resnično aktivno in da je to pravi pomen naslovov nove Eve in duhovne matere človeštva. Te resnice so ne samo konstruirane pobožne misli, ampak po našem mnenju v starejši tradiciji in v protoevangeliju implicito obsežene in tako v novejši tradiciji explicito spoznane.

¹² O. c., str. 594.

¹³ S. Th. p. III. q. 30, a. 1.

Po našem mnenju bi mogel pojem direktnega posredovanja milosti po Mariji obsegati torej tudi to sodelovanje pri pridobitvi milosti, a smo abstrahirali od tega, ker niso vsi teologi edini. Na vsak način pa smatramo resnico o tem za važen dokaz splošnega posredovanja milosti po priprošnji. Zaradi takega pojmovanja vzamemo tudi zaslužnje Marije kot temelj za njeno »intercessio« za vse milosti in iz resnice o Mariji lastnem bistveno višjem stališču, kakor ga imajo drugi svetniki, izvajamo njeno nalogo, da dejansko posreduje vse milosti. Njena priprošnja je prošnja od Boga izvoljene matere Odrešenika in matere človeštva.

B. Bartmann se nikakor ne more strinjati s Scheebenovimi izvajanjem.¹⁴ Marija ni mediatrix v tem globokem pomenu. Marija je mediatrix le, ker nam je rodila osebo Odrešenika, nima pa njeno delo direktne zveze z delom Odrešenikovim. Marijino privoljenje je le pogoj za učlovečenje, nima pa pomena »meriti de congruo« za vse človeštvo. Treba je ločiti osebo Odrešenika od dela odrešenja. »Der Glaubensgehorsam in Nazareth wird von keinem Vater in das eigentliche Erlösungswerk hineingezogen, etwa als Mitursache, Unterstützung, Bedingung oder sonst wie immer.«¹⁵ Misel o zvezi Marije z delom odrešenja je popolnoma nova. Posebno tudi pri odrešenju na Kalvariji ne more priznati aktivnega sodelovanja Marije, ker bi Kristus tako ne bil več edini Odrešenik. Bartmann priznava, da je Marija prišla na Kalvarijo ne samo radi naravnega sočutja do svojega Sina, ampak da jo je vodila hvaležnost iz spoznanja in vere, da se vrši odrešenje sveta ravno s smrtjo njenega Sina, in je zato za svoje osebno odrešenje se prišla zahvaliti. Na ta način je bila mati in z gled za vse odrešene. Vrh tega se je zavedala, da je mati Odrešenika in je tudi darovala vdano v voljo Očeta za odrešenje sveta, izgovorila svoj fiat kakor za učlovečenje. A ta fiat ni bil tako nujen pogoj kot oni v Nazaretu in ni bil po božjem namenu formalno združen z delom odrešenja. Ali ima Marijina pokorščina in njeno sotrpjenje objektivni značaj posredovanja? Kristus je edini srednik, in podrejeni, sekundarni sredniki so svetniki. Marija je srednica bistveno na isti način in samo na tak način, kakor so svetniki, dasi v mnogo višji in popolnejši meri. »Marias Glaubensbewahrung insgesamt wie speziell unter dem Kreuze hatte für sie selbst den Wert eines eigentlichen Verdienstes für das ewige Leben und seine Herrlichkeit; hatte für uns den Wert des guten Beispiels und des aneifernden Vorbildes, auch den eines von der späteren Theologie sogenannten Quasiverdienstes oder einer Teilnahme an ihren Gnadenverdiensten.«¹⁶

¹⁴ Christus ein Gegner des Marienkultus? Freiburg in Br. 1909, str. 144 sl. Z Bartmannom soglaša tudi Rivière v zgoraj citiranem članku.

¹⁵ O. c., str. 150.

¹⁶ O. c., str. 158.

Scheebenov nauk brani proti Bartmannovi kritiki Schüth, ki obenem tudi natančno analizira in zavrača mnenje Bartmannovo o sodelovanju Marije pri odrešenju. Resnico Marijinega sodelovanja pri odrešenju natančno utemeljuje in ga iz spisov cerkvenih očetov in teologov ter posebno iz dokumentov cerkvenih oblasti označuje kot del razodetja. A Marija seveda ni *causa efficiens physica* milosti, tudi ne *meritoria principalis*, ampak je le *causa efficiens moralis*. Način te vzročnosti je podoben načinu sodelovanja človekove svobodne volje pri njegovem zveličanju, pri življenju z milostjo. A je bolj »*recipiens*« kakor »*efficiens*«. Način Marijinega sodelovanja je analogen volji z ozirom na milost: obstoji v pasivni in aktivni pripravljenosti in sprejemljivosti odrešenja. »Ebenso wenig als man eine wahre Mitwirkung und eigentliche Ursächlichkeit des menschlichen Willens mit der Gnade beim Heilswerke des Einzelnen leugnen darf, ebenso wenig kann man objektiv und ernstlich die wahre Mitwirkung und eigentliche Ursächlichkeit der Jungfrau Mutter mit Christus bei dem Heilswerke des ganzen Geschlechtes bestreiten. Denn sie ist, wie Leo XIII. sagt, »*sacramenti redemptionis patrandi administra*«, und damit ist auch die Art und Weise der Mitwirkung Marias allseitig erklärt.«¹⁷ Bartmann preozko pojmuje sodelovanje in vzročnost pri delu odrešenja, le kot *causa physica efficiens* in ga zato zavrača. A take vzročnosti tudi Scheeben ne zagovarja.

Glavno vprašanje je torej: Ali je bilo sodelovanje Marije pri odrešenju take vrste, da ima pomen meriti *de congruo* z ozirom na pridobitev zaklada milosti? Zdi se, da imamo dovolj razlogov za to, da lahko pozitivno odgovorimo na to vprašanje. S tem pa smo dobili tudi soliden in globok argument — ne edini — za posredovanje Marije pri delitvi milosti, ki je konsekvence prejšnjega. Lastno zasluženje Marije je tako podlaga za njeno posredovanje pri aplikaciji milosti. Seveda je to zasluženje odvisno od Kristusovega, v njem korenini in Kristus ostane vedno edini srednik z zasluženjem *de condigno*.

Tudi univerzalnost Marijine priprošnje za vse ljudi in vse milosti moremo na tej podlagi posebno jasno utemeljiti.

3. Razvoj dogme o brezmadežnem spočetju in nauk o Mariji, srednici vseh milosti.

Če primerjamo razvoj nauka o posredovanju milosti po Mariji z razvojem dogme o brezmadežnem spočetju, dobimo potrdilo, da more biti proglašen za versko resnico. Do 11. stoletja ne zasledimo v cerkvi izrečno omenjenega nauka o brezmadežnem spočetju. Čistost in brezgrešnost Marije so povzdigovali že cerkveni pisatelji, tega vprašanja pa niso stavili. Ko

¹⁷ O. c., str. 316.

so hoteli kanoniki mesta Lyona uvesti praznik Marijinega spočetja, so nastala nasprotja, težkoče, nesporazumljenja, zamenjave med aktivnim in pasivnim spočetjem. Še večje težkoče so se pojavile iz dogme o splošnosti izvirnega greha in potrebi odrešenja po Kristusu. Veliki sholastični teologi stoje v znamenju te nepremagljive ovire, dokler ni Duns Scotus dal možnost za soglasje obojnega nauka. A nasprotovanje je trajalo še naprej in zavzelo včasih zelo ostre oblike. Nauk pa si je utiral pot. Cerkvena avtoriteta ni takoj končno veljavno posegla vmes, ampak postopoma nauk zavarovala. Sikst IV. priporoča nauk, prepoveduje ga označevati za krivoverskega, prav tako pa zavrača tudi trditev, da je heretik, kdor ga ne sprejme, ker še ni definiran od rimske stolice.¹⁸ Tridentinum izvzame v dekretu o splošnosti izvirnega greha Marijo, a pozitivnega nič ne določi. Pij V. obsodi Bajevo mnenje, da je tudi Marija zapadla grehu in je njeno trpljenje kazen vsaj za izvirni greh.¹⁹ Aleksander VII. (1661) ugotavlja skoraj splošno soglasje vseh katoličanov o tem Marijinem privilegiju.²⁰ Če primerjamo s tem razvojem naš nauk, moremo reči: 1. V tradiciji se jasneje izraža. 2. Velikih težkoč radi kake druge dogme ni nikakih. Le v slučaju, da pritegnemo v nauk trditev o sodelovanju Marije pri pridobitvi milosti, bi mogli nastati pomisleki radi dogme o nujnosti odrešenja za vse ljudi in o edinem sredniku Kristusu Jezusu. A kakor smo videli, moremo tudi to navidezno težavo odstraniti s pravim pojmovanjem Marijinega sodelovanja in pravilnim umevanjem zasluženja po primernosti. 3. Tudi dejansko ta nauk ni bil dosedaj deležen uvaževanja vrednih nasprotovanj. 4. Temelji, iz katerih se je ta nauk organsko razvil, so v tradiciji posebno jasno poudarjeni in njih spoznanje izvira iz prvih časov tradicije (nova Eva, duhovna mati).

Zato se nam zdi, da lahko upravičeno imenujemo ta nauk *definibilis* in sicer kot razodeto resnico.

4. Razmerje nauka do resnice o Marijinem vnebovzetju.

V cerkveni molitvi na praznik vnebovzetja Marije je označeno posredovanje milosti kot dejanski finalni vzrok vnebovzetja.²¹ Ali ta zveza dokazuje nujnost vnebovzetja za posredovanje milosti ali morebiti obratno, da bi eno dejstvo brez drugega ne bilo možno? O taki nujni zvezi med tema dvema resnicama po moji misli ne moremo govoriti. Eno kot drugo more biti zase resnično, in vsako dejstvo moremo dokazati z dokazi, ki ne predpostavljajo nujno drugega dejstva. Posredovanje milosti po priprošnji in najsi bi bilo tudi pojmovano v

¹⁸ Denz.-Bannw. n. 734. 735.

¹⁹ Denz. n. 1073.

²⁰ Denz. n. 1100.

²¹ BV V (1925), str. 3.

smislu fizične vzročnosti, je dejanje uma in volje in ga more vršiti duša tudi, ko zase biva, seveda po načinu poveljanih, ne z neprestanim menjavanjem posameznih dejev, ampak v blaženem mirnem gledanju in ljubezni božjega bistva, v njem posameznih učinkov božje naravne in nadnaravne previdnosti in človeških potreb; zasluženje Marije iz časnega življenja, posebno če pojmuje sodelovanje pri odrešenju v tem pomenu, je v nebesih kot neposredna in vedna interpretativna molitev že samo po sebi, h čemur pa se pridruži potem še aktualno dejanska molitev za milosti,²² ki kaže na zasluženje Kristusovo in ki ima svojo notranjo vrednost in tako tudi moč iz posebne slave Marijine, sorazmerne njenemu zasluženju na zemlji. Ni torej potrebno, da bi morala Marija biti telesno v nebesih. Ako predpostavljamo resničnost posredovanja v nebesih, pa moremo vendar dobiti neke razloge primernosti, da je srednica vseh milosti tudi kot popolna oseba v nebesih pred prestolom svojega Sina. Marija prosi za nas kot mati Odrešenikova, pomočnica pri delu odrešenja, kot mati naša. Ali ni primerno torej, da vrši sedaj svojo nalogo srednice vseh milosti tudi kot cela oseba, kakor jo je začela na zemlji, kakor je bila v resnici Mati Odrešenikova in z živim materinskim srcem. S celo svojo človeško naravo je sodelovala na zemlji, zato naj bi bila cela narava tudi združena pri izvrševanju naloge v nebesih.²³

Ne moremo torej iz resničnosti posredovanja milosti po Mariji sklepati nujno na resnico o vnebovzetju. Še manj pa moremo iz dejstva vnebovzetja z nujnostjo izvajati resničnost univerzalnega materinstva Marije po priprošnji. To je prav za prav le cilj, ne pa obenem tudi vzrok. Pač pa moremo utemeljiti in morebiti edino na ta način zadostno utemeljiti resnico vnebovzetja s sodelovanjem Marije pri odrešenju, z njenim mestom ob strani Sina v načrtu odrešenja. To zahteva, da je ona tudi deležna njegove zmage nad smrtjo, nad trohno.²⁴

Toliko glede notranje zveze teh dejstev. Primerjajmo pa dokaze za ta dejstva in njihovo izvestnost! Resnica o Marijinem vnebovzetju velja splošno kot »proxima fidei«, posebno če se oziramo na popolno soglasje vernikov. Po našem prepričanju ima nauk o posredovanju milosti po Mariji mnogo solidnejšo dogmatično podlago, kakor pa o vnebovzetju, pa naj gledamo na svetopisemske dokaze ali na tradicijo s teol. razlogi.

²² Za razlikovanje med interpretativno in dejansko molitvijo prim. S. Th. p. III. Suppl. q. 72. a. 3: »Sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis: uno modo oratione expressa, dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativa scilicet per eorum merita, quae in conspectu Dei existentia, non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam, sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere.«

²³ Gl. Mattiussi, o. c., 294, 295.

²⁴ Prim. Schüth, o. c., 331 sl.

V Gen. 3, 15 je izražena tesna zveza žene z Odrešenikom v boju proti sovražniku človeštva, hudobnemu duhu, grehu, posledicam greha. Pri oznanjenju se ta zveza izvrši, na Kalvariji se izdejstvuje v delu odrešenja. »Polna milosti« je Marija, tako tudi milost pred vsemi drugimi svetniki raste in zasluženje raste. Ljubezen in usmiljenje je pokazala v Kani v Galileji. Vse to so svetopisemski teksti, z njimi vsaj opiramo ta nauk, čeprav ga neodvisno od tradicije ne moremo izvajati iz njih. Pri Assumptio pa je Gen 3, 15 pač poglobilni tekst, ki se ž njim utemeljuje ta nauk, a kakor smo videli, vprav v kolikor vključuje resnico o tesnem sodelovanju Marije pri delu odrešenja.

Tudi ta primerjava nam po našem prepričanju kaže, da je nauk o Mariji, srednici vseh milosti, sposoben za definicijo kot dogma.

5. Soglasje vernikov.

Splošno soglasje vernikov glede kake verske resnice je kriterij božjega izvora iste resnice. Seveda ta »nezmotnost« v verovanju ni nezavisna od nezmotnosti cerkvenega učiteljstva, ampak more obstojati le vsled medsebojne zveze obeh in radi vpliva sv. Duha po nezmotni cerkveni avtoriteti.²⁵ To soglasje vernikov z ozirom na kak nauk pa je lahko ali v izrečnem izpovedanju vere ali pa v praktičnih delih pobožnosti in molitve. Seveda je iz soglasja vernikov navadno lažje spoznati resničnost in »katoliški značaj«, skladnost nauka s katoliškimi verskimi resnicami kakor pa značaj r a z o d e t e resnice.

Ali je ta nauk že razširjen v cerkvi tako, da smemo govoriti o moralni soglasnosti glede njegove resničnosti? Če upoštevamo, da se že toliko stoletij nahaja izrečno pri pre mnogih cerkvenih pisateljih, da ga dobimo ne samo v teoloških delih, ampak v prvi vrsti v bolj praktičnih, asketičnih ali homiletičnih, že lahko vnaprej govorimo o veliki razširjenosti nauka. Vrhu tega je posebno v zadnjem stoletju »magisterium ordinarium« ta nauk oznanjeval; na marijanskih kongresih se je razpravljalo v novejšem času o njem. Splošno so verniki prepričani, da smemo vse milosti pričakovati od Marije, da vse dobimo po Marijinih rokah, da je ona Mati usmiljenja in ljubezni. Vse to nam dokazuje, da vlada med verniki soglasje z ozirom na nauk. Ne poznajo ga sicer pre mnogi v formulaciji, kakor ga teologija podaja, a poznajo ga implicite vsaj. Ne moremo morebiti tudi še govoriti o strogo dogmatičnem značaju tega soglasja, da bi namreč nam služil tudi kot kriterij z a r a z o d e t i značaj te resnice, saj posebno široke mase poslušajoče cerkve o tem ne razmišljajo mnogo, posebno ne glede resnic, ki niso nekako prve dogme krščanstva. Prepričani pa smo, da bi se pokazalo, da tudi ta čut živi; zakaj uverjeni smo, da bi hvaležno

²⁵ Prim. Franzelin, Tractatus de divina Traditione et Scriptura, thes. 12.

in veselo in kot nekaj samo po sebi umevnega sprejela cela poslušajoča cerkev dogmatični odlok: Resnica o naši Materi, ki se je s toliko ljubeznijo oklepate, pomeni, da Bog vse milosti, ki jih človeštvo potrebuje, deli na priprošjo Marije.

6. Zaključek.

Iz cele lanske in sedanje razprave po našem prepričanju moremo sklepati: Resnica, da je Marija srednica vseh milosti po svoji priprošnji, je razodeta resnica, vsebljena v resnici, da je Marija nova Eva, duhovna mati človeštva, in s to vred že v Gen. 3, 15, kjer jo Bog združi z Odrešenikom, dalje v Luc. 1, 19 in na Kalvariji. Torej more biti predmet božje vere za onega, ki to spozna in je v tem razodetju prepričan. More pa postati za vse vernike tudi obvezen predmet verovanja, ako jo cerkvena oblast slovesno proglasi, kakor upamo, za versko resnico. Resnica, kakor smo jo formulirali v začetku, je dandanes že tako razjasnjena tudi po teologih in priznana, da bi mogla biti kmalu proglašena. Kdaj bo, o tem seveda odloča cerkvena oblast, ki je edina avtentična in nezmotna učiteljica vere in verskega življenja. Če pa vzamemo nauk o splošni Marijini priprošnji skupno z naukom o Marijinem sodelovanju pri pridobitvi milosti in pojmujeemo pod posredovanjem milosti po Mariji tudi to sodelovanje pri samem delu odrešenja, potem pa se nam zdi, da še ni popolnoma dozorela za definicijo. To pa zato, ker mislimo, da je v raznih teoloških razpravah še vedno neka težkoča, dobiti popolnoma jasno opredelbo razmerja Marije do dela odrešenja.

Ali pa je primerno, da bi cerkev definirala ta nauk? To vprašanje je rešeno takoj, če mislimo na to, da je razvoj razodetja podoben rasti organizma, ki ga oživlja in vodi sveti Duh. Ni treba zunanjšega povoda ali razloga za umestnost ali primernost, vrednota resnice sama na sebi je zadosti velik razlog, da cerkev to, kar je bilo implicite v razodetju, kar je implicite v vesti vernikov, razvije in predloži posebe. Saj je tudi pri znanosti imanentna vrednost novega popolnejšega spoznanja resnice ali pa odkritja dejstva sila, ki v prvi vrsti vodi delo znanstvenika. »Es genügt der in der Kirche liegende innere Drang zur weiteren Entwicklung, um die volle Erforschung und Klarstellung vorher dunkler Fragen herbeizuführen, und das Interesse der Sache selbst, um auch eine dogmatische Entscheidung herbeizuführen.«²⁶

Prepričani pa smo, da bi tudi za versko življenje imela velik pomen slovesna ugotovitev, da Marija posreduje vse milosti s svojo priprošnjo. 1. Spoznanje Marijine veličine bi se dopolnilo in s tem spoznanje ter vera božjih načrtov. 2. Življenje vere bi dobilo močnih impulzov, ker bi se zaupanje v

²⁶ Scheeben, Dogmatik I, n. 610, str. 264.

Marijo še bolj utrdilo in tako zaupanje v Kristusa. To posebno v časih, ko se tako živo čuti, kako je potrebna božja milost tudi za dosego naravnih vrednot: miru, soglasja med narodi, prijateljstva, ljubezni, samopremagovanja.

Ali pa je sploh kaka slovesna dogmatizacija še času primerna? Duh časa je nasproten avtoritativnim, normativnim vplivom na mišljenje. Ali ni bolje, da ostane nauk kakor je kolikor toliko implicite in tacito consensu fidelium, kakor pa bi se vsilila nova dogmatična formula. Na to pač lahko odgovorimo: Nepriljubljenost avtoritativnih odločb ne more zadržati in ovirati božjepravne avtoritete cerkve, da ne bi uveljavila razodete resnice. Tisti, ki veruje, veruje tudi v to avtoriteto; kdor pa je sovražen avtoriteti cerkve, ga pa tudi noben tak ozir ne bo zadržal od prezirov ali napadov na avtoriteto cerkve in mu bo taka odločba cerkve le zunanji navidezni povod za »pohujšanje«.

Prav tako danes duh časa ni prijazen »intelektualističnim« oblikam in razglabljanju in bolj poudarja »življenje«. A zato pa je še posebno potrebno, da ostane in se poudarja jasno tudi umsko pojmovanje verskih resnic, ker so dogme v prvi vrsti resnice in le kot take morejo biti tudi norme, ki usmerjajo delovanje in življenje. Zato nimamo prav nobenega pomisleka o primernosti definicije nauka, da je Marija srednica vseh milosti, ampak z veseljem bomo definicijo sprejeli, kadarkoli jo bo izrekla cerkev, ki je »columna et firmamentum veritatis«.

PRISPEVKI ZA DUŠNO PASTIRSTVO. 27/7-02

Iz novejšje apologetike.

1. Enketa o vprašanju, kakšna naj bo sedanja apologetika. (Revue Apologétique.) 2. Metoda apologetike. 3. Intelektualizem in bojevitost. 4. Prvi del apologetike. 5. O cerkvi. 6. Znaki cerkve. 7. Mistično telo Kristusovo in vodilne ideje katoliškega gibanja. 8. Praktične posledice: evharistija, občestvo, organizem, vesoljna edinost, verska obnova.

1. Ob koncu leta 1924. je »Revue Apologétique« (1. okt. 1924, str. 5—10) razpisala enketo o vprašanju: »Kakšna naj bo sedanja apologetika. V pojasnilu k temu vprašanju opozarja uredništvo, da je apologetika v svojih osnovah stalna, sicer pa deležna gibčnosti in valovanja človeškega duha. Versko vprašanje je v zvezi z vsemi idejami in dispozicijami človeškega duha, odvisno od filozofskih struj in vodilnih misli raznih dob. V novejši dobi je veda v kratkem času prešla različne smeri, ki so deloma hkrati bivale in se prepletale. 1. Pozitivne (prirodoslovnne) vede so, omamljene po novih odkritjih, hotele odpraviti filozofijo in religijo. 2. Isto se je poskušalo na zgodovinskem polju. 3. Protiverska filozofija (materializem, naturalizem, racionalizem) je hotela v zvezi z brezversko šolo izpodriniti vero in versko vzgojo.

A že v 19. stoletju, še bolj pa v zadnjem desetletju, je nastopila reakcija. Pozitivne znanosti so uvidele, da imajo meje. Zgodovina treznejše in obzirnejše sodi o starih tradicijah. Protikrščanska filozofija je obnemogla; ni dala, kar je obetala, pač pa mnogo opustošila. Oživlja se sholastična filozofija. Izobraženci se vračajo k idealizmu in h krščanstvu, v dolinah pa je tema, med delavskimi in kmečkimi množicami (v Franciji) še prodira nevera in materializem. Zato nastaja vprašanje, ali naj se apologetika še toliko ozira na naravoslovje, zgodovino in filozofijo. Ali ne bi bilo bolje, bolj od blizu pokazati hram krščanstva in njegovo lepoto, pokazati, da ima krščanstvo še vedno »besede življenja« za poedince in za družbo? Tako piše uredništvo najuglednejše apologetične revije.

Na stavljeno vprašanje so v naslednjih številkah (do 1. aprila 1925) istega časopisa (izhaja dvakrat na mesec) odgovarjali laiki, dušni pastirji in bogoslovni strokovnjaki. Laiki in dušni pastirji so naglašali, naj se v apologetiki predstavlja velika vrednost krščanstva za življenje; krščanstvo namreč zares osrečuje poedince in družbo; v mnogoterem oziru odgovarja današnjemu geslu univerzalnosti in internacionalnosti; najuspešnejša apologetika je apologetika zgleда, zato naj verni katoličani dosledno izvršujejo katoliška načela v privatnem življenju in v javnosti; v vsaki župniji naj bo elita doslednih katoličanov, ki bodo z zgledom oznanjali evangelij. Modernemu človeku je treba predstaviti celotno krščanstvo, vidno stran in mistično vsebino krščanstva in cerkve, a ne ostati pri obrambi krščanskih mej; ta misel je obenem bistvena točka v programu »Revue Apologetique«. Te misli se najbolj poudarjajo v odgovorih laikov in dušnih pastirjev; a tudi odgovori strokovnjakov jih potrjujejo, zraven pa opozarjajo, da se ne sme prezreti tradicionalna filozofska in historična metoda.

2. Razume se, da niso omajane ustaljene osnove apologetike. A duhovni razvoj zadnjih desetletij, posebno pa svetovna vojna in povojni prevrati, so povzročili toliko prememb v življenju in miselnosti vsega človeštva, da mora tudi teologija, posebno apologetika, revidirati svoj program in metodo. Katoliški teologiji je to tem laglje, ker je v zadnjih desetletjih izredno napredovala in zato že po svojem notranjem razvoju sili k novim potom.

Apologetika (sorodni pojem; *theologia fundamentalis*) z umskimi in zgodovinskimi razlogi dokazuje resničnost (*credibilitas*) krščanskega razodetja in ga brani proti napadom. V dokazovanju more prevladovati umska ali zgodovinska stran, razvrstitev more biti različna, izhodišče dokazovanja se more menjati, a v glavnem je metoda že ustaljena. V obrambi se apologetika bolj menja, kakor se pač tudi menjajo zmote in napadi, katere je treba zavračati; izpremembe in izpopolnitve obrambe pa bolj ali manj vplivajo tudi na metodo. Zato je bila apologetika v raznih dobah različna po vsebini, sistemu in smeri. Menjala se je še od 16. stoletja, ko se je pričel razvijati sedanji sistem apologetike. Posebno se je izpopolnila in v tem smislu premenila apologetika v drugi polovici 19. sto-

letja in v 20. stoletju. Vedno bolj se rešuje enostranosti in se izpopolnjuje v stalni celotno zaokroženi sistem.

Proti krščanstvu in cerkvi se je pojavilo že toliko različnih zmot in napadov, napadi so se posebno v 19. stoletju tako naglo menjavali, razne variante napadov se tolikrat ponavljajo in medsebojno pobijajo, da so skoraj že izčrpane vse važnejše možnosti in variante. Z druge strani pa se napadi ne obračajo več samo proti posameznim krščanskim resnicam in proti posameznim točkam cerkvene ustave, marveč izpodkopujejo se osnove (temelji) religije, razodetja, krščanstva, cerkve.

Zato apologetika svojih obrambnih sil ne sme preveč obračati na eno ali drugo bojno krilo (točko), od koder prihaja trenutni napad, marveč mora imeti svoje moči zbrane v središču, da predstavlja in brani celotno zgradbo krščanstva in cerkve; apologetika naj ne bo preveč polemična, marveč bolj pozitivna. To velja posebno o oni apologetiki, ki ni namenjena za strogo strokovne kroge, marveč za širše kroge, za svetno inteligenco in za ljudstvo. A tudi strokovna apologetika mora končno pripravljati gradivo za poljudno apologetiko. S tem se apologetika sama pogloblja in dviga, da še bolj potrjuje vernike in ima tudi večjo privlačnost za vse, katerim je namenjena. Apologetika naj bo torej bolj pozitivno osnovno bogoslovje nego polemična apologetika.

K bolj pozitivni smeri sili in usposablja tudi novejši razvoj in novejša poglobitev bogoslovne znanosti.

3. Osnovno bogoslovje (apologetika) povzema dokaze iz naravnih umskih in zgodovinskih virov; sveto pismo uporablja metodično kot zgodovinsko verodostojno knjigo. V polemiki proti napadom nasprotnikov se naglašča trdnost in dokazna moč apologetičnega dokazovanja. Res je za človeka dobre volje moč in doslednost krščanske apologetike tolika, da se pod vplivom apologetične metode včasih nagiblje k precenjevanju naravnih umskih in historičnih dokazov. Polemična apologetična metoda se je včasih res nagibala k pretiranemu in t e l e k t u a l i z m u. V najnovejši dobi pa se vedno bolj poudarja, da apologetično dokazovanje še ni vse; človeka pripelje le do praga vere, krščanstva in cerkve. Spoznanje krščanske resnice in verovanje ni samo stvar razuma, marveč tudi volje in milosti božje. Zato mora apologet vplivati tudi na voljo in jo pripravljati, da bo dovezetna za milost. Že iz tega razloga mora apologetika predstavljati celotno krščanstvo, razkrivati notranjo lepoto in moč krščanstva, odpirati mistični hram cerkve. Sijaj krščanske resnice, lepota, moč in privlačnost krščanstva je večja nego človeška modrost.

Nagnjenje k pretiranemu intelektualizmu in pretirana apologetska samozavest je nekatere apologete zavajala k podcenjevanju ugovorov in rezultatov pozitivnih znanosti. Trdno prepričanje, da se človek ni razvil iz živali, je nekatere apologete v prejšnjih desetletjih zavedlo k neznanstveni negaciji naravoslovske razvojne teorije tudi v onih točkah, ki jih krščanska znanost še ni preiskala in ki same po sebi krščanstvu niso nevarne. Podobno so se včasih enostransko

zavračali historični ugovori. Najnovejša apologetika pa se z večjo spravljivostjo skuša vmisliti v položaj nasprotnikov, priznava dobre strani in rezultate pozitivnih znanosti, priznava zgodovinsko dokazane slabosti človeškega elementa v cerkvi; s takim priznanjem se odbija ost marsikateremu nasprotnemu napadu. Katoliška bogoslovna znanost uspešno deluje na pozitivnem historičnem polju. S tem se poglablja resnica in pomnožuje njena privlačnost.

Splošno se opaža tudi večja blagohotnost nasproti drugovercem, protestantom in pravoslavnim. Protestantizem je svoja načela dovedel do absurdnosti in že razpada; vedno bolj se zbuja domotožje po katoliških tradicijah. Pravoslavje v težavnem položaju izgublja nekdanjo bojevitost in postaja dovzetnejše za misel vesoljne krščanske edinosti. Zato so tudi uradne izjave katoliške cerkve nasproti drugovercem milejše in blagohotnejše.

4. Osnovno bogoslovje (apologetika) se navadno deli v dva dela, dve stopnji: 1. o krščanskem razodetju, 2. o cerkvi.

V prvem delu apologetike se je dokazovanje znatno izpopolnilo s pridobitvami primerjajočega veroslovja, biblične in historične vede. Nemška in deloma tudi francoska apologetika se je že ob koncu 19. stoletja podrobno ozirala na primerjajoče veroslovje. V zadnjih dveh desetletjih pa so katoliški znanstveniki in strokovnjaki toliko sodelovali, da more katoliška znanost samostojno kontrolirati rezultate na tem polju in da v nekaterih točkah že prehiteva nasprotnike. Ni se nam bati, da bi katoličani na tem polju zaostali. Rezultati veroslovja se pravočasno vpletajo v sistem apologetike. Katoliška apologetična metoda zadnjih desetletij se v tej točki ni premenila, pač pa se je dokazovanje izpopolnilo.

Podobno se je z rezultati biblične in historične vede izpopolnilo dokazovanje za božje poslanstvo Kristusovo in za nadnaravni izvor krščanstva.

Za praktično uporabo se v tem delu apologetike priporoča, da naj se najprej predstavi oseba Kristusova, njegov nauk in njegova dela; potem naj se preide k vprašanju razodetja in religije (*Revue Apologétique* 1924, 1. dec., str. 307—313).

5. Glavno vprašanje nove apologetike je vprašanje o Kristusovi cerkvi. V tem delu apologetike je največ takih apologetičnih vprašanj, ki vplivajo tudi na metodo.

Apologetika (osnovno bogoslovje) o cerkvi se je v sedanji sistem razvila od 16. stoletja dalje, v glavnem proti protestantizmu 16. stoletja. Pravoslavna teologija takrat še ni bila toliko razvita, da bi bilo treba obširneje se nanjo ozirati. Posebno pa ni bil sistematično razvit pravoslavni nauk v cerkvi. Pod vplivom Fotijeve teologije je pravoslavje bolj naglašalo druge dogmatične razlike (filioque) nego razlike v nauku o cerkvi. V 19. stoletju, zlasti po vatikanskem cerkvenem zboru, se je pravoslavna teologija pričela bolj sistematično obračati proti katoliškemu nauku o cerkvi. Na drugi strani pa se je skoraj v nasprotni smeri premenil protestantizem. Starega (ortodoksnega) protestantizma skoraj ni več, vsaj

ne v teologiji. V anglikanski visoki cerkvi, v amerikanski episkopalni cerkvi in v novejšem nemškem »visokocerkvenem gibanju« (hochkirchliche Bewegung) so pač še ohranjeni sledovi starejšega protestantizma, a sicer se ta smer nekoliko približuje pravoslavnemu cerkvenemu stališču. Novejši liberalni protestantizem, ki je zavladal v protestantski teologiji, pa je bistveno različen od starejšega protestantizma.

S tem je nastal za katoliški apologetični nauk o cerkvi bistveno nov položaj. Apologetično razpravljanje se mora pred vsem ozirati na pravoslavje. Z liberalnim protestantizmom se bolj srečujemo v prvem delu apologetike, v sistematičnem nauku o cerkvi pa mnogo manj. Zlasti tradicionalni nauk o znakih cerkve, ki se je sistematično razvil proti starejšemu (ortodoksnemu) protestantizmu in ki tvori metodično jedro katoliške apologetike o cerkvi, proti liberalnemu protestantizmu ni več uporaben.

Ob koncu srednjega veka in v začetku novega veka je bila zelo omajana cerkvena avtoriteta, a vera v nadnaravno stran cerkve je bila še dosti trdna. Protestantizem je celo tako naglašal nadnaravno stran cerkve, mistično telo Kristusovo, da je iz tega izvajal tajitev božjepravne hierarhije; učil je, da vsi verniki po krstu postanejo udje Kristusovi in s tem tudi svečeniki. Zato je moral katoliški nauk o cerkvi bolj dokazovati božjo ustanovitev hierarhije, vnanjo cerkveno organizacijo, a o cerkvi kot nadnaravni družbi mističnega telesa Kristusovega ni bilo treba razpravljati. V definiciji cerkve, kakor je takrat prešla v strokovno bogoslovje in v katekizme, se je vidna cerkvena organizacija tako naglašala, da se je polagoma zatemnjevala nadnaravna stran cerkve. V novejši dobi pa se je položaj toliko premenil, da je zopet treba bolj naglašati Pavlovo pojmovanje cerkve.

Tradicionalni katoliški apologetični nauk o cerkvi je torej treba revidirati.¹

6. Katoliško bogoslovje je po tridentinskem koncilu z veliko skrbnostjo obravnavalo nauk o znakih cerkve; usmerilo ga je predvsem proti starejšemu (ortodoksnemu) protestantizmu. V zadnjih desetletjih so pričeli katoliški teologi resno dvomiti o uporabnosti tradicionalne metode; ta dokazuje, da ima samo katoliška cerkev znane štiri znake prave Kristusove cerkve (una, sancta, catholica, apostolica). Najrazširjenejši katoliški kompendij *Synopsis theologiae fundamentalis* (Tanqueray) jo že od leta 1910. dalje (13. izdaja; l. 1925. je izšla že 20. izdaja) vztrajno odklanja kot manj primerno, dasi mu mnogi ugovarjajo; porablja samo tako zvano empirično metodo katoliškega dejstva, po zgledu kardinala Dechampsa in vatikanskega koncila. Dieckmann (gl. BV 1926, 251) sicer še uporablja tradicionalno metodo, a izrečno omenja, da proti liberalnemu protestantizmu ni uporabna. Kot bolj uporabno priporoča metodo katoliškega dejstva.

¹ K naslednjemu opozarjam na dotična poglavja v knjigi »Cerkve«.

A tudi metoda katoliškega dejstva ima slabosti. V podrobnostih je težko prepričevalno dokazati, da Bog čudovito podpira katoliško cerkev; v celoti pa je dokaz trden.

Proti liberalnim protestantom je uporabno samo (biblično in) historično dokazovanje za božjo ustanovitev cerkve. Tudi proti pravoslavnemu bogoslovju se moramo končno zatekati k historičnim dokazom za prvenstvo apostola Petra in njegovih naslednikov.

Vendar ne bo škodilo, ako se ohrani še tradicionalna metoda znakov. A mora se nujno toliko premeniti in izpopolniti (zlasti znaka apostolstva in svetosti), da bo uporabna z ozirom na ločeno vzhodno cerkev. Ako se ne izpopolni v tem oziru, potem bi tradicionalna metoda nepoučene in nesamostojne zavajala v enostranost, morebiti celo v zmoto.

7. Vatikanski cerkveni zbor je toplo priporočal, naj se cerkev kot mistično telo Kristusovo globoko vtisne v duše vernikov. Samo slučajno je, da se ni še več razpravljalo o tem predmetu; cerkveni zbor je bil namreč prekinjen po vojnih dogodkih. Omenil sem že (n. 5), kako so slučajni vnanji razlogi vplivali, da se to pojmovanje po tridentinskem zboru v nauku o cerkvi ni bolj naglašalo. Danes pa so razmere bistveno drugačne.

Cerkvena avtoriteta, posebno papeževa, že davno ni bila tako trdno in jasno opredeljena, teoretično in praktično. Pač pa je jako omajano spoštovanje do vsake človeške avtoritete. Zato je za varstvo cerkvene avtoritete v današnji dobi posebno potrebno, da se cerkev predstavlja kot nadnaravna družba, kot mistično telo Kristusovo; čim bolj se bodo nositelji cerkvene avtoritete predstavljali kot organi Kristusovi, po katerih Kristus deluje v cerkvi, toliko bolj bo cerkev zavarovana, da se v njo ne bo prenašalo moderno kritično ali celo prezirljivo presojevanje vsake človeške avtoritete. Obenem je v tem vzvišenem in globokem pojmovanju cerkve rešitev za mnoge dvome in predsodke modernega človeka; tu je rešitev vprašanja osebnosti in cerkve, osebnosti in avtoritete.

Pomisliti moramo, da je cerkev tako pojmoval apostol Pavel, ki je bil navdihnjjen in ki je še prejemal božje razodetje. Pavlovo pojmovanje cerkve prešinja liturgijo in spise cerkvenih očetov. Samo slučajne zgodovinske razmere so povzročile, da se je to pojmovanje doslej tako malo vpletlo v sistematični nauk o cerkvi, ker se je sedanji apologetični traktat o cerkvi razvil v dobi, ko je bilo bolj potrebno naglašati vidno hierarhično uredbo in ko je bila vera v nadnaravno in posebe vera v nadnaravno stran cerkve bolj trdna.

Sedaj je popolnoma jasno, da se je treba povrniti h globljemu Pavlovemu pojmovanju cerkve. To se naglašča posebno v novejši nemški apologetiki. Vsa važnejša novejša nemška apologetična književnost, vse resno liturgično gibanje z bogato znanstveno in poljudno književnostjo je prešinjeno s to idejo.² Glavno pobudo so

² O zvezi med liturgijo in pojmom cerkve se v novejši bogoslovni literaturi mnogo piše; za praktično porabo sta primerni knjigi: 1. K r a m p, Messliturgie und Gottesreich, 3 zvezki (Freiburg, Herder 1921), posebno

liturgičnemu gibanju dale liturgične reforme preprosto pobožnega Pija X.; po teh reformah se je zopet uveljavilo jedro cerkvenega leta, nedeljska in sorodna liturgija, katere vodilna ideja je kraljestvo božje in mistično telo Kristusovo. (Ti dve ideji sta bistveno sorodni in deloma istovetni. Kakor je kraljestvo božje vodilna ideja Kristusovega evangelija, tako je mistično telo Kristusovo glavna ideja apostola Pavla; obe ideji predstavljata cerkev kot bistveno nadnaravno družbo.) Geslo Pija X.: »Instaurare omnia in Christo« izraža bistveno isto misel; prvotna misel onega Pavlovega izreka o prenovitvi v Kristusu (Ef. 1, 10) je namreč ta, da je treba vse vernike tako združiti s Kristusom, da jih bo oživiljal Kristus, glava svete cerkve. V isti črti se gibljejo tudi vodilne misli Pija XI., njegovo geslo »Pax Christi in regno Christi« in novoustanovljeni praznik Kralja Jezusa Kristusa. Isto idejo ožarja novejša oblika pobožnosti Srca Jezusovega (posvetitev Srcu Jezusovemu, posvetitev družin) in poživljene velike evharistične pobožnosti. V tej zvezi se evharistija najjasneje predstavlja kot vir nadnaravnega življenja za poedince in vir prerojenja za človeško družbo.

Cerkev kot kraljestvo božje in mistično telo Kristusovo je sploh vodilna ideja novejše verske obnove, posebno po svetovni vojni. Odtod se izvajajo tri vodilne ideje verske obnove in katoliškega (posebno mladinskega) gibanja: prenovitev v Kristusu (to geslo Pija X. je geslo »katoliške akcije«), sprava med stanovi in sporazum med narodi. Vedno bolj se naglašča, da so v globljem Pavlovem pojmovanju cerkve tudi najkrepkejši in v mnogih slučajih edino zadostni nagibi za zmago vodilnih katoliških idej.³ Tega se je jasno zavedal že apostol Pavel.

8. Sv. Pavel je mistično telo Kristusovo uporabljal ne samo kot lepo primero, marveč kot globoko versko resnico, ki naj vpliva na krščansko življenje. Iz tega pojma je izvajal krepke nagibe proti poganski mesenosti (1 Kor. 6, 15 i. dr.), proti poganski mržnji med stanovi in narodi, proti preprirom in strankarstvu med kristjani. Pod tem vidikom je priporočal in tolmačil veliko moč in čudovite učinke presvete evharistije; evharistija mu je zakrament edinosti in vzajemnosti med kristjani, obenem pa zakrament cerkvene veseljnosti. Sv. obhajilo je bilo nagib in vir organizirane dobrotelnosti prvih kristjanov; po svetem obhajilu so z darovi premožnejših pogoščali siromake (agape). A vse to je bilo v živi zvezi s pojmom mističnega telesa Kristusovega. Kar so prvi kristjani globoko in dejansko doživljali (»cor unum et anima una«, in Christo),

I, 1—28; 2. Panfoeder, Die Kirche als liturgische Gemeinschaft (Mainz, M. Grünewald-Verlag 1924); ta drobna knjiga se priporoča po jasnosti, preglednosti in praktičnosti.

³ F. M. Stratmann O. P. je resno pacifistično knjigo »Weltkirche und Weltfriede« (Augsburg 1924) izrečno osnoval na pojmu mističnega telesa Kristusovega; prvotno so njegova v knjigi zbrana predavanja imela naslov »Idee und Verwirklichung des Corpus Christi mysticum«. O radikalnem pacifizmu tega pisatelja se more različno soditi, toda njegov solidni in moderni bogoslovni uvod (str. 7—37) je vreden največje pozornosti.

to je apostol Pavel teoretično pojasnil s svojim globokim pojmovanjem cerkve Kristusove.

Cerkev kot mistično telo Kristusovo se predstavlja kot nadnaravna družba, vzvišenejša in popolnejša družba nego navadne družbe, zlasti mnogo popolnejša nego pravne družbe, katerih člani so med seboj zvezani samo (ali predvsem) po vnanjih, pravnih (moralnih) vezeh. Prislina pravna stran družbe modernemu človeku manj ugaja in pravna avtoriteta manj imponira. Pogosto se naglaša bolj simpatično občestvo (communio, Gemeinschaft), ki sloni na bolj notranjih vezeh krvne in podobne sorodnosti: družina, narod, človeštvo. Cerkev pa ni samo pravna organizacija, marveč tudi živ organizem. Cerkev kot mistično telo je vzvišeno občestvo, katerega člani so spojeni po notranjih, nadnaravnih fizičnih vezeh skrivnostnega telesa Kristusovega; iz Kristusa izhaja ne samo vsa pravna oblast, marveč tudi notranje življenje, ki oživlja vse telo cerkve in vernike presnavlja v svobodne otroke božje in v brate med seboj. Te nadnaravne vezi s Kristusom so same po sebi vzvišenejše nego pravne hierarhične vezi. S tem je rešena moderna »napetost« med osebnostjo in avtoriteto v cerkvi.

Od te strani se cerkev najbolj simpatično predstavlja vsem, ki so ji odtujeni ali pa so že zunaj nje. To pojmovanje poživlja sveto spoštovanje in olajšuje pokorščino do cerkve, cerkvi daje notranjo toploto in oni nadnaravni sijaj, ki je najbolj zmožen dvigniti njen vnanji ugled ter pomnožiti njeno privlačnost za ločene brate na vzhodu in zapadu. To prepričanje se izraža v novejših službenih cerkvenih izjavah in zmaguje v teologiji.

V tem pojmovanju so res tako veliki in važni nagibi za poglobitev in pravo smer verskega življenja, da se mora globoko vtisniti v srca vernikov,⁴ kakor opominja vatikanski koncil. Naj bi se to pojmovanje prenašalo v versko življenje. Verniki naj bi se n. pr. opozarjali, da naj prejemale sveto obhajilo in naj se udeležujejo evharistične daritve s to zavestjo in s tem namenom, da bi se po združitvi s Kristusom poživljala tudi vzajemnost med verniki, ljubezen med razprtimi stanovi in narodi, da bi dobila cerkev večjo privlačnost za vse kristjane, ki so od nje ločeni po grehu, krivostvu in razkolu; naj bi svetleje zasijala vesoljnost in vesoljna edinost Kristusove cerkve.

V povojni dobi se s poživiljeno gorečnostjo širi ideja mednarodne vzajemnosti vsega človeštva (ustanavljajo in širijo se razne internacionale, društvo narodov i. dr.). Ta ideja je v zvezi z moderno idejo občestvenosti, ki opozarja na vesoljno vzajemnost vsega

⁴ Znani nemški apologet Przywara S. J. piše, da je pomanjkanje notranje svobode in veselosti ena glavnih slabosti nemškega predvojnega katoličanstva; Nemeč v cerkvi preveč naglaša resno strogost in podložnost. Zato je razumljivo, da se je posebno med Nemci začutila potreba globljega pojma cerkve kot mističnega telesa Kristusovega (Stimmen der Zeit, april 1926, str. 2). Podobno bo pač tudi pri nas, ker smo bili dolgo pod vplivom nemške miselnosti.

človeštva. Ista ideja je v zvezi s pojmom mističnega telesa Kristusovega, v katerem ni razlike med stanovi in narodi, in kraljestva božjega, ki naj bi vse človeštvo privedlo k priznanju božjega gospostva in božje ljubezni. Tako se pospešuje smisel za vesoljnost in vesoljno edinost svete cerkve, poživlja se zanimanje za misijonstvo in za zedinjenje ločenih kristjanov z vesoljno cerkvijo.⁵ Delo za zedinjenje se v novejših rimskih izjavah (n. pr. v okrožnici »Ecclesiam Dei«, 12. nov. 1923) značilno nazivlje delo za vesoljno edinost (oecumenica unitas).

Ideja cerkvenega zedinjenja znatno pospešuje globlje pojmovanje cerkve in uspešno opozarja na pravo Kristusovo cerkev. Zato je ta ideja in to delo v tesni zvezi z versko obnovo. Posebno obmeji krščanskega Vzhoda je mnogo pobude za poglobitev pojma o cerkvi. Pobuda prihaja tudi od vzhodne teologije, ne samo negativno, marveč tudi pozitivno. Velike zasluge za globlje pojmovanje cerkve in za versko obnovo ima Vladimir Solovjev, eden najmodernejših filozofov in največjih teologov nove dobe. Glavno njegovo delo o mističnem telesu Kristusovem in o kraljestvu božjem je izšlo v Zagrebu l. 1887. (Istorija i budućnost teokratii). Čas je, da se naša bogoslovna znanost seznanj s tako važno knjigo.

Naša bogoslovna znanost in poljudna nabožna književnost se mora pravočasno orientirati z ozirom na velike duševne prevrate zadnjih let in z ozirom na naš posebni položaj ob meji krščanskega Vzhoda. Čas naglo beži. Poglobitev nauka o cerkvi in pravilna orientacija naše bogoslovne izobrazbe je v tesni zvezi z vprašanjem verskega življenja in verske obnove našega ljudstva.⁶

Novejši razvoj bogoslovne znanosti, posebe apologetike, dobro služi praktičnim potrebam poljudne dušnopastirske apologetike, v živi zvezi z vprašanjem verske obnove in z vodilnimi idejami mednarodnega katoliškega gibanja. Zato je potrebno, da se dušni pastirji seznanijo z novejšimi apologetičnimi vprašanji, posebno pa z globljim pojmovanjem cerkve, da bodo mogli o njem poljudno govoriti in iz njega izvajati uspešne nagibe za versko obnovo. To vprašanje bi spadalo na dnevni red duhovskih konferenc. Stvar je važna in aktualna.

F. Grivec.

⁵ Na tem polju moramo imeti več samostojnosti in iniciativnosti. Kakor so francoski in nemški katoličani organizirali misijonsko delo (Družba za širjenje vere, Unio cleri), tako bi tudi mi morali imeti podobno iniciativnost z ozirom na Vzhod. Cerkev je živ organizem; zato ves organizem trpi, ako en del ne vrši svoje posebne funkcije. Verska gorečnost se ne more mehanično meriti po procentih sodelovanja pri tej ali oni misijonski družbi, marveč po izvrševanju posebne naloge v organizmu vesoljne cerkve. Tako je n. pr. papež Pij XI. ponovno pohvalil moravske katoličane, ki so osredotočili svoje delovanje v Apostolstvu sv. Cirila in Metoda, dasi vsled tega ne morejo toliko sodelovati za poganške misijone. Cerkev je organizem, a ne mehanizem.

⁶ O tem gl. knjigo »Cerkve«, posebno str. 76—78; 96—125; 230—267; 306—311. — Nekoliko opazk je v »Socialni misli« 1926, str. 107—112. bolj poljudno pa v »Kraljestvu božjem« III. zv. (Ljubljana 1926).

O človeškem telesu.

26/7 1926

1. Ko govori sv. Tomaž o predmetu ljubezni, postavlja silno zanimivo vprašanje, ali naj človek ljubi (*charitate theologica*) tudi svoje telo: *utrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere?* (2, II, q. 25, a. 5.) — Na prvi pogled bi človek odgovoril na to vprašanje negativno, bodisi da vpraša za odgovor sv. Pavla, bodisi lastno izkušnjo; saj nam apostol zelo nazorno opisuje, kake težave dela njegovemu visokemu moralnemu poletu baš telesnost, ter se pritožuje: *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* (Rom. 7, 24.) — Tudi lastna izkušnja nas uči, da je telo začetek mnogih izkušnjav ali vsaj težav na potu religioznega življenja. Ni čudno potemtakem, ako nabožni pisatelji tuintam opisujejo telo kot sovražnika duhovnega življenja... po vojnem pravu pa da je treba sovražnika temeljito pobiti, sicer ne bo miru.

2. Kakor povsod, moramo paziti tudi v tem vprašanju, da ne pretiravamo, temveč da poiščemo zlato srednjo pot. Nasvet, ki ga daje v stari mitologiji Helios svojemu neizkušenemu sinu Phaetonu, ko mu izroča divni, toda obenem nevarni solnčni voz, velja tudi danes: *medio tutissimus ibis* (Ovid, *Metamorph.*, Phaeton 136). — Ni kmalu tvarine, kjer bi nas mogla nejasnost tako lahko zapeljati na stranpot, kakor ravno vprašanje o človeškem telesu.

3. Naziranja se tu (kakor običajno povsod) sučejo v ekstremih. Ena struja vidi v človeškem telesu zlo, ki ga je treba uničiti, druga pa smatra telo kot najvišje bitje ter goji, če ne vselej formalno, mnogokrat pa dejanski pravi »kult« s telesom, ki je zanjo malik.

4. Manihejci so menili, da je materijo ustvarilo neko zlo prapočelo, ki obstoja zraven Boga: *duos enim deos, unum bonum, alterum malum esse perhibetis*, jim očita Avguštin (*De morib. eccl. cathol.* I, 9, PL 32, 1317). Temu prapočelu so pripisovali, da je ustvarilo človeško telo: *Manichaei tribuebant humana corpora artifici maligno et injusto* (Aug., *Op. imperf. c. Julian.* 13, 104, PL 44, 1291). Dosledno jim je bilo telo kajpada zlo; ta zmota je bila precej razširjena po vseh krajih, saj jo pobija na vzhodu energično Hrizostom, ko očita Manihejcem, da uče: *corpus insidiosum esse malaeque materiae* (*ὄλης τῆς πονεράς*) (Chrys. in Gal. 5, n. 3, PG 61, 668). Odtod se je razvijala nezdrava hyperaskeza, ki je vodila do naravnost drastičnih izrodkov, kakor do eviracije: *membrum amputant velut insidians et inimicum* (Chrys. l. c.). Ta pretirana askeza je tlačila mnogokrat telo kar do smrti: *cognovimus nonnullos, qui famem usque ad obitum patienter tulerunt, quasi his sacrificiis placaretur Deus* (Greg. Nyss. de virg. c. 23, PG 46, 410); odtod obsojanje zakona, češ da je tudi zakon zlo, ker vzdržuje in ustvarja telesa. To zmoto pobija odločno Avguštin (*Contra Faustum*, XV, 7, PL 42, 310), obsoja jo tudi gangrenski koncil (v začetku IV. stol.): *si quis nuptias in accusationem deduxerit...* A. S. (Can. I; Mansi 2, 1110).

5. Cerkevni pisatelji odločno zavračajo manihejske zmote: na zapadu je zlasti sv. Avguštin napisal mnogo knjig proti Manihejcem, na vzhodu so jih pobijali Zlatoust, Didymos i. dr. Glavna misel očetov je: nobena stvar ni sama po sebi zla: *οὐδὲν κατ' οὐσίαν κακόν*. (Didym., Contra Manich. c. 3, PG 39, 1088). Torej tudi telo ni slabo, kajti če bi bilo zlo, bi ne bilo zmožno posvetitve: Si corpus natura malum est, non capit ut sanctificetur. Si vero recipitis bonum, liquet non esse natura malum, cum boni capax sit. (Didym. Contra Manich. c. 6. PG 39, 1094).

6. Sploh je a priori jasno, da telo ne more biti zlo, saj je ustvarjeno od Boga. Hieronim, ki je bil sicer strog asket in vivendo, je imel tozadevno mnogo čistejše pojme nego kak novejši asket, ki je strog in scribendo; stridonski učenik piše: Qui in carne sunt, placere Deo non possunt (Rom. 8). Non quo carnis natura damnetur, cuius conditor Deus est, et in qua plurimi placuerunt Deo regnantque cum Christo, sed quo opera carnis repudientur (Hier. in Is. 1. 14, c. 52. PL 24, 497).

7. Sploh velja aksiom, da je vse dobro, kar je ustvaril Bog, ki je začetek vsake dobroti: omne bonum a Deo, pravi sv. Avguštin (De div. quaest. c. X. PL 40, 14), in dodaje: omne igitur corpus a Deo. — Mnenje, ki so ga učili zlasti Platoniki, da je telo carcer animae, pojmujejo očetje cum grano salis (Lactantius, De vita beata c. 8. PL 6, 763).

8. Zaničevati »meso« bi pomenilo isto kot odklanjati temeljno dogmo krščanstva; saj je Beseda postala »meso« in saj je to meso poklicano, da pride v nebesa. Non contemno carnem, in qua Christus natus est et resurrexit; non despicio lutum, quod excoctum in testam purissimam regnat in coelo (Hieron., Ep. 84, n. 8. PL 22, 750). Vprav s tem je hotel pokazati Sin božji, kako visoko ceni človeško naravo, da se ni prikazal samo vidno (n. pr. v kaki eterični obliki kakor angelofanije), temveč se je prikazal ljudem kot pravi človek: quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter... sed hominibus in vero homine apparuit (August., De vera relig. c. 16, 30. PL 34, 135).

9. Duhovito zna zafrkniti Hieronim Manihejce, zakaj neki ljubijo svoje meso, če je zlo? Menda, da izpolnijo svetopisemsko besedo o ljubezni do sovražnikov: Miror cur carni detrahentes, vivunt carnaliter, et inimicam suam foveant et nutriant delicate, nisi forte implere volunt Scripturam dicentem: Amate inimicos vestros (Hieron., Ep. 84, n. 8. PL 22, 750). Isto jim očita Avguštin (Contra Faustum XXI, 5. PL 42, 368). Je pač dvojno: »imeti« meseno naravo in »živeti« meseno: aliud est in carne esse et in carne vivere (Hieron. in Gal. 1. 1, c. 2. PL 26, 345).

10. Da ne more biti telo zlo, sledi tudi iz tega, ker je organ duše. Duša je podoba božja; tej podobi Bog gotovo ni mogel dati slabega okvirja, marveč jo je moral opremiti z organom, ki je nje dostojen. Duša je temelj telesne enotnosti in harmonije: anima corporis materiam vivificando in unitatem concordem vivificat (August.,

De Genesi contra Manich. c. 7, 9. PL 34, 201) in to svojo funkcijo vrši tudi tedaj, ko je v grehu: corruptibilem carnem etiam peccatrix anima sic ornat, ut ei speciem decentissimam praebeat (August., De lib. arb. PL 32, 284). — Že po svoji vnanji obliki kaže telo, da presega vse živali, ker je ustvarjeno ravno, kar spominja človeka, da ne sme iskati zemskih dobrin kakor živina, marveč višje reči (prim. August., De Genesi ad litt. c. 12, 22. PL 34, 348).

11. Človeško telo torej ni samo dobro po sebi, temveč tudi po svoji obliki: corpus non modo quia est, et in quantum est, utique bonum est; sed etiam quia tale est, ut ad contemplandum coelum sit aptius (August., De div. quaest. 68 PL 40, 33). Starim očetom je človeško telo sploh vzor (vidne) lepote: ne samo, da je ustvarjeno zelo smotreno, temveč naravnost estetično: omnium partium congruentia numerosa, et pulchra sibi parilitate respondet, ut nescias utrum in eo condendo maior sit utilitatis habita ratio, quam decoris (August., De civ. Dei XXII, 24, 4. PL 41, 791). Stvarnik je upošteval pri telesu bolj moment dostojanstva, nego potrebe: puto facile intelligi in conditione corporis dignitatem necessitati fuisse praelatam (ibid.). V primeri z živalskim telesom se človeško telo odlikuje po lepoti, vzrasti, gibčnosti, kjer dosega povsod neko zlato sredino: forma humani corporis est venustior, status erectus et celsus; ut neque enormis proceritas sit, neque vilis et abjecta pauxillitas; tum ipsa habitudo corporis suavis et grata; ut neque belluina vastitas horrore sit, nec gracilitas tenuis infirmitati (Ambros., Hexaem. 1. 6, n. 54. PL 14, 265). Sploh: v vidnem stvarstvu ni lepšega kot je človek: commune iudicium est, inter omnia terrena Dei opera nihil homine utilius, nihil esse speciosius (Hilar., Tract. in ps. 118. PL 9, 563); telo je pač umotvor božji: »boni Dei opificium« (Theod. Cyr. in Rom. 6. PG 82, 110).

Da je človek ustvarjen iz prahu zemlje, nad tem se očetje niti malo ne spodtikajo, kakor nekateri moderni pisatelji, ki hočejo imeti v svojem rodovniku kakega orangutanga, o katerem pa seveda zopet ne vedo, iz kakega prahu je nastal. Hrizostom občuduje vprav na tem božjo umetnost, da je iz prahu ustvarila tako obliko: Materiae vilitas magis demonstrat artis copiam et facultatem, quoniam in luto et favilla tantam posuit harmoniam (Chrys., De statu hom. 11, n. 2. PG 49, 122).

12. Posebno je treba poudariti Pavlov nauk, da je kristjanovo telo ud Kristusovega telesa in tempelj svetega Duha: corpora vestra membra sunt Christi (1 Cor. 6, 15); corpus vestrum templum Spiritus sancti (1 Cor. 6, 19). Apostol zahteva od device, da bodi sveta ne samo po duhu, temveč tudi po telesu, *ἅγια σώματα*, skratka: posvetiti se mora ves človek, kajti tudi telo bo v večnosti proslavljeno: reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae (Phil. 3, 21).

Važnost človeškega telesa v krščanskem življenju je po Pavlu v tem, da je telo organ, po katerem se razodeva na zunaj ona pravičnost, ki je vsajena v notranjost kristjanovo: exhibete membra

vestra servire justitiae in sanctificationem (Rom. 6, 19). Naša zveza s Kristusom je tako tesna, da moramo nositi v sebi ne samo njegovega duha, temveč razodevati na svojem telesu njegovo telesno trpljenje: mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes; na ta način se izraža Kristusovo življenje na našem umrljivem telesu: ut et vita Jesu manifestetur in carne nostra mortali (2 Cor. 4, 10. 11). Moramo priznati, da si je težko misliti bolj vzvišen pojem o telesu nego je tu izražen; in vendarle Pavel gre še višje ali vsaj dalje.

13. Apostol spravlja namreč telo ne samo v ozko zvezo s Kristusom, kar je sicer zelo vzvišeno, vendarle doumevno, ker je Kristus pravi nositelj resnične telesnosti in nam concorporalis (quia membra sumus corporis ejus, de carne ejus, et de ossibus ejus Eph. 5, 30), temveč združuje naše telo s samim sv. Duhom, ki prebiva v nas: »qui habitat in nobis« (2 Tim. 1, 14). Telo je tedaj šotor tretje božje osebe (1 Cor. 3, 16), naši udi so svetišče sv. Duha (membra vestra templum Spiritus sancti 1 Cor. 6, 19), naše telo pravzaprav ni naše, temveč last inhabitantis Spiritus, zaradi česar je naša dolžnost, da ga nosimo in proslavljamo v svojem telesu. Ta misel je tako visoka, da, ko bi je ne bil Pavel jasno izrazil, bi se človek tudi pri najvišjem mističnem poletu ne drznil dvigniti ne cogitando quidem svojega telesa v tako visoko dostojanstvo. — Seveda so pa tudi praktične posledice, ki slede iz tega nauka za moralno področje, zelo važne.

14. S tem naukom nam je podan tudi najvišji motiv, zaradi katerega naj ljubimo svoje telo. Ako je telo šotor sv. Duha, je jasno, da ga ne morem sovražiti, temveč da ga mora duša ljubiti, in sicer z najbolj plemenito ljubeznijo. Tej ljubezni mora služiti kot vzor ona ljubezen, ki jo goji Kristus do cerkve: nemo unquam carnem suam odio habuit: sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus Ecclesiam (Eph. 5, 29). Hraniti in gojiti svoje telo je torej actus charitatis theologicae, torej je n. pr. navidezno preprosto uživanje hrane, sprehod, počitek itd. in favorem corporis ne samo dovoljen, temveč naravnost bogoslužen in bogoljuben čin, saj gre za ohranitev svetišča sv. Duha.

V luči tega nauka bomo lahko spoznali, kako vzvišena služba je v krščanstvu postrežba bolnikov.

15. Kristus je daroval Očetu svoje telo, in sicer v največjem trpljenju. Vsled naše sotelesnosti z Zveličarjem je naše telesno trpljenje obenem Kristusovo trpljenje; kakor je trpel Kristus v svojem telesu (na križu), tako trpi v Pavlu (in drugih vernikih) kot v svojih udih (prim. Kol. 1, 21). In kakor je Kristus daroval Bogu svoje telo, tako naj bi tudi verniki prikazali Bogu svoje telo v daritev: ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem (Rom. 12, 1). Tomaž omenja, da lahko darujemo Bogu: a) bonum animae per devotionem et contritionis humilitatem; b) exteriora bona per eleemosynarum elargitionem, in slednjič c) bonum proprii corporis. Telo lahko daruje človek Bogu, če se izpostavi trpljenju

in smrti propter Deum; če kroti svoje telo s postom et vigiliis ad serviendum Deo; in če izroči svoje telo ad opera justitiae et divini cultus exsequenda (Thomas in ep. Rom. 12). — Darovati moramo Bogu živo telo: cum enim »hostiam« dixisset, ne quis putaret jubere ipsum corpora occidi, statim subjunxit »viventem« (Chrysost., hom. 20 in Rom. n. 1. PG 60, 595). — Mislim, da je naša bogovdanost pomanjkljiva prav pri tej točki; vernike, ki služijo Bogu in contritione spiritus, najdemo večkrat; tudi onih, ki darujejo Bogu svoje premoženje v obliki miloščine, je precejšnje število. Toda med tema dobrima deloma se nahaja posebna daritev: daritev lastnega telesa, ki ga moramo darovati Bogu za časa zdravja in bolezn; ne samo ko je dekrepitno, temveč tudi ko je v cvetu, da ne bi kdo mogel ponoviti značilnih besedi Izidora: quidam in juventute luxuriose viventes, in senectute continentibus fieri delectantur, et tunc eligunt servire castitati, quando eos libido servos habere contemnit (Isid. Hisp., Sentent. II, 39, n. 24. PL 83, 643).

16. S tem, da je naše telo postalo kulturni predmet, nekako materia sacrificii, je obenem povedano, da ga ne smemo profanirati: kakor je liturg oblečen s posebnimi oblačili in kot tak ne sme misliti na profane reči, tako je tudi vernik kot sacrificator prejel novo obleko, ki mu po svoji vzvišenosti brani, da bi se vdal poltnim željam: Individuum Dominum Jesum Christum, et carnis curam ne feceritis in desideriis (Rom. 13, 14). — Seveda ne brani apostol, skrbeti za telo, temveč odklanja tako skrb, ki vodi *εις επιθυμίας*, v slabo poželjivost. Nekateri heretiki so sicer tudi te besede razlagali proti telesu, katere zavrača že Theodoret Cyr.: (Paulus) haereticorum, qui carnem accusant, os obturat. Neque enim prohibuit, quominus carnis cura geratur, sed delicias et intemperantiam expulit. Non enim dixit: ne carnis curam geratis, sed ne ad concupiscentias gesseritis (Theod. Cyr. in Rom. 13, PG 82, 198).

17. »Meso« (*σάρξ*) je po svoji naravi sicer indiferentno, je pa tudi nositelj takih čutov in nagonov, ki vodijo h grešnosti. Zapeljivi glas teh nagonov je čutil Pavel v vsej rezkosti. To je oni »drugi zakon«, ki ga čuti v svojih udih, in ki ga spravlja do žalostnega vzklika: Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? (Rom. 7, 24.) — Tu nastane potreba borbe zoper poželjivost. Kakor se mora atlet vzdrževati vsega, kar bi moglo ovirati ali zmanjšati elastičnost njegovega telesa, tako tudi apostol kroti in usužnjuje svoje telo (1 Cor. 9, 27), zahtevajoč namreč, da telo služi duhu in da bodi poželjivost pod jarmom pameti. To je ona prava continentia, *ἐγκράτεια*, o kateri uči Pavel, da je sad Duha (Gal. 5, 23).

18. Čeprav je bil Pavel osebno strog asket, ki je dobro znal, kaj pomeni služiti Gospodu »in labore et aerumna, in vigiliis multis, in fame et siti, in jejuniis multis, in frigore, et nuditate« (2 Cor. 11, 27), vendarle v svojih pismih ne stavi nikjer prestrogih zahtev, tako da se »spiritualisti« res ne morejo sklicevati nanj. Telo potrebuje pač nege, in ganljivo je čitati, kako skrbi Pavel ne samo za dušno-

pastirske zadeve svojega učenca, temveč tudi za njegovo telesno zdravje. Sredi velevažnih cerkvenopravnih in pastoralnih navodil piše Timoteju par besedi povsem privatnega značaja: naj skrbi za svoje zdravje: *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et frequentes tuas infirmitates* (1 Tim. 5, 21). Razlog nam navaja Tomaž: *Iste siquidem Timotheus erat nimiae abstinentiae, et ad vitandum carnis peccata, carnem macerabat* (Thom. in 1 Tim. 5, lectio 3). — Tudi ne zahteva Pavel, da bi se zdrževali kake telesne hrane (kakor so to zahtevali Manihejci), *quia omnis creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur* (1 Tim. 4, 4).

19. Sploh je potrebno, da imamo glede askeze prave in jasne pojme. Najprej moramo vedeti, da askeza ne sme služiti sebi, temveč je le pripomoček v dosego višjega cilja, in sicer namerava predvsem: harmonijo v človeku. To soglasje dosežemo seveda le tedaj, če gospodari duh nad telesom. In hoc enim pulchritudo honestatis consistit, ut homo non carnem spiritui, sed spiritum praeferat carni (Thom. in Rom. 13). Krotitev telesa je torej dobra v toliko, v kolikor je potrebna, da moremo doseči to harmonijo. Poudariti moramo namreč, da so vse asketične vaje kot pojavi fiziološkega neugodja moralno indiferentne. Najboljši zgled nam nudi za to post. Posti se vernik, posti se bolnik, posti se skopuh. Vsi trije čutijo praznoto želodca, toda nagib, iz katerega izhaja njih dej, oziroma namen, ki ga imajo pri postu, je silno različen. Pri skopuhu gotovo post ne žanje moralne pohvale, kar bi moral, če bi bil post ex se bonum. — Nespametno bi bilo, če bi kdo mislil, da ima Bog kako dopadenje nad čutnim kruljenjem našega črevesja, saj Bog gleda le na motiv, oziroma namen, radi katerega se postimo: na primer *ad servandam pudicitiam*. Če bi se kakemu čitatelju zdel moj zgled nekoliko preveč »plastičen«, naj upošteva, da ta misel ni moja, temveč Hieronimova, ki z izrazi ni bil kmalu v zadregi: *Non quod Deus universitatis Creator et Dominus intestinorum nostrorum rugitu et inanitate ventris, pulmonisque delectetur ardore, sed quod aliter pudicitia tuta esse non possit* (Hier., Ep. 22, 10, PL. 22, 400).

Uživati jedi ali pa zdrževati se jih, oboje je per se indiferentno. Če kdo obsoja jedi kot take, ni katolik, temveč Manihejec: *cibi in quantum res tales sunt, non sunt rejiciendi* (Thom. in 1, Tim. 4). Ako se jih zdržimo, se jih zdržimo le v toliko, v kolikor bi nas znale zapeljati k poltenosti (*in quantum incitant ad lasciviam*. Thom. *ibid.*).

20. Kar velja o postu, velja kajpada o vsaki asketični vaji. Ker je askeza kot neka duhovno-telesna gimnastika le sredstvo v dosego višjega cilja, ne sme končati nikoli sama pri sebi. Človek si ne sme sugerirati, da so nekateri užitki telesu ogabni, in se jim po takem ovinku odpovedati kot nekemu zlu, temveč mora priznati, da so ugodni; prav pa je, ako se velikodušno odpoveduje vsej njih ugodnosti iz kakega višjega motiva: *oportet sua sponte abstinere, non tamquam ab abominandis, sed tamquam a suavissimis, uci*

trezno misleči ekseget Theodoret Cyr., ko razlaga Pavlove besede proti nekim pseudoasketom v Kolosah (Theod. Cyr. in Col. 2, 23, PG 82, 615).

21. Askeza torej ni neka absolutna vrednota, kakor *εὐσέβεια*, temveč ima le relativno vrednost (prim. Benz, Die Ethik des Apostels Paulus str. 150). Uporabljati jo moramo radi tega diskretno: ne sme zmagati poželjivost; toda tudi telo ne sme razpasti, quia quilibet tenetur ut carnis curam gerat ad sustentandam naturam (Thom. in Rom. 13, lectio 3). — Pri asketih obstoja (kar je psihološko slednjič umevno) nevarnost, da si dopadejo v svoji strogosti in da smatrajo strogost za svetost, kar je seveda nesrečen quid pro quo. S to nevarnostjo računa Hieronim, ko piše matroni Celantiji: Cave ne si jejunare aut abstinere coeperis, te putes jam esse sanctam. Haec enim virtus ad jumentum est, non perfectio sanctitatis (Ep. 148. n. 22, PL 22, 1214). Glavna stvar mu je krotitev duha, ne telesa: tunc praeclara est abstantentia, tunc pulchra atque magnifica castigatio corporis, cum est animus jejunus a vitiis (ibid.). Kaj bi pomagalo krotiti telo, če bi se duh dvigal v napuhu? Quid prodest tenuari abstantentia corpus, si animus intumescat superbia? Quam laudem merebimur de pallore jejunii, si invidia lividi simus? (Hier. ibid.). — Asket mora skrbno čuti, da, ko se izogiba dovoljenim užitkom, ne zaide v nedovoljene: Id providendum est, ne tibi hoc, cum licita contemnas, securitatem quamdam illicitorum faciat. Quidquid supra justitiam offertur Deo, non debet impedire justitiam, sed adjuvare (Hier. ibid.).

22. Nega telesa mora biti taka, da ga duša ohrani kot sposobno orodje za izvršitev svojih rednih dolžnosti. Pamet mora skrbeti, ne vel per abundantiam deliciarum ita perturbata sit caro, ut regi non possit, vel pro immoderata afflictatione male affecta tenuis et ad usus vitae necessarios infirma efficiatur (Gregor. Nyss., De virgin. c. 22, PG 46, 406). — Pri askezi je zelo važno, da ohranimo svobodo duha. Ko govori o postu, poudarja Hieronim prav to misel: Adesse debet ratio, ut tales ac tantas sumamus escas. quibus non oneretur corpus, nec libertas animae praegravetur (Adv. Jovin. 1. 2, n. 10, PL 23, 299). Duh mora imeti pač na razpolago dobro razpoložene organe, ako hoče izvrševati perfektno gotove kreposti: omnis actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporali organo dispositione, uči Akvinec (1, II, q. 17, a. 7). Kakor rabi glasbenik ne samo dobro partituro, temveč tudi dobre orgle, ako hoče poveličati bogoslužje, tako potrebuje tudi duša primerno telesnost, da se more dostojno javljati na zunaj: corpus est animae et affectionis et negotiorum omnium organum (Hilar., tr. in ps. 65, PL 9, 426).

23. Inštrument je manj nego glasbenik, je od njega različen, toda med njima ni nasprotja. Tako je tudi telo, uči Hrizostom, manj nego duša, toda ne nasprotno, ne zlo, temveč podrejeno duši kakor citre citrašu (Hom. 13. in Rom. PG 60, 510). Kakor bi bilo nespametno, ko bi citraš preveč napel strune, tako bi bilo tudi

nespametno, ko bi asket zmanjšal sile svojega telesa v taki meri, da ni več razpoloženo za hitra in radostna krepostna dejanja. Ne samo to! Preveč oslavljen organizem je večkrat netivo mnogih skušnjav. »Ein geschwächter Organismus kann selbst Ursache seelischer Kraftlosigkeit und eine Quelle starker Versuchungen werden. Das haben die Heroen der Ascese, die Mönche in den Wüsten Aegyptens, ohne freilich diese Zusammenhänge zu kennen, an sich erfahren, wenn sie, körperlich entkräftet durch unerhörte Kasteiungen, von schwersten Anfechtungen des Fleisches wie des Geistes heimgesucht wurden« (Rademacher, Das Seelenleben der Heiligen str. 214).

24. Seveda moramo uvaževati, da so bili svetniki glede nege telesa otroci svojega časa in da bi oni danes gotovo vršili askezo v bolj mili obliki, nego so jo vršili svoj čas. Temeljna ideja, ki jih je vodila, je bila dobra in hvale vredna, le način, kako so udeleževali idejo, tu in tam ni bil srečen. Kakšenkrat so pač slični onim dobrim ljudem na deželi (v mestu je isto), ki ob kaki procesiji pojejo fortissimo iz pristnega prepričanja, da je to v čast božjo, ne zavedajoč se, da bi piano in pianissimo služilo mnogokrat še bolje. Tako je tudi pri nekaterih svetnikih: njih naziranje o telesu je enostransko. »Wir hören die Heiligen von dem Leibe in Ausdrücken reden, die selbst die Achtung gegen dieses Meisterwerk der göttlichen Allmacht und den Tempel des Heiligen Geistes vermissen lassen. Der ‚Bruder Esel‘ soll nur von Schlägen und Hunger leben.«¹

25. Ako je cerkev proglasila take stroge vernike za svetnike, jih gotovo ni proglasila radi njih tozadevnega pretiravanja, temveč radi heroizma, s katerim so izvajali optimalna fide najtežje konsekvence svoje sicer temeljno izvrstne ideje. V tem oziru sunt admirandi, non imitandi. — Žalostno pa je, da se mnogi popularni življenjepisi svetnikov ravno odlikujejo po opisovanju takih izrednih bojev svetnikov zoper lastno telo, pri tem pa le premalo pojasnjujejo vodilno idejo svetnika in malo ali nič ne razlikujejo med čini, ki so zapovedani in nasvetovani. Takemu mrtvičenju pripisujejo večjo važnost, nego mu gre po pravici; cerkveni krepostni ideal prihaja v slabo luč, kar nemalo škoduje zdravi pobožnosti (prim. Rademacher, o. c. 212).

¹ Ako je sinu divnega asiškega neba telo »brat osliček«, je treba vzeti take izraze nekoliko tudi cum grano — poesiae. Sicer je »brat osliček« precej star v nabožni literaturi, dočim se v specifično teoloških delih ni mogel nikdar udomačiti. Tako je govoril eremit Hilarion svojemu telesu: Ego, aselle, faciam, ut non calcitres; nec te hordeo alam, sed paleis (Hier., Vita Hilar. n. 5, PL 23, 31).

Tudi pri Pavlinu najdemo slične izraze:

Sit fortis anima mortificans asinum suum,
Pigri jumentum corporis.

(Poem. 24, 617. PL 61, 627.)

Moram izjaviti, da smatram salva reverentia erga tot scriptores izraz o »bratu osličku« z moralno-teološkega stališča kot neokusnost, zlasti če pomislim, da telo prejema vase evharističnega kralja.

26. Pri tej priliki bi si dovolil opombo: bojim se, da je dober del nabožnega čtiva in dosledno nabožnega mišljenja preveč usmerjen v duhu tega ali onega svetnika, zlasti pa v duhu te ali one šole. Po mojem prepričanju morajo tvoriti podlago naše nabožnosti ne izredna dejstva (večkrat legendarična) iz življenja tega ali onega svetnika, temveč naša pobožnost mora vzrasti iz jasnih, teološko utemeljenih načel in jo moramo zalivati s čitanjem in premišljevanjem svetega pisma. Skratka: biblično usmerjena pobožnost! Znabiti bomo imeli tedaj manj pobožnih vzdihljajev, toda toliko več pobožnih del; manj rigorizma in theoria, toliko več samozatajevanja in praxi; manj »doživetij«, toda več krščanskega življenja; manj vizij, pa več kontemplacije.

27. Ker je telo bistven del človeške narave, je logično, da ima človek pravico ne samo do duhovnih, temveč tudi do telesnih užitkov; saj je velik del vidnega stvarstva naravnost namenjen, da zadovolji somatično plat našega življenja; takega ugodja ne kaže braniti, le upoštevati je treba, da so ugodja duše višja: *Laudetur Deus, qui hominum usui tam multa donavit; sed agnoscat rationalis animus maiores delicias menti esse datas quam carni* (Leo M. sermo 81 [al. 79] c. 2. PL 54, 421). Vse je naše (prim. 1 Cor. 3, 22); kar je ustvarjeno in *corporis commoditatem*, je dovoljeno uporabljati, da le postopamo pri tem *secundum dictamen rationis*. Saj so izvestni užitki (n. pr. prehrane) naravnost potrebni ad *conservationem individui*. Uživanje hrane je Bog združil s telesnim ugodjem, da bi nas prav to ugodje zvbilo k uporabi sredstev, ki so potrebna k ohranitvi naše telesnosti. Čutiti to ugodje ne samo ni greh, temveč je nekaj povsem naravnega. Tudi poželeti to ugodje je dovoljeno, saj je to ugodje predvideno od Boga; *etiam temperatus appetit delectabilia* (2, II, q. 141, a. 6 ad 2). Če smo pametni, nas to ugodje ne bo potegnilo v nižave, temveč nas spomnilo, da je »*omne datum optimum desursum*« (Jac. 1, 17), in nas povzdignilo k hvaležnosti do Onega, ki nam je rekel: »*Dominamini piscibus maris et volatilibus coeli et cunctis animantibus... ecce dedi vobis omnem herbam...* (Gen. 1, 20. 21).

28. Ravno ta ugodja pa tvorijo polje, na katerem se asket lahko vežba. — Cerkev zahteva razmerno prav majhne žrtve; zakonik pozna pravzaprav za udejstvovanje askeze le postno disciplino, ki je pa zelo mila; seveda cerkev ne more naložiti množici težke discipline, ker bi bila taka disciplina za mnoge *occasio peccandi*. Cerkev prepušča gorečnosti posameznih vernikov, da store kaj več. Gotovo je post najboljša asketična vaja, ker vpliva enako merno na vse telo in ne samo na ta ali oni organ. — S tega vidika je post mnogo bolj priporočljiv nego razne druge strogosti (*cilicium, catenula ferrea circa lumbos, percussio seu flagellatio partis posterioris*), ki so zmožne, da vprav obude pri nekaterih penitentih nezdrave nagone. Ako kdo hoče uporabiti ta sredstva, naj brezpogojno vpraša spovednika in le-ta naj resno preudari, ali bi ne kazalo, posvetovati se in *casu concreto* še z resnim zdravnikom. Sicer pridejo taki spokorniki lahko v velike nevarnosti.

Če bi bila kaka asketična vaja temu ali onemu posamezniku s fizičnega stališča še primerna, ne sledi iz tega, da mu je obenem vselej tudi že priporočljiva: takim vajam naj se vdajo — seveda z vso diskretnostjo — osebe, ki so se posvetile na poseben način bogoljubnemu življenju; o njih pravi sv. Tomaž: *a multis delectabilibus laudabiliter abstinent*; glede poročenih pa dodaja: *quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent* (2, II, q. 142, a. 1 ad 2).

29. Kakor je dovoljeno uživati v mejah zmernosti vsa delectabilia, ki spadajo ad *conservationem* individui, tako je tudi neoposnosno, če kdo uživa v okviru zakonskega stanu ona delectabilia, ki spadajo ad *conservationem speciei*. V tem oziru so nekateri pisatelji, orientirani enostransko, tu in tam zašli v preveč rigorozna mnenja. Tako meni Izidor iz Peluzija, da se po zakonskem življenju človek ne razlikuje od živine: *Conjugio autem nihil differt (homo) a brutis animalibus, quibus corporis commistio necessaria est* (1. 4, ep. 194. PG 78, 1282). Po tej logiki bi se lahko sklepalo, da se tudi s tem, da uživamo hrano in pijačo, da vidimo in slišimo, ne razlikujemo od živine, saj mora tudi živina jesti. Je pač res: *nihil probat, qui nimis probat*.

30. Prestrogo naziranje o zakonskem življenju, oziroma o uporabi njegovih pravic, ni nikakor v skladu z naukom sv. Pavla, ki se je moral že svojčas boriti proti sličnim enkratističnim strujam (*prohibitium nubere, et abstinere a cibis, quos Deus creavit*, 1 Tim. 4, 3). Seveda so se znali skrivati enkratiti vselej pod obleko moralne resnosti in strogosti, kar jim je tudi v masah pridobilo vedno pristašev. Masa je tako čudovito logična, da zelo ljubi in abstracto prav stroga naziranja, in concreto pa se jim silno rada odpove.

31. Sv. Pavel je kar a limine odklonil vse te enkratitske struje, ker so bile prvič zgrešene v svojih temeljnih naziranjih in so drugič taki nauki in praxi neporabni. On, ki je zelo visoko cenil devištvo in smel reči neporočenim: *bonum est illis si sic permaneant, sicut et ego* (1 Cor. 7, 8), je takoj za tem upošteval tudi tiste vernike, ki nimajo tako visoke moralne moči v sebi: *Quod si non se continent, nubant. Melius est enim nubere, quam uri* (1 Cor. 7, 9). Komur je pretežko živeti deviško, ta najde v zakramentu zakona zdravilo zoper poželjivost. Gotovim ljudem je treba zakon naravnost nasvetovati, n. pr. mlajšim udovam (1 Tim. 5, 14) in sploh vsakemu, ki bi bil v nevarnosti, da pade v poltni greh. Saj je zakon postavljen »propter fornicationem« (1 Cor. 7, 2), to je, da se človek izogne nečistovanju, h kateremu bi ga sicer njegova poželjivost lahko zapeljala. To isto misel izraža bistveno tudi *Codex Iuris Canonici*, ko omenja kot *finis secundarius* zakona: *remedium concupiscentiae* (can. 1013, § 1.). Če hoče kdo doseči ta sekundarni namen, ne moremo reči, da je ravnal protizakonito, še manj, da je njegovo dejanje direktno grešno¹.

¹ Radi tega ne razumem, zakaj so tu in tam zelo ugledni pisatelji proglasili uporabo zakonske pravice v pomirjenje poželjivosti za greh (*peccatum veniale*). Še Akvinec se mi zdi v tej točki prestrog. Ako se

32. Sploh je potrebno, da imamo o razmerju duše in telesa jasne pojme. Oba tvorita eno naravo, med njima mora vladati bratska ljubezen: *caro animae fraterno copulatur consortio* (Ambr. ep. 67, n. 9. PL 16, 1227). Glavni činitelj je kajpada duh, ki nosi tudi odgovornost za vsako dejanje človeško. Nespametno bi bilo napadati enostransko telo kot causa peccati, ko je vendarle grešil duh uporabljajoč telo kot sredstvo: *Animus noster culpae est auctor. Itaque innocens caro, sed plerumque peccati ministra* (Ambros., De poen. I, 73. PL 16, 488). — Morálo moramo iskati v duhu, ne v telesu: *nihil prodest incorruptio carnis, ubi non est integritas mentis*, pravi pregnanto in jasno Izidor iz Seville (Sent. I. II, c. 40 n. 8. PL 83, 644). *Corpus nihil mali fecerit absque anima, sed anima multa absque corpore* (Chrys. in Eph. hom. 5, n. 4. PG 62, 42).

Fiziološki pojavi sami po sebi niso greh, marveč zgolj narurni pojavi, ki so še indiferentni, čeprav se jih sramujemo, ker vemo, da se baš in motibus carnalibus najbolj pojavlja nepokorščina mesa proti duhu: to je pač kazen za greh: *Quod... membrum rationi non oboedit, est ex poena peccati, ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam patiat, per quod peccatum originale ad posteros traducitur* (1, II. q. 17, a. 9).

Glavno je torej, kako se zadrži do teh pojavov duh. Naj bi bil kdo telesno še tako inkorupten, če ni duh zavzet za čistost, ni človek čist: nam etsi corpus nulla sit labe maculatum, non constat tamen pudicitiae ratio, si animus incestus est (Lactant., De vero cultu III, 23. PL 6, 721). To misel je Hrizostom tako upošteval, da se je upal javno izreči: *non coitus, sed peccatum est corruptio, ipsum enim dedecore afficit* (Chrys. in Eph. 6, hom. 24, 5. PG 62, 174). Sam zunanji čin kot tak pač ni moralen, vsaj substantive ne, temveč kvečemu denominative.

33. Kdor hoče ohraniti svoje telo čisto, mora krotiti ne samo svoje meso s postom in z drugimi asketičnimi vajami, temveč mora ohraniti duha v ponižnosti. Ohol človek si lahko »dopada« v svojih lastnostih, tudi če so napačne, ker mu pri bolj spiritualnih grehih ni lahko priti do živega, saj jim lahko vselej obleče pallium virtutis; zato pa se mu lahko pripeti, da pade baš v peccatum carnale, da najde v padcu ponižnost, ki mu je sicer ni bilo možno dopovedati:

vrši zakonsko dejanje in ordine ad procreationem prolis, je po Tomažu akt gotovo dovoljen. Lahko je tudi zaslužen, n. pr. si ad actum matrimoniale virtus inducat vel iustitiae, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur (III suppl. q. 42, art. 4 c). Čudno pa, da smatra uporabo zakona in ordine ad finem secundarium (ad sedendam concupiscentiam) kot mali greh: *Quandoque est (actus conjugalis) cum culpa veniali, sc. cum quis ad actum matrimonialem ex concupiscentia excitatur, quae tamen infra limites matrimonii sistit, ut sc. cum sola uxore sit contentus* (Thom. in 1 Cor. 7, lect. 1). Slično III suppl. q. 42, a. 4 ad 3. Kaki razlogi so mogli nagniti Tomaža k temu rigorističnemu naziranju, je vprašanje, ki bi bilo gotovo velezanimivo s historičnega stališča, kojega raziskavanje pa ne spada v okvir tega praktičnega prispevka.

Qui detinetur superbia, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus a confusione exurgat (Isid. Hisp., Sent. l. II., c. 38 n. 1. PL 83, 639).

V luči te resnice nam bo še bolj jasen tomistični nauk, da so peccata carnalia manjše zlo nego spiritualia. Res je, da se poltnih grehov bolj sramujemo (in prav to nas obenem ponižuje), »quia sunt circa illas delectationes, quae sunt communes nobis et brutis« (1, II, q. 73, a. 5), res je, da je poltni greh obenem greh in corpus Christi, kojega sotelesniki smo postali po krstu, toda obenem je tudi res, da smo s Kristusom še bolj združeni po duhu nego po telesu: qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est (1 Cor. 6, 17). Radi tega je spiritualni greh bolj proti Kristusu nego poltni: peccata spiritualia sunt magis contra Christum, quam fornicatio (2, II, q. 154, a. 3 ad 3).

34. Akoravno moramo imeti do svojega telesa naravnost religiozno spoštovanje, nam ne sme biti nikoli **malik**. Materialistično naziranje, ki ne pozna nič transcendentnega, ki se ne meni ne za duha ne za večnost, motri telo kot najvišje bitje, biologija mu postane teologija, najvišja morala mu je higiena. Zazeblo me je, ko sem na čelu letošnjega »Zdravja« (1926, št. 1) čital te-le besede, o kojih pa sem prepričan, da so bile zapisane in bona fide: »V tem težkem času, ko oni, kateri so najboljši med nami, iščejo izhoda iz sedanjega položaja, ko je naša želja za mirom v vsakem smislu velika in nepremagljiva, iščemo mi novo vero, od katere pričakujemo odrešenja. Mislím, da moremo najti to vero v higieni.« Vsa čast higieni (jaz sem tudi rad zdrav in privoščim vsakemu ljubo zdravje), toda da bi nas higiena kot »nova vera« mogla »odrešiti«, to je prav nesrečen izraz, ki ga moramo tem bolj obžalovati, ker čitajo te stavke tudi preprosti ljudje. Mar je zdravje enako z moralo? Mar bi bil nezdrav človek »brez vere«? Zdravje nam je gotovo tudi z moralnega stališča važna dobrina, toda nikoli ne sme biti naš malik.

35. Skrb za telo je nam moralna dolžnost; kdor je prečital le površno razpravo o V. božji zapovedi v kakem učbeniku, bo moral priznati, kako visoko pojmujejo moralisti zdravje telesa. Toda harmonija v človeku zahteva, da bodi telesnost podrejena duševnosti; da telo ne bodi moralnemu življenju v oviro, temveč v podporo; ni lahko, toda je znamenje visoke kreposti, ako duh gospoduje nad telesom, ne da bi sledil nižjim nagonom: Grandis virtutis est: in carne non carnaliter vivere (Hier. ep. 54, n. 8. PL 22, 554).

Josip Ujčić.

Novi rimski obrednik. 26/7 1926

Izšla je nova izdaja rimskega obrednika. S. R. C. jo je z dekretom z dne 10. junija 1925 potrdila in proglasila za tipično, ki naj se z njo vprihodnje druge izdaje ujemajo. Glavna razlika med prejšnjim in sedanjim obrednikom je označena v naslovu samem.

Naslov se glasi: »Rituale Romanum... ad normam Codicis juris canonici accommodatum«. Rubrike so spravili v sklad z določbami cerkvenega zakonika. Razen tega so sprejeli v besedilo rubrik tudi novejša dekreta sv. stolice. Nekatere reči, ki so bile v prejšnji izdaji potaknjene zadaj v »appendix«, so vpletli v poglavja, kamor po svoji vsebini pristojajo. Manj jasne rubrike so dobile bolj določno besedilo. Namesto prejšnjih deset, imamo sedaj dvanajst razdelkov, titulov. Titulus X. obsega litanije, ki se smejo moliti pri javni božji službi, razen litanij vseh svetnikov. Pod tit. XI. so uvrstili obred zarotovanja nad obsedenimi, pod tit. XII. pa navodilo za spisovanje župnih matic. Ob koncu (pg. 553—913) je »appendix«, kjer so zbrane nekatere »Instructiones« k zakramentom, litanije vseh svetnikov in dolga vrsta formularjev za blagoslove.

Naj opozorim posebej na nekatere stvari, ki bi utegnile zanimati duhovnike v dušnem pastirstvu.¹

O krščevanju nestvorov veli rubrika v stari izdaji (tit. 2, c. 1, n. 19): »Monstrum, quod humanam speciem non praeseferat, baptizari non debet.« V novo izdajo so sprejeli kán. 748: »Monstra et ostenta semper baptizentur saltem sub conditione etc.« Iz zakonika so posneli tudi navodilo, kdaj se smejo krstiti otroci nevernikov (kán. 750) in kako je ravnati z najdenčki (kán. 749). O botrih govori stara rubrika (n. 25) le na kratko; nova rubrika po kán. 765 in 766 natančno določa, kdo more biti za botra veljavno in kdo dopustno.

Za kraj, kjer naj mašnik izpoveduje, ukazuje novi obrednik po zakoniku (kán. 910): *Feminarum confessiones extra sedem confessionalem ne audiantur nisi ex causa infirmitatis etc.* — O molitvah, ki niso bistvene pri zakramentalni odvezi, govori rubrika v stari izdaji: *In confessionibus autem frequentioribus et brevioribus omitti potest Misereatur etc.* Nova rubrika je prikrojena po kán. 885 in veli: *Justa de causa omitti potest Misereatur etc.*

Pij X. je z odlokom »Tradita ab antiquis« z dne 14. sept. 1912 dal vernikom na voljo, da smejo sv. obhajilo prejemati po latinskem ali po grškem obredu. Odlok je bil v prejšnji izdaji ponatisnjen v dodatku. Sprejeli pa so odlok tudi v zakonik in odtam so ga prevzeli v rubrike novega obrednika (tit. 4, c. 1, n. 15).

Za štolo, ki jo mašnik dene nase, kadar deli sv. obhajilo izven maše, je veljalo po starem obredniku načelo, da bodi barva štole liturgična barva tistega dne, *color officio illius diei conveniens* (tit. 4, c. 2, n. 1). V novi rubriki so povzeli odlok S. C. R. 12. marca 1836 (n. 2740 ad 12) in 19. aprila 1912. Rubrika se sedaj glasi: *stola coloris semper albi vel Officio illius diei convenientis (mutato tamen colore nigro in violaceum die commemorationis Omnium Fidelium Defunctorum)*. Tudi o tem, kako naj se mašnik

¹ Natančen seznam vseh prememb in dostavkov je priobčen v *Ephemer. liturg.* 1925, Nr. 6—11. Sistematičen pregled novega obrednika je v *Nouv. Rev. théol.* 1925, 605—616.

vede pri obhajilu, govori nova rubrika bolj podrobno (n. 6): »Ubi vero omnes communicaverint, Sacerdos, reversus ad altare, *pyxidem super corporale deponit, genuflectit*, ac deinde dicit: O sacrum convivium etc.« In za obhajilo med sv. mašo (n. 12): »Sacerdos, sumpto sacratissimo Sanguine..., *facta genuflexione* ponat particulas consecratas in pyxide...« Ko je strežnik odmolil Confiteor, »tum Sacerdos *iterum genuflectit et manibus junctis conversus ad populum in cornu Evangelii dicit: Misereatur.*«

V smislu kán. 859 § 3. so za velikonočno obhajilo izpustili določbo (tit. 4, c. 3, n. 3): »Alienae vero parochiae fideles ad proprium Parochum remittet etc.«

V rubrike o obhajanju bolnikov (tit. 4, c. 4) so uvrstili dva odloka S. C. Concilii, z dne 7. dec. 1906 in 6. marca 1907, ki določata, kedaj smejo bolniki prejemati sv. obhajilo netešč. V prejšnji izdaji sta bila oba odloka ponatisnjena ob koncu. — Vodo, v kateri si je mašnik po obhajilu umil prste, so dajali bolniku, da jo izpije: »infirmo detur ablutio,« veli rubrika v starem obredniku. V novi izdaji so to rubriko izpustili, in sedaj čitamo: »aqua vero ablutionis suo tempore mittitur in sacrarium, vel, si hoc desit, in ignem.«

Dodali so tudi rubriko o skrivnem prenašanju sv. obhajila (nn. 6. 29). Navodilo, kako naj se sv. obhajilo bolnikom prinaša skrivaj, je prvi dal Benedikt XIV. 2. febr. 1744 mašnikom v skopeljski nadškofiji in v sosednih pokrajinah. L. 1912. je S. C. de Sacramentis pooblastila vse ordinarije, da morejo iz upravičenega in pametnega razloga dovoljevati skrivno prenašanje sv. Evharistije (AAS 1912, 725); v odloku je kongregacija do besede ponovila navodilo Benedikta XIV. In odlok so ponatisnili ob koncu obrednika v izdaji l. 1913. V novi izdaji so odlok sprejeli v rubrike in ga obenem nekoliko izpopolnili. Ker se tudi v naših mestih dogaja, da mašniki časih sv. obhajilo bolnikom prinašajo skrivaj, novi obrednik pa ima le malokdo pri rokah, denimo sèm celotno besedilo: »Quando ex justa et rationabili causa, privatim Sacra communio ad infirmos defertur, Sacerdos saltem stolam semper habeat propriis coopertam vestibus; in sacculo seu bursa pyxidem recondat, quam per funiculos collo appensam in sinu reponat; et nunquam solus procedat, sed uno saltem fideli, in defectu Clerici, associetur. Cum autem ad infirmi cubiculum pervenerit, Sacerdos *super pellicem quoque induat cum stola*, si illud antea non induerit.«

V 1. poglavju o sv. poslednjem olju je ob koncu nova rubrika (n. 22), v kateri je povedano, kako se deli sv. olje več bolnikom obenem. Mašnik dá vsakemu bolniku posebej poljubiti sv. razpelo in vsakega posebej mazili; molitve pred maziljenjem in po maziljenju pa moli samo enkrat v množini. — Ko se naštevajo čutila in udje, ki naj se mazilijo, se med njimi le dja (renes) ne imenujejo več; za maziljenje nog pa dostavlja rubrika: »haec pedum unctio ex qualibet rationabili causa omitti potest« (n. 16). Ta rubrika se ponavlja v 2. poglavju (n. 11), slovilo za maziljenje ledij pa se je izpustilo.

Za papežev blagoslov ob smrti uri je vsak mašnik, ki je bolniku v duhovno pomoč, po kán. 468, § 2., ipso jure pooblaščen. Po tem kánonu je popravljena rubrika (tit. 5, c. 6, n. 2). V rubriko (n. 3), ki daje mašniku navodilo, kako naj umirajočega pripravi za ta blagoslov, so dodali: »tum instruat atque hortetur, ut sanctissimum nomen *Jesu*, corde saltem, invocet.« Kadar je bolnik že blizu smrti, mašnik opusti druge molitve in moli samo: »Ego facultate mihi etc.«, »Per sacrosancta etc.«, »Benedicat te etc.« V sili reče: »Ego facultate mihi... tibi concedo et benedico te. In nomine Patris etc.« Če daje kedaj papežev blagoslov obenem več bolnikom, moli vse molitve samo enkrat, a v množnem številu.

Poglavje, komu naj se odreče cerkveni pogreb (tit. 6, c. 2), je prenarajeno po kán. 1239 in 1240. Rubrika v starem obredniku je za dvobojnike prepovedovala cerkveni pogreb »etiamsi ante obitum dederint poenitentiae signa«. Po novem obredniku se cerkveni pogreb ne odreče nikomur, ki je dal pred smrtjo znamenja pokore.

V obredu zakramenta sv. zakona (tit. 7, c. 2, n. 5) je nova rubrika, ki govori o tem, kako naj mašnik ravna, kadar je več porok obenem. Vsakega posebej vpraša za privoljenje v zakon in nad vsakim parom posebej govori: »Ego conjungo vos etc.« Prstane pa blagoslovi vse skupaj in vse druge molitve moli samo enkrat. — Ob koncu blagoslova za matere po porodu je nanovo uvrščena rubrika, ki je posneta po dekretu S. R. C. 21. novembra 1893: vsak mašnik, ki ga za to naprosijo, more dati materi blagoslov, in sicer v vsaki cerkvi ali javnem oratoriju.

Med obča pravila o blagoslovih (tit. 8, c. 1) so sprejeli kán. 1304, ki veli, da more cerkveno obleko (sacram supellectilem) blagosloviti tudi župnik za cerkve in oratorije v župniji in vsak rektor cerkve za svojo cerkev.

Pred blagoslovom križa in sv. podob (tit. 8, cc. 24, 25) je nova rubrika, narejena po kán. 1279, § 4. Rubrika pravi: Če se križi ali sv. podobe za javno čiščenje *slovesno* blagoslove, je blagoslov udržan ordinariju. More pa ordinarij vsakega mašnika v to pooblastiti. Privatno, neslovesno, more blagoslov izvršiti vsak mašnik, brez ordinarijevega dovoljenja. (Za ljubljansko škofijo naj pripomnim, da je ordinariat pooblastil vse župnike in župne upravitelje za njih župnije, in rektorje cerkvá za njih cerkve, da morejo *slovesno* blagosloviti križe in sv. podobe. Vsi ti morejo tudi druge mašnike subdelegirati za ta blagoslov. Lj. šk. l. 1909, 38; 1920, 54.)

V obredu, kako se očisti oskrunjena cerkev ali oskrunjeno pokopališče (tit. 8, cc. 28, 30), so popravili rubriko (n. 1) po kán. 1172, § 2.: Če se oskruni cerkev, zaradi tega ni oskrunjeno pokopališče okrog cerkve; in če se oskruni pokopališče, ni oskrunjena cerkev.

Pri maši pred procesijo na praznik sv. R. T. mašnik posveti dve hostiji. Eno zaužije, drugo pa dene v monštranco. Monštranca se zagrne z belo tančico, »velo cooperiatur«. Tako veli rubrika v starem obredniku (tit. 9, c. 5, n. 2). Besedi »velo cooperiatur« v novem obredniku ni več.

V dodatku (appendix) so formularji za razne blagoslove, tudi taki, ki jih je sv. stolica odobrila v novejšem času, n. pr. *benedictio bibliothecae*, *benedictio machinae itineri aëreo destinatae*, *benedictio seismographi* i. dr.

Po kánonu 1200 more z ordinarijevim dovoljenjem tudi navaden mašnik nanovo posvetiti oltar, ki je izgubil posvečenje. Za to posvečevanje imamo v novem obredniku dvojno kratko formulo. (Ritus seu forma brevior consecrationis Altaris immobilis). Eno formulo, ki se rabi, če je oltar izgubil posvečenje »ob separationem, etsi momentaneam, tabulae seu mensae a stipite« (kán. 1200, § 1.). Drugo formulo, če je oltar izgubil posvečenje iz drugih vzrokov, ki jih našteva kán. 1200, nn. 1 et 2.

Za blagoslov na dan sv. Blaža veli rubrika v starem obredniku: »*accensis duobus cereis ac in modum crucis aptatis, apponens illos sub mento gutturi cuiusvis...*« Novi obrednik pravi samo: »*Sacerdos duos cereos in modum crucis aptatos apponit sub mento gutturi singulorum.*« Ne govori torej več o tem, da bi morali sveči goreti. In zdi se, da je prav tako. Če sveči gorita, je nevarnost, da se obleka z voskom pokapa, ali pa mora mašnik sveči precej proč držati, ne pa, kakor hoče rubrika, »sub mento« (cf. *Ephem. lit.* 1925, 346).

Če je poroka brez sv. maše, je v novem obredniku poseben blagoslov za novoporočene: *benedictio nuptialis extra Missam danda ex Apostolico indulto, quando Missa non dicitur*. Iz naslova pa je razvidno, da mora imeti mašnik za ta blagoslov dovoljenje svete stolice. V prejšnji izdaji rimskega obrednika tega blagoslova ni. Imeli pa smo tak blagoslov že v ljubljanskem *K ü e n b u r g o v e m* obredniku, iz l. 1706. (gl. Bogoslov. Vestnik 1924, str. 22). — Tudi za one, ki se jim poročni blagoslov (*benedictio nuptialis*) ne more dati, če je n. pr. nevesta vdova, ki je blagoslov že prejela pri prvi poroki, se po novem obredniku morejo moliti posebne molitve po poroki, toda zopet le z dovoljenjem sv. stolice. Fr. Ušeničnik.

Missa votiva pro fidei propagatione. 27/9 1921

V času živahnega zanimanja za misijone je Rim zelo razširil določbe glede lepega formularja votivne maše pro Fidei Propagatione. Za misijone vneti duhovnik bo rad rabil ta formular, zato opozorimo na noveše določbe.

Pred l. 1920. je bila Missa votiva pro Fidei Propagatione na koncu misala med mašami Pro aliquibus locis; zato je ni mogel vsak duhovnik opravljati. V novi tipični izdaji misala je pa ta maša uvrščena med votivne maše ad diversa; zato jo smejo zdaj povsod brati vsi duhovniki tiste dni, ko so dovoljene privatne votivne maše. Maša se bere v vijolični barvi sine Gloria et sine Credo.

Razen tega je sv. oče Pij XI. dovolil, da more vsak škof za svojo škofijo določiti en dan v letu, ko smejo vsi duhovniki tudi in festis duplicibus v vseh cerkvah in privatnih oratorijih opravljati votivno mašo pro Fidei Propagatione (AAS 1922, 201, 312, 650).

Zabranjena je ta maša: 1. in festis dupl. I. et II. cl., 2. in Dominicis majoribus I. et II. cl., 3. infra octavas priv. I. et II. ordinis, nempe Epiph., Paschae, Pentec., et Corp. Chr., 4. feria IV. Cinerum, feriis II., III. et IV. maioris hebdom., 5. in vigiliis priv., idest in vigiliis Nativ. Dom., Epiph. et Pentec., 6. na dan vernih duš, 7. in ecclesiis unam tantum Missam habentibus, diebus Rogationum, si fiat processio, et ubi cuiuslibet Missae conventualis onus urgeat, cui per alios sacerdotes satisfieri nequeat. Pač pa se sme diebus impeditis vzeti komemoracija letne votivne maše pro Fidei Propag., in sicer sub unica conclusione cum prima Oratione M. diei currentis; radi te komemoracije se v dnevni maši moli tudi Credo, nisi ritus sit »simplex«. Komemorirati pa se ne sme na dan vernih duš, ali če se praznuje duplex I. cl. Domini primarium universalis Eccl., pač pa na velikonočni in binkoštni ponedeljek in torek.

Ta letna votivna maša ima poleg Credo, oracije in komemoracije ritui duplici congruentes; ergo commemoratio de occurrente festo etiam simplici, de quavis Dominica, de feria maiori, de Rogationibus, de quavis vigilia, de octava etiam communi, non autem de occurrente feria per annum aut de S. Maria in sabbato, etiamsi de ea fit Officium, item addendae sunt orationes seu collectae ab Ordinario imperatae etiam pro re non gravi et oratio »Fidelium« suis diebus, non autem orationes »pro diversitate temporum« assignatae. Prefacija se vzame od komemoriranega oficija, če jo ima, kakor tudi zadnji evangelij, če je »stricte proprium«. Župniki lahko opravijo to letno votivno mašo, četudi morajo ta dan aplicirati pro populo. (Ephem. liturg. 1922, 181—184; 304; 1923, 5—7.)

J. Fidler, C. M.

Zadržek „criminis neutro machinante“ in svetoletna spoved.

27/20

Med drugimi fakultetami imajo spovedniki pri svetoletni spovedi tudi to, da smejo dispenzirati »ab occulto criminis impedimento neutro tamen machinante sive de matrimonio contracto agatur sive decontrahendo«. Odločilna je okoliščina, da je zadržek tajen. Ta zadržek je tajen po svoji naravi (occultum natura sua), saj izvira iz dejanja (prešuštva z medsebojno obljubo zakona), ki je po svoji naravi tajno, znano samo prizadetima, torej in foro externo nedokazljivo. Per accidens more postati zadržek javen t. j. dokazljiv in foro externo in tedaj ga spovednik ne more več spregledati, ker je njegovo pooblastilo omejeno na tajen zadržek.

Kdaj postane prešuštvo javen zadržek? 1. Ako je sodnijsko do gnano (publicum notorietate juris), 2. ako je obče znano (notorietate facti) n. pr. da je razmerje slično javnemu konkubinatu, da se prešuštnik javno priznava za očeta otroku itd. Kaj pa priznanje enega ali obeh prizadetih? In foro interno je lastno priznanje vedno zadosten dokaz tako pred

poroko kakor po poroki. Lastno priznanje prizadete stranke pred poroko n. pr. pri izpraševanju ženina in neveste, še ne napravi tajnega zadržka javnega, ako ni sicer dokazljiv ali obče znan. Priznanje po poroki pa in foro externo ne tvori zadostnega dokaza, če se nanj opira tožba neveljavnosti. Za vnanje sodno področje morajo priznanje prizadetih strank podpirati vsaj še zelo močni indiciji, dokazi verodostojnosti in drugi pripomočki, sicer mora sodnik tožbo kot nedokazljivo zavriniti. Drugače za spovednika. Spovednik mora in confessionali spovedancu verjeti in smatrati zakon za neveljaven. Pri svetoletni spovedi mu bo dal dispenzo ali gre za poroko ali pa za poveljavljenje zakona impositis de jure imponendis (glej BV VI 227 sl); pri drugi spovedi pa mu bo naročil, naj se po preteku približno enega meseca zopet vrne, med tem bo dobil od sv. penitencijarije potom ordinariata tecto nomine dispenzo. Izven svetoletne spovedi more spovednik dispenzirati pro matrimonio contrahendo samo v skrajno nujnem slučaju: ko se zadržek najde še le, kadar je za poroko vse pripravljeno, katera se ne more brez občutne škode niti tako dolgo odložiti, da bi se dispenza dobila od škofa (c. 1045). V vsakem slučaju pa mora s primernimi vprašanji ugotoviti, da se adulterium za vnanji forum ne more dokazati t. j. da je res tajen. R.

Izpregled za „hlapčevska“ dela v nedelje in praznike.

Kánon 1245 § 1 velí: »Non solum Ordinarii locorum, sed etiam parochi, in casibus singularibus justaque de causa, possunt subjectos sibi singulos fideles singulasve familias... a lege communi de observantia festorum itemque de observantia abstinentiae et jejunii vel etiam utriusque dispensare.« — Nekoča je motil izraz »singulos fideles singulasve familias dispensare« in je vprašal: »Ali torej ne sme župnik v cerkvi na prižnici vsem župljanom reči, da smejo, ker je stalno slabo vreme, pokošeno seno sušiti tudi v nedelje in praznike, če bo kaj solnca? Ali izraz »singulos... singulasve« pomeni, da mora vsak posebe ali vsaka posamezna družina prositi dispenze?

Župnik, ki je tako vprašal, ni ločil dveh različnih pojmov, kaj je namreč »dispensatio« in kaj je »excusatio«. Dušni pastir sme na prižnici oznaniti: Ker je letos neprestano slabo vreme in ni mogoče sena sušiti, vedite, da v tej sili ne veže cerkvena zapoved o posvečevanju nedelj in praznikov in zato je dovoljeno v nedelje in praznike seno sušiti.

To oznanilo pa ni dispenza v smislu kán. 1245, ampak je samo izjava, da v sili zapoved ne veže, kakor to uči katekizem (Vel. kat. vpr. 400) in bolj natanko razlagajo knjige moralne teologije pod naslovom: de causis ob quas liceant diebus festis opera servilia. Zakonodavec hoče, da obveznost zapovedi iz zadostno tehtnega razloga sama po sebi preneha. Za izjavo, da zapoved v teh in teh okoliščinah ne veže, ni treba nobene jurisdikcije. Izkušen in moder človek, tudi

laik, more presoditi, če je vzrok zadosten ali ne. Zdravnik pove bolniku, da ni dolžan postiti se. Tudi za »hlapčevska« dela v nedelje in praznike bi mogel pameten laik presoditi, ali je sila taka, da bi smeli ljudje delati. Ker pa je vprav v tej stvari večja nevarnost, da bi ljudje sami sebe varali in si vmišljali silo, kjer prave sile ni, zato naj dušni pastirji vernike opominjajo, da za hlapčevka dela v nedelje in praznike vprašajo župnika za svet. Župnik pa javno oznaniti, da je v teh okoliščinah dovoljeno v nedelje in praznike delati na travniku ali na polju. Javno oznanilo je potrebno zlasti zato, da ne bo zgledovanja in pohujševanja, če eni delajo, drugi pa ne.

Od izjave, da zapoved v takih okoliščinah ne veže (*excusatio*), je treba ločiti dispenzo, izpregled. Dispenza je akt jurisdikcije. Dá jo poglavar ali tisti, kogar poglavar v to pooblasti (kán. 80). Za vsak izpregled cerkvene zapovedi je treba pravičnega in pametnega vzroka (kán. 84 § 1). Seveda ni treba, da bi bil vzrok tako tehten, da bi mogli govoriti o sili; zakaj v sili preneha obveznost sama po sebi in ne potrebujemo dispenze. Ali je vzrok za dispenzo pravičen in pameten, za to nimamo nobenega občega merila; vsak slučaj moramo posebe presoditi. Da ne bi pa se kdo vdajal nepotrebnemu strahu, ali je prav razsodil ali ne, hoče zakonodavec (kán. 84 § 2), da bodi dispenza dopustna in veljavna tudi tedaj, kadar je dvomno, ali je vzrok zadosten ali ne.

Župniki ne morejo dajati dispenze v cerkvenih zapovedih razen v onih slučajih, za katere jih zakonik v to posebe pooblaščuje (kán. 83). Tak slučaj omenja kánon 1245. Po tem kánonu so župniki pooblašчени za dispenzo v zapovedi o posvečevanju nedelj in praznikov in v zapovedi o postu. Vendar pa je pooblaščenje nekoliko omejeno. Kánon veli, da morejo župniki iz pravičnega vzroka dati izpregled v teh zapovedih le posameznim svojim vernikom ali posameznim družinam. Torej ne vsem župljanom, da v taki in taki sili smejo delati na polju ali travniku. To oznanilo pa, tako smo rekli, ni dispenza, ampak samo izjava, da v sili cerkvena zapoved ne veže.

F. U.

Misli za pridige o Mariji.

1. Marija — mati božja.

V uvodu se opozori na kak praznik Marije matere ali na kako sliko, ki predstavlja Marijo kot mater (pri jaslicah, z detetom Jezusom v naročju). Mati božja — presenetljiv naslov; ne upali bi si ga pridevati Mariji, če bi nas božje razodetje ne poučilo, da ji v resnici gre. — 1. Kot božja mati presega in nadkriljuje Marija po svojem dostojanstvu vse stvari. To nam izpričuje njen odnos do Sina božjega: a) angeli so mu služili in stregli (angel oznanil včlovečenje in rojstvo... angeli so mu stregli, ko ga je bil skušnjavec zapustil, angel ga je potrdil v getsemanskem vrtu, angel je odvalil kamen od groba in naznanil vstajenje); b) preroki so ga napovedovali in apo-

stoli oznanjevali; c) Marija pa je mati njegova, ki mu je dala vse, kar da mati svojemu otroku, in tako bila v najtesnejši zvezi z njim; c) on sam je prevzel do Marije dolžnosti otroka. — 2. Božje materinstvo je samo po sebi milost in vir milosti za Marijo: a) Samo po sebi milost, ki se ne da zaslužiti: »... milost si našla pri Bogu. Glej, spočela boš in dobila Sína« (Lk 1, 30. 31). ... ozrl se je na nizkost svoje dekle« (Lk 1, 48). b) Podlaga, vir in vzrok izrednih milosti, t. j. prostosti izvirnega greha in njega posledic ter dejanskega greha, polnosti milosti in izrednega povečanja. — Izredno dostojanstvo in izredne milosti ji je Bog podelil zaradi nas, nam v spodbudo, nam v tolažbo, nam v pomoč, naj je ona posredovalka med nami grešniki in svojim sinom, našim Gospodom. Naivno-ljubko ogovarja srednjeveška. sekvenca Mater božjo: »Nec abhorre peccatores, — sine quibus numquam fores — tanto digna filio; — si non essent redimendi, — nulla tibi pariendi — redemptorem ratio. — — Ergo, virgo sic promotā — causā nostrī, nostrā vota — promovenda suscipe.« (Za peroracijo zelo porabne misli!)

2. »Jaz sem mati lepe ljubezni« (Sir. 24, 24).

V uvodu se lahko pokaže, kako naobrača cerkev v liturgiji besede sapiencialnih knjig stare zaveze o božji modrosti, na Marijo, ki je najlepši zamisel božje modrosti. — 1. Marija, z gled najlepše in najčistejše ljubezni: a) Ljubezen do Boga — amor affectivus: »Magnificat...«; amor effectivus: »Glej, dekla sem Gospodova.« b) Ljubezen do Jezusa: Marija v službi božjega Deteta; mati pod križem. — 2. Marija, predmet lepe in čiste ljubezni. a) Marija, ljubezniva zaradi svoje zveze z Zveličarjem in zaradi svoje duševne lepote. b) Marija, vredna ljubezni kot naša mati. Ljubezen do Marije naj nas vodi k ljubezni do Boga in nas v njej utrjuje. — Spominjajmo se je v ljubezni vsak dan... Sv. Stanislav Kostka je v smrtni bolezni vedno imel rožni venec v rokah. Na vprašanje, zakaj ga prav nič ne da iz rok, je odgovoril: »Res, ne morem mnogo moliti, pa mi je v veliko tolažbo: spominja me na mojo mater.« — Skrb za božje prijateljstvo in beg pred grehom.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Novi Zakon: Komentarji.

1. Med komentarji k Novemu Zakonu je v zadnjem času obrnil rase največjo pozornost eksegetov oni, ki sta ga izdala H. Strack († 1922) in P. Billerbeck¹. Ta dva orientalista sta z veliko mar-

¹ Strack, Hermann L., und Billerbeck Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Band: Das Evangelium nach Matthäus. München, C. H. Beck 1922. Vel. 8^o (VII + 1055). — II. Band: Das

ljivostjo in vztrajnostjo preiskala staro judovsko literaturo, zbrala iz nje vse, kar more služiti v pojasnilo NZ, in vse gradivo sistematično urejeno podala kot komentar k NZ. Ker je bil naš Gospod rojen in je deloval v Palestini in ker so bili vsi pisatelji novozakonskih knjig z eno samo izjemo (Luka) Judje, je njihove izjave in njihove spise mogoče prav razumeti samo tistemu, kdor pozna judovsko življenje in mišljenje Kristusove dobe. To se pa najbolj zrcali v judovski literaturi Jezusovega časa in prvih krščanskih stoletij. Že J. Lightfoot († 1699), J. Wettstein († 1754) in novejši čas Fr. Delitzsch († 1890) i. dr. so skušali izkoristiti staro judovsko literaturo za boljše umevanje N. Z. A vse, kar se je doslej v tej smeri storilo, je bilo nepopolno in ne dovolj kritično. Strack in Billerbeck sta se namenila izdati prav vse, kar more iz stare judovske talmudistične literature poglobiti umevanje novozakonskih knjig. Šestnajst let sta skupno delala oba učenjaka, preden sta stopila s prvim zvezkom pred javnost. Pravzaprav nista imela namena pisati celoten komentar h knjigam NZ, temveč, kakor sama pravita v predgovoru k prvemu zvezku, iz stare judovske literature nuditi samo gradivo za boljše umevanje NZ, objektivno predočiti vero, nazore in življenje Judov, ki so živeli v Jezusovi dobi ali v najstarejših krščanskih stoletjih (str. VI). To nalogo sta v polni meri izpolnila. Zbrala sta ogromno gradiva in ga porazvrstila k posameznim verzom ali odstavkom sv. pisma. Največ zbranega gradiva (ves 1. zv.) seveda odpade na evangelij sv. Mateja, ki je bil namenjen Judom in najbolj predpostavlja poznanje judovskih razmer in običajev v Kristusovi dobi. Zlasti je bogato in lepo komentiran Kristusov govor na gori (189—474). Pa tudi drugi evangeliji, Apd, apost. listi in Razodetje sv. Janeza stoje, ko čitamo zbrane paralele iz rabinske literature, naenkrat v čisto drugačni luči pred našimi očmi. Pri izrekih in citatih judovskih učiteljev je vedno označena doba, v kateri so živeli. Hebrejski in aramejski citati so po možnosti prevedeni, samo najvažnejši izrazi so dodani tudi v izvirnem jeziku. V drugem zvezku je kot uvod k evangeliju sv. Janeza vpleten »Exkurs über den Membra Iahves« (302—333); na koncu istega zvezka sta dodana še dva ekskurza, o šotorskem prazniku (774—812) in o smrtnem dnevu Kristusovem (812—853). V zadnjem ekskurzu brani avtor glede dneva zadnje večerje takozvano anticipacijsko teorijo. Tiska se že tudi četrti (zadnji) zvezek, ki bo obsegal same ekskurze k novozakonski teologiji in arheologiji ter obširen register k vsem zvezkom. Delo Stracka in Billerbecka je velike znanstvene važnosti in za eksegezo NZ neprecenljivega pomena. Trije zvezki, ki so doslej izšli, so bogata zakladnica, v kateri najdeš vedno kaj novega, dragocenega, kadarkoli in kjerkoli posežeš vanjo. Noben ekseget ne bo smel iti mimo tega komentarja.

2. Na visoki znanstveni stopnji je tudi komentar k evangeliju sv. Janeza, ki ga je izdal P. L a g r a n g e, profesor na biblični šoli

Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgesch. Ibid. 1924 (VIII + 867). — III. Band: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. Ibid 1926, str. 857.

(École biblique) v Jeruzalemu². Komentarji³ imenovanega avtorja se odlikujejo ne samo po zunanji razsežnosti, marveč tudi po veliki notranji vrednosti in temeljitosti. Pisatelj uvodoma razpravlja na 199 straneh o avtorju 4. evangelija, o značaju, namenu, slogu, jeziku evangelija, o odnosu 4. evangelija do sinoptikov, o teologiji sv. Janeza in nazadnje o vulgati. Drugi, večji del knjige obsega komentar k evangeliju. Ta je urejen tako, da se na levi strani zgoraj nahaja grški tekst, na desni francoski prevod, spodaj pa na obeh straneh obširna razlaga. L. temeljito obvladuje vse stroke, ki se zahtevajo od dobrega eksegeta; zlasti slovi kot filolog in arheolog. To svoje znanje v razlagi spretno uporablja. Probleme obdeluje zelo samostojno. V svojih trditvah je rad precej drzen. Eni ali drugi taki drzni trditvi v komentarju bi se dalo z znanstvenega stališča oporekati. Mesto pri Jan 5, 4 je tekstnokritično toliko utemeljeno, da ga je Vogels brez pridržka sprejel v svoj tekst. Kako naj si razlagamo Jan 5, 7, ako izpustimo četrti verz, kakor bi rad Lagrange (134)? Brez vsake opore v tradiciji je trditev, da je prvotno v evangeliju sv. Janeza stalo šesto poglavje pred petim in da bi [ἡ] ἑορτή (5, 1) bilo identično z ono veliko nočjo, ki se omenja v začetku 6. pogl. (132). Tudi ni nikjer podlage za mnenje, da sta zadnja dva verza 20. pogl. prvotno stala na koncu evangelija (za 21, 23) in da sta prišla na konec 20. poglavja potem, ko so učenci sv. Janeza sami dostavili sedanji konec evangelija, t. j. 20, 24, 25 (str. 520).

3. Bolj praktičnega nego znanstvenega pomena je Pözlzlov komentar k trpljenju in poveličanju Jezusa Kristusa, ki ga je predelal in na novo izdal prof. Innitzer na Dunaju⁴. Če primerjamo drugo izdajo tega dela, ki jo je oskrbel še pokojni Pözlz (l. 1913), s tretjo, vidimo, da je Innitzer iz Pözlzlove knjige napravil nekaj docela novega. Ne samo, da jo je izpopolnil z novejšimi znanstvenimi pridobitvami, da stoji na višini današnje znanosti, marveč je tudi tekst popolnoma preuredil. Kakor Pözlz podaja tudi Innitzer pri vsaki perikopi, ki jo razlaga, najprvo nemški prevod; toda tekstnokritične in jezikovne, zgodovinske in arheološke notice je spravil vse v droben tisk pod črto, da se zamore z njimi okoristiti znanstvenik; za duhovnika pa, ki rabi knjigo v praktične svrhe, je nad črto prirejena lepa, jasna in zanimivo pisana razlaga. V marsikaterem vprašanju zastopa Innitzer drugačno mnenje kot Pözlz, pa ga skuša dobro utemeljiti. Glede dneva zadnje večerje brani I. anticipacijsko teorijo (zadnja večerja 13. nizana, smrt Jezusova 14. nizana). V vprašanju »Judovega obhajila« zastopa misel, da Juda ni bil obhajan, ampak da je odšel iz obednice, preden je Gospod postavil zakrament sv. R. T. »Praetorium Pilati« ni bil grad Antonia (Pözlz), ampak Herodova

² Lagrange, P. M. I., *Évangile selon Saint Jean* (Études bibliques). Paris, Lecoffre 1925. Vel. 8° (CXCIX + 550).

³ Izšli so že prej komentariji k evangeliju sv. Mateja (l. 1923), sv. Marka (2. izd. l. 1920) in sv. Luka (l. 1921).

⁴ Innitzer, Dr. Theodor, *Kurzgefaßter Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi*³. Graz, Styria 1925. 8° (XV + 430).

palača v severozapadnem delu Jeruzalema itd. — Duhovniku, ki mora večkrat pridigati ali katehizirati o Kristusovem trpljenju, nudi Innitzerjev komentar izredno mnogo solidnega in uporabnega gradiva.

A. Snoj.

b) Ocene.

Z a g o d a dr. Franjo, **Sveto pismo Novoga Zavjeta**. (Knjige katoličkov života. Treće vanredno izdanje.) Zagreb 1925. Naklada Dra. Stjepana Markulina. Str. 560.

Skoro istočasno kot Slovenci so dobili tudi Hrvatje nov prevod svetega pisma NZ. Rodila ga je enaka potreba kot novo slovensko sveto pismo. Kajti že 65 let je tega, kar je dr. Ivan Matija Škarić, profesor bogoslovja v Zadru, oskrbel celotno izdajo Novega zakona v hrvatskem jeziku. Izdaja je danes jezikovno zastarela. Prevod, ki ga je izdal Kaptol vrhbosanski, je sicer novejšega datuma (l. 1912.), a samo delen (Evangeliji in Apost. dela) in prirejen po vulgati. Isto velja o prevodu nadškofa Stadlerja (Evangeliji, l. 1906.).

Sedaj je dr. Zagoda, profesor zagrebške teološke fakultete, priredil prevod vseh knjig NZ na podlagi izvirnega teksta in ga izdal v eni sami knjigi (format 13 × 20 cm). Prevodu je pod črto v drobnem tisku dodana razlaga ter na koncu 23 strani dolg Uvod v knjige NZ.

Prevajanje sv. pisma po izvirniku ni lahko delo. Prelagatelj nima niti ene oficijelne cerkvene izdaje grške biblije, katero bi mogel od besede do besede prevesti; zato se za prireditev dobrega prevoda zahteva poleg temeljite strokovne izobrazbe prireditelja tudi mnogo samostojnega, znanstveno-kritičnega dela. Profesor Zagoda je, kolikor sem mogel spoznati iz mest, katera sem pregledal, obema zahtevama v polni meri zadostil. Tekstno-kritična načela za ugotovitev inspiriranega teksta, ki jih je znanost v novešem času postavila, je v posameznih slučajih jako spretno in vestno apliciral; zato se more njegov prevod z bogoslovno-znanstvenega stališča imenovati zelo posrečen.

V splošnem se je Z. držal tistih načel, po katerih je bilo prirejeno tudi novo slovensko sv. pismo in ki jih odobravajo tudi v Rimu. Prevajatelj je ta načela v predgovoru prav kratko razložil in naštel vire, ki so mu služili pri delu. Med znanstvenimi pripomočki pogršam Wordsworth-White, *Novum Testamentum Latine secundum editionem S. Hieronymi* (vsaj manjšo, celotno izdajo NZ iz l. 1911.).

Glede teksta samega nekaj opazk! Avtor je v Predgovoru zapisal: »Samo se po sebi razumije, da se prevodilac osobito obazirao na najbolji, od Crkve odobreni latinski prijevod Vulgate, i to po načelima kritike, kako je zastupao Hetzenauer, Vogels itd.« (str. 3). To načelo je pravilno. A v aplikaciji načela na posamezne slučaje avtor ni vedno dosleden. Tako je n. pr. pri Mr. 6, 20 sprejel varianto *ἡπόσει* (»bio je u nemaloj tjeskobi«), dočim sledi vulgata pretežni večini grških, vmes prav dobrih rokopisov, ki imajo *ἔποσει* (v. Soden ima, kljub znanemu načelu, da je inačica, ki jo je težje razložiti, navadno verjetnejša, v svojem variantnem aparatu obe inačici *ἔποσει* in *ἡπόσει* za enako verjetni); enako se je pri Lk. 12, 31

odločil za varianto αὐτοῦ (kraljestvo njegovo), med tem ko imajo prav mnogi grški rokopisi, pa tudi vulgata. τοῦ θεοῦ (regnum Dei). Nasprotno pa pri Lk. 1, 28 kljub Lk. 1, 42 in kljub temu, da imata Vogels ter v. Soden besede ἀλλογενῆν σὺ ἐν γυναικίῳ samo v variantnem aparatu, sledi rokopisom ACDXTO i. dr. zaradi vulgate ter prevaja to mesto pravilno z dodatkom »blagoslovljena ti medu ženama«. — Mt. 1, 25 bi z ozirom na avtoriteto vulgate smel oklepaj pri besedi »prvenca« izostati; nasprotno bi pa prelagatelj z isto pravico, kakor je pri Mt. 27, 35 izpustil besede: »da se je spolnilo, kar je bilo povedano po preroku: Razdelili so moja oblačila in za mojo suktnjo so vrgli žreb«, moral ves verz Mt. 23, 14 dati vsaj v oklepaj ali ga pa popolnoma izpustiti, ker tega mesta ni ne v najboljših grških rokopisih in tudi ne v vulgati (prim. Wordsworth-White o. c. ali pa Vogelsov oz. Sodenov variantni aparat). Iz enakih razlogov bi pri Lk. 12, 35 smele popolnoma izpasti besede »u vašim rukama« (sedaj v oklepaju). — Seveda treba priznati, da bi se v enem ali drugem izmed navedenih slučajev moglo disputirati o tem, katera varianta je zanesljivejša, in avtor je imel v vseh slučajih gotovo svoje razloge, da se je odločil za vulgato ali proti nji. — Besede, ki jih je prireditelj v tekstu zaradi lažjega umevanja dodal v oklepajih, n. pr. Jan. 6, 11. 23 (Bogu), Jan. 18, 37 (pravo), Apd. 21, 31 (zapovjedniku čete), bi naj bile tiskane raje kurzivno in brez oklepajev; s tem bi bilo dovolj jasno označeno, da jih ni smatrati za inspirirani tekst, sedaj pa to ni razvidno.

Opazke pod črto so kratke in jasne ter popolnoma zadostne za pravilno umevanje božje besede. Tudi stoje na taki znanstveni višini, da jih bo s koristjo mogel rabiti i teološko izobraženi čitatelj, zlasti katehet in homilet. Škoda, da se vsaka opazka ne začne z novo vrsto in da niso vedno vse opazke na isti strani kakor tekst. To nekoliko zmanjšuje praktično uporabnost komentarja.

Še bolj pa zmanjšuje praktično uporabnost knjige same (teksta kakor komentarja) okolnost, da ni na vrhnjem robu vsake strani označeno ime svetopisemske knjige in poglavje, ki je na dotični strani. Za tistega, ki čita sv. pismo kar naprej, so ti napisi res skoro brez pomena; za teologa pa, ki mora pri svojem študiju iskati citate sem pa tja po knjigi, so napisi nujna potreba.

To so seveda le tehnične hibe, ki ne tangirajo notranje vrednosti knjige same. Zunanja oprema knjige je pa zelo lična; papir je fin in neprozoren. Zelimo, da bi se to krasno in tako posrečeno sv. pismo kar najbolj razširilo med hrvatskim ljudstvom ter da bi tej prvi izdaji sledila prav kmalu druga, pri kateri se bodo mogli odpraviti gori omenjeni tehnični nedostatki.

A. Snój.

Vimer, dr. Rudolf, **Isus Krist**. Život Spasitelja sveta. Prva knjiga (Jeronimska knjižnica, knjiga dvijesta jedanaesta). Zagreb 1925. 8°, 286 str.

Poleg sv. pisma NZ je dobilo hrvatsko ljudstvo preteklo leto v roke tudi poljuden opis življenja Jezusa Kristusa. Podal mu ga je pisatelj, ki dobro pozna Palestino ter običaje tamošnjega ljudstva. Doslej je izšla prva polovica, ki obsega Jezusovo mladost in njegovo javno delo do tretje velike noči.

Pisatelj ostaja pri opisu Gospodovega življenja strogo v mejah sv. pisma, vendar skuša biti v pripovedovanju kolikor mogoče prost. Dogodke opisuje živo in mikavno, tako da se knjiga čita prijetno kot lep roman. Med pripovedovanje so vpleteni popisi svetih kra-

jev, običajev judovskega ljudstva ter političnih, verskih in kulturnih razmer v Jezusovem času; vse to se s podatki navdihajenih pisateljev zlija v lepo harmonično celoto. Pisatelj je mimogrede razložil vsa težja mesta v evangelijih, tako da je njegova knjiga obenem tudi priročen in poljuden komentar k evangelijem. Tekst pojasnjujejo umetniške ilustracije; med njimi je več slik domačih hrvatskih umetnikov. Knjiga je namenjena v prvi vrsti preprostemu ljudstvu in laiški inteligenci, vendar nudi tudi duhovniku, zlasti katehetu mnogo koristnega.

Pri čitanju knjige sem si zabeležil par netočnosti. Na str. 21 je avtor pri razlagi zgodbe o rojstvu Janeza Krstnika zapisal: »U to vrijeme još nijesu ljudi znali za papir, već su pisali na daščici oličenoj voskom«. Res je, da papirja, kakršnega imamo danes, niso poznali, a poleg povoščenih deščic in črepinj je tudi preprosto ljudstvo že pred Kristusom mnogo rabilo za pisanje papyrus, ki se je izdeloval v Egiptu in se je od tam razširil po sosednjih deželah; novejša odkritja to potrjujejo. — 500 (50) rimskih denarjev ne odgovarja »u našem današnjem novcu« 111 (11) našim dinarjem, kakor pravi avtor na str. 218 (pod črto). Rimski »denarius« (= 1 dragma) je bil po vrednosti enak približno eni predvojni kroni, ali franku, ali marki (prim. Hultsch, *Metrologie* 252). 500 denarjev je bilo torej znatno več nego naših 111 dinarjev. — Str. 159: »Bethsaida« (Jan. 5, 2), bolje »Bethesda«, ni bil »ovčji ribnjak« (vulg. Clem.), ampak ribnik, ki se je nahajal v bližini »Ovčjih vrat« (g. ἄνοι τῆ προβατικῆ; Wordsworth-White; super probatica). Pisatelj bi smel to mesto raztolmačiti po grškem tekstu, ki je jasnejši in pravilnejši (prim. Zagoda, Sv. pismo: »A u Jerusalemu je kod ovčjih vrata ribnjak, koji se hebrejski zove Bethesda«).

Če bo knjiga izšla v novi izdaji — in želimo, da bi se to kmalu zgodilo, — naj bi se dobesedni svetopisemski citati zenačili s tekstom nove hrvatske izdaje sv. pisma. Dobro bi tudi bilo v tekst vplesti kaj malega o evangelijih, o njih postanku, o njih verodostojnosti ter o njih medsebojnem razmerju. A. Snój.

Lesar, Dr. Jožef, **Apostoli Gospodovi**. Prvi del: Sv. Peter in Pavel. Drugi del: Ostali apostoli in evangelisti. Izdala in založila Družba sv. Mohorja v Prevaljah 1924 (I) in 1925 (II), 8^o, 160 str.

Namesto življenja svetnikov so udje družbe sv. Mohorja zadnji dve leti dobili kot knjižni dar življenjepise naših svetih apostolov in evangelistov. Pisatelj, prelat dr. Lesar, je z veliko marljivostjo zbral majhne drobce, raztresene po Evangelijih, Apostolskih delih, apostolskih listih ter spisih cerkvenih očetov in pisateljev in iz njih sestavil poljudne življenjepise apostolov Gospodovih. Prvi snopič je posvečen samo prvakoma apostolskega zbora, sv. Petru in Pavlu. Pisatelj zajema tu po večini iz sv. pisma; pripovedovanje poživljajo popisi mest in krajev, v katerih sta apostola živela in delovala.

V drugem snopiču so obdelane biografije ostalih apostolov (z Barnabom) in evangelistov sv. Marka in Luka. Za te biografije nudi sv. pismo manj podatkov kot za sv. Petra in Pavla, zato je bilo treba mnogo zajemati iz tradicije. Ob koncu vsakega životopisa se nahajajo skrbno sestavljeni sezname župnih in podružnih cerkva na Slovenskem, v katerih se časti dotični apostol. Viri, iz katerih je pisatelj črpal, so pregledno navedeni na koncu vsakega snopiča. Vprav iz tega seznama

moremo spoznati, koliko podrobnega dela je bilo treba za sestavo življenjepisov vseh apostolov in evangelistov.

Knjiga se čita prav prijetno; slog je lep, znanstveno umerjen, samo na nekaterih mestih za poljudno knjigo nekoliko pretesen. V prvem delu včasih razne pojasnilne opazke v tekstu trgajo glavno misel. Tega bi ne bilo, ako bi se bolj rabil drobní tisk ali pa prostor pod črto. Pri lastnih imenih je opaziti sempatje neko negotovost glede oblike. Pisatelj rabi poleg grških oblik Origenes, Alfajos, Nikeforos, Kiper, Pantainos tudi slovensko prikrojene oblike Alfej, Tadej, Bartolomej, Filipi, Trofím, Tihik itd. V poljudni knjigi bi vsekakor kazalo ostati dosledno kar pri znanih in pri nas že udomačenih oblikah.

Te malenkosti seveda naše dobre sodbe o knjigi ne spremenijo.

Podobe apostolov, ki jih je naslikala Helena Vurnikova, so originalno delo in lepo nazorno dopolnilo k življenjepisom.

Prepričan sem, da bo slovensko ljudstvo to lepo knjigo prav rado prebiraló in se ob nji navduševalo za češčenje sv. apostolov, stebrov Kristusove cerkve, katerim v čast je na slovenskih tleh postavljenih toliko lepih cerkva in kapel.

A. Snój.

1. Premm Matthias, Dr. phil. et theol., **Das tridentinische »diligere incipiunt«** (sess. 6. cap. 6). 8^o, 79 str. Graz 1925, »Styria«.

2. Hünermann Friedr., Dr. theol., **Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient**. (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte XV, 4). 8^o, VIII in 87 str. Paderborn 1926, F. Schöningh.

Nemška Görresova družba je v začetku tega stoletja prevzela veliko znanstveno nalogo, oskrbeti popolno in kritično izdajo vseh virov za proučevanje tridentinskega cerkvenega zbora. Štirim učejnjakom (Merkle, Ehses, Buschbell, Schweitzer) je izročila to delo. Do danes je izšlo osem velikih zvezkov od celotnega dela, ki bo obsegalo najbrž 13 zvezkov, z enotnim naslovom: Concilium Tridentinum. — Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio — edidit societas Goerresiana promovendis inter catholices Germaniae studiis. Friburgi Brisgoviae. Ta izdaja omogoča zanesljiv historično-kritičen študij posameznih vprašanj velevažnega cerkvenega zbora. Zgoraj imenovani razpravi sta izdelani na podlagi te izdaje.

1. Šesto poglavje šeste seje trid. zbora razpravlja »de modo praeparationis« ad iustificationem. V razlagi stavka »Deum tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt...« so bila mnenja teologov že precej izza tridentinskega cerkvenega zbora različna. V ozadju je bilo vedno tudi veliko teološko preporno vprašanje atricionizma ali kontricionizma. Dr. Premm v svoji habilitacijski razpravi preiskuje razvoj tridentinskega odloka preko posameznih osnutkov (7—31), izkuša določiti vpliv raznih teoloških smeri (cerkvenih in proticerkvenih, 31—41), upošteva in navaja razlage teologov, ki so sodelovali na cerkvenem zboru ali delovali neposredno po objavi tega odloka (41—51), in na ta način more nazadnje

določiti resnični pomen teh besed (51—74), ki ga je kardinal Billot (*De ecclesiae sacramentis*, II., th. 15) označil tako: »... intelligi posse de ipsa voluntate sive desiderio conversionis, in quo involvitur quidam iustitiae recuperandae amor, adeoque et Dei, qui fons iustitiae est.« Rezultat cele razprave je izražen v sledečih zaključkih; 1. Cerkveni zbor govori na tem mestu o pripravi odraslih nevernikov na sv. krst, ne o opravičenju nasplošno. 2. Med dejanji priprave je potrebna tudi nepopolna ljubezen do Boga (amor concupiscentiae). 3. Zadostuje pa, da je ta akt virtualen ali vključen v drugem dejanju priprave. — S tem rezultatom je razoroženo tudi dokazovanje kontricionizma.

Na isti način so razlagali besede »diligere incipiunt« že dosedaj nekateri teološki pisatelji, ki jih Pr. navaja na str. 74. Premmova zasluga pa je, da je apriornim dokazom dodal edino odločilni dokaz, ki izvira iz zgodovinskega, pozitivnega študija aktov.

Razprava je zelo pregledna, vzorna po zunanji dispoziciji in precizna v dokazovanju.

2. Nekateri protestantski dogemski zgodovinarji med njimi Seeberg (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV, 2^a, 765.774) in Harnack (*Dogmengeschichte*, 434) trdijo, da so odloki tridentinskega cerkvenega zbora o opravičenju kompromis med tradicionalno strogo avguštinsko-tomističnim in bolj pelagianističnim nominalistično-skotističnim pojmovanjem milosti. Fr. Hünermann preiskuje po aktih (posebno Concil. Trid. zv. I. in V.) zgodovino določbe cerkvenega zbora o bistvu in nujnosti dejanske milosti. V prvem delu, ki razpravlja o posvetovanjih, preden je bil sestavljen prvi osnutek odloka, našteva in analizira mnenje večine, potem pa se peča radi trditev protestantov tudi z mnenji nekaterih »očetov« in teologov, ki so se bližala v nekaterih točkah lutheranskim ali pa pelagianskim zmotam. V drugem in tretjem delu (64—85) pa obravnava osnutke (4) odloka o opravičenju, ki je bil sprejet 13. jan. 1547 »universaliter ab omnibus uno consensu«. Rezultat skrbne in lahke razprave podaje pisatelj v sledeči tezi: »Die Lehre des Konzils vom Wesen und von der Notwendigkeit der aktuellen Gnade ist nicht ein Kompromiß, sondern die treue Wiedergabe der traditionellen Auffassung, wie sie besonders durch Augustin und Thomas bestimmt worden war« (85).

Fabijan.

Marić Jos., *Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum*. Prima quaestio praevia ad novam apologiam papae Honorii I. (Hrvatska Bogoslovska Akademija. Svez. VI.) 8^o, 53 str. Zagreb 1926.

Pred 12 leti je prof. Marić objavil temeljito študijo o nauku agnoetov (*De Agnoetarum doctrina*. Zagreb 1914), v kateri je končnoveljavno dokazal, da so bili agnoeti obsojeni kot heretiki, ker so človeški duši Kristusovi pripisovali neznanje. To je strokovna kritika sprošno priznala (n. pr. F. Diekamp v *Theol. Revue*

1915, 98—101, W. Koch v Theol. Quartalschr. 1915, 148 in več drugih). Takrat je pisatelj obljubil monografijo o monoteletizmu in zadevi papeža Honorija I. (op. cit. str. 102, op. 149.). Dano obljubo je začel sedaj izpolnjevati. Pred seboj imamo študijo o formuli »μία και συγγενής δι' ἀμφοῖν ἐνέγγεια«, ki jo rabi Ciril Aleksandrijski, ko razpravlja v komentarju k Janezovemu evangeliju (6, 54) o evharistiji in omenja oživljajočo moč Kristusove človeške narave, sklicujoč se na obujenje Jairove hčerke. Po pravici pravi avtor, da je za pravilno umevanje monoteletizma, kakršen se je pojavil v drugi četrtini 7. stoletja, potrebno, prav oceniti to Cirilovo formulo, dalje formulo »ἡ θεανδρικὴ ἐνέγγεια« t. zv. Dionizija Areiopagita in kristološko ideologijo in terminologijo Severiancev in Teodoziancev. Interpretacija Cirilove formule, ki jo M. podaja v prvem delu razprave na str. 17—26, je brez dvoma pravilna. V drugem delu ocenjuje pisatelj interpretacije Cirilove formule pri Maksimu Homologetu in pri novejših teologih in razne formule, ki so na podlagi Cirilove nastale v aleksandrijski šoli. Z zanimanjem pričakujemo nadaljevanje teh študij.

Zasluzno in lepo monografijo kazi veliko število napak v tisku. Na priloženem lističu jih je popravljenih devet, pa to je komaj osminka vseh. Na str. 4. v 8. vrsti od zgoraj in na str. 19. v 9. vrsti od zgoraj mora stati letnica 649 (ne 640); na str. 6. v 3. vrsti od zgoraj je pravilna letnica 633 (ne 663). V 36. opombi na str. 15. je izpadla cela vrsta. Popoln citat iz Tixerontove dogemske zgodovine III, 79 je: »Son (t. j. Cirilov) point de vue est moins métaphysique que religieux. C'est, comme Athanase, l'idée de la redemption qui le hante. Un homme ne pouvait nous sauver: il faut pour cela que le Verbe de Dieu, que Dieu lui-même naisse, souffre et meure pour nous.«

F. K. Lukman.

Kieffer, Prof. Dr. H., **Predigt und Prediger**. Wissenschaftlich-praktische Anleitung zur Verwaltung des Predigtamtes. 8^o, XII in 520 str. Paderborn 1924, Schönigh.

Ta knjiga je — kakor pravi pisatelj v Predgovoru — plod mnogoletnega dela v cerkvi na prižnici in v šoli za katedrom. Vsebinsko je zelo bogata. Po daljšem Uvodu, kjer razlaga bistvo govorništva vobče in cerkvenega govorništva posebej, vzvišenost pridigarjske službe, odnos homiletike do profane retorike in razdelitev prve —, obravnava pisatelj po vrsti naslednja velika poglavja: nauk o temi ali glavnem stavku — homiletiške kategorije — vire, iz katerih črpa cerkveni govornik — vsebino cerkvenega govora — njega bistvene lastnosti — metodične elemente pridige — pridige sestav in nje posamezne dele — vrste pridig — zgodovino cerkvenega govorništva — osebo pridigarjevo — pripravo na pridigo — ter nje ustno podavanje. V teku teh razprav ne pusti avtor prav nobenega važnega homiletiškega vprašanja znehar. O vseh bistveno pouči ali vsaj nakratko informira. Kontroverzne stvari redno kot take označi; pri tem se drži in zagovarja tisto sentenco, ki se opira na najboljše razloge in jo branijo najtehtnejši strokovnjaki. Tako gre n. pr. pri

obravnavanju homilije vseskoz s škofom Kepplerjem, čigar jasno naziranje je zlasti v tej tvarini končalo marsikak znanstveni spor. Kieffer skuša podati teorijo cerkvenega govorništva kot samostojno vedo s svojimi lastnimi (od svetnega govorništva neodvisnimi) temeljnimi načeli, s svojimi posebnimi zaključki in navodili. Veliko je vredno to, da razumevanje svojih nauk in izvajanje podpira s mnogimi praktičnimi zgledi, ki jih povzema iz najboljše homiletiške literature. V zgodovinskem pregledu cerkvenega govorništva nas je zlasti razveselila točna karakterizacija velikega Segnerija, ki ga za svojo osebo čislamo nad vse druge popatristične cerkvene govornike. — Knjiga — za navadni učbenik sicer malo preobširna — bo dobro služila učiteljem homiletike in njihovim učencem. Pa tudi tisti, ki že delujejo v homiletiški službi, si bodo s pridom ponovili iz nje marsikaj morda že pozabljenih, a potrebnih homiletiških nauk.

M. Opeka.

Mrkun A., **Krščanska karitas**, 8^o, 124 str. U Zagrebu 1925. Tisak Narodne Prosvjete.

Za povzdigo in razvoj krščanske dobrotelčnosti vsi narodi veliko delajo. Posamezniki se dejansko udeležujejo del krščanske ljubezni do bližnjega, drugi pa k temu vzpodbujajo z besedo in peresom. V dobrotelčnosti se odlikuje tudi naš narod. Toda čeprav so razni pisatelji porabili to ali ono priliko, da so pisali v prilog dobrotelčnosti, vendar sistematičnega dela o tem nimamo v našem jeziku. Zato z veseljem pozdravljamo knjižico župnika Ant. Mrkuna kot prvo delo na tem polju. — Knjižica ima pet delov. V prvem nam opisuje pisatelj krščansko karitas, njen obseg, njene naloge in načine, kako naj se udeležuje. V drugem delu nam slika zgodovino krščanske dobrotelčnosti, najprej v splošnih potezah in nato nam predočuje posamezne zastopnike krščanske dobrotelčnosti, izmed Jugoslovanov dr. Josipa Stadlerja in dr. Janeza Ev. Kreka. V tretjem delu govori o redovnikih in redovnicah, društvih in zavodih, ki se zlasti odlikujejo v izvrševanju karitativnega dela. V četrtem delu nam razgrinja pisatelj ogromno polje, kjer naj pomaga krščanska dobrotelčnost; slika nam, kako naj karitas skrbi za mladino, za ubožce in bolnike, za slepce, glušce, hrome itd. Kakor pa nam sv. cerkev priporoča poleg telesnih tudi duhovna dela usmiljenja, tako poudarja pisatelj, da naj zavzema delokrog, ki naj ga ima krščanska karitas, tudi vsestransko moralno povzdigo ljudstva, torej: izobrazbo, zlasti pa boj proti ljudskim strastem, kakor tudi skrb za vsestranski napredek posameznih stanov. Najvažnejši se nam zdi peti del, v katerem pisatelj podaja podroben načrt karitativne organizacije. Pričenši z lokalnimi karitativnimi društvi nam slika vsa karitativna združenja do karitativnih zvez v posameznih škofijah in glavne zveze, ki naj bi raztezala svoj delokrog po vsej državi.

Z veseljem tedaj pozdravljamo Mrkunovo knjižico o krščanski dobrotelčnosti. Krščanska dobrotelčnost je namreč važna zadeva, za katero bi se morali bolj zavzemati. Saj nas to uči Zveličar sam,

»ki je hodil od kraja do kraja in delil dobrote« (Ap. dela 10. 38), to nas uče apostoli, ki so si izbrali 7 diakonov za izvrševanje dobrodelnosti, to nas uči vsa zgodovina katoliške cerkve. To smo zlasti videli tudi v svetovni vojni, ko je ves svet občudoval v Benediktu XV. vzornika dejanske krščanske ljubezni. Po pravici je tudi V. katoliški shod v Ljubljani (1923. l.) sprejel resolucijo, »naj se v vsaki župniji zasnuje vsaj ena dobrodelna organizacija, ako ne društvo, vsaj dobrodelni odbor« (Poročilo, str. 311). »Vodilo Marijinih družb« (1924. l.) obširneje opisuje organizacijo in delokrog dobrodelnih odborov (str. 92 in sl.). Podrobne načrte za organizacijo dobrodelnosti v škofiji in v državi pa nam prvi pot podaja g. pisatelj. Seveda je za izvršitev tako važnega dela treba osebe, ki se more popolnoma posvetiti temu delu. Ker je krščanska dobrodelnost v tako tesni zvezi s sv. cerkvijo, morajo tudi pravila biti tako urejena, da bo cerkvi mogoče vplivati na razvoj karitativnega dela v škofiji in državi. V tem oziru je izborno urejena organizacija krščanske dobrodelnosti v Nemčiji, kjer zastopnike centralnega sveta imenuje škofijstvo. Centralni svet in centralni odbor, v katerem so zastopniki dobrodelnih organizacij, pa skupno vodita glavno zvezo dobrodelnih organizacij (gl. Caritas und Volk, II. H. 1924, str. 92 nsl.). Temu primerno bi se morali izpopolniti Mrkunovi načrti o dobrodelni organizaciji po škofijah in v državi. Tudi naj bi karitativna organizacija obsegala le društva, ki se bavijo samo z dobrodelnostjo, ker imajo socialna in prosvetna društva lastne centre.

Delati moramo za organizacijo dobrodelnosti, truditi pa se zlasti moramo za dobrodelnost samo. Organizacija je ogrodje, ogrodje pa moramo napolniti z dobrimi deli. Za obojno delo pa nas navdušuje A. Mrkunova knjiga.

Alojzij Stroj.

c) Drobna slovstvena izvestja.

1. Irénikon. Novi mesečnik izraža v naslovu, da hoče v miro-ljubnem duhu delati za sporazum med ločeno vzhodno in med katoliško cerkvijo. Izdajajo ga belgijski benediktinci, katerim je po naročilu Pija XI. (21. marca 1924) poverjena naloga, da ustanove vzhodno vejo benediktincev in s tem obnové katoliško vzhodno meništvu v duhu vzhodnih tradicij. Prvo središče teh redovnikov je v samostanu Amay v Belgiji (Prieuré d'Amay s/Meuse). Doslej se je skupno že okoli 20 benediktincev raznih narodnosti pridružilo tej organizaciji. Najbolj znana sta Lambert Beauduin in Leo Gillet, glavna sotrudnika novega časopisa, a že sicer znana kot voditelja liturgičnega in vzhodnega gibanja v Belgiji. V pričujoči prvi številki pričanja L. Beauduin vrsto člankov o vsebini vzhodne liturgije, v kolikor je tudi za nas poučna (L'Occident à l'école de l'Orient: 1. Mystère pascal), L. Gillet pa vrsto člankov o Solovjevu. V pregledu vzhodnega gibanja se omenja tudi ljubljanski vzhodni kongres. Časopis je v dobrih rokah in ima vse pogoje za uspešni napredek. Administracija je: M. J. Duculot, éditeur, Gembloux (Belgija). F. G.

2. Pod naslovom »Urchristentum und Katholizismus« je izdal znani cerkveni zgodovinar Albert Ehrhard, sedaj profesor v Bonnu, troje predavanj, ki jih je imel v jeseni 1922 v Družbi za krščansko

kulturo v Luzernu (8^o, 153 str., Luzern 1926, Räber & Co.). Predavanja, poljudno-znanstvena v najboljšem pomenu besede, pojasnjujejo razvoj krščanstva v prvih sedem desetletjih. Kdor se s temi vprašanji bavi, ga bo zanimalo, kako sodi o njih tako ugleden historik, četudi podaja svoje mišljenje brez težkega znanstvenega aparata. E. razločuje tri življenske stadije prakrščanstva: krščanstvo iz judovstva, pavlinsko krščanstvo iz poganstva in ioanejsko univerzalno krščanstvo. Tri častitljive osebe so predstavnice treh razvojnih stopenj prakrščanstva: Peter, Pavel, Janez. Slednji je dal prakrščanstvu njega notranjo izpopolnitev. »Ta izpopolnitev prakrščanstva pa pomeni isto kot utemeljitev katolicizma« (str. 145). Lkn.

3. Dictionnaire de la Bible (Supplément). — Francoski »Dictionnaire«, ki ga je izdal v petih debelih zvezkih Vigouroux (1895 do 1910), je postal glede nekaterih člankov zastarel ali z ozirom na hitri razvoj biblične znanosti v novejšem času deloma pomanjkljiv. Da bi ostal še nadalje uporaben, so pričeli izhajati dopolnilni zvezki, ki jih ureja Louis Piro, profesor eksegeze na katoliški fakulteti v Lillu. Izšla sta že dva snopiča s 512 stolpci. Znamenitejši članki so Actes des Apôtres, Adam, Agape, Agrapha, Apocalyptique, Apocryphes. Sodelujejo najboljši sodobni francoski biblicisti (Abel, Allo, Buzy, Frey, Touzard i. dr.) Založništvo je Paris, Letouzey et Ané.

4. Preuschen-Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. — Preuschenovega († 1920) obširnega slovarja že od l. 1918. ni več v zalogi. Ker je ta slovar poleg Zorellovega Novi Testamenti Lexicon graecum (Parisiis 1911) zaenkrat najpopolnejši, je pričel v drobnih snopičih po 128 stolpcev drobnega tiska izhajati v novi izdaji. Izdaja ga prof. Walter Bauer iz Göttingena (založba Töpelmann, Gießen). Izšli so doslej 4 snopiči (A — εβραϊστία). Izdajatelj se ozira tudi na najnovejša slovstvena odkritja zadnjih let. Pri posameznih besedah je citirana najvažnejša strokovna literatura. A. S.

4. Revizija vulgate. — Dne 17. januarja t. l. je imel v Bibličnem zavodu v Rimu P. Henri Quentin O. S. B., član papeške komisije za revizijo vulgate, predavanje o zgodovini vulgate in o njeni sedanjí reviziji. Predavanje je sedaj izšlo tiskano (»La Vulgate à travers les siècles et sa revision actuelle«, Rome 1926, str. 24.) P. Quentin je iz prvega početka udeležen pri delu za revizijo vulgate. Tekom skoro 20 let (od l. 1907.) je imel dovolj prilike, seznaniti se z usodo Hieronimovega latinskega teksta sv. pisma od l. 383. dalje. Zato so njegova izvajanja dragocen prispevek k zgodovini vulgate. Z objavljenega predavanja posnemamo, da izide v najkrajšem času kot prvi plod dolgoletnega, vztrajnega in trudapolnega dela prvi zvezek nove vulgate, obsegajoč Predgovor in prvo Mozesovo knjigo z obsežnim kritičnim aparatom. Knjiga se že tiska. V sami Genezi bo več kot tisoč korektur starega teksta. Večina teh popravkov ne tangira vsebine; so pa vmes tudi taki, ki bodo Hieronimov tekst bolj približali hebrejskemu izvirniku. Zbrano je že vse gradivo za oktatevh. V kratkem bosta šli v tisk druga in tretja Mozesova knjiga. Znanstveni svet z napestoj pričakuje revidirane vulgate. A. Snój.

BELEŽKE.

Sv. Ciril in Metod in patriarška pentarhija.

V dobi slovanskih apostolov je bila na Vzhodu jako razširjena teorija da je cerkev stalno razdeljena v pet patriarhatov, ki imajo skupno vrhovno oblast (pentarhija). Ta teorija se je pojavljala v različnih oblikah. Vprašanje je, ali sta bila tudi slovanska apostola prištaša te teorije. V razpravah »Pravovernost sv. Cirila in Metoda«

(BV I, 1—43) in »Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju« (Ljubljana 1921) sem dokazal samostojnost in izvirnost solunskih bratov; med drugim sem dokazoval, da nista bila pristaša pentarhije. Nasprotno mnenje brani dr. fra A. G u b e r i n a v članku »Pentarhijski nazor sv. Cirila in Metoda« (Bogoslovna Smotra 1925, str. 425—439). Članek razodeva veliko erudicijo in spretnost v postavljanju novih hipotez, a manj metodične umerjenosti. Zato dokazovanje za glavno pisateljevo trditev ni zadosti trdno. Menim, da se iz doslej znanih virov Guberinova trditev sploh ne bo mogla dokazati. Vzhodna teorija pentarhije se od rimske teorije o patriarhatih tako razlikuje po duhu in po formi, da se rimska teorija nikakor ne more imenovati pentarhija; pisatelj jo sam imenuje »trearhija«, a jo premalo razlikuje od pentarhije.

Poleg tega se je pisatelj dotaknil vprašanja, v kakem smislu je sv. Metod avtor staroslovenskih sholijev o primatu. V omenjeni knjigi »Cerkveno prvenstvo i edinstvo« sem skušal dokazati hipotezo, da je sv. Metod glavno vsebino našel že v tradicijah grškega menišva. Bolj trdno pa sem dokazal, da sta oba sholija po slogu popolnoma Metodova. S tem sem gotovo storil uslugo tistim, ki mislijo, da je Metod spisal oba sholija samostojno, brez starejše grške predloge. Nisem preiskoval, koliko so na Metoda vplivale specifične rimske teorije. Ker sem prepričan, da sv. Metod ne bi sprejel nobene teorije, ki bi bila v nasprotju z vzhodnimi tradicijami, zato sem dokazoval, da se v vzhodnih tradicijah nahajajo podobne misli, kakor so izražene v sholijih. Tudi s tem sem z ene strani olajšal dokaz za hipotezo, da so na Metoda vplivale specifične rimske teorije. A tako hipotezo bi bilo treba dokazovati bolj metodično in manj ekskluzivno nego jo dokazuje fra Guberina.

Pisatelj bo gotovo sam uvidel, kje mora svoje dokazovanje stvarno in metodično popraviti. Zato ne bom navajal podrobnosti. Z metodično umerjenostjo bi nadarjeni pisatelj mogel doseči znatne znanstvene uspehe.

F. Grivec.

Dostavki in popravki k apostolski vizitaciji pod nuncijem Salvaĝom 1607 in 1608.

1. Na podlagi zapisnika kazenskih sodb sem ugotovil v prejšnjem zvezku tega lista (str. 197 nsl.), da se tridentinska reforma slovenskega klera ni vršila po zelo strogih odlokih tridentinskega koncila, marveč se je postopalo mnogo mileje. Medtem je Miroslav Premrou objavil v Časopisu za slovenski jezik, književnost in zgodovino V, 68—107, prvi del dopisov, katere je nuncij Salvaĝo s svoje vizitacije pošiljal državnemu tajniku kardinalu Borgheseju. Tu najdemo v pismu z dne 1. okt. 1607 pripisano kardinalovo navodilo za odgovor, naj vizitator upošteva razmere teh dežel in naj postopa uvidevno, ne s tako strogostjo, s kakršno bi se delalo v Italiji, da bo čimprej duhovščino

poboljšal in od nje odstranil priložnost povratka v stare grehe (l. c. str. 84). Torej je vizitator postopal na milejši način po navodilu iz Rima.

2. Omenil sem, da je v pisavi osebnih in krajevnih imen mnogo napak v zapisniku. Material, ki leži izven moje stroke, sem podal, da morejo zgodovinarji ugotoviti napake. G. škof. arhivar Fr. Pokorna je bil tako ljubezniv, da je na podlagi svoje bogate zbirke podatkov o duhovnikih popravil večino napak in odpravil večino dvomov, ki se nanašajo na teritorij bivše Stajerske in Kranjske. Za goriško in ostalo primorsko ozemlje dvomi še niso pojasnjeni.

En vzrok teh mnogih pomot v zapisniku je morda ta, da se je zapisnik obsodb sestavil še le več let po vizitaciji. Pisava zapisnika je zelo razločna, krepka in lahko čitljiva, ne kaže nič značilnih italijanskih potez. Ista roka je pisala tudi drugo polovico (Kranjsko) zapisnika vizitacije iz l. 1627., ki nosi naslov: »Acta Visitationis Prouinciae Stiriae et Carnioliae«. Iz tega se da sklepati, da je prvi zapisnik sestavljen še le več let po vizitaciji, če ni morda podatkov za to, da je imela graška nunciatura vsaj dvajset let istega pisarja.

V moji razpravi je ostalo nekaj tiskovnih napak: Sattigerus = Sattingerus (str. 199); Alanda = Alauda (str. 201); Harianez = Hariauez; Slinar = Sliuar; Ponir = Povir (str. 202). Pomotoma izpadel je »Joan. Mangellus de Butentino, cap. B. M. V. de Loch« (cerkev Matere božje v Logu na Vipavskem); sodba z dne 27. februarja 1608.

3. Naj slede popravki g. arhivarja Fr. Pokorna :

Str. 199: Župnik v Šmartinu pri Slovenjgradcu se ni pisal Pravnika, marveč Travnikar. — Vikar v Šentjuriju pod Rifnikom je bil Franc Porodinus in ne Porodosius. Služil je l. 1586. v Škalah, l. 1593. pa v Šoštanju (I. Orožen V, 74, 478). Bil je Hrvat, pa je živel ne le l. 1608. pohujšljivo, ampak tudi že prej.

Da je vizitatorjev pisar župnijo Šmartin pod Šalekom pripisal oglejski oblasti, je delal po svoji dobri veri. Šele škof Tomaž je l. 1610. vizitatorju in l. 1620. njegovemu nasledniku Sikstu Carcanu z dokumenti dokazal, da župnije ni uzurpiral, kakor je trdil vizitator, ampak spada pod njegovo oblast kot podružnica Gornjega grada, na podlagi pisem iz l. 1247., izročениh škofu od Karola l. 1578. (I. Orožen V, 130—132 in škof. arhiv. f. 57, n. 18).

Pri Novi cerkvi cooperator ni bil Armes, ampak Arnesh (Harnush), doma iz Kranja. — Simon Ungar (l. 1593. kaplan v Kamniku) ni župnikoval l. 1607./08. v Šentjanžu na Dravskem polju, temveč pri M. B. na Črni ali na Ptujski gori (Maria Neustift) v l. 1602—1615. V Šentjanžu se je ustanovila kuracija šele l. 1757. (I. Orožen I, 505—510).

Mihael Ostersin, pravilno Ostržek (diakon 1582) je bil le v Laškem doma, med kaplani ga ni. L. 1607./08. so v Laškem kaplanovali: Hrestik, Furlanino, Košec in Voljčič (I. Orožen IV, 2, 147).

V Podsredi je bil vikar Boštjan Pelikan, ne Pellicouanno, v Podčetrtku pa Scharpfinger, ne Sattigerus (I. Orožen VI, 332, 490).¹

Str. 200: Glede župnije Komenda pravi g. poročevalec pod črto, da ni kraj omenjen, ampak samo »parochus S. Petri« je zaznamovan Melhior Pucigh ter da je sv. Peter edinole v Komendi kot župna cerkev itd. Kaj pa Selca? Ondi je tudi sv. Peter cerkveni patron, pa župnija tudi pod oglejsko cerkveno oblastjo, kakor Staraloka, mati selške župnije, kjer je Melhior Pucigh služboval že l. 1604. do svoje resignacije l. 1622. Kaj je torej pravo? Dne 1. oktobra 1607 piše vizitator »di Rotmonsdorf« takole: »Ho ritrovato nella chiesa di San Pietro, che e della Commenda dal Priore di Boemia della religione di Malta nella diocesi di Mons. Patriarca d'Aquil. un prete vecchio di 77 anni piovano già 13 anni, che si chiama Georgio Schobel« itd. Tega obdeluje potem vsestransko in našteva vse njegove pogrške, kakor par let poprej njegov arhidiakon v Kamniku. Torej Jurij Šobel, po drugih Šober, je pastiroval tačas v Komendi (Borghese II, 197, 198).

Janez de Albertinis, Raiffenbergensis, ord. 1606, ni bil vikar v Stariloki, ampak mestni vikar ali »prošt« v Škofji Loki, leta 1620. župnik v Krašnji (urbar v župnem arhivu v Škofji Loki).

Glede cerkve sv. Petra na Vrhpolju pri Moravčah je treba omeniti, da je imela svojega duhovnika že l. 1738., četudi je bil beneficij ustanovljen šele l. 1780., in prav lahko tudi že prej pod imenom kakega graščinskega sacelana, saj je cerkev stala že pred l. 1526. (Izv. muz. dr. V, 149).

Str. 201: Duhovniki Janez Scherer, župni vikar v Smartinu pri Litiji v l. 1598.—1605., Luka Briniker (Brinischär ord. l. 1582., doma iz Smartina pri Litiji), leta 1597. še vikar v Šempetru pri Novem mestu, l. 1600. pa v Beli cerkvi, in Jernej Zajec (Lepus) l. 1600. vikar v Šempetru pri Novem mestu (Izv. muz. dr. III, 197). Prav dvomljivo je, da bi l. 1607./08. bili vsi skupaj v Žumberku službujoči. To je premajhen okoliš in je itak že imel svojega vikarja. Bolj verjetno je, da je zapisnikar vizitatorjev obsojence v pokoritev kot take zaznamoval v zapisnik poleg žumberškega, ne da bi navedel kraj njihove službe.

Andrej Piscator (Ribič) je bil župni vikar v Škocijanu pri Turjaku v l. 1598.—1620. in ne na Turjaku, kjer je bila pred potresom l. 1511. kapela sv. Servacija, pozneje pa Matere božje, katero so l. 1790. povišali v duhovniško očitno cerkev. Na Turjaku so imeli poprej le svoje osebne hišne sacelane, ki ne pridejo nič v poštev glede javnega dušnega pastirstva. Tudi Pipan je bil kaplan le v Škocijanu. Kar je drugega pisanega v vizitacijskem zaznamku, je le piščeva pomota, ker ni poznal kraja in ne imen cerkvā.

¹ Nahaja se tudi ime Schartinger in Orožen domneva, da je ta Scharpfinger identičen z Jožetom Schartingerjem, ki je bil vikar v Planini 1583, 1586. Piščeva pomota to domnevo potrjuje: Sattigerus = Schartinger (pripomnil R.).

Jurij Puluerius (Prah) je bil župnik »ad S. Mariam in Ducaim«. G. poročevalec dvomi o tem, da bi bil to Zgornji Tuhinj. O tem pač ni nobenega pomisleka treba, ker je tudi zanesljivo. Duhovnjija je ondi bila že pred l. 1526. Cerkev je imela takrat pet kelihov in eno srebrno monstranco, kar priča, da je bila duhovnjija ondi in božja pot (Izv. muz. dr. V, 150). Popolnoma izločila se je kot samostojna res šele l. 1656., a to nas ne sme begati. V tistih časih so imeli navado, da so tiste duhovnike, ki so pri kaki cerkvi izvrševali dušno pastirstvo, četudi ne samostojno, nazivali plebane, piovine, župnike, Pfarrer, četudi je bil le ekspozit, kapelan, vikar ali kar si bodi, in cerkve so nazivali župnije, da so le imele lastne duhovne. Jurij Puluerius je bil na Sori doma in je pastiroval v l. 1584.—1595. kot vikar v Spodnjem Tuhinju, odkoder pride v Zgornji Tuhinj.

Gašper Casteliz je bil z Vač doma in l. 1601. v mašnika posvečen (Izv. muz. dr. IV, 16). Ako se omenja »coop. in Saarfenberg«, je to naše Svibno, le pisec vizitatorjev je zamenjal ime cerkve sv. Križa z imenom sv. Petra. Da je pa vizitiral vizitator tudi Svibno, omenja g. poročevalec sam na str. 202, le da je pisar zamenjal zopet cerkev sv. Križa, kakor bomo videli.

Str. 202: Kaplan v Naklem je bil l. 1607. Janez Skočir, ne »Sochir«, doma iz Bohinja, posvečen l. 1594.

Matej Gruden, ki ga omenja g. poročevalec kot vikarja v Svibnem l. 1607., ni bil v Svibnem, ampak od 23. novembra 1603 do 23. novembra 1609 župni vikar v Križu pri Trziču, kljub temu, da trdi pod črto, da mora »Vic. s. Crucis« biti le Svibno, pa je le Križ pri Trziču. V Svibnem je bil vikar tačas Matija Latomus l. 1581. do 1608., za njim pa Marko Latomus l. 1608.—1616., kar odstrani vsak dvom (Škof. arhiv).

V Kranju ni bil coadiutor Jurij Bariz, marveč Warll = Barle (1593—1611), doma iz Praš. — Čudom se moramo čuditi, da je pisec vizitatorjev pritisnil Štefana Pernerja k Smledniku kot kaplana sv. Štefana, ko je znano, da je Perner Štefan bil župnik sv. Štefana na Sori v l. 1607.—1619., poprej l. 1582. kaplan na Sori, l. 1595. pa vikar v Dolu. Jasno je, da zapisnikar ni imel nobenega reda v svojih zaznamkih; zapisal je, četudi ni imelo nobene zveze s prejšnjimi podatki.

V Št. Vidu nad Ljubljano je bil takrat župni vikar Matija Stalič, Andrej Mušič (Mussig) ne Masius je bil njegov osebni vikar ali sub-sidiar, kaplan pa Janez Erjavec = Ariauiž = Hariauiz, ne »Harianez«.

V Podbrezjah imenuje g. poročevalec župnika Janeza Fuksa, na strani 205 je pa isti Jakob; pa pravo je le prvo.

Nekaj čudnega je z župnijo M. D. v Polju. Župnija je nastala iz šempeterske v Ljubljani l. 1783. Res je ondi cerkev prvotno stala že l. 1325., a da bi imela pred ustanovitvijo župnije svojo lastno duhovščino, to ni zaznamovano nikjer, tudi v župnem arhivu pri sv. Petru v maticah ne. In vendar navaja l. 1607./08. g. poročevalec

ondi dva duhovnika: kooperatorja Tomaža Caprarius in kaplana Matija Perez. Prvi je bil doma v Gornjem gradu, posvečen l. 1604., drugi pa je bil Sentjernejščan, posvečen l. 1592., obvezan služiti v Trebnjem (škof. arhiv). Kaj je torej na tem? Pri D. M. v Polju ni bilo duhovnije. Ali je še katera cerkev naslovljena s pridevkom »v Polji« (in Campestribus)? Dve sta, ki sta nekdanj nosili ta pridevek: Št. Jurij nad Kranjem in Št. Jernej na Dolenjskem. Prva ne pride tu v poštev, ker je v oglejski škofiji, g. poročevalec našteva tu župnije v ljubljanski škofiji, torej ostane le Št. Jernej, kapiteljska župnija. Pred njo navaja g. poročevalec ravno kapiteljske župnije. Bila je pa tudi navada, da so novoposvečenci, če se ni kdo zanje potegnil, ali takoj, ali pa kmalu po ordinaciji službovali v svoji rojstni župniji. In Perez je bil Sentjernejščan. Iz tega pa sledi, da je vizitatorjev zapisnikar kot nepoznavatelj krajevnih razmer zamenjal ime župnije in cerkve.

Kaj pa je z nedognanim krajem »Posgam«, kjer se omenja vikar Matija Sliuar, ne Slinar? Ta duhovnik je služboval kot župni vikar od l. 1580. do svoje smrti l. 1631. v Grižah (Greis), ki spadajo pod ljubljansko škofijo (I. Orožen III, 448—464). Kakšno zvezo pa imajo Griže s Posgamom? Griška župnija sv. Pankracija obsega več občin. Poleg zgornjih in spodnjih Griž se omenja tudi občina »Zahumom« in »Dolj pod humom«. Posgam ne bode drugčega kakor potvorjen »Podhum«, katero napako je vizitatorjev zapisnikar napravil vsled napačnega posluha.

V tržaški škofiji je župnija Povir ne Ponir. —

Glede Tomaža Skočirja (na str. 201), kaplana sv. Martina »in Harth« bi omenil, da so nekdanj zaznamovali s tem imenom i Bohinj, pomeni pa tudi dobrovo, ne samo gozd. In Skočir je bil župni vikar v Bohinju v l. 1576.—1582. Bil je nepokoren ob vizitaciji, živeč po reformacijskih načelih, zato je odšel čez hribe na Goriško. Prav možno je, da se je pozneje vrnil in ljubljanski prošt Kralj, ki je bil tačas obenem župnik v Bohinju, ga je vzprejel za svojega kaplana. Zato je bil obsojen v Ljubljani 20. oktobra 1607.

*

Tako daleč ugotovitve g. arhivarja Pokorna.

G. Rožman.

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 60 Din.

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizični del. 1. sešitek. 8° (IV + 384 str.). Ljubljana 1923. Cena 60 Din. — 2. sešitek. 8° (234 str.). Ljubljana 1924. Cena 60 Din.

3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8° (112 str.). Ljubljana 1921. Cena 20 Din.

4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8° (IV + 101 str.). Ljubljana 1923. Cena 20 Din.

Delo podaja najnovejše rezultate o sv. Tomažu, a je tako pisano, da je primerno tudi za vse, ki ljubijo lepe biografije svetnikov.

5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8° (IV + 320 str.). Ljubljana 1924. Cena 70 Din.

Tudi inozemska kritika je to delo s pohvalo sprejela. Prof. Spáčil (*Orientalia Christiana*, 1924, 314—317) pravi, da je med slovansko pisanimi deli o Cerкви doslej najboljša; a med katoliškimi sploh eno najboljših, zlasti radi dobre orientacije o vzhodnih cerkvah. Dostavlja, da je delo primerno tudi za lajke.

6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8° (60 str.). Ljubljana 1924. Cena 30 Din.

7. knjiga: **Sv. pismo Novega zakona. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela**. Po naročilu dr. Antona B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak, dr. A. Snoj. Mala 8° (XV + 431). Ljubljana 1925. Cena v platno vezani knjigi 48 Din; vezani v pergamoid, z zlato obrezo zgoraj, 60 Din; v pol šagrinu, z zlato obrezo zgoraj, 84 Din.

8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus a. 1925, in urbe Ljubljana celebrati**. 8° (IV + 168 str.). Ljubljana 1925. Cena 30 Din; vez. 45 Din.

II. Razprave:

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

2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). 8° (34 str.). Cena 5 Din.

3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševism). 8° (15 str.). Cena 3 Din.

Vse te publikacije dobivajo člani BA z 10% popusta. Naročila sprejema prodajalna K. T. D. (prej Ničman) v Ljubljani. Ista prodajalna je prevzela tudi upravo Bogoslovnega Vestnika; zato se je z naročbo in event. reklamacijami le nanjo obračati; sprejema tudi članarino (seveda vodi imenik članov tudi BA).

Naročnikom.

»Bogoslovni Vestnik« bo v prihodnjem letu izšel štirikrat, I. zvezek 15. novembra. Skrbeli bomo, da bodo prispevki za dušno pastirstvo prav bogati, zlasti, da bo v njih čim več homiletičnega gradiva. Gospode v praksi prosimo, naj nam javljajo težje pastoralne in cerkvenopravne slučaje.

Cena listu bo ostala ista: 50 Din za Jugoslavijo, 60 Din za inozemstvo. Položnice poštne hranilnice se bodo priložile I. zvezku novega letnika.

Gospode, ki še niso poravnali naročnine za leto 1926., nujno prosimo, naj jo čim prej pošljejo.

Uredništvo in uprava.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VI (1926) extra regnum SHS (Jugoslaviám) est Din 60. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).