

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VII

ZVEZEK I

LJUBLJANA 1927

KAZALO

(INDEX)

Razprave (Dissertationes):

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

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

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

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

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

b) Ocene:

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

NIKOLAJ KABASILAS IN SIMEON SOLUNSKI O EPIKLEZI.

(Nicolai Kabasilae et Symeonis Thessalonicensis de epiclesi doctrina.)

Dr. F. K. Lukman — Ljubljana.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. Nikolaj Kabasilas.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Pogl. 1 (369 D).

¹⁰ Pogl. 16 (404 A B).

¹¹ Pogl. 49 (477 B C).

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

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

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

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

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

¹² Pogl. 49 (481 D — 483 A).

¹³ Pogl. 47 (469 C).

¹⁴ Pogl. 35 (448 C).

¹⁵ Pogl. 43 (461 B).

¹⁶ Pogl. 46 (468 C).

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

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

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

¹⁷ Pogl. 46 (469 A).

¹⁸ Pogl. 51 (485 A B).

¹⁹ Pogl. 50 (485 A).

²⁰ Pogl. 34 (444 D — 445 A).

²¹ Pogl. 28 (425 D — 428 A).

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

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

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

²² Pogl. 28 (428 A B).

²³ Pogl. 27 (425 B — D).

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ Pogl. 30 (437 D).

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

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

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

²⁹ Pogl. 29 (429 B).

³⁰ Pogl. 29 (429 B C).

³¹ Pogl. 29 (429 C D).

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

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

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

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

³² Pogl. 29 (429 D — 432 A B).

³³ Pogl. 29 (433 A).

³⁴ Pogl. 29 (433 B).

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

³⁶ Pogl. 30 (436 B).

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

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

II. Simeon Solunski.

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

V 44. poglavju Dialoga³⁷ pravi Simeon, da je Gospod sam opravil hierurgijo svojega vsesvetega telesa in svoje krvi ter nam jo zapovedal opravljati; on je duhovnik na vekomaj po Melkizedekovem redu, t. j. po kruhu in vinu; svečenik na vekomaj tembolj, ker je samega sebe prostovoljno žrtvoval na križu in se žrtvuje, se daroval Očetu in se daruje, ter je neprestano dar in vedna sprava za nas³⁸. Pri pripravi na prothesi se darovi Bogu posvete, so pripravljeni za konsekracijo, so ἀνάθημα θεῷ καὶ ἀντίτυπα τοῦ δεσποτικοῦ σώματος τε καὶ αἵματος³⁹. Pri slovesnem (velikem) vhodu liturgije se sveti darovi ne molijo kot maliki, marveč se časte, ker jih bodo božje molitve (διὰ θεωτάτων εὐχῶν) posvetile in ker so po Bazilijevi

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

³⁸ Dial. pogl. 44 (189 B C).

³⁹ Razlaga pogl. 78 (729 A).

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

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

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

⁴⁰ Ibid. (729 B).

⁴¹ O svečeništvu (969 D).

⁴² Ibid. (972 A).

⁴³ Ibid. (965 D).

⁴⁴ Ibid. 969 C).

⁴⁵ Dial. pogl. 43 (188 D — 189 A).

⁴⁶ Dial. pogl. 182 (389 A).

⁴⁷ Dial. pogl. 289 (524 D).

⁴⁸ Razlaga pogl. 86 (732 D — 733 A).

⁴⁹ Razlaga pogl. 88 (733 C).

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

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

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

⁵⁰ Ibid. (733 D — 736 A).

⁵¹ Ibid. (736 C D).

⁵² Ibid. (737 B C).

⁵³ Ibid. (737 C).

⁵⁴ Ibid. (737 C D).

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

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

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

ESHATOLOGIJA MARKA EVGENIKA, EFEŠKEGA METROPOLITA.

(Marci Eugenici, metropolitae Ephesini, doctrina eschatologica.)

Dr. Janez Fabljan — Ljubljana.

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

II. Doctrina Marci Eugenici eschatologica systematice proponitur et discutitur:

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

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

⁵⁵ Ibid. (740 B).

⁵⁶ Ibid. (737 D).

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

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

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

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

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

I. Viri.

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

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

² Summa contra gentes I. IV, c. 91.

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

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

³ Mansi XXIV, 67 sl.

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

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

vpliv je bil skozi poznejša stoletja močen, iz njegovih govorov na tem koncilu in drugih polemičnih spisov so v poznejši dobi nasprotniki zedinjenja zajemali dokaze⁶. Zato je zanimivo, če spoznamo nazore in dogmatične trditve efeškega metropolita o poslednjih rečeh⁷. To je sedaj lahko delo. Latinski nadškof v Atenah, msgr. Louis Petit, je z velikim trudom zbral in z znanstveno natančnostjo uredil vrsto doslej še neizdanih ali pa pomanjkljivo urejenih dokumentov, ki se nanašajo na ferrarsko-florentinski cerkveni zbor in obravnavajo vprašanje o vicah in druge eshatološke predmete. Originalni zapisniki cerkvenega zbora so se izgubili, ali vsaj našli jih še niso. Teologi so zajemali podrobnosti o razpravah na koncilu iz grško pisane zgodovine⁸, katere avtor je bil najbrž Dorothej, mitilenski škof, ki se je udeležil koncila in je bil prijatelj unije⁹. Drugi vir je bil Giustinianijevo delo »Acta concilii Florentini« (Romae 1638), ki pa je v mnogočem nepopolno in pomanjkljivo. Izmed navzočnih zastopnikov grške cerkve je tudi Silvester Syropulos opisal potek cerkvenega zbora. Bil je nasprotnik zedinjenja, dasi je hlinil drugače. Njegovo delo je slabo predstavil anglikanski teolog Rob. Creighton in je izšlo z grškim in latinskim besedilom v Hagu l. 1660.¹⁰ Poleg tega so bili posebno spisi Jožefa Methonskega (Josephus de Modon¹¹) in Gregorija Mammasa¹², dveh odkritih prijateljev zedinjenja. Glede nauka o vicah pa so bila vedno važna dela Leona Allatija in Petra Arkudija¹³, čeprav ne spadajo med glavne vire o

⁶ Patrologia Orientalis XV, 15; XVII, 310.

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

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

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

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

¹¹ PG 159, 1023 sl., 1109 sl.

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

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

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

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

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

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

¹⁴ PG 94, 350—366.

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

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

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

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

II. Eshatologija.

1. Status termini in posebna sodba.

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

2. Nauk o vicah.

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

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

¹⁹ PO XV, 147.

²⁰ PO XV, 109. 110.

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

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

²¹ PO XV, 38. 43. 118.

²² τὸ δὲ διὰ τοιοῦτων βοηθημάτων καταρκτικῶν τινῶν τιμωριῶν ἀπαλλάττεσθαι τὰς ψυχὰς καὶ πρὸς προσαίρου τοιαύτην δύναμιν ἔχοντος οὐκέτι ῥητὸς γεγραμμένον εὐρίσκωμεν.

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

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

²⁵ PO XV, 52.

²⁶ O. c. 54.

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

²⁶ ἀφασιν γὰρ καὶ κόλασιν ἐς ταῦτό συνελθεῖν οὐχ ὁλόν τε. PO XV, 56.

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

²⁷ PO XV, 130.

²⁸ O. c. 55.

²⁹ O. c. 131, 132.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ PO XV, 56, 156; PO XVII, 284 sl.

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

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

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

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

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

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

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

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

3. N e b e s a.

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

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

³⁹ Allatius, De Purgatorio p. 247. 248.

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

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

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

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

⁴¹ PO XV, 110.

⁴² PO XV, 153.

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

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

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

⁴⁴ PO XV, 154.

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

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

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

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

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

⁴⁶ O. c. 111.

⁴⁷ O. c. 163.

⁴⁸ O. c. 162, cfr. PG 90, 1168.

⁴⁹ O. c. 105.

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

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

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

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

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

⁵¹ O. c. 44.

⁵² Mansi. XXXI A, 489, 491, 492.

⁵³ Mansi XXXI A, 1031, 1032.

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

4. Pekel in usoda grešnikov.

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

⁵⁴ PO XVII, 457 sl.

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

⁵⁶ PG 159, 1232.

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

⁵⁸ PO XV, 110.

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

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

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

⁶⁰ PO XV, 118.

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

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

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

5. Poslednja sodba.

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

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

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

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

⁶⁵ Mansi XXIV, 71 (72).

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

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

⁶⁶ Gr. Palamovi spisi PG 151, 679 sl.

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

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

⁶⁹ PG 159, 1091.

PRISPEVKI ZA DUŠNO PASTIRSTVO.

Novi praznik Jezusa Kristusa Kralja in prvotna cerkev.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ 1. resp. 1. adv. ned.

⁵ 1. resp. 1. adv. ned.

⁶ 2. resp. 1. adv. ned.

⁷ 2. resp. 1. adv. ned.

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

⁹ 9. resp. 1. adv. ned.

¹⁰ 9. resp. 1. adv. ned.

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

¹² 2. resp. 2. adv. ned.

¹³ 4. resp. 2. adv. ned.

¹⁴ 4. resp. 2. adv. ned.

¹⁵ 1. resp. fer. iv. po 2. adv. ned.

¹⁶ 1. resp. fer. iv. Quat. temp. adv.

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

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

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

¹⁷ 18. dec.

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

¹⁹ 20. dec.

²⁰ 22. dec.

²¹ 23. dec.

²² Cfr. resp. 4. 6. 7. 8. 3. ned.

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

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

²⁵ 1. resp. Nat. D.

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

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

²⁸ Com. ii. mis.

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

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

³⁰ Herwegen, Alte Quellen neuer Kraft p. 89.

³¹ Evang. Epiph. D. Mat. 2, 2.

³² 5. ant. ad vesp. Epiph. D.

³³ 1. resp. Ep. D.

³⁴ Evang. Ep. D. — Mat. 2, 5. 6.

³⁵ 3. ant. ad noct. Ep. D.

³⁶ 5. ant. ad noct. Ep. D.

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

Videli smo torej, kako so častili prvi kristjani Kristusa Kralja v svojih molitvah, saj so sedanje liturgične molitve vsaj večinoma iz prvih stoletij³⁸. Kot Kralja časti Kristusa mati cerkev še vedno v svoji liturgiji, kakor smo videli v brevirju in misalu. Navedli smo take molitve le iz božične dobe. Sicer nahajamo tudi v velikonočni in binkoštni dobi dokaze za češčenje Kristusa Kralja; vendar nas zanima, zakaj se poudarja in ponavlja ta kraljevska misel tako pogosto posebno v božični dobi, ki ima svoj vrhunec v tako vzvišenem prazniku kraljestva Jezusa Kristusa, v razglašenju Gospodovem?

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

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

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

³⁸ Kdaj so nastale, se da zdaj še težko povedati.

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

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

P. E. F., O. Cist., Stična.

Viduas honora.

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

Dokler živi mož, je ženi precej natančno opredeljena njena socialna in gmotna pozicija, po njegovi smrti je le prečestokrat slična senci, katere se nihče ne boji. V globini ničevosti je vdova pri Indih, kjer zahteva tradicija, naj se po možu sežge, kakor da bi hotela dokazati, da po smrti moža nima več *raison d'être*.¹

³⁹ Sv. Benedikt, uvod k pravilom.

¹ Da moremo razumeti žalostno usodo indijskih vdov, moramo vpoštevati tamošnje okoliščine. Po indijskem običaju se možijo že v otroški dobi; v zakonu izgubi žena popolnoma svojo osebnost in postane sužnja moža. Ako torej mož umre, je vdova izgubila pravico do življenja. Zato so jo v prejšnjih časih uradno sežgali. Angleži so sicer leta 1829. prepovedali to grozno šego, vendarle tajno še mnogokrat sežgejo vdovo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kje naj se izvrše oklici?

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

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

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

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

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

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

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

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

R.

Adventne pridige o milosti.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lk.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Novi zakon : Uvodna dela.

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

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

¹ Münster i. W. 1923.

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

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

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

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

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

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

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

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

Nov donesek k zgodovini cerkvenega razkola v 11. stoletju.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

zadeve. Hierarhične ideje, za katere se je vnel pozneje boj, nahajamo več ali manj že pri Humbertu. Gregorja VII. smatramo lahko za Humbertovega učenca, vkolikor si je svoje nazore o primatu pridobil v lotarinški pravni šoli. Humbert je več kot neizprosni borec proti Berengarju. Vse reformne težnje, boj proti simoniji, klerogamiji in laični investituri, rimsko premoč v spodnji Italiji na podlagi Konstantinovega darila, restavracijo starega rimskega patriarhata in petrinskih patriarhatov na vzhodu, politično nadoblast papeštva je že v Leonovem času brezobzirno zagovarjal Humbert, ki nastopa tudi radikalneje kakor Peter Damiani. Gregor VII. in Leon IX. sta bila bolj »desna roka«¹ tedanjim reforme. Z eno besedo lahko rečemo, da je pod Humbertovim vodstvom storilo reformirano papeštvo tisti energični korak, ki ga je privedel do hildebrandinske moči.

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

J. Turk.

b) Ocene.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V knjigi je ostalo še veliko število tiskovnih pomot.

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

F. Grtvec.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. K. Lukman.

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

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

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

Izborna knjigo najtopleje priporočam.

F. K. Lukman.

1. Cocchi Guidus, **Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum**. Liber V: De delictis et poenis. 8°. VIII + 424 str. Taurinorum Augustae 1925, Marietti.

2. Cappello Felix M. S. I., **Tractatus canonico-moralis de censuris iuxta Cod. Iur. Can.** Editio altera ex integro reconcinnata. 8°, XVI + 517 str. Taurinorum Augustae 1925, Marietti.

3. Cipollini Albertus D., **De censuris latae sententiae iuxta Cod. Iur. Can.** 8°, VIII + 261 str. Taurini 1925, Marietti.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. U.

Uredništvu priposlane knjige.

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

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

Naročnikom.

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

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

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VII. (1927) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est **Din 60**. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.

Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.

*Poštšina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VII

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1927

KAZALO

(INDEX)

Razprave (Dissertationes):

Snoj, K novi izdaji Vulgate (De nova editione Vulgatae)	81
Springer, Testimonia Patrum et Scriptorum graecorum pro ss. Eucharistiae necessitate	93

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Viduas honora. Konec. (Josip Ujčić)	123
Zakrivanje in razkrivanje sv. križa (P. E. Fiderer, O. Cist., Stična)	128
Pripomba k oficiju sv. Neže (P. E. Fiderer, O. Cist., Stična)	132
Pridiga in sv. pismo (C. Potočnik)	134
V borbi za versko-nravno vzgojo (J. Bogovič)	137
Koliko časa naj traja tiha sv. maša (C. Potočnik)	139
Odpustki križevega pota (F. U.)	142
Zakaj ni sv. Petra Kanizija v našem liturgičnem direktoriju (F. U.)	143
Besede Križanega Jezusa. Osnutki za postne pridige (R.)	143

Slovstvo (Litteratura):

Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae. Vol. II. et III. (J. Fabijan)	150
Bover, De cultu s. Josephi amplificando (J. Fabijan)	151
Ame Russe, Etudes de psychologie religieuse (F. Grivec)	152
D'Herbigny, Pâques 1926 en Russie (F. Grivec)	152
Pribilla, Um die Wiedervereinigung im Glauben (F. Gri- vec)	153
Bernik, Z nekdanje Goričice (V. Steska)	153
Zbornik znanstvenih razprav (Rožman)	154
Meschler, Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola (C. Potočnik)	156
Huonder, Zu Füßen des Meisters II. (Jak. Zagar)	157
Scharsch, Spoved malih grehov (Fr. Ušeničnik)	157
Herr, Praktischer-Kursus der Homiletik (Mih. Opeka)	158
Steinmann, Die Bergpredigt (Val. Mörtl)	159
Opeka, Božji dnevi (C. Potočnik)	160

Beleške (Analecta):

O sv. Janezu od Križa	156
-----------------------	-----

K NOVI IZDAJI VULGATE.

(De nova editione Vulgatae.)

Dr. A. Snoj — Ljubljana.

Proposita brevi historia Vulgatae a S. Hieronymo usque ad concilium Tridentinum et ab editione Clementina usque ad tempora hodierna illustratur agendi modus Commissionis Pontificiae pro revisione Vulgatae a Pio PP. X. institutae. Recensetur primum volumen Vulgatae iussu Pii PP. XI. nuper editum et textus Hieronymiani restituti valor scientificus tum pro exegesi, tum pro indagando S. Scripturarum textu originali ostenditur.

1. V zgodovini latinskega prevoda sv. pisma pomeni 26. junij preteklega leta važen mejnik. Ta dan je deputacija devetih mož, duhovnih sinov sv. Benedikta, pod vodstvom svojega opata, kardinala Aidana Gasqueta, v Vatikanu papežu Piju XI. osebno izročila prvi zvezek revidirane vulgate.¹ V deputaciji je bil navzoč tudi Dom Henri Quentin, benediktinec solesmske (Solesmes) opatiije, ki je uredil prvi zvezek. Knjiga ima naslov: BIBLIA SACRA IUXTA LATINAM VULGATAM VERSIONEM, AD CODICUM FIDEM iussu PII PP. XI, cura et studio monachorum Sancti Benedicti, Commissionis Pontificiae a Pio PP. X. institutae sodalium, praeside AIDANO GASQUET S. R. E. CARDINALE, edita. LIBRUM GENESIS ex interpretatione Sancti Hieronymi, cum Prologis variisque Capitulorum seriebus, adiectis Prolegomenis, recensuit D. HENRICUS QUENTIN monachus Solesmensis. ROMAE, typis polyglottis Vaticanis MDCCCCXXVI.

Tako je papeška komisija za revizijo vulgate po devetnajstih letih (1907—1926) pokazala prvi, od znanstvenega sveta tako težko pričakovani sad svojega dela.

Važnost tega dogodka nam bo mogoče pravilno presoditi, če se ozremo nekoliko nazaj v zgodovino vulgate.

¹ Prim. Osservatore Romano 1926, št. 148 (30. jun. — 1. jul.).

Od sv. Hieronima do tridentinskega koncila.

2. Oče vulgate je sv. Hieronim. V dobi, ko se v kaosu latinskih prevodov in često vprav nasprotujočih si inaic latinskega teksta ni nikdo več spoznal, je naročil papež Damaz I. sv. Hieronimu, naj se loti težkega dela za izboljšanje starolatinškega sv. pisma in za uvedbo enotnega latinskega teksta.

Nihče ni bil za to delo tako sposoben kot Hieronim, mož, ki je združeval v sebi globoko pobožnost z občudovanja vredno učenostjo, znanje klasičnega latinskega in grškega jezika v nič manjši meri kot semitskih jezikov.

Hieronim se je z vso dušo posvetil težki nalogi, ki mu jo je naložil papež. S primerno obzirnostjo do starega latinskega teksta iz 2. stoletja, ki je bil zaradi dolgotrajne in pogostne uporabe med ljudstvom udomačen, je najprej za NZ in za del SZ že obstoječi starolatinški tekst na podlagi grškega izboljšal,² nato pa po hebrejskem izvirniku oskrbel popolnoma nov latinski prevod starozakonskih knjig. Postopal je kritično, z vsemi sredstvi, ki so mu bila v tedanji dobi dostopna. Uporabljal je samo najboljše rokopise, kakor sam omenja glede revizije NZ³ in kakor dokazujejo pogostne korekture na starejšem latinskem tekstu. Mnogo dobrih rokopisov, ki jih je sv. Hieronim mogel še uporabljati, se je do danes izgubilo, ostala pa nam je za marsikatero mesto vulgata kot edina zanesljiva priča, kakšen je bil izvirni grški ali hebrejski tekst sv. pisma na dotičnem mestu.

Iz navedenega sledi, kolik znanstveni pomen ima vulgata za preiskovanje zgodovine izvirnega bibličnega teksta. V današnji dobi, ko vsi narodi prirejajo prevode sv. pisma v svoj jezik na podlagi grškega in hebrejskega izvirnika, vulgata sicer izgublja na pomenu kot neposredni vir za prevode; zrastle pa je njena veljava, odkar je tekstna kritika ugotovila, da je pri iskanju izvirnega bibličnega teksta treba v isti meri kakor stare rokopise upoštevati tudi stare prevode in med temi v prvi vrsti vulgato.⁴

² ... »ita calamo temperavimus, ut his tantum, quae sensum videbantur mutare, correctis reliqua manere pateremur ut fuerant«. Praefatio in Evangelia (PL 29, 528).

³ »Codicum graecorum emendata conlatione, sed veterum« (Praef. in Evv. l. c.).

⁴ Prim. H. J. Vogels, Handbuch der neutestamentlichen Textkritik (Münster i. W. 1923) 228—9.

3. Hieronimova vulgata se žal ni ohranila čista. V dvestoletnem boju s starimi latinskimi prevodi je sicer nazadnje zmagała, toda od svojih tekmecev je prejela nebroj težkih ran; vanjo so zašli mnogi dodatki in popravki iz starih latinskih prevodov, radi česar se je njena vrednost občutno zmanjšala.

Ker so se z novimi prepisi napake vedno bolj množile, so se že prav zgodaj pojavili poskusi, izboljšati vulgatin tekst. Prvi, ki je na tem polju delal, je bil M. Avrelij Kasiodor († l. 575.). Pozneje sta si velikih zaslug za izboljšanje vulgate pridobila Alkuin in škof Teodulf (v dobi Karola Velikega). Posebno Alkuinova recenzija latinskega teksta se je daleč naokoli razširila, a so jo kmalu po smrti tega učenjaka nanovo izkvarili z inačicami in dostavki starejših latinskih prevodov.

A kljub tem poskusom je bila zmešnjava v latinskih tekstih, ki so se po raznih deželah rabili, vedno večja. Trpel je že visokošolski študij, ki se je v tedanji dobi naslanjal v prvi vrsti na sv. pismo. Na pariško univerzo so prihajali dijaki iz vseh krajev Evrope, a vsak je prinesel s seboj drugačen tekst sv. pisma. Da bi se dosegla enotnost, so v začetku 13. stoletja v Parizu priredili novo latinsko sv. pismo (Biblia Parisiensis). Ta tip biblije se je ne samo po Francoskem, marveč tudi po drugih deželah močno razširil.⁵ S tem se je sicer latinski tekst za nekaj časa ustalil, vendar pa je glede na notranjo vrednost pariška biblija daleč zaostajala za Alkuinovo recenzijo. Ko je bil izumljen tiskarski stroj in so l. 1452. natisnili prvo latinsko biblijo, so vzeli za podlago tekst pariške univerze. Tudi pozneje se je še dolgo časa po tisku širil pariški tekst, ki je postal nekak latinski »textus receptus«.

V začetku 16. stoletja so katoličani in protestantje tekmovali v izdajanju sv. pisma. Katoliške izdaje ohranjajo po večini tekst pariške univerze, dočim so protestantje ne glede na stare latinske rokopise uvajali v latinsko biblijo korekture iz hebrejskega in grškega izvirnika in se s tem oddaljevali od tradicionalne vulgate. V kritičnem oziru je bila ena metoda kakor druga pogršena.

⁵ V pariško recenzijo spada vsekakor tudi dragocena latinska biblija, ki jo od 25. okt. 1847 dalje hrani ljubljanska semeniška knjižnica. O tem rokopisu gl. J. S(mrekar) »Iz zapuščine škofa Tomaža Chröna« (Zgod. zbornik — priloga Ljublj. škof. lista 1891, št. 15, str. 225—230).

Tridentinski koncil in vulgata.

4. Tako je prišlo do znanega odloka tridentinskega koncila, s katerim se vulgata (*»ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est«*) kot edini izmed vseh latinskih prevodov, ki so se tedaj širili (*»ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur«*), proglašala za avtentično⁶ in se istočasno določa, naj se ta prevod *quam emendatissime* natisne.

5. Komisije, ki so imele namen, prirediti novo izdajo vulgate, so delale počasi, a zbrale so mnogo prav dragocenega gradiva; niso si pa bile na jasnem, po kakih principih naj bi to gradivo pravilno izrabile, da bi se bolj približale sv. Hieronimu. Zato od revizije vulgate že vnaprej ni bilo pričakovati popolnoma zadovoljivih uspehov. Vrhutega je papež Sikst V., ko je bilo l. 1588. gradivo za tisk pripravljeno in njemu predloženo, sam svojevoljno uvedel v besedilo precej novih, tekstnokritično manj zanesljivih korektur in črtal večje število dobrih popravkov, ki jih je predlagala komisija strokovnjakov pod vodstvom kardinala Carafa. V maju l. 1590. je izšla *»Biblia sacra Vulgatae editionis ad Concilii Tridentini praescriptum emendata et a Sixto V. P. M. recognita et approbata«* (Vulgata Sixtina). Sikst sam ni bil z njo zadovoljen, a preden je mogel kaj ukreniti za izboljšanje, je umrl (27. avg. l. 1590.). Osem dni po njegovi smrti pa so kardinali sklenili, da se razširjanje sikstinske vulgate ustavi in da se odkupijo tisti izvodi, ki so bili že razprodani.⁷

⁶ Dekret tridentinskega koncila ne zadeva grškega in hebrejskega izvirnika, ki sta inspirirana in tako *per se* avtentična, niti ne zadeva starih vzhodnih prevodov, ki se še danes uporabljajo v liturgiji, marveč se ozira izključno na latinske prevode in izmed njih enega samega imenuje avtentičnega, namreč tistega, ki je znan pod imenom vulgata in je bil od 6. stol. dalje v zapadni Cerkvi najbolj razširjen. Koncil je s tem izrekel, da se vulgata vsaj *quoad substantiam* sklada z izvirnikom ter da je *in rebus fidei et morum* prosta vsake zmote; javno (*»in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus«*) teolog ne sme rabiti drugega latinskega teksta kakor vulgatinega. Samo ob sebi je umevno, da dekret ne prepoveduje, javno čitati in razlagati sv. pismo v prevodu, ki je prirejen po izvirnem tekstu, ako je prevod v smislu kanonov odobren od cerkvene oblasti (prim. *Institutiones Biblicae*. Vol. I. lib. 2. [A. Vaccari, De Textu]. Romae. E. Pontificio Instituto Biblico 1926, pg. 222—5).

⁷ Od vse naklade je ušlo le 43 izvodov, ki so danes shranjeni v raznih bibliotekah, predvsem v Rimu in v Italiji (prim. H. Quentin, *La Vulgate à travers les siècles et sa révision actuelle* [Roma 1926] str. 7).

Komisija strokovnjakov je šla znova na delo in že l. 1592. je bila pod Klementom VIII. natisnjena definitivna latinska izdaja sv. pisma »Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti Quinti Pont. Max. iussu recognita atque edita« (Vulgata Clementina). Sledili sta ji še dve izdaji, l. 1593. in 1598.

Klementinska izdaja je samo predelana Sixtina. Podlaga ji je lovanjska biblija iz l. 1583. in tej zopet pariška izdaja iz 13. stoletja. Tekst je sicer mnogo boljši kot pariški ali katerikoli drugi poznejši, tudi mnogo boljši kot tekst sikstinske izdaje, vendar pa tudi klementinski bibliji manjka še mnogo do popolne skladnosti s Hieronimovo vulgato.

Z izdajo klementinske vulgate je bil zaključen razvoj Hieronimovega teksta. Poseben papežev breve, ki je bil natisnjen na čelu bibličnega teksta, določa, da je odslej ta vulgata za vso cerkev uradni latinski tekst in da je ne sme nihče izpreminjati.

Od klementinske izdaje do danes.

6. Dasi so izdajatelji klementinske vulgate v predgovoru (Praefatio ad lectorem) sami priznavali, da njih izdaja ni brez napak, vendar do 19. stoletja ni bilo nobenega važnejšega poskusa za izboljšanje tega teksta. V 19. stol. pa sta se pričela zopet intenzivneje baviti s študijem vulgatinega teksta dva barnabita, Al. Ungarelli in njegov učenec C. Vercellone. Zbrala sta velikansko množino variant iz najraznovrstnejših rokopisov in jih primerno uredila. Izdal jih je po Ungarelljevi smrti Vercellone v posebni knjigi z naslovom »Variae lectiones vulgatae latinae Bibliorum editionis« (Romae 1860—1864). Zaradi izdajateljeve smrti je delo ostalo nedovršeno. Zbrano gradivo je tvorilo bogat vir za poznejše korektorje vulgate.

7. Dalje sta šla dva moža na protestantski strani, J. Wordsworth in H. J. White. Pričela sta z izdajanjem Hieronimovega NZ na podlagi mnogoštevilnih in najboljših latinskih rokopisov, katerih variante prinašata pod tekstom. S sodelovanjem mnogih učenjakov (tudi katoliških) sta izdala tekst Evangelijev, Apostolskih del in Pavlovih listov do Rimljanov in Korinčanov z bogatim variantnim aparatom.⁸ Kar sta

⁸ Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi. Oxonii 1889...; editio minor (curante Henrico J. White) ibid. 1911.

zbrala in izdala, je solidno in na znanstveni višini. Tudi katoliška kritika je njuno delo sprejela s priznanjem; žal nista imela vseh sredstev, ki so potrebna za tako ogromno in težavno delo.

8. Končno je storil odločilen korak za izboljšanje vulgate papež Pij X. Dne 30. aprila l. 1907. je poveril benediktinskemu redu nalogo, da revidira vulgato. Takoj se je sestavila komisija strokovnjakov iz benediktinskega reda. Za predsednika komisije je bil imenovan opat Dom Gasquet, ki še danes — med tem časom je postal kardinal — vodi in nadzoruje delo komisije. Pod vodstvom tega spretnega moža je v teku 18 let pri reviziji vulgate sodelovalo okrog 50 redovnikov skoro iz vseh krajev, kjer imajo benediktinci svoje redovne hiše. O metodi in o uspehih 18 letnega dela je 17. jan. preteklega leta poročal P. Quentin, eden najodličnejših članov komisije, v javnem predavanju v Bibličnem zavodu v Rimu. Iz predavanja, ki je izšlo tudi v tisku,⁹ povzemam nekaj podatkov o velikopoteznem delu komisije.

Komisija je zastavila na široko in na globoko. Najprej se je sestavil katalog vseh latinskih rokopisov in nekateri člani komisije so nato obiskali vse znamenitejšje knjižnice v Franciji, Angliji, Nemčiji, Italiji, Švici in Španiji, kjer se nahajajo vulgatini rokopisi. Važnejše rokopise so fotografirali (belo na črni podlagi); na licu mesta so na robu poleg fotografiranega teksta natančno zabeležili tudi vse posebnosti izvirnika, ki na fotografiji niso bile dobro razvidne. Fotografične posnetke teh rokopisov so prinesli v Rim. Tako se v palači na trgu svetega Kaliksta, kjer ima komisija svoj sedež, v delavnici komisije nahaja danes zbirka, ki je edina te vrste na svetu: vsi dragocenejši vulgatini rokopisi iz 6. in naslednjih stoletij, ki so raztreseni po evropskih knjižnicah, so tu natančno reproducirani in vezani v debele foliante. Kadar se pri delu pojavi kak dvom, je takoj pri rokah fotografski posnetek rokopisa; to vse delo znatno olajšuje.

Istočasno se je natisnila klementinska vulgata v več sto izvodih, in sicer tako, da je vsaka stran ponatisnjene vulgate obsegala samo ozek stolpič teksta, medtem ko sta dve tretjini strani ostali prazni za tekstnokritične beležke pri primerjanju z rokopisi.

⁹ La Vulgate à travers les siècles et sa révision actuelle. Roma 1926, str. 24.

Primerjanje rokopisov s klementinsko vulgato je težavno in počasno delo. Vsako razliko je treba sproti zabeležiti; zahteva se izvežbanost v paleografiji in dobro znanje biblične tekstne kritike.

To primerjalno delo je za oktatev v glavnem že dovršeno, dočim se iz ostalih knjig sv. pisma še vedno zbira gradivo za obsežni variantni aparat, ki bo dodan vulgati.

9. Seveda s tem, da je gradivo zbrano, še ni rešena glavna naloga; komisijo čaka še mučno delo: ogromni kaos zbranih inčic je treba po zanesljivih načelih tako urediti, da se more iz njih dognati tekst, od katerega izhajajo najstarejši (= najboljši) ohranjeni rokopisi; z drugimi besedami: sestaviti je treba s pomočjo inčic celoten rodovnik ohranjenih rokopisov. Quentin je v to svrhu izumil posebno metodo, ki jo je natančneje popisal v knjigi »Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate«. ¹⁰ Bistvo metode je v tem, da se s pomočjo razmerja variant, ki so v posameznih rokopisih, po primerjanju dveh rokopisov s tretjim določijo posredni členi med dvema in dvema rokopisoma. Po tej metodi je Quentin z mehničnim primerjanjem rokopisov v malih skupinah po tri in tri odkril dosedaj neznane niti, ki spajajo posamezne rokopise v manjše skupine in te zopet v velike rokopisne družine. Sestavil je tako za oktatev celoten rodovnik rokopisov. Dognal je, da se vsi rokopisi dajo razdeliti v tri velike družine. V prvo družino spadajo španski rokopisi; na čelu te skupine je tourski rokopis (cod. Turonensis) ¹¹ s konca 6. ali iz začetka 7. stoletja. V drugi skupini so rokopisi Teodulfove recenzije, katere najvažnejši zastopnik je Ottobonianus iz 7. stol. ¹² Tretja skupina obsega rokopise alkuinske recenzije: začenja se z znamenitim amiatinskim rokopisom (Amiatinus) iz 7. ali 8. stol. Trije začetni rokopisi, Turonensis (Qu. ga označuje s črko G), Ottobonianus (O), Amiatinus (A) so drug od drugega neodvisni; vsi izhajajo iz enega skupnega vira (arhetipa), ki sicer še ni istoveten s Hieronimovim tekstom, vendar pa zelo blizu njega, saj je komaj za eno stoletje mlajši od vulgate, ki jo je dal iz rok sv. Hieronim.

¹⁰ Ière partie (Octateuque). Rome, Paris 1922, str. 209—456.

¹¹ S. Galiani, Parisinus N. Acqu. lat. 2334.

¹² Vaticanus Ottob. lat. 66.

Quentin je označil za osnovno pravilo, da je treba slediti omenjenim trem rokopisom, kadar se skladajo; ako se ne skladajo, je treba sprejeti tekst, ki ga imata dva proti tretjemu. Izvzeti so slučaji, kjer se arhetip moti in je iz konteksta razvidno, da vsi trije glavni rokopisi ohranjajo zmotno inačico. Taki slučaji so zelo redki.

Svojo duhovito metodo, ki je našla mnogo zagovornikov, pa tudi naletela na nekatere nasprotnike in ostre kritike,¹³ je P. Quentin v novejšem času še enkrat pojasnil v svojih »tekstnokritičnih poskusih«.¹⁴ Izšli so istočasno kot prvi zvezek revidirane vulgate, deloma kot pojasnilo k prenovljenemu tekstu vulgate, deloma v obrambo gori opisane metode za določevanje teksta.

Revidirana vulgata.

10. Prvi zvezek revidirane vulgate je izšel v leksikalnem formatu na blizu 500 straneh (XLVIII, 427). Obsega šest poglavij: Prolegomena (XI—XLVIII), Totius divinae Bibliothecae Prologi (1—60), S. Hieronymi presbyteri praefatio in Pentateuchum (61—69), Capitula sive tituli aut breves libri Genesis (71—133), Genesis (135—389), Orthographica (391—427).

V predgovoru (Prolegomena) pisatelj najprej podaja pregleden popis rokopisov in izdaj, katerih variante navaja pri tekstu pod črto. Vsega skupaj je popisanih 34 rokopisov (najnatančnejše Amiatinus) in 9 izdaj latinskega sv. pisma; pri slednjih se avtor omejuje skoraj izključno le na naslove. Nato pa ob kratkem povzema glavna načela glede klasifikacije rokopisov; ta načela je natančneje razložil v že omenjeni knjigi »Mémoire« etc.

Drugo in tretje poglavje (Prologi, Praefatio in Pentateuchum) spadata že k izdaji teksta. Pisatelj je temu delu posvetil prav toliko pozornosti kot tekstu Geneze; zato je pod črto dodan skoraj tako obsežen variantni aparat kakor pri 5. poglavju. Izmed predgovorov navaja Qu. 53. pismo sv. Hieronima »Ad Paulinum presbyterum« (*Frater Ambrosius*), izvlečke iz 6. knjige Etimologij sv. Izidorja¹⁵ ter tri, v pesniški obliki

¹³ N. pr. Chapman, A. Vaccari (prim. »Biblica« vol. 7 [1926] str. 449—455).

¹⁴ Essais de critique textuelle (Ecdotique). Paris 1926.

¹⁵ Excerpta ex libro VI. Etymologiarum Sancti Isidori Hispalensis Episcopi: De libris ecclesiasticis.

sestavljene predgovore, dva Alkuinova¹⁶ in enega Teodulfovega.¹⁷ Zanimiv je variantni aparat pri predgovoru sv. Hieronima k pentatevhu; velikansko število napak pri prepisovanju grških imen namreč dokazuje, da prepisovalci knjig v 9. stol. niso bili zmožni grškega jezika.

Predgovoru sv. Hieronima k pentatevhu slede naslovi (Capitula, tituli, breves), ki izražajo vsebino odstavkov, v katere je bila nekdanj razdeljena 1. Mozesova knjiga. Pisatelj jih deli v dve skupini; prva je povzeta po rokopisih starolatinskih prevodov, druga po rokopisih vulgate. Ker ti naslovi večkrat prav jasno in globokcumno izražajo vsebino bibličnih perikop, niso brez pomena za zgodovino teksta in eksegeze. Kakor v starih rokopisih, tako so tudi v tej knjigi primeren uvod k tekstu Geneze.

Največji del knjige zavzema revidirani tekst Geneze. Pisatelj je tu z železno doslednostjo uveljavil načela, ki jih je znanstveno utemeljil v knjigi »Mémoire«. Po teh načelih je sprejel besedilo rokopisov GAO, ako soglašajo med seboj; kadar med njimi ni soglasja, je sprejel besedilo dveh izmed njih, GO ali GA ali AO proti tretjemu. Tako sloni Quentinov tekst samo na treh rokopisih, čeprav je pisatelj primerjal 34 rokopisov in 9 izdaj sv. pisma. K notranji kritiki se je zatekel samo takrat, kadar je našel, da sta G ali O pomanjkljiva in se ostala dva ne skladata.¹⁸

Tekst sam ne teče, kakor običajno, v nepretrgani vrsti, ampak je v dveh stolpcih razvrščen *per cola et commata* (nova misel začenja vedno novo vrsto). Med stavki in stavkovimi deli ni ločil, le sem pa tje (a zelo redko) kaka pika. In vendar je tekst vprav zaradi tega mnogo jasnejši in umljivejši kakor tekst klementinske vulgate, kjer velika množica vejic in dvo-pičij čitatelja naravnost moti. Razvrstitev *per cola et commata* ni prirediteljev izvirni zamisel, marveč se tudi glede tega drži samo starih rokopisov. Qu. je s tem hotel svetopisemski tekst tudi glede na obliko približati sv. Hieronimu, ki je besedilo sv. pisma razvrstil »*per cola et commata*«. ¹⁹

¹⁶ Albini Flacci Alcuini, S. Martini Turonensis abbatis, Prologus duplex.

¹⁷ Theodulphi Aurelianensis episcopi Prologus.

¹⁸ Prim. Prolegomena XLIV.

¹⁹ O nekaterih knjigah sv. Hieronim to sam izrečno trdi. Tako piše v predgovoru k prevodu Izaija iz hebrejskega jezika: »Nemo cum prophetas versibus viderit esse descriptos, metro eos existimet apud Hebraeos ligari,

Pod tekstom se nahaja na vsaki strani trojni kritični aparat. Prvi aparat je kratek: navaja samo inačice glavnih treh rokopisov (GAO) na tistih mestih, na katerih se ne skladajo. Drugi je zelo obsežen; vsebuje inačice vseh ostalih rokopisov ter izdaj, ki jih je pisatelj primerjal med seboj. Ker je tu zbranih mnogo citatov iz del cerkvenih očetov z natančno označbo, v kateri knjigi in v katerem poglavju se nahajajo, nudi ta seznam mnogo gradiva za zgodovino teksta in eksegeze. Tretji aparat zaznamuje razdelitev teksta v starih rokopisih.

Na koncu knjige je dodal pisatelj obsežen seznam ortografskih posebnosti, na katere je naletel pri primerjanju rokopisov. S tem je znatno razbremenil variantni aparat pod črto pri tekstu, obenem pa podal filologom in zgodovinarjem nekaj gradiva za študij poznolatinjskih in romanskih oblik.

11. Vsakega bo pač najbolj zanimalo vprašanje, koliko se nova vulgata loči od klementinske. Na to vprašanje odgovarja sam urednik, da se njegova Geneza razlikuje od klementinske na približno tisoč mestih.²⁰ Število razlik je torej nepričakovano visoko. Toda večina korektur ne zadeva vsebine, marveč samo obliko. Za dokaz naj podam samo par zgledov iz 1. pogl. Geneze:

Klement. vulg.:

Revid. vulg.:

v. 2:

»Terra autem erat inanis
et vacua, et tenebrae e r a n t
super faciem abyssi«.

»terra autem erat inanis et
vacua et tenebrae super
faciem abyssi«.

v. 4:

»et divisit lucem a tenebris«.

»et divisit lucem ac tenebras«.

v. 9:

»et factum est ita«.

»factumque est ita«.

v. 12:

»facientem semen«.

»adferentem semen«.

et aliquid simile habere de «Psalms vel operibus Salomonis; sed quod in Demosthene et Tullio solet fieri, ut *per cola scribantur et commata*, qui utique prosa, et non versibus conscripserunt: nos quoque utilitati legentium providentes, interpretationem novam, novo scribendi genere distinximus.» Podobno v predgovoru k Ezekielu: »Legite igitur et hunc iuxta translationem nostram, qui *per cola scriptus et commata* manifestiorem sensum legentibus tribuit.«

²⁰ La Vulgate à travers les siècles 22.

Vendar je pa tudi nekaj takih popravkov, ki zadevajo vsebino in so z eksegetičnega stališča vredni večjega uvaževanja. Oglejmo si nekatere.

5, 22: *Klem. vg*: »Et ambulavit Henoch cum Deo et vixit, postquam genuit Mathusalam, trecentis annis« (*sikst. vg*: »Et vixit Henoch, postquam genuit Mathusalam« etc.). — *Revid. vg*: »et ambulavit Enoch cum Deo postquam genuit Mathusalam trecentis annis.« Tako imajo najboljši vulgatini rokopisi in hebr. izvirnik. Klementinska in sikstinska vulgata sta tekst iz notranjih razlogov spremenili: hoteli sta zabrisati videz, kakor da je Henoh šele tedaj pričel sveto živeti (»ambulare cum Deo«), ko je rodil Matuzala.

8, 7: Dosedaj smo čitali o krokarju, ki ga je spustil Noe iz ladje, po *klement. in sikst. vg*: »qui egrediebatur et non revertebatur, donec siccarentur aquae super terram«. Seznam v variantnem aparatu nove vulgate pripominja, da ima tako tudi LXX in nekaj novejših rokopisov. *Revid. vg* ima z najboljšimi rokopisi in s hebr. izvirnikom: »qui egrediebatur et revertebatur donec siccarentur aquae super terram«.

18, 28: Po *klement. vg* je Abraham prosil za grešne Sodomljane s temile besedami: »Quid, si minus quinquaginta iustis quinque fuerint? delebis propter quadraginta quinque universam urbem?«. Jasno je, da je tekst v tej obliki izkvarjen, ker je v njem izražena absurdna misel, da bo Bog grešno mesto pokončal zaradi pravičnih. *Revid. vg* ima z ozirom na cod. A in alkuinsko tekstno recenzijo ter na hebr. izvirnik pravilneje: »quid si minus quinquaginta iustis quinque fuerint, delebis propter quinque (t. j. zaradi tako majhne razlike, kajti zaradi 50 pravičnih si obljubil še prizanesti) universam urbem?«

19, 17: *Sikst. in klement. vg*: »Eduxeruntque eum (t. j. angeli Lota), et posuerunt extra civitatem: ibique locuti sunt ad eum, dicentes: Salva animam tuam«. *Quentin* z GAO in mnogimi drugimi rokopisi ter s hebr. originalom bolje: »ibi locutus est ad eum«, namreč Gospod ali eden izmed angelov.

21, 9: *Klement. vg*: »Cumque vidisset Sara filium Agar Aegyptiae ludentem cum Isaac filio suo, dixit ad Abraham«. Tako tudi LXX. *Revid. vg* s hebr. izvirnikom: »cumque vidisset Sara filium Agar Aegyptiae ludentem, dixit ad Abraham«.

Navedeni primeri dokazujejo, da se je Quentinovo osnovno tekstnokritično pravilo, po katerem je najboljši tekst tisti, ki ga nudijo rokopisi GAO, bodisi soglasno ali dva proti tretjemu, vobče prav dobro izkazalo. Nova vulgata vsebuje nekatere korekture, ki bo zanje ekseget izdajatelju zelo hvaležen. Na podlagi omenjenega načela se je tudi v protoevangeliju (1 Moz 3, 15) besedilo »ipsa conteret caput tuum« potrdilo kot Hieronimovo; zavrgla se je druga »ipse conteret caput tuum«, ki se nahaja v starolatinskem prevodu in jo ima tudi Ottonianus.

Prav malo je takih mest, kjer se je Qu. kljub soglasnemu pričevanju rokopisov GAO ali proti dvema izmed njih iz notranjih razlogov odločil za drugo varianto. Taka mesta je v tekstu označil z dvojnimi križcem, v variantnem aparatu pa opozoril, da je na tem mestu bila pomota v arhetipu. Večinoma je bila v teh slučajih izbira prav srečna. Težko pa bo vzdržati trditev, da se je vedno motil arhetip, kadar je dobra varianta ohranjena samo v enem izmed treh glavnih rokopisov, zlasti ako ni absolutno gotovo, da so res ti trije rokopisi med seboj neodvisni.

12. O novi vulgati smemo mirno reči, da je v veliki meri izpolnila nade, ki so jih znanstveni krogi stavili nanjo. Vendar končne sodbe danes še ni mogoče izreči. Trajalo bo še nekaj let, morda desetletij, preden bo izdan ves tekst SZ in NZ.²¹ Tudi bo metoda, ki se je drži komisija pri določevanju teksta, naletela morda še na marsikaterega nasprotnika in se bo ena ali druga korektura morala zavreči. Gotovo pa je, da je s tem prvim zvezkom začeto veliko delo za izboljšanje vulgate in da smo se danes, čeprav še nimamo v rokah pristnega Hieronimovega teksta, temu tekstu tako približali kakor še nikdar v zgodovini od 6. stol. dalje. Zato tudi mi prav tako prisrčno kakor avtor prvega zvezka »Deum, ut incoepit opus ad felicem exitum gratiae suae donis perducere dignetur, grati supplicesque deprecamur« (Prolegomena XLVIII).

²¹ Celotno delo je preračunjeno na okrog 20 zvezkov v približno tolikem obsegu, kot je prvi.

TESTIMONIA PATRUM ET SCRIPTORUM GRAECORUM PRO SS. EUCHARISTIAE NECESSITATE.

Aemilius Springer S. J. — Sarajevo.

Primo ante oculos ponamus illas sex theses de Eucharistiae necessitate et efficacia, quas iam antea, Bogosl. Vestnik V (1925), 25—27 distinximus:

Thesis I: Communio est ad vitam spiritualem diu conservandam necessaria.

Thesis II: Eucharistia est fons omnis gratiae.

Thesis III: Omnis acceptio gratiae sanctificantis est aliqua manducatio Eucharistiae.

Thesis IV: Manducatio spiritualis Eucharistiae est necessaria ad vitam gratiae inchoandam.

Thesis V: Sacramentalis manducatio non est necessaria ad vitam gratiae inchoandam.

Thesis VI: Competit Eucharistiae aliqua necessitas medii salutis, sive sit necessitas medii ad vitam gratiae inchoandam (thesis IV) sive necessitas medii ad vitam gratiae conservandam (thesis I) sive utraque. (Haec thesis, uti diximus, propterea ponitur, quia Patres saepius dicunt, Eucharistiam esse necessariam, quin determinent, ad quem finem obtinendum necessaria sit.)

Nota: Si quis voluerit, poterit ad maiorem claritatem thesim II in duas theses dispescere distinguens Eucharistiam ut hostiam a nobis Deo oblatam, hoc est ut sacrificium, et ut hostiam a Deo nobis redditam ad manducandum. Eucharistia ut sacrificium erit fons omnium omnino donorum spiritualium, fons gratiae sanctificantis et etiam gratiarum actualium, characteris baptismalis etc. Hoc modo valebit illud s. Thomae: »Quidquid est effectus Dominicae passionis, totum est effectus hujus sacramenti. Nihil enim aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae passionis ad nos (In Jo 6 l. 6 n. 7). Per sacrificium eucharisticum enim Deus propitius nobis redditur ad omnia illa bona nobis impertienda, quae Christus sacrificio crucis promeruit. Si autem Eucharistia consideratur non ut

sacrificium, sed ut hostia a nobis comedenda, est tantum fons gratiae sanctificantis, non aliorum donorum. Non enim habetur comestio, quin uniamur cum Christo ad unum corpus vivens, sicut cibus et manducans uniuntur. Sed talis unio non est sine caritate et gratia. Unde, si peccator ante conversionem elicit actus fidei et spei, habet hanc gratiam ex Eucharistia ut sacrificio; sed nondum manducat hoc sacramentum. Tunc demum manducat, si caritatem et gratiam sanctificantem accipit, et postea iterum manducat, quoties gratia in eo augetur. Possumus igitur thesim II ita dispescere:

Thesis IIa: Eucharistia ut sacrificium est fons omnium omnino bonorum spiritualium.

Thesis IIb: Eucharistia ut hostia manducanda (vel ut sacramentum) est fons omnis gratiae sanctificantis.

Patet, hanc thesim II b secundum rem esse identicam cum thesi III, diversam tantum secundum formam.

His praemissis afferamus aliqua testimonia Patrum de Eucharistiae necessitate et efficacia, videntes ad quam thesim unumquodque maxime referendum sit.

Apud **s. Ignatium** martyrem non invenimus quidem aliquam ex thesibus nostris clare expressam. Quoniam tamen vitam christianam intime cum Eucharistia conjungit, innuit theologiam in illis thesibus contentam, et propterea nolumus eum omnino praeterire.

Ephesios monet, ut servant caritatem »frangentes panem unum, qui pharmacum immortalitatis est, andidotum, ne moriamur, sed vivamus semper in Jesu Christo« (n. 20; Funk, Patres Apostolici I, 231). — Est igitur Eucharistia causa vitae. Hoc modo haberemus saltem thesim VI.

Ad Smyrnaeos scribit de infidelibus: »Ab Eucharistia et oratione abstinere, eo quod non confitentur, Eucharistiam carnem esse Salvatoris nostri Jesu Christi, quae pro peccatis nostris passa est quamque Pater benignitate sua resuscitavit. Qui ergo contradicunt dono (*τῇ δωρεᾷ*, articulus!) Dei, altercantes moriuntur. Melius autem esset illis diligere (*ἀγαπᾶν*), ut et resurgerent (n. 6; Funk I, 281). — Eucharistia est donum, quod optime intelligitur supposita thesi II. Sunt, qui disputent, utrum verbum *ἀγαπᾶν* significet communicare vel ca-

ritatem habere. Sed certe significat saltem etiam communicare. Nam a) secus esset oratio valde inconcinna, b) Eucharistia est pharmacum immortalitatis; debent igitur homines communicare, »ut resurgerent«, c) in mente s. Ignatii, discipuli s. Joannis Apostoli, haec duo, diligere et communicare, debebant esse inseparabiliter conjuncta. Nam secundum Jo 6, 57 communicans manet in Christo, et Christus in eo; secundum primam epistolam autem Joannis tantum qui caritatem habet manet in Deo et Deus in eo. Si autem *ἀγαπᾷν* significat etiam communicare, habes iterum intimam conjunctionem inter Eucharistiam et beatam resurrectionem, quae conjunctio sane talis erit, qualis Jo 6 asseritur, scilicet secundum thesim II b.

Ad Trallianos: »Qui intra altare est, mundus est; qui vero extra altare est, non est mundus; hoc est, qui sine episcopo et presbyterio et diaconis quidquam agit, is non est mundus in conscientia... Vos igitur mansuetudinem assumentes regenerate vosmet ipsos in fide, quae est caro Domini, et in caritate, quae est sanguis Jesu Christi« (n. 7. 8; Funk I, 247. 249). — Fides est caro Christi, caritas est sanguis Christi, quia sunt a carne eucharistica et sanguine eucharistico tamquam a causa. Simili modo dicit Paulus: »Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Christi est?« (I Cor 10, 16), hoc est: Nonne Eucharistia causa unitatis corporis mystici est? Ignatius tantum fidem carni eucharisticae appropriat, caritatem sanguini,¹ quamvis fides et caritas sint ab utroque, sicut simili modo creationem Patri appropriamus, quamvis sit a tribus personis divinis.

¹ Difficile erit dictu, cur talis appropriatio facta sit. Forsitan locus unus Clementis Alexandrini secus sat obscurus aliquam lucem afferre poterit. Scribit Clemens: »Duplex est autem sanguis Domini: alter enim est carnalis, quo redempti sumus ab interitu; alter vero spiritualis, quo scilicet uncti sumus. Et hoc est bibere Jesu sanguinem, nempe fieri participem incorruptionis Domini. Verbi enim virtus est Spiritus, quemadmodum sanguis carnis. Unde quemadmodum vinum aquae, sicut etiam homini Spiritus admiscetur. Ac temperatum quidem vinum fidem convivis praebebat; Spiritus autem deducit ad incorruptionem. Amborum autem temperatura, potus scilicet et Verbi, dicitur Eucharistia, scilicet laudabilis et praeclara gratia, cujus qui per fidem sunt participes, sanetificantur et corpore et anima; quippe divinum temperamentum, hominem scilicet, Paterna voluntas Spiritu et Verbo mystice contemperat. Etenim revera Spiritus animae, quae ab

Si Ignatius modo quo vidimus immortalitatem et vitam christianam cum Eucharistia conjungit, ostendit satis, se aliter de hoc sacramento sentire quam illi sentiunt, qui thesim VI negant putantes, vitam christianam posse esse (praecepto excluso) sine Eucharistia. Plene verba Ignatii solum intelliguntur supposita thesi II b.

S. Irenaeus: »Quemadmodum enim, qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei jam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti (speciebus scil. et corpore Christi); sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia« (Adv. Haer. IV, 18, 5; PG 7, 1028 s). — Sicut panis communis non fit Eucharistia sine consecratione, ita corpus nostrum non fit immortale sine Eucharistia. Potes verba accipere in sensu theseos I, sed multo melius accipiuntur secundum thesim II b, tantum ille effectus communioni appropriatur, quia manducatio mere spiritualis, quae in baptismo habetur, et qua ille effectus jam percipitur, est quasi communio anticipata.

Clemens Alexandrinus dicit in loco, quem jam adduximus: »Hoc est bibere Jesu sanguinem, nempe fieri participem incorruptionis Domini« (Paedag. II, 2; PG 8, 410 B). — Valde mira videntur talia illis, qui nullam suspicionem habent theseos III, qui scilicet non suspicantur omnem susceptionem gratiae, vitae, incorruptionis, esse nunc in ordine messianico manducationem Eucharistiae. Qui autem illam thesim prae oculis habet, sine negotio illa verba intelligit. Revera enim incidunt in idem

ipso agitur, conjungitur; caro autem Verbo, propter quam Verbum caro factum est« (Paedag. II, 2; PG 8, 410 s). Sat clare haec ex loco obscuro apparent: Cogitatur Eucharistia; haec et corpus et animam sanctificat, corpus praesertim per Verbum, animam per Spiritum Sanctum. Verbum carni cogitatione associatur, Spiritus Sanctus sanguini (primum forsitan, quia Verbum caro factum est, alterum, quia in sanguine est secundum Leviticum anima, et Spiritus sanctus est anima Ecclesiae). Si nunc autem caro Christi eucharistica magis cum Verbo cogitatione conjungitur, sanguis eucharisticus cum Spiritu Sancto, facile conjungetur illa caro cum fide, quia *ὁ Λόγος*, sapientia Patris est lux caro facta; et facile etiam conjungetur ille sanguis cum caritate, quia »caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum« (Rom 5, 5). Hoc modo haberemus illam appropriationem: caro efficit fidem, sanguis caritatem. Caeterum confer de illo loco Clementis Alex, de la Taille, *Mysterium fidei* pg. 233 s.

haec duo: manducare Eucharistiam et fieri participem incorruptionis; non enim potest esse ex his duobus unum sine altero.² Nam incorruptio non habetur nisi in unitate corporis mystici. Haec autem unitas est semper res, virtus, effectus Eucharistiae. Qui autem particeps fit effectus Eucharistiae, manducat illam. Unde manducare Eucharistiam, vel quod idem est, bibere Jesu sanguinem, est fieri participem incorruptionis Domini, sicuti a Clemente audivimus.

S. Basilius habet in opere, cui titulus »Moralia«, regulam 20am hanc: »Quod Domino credentes baptizari debent in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti« (PG 31, 735 C). Deinde ponit regulam 21am hanc: »Quod necessaria etiam ad vitam aeternam sit participatio corporis et sanguinis Christi« (col. 738 C), ubi statim adducit Jo 6, 54 (Nisi manducaveritis... vitam non habebitis). Intrinseca necessitas profecto intelligitur; nemini enim inter Patres in mentem venit, illis verbis apud Jo 6 enuntiari primo necessitatem praecepti; talis interpretatio est figmentum modernorum. Tunc autem agnoscenda est in verbis Basilii thesis I.

S. Cyrillus Hierosolymitanus effectum Eucharistiae ita recenter baptizatis exponit: »In figura panis datur tibi corpus, et in figura vini datur tibi sanguis, ut quum sumpseris cor-

² Sed tamen non videntur incidere in idem illa duo; quia, si quis sacrilege communicat, non fit particeps incorruptionis. Respondeo: Talis, secundum terminologiam a Christo Jo 6 adhibitam, non manducat carnem Christi nec bibit ejus sanguinem. Nam manducans et bibens habet vitam, manet in Christo; ille autem non habet vitam, non manet in Christo, unde non manducat nec bibit. Ad rem v. g. Origenes: »Multa autem de ipso Verbo dici queant, quod caro factum est, verusque cibus, quem qui comederit, omnino in aeternum vivet, quum nullus malus eum possit comedere: nam, si fieri posset, ut in vitiositate perseverans comederet eum, qui caro factus est, quum Verbum sit et panis vivens, scriptum non fuisset: Quicumque manducaverit hunc panem, victurum eum in aeternum. (In Mt tom. 11 n. 14; Migne 13, 951 A.)

Simili modo dicimus nos unitatem corporis Christi tantum de vitali unitate, de conjunctione vitali cum Christo, non de illa conjunctione, qua catholicus in peccato mortali vivens conjungitur cum corpore Christi, quod est Ecclesia. Hoc modo s. Thomas: »Illi qui sunt membra Christi, non habent peccatum mortale« (IV Dist. 12, 2, 2 q. 2 Sed contra). S. Bonaventura. »Istud sacramentum datum est in cibum illis qui sunt de corpore Christi; et omnes tales habent caritatem« (IV Dist. 12 p. 2 a. 1 q. 2 in Conclusionem). Ipsa s. Scriptura: »Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus« (Rom 8, 9).

pus et sanguinem Christi, concorporeus et consanguineus ipsi efficiaris. Sic enim et Christiferi efficitur, distributo in membra nostra corpore ejus et sanguine» (Cathechesis mystagogica IV, 3; PG 33, 1099 A). — Unitas corporis mystici est ab Eucharistia. Est saltem thesis VI. Accuratus accipiuntur in sensu theseos II b ita, ut unitas corporis mystici (quae habetur per manducationem corporalem, sed per mere spiritualem jam anticipatur) communioni, manducationi corporali, approprietur.

Sat saepe haec appropriatio et apud Graecos et apud Latinos invenitur. Apud Latinos scribit v. g. Alcuinus: »Corpore et sanguine Domínico confirmatur (recenter baptizatus), ut illius sit membrum, qui pro eo passus est et resurrexit» (Epist 90; PL 100, 292 D). Jesse, episcopus Ambianensis: »Novissime autem corpore et sanguine Christi confirmatur infans, ut ejus possit esse membrum, qui pro eo passus est et resurrexit, ipso Domine attestante, qui dixit: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo» (Epist. de baptismo; PL 105, 791 BC). Ratio talis appropriationis in promptu est: Habetur unitas corporis mystici per manducationem Eucharistiae; nam *manducans carnem meam, et bibens meum sanguinem, in me manet et ego in illo* (haec est enim unitas corporis mystici, sicut dicitur Jo 15, 5: Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum). Sine manducatione Eucharistiae autem non potest haberi haec unitas, est enim inseparabilis a vita gratiae, quae sine manducatione Eucharistiae haberi non potest secundum verba: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non habebitis vitam in vobis. Sed manducatio Eucharistiae est imprimis s. Communio, et manducatio mere spiritualis, quae fit baptismo, et qua habetur initium unitatis corporis mystici, est quasi Communio inchoata, ad ipsam Communionem tendens et eatenus unitatem corporis mystici inchoans, quatenus illa Communio inchoata perfectam Communionem desiderat, et hoc modo ejus effectum anticipat (vide s. Thomae Summam th. III 73, 3). Hoc modo illa mere spiritualis manducatio sub Communionem quasi subsumitur, et inde locutio: Baptizatus Communionem accipit, ut Christo incorporetur. Subiacet huic appropriationi thesis II b recte intellecta, ita scilicet, ut manducatio Eucharistiae, quae in baptismo fit, sit inchoatio aliqua Communionis, ipsa Communionem perficienda, et in adultis post aliquod tempus necessario perficienda, quia in illis unitas corporis mystici necessario perficienda est.

Secundum **Gregorium Nyssenum** Eucharistia est antidotum homini veneno (peccati et malae concupiscentiae) infecto necessarium; anima nostra indiget fide, corpus nostrum indiget Eucharistia; sine cibo eucharistico corpus nostrum non potest ad immortalitatem pervenire. »Sed quoniam homo est duplex, ut qui sit compositus ac contemperatus ex anima et corpore, necesse est, ut qui salvantur, per utrumque attingant eum qui

ducit ad vitam (Christum). Ergo anima quidem cum ipso contemplata per fidem hinc salutis habet occasionem. Nam unio cum vita vitae habet societatem. Corpus autem alio modo venit ad participationem et contemperationem eius quod dat salutem. Quo modo enim qui venenum sumpserunt dolo et ex insidiis, alio medicamento extinguunt vim quae affert interitum, oportet autem sicut exitiale, ita etiam salutare medicamentum admitti intra viscera hominis, ut per illa distribuatur in universum corpus virtus eius quod fert opem: ita cum id gustaverimus quod nostram dissolvit naturam, rursus necesse est, ut opus habeamus eo quod cogit ac conciliat id quod erat dissolutum, ut cum intra nos fuerit hoc salutare medicamentum, veneni damnum, quod corpori fuerat inditum, per contrariam repellat affectionem. Quid hoc ergo est? Nihil aliud quam illud corpus, quod et morte ostensum fuit esse potentius, quia resurrexit et nostrae vitae fuit initium. Quomodo enim parum fermenti, ut dicit Apostolus, sibi assimilat totam conspersionem, ita corpus a Deo morte affectum, cum fuerit intra nostrum, totum ad se transmutat et transfert. Quomodo enim quum quod est exitiale, mistum fuerit cum sano, quidquid est contemperatum, simul redditur inutile (ad nocendum), ita etiam corpus immortale quum fuerit intra eum qui sumpsit, universum quoque transmutat in suam naturam. Sed fieri non potest ut sit aliquid aliter intra corpus, nisi per esum et potionem misceatur visceribus. Necesse est ergo eo modo quo natura potest Spiritus vivificam suscipere virtutem. Cum autem solum illud corpus quod Deum suscepit (corpus Christi) hanc gratiam acceperit, ostensum sit *a l i t e r n o n p o s s e*, ut nostrum corpus sit in immortalitate, nisi per communionem cum immortali factum sit particeps incorruptionis: oportet considerare, quomodo fieri potuerit, ut unum illud corpus, quod tam multis fidelium milibus in universo orbe terrarum semper distribuitur, totum per partem sit in unoquoque, et ipsum in se totum maneat» (Oratio catechetica magna cap. 37. PG 45, 94 A—D). — Affirmat certe Gregorius thesim VI. Sed forsani nimium affirmat? Si v. g. aliquis immediate post baptismum acceptum moritur, quin communionem acceperit, num ejus corpus non poterit ad immortalitatem pervenire? Aliis verbis: negatne Gregorius thesim V? Nullatenus. Dicit enim de mysteriis initiationis, de baptismo, inter alia: »Hominem purgant, quae etiam peccatum, quod dif-

ficulter eluitur, tum ab anima, tum a corpore abstergunt atque depellunt, quae item ad pristinam pulchritudinem, quam optimus artifex Deus in nobis effinxerat, reducunt» (In baptismum Christi; PG 46, 579 A); quia »baptismus peccatorum expiatio est, remissio delictorum, renovationis et regenerationis causa« (ib. 579 D). Si ergo Eucharistia necessaria est, erit ita, ut virtutem suam jam ad baptismum extendat, i. e. erit omnino necessaria secundum thesim I, II b, III, IV, et totum locum Gregorii ita explicabis: Si homo tantum spiritus esset, et corpus non haberet, sufficeret, ut fide et caritate cum Christo, qui est vita nostra, conjungeretur; Eucharistia non indigeret. Quum autem homo sit ens compositum ex anima et corpore, etiam per medium sensibile salvandus est, et quidem per cibum, per Eucharistiam. Genus enim humanum per cibum vetitum ab Adamo comestum veneno infectum est (»quum id gustaverimus« etc); hoc venenum, dolo diabolico (»dolo et ex insidiis«) per cibum generi humano, corporibus humanis, inditum (peccatum enim originale et concupiscentia venit a corpore, a conjunctione cum corpore; non venit ab anima; haec enim a Deo creatur), debet per suum antidotum, per cibum eucharisticum, dissolvi. Unde communio omnino necessaria, ita tamen, ut jam in baptismo suo modo praegustetur. Et hoc modo anticipata etiam sufficiens erit, si quis mox moriatur.

S. Joannes Chrysostomus saepius Eucharistiae intrinsecam necessitatem asserit. Ad Jo 6, 54 dicit: »Quia prius dixerat id impossibile esse, ostendit id non modo non impossibile, sed etiam valde necessarium esse« (In Jo hom. 47, al. 46 n. 1; PG 59, 263) et paulo post: »Frequenter autem in mysteriis versatur, ut ostendat quam necessaria res sit, et quod omnino fieri oporteat« (ib.). Ad verba »Caro non prodest quidquam« (Jo 6, 64) interrogat: »Quomodo ergo caro non prodest quidquam, sine qua non possumus vivere? Non de carne ipsius hoc dictum esse vides, sed de carnali audiendi modo« (ib. col. 265). Sane non extrinseca necessitas intelligitur. Saltem thesis VI asseritur.

Monet quidem, ne indigne communicetur, »ut non temere et inconsiderate accedentes ignem in caput nostrum congeramus«. Sed statim subjungit: »Haec autem dico, non ut ne accedamus; sed ne temere accedamus. Sicut enim temere accedere, periculum est: sic his mysticis coenis non commu-

nicare fames est et mors. Haec enim mensa nervi animae nostrae, mentis vinculum, fiducia causa, spes, salus, lux, vita est» (In ep. I. ad Cor. hom. 24 n. 5; M 61, 201). Hoc modo profecto docetur thesis I.

Unde baptizatus de manu sacerdotum nutrirī debet, ne pereat: »Apage insaniam; insania namque manifesta est, tantum principatum (sacerdotium scilicet) despicere, sine quo neque salutem neque promissa bona consequi possumus. Nam si non potest quis intrare in regnum coelorum, nisi per aquam et Spiritum regeneratus fuerit (Jo 3, 5); et qui non manducat carnem Domini, nec bibit eius sanguinem, aeterna vita privatur (Jo 6, 54): haec autem omnia non aliter, quam per sanctas illas manus, sacerdotum nempe, perficiuntur: quis sine illarum opera aut gehennae ignem effugere, aut repositas assequi coronas poterit» (De sacerdotio lib. 3 n. 5; PG 48, 643). Baptismus igitur necessarius ad gratiam acquirendam, Eucharistia necessarium nutrimentum ad gratiam conservandam. Nam abstinētia est fames et mors. Habes thesim I.

Unitatem corporis mystici Chrysostomus Eucharistiae simpliciter attribuit: »Discendum, quid sit miraculum mysteriorum, cur data sint, quae illorum utilitas. *Unum corpus sumus*, inquit (Apostolus) *et membra ex carne et ossibus eius* (Eph. 5, 30 secundum textum receptum). Initiati dictis obsequantur. Ut ergo non solum per dilectionem, sed etiam reipsa cum illa carne comisceamur; id quod efficitur per cibum, quem ille dedit, ut ostendat nobis, quanto erga nos ferveat amore; ideo se nobis commiscuit, et in unum corpus totus constituit, ut unum simus quasi corpus iunctum capiti» (In Jo hom. 46 al. 45 n. 20; PG 59, 260). Sane corpus mysticum vinculo caritatis unitur (Col. 3, 15 s) et »caritas aedificat (corpus mysticum) et efficit ut (membra) inter se conglutinentur, compingantur et coniungantur» (Chrys. In ep. ad Eph. hom. 11 n. 4; PG 62, 85), sed hoc facit eatenus, quatenus coniuncta est cum unitate corporis mystici, quam Eucharistia efficit. Non habemus in nostra oeconomia tantum illam unionem cum Deo, quae per caritatem esse posset, si Verbum caro factum non esset, sed habemus nunc in caritate unionem cum carne, cum humanitate Christi, ad unum corpus mysticum, cuius caput est Christus homo. Et huius unionis corporis mystici Eucharistia

est causa. Hanc causalitatem Eucharistiae Chrysostomus cum s. Paulo (I Cor. 10, 16 s) non ad illud augmentum gratiae, quod per sacramentalem Communionem habetur, restringit, sed sine restrictione loquitur. Itaque neque nos talem restrictionem faciamus: thesim I et IV et etiam II b ibi agnoscamus.

Unitatem corporis mystici etiam in explicatione I. Cor. 10, 16 s ab Eucharistia repetit: »*Panis, quem frangimus, nonne communicatio corporis Christi est?* Cur non dixit, participatio? Quia voluit quid amplius significare et magnam indicare conjunctionem. Non enim per participationem tantum et sumptionem, sed etiam per unificationem communicamus. Quemadmodum enim corpus illud Christo unificatur, ita et nos per panem hunc cum illo (Christo) unimur... *Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus.* Quid enim, inquit, dico communicationem? illud ipsum corpus sumus. Quid est enim panis? Corpus Christi. Quid autem fiunt communicantes? Corpus Christi; non corpora multa, sed unum corpus. Sicut enim panis ex multis granis constans, unitas est, ita ut grana nusquam appareant: sed sint quidem ipsa, non manifesta autem sit illorum differentia propter conjunctionem: sic nos et mutuo et cum Christo coniungimur. Non enim ex altero corpore hic, ex altero ille nutritur, sed ex eodem ipso omnes: ideoque adiecit: *Omnes enim de uno pane participamus.* Si autem ex eodem, et idipsum efficimur omnes, cur non eandem caritatem exhibemus, et ea ratione unum efficimur? Nam olim maiorum nostrorum tempore hoc erat: *Multitudinis enim credentium, inquit, cor unum et anima una erat*« (In Ep. I ad Cor. hom. 24 n. 2; PG 61, 200). Si ita per Eucharistiam in qua omnes unum corpus Christi sumimus unum corpus Christi efficimur, huius sacramenti necessitas sane non est tantum extrinseca. Docetur thesis VI. Sed pulchritudinem huius loci non plene capies, nisi thesim II b supposueris.

Thesim II a his verbis nobis innuit: »Tremendum vere mysteria Ecclesiae; horrendum vere altare. Ex paradiso fons scaturiit sensiles emittens fluvios: ex hac mensa fons scaturit fluvios emittens spirituales. Ad hunc fontem eriguntur non salices infructuosae, sed arbores ad ipsum coelum pertingentes, quae fructus semper producant tempestivos, qui numquam marcescunt« [In Jo hom. 47., al. 46. n. 4; PG 59, 261]. »Ex hoc fonte multi rivi manant, quos emittit Paracletus, Filiusque me-

diator est: non bidente viam parat, sed affectum nostrum aperit. Hic fons est fons lucis, veritatis radios diffundens. Huic etiam adstant supernae virtutes, alveorum pulchritudinem in-tuentes; quia clarius propositae rei vim, et inaccessos radios perspiciunt. Ut enim si quis in liquefactum aurum manum vel linguam injicit, si tamen id fieri possit, statim inauratam reddit; id proposita mysteria longe melius animae praestant. Fluvius enim igne ferventius ebullit; at non urit, sed abluit tantum. Hunc sanguinem olim praefigurabant in altaribus, in legitimis caedibus; hoc est orbis pretium, hoc est quo Christus Eccle-siam emit, hoc illam totam ornavit. Ut enim qui servos emit, aurum dat, et illos, si ornare velit, auro ornat: ita et Christus nos sanguine suo et emit et ornavit. Qui hujus sanguinis parti-cipes sunt, cum angelis stant et archangelis et supernis pote-statibus, regia Christi stola induti et armis spiritualibus instructi. Sed nihil magnum hactenus dixi: nam ipso sunt induti rege« (ib. col. 262). — Quam confuse haec dicta sunt si anxie inter ambitum effectus sacrificii crucis et sacrificii eucharistici di-stingendum esset! Quam recte et pulchre autem dicta, si utrumque sacrificium eundem ambitum, eandem vim habet, si scilicet thesis II a tenetur.

Praeclare **Cyrillus Alexandrinus** de Eucharistia loquitur. Summa eius theologiae eucharisticae, quae a theologia Gre-gorii Nysseni et Chrysostomi non differt, haec est: Habemus in hoc ordine salutis non tantum unionem cum Spiritu Sancto et Deo trino in quantum est spiritus purissimus, sed etiam unionem cum carne Dei, cum humanitate Christi, cum Christo homine, in uno corpore mystico. Primam unionem vocat »spi-ritualem«; secundam »carnalem« quia est cum carne Christi et, in sacramentali etiam Communionem maxime, etiam ad cor-pus nostrum pertingit. Haec »unio carnalis«, scilicet unitas cor-poris mystici, non est tantum in affectu, sed est naturalis, quia Christus homo non tantum in affectu nostro, sed reapse, onto-logice, est caput, corpus mysticum regens et vitis nobis tam-quam palmitibus virtutem vivificam transmittens. Causa hujus unitatis corporis mystici est Eucharistia, qua intime cum carne Christi in unitate corporis mystici conjungimur et quasi com-miscemur, et cum illo tanquam cera cum cera coalescimus; hoc modo corruptio nostra, peccatum, mors, aufertur. Unde sine manducatione Eucharistiae nemo salvari potest. Etiam sacra-

mentalis manducatio, quae sanctificationem ideoque unitatem corporis mystici jam supponit, est necessaria, ad hoc nempe, ut homo reficiatur, denuo vivificetur.

Secundum Nestorium Christus non per humanitatem, sed tantum per divinitatem esset vitis, et nos tantum per fidem (non per unitatem corporis mystici) ab hac vite penderemus. Sed Cyrillus: »Verum quoniam demens ille solita sua temeritate quae prava sunt amplectitur, atque nullam esse rationem quae loci hujus (Jo 15, 1: Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est) scopum a recto sensu detortum ad incarnationem Christi transferri sinat: nec enim ei corpore nos conjunctos esse, sed neque Apostolos tamquam palmites in Christi corpore fuisse, nec ei hoc modo conjunctos, sed affectu ac fide sincera: agedum paucis ad haec respondeamus, ostendentes eum insanire penitus, nec sacrarum litterarum rectum iter insistere. — Nos quippe affectu caritatis perfectae, rectaque et inconcussa fide, et sincera ac virtutis studiosa mente Christo spiritualiter uniri nostrorum dogmatum ratio nullatenus inficiabitur: nos enim recte id eos docere fatebimur. Quod vero dicere ausi sunt nullam esse nobis cum eo carnalis confunctionis rationem, sacris litteris dissentire penitus ostendemus. Quis enim sanus dubitaverit unquam, ea ratione Christum esse vitem, nos vero, palmitum formam referentes, vitam ex ipso et ab ipso in nos trahere, cum Paulus dicat: *Omnes enim unum corpus sumus in Christo, quoniam unus panis multi sumus: omnes enim de uno pane participamus?* Dicat enim nobis aliquis causam (τιν' αἰτίας rationem, cur instituta sit), et vim eulogiae mysticae obiter doceat. Nam cur in nobis inseritur? Nonne ut Christum »inhabitare faciat in nobis, etiam corporaliter (cave, ne »corporaliter« exclusive accipias pro »sacramentaliter«; sacramentaliter enim Christus non diu inhabitat in nobis, »corporaliter« autem, hoc est per unitatem corporis mystici tamdiu, quamdiu in gratia sumus, et hanc »corporalem« inhabitationem Cyrillus intelligit) participatione et communione sanctae suae carnis (quam participationem semper habemus, si unitatem corporis mystici retinemus)? Praeclare quidem: scribit enim Paulus gentes factas esse *concorporales, et comparticipes, et cohaeredes Christi* (sane homines hoc sunt, non tantum quamdiu Christum sacramentaliter in se habent, sed quamdiu unitatem corporis mystici retinent). Concorporales autem quonam modo factae sunt? Nempe eulo-

giae mysticae participatione honoratae, unum cum eo factae sunt corpus,³ sicut et unusquisque sanctorum Apostolorum. Alioquin, quam ob causam sua, imo omnium membra sicut sua, membra Christi nuncupavit? Sic enim scribit: *Nescitis quoniam membra vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis? Absit! Servator ipse: Qui manducat meam carnem, inquit, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo.* Hic enim animadvertere est operae pretium, Christum non dicere se dumtaxat in nobis futurum secundum relationem quamdam affectualem, sed et per participationem naturalem. Ut enim si quis ceram cerae indutam igne simul liquaverit, unum quid ex ambobus efficit, ita per corporis Christi, et pretiosi sanguinis participationem ipse quidem in nobis, nos autem rursus in eo simul unimur. Nec enim aliter vivificari potest quod natura sua est corruptibile, quam si corporaliter unitum sit corpori ejus, qui secundum naturam suam est vita, hoc est Unigeniti. Quod si meis verbis persuaderi te non sinis, ipsi Christo clamanti fidem adhibe: *Amen, amen, dico vobis, nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam: et ego resuscitabo eum in novissimo die.* Audis eum aperte praedicantem quod, nisi carnem ejus manducaverimus et biberimus ejus sanguinem, non habituri simus in nobis, hoc est in propria carne, vitam aeternam. Aeterna autem vita jure censebitur caro vitae, hoc est Unigeniti. Haec vero quo pacto nos in extrema die suscitet, audies tu certe quidem, ego vero referre non gravabor. Postquam facta est caro vitae, hoc est Verbi quod ex Deo et Patre effulsit, ad vitae vim transiit (hoc est cum caro per unionem hypostaticam vita sit et vivifica), fieri non potest, ut a morte vita vincatur. Quandoquidem ergo facta est in nobis vita, vincula mortis (in nobis) nequaquam patietur, sed corruptionem utique superabit, cum ea quae ex corruptione manent sustinere nesciat... Cum igitur ex his demonstratum nobis sit, vitam quidem idcirco Christum esse, nos vero palmites, utpote qui ejus participationi non spirituali tantum, sed et corporali adhaeremus, quid in nos frustra deblaterat, dicens

³ Appropiat Cyrillus effectum unitatis corporis mystici communioni.

ex eo quod non corporaliter, sed fide potius et affectu legitimae caritatis ei adhaeremus, carnem suam idcirco vitem non nominasse, sed potius deitatem» (In Jo X, 2; PG 74, 339 D etc.). — Nota obiter in ultima sententia, carnem Christi idem esse ac humanitatem. Ex toto loco habes quae antea ut summam theologiae Cyrilli exposuimus. Non tantum tali unione unimur cum Deo, quae adesse posset, si Verbum caro factum non esset, sed etiam unione cum humanitate Christi in unitate Corporis mystici. Haec »corporalis« unio est res, virtus, effectus Eucharistiae et quidem ita, ut sine hujus sacramenti manducatione haberi nequeat; non enim aliter potest (in hoc ordine salutis) homo per peccatum corruptus ad incorruptionem, hoc est ad vitam Dei et resurrectionem pervenire, nisi per manducationem carnis Christi vivificae cum hac carne intime commisceatur. Luce clarius est, hac modo doceri saltem thesim VI. Sed omnino videtur agnoscenda thesis II b. Sine restrictione enim unitatem corporis mystici repetit ut effectum a manducatione Eucharistiae tamquam a causa.

Simili modo thesis II b agnoscenda erit in illis quae dicit ad Jo 6, 54, Jo 6, 57 locis similibus.

Ad Jo 6, 54 (Nisi manducaveritis, non habebitis vitam) dicit inter alia: »Audiant igitur qui fidem in Christum prae vecordia nondum suscepere (Judaeos et paganos intelligit): *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Expertes enim et vacui plane vitae quae in sanctificatione ac felicitate est remanent, qui per mysticam eulogiam non susceperunt Filium. Vita enim est secundum naturam: Quoniam vivifica facta est caro Salvatoris, utpote vitae secundum naturam, Verbo nimirum divino unita, cum illam degustabimus, tunc vitam habebimus in nobis, ei quoque simul uniti, quemadmodum ipsa verbo inhabitanti... Oportebat enim, oportebat, non solum per Sanctum Spiritum in vitae novitatem animam reformari, sed et crassum ac terrenum corpus hoc crassiore et cognata participatione sanctificari, et ad incorruptionem vocari (PG 73, 578 B—D).

Ad Jo 6, 57 (manducans manet in me et ego in illo) habet inter alia: »Rei utilitatem omni ex parte nobis exponit (Christus), praeclarum ejus desiderium fundamentum veluti quoddam et basim fidei statuens. *Qui enim man-*

ducat meam carnem, inquit, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Quemadmodum enim si quis ceram cerae conjunxerit, utique alteram in altera esse videbit: eodem quoque, opinor, modo qui Salvatoris nostri carnem suscipit, et bibit ejus pretiosum sanguinem, ut ipse ait, unum quiddam cum eo reperitur, commistus quodammodo et immistus ei per illam participationem, ita ut in Christo quidem ipse reperiatur, et vicissim Christus in ipso» (ib. C).

Thesim II b ita tamen tenet, ut servetur thesis V. Nam docet cum tota Ecclesia catholica, etiam antiqua, baptismo nos ad divinam vitam transformari et sanctificari (v. g. In Jo 3, 5; PG 73, 243 D), communionem autem non esse dandam nisi sanctificatis. De hoc altero dicit: *»Noli me tangere: nondum enim ascendi ad Patrem meum (Jo 20, 17): id est, nondum sanctum Spiritum demisi ad vos. Inde sanctae Ecclesiae exemplum sumpserunt. Quippe a sacra mensa etiam arcemus eos qui deitatem quidem ejus agnoscunt, et fidem jam professi sunt, id est catechumenos, sed nondum tamen Sancto Spiritu ditati sunt; nec enim in iis qui nondum baptizati sunt inhabitat: postquam autem Sancti Spiritus facti sunt participes, tunc Servatorem quoque nostrum Christum tangere nihil prohibet. Qua propter iis qui eulogiae mysticae fieri volunt participes, divinorum mysterium ministri inclamant: Sancta sanctis, docentes sanctorum participationem decere eos qui sanctificati sunt in Spiritu» (In Jo 20, 17; PG 74, 695 C).*

Manet tamen baptizatis communio necessaria, ut in vita spirituali conserventur: *»Vivificat igitur sanctum Christi corpus eos in quibus fuerit, et in incorruptione conservat, nostris commistum corporibus. Corpus enim non alterius cujusdam, sed ipsius vitae secundum naturam intelligitur, totam habens in seipso uniti Verbi virtutem, et eadem, ut ita dicam, qualitate praeditum, imo vero ejus vi et efficacia repletum, per quam omnia vivificantur, et in suo esse conservantur. Quae cum ita sint, intelligant demum quicumque baptizati sunt, divinamque gratiam gustarunt, si cunctanter et vix ecclesias adeant, et longo temporis spatio eulogiam, quae per Christum, frequentare desinant, et ex eo quod nolunt ei mystice communicare, damnosum metum ac religionem praetexant, aeterna vita seipsos excludere, dum vivificari renuunt, et recusationem illam, tametsi a metu ac religione profecta videtur, in laqueum cedere*

et scandalum» (PG 73, 519 D etc.). — Per Eucharistiam igitur, cui tota vis sanctificans Verbi inest, homo baptizatus iterum et iterum refici, vivificari debet; quod si negligit eo ipso vita spirituali se privat, illam amittit, quia haec vita illa refectione indiget. Asseritur hoc modo thesis I.

Pseudo-Dionysius Areopagita quaerit, cur Eucharistia speciatim communio (κοινωνία) et synaxis (συναξίς a συναγείν) (conferre) vocetur, quum tamen etiam alia sacramenta deificationem nobis conferant nosque in unum cum Deo colligant. Respondet: Quia alia sacramenta unionem cum Deo non perficiunt nisi in conjunctione cum Eucharistia. Ecce responsum illius ipsius verbis: »Dicimus igitur, caeterorum hierarchicorum symbolorum participationibus ex divinis hujus perfectivisque accedere consummationem. Vix enim fas sit ullam hierarchici muneris obire functionem, nisi divinissima Eucharistia, cujuslibet initio consecrationis, initiandi cum illo uno (scil. cum Deo) perficiat conjunctionem, divinitusque tradito consummantium mysteriorum dono divinam ipsi conferat communionem. Quare, si quaelibet hierarchicarum consecrationum imperfecta manet, dum nostri cum illo uno (scil. cum Deo) communionem unionemque non perficit, hoc ipso quod non perficitur, perficiendi vim amittens» (De eccles. Hierarch. cap. 3 Synopsis; PG 3, 423 s.). — Asseritur certe Eucharistiam esse consummationem aliorum sacramentorum necessariam. Habemus igitur thesim VI. Amplius autem quaeri potest, quanam consummatio intelligatur. Potes locum ita accipere: Post alia sacramenta debet recipi communio et quidem iterum et iterum (id quod § 12, col. 441 C exprimitur), ne deificatio, unio cum Deo, gratia sanctificans per alia sacramenta accepta evanescat. Hoc modo haberemus thesim I. Notat ad illud caput Dionysii P. Corderius S. J.: »Tertius effectus (Eucharistiae) est, praeservare a lapsu peccatorum, partim augendo habitum caritatis, unde nos reddit robustiores et propensiores ad divina; partim protegendo ab insidiis, et minuendo fomitem peccati; partim praeveniendo nos inspirationibus sanctis, quibus contra tentationes praemunimur: horum enim omnium auxiliorum Eucharistia est causa, quae necessaria sunt ad vitam spiritualem conservandam» (PG 3, 450 circa medium paginae). Potes locum aliter accipere: In ipsa administratione aliorum sacramentorum debet virtus Eucharistiae intervenire, ut deificationem, gratiam sanctificantem, efficiant; scilicet alia sa-

cramenta non dant gratiam sanctificantem ex se, sed in conjunctione, in cooperatione cum Eucharistia, eo quod convertunt animam ad Eucharistiam, ex qua gratia sanctificans proveniat. Aliis verbis: alia sacramenta conferunt gratiam eo, quod habetur in illis manducatio mere spiritualis Eucharistiae. Hoc modo haberemus thesim IV et etiam II b et III. (Vide hac de re P. de la Taille *Mysterium fidei* p. 575 s.)

Isidorus Pelusiota conjunctionem nostram cum Deo simpliciter ab Eucharistia tamquam a causa repetit: »Divinorum sacramentorum (id est mysteriorum) perceptio idcirco Communio appellata est, quia nobis conjunctionem conciliat, nosque regni ipsius consortes ac participes reddit« (*Epistolarum* lib. I. ep. 228; PG 78, 326 A). — Formula non est quidem negativa: non dicitur nos sine aliqua Eucharistiae participatione conjungi cum Deo non posse. Sed tamen, si verba in luce Jo 6, 54 et theologiae aliorum Patrum ponuntur, formulae negativae aequivalent et continent thesim II b.

S. Nilus scribit: »Nostrae quam beatissimae carnes firmitatem, robur, bonam valetudinem, consolationem, et vitam aeternam conciliant iis, qui digne earum participes efficiuntur« (*Epist.* lib. I. ep. 100; PG 79, 126 B). — Alibi autem haec habet: »Ne tamquam ad nudum panem accedamus ad panem mysticum; caro siquidem Dei est, caro pretiosa: vivificat enim in peccatis homines demortuos. Caro porro communis nequit animam in vitam reducere. Et hoc Christus Dominus in Evangelio effatur; caro communis nempe, puraque, inutilis prorsus est. Carnis itaque ac sanguinis Dei Verbi participes, cum benedictione et desiderio, vitam aeternam haereditamus. Qui enim manducat, et bibit recto corde, beatus habetur« (*Epist.* lib. III. ep. 39; PG 79, 406 BC). — Animae vivificationem Eucharistiae attribuit secundum theses I et IV.

Hae formulae positivae sunt et non negativae: illas tamen formulis negativis aequivalere, ipse Nilus nos docet, quippe qui etiam epistolam hanc scripserit: »Fieri nequit, ut fidelis aliter salutem assequatur, delictorumque veniam habeat, et regni coelestis participes fiat, nisi cum timore et amore mystica et incontaminata corpus et sanguinem Christi Dei communicat« (*Epist.* lib. III. ep. 200; PG 79, 522 D). — Habes: Sine Eucharistiae participatione homo non salvatur, et quidem non propterea, quia praeceptum extrinsecum servare non vult; hoc enim

nullus doctor antiquus sensit, sed quia hoc sacramentum »vitam aeternam conciliat« et »homines in peccatis demortuos vivificat«, sicuti antea scripsit. Ecce, quomodo casu factum est, quod nonnulli Patres formulas negativas non adhibuerunt. Si Nilus dicit, fidelem sine Eucharistiae participatione »delictorum veniam« non habere, sane non sola peccata venialia intelligit, sed generatim dicit, sine illa Eucharistiae participatione, quae sacramentali communione perficitur et completur peccata non remitti. Hic calix est enim in remissionem peccatorum, et fidelis, qui non communicat, a gratiarum fonte se excludens in peccatis peribit. Tenet Nilus certe thesim VI, sed plene verba tantum supposita thesi II b intelliguntur.

Nos per Eucharistiam fieri corpus Christi et membra Ecclesiae, quae est sponsa Christi, etiam a **Theodoreto** docemur: Explicans Cant. 3, 11 (Egredimini, et videte, filiae Sion, regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum mater eius, die desponsationis ipsius, et die laetitiae cordis eius) haec scribit: »Desponsationis diem illum vocavit, et diem laetitiae cordis eius. Illo enim die nuptiarum communio facta est. Nam *post coenam*, inquit, *cum sumpsisset panem, et gratias egisset, fregit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, comedite ex eo omnes, hoc est enim corpus meum, quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem*. Edentes igitur sponsi membra, et bibentes ejus sanguinem, nuptialem ipsius communionem assequuntur« (In Cant. lib. II., PG 81, 127 A). — Pulcherrimae hoc modo exprimitur res Eucharistiae esse unitatem corporis mystici, qua ecclesia ut sponsa Christo sponso copulatur. Respicitur thesis II b.

Ammonius, presbyter Alexandrinus scribit ad Jo 6, 54: »Volens illis ostendere illud non esse impossibile, sed maxime necessarium, et aliter vitam obtinere non posse, dicit *Nisi manducaveritis carnem meam*... Non participes erunt vitae aeternae qui per mysteriorum participationem Jesum, veram ex essentia vitam, non receperunt« (PG 85, 1438 s.). Thesis VI et etiam II b.

S. Eutyches patriarcha Constantinopolitanus in sermone de Paschate et SS. Eucharistia n. 3. salutem, immortalitatem, perfectamque Dei notitiam (quae est in fide cum caritate) a SS. Sacramento repetit: »In ipso enim Dominico corpore plenitudo habitat divinitatis Verbi Dei corporaliter, id est substantialiter.

Fractio quidem venerandi panis necem significat, quare et Pascha desiderabile appellatum fuit, seu quod salutem, immortalitatem, perfectamque Dei notitiam nobis suppeditat» (PG 86 II, 2394 D s.). — Salus, immortalitas, perfecta Dei notitia per panem eucharisticum nobis suppeditatur, quia ibi est corpus Christi, plenitudinem divinitatis in se continens. Si ita est, quatenus gratia non erit ex hoc sacramento haurienda? Innuitur thesis II.

S. Joannes Damascenus in opere suo systematico »De fide orthodoxa« disserens »de sacramentis et immaculatis Domini mysteriis« (lib. IV. cap. 13) ita procedit: Deo bono placuit suam bonitatem creaturis communicare, maxime creaturis intellectu praeditis. Sed homo per peccatum iterum miser, morti et corruptioni obnoxius factus est. Propterea Deus homo factus est, ut hominem lapsum suae divinitatis rursus redderet participem. Ideo »oportebat, ut non solum generis nostri primitiae (Apostoli), sed et quisquis hominum vellet, in illius summi boni participationem veniens, denuo nasceretur, novoque subinde cibo, qui hujusmodi nativitati consentaneus esset, enutritus, perfectionis modum attingeret« (PG 94, 1138 B). Quia secundus Adam spiritualis est, »par erat, ut tum nativitas spiritualis esset, tum pariter alimonia« (ib. D). Et quia homo compositus est ex corpore et anima, par erat, ut et nativitas et cibus quasi composita essent, scilicet ex re sensibili et re spirituali constarent (hae res sunt in baptismo aqua et Spiritus Sanctus, in Eucharistia species et Christus). His dictis ad institutionem Eucharistiae venit et de hoc sacramento tractat.

Jam vero tali modo inepte proceditur, si Eucharistia non ut pars essentialis oeconomiae nostrae salutis consideratur, si est tantum unum medium inter alia ad gratiam conservandam, et quidem medium non necessarium. Tenet Joannes Damascenus saltem thesin VI.

De fructu hujus cibi agens, vitae spiritualis ab hoc sacramento dependentiam non obscure supponit: »Corpus et Sanguis Christi est, in nostri tum animi tum corporis vegetationem cedens, quod nec consumatur, nec corrumpatur, nec in secessum vadat (absit), sed in substantiam nostram et conservationem, omnigenae labis propulsationem omnisque spurcitiei detercionem, ut si adulteratum aurum deprehendat, per explorantem judicii inflammationem illud, purget, ne in futuro saeculo cum hoc mundo damnemur. Morbis enim,

omnifariisque immissis calamitatibus expurgat . . . Per illud vero purgati, cum Domini corpore, Spiritu ipsius unimur, et Christi corpus efficimur« (ib. 1151 AB). — Est igitur hic cibus comedendus, ne sordibus et morbis invalescentibus, claritatem Christi et vitam amittamus et extra corpus Christi constituti cum hoc saeculo damnemur. Habemus thesim VI et etiam I.

Alibi scribit: »Nuncupatur participatio (μετάληψις), quia per ipsam divinitatis Jesu reddimur participes. Communio (κοινωνία) item appellatur, et revera est, quia per eam Christo communicamus, ejusque carnem ac divinitatem percipimus, quin etiam aliis alii communicamus ac copulamur. Nam quia ex uno pane participamus, omnes unum Christi corpus, et unus sanguis, aliique aliorum membra efficimur, dum unius corporis sumus . . . Antitypa porro, hoc est exemplaria futurorum, dicuntur non quod vere Christi corpus et sanguis non sint; sed quod nunc quidem divinitatis Christi per ea participes efficiamur, tunc autem intelligentia per solum aspectum« (ib. 1154. BC). — Clare hoc modo iterum docetur, unitatem corporis mystici esse rem hujus sacramenti. — Videntur verba intelligenda secundum thesim II b, vel complectuntur thesim I et IV.

Oecumenius, Triccae in Thessalia episcopus, I. Cor. 10, 16 s. explicans, unitatem corporis mystici ab Eucharistia repetit tamquam a causa necessaria: »Quod si non per corpus et sanguinem ipsius in communicationem congregaremur, per quid aliud essemus ac vocaremur unum corpus?« (PG 118, 783 B). »Sicut enim in pane, inquit (Apostolus), ex multis granis fit unus panis, ita et nos, cum multi simus, unum Christi corpus efficimur; nam omnes de uno pane participamus. Deinde rationem quoque addit, quomodo corpus Christi efficiamur: Quid enim est, inquit, panis? Corpus nempe Christi. Quid autem efficiuntur hi qui participant? Corpus sane Christi. Nam participantibus corpus Christi, nos quoque illud efficimur: quoniam unus panis est Christus. Ex multis namque granis (ut exempli gratia loquamur) unus panis factus est. Et nos multi, ex ipso uno participantibus, efficimur unum corpus Christi. Quoniam enim vetus nostra caro corrupta est sub peccato, opus fuit nobis nova carne« (ib. C). — Evidens erat in antiqua Ecclesia, unitatem corporis Christi non posse aliunde nisi ab Eucharistia provenire. — Habetur hoc modo thesis VI., sed supponunt illa verba etiam thesim II b.

Medio saec. XI. scribit **Dominicus**, patriarcha Aquilejensis, ad Petrum, patriarcham Antiochenum, epistolam, qua conqueritur, quosdam Orientales Ecclesiam occidentalem vituperare, quod panem non fermentatum ad missam celebrandam adhibeat, et etiam validitatem talis consecrationis in dubium vocare. Dicit, si talis consecratio esset invalida, Ecclesiam occidentalem esse, utpote sine Eucharistia, sine vita spirituali: »Frustra quippe Petrus et Paulus in Italia praedicaverunt, si occidentalis Ecclesia, beatitudine sempiternae vitae privatur, ad quam nemo perveniet, nisi particeps fuerit corporis et sanguinis Christi, sicut ipse contestatus est: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis* . . . Si ergo infermentati panis oblatio corpus Christi non est, omnes nos alieni sumus a vita« (PG 120, 754 s).⁴ — Supponit Dominicus, etiam Ecclesiam orientalem credere, sine Eucharistia non posse esse vitam. Neque Petrus, patriarcha Antiochenus, caeterum sat acerbe respondens, hac in re contradicit. Iterum certe thesis VI, vel etiam II b.

Theophylactus, Bulgariae archiepiscopus, in enarratione in Evangelium Joannis haec notat ad Jo 6, 53—56: »Ipse volens hoc ostendere quod non sit impossibile, sed etiam valde necessarium, ait: non potest aliter haberi vita, nisi meam carnem comedatis etc.. Ita et Nicodemus ex incredulitate dicebat: Quomodo potest homo intrare in ventrem matris? Oportet igitur nos, cum audiverimus »Nisi ederitis carnem Filii, non habebitis vitam«, in sumptionibus divinorum mysteriorum indubitata retinere fidem, et non quaerere: Quo pacto? Nam animalis homo, hoc est qui sequitur cogitationes humanas et animales, sive naturales, non est capax eorum quae sunt super naturam, et spiritualium. Atque ita et spiritualem esum carnis Dominicae non intelligit, cujus qui non sunt participes, non erunt participes aeternae vitae, eo quod non susceperunt Jesum, qui est vita aeterna. Non enim nudi hominis caro est quae manducatur, sed Dei, et quae deificare valet, utpote temperata deitati. Ista etiam vere est cibus, eo quod non ad parvum tempus duret, neque corrumpatur sicut corruptibilis cibus, sed aeternae vitae sit subsidium . . . Nam quisquis gratiam Sancti Spiritus per sumptionem divinorum mysteriorum

⁴ Ex opere P. de la Taille »Mysterium fidei« p. 595.

susceperit, neque famem spiritualement neque sitim patietur qualem increduli» (PG 123, 1310 B—D). — Clare intrinseca manducationis Eucharistiae necessitas asseritur et quidem tam generaliter, ut non tantum thesis I, sed etiam thesis IV includi censenda sit; nam »non potest aliter haberi vita, nisi meam carnem comedatis«, et qui esus hujus carnis non sunt participes, non erunt participes vitae aeternae. Videtur etiam thesis II b supponi.

Talia Theophylactus dixit, quamvis optime sciret, »baptisma esse purificans peccatum et vivificans animas« (ib. 1258 D) et sanctum debere esse qui ad communionem accedat: »nam nisi remiserit nobis peccata et sanaverit morbos per baptismum, non pascet nos communione impollutorum mysteriorum; nullus enim non baptizatus communicat« (In Ev. Math. cap. 24 v. 19—21; PG 123, 299 A).

Ex his concludes, notionem »carnem Christi manducare« apud Theophylactum multo latius patere quam notionem »carnem Christi sacramentaliter manducare«, id quod ipse nobis manifestat his verbis: »Potes non solum secundum mysticam communionem comedere et bibere carnem et sanguinem Domini, sed et alio modo. Etenim et carnem quidem manducat aliquis, quando per practicem (hoc est per vitam activam) incedit; caro neim confectu difficilis (*δυσκατέργαστον*, quod stomachus non tam facile conficit), sicut et practice laboriosa. Sanguinem vero bibit ut vinum contemplativus. Labore enim caret contemplatio, imo et laborum requies est, et potui similatur, quia et potus minori labore eget quam cibus« (In Jo 6, 57—59; PG 123, 1311 C). Talia tantum tunc facile explicantur, si supponitur thesis III.

Euthymius Zigabenus ad Mt. 26, 28 notat: »Quod si uno corpore et sanguine omnes fideles participamus, omnes unum sumus per ipsam mysteriorum participationem: et in Christo omnes, et Christus in omnibus. Qui edit, inquit, meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Verbum siquidem per assumptionem carni unitum est: haec rursus caro unitur nobis per participationem« (Com. in Matth.; PG 129, 667 CD). — Asseritur veritas unitatem corporis mystici esse rem Eucharistiae, quae est thesis II b.

Ad Jo 6, 54 (Nisi manducaveritis... non habebitis) notat: »Illi quidem hoc impossibile judicabant, ipse vero omnino possi-

bile ostendit; neque id tantum, sed etiam necessarium, quod etiam fecit ad Nicodemum» (Com. in Jo PG 129, 1254 D). — Verba igitur Jo 6, 54 eodem modo cum aliis Patribus de intrinseca necessitate intelligit, sicuti Jo 3, 5.

Ad Jo 6, 55 (Manducans habet vitam): »Continue in sermone de sacramentis (mysteriis) immoratur, rei necessitatem ostendens, puta quod hoc o m n i n o fieri oporteat« (ib. 1255 A). Haec iterum de eadem necessitate intrinseca, de qua antea. Habetur saltem thesis VI.

Ad Jo 6, 58: »Quemadmodum ego vivo, qui natus sum a vivente Patre, ita et qui edit me, ipse quoque vivet, eo quod me qui vita sum, ederit, vitamque participaverit« (ib. 1555 C). — Haec verba et praecedentia sunt quidem positiva, non negativa, sed aequivalent formulae negativae, sicuti ex ipsis verbis, ex explicatione v. 54. et ex sequentibus verbis elucet.

Ad Jo 6, 59 (58): »Sicut hi (Patres), qui manna comederunt, carne mortui sunt, ita et qui hunc panem edunt, carne moriuntur. Sed hi soli, cum in spe vitae aeternae moriuntur, non videntur mori, sed obdormire« (ib. 1255 D). Oppositio immediata habetur quidem ad Patres tantum, sed oppositio mediata ad omnes, qui non de cibo eucharistico, de unico cibo, qui vitam continet, comederunt.

Panem communem et panem eucharisticum quoad necessitatem aequiparans ait: »Merito sermoni de pane ac de vita immoratus est (Christus), sciens illum (panem) quidem necessarium, hanc (vitam) vero dulcem hominibus: panem sane corporalem corporalibus, spirituales autem spiritualibus (necessarium): similiter et vitam corporalem corporalibus, spirituales vero spiritualibus (dulcem). Habes in his omnibus saltem thesin VI.

Nicolaus Cabasilas intime persuasum sibi habet, Eucharistiam esse fontem omnis gratiae, et secundum sacramentalem manducationem necessarium vitae spiritualis alimentum. — »Sanctae sacrorum mysteriorum celebrationis opus et effectus quidem est donorum in divinum corpus et sanguinem mutatio. Finis autem, ut fideles per ipsa sanctificentur, peccatorum remissione, et regni coelorum haereditate simul accepta«. Ita incipit opus ejus, cui titulus »Liturgiae expositio« PG 150, 367 etc.). Secundum haec Eucharistia omnia dona spiritualia complectitur. Tam

universalem habet Eucharistiae fructum, ut dicat etiam animas beatas in coelo necessario hac mensa indigere: »Id quod omnem voluptatem et beatitudinem iis qui illic sunt, efficit, sive dicas paradisum, sive sinum Abrahae, sive ab omni dolore et tristitia pura et viridia et refrigerantia loca, sive ipsum regnum, nihil est aliud quam hic calix et panis« (Liturg. expl. cap. 43; PG 150, 462 C). Haec, quae etiam alibi habet (v. g. cap. 44, 45; PG 150, 466 A et 466 B), potuerunt sane aliquantulum aliter melius dici; comedunt enim animae beatae Verbum, sed non amplius Verbum sacramentatum. Videtur talibus verbis subjacere veritas illa, quam Latini saepius expresserunt, quum dicerent, Eucharistiam esse panem angelorum. Tali enim locutione significare voluerunt haec: Verbum est panis, quem gustant et comedunt angeli, illis enim Verbum mediat visionem Patris, quum nemo cognoscat Patrem nisi Filius, et cui Filius voluerit revelare. Ut etiam nos Verbum comedere possimus, factum est caro, et fit panis noster in Eucharistia. Comedimus ergo in Eucharistia eundem panem, quem comedunt angeli. Sed illi comedunt secundum divinitatem, nos secundum humanitatem. Sicut autem illi totam vitam gloriae hauriunt ex Verbo, ita nos totam vitam fidei ex Verbo incarnato et sacramentato. Haec videtur Cabasilas in illis locis sentire, sed non accurate exprimere. Si autem veritatem exaggerat, signum clarum est, quod veritatem, scilicet thesim II, non rejicit.

Scriptis aliud opus Cabasilas, idque praeclarum, cui titulus »De vita in Christo«, ubi arctissime totam vitam spiritualem ad sacramenta Baptismi, Confirmationis, Eucharistiae allegat et clare Communionis necessitatem, thesim I, docet.

Vim legis carnis bene describit et pergit: »Quam ob causam carne hac (Christi) semper egemus, et crebro his dapibus nos reficimus, ut lex spiritus in nobis operetur, et vitae carnis locus nullus relinquatur, neque occasionem inveniat in terram devergendi sicut gravia corpora, adminiculis et sustentaculis destituta. Est enim sacramentum perfectum secundum omnia neque requirunt aliquid, qui eo impertiuntur, quod non eximie suppeditet. Quia vero materiae nostrae vitiositas sigillum (divinitatis per gratiam nobis impressum) immotum manere non sinit, »habemus enim thesaurum istum in vasis fictilibus«, ob id non semel, sed assiduo medicinam capessimus, figulumque (Christum) 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, convivicavit nos in Christo (Eph. 2, 5), et »sanguis Christi emundat conscientias nostras ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi« (Hebr. 9, 14). Veramque namque vitam sacrae mensae virtus a sacro illo corde in nos derivat, et ut Deo pariter serviamus; inde nobis conceditur« (lib. IV; PG 150. 595 CD). — Pulchre hoc modo ratio communionis necessitatis assignatur. Natura corrupta non aliter sanatur. »Nam deficientes et sceleribus extinctos ad vitam revocare, unius sacrae mensae munus est« (ib. 586 C). »Vivere, et ab operibus mortuis immunem esse impossibile est, nisi quis hanc coenam frequentissime ineat (ib. 598 C). »Esse filios (Dei) in mysteriis, in commercio et communicatione (cum Christo per Eucharistiam) positum est, et separari ac sejungi (a sacra mensa), hoc est non amplius esse, sed omnino periisse« (ib. 602 C). »Haec coena ad corpus illud (ad corpus Christi in coelo) fert, sine qua impossibile est illud adipisci, perinde atque erutis oculis intueri... Unde qui non cum his donis ad vitam hinc abierint, nihil consequentur (ib. 626 A B).

Omnia ita Cabasilas intelligit, ut in casu impossibilitatis votum sufficiat. Illi enim (ita docet in Liturgiae expositionis cap. 42; PG 150, 458 Ds) qui non poterant Eucharistiam suscipere, sed desiderabant, habebant illinc sanctificationem. »Si quis autem, quum posset, ad mensam non accesserit, fieri non potest, ut quae ex eis provenit, sanctificationem assequatur; non quod non accessit solummodo, sed quod quum posset, non accessit; et propterea clarum est, quod bonis quae debentur mysteriis, vacuum habet animam. Quae est enim ad mensam adeundam alacritas, et quod desiderium in eo qui, quum facile potest, ad eam accedere, non vult?«

Effert Cabasilas thesim I inter omnes Graecos clarissime. Habet eam etiam, sicut mox videbimus, Gennadius explicite, sed non tam clare. Alii docent eam implicite, quia alligant unitatem corporis mystici ad manducationem Eucharistiae, maxime ad manducationem sacramentalem, tamquam ad causam; unde erit, quia ad inchoandam illam unitatem sufficit, etiam secundum illos, baptismus, communio necessaria ad

jugiter vivendum in Christo, ad illam unitatem jugiter conservandam et perficiendam.

Symeon, archiepiscopus Thessalonicensis, in Dialogo de sacramentis Eucharistiam causam vitae aeternae esse censet: »Communio vera ipsi Domino conjungit, ejusque carnem et sanguinem vere participamus. Quia per cibum mortui sumus, atque a paradiso Deoque recessimus, vitam aeternam vi hujus sacramenti rursus suscipimus, abjectaque corruptione, immortalis adunamur, qui mortalis propter nos per carnem factus est« (PG 155, 178 C D). Haec dicta sunt secundum thesim II b, secundum quam omnis unitas corporis mystici est effectus Eucharistiae. Tantum hic hunc effectum communioni appropriat.

Recte etiam communionem ut centrum vitae spiritualis considerat: »Finis et scopus baptismi et chrismatis est communio mysteriorum. Illud enim finis est omnis mysterii, ut remoti ab errore et a sordibus peccati, purique facti et Christo signati in Sancto Spiritu, carnem et sanguinem ipsius Christi communice-mus, et arcte ei jungamur. Hoc enim dixit per prophetam: »Inhabitabo in eis, et perambulabo« et quod ipse petebat a Patre dicens: »Ut sint unum sicut et nos«; et illud: »Ecce vobiscum sum omnibus diebus«; nam usque ad ultimum diem per mysteria invisibiliter erit nobiscum; tunc autem, sicuti est, videbitur, ut dixit dilectus discipulus. Propterea etiam incarnatus est ex Virgine, ut nobis adunetur; hujus causa crucifixus est, et sanguinem propter nos effudit ut illum in communionem accipiamus, et ante crucem dedit per sacrificium mysteria, ut nobiscum sit, et nos ejus participemus« (ib. cap. 68; PG 155, 234 BC). — Est igitur unio nostra cum Christo, in terra, per Eucharistiam, praesertim per communionem, donec videamus eum sicuti est, quod verum est si valet thesis II. Baptismus et confirmatio sunt praeambula communionis et hanc tamquam finem desiderant. Si non anxie inter effectum communionis et effectum Eucharistiae distinguitur, ratio facile datur: Baptismus et confirmatio sunt jam, in quantum uniunt nos cum Christo, communio praegustata, et habent vim uniendi cum Christo ex Eucharistia.

Contendit contra Latinos, etiam parvulis communionem esse dandam (ibid. cap. 69; PG 155, 235 C D), ubi dicit: »Sicut qui non renatus fuerit per aquam et Spiritum, non intrabit in regnum coelorum, ita qui non manducaverit carnem Filii homi-

nis, ut ipse dixit Dominus, et non biberit ejus sanguinem, non habebit vitam aeternam.» Quibus verbis saltem ostendit, se non intelligere Jo 6, 54 de necessitate praecepti. Putat, communionem omnino ad vitam spiritualem pertinere, tantum quoad parvulos exaggerat. Caeterum illo ipso capite docet, parvulos baptizatos, et ante communionem morientes, non perire. Habet etiam alibi saepius rectam omnino doctrinam de baptismo v. g. cap. 62; (col. 222 A), ubi legimus: »Baptismus sanctissimus regeneratio est, et renovatio, et purgatio, et illuminatio, et filiorum adoptio, et gratia, et sanctificatio et sexcenta alia quae dixerunt Patres.«

Gennadius, patriarcha Constantinopolitanus, sive, ut etiam vocatur, Georgios Scholarios in »Homilia de sacramentali Corpore Domini nostri Jesu Christi«, postquam dixit nos per Eucharistiam Christo quodammodo concorporeos effici (PG 160, 354 D), ita clare effectum sacramentalis maducationis et thesim I enuntiat: »Nutrit enim et reficit animam nostram Christi corpus, sicut panis corpori idem praestat. Et sicut regenerati et baptizati accipimus esse gratiae, quo desinit esse peccati, uncti vero chrismate in regenerationis dono confirmamur, et signati confortamur ad spiritualia certamina, quae nos spiritualiter genitos subire prorsus necesse est; ita etiam robustiores facti nutrirī oportet, et accipere perseverantiam et augmentum in eadem gratia per sacramentum communionis. Ut enim calor naturalis corporis consumeret humidum ejusdem innatum, nisi alimentorum accessione facta sustentaretur, et ideo cibo et potu conservantur optime vitalia interiora, quibus natura nostra consistit, corrupta calore reparantur et conservantur, et impossibile est aliter humanam vitam qualitercumque sustentari; ita et malitiae calor interior animam depascens, pietatisque bonam habitudinem emaciens, faceret eam omnino deficere, nisi anima hunc spirituales cibum acciperet, obsistentem vi corruptrici malitiae, et in nobis dona spiritualia confirmantem et augmentem (ib. col. 355 B C). — Itaque cibus est »id quod nunc salvat, et quod olim (in paradiso) corripit« (ib. 355 D).

Bessarion, sanctae Romanae Ecclesiae cardinalis et Patriarcha Constantinopolitanus, in opere »De sacramento Eucharistiae« unitatem corporis mystici ab hoc sacramento repetit: »Sacrum divinumque est Eucharistiae mysterium, per quod

filiis Dei, et haeredes, et cohaeredes, et ejusdem cum Domino corporis efficitur, quum digne eo participamus.» Ita opus incipit (PG 161, 493 B). Est thesis II b ita, ut unitas corporis mystici communioni ut causae approprietur.

Adducit verba Pauli I. Cor. 10, 16 s (col. 496 D), et inde haec deducit: »Efficiens vero hujus mystici corporis est ipsum verum Christi Corpus et ejus communicatio, si digne fiat. Quod significant verba illorum, qui dicunt: *Oramus, ut hoc corpus tuum praestet participantibus sobrietatem animae, remissionem peccatorum, communionem tecum.* Quid enim aliud est communio, quam unitas cum Christo, annexio membrorum ad caput, convenientia partium ad totum? unde et communio vocatur proprie hoc sacramentum. Et synaxis apud Dionysium dicitur, hoc est collectio. Colligit enim, quae apud se distant, et multa unum facit, et dissimilia aequat, et in unum sparsa reducit. Quamobrem idem Damascenus eo quo supra memoravimus loco, Communio, inquit, dicitur, et est ideo, quia per eam communicamus cum Christo, et carnis divinitatisque ejus participes sumus, et invicem coniungimur atque unimur. Cum enim ex uno pane participamus, omnes unum Christi corpus, et unus sanguis, et membra, alter alterius, ejusdem cum Christo corporis efficitur. Et rursus ibidem: Per Christi corpus et sanguinem purgati, unimur corpori Domini et spiritui eius, et corpus Christi efficitur. Unde et Messias, seu et Mediator et lapis angularis dicitur Dominus, quasi coniungens extrema et uniens divisa... Ostensum est quemadmodum panis et vini visibilis species, figura seu signum est veri et in eo contenti Dominici corporis, et etiam mystici corporis, ita corpus verum figuram mystici et ecclesiastici corporis esse. Ad haec verum Domini corpus quod in altari consecratur, futurorum figuram dici, Damascenus eo quo supra memoravimus loco, testatur. Significativa, inquit, futurorum dicuntur, non quia verum non sint corpus sanguisque Christi verus, sed quia nunc quidem per illa divinitatis participes efficitur, tunc vero per intellectum sola visione fruemur divinitatis. Quod apertius et Gregorius dicit, quod nunc quidem participamus corpus et sanguinem sub speciebus panis et vini, tunc autem clara visione, et sicut vere est, videbimus illud. — Cavendum autem, ne quis propterea quod Eucharistiae mysterium figura esse dicitur, dicere aut omnino suspicari audeat,

non esse verum Domini corpus. Absit tanta blasphemia a fidelium mentibus» (ib. col. 497 B, 498 A). — Habes iterum, quod tam saepe invenimus. — Unitas corporis mystici est effectus huius sacramenti: illa unitas ab Eucharistia tamquam a causa efficiente provenit, et quidem unitas mystica in tota sua latitudine, prima gratia inclusa. Secus enim non simpliciter verum esset nos per hoc sacramentum Christo uniri, cum Christo communicare, eius divinitatis participes effici, Christum per hoc sacramentum mediatorem esse extrema sibi unientem, totam Ecclesiam sibi agglutinantem, nos nunc per hoc mysterium divinitatis participes effici, sicut in coelo per visionem. Neque obstat, si dicitur illos fructum huius sacramenti percipere, qui digne participant, et si hoc modo sacramentalis communio specialiter respicitur. Nam indigna communio maxime unitati corporis mystici contraria est, et digna communio in tota participatione corporis ita eminet, ut omnia ad illam vergant, illam desiderent. Continetur illis verbis certe thesis VI., sed etiam thesis II b ita, ut unitas corporis mystici communioni ut causae approprietur.

Quia unitas corporis mystici est hoc modo res, virtus, effectus Eucharistiae, et quidem manducationis Eucharistiae, et sine tali manducatione esse non potest, propterea habetur in baptismo, utpote qui Christo incorporet, talis manducatio, sed mere spiritualis: »Sunt alii, qui etsi non fiunt sacramentaliter participes, spiritualiter tamen communicant, quemadmodum si vel infans post baptismum, vel aetate proventus nondum, ob aliquam inevitabilem necessitatem, recepto Christi corpore, repentina morte deficient. Nihil enim minus sacramenti participes fiunt, quam si communionem recepissent: fiunt enim membra Christi, et regni coelestis haeredes» (col. 496 A). Ecce theses IV et V. Innuitur etiam cum necessitate communionis thesis I. Hoc etiam postea innuit, dicens »quosdam etiam sine communione, dummodo id non contemptu, vel negligentia, sed necessitate fiat, divinam mereri gratiam» (col. 496 B).

Solus Bessarion, in quantum scio, inter Graecos dixit, in baptismo haberi manducationem Eucharistiae spirituales. Alii tantum implicite hoc docent, sed hoc modo certe docent, quia ex una parte tenent, unitatem corporis mystici esse rem, virtutem, effectum manducationis Eucharistiae, ex altera parte tenent, per baptismum illam unitatem inchoari. Unde sequitur,

in baptismo haberi jam manducationem Eucharistiae, quae profecto alia esse non poterit, quam mere spiritualis. Casu factum est, quod non plures hoc explicite scripto reliquerunt. Nemo enim ex illis respondere debuit ad similem quaestionem, ac Fulgentius inter Latinos (scilicet utrum, stante verbo Dominico Jo 6, 54, Aethiops ille salvus factus esset, qui post baptismum repente mortuus erat, antequam potuit communionem recipere). Neque in Oriente in desuetudinem abiit communio parvulorum, unde non explicandum erat, cur parvuli baptizati, sed ante communionem receptam morientes, stante Jo 6, 54 salvarentur.

Cum testimonio Bessarionis, cujus scripta in ultimo volumine Patrologiae Graecae editionis Migne habentur, concludimus articulum nostrum. Invenimus apud omnes auctores Graecos eandem doctrinam. Fatendum quidem est, aliqua testimonia non esse omnino decretoria. Sed nemo, ni fallor, infitiabitur, illa esse secundum alia testimonia clariora intelligenda. Neminem, sicut jam dixi, inter auctores omnes, qui apud Migne habentur, inveni, qui contradiceret. Est autem doctrina, Graecis et Latinis communis, haec: unitas corporis mystici, vita gratiae, immortalitas, incorruptio est res, virtus, effectus manducationis Eucharistiae, per hanc manducationem habetur, sine illa manducatione haberi non potest. Unde est talis manducatio, secluso etiam omni praecepto, ad salutem necessaria. Erit autem perfecta, sacramentalis manducatio, quum per baptismum jam unitas corporis mystici in mere spirituali manducatione inchoetur, necessaria ad illam unitatem jugiter conservandam et perficiendam. Neque mirum est, si in hac doctrina et inter Graecos et inter Latinos et inter utrosque tanta viget concordia. Invenitur enim illa theologia in ipsa S. Scriptura expressa. Nam secundum hanc unitas corporis mystici est per manducationem Eucharistiae (Jo 6, 57; I Cor. 10, 16 s); sine tali manducatione non habetur, quia vita non habetur (Jo 6, 54). Intelligitur, uti omnes theologi moderni concedunt, his locis imprimis sacramentalis manducatio. Unde, quum jam illa unitas in baptismo (in quo proinde propter Jo 6, 54 manducatio mere spiritualis Eucharistiae agnoscenda erit) inchoetur (Jo 3, 5, Rom 6, 4 s), erit sacramentalis manducatio necessaria ad illam unitatem et ad illam vitam spiritualem jugiter conservandam et perficiendam (*m a n d u c a n s* habet vitam, *m a n d u c a n s*

manet in Christo, manducans vivit per eum; semper participium in Graeco!). Sperandum est, fore, ut illa doctrina vere catholica, quae apud aliquos in oblivionem abiit, iterum late reviviscat.

PRISPEVKI ZA DUŠNO PASTIRSTVO.

Viduas honora.

(Konec.)

Glede žene pa Krizostom sploh ne more razumeti, kako more žena, ki se vendarle spominja na svoj prvi zakon, na objeme in besede prvega moža, vse to zavreči perinde ac si nunquam fuissent, ter sprejeti drugega moža rerum omnium priorum conscium (ibid. n. 3; PG 48, 616). Tako ženo imenuje brez zvestobe, ἄσπονδος. Skratka: vdova, ki uvede novega ženina v sobo prvega, kaže, da je vseskozi posvetna: Quae alterum sponsum in prioris cubile inducit, magnum egregiae erga mundum amicitiae atque erga res terrenas propensionis indicium praebet. (Chrys. de non iter. conj. 1; PG 48, 611.)

36. Seveda se je marsikaka vdova izgovarjala, da se mora omožiti radi gospodarskih razmer, radi otrok in služinčadi. Tu pa je slabo naletela pri Krizostomu, ki pravi, da znajo žene mnogokrat še bolje gospodariti in vzgajati kot možje: multae enim praeclarius quam viri et domum administrarunt, et filios pupillos educaverunt, et bona, quae acceperant aliae auxerunt, aliae non minuerunt (Chrys. de non iter. conj. 4; PG 48, 615). — Hieronim pa še bolj plastično opisuje mizerijo takega zakona; vdova pripelje otrokom očma, zaradi katerega ali zanemarja ljubezen do svojih otrok, ki so jo dotlej gledali v žalni, zdaj pa jo vidijo naenkrat v poročni obleki; ali pa jim izkazuje čisto materinsko ljubezen, vsled česar pa postane zopet mož ljubosumen, ker vidi v ljubezni do teh otrok ljubezen do prvega moža: superducit mater filiis non nutritium, sed hostem; non parentem, sed tyrannum; inflammata libidine, obliviscitur uteri sui; et inter parvulos suas miseras nescientes, lugens dudum, nova nupta componitur... Non licebit tibi amare liberos, nec aequis aspicere oculis, quos genuisti. Clam porriges cibos, invidabit mortuo: et nisi oderis filios, adhuc eorum amare videberis patrem (Hier. ep. 54 n. 15; PL 22, 557—558). Če pa ima otroke še iz drugega zakona, je naravnost vojska v hiši: si evererit, ut ex secundo marito habeas filios, domestica oritur pugna, intestinum praelium (ibid.). — Ako pa je mož prinesel v zakon kaj otrok, postane vdova obenem »mačeha«, ki je stalno na repertoiru mimografov (kakor v »Fliegende Blätter« neizogibna tašča): etiam si clementissima fueris, omnes comoedi, et mimographi, et communes rhetorum loci, in novercam saevissimam declamabunt (ibid.).

Krizostom omenja pri tej priložnosti zanimivo psihološko ugan-ko, kako more pri takih razmerah vdova siliti v nov zakon; da žene, ki niso okusile grenkobe zakona, gledajo za moškim, ni čudno (*ad viros anum appellere nihil sane mirandum*); toda da one, ki so tolikokrat preklinjale dan svoje prve poroke, hočejo zopet v isti jarem, tega ne razume (*De non iter. conj. n. 1; PG 48, 609*). Na do-mestilo za ljubezen do rajnega moža morajo biti vdovi otroci, v katerih mož nadaljuje svoje življenje in v katerih naj vdova ljubi svojega pokojnega druga. Tako piše Hieronim vdovi Salvini, kateri je bil mož umrl, zapustivši ji dva otroka: *tenemus pro eo (rajnega moža) dulcissimos liberos... scintilla vigoris paterni lucet in filio... habes igitur, Salvina, quos nutrias, in quibus virum absentem tenere te credas. Ecce hereditas Domini filii merces, fructus ventris (Ps. 126, 3). Pro uno homine duos filios recepisti, auctus est numerus caritatis. Quidquid debebas marito, redde filiis. Amore praesentium absentis desiderium tempera (epist. 79 nn. 6—7; PL 22, 728)*.

37. Kakor vidimo, so bili razlogi, zaradi katerih naj bi vdova ne stopila v drugi zakon, deloma idealne, deloma praktične narave. — Splošno so smatrali možitev vdove za pomanjkanje zvestobe do prvega moža ter so se v ilustracijo sklicevali na pojav v živalskem svetu (za točnost poročila seveda ne odgovarjam; saj pravi še Bazilij samo »ferunt«; torej feruat), da če se je grlica ločila od svojega druga, se ne združi nikoli več s samcem, temveč da ostane vdova z ozirom na spomin prvega druga; k temu pa dodaje: *audiant mulieres, quomodo vel apud bruta animalia, frequentium nuptiarum dedecori anteponatur viduitatis pudicitia honestasque (Basil. Hexaem. hom. 8 n. 6; PG 29, 178)*. — Resnici na ljubo pa moramo omeniti, da Bazilij nikakor ne hvali ni vdovca, ki ima otroke in sklene nov zakon: *ipsam adulterat naturam... cum pater propter secundas nuptias priorum filiorum obliviscitur (Basil. Hexaem. hom. 9 n. 4; PG 29, 198)*. Večinoma pa se ozirajo pisatelji na vdove, pri katerih smatrajo novo možitev kot »dedecus«. Zaradi te nespodobnosti so zakonodajalci zabranjevali pri taki ženitnini vsak sijaj: *legislatores secundas nuptias omni splendida pompa spoliarent; neque enim tibia, neque plausus, neque hymenaeus, neque choreae, neque coronae nuptiales, neque aliud quidpiam eiusmodi vesperam illam ornant (Chrys. de non iter. conj. n. 2; PG 48, 613)*. Zanimivo, da tudi danes gre vdova brez venca k poroki, na deželi pa ji prirede ponekod še »Katzenmusik«.

38. Na krščanske pisatelje je vplivalo tudi dejstvo, da se pri poganih vdove niso več možile; čutili so tedaj kot nekako degradacijo krščanske vere, ako bi ne bile krščanske vdove vsaj tako krepostne; *ut non tam laudanda sis si vidua perseveres,*

* Vdovstvo je bilo tako ugledno, da so se nekatere vdove za časa sv. Krizostoma sicer zakonito omožile, toda povsem tajno, da bi mogle še uživati pohvalo vdovstva: *id autem propterea faciunt, ut encomia viduitatis lucentur (Chrys. ad vid. jun. n. 2; PG 48, 601)*.

quam exsecranda, si Christiana non serves quod per tanta saecula gentiles feminae custodierunt, piše Hieronim vdovi Furiji (ep. 59, n. 1; PL 22, 550)⁹.

Posebno ujedljivo je obsojal, izkrivljajoč trezne nauke Pavlove, novo možitev Tertulijan, o katerem poroča Avguštin: secundas nuptias tamquam illicitas maledico dente concidit, quas omnino licitas Apostolus sobria mente concedit (De beno viduit. n. 6; PL 40, 433). Drugi zakon imenuje Tertulijan naravnost »species stupri« (Tert., De exhort. cast. n. 9; PL 2, 924), ter ga smatra za nekaj, kar je proti veri in proti svetosti (Ad uxor. l. 1, c. 7; PL 1, 1286). Athenagoras pa smatra drugi zakon za prešestvo z motivacijo, da je Bog ustvaril enega moža in eno ženo: *ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ θεὸς ἕνα ἄνδρα ἔπλασε καὶ μίαν γυναῖκα* (Legat. pro Christ. c. 33; Pg 6, 967).

39. Pri tej miselnosti ni čudno, če so tudi uradne cerkvene določbe nerade videle novo poroko: Neoecezarejski koncil določa v svojem 3. kánonu: kdor se poroči drugikrat, naj zapade cerkveni pokori (Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles I, 328); in 7. kánon zabranjuje duhovniku prisostvovati gostiji takega zakona, kajti kako naj naloži pokoro, če je sam odobril tak zakon prisostvujoč svatovščini! (Ibid. 330.)

Drugi zakon so smatrali mnogi pisatelji, kot neko nepopolnost, ki se še da tolerirati z ozirom na človeško šibkost, nikakor pa hvaliti: nam ut prima uxor a Deo constituta est, ita imbecillitati hominum posterior indulta, trdi Epiphanius (Adv. haeres. l. 2, haer. 48 n. 6; PG 41, 1027). Isto misel izraža Gregor Naz.: primum matrimonium lex (*νόμος*) est, secundum venia et indulgentia (*συγχώρησις* or. 37, n. 8; PG 36, 291). Slično Hieronim ep. 123 n. 3 (PL 22, 1048).

40. Vendar pa slišimo tudi nekaj bolj blagih glasov, ki uvažujejo moralne težave, katere čuti ovdovela oseba, in ne obsojajo drugega zakona: ignoscendum est, si ad secundas nuptias accedatur, ne scortationi succumbant infirmi (Cyrill. Hier. cat. 4, 26; PG 33, 487); le glede duhovnikov je veljalo, da se kot vdovci ne smejo poročiti (Epiph., Adv. haer. l. 2, h. 48, n. 9; PG 41, 870). — Še Krizostom, ki je zelo proslavljal vdovstvo, priznava, da se nahaja vdova, zlasti mlada, v raznih nevarnostih, ker hlepijo moški po njenem premoženju in po njeni čistosti: puella in viduitate aetatem degens, multos habet, qui undique insidientur, non solum, qui pecuniis animum adjecerunt, sed etiam, qui pudicitiam violare student (Ad. vid. n. 2; PG 48, 601). Vrhtega so izpostavljene jezičnosti ljube družbe: vsled mladosti lahko zabredejo v lahkomišljeno življenje, ter dajo nasprotnikom povod za zabavljanje, pravi Krizostom; apostol (1 Tim. 5, 14) da vabi pod prejšnji jarem, ne occasiones maledictis dent, ac vitam meretriciam contumeliisque obnoxiam agent, (Apostolus) matrimonium praecipit (Chrys. de non iter. conj. n. 3; PG 48, 614). Z

⁹ Poganskim vdovam, ki so ostale neomožene, postavlja Hieronim naravnost zlata vreden spomenik v svojem pismu ad Ageruchiam, De monogamia (ep. 123, n. 8; PL 22, 1051).

ozirom na te nevarnosti določajo tudi apostolske konstitucije: adolescentioribus viduis post primi mariti obitum secundus concedatur, ne in iudicium diaboli incidant etc. (l. 3, c. 2; PG 1, 763). Toda tudi tukaj se govori le o »koncesiji«. — Načelno pa izraža Krizostom svoje stališče glede drugega zakona s sledečimi jasnimi besedami: Fatemur quidem secundis (nuptiis) legem non violari, verumtamen una s iteratis longe praestare non dubitamus (o. c. n. 1; PG 48, 611).

41. Še bolj strogo pa nego drugo močitev so presojali stari pisatelji tretji ali celo četrty zakon. Ko opisuje Bazilij mero pokore za bigame in trigame (seveda govori o sukcesivni trigamiji), pravi glede zadnjih: id autem non conjugium sed polygamiam appellent, vel potius moderatam fornicationem, πορνείαν κεκολασμένην (ep. cl. II, ep. 188, n. 4; PG 32, 674). V drugem pismu pa imenuje trigame madež cerkve »inquinamenta ecclesiae« (ep. 199, n. 50; PG 32, 731). — Gregor Naz. pravi, da je tretji zakon že nezakonitost, παρανομία, če pa kdo prekorači še to število, porcinus plane est (Gregor Naz. or. 37 n. 8; PG 36, 291). Apostolske konstitucije proglašajo tak zakon za nečist: quodlibet post tertias nuptias matrimonium manifestam esse fornicationem (πορνεία) et indubitabilem petulantiam (Const. Ap. l. 3, c. 2 PG 1, 763).

Previdno se je o ponovnem zakonu izrazil sv. Avguštin, češ da se ne upa izreči obsodbe, če pride do tretje ali četrte močitve, da se pa pravtako ne upa izreči gladke opravičbe: De tertiis et quartis et de ultra pluribus nuptiis solent homines movere quæstionem. Unde, ut breviter respondeam, nec ullas nuptias audeo damnare, nec eis verecundiam numerositatis auferre (Aug. de bono vid. n. 15; PL 40, 439).

42. Čeprav so uživale poštene vdove v cerkvi veliko spoštovanje, vendarle vidimo, da so bile mnogokrat izpostavljene nadlegovanju mogotcev. Zato so jih morali škofje čestokrat braniti. Med pismi sv. Bazilija najdemo zelo lep list z leta 372., naslovljen na uglednega Helladija, v katerem ga prosi, naj se zavzame pri namestniku za neko vdovo. Ta je trpela veliko krivico in se ni mogla braniti: ad iniurias, quae extrinsecus inferuntur, imparis (Bas. ep. cl. II, ep. 109; PG 32, 519): zahtevali so namreč od nje razen glavnice še obresti, kar je bilo pri tedanjih ekonomskih okoliščinah seveda odrtija. Svojo prošnjo utemeljuje Bazilij s tem, da sam Gospod smatra zadeve vdov in sirot za svoje. Sploh se je Bazilij izkazal v socialnem oziru kot pogumen pastir. Neka zelo ugledna gospa, katero je hotel neki sodnik po smrti njenega moža siloma vzeti za ženo, je zbežala pred njim k oltarju. Bazilij jo je z vso energijo branil proti prepotentnemu snubcu, kar mu šteje sv. Gregor Naz. v posebno pohvalo (Greg. Naz. or. 43 c. 56 in laudem Basili; PG 36, 567). Ta dejstva nam spričujejo, da je bila vdova izpostavljena mnogostranskim šikanam: Sexus ille prae infirmitate in multis vitae rebus accipit detrimentum. Patet enim et exposita est viduitas cuilibet ipsam volenti incessere injuriis (Basil.

Comm. in Isai c. 1, n. 42; PG 30, 199). Pod tem vidikom je mogla res pobožna Antuza govoriti o »peči vdovstva« *τῆς χηρείας κάμνος* (Chrys. de sacerd. l. 1. n. 5; PG 48, 625).

Zato določa leta 589. tretji koncil v Toledu c. 10, da se vdove, ki hočejo ostati v čistosti, nikakor ne smejo siliti k poroki. Če pa se hočejo omožiti, naj se prepusti njih volji, ko ga si izberejo za moža (Mansi 9, 995).

Zdi se pa, da so bili nasilniki, ki teh predpisov niso uvaževali; kajti iz karolinskega časa imamo kapitulare, ki določa kazni. Če kdo vdovo prisili v nov zakon: Qui viduam intra proximos triginta dies viduitatis suae, vel invitam vel volentem sibi copulaverit, bannum nostrum in triplo componat (Cap. Ludovici Pii capit. l. cap. 4; Mansi 17^{bis} 599). Vsiljivci so se upali tudi do takih vdov, ki so bile naredile obljubo zdržnosti. Proti tem je naperjen Cap. Reg. Franc. l. 6, c. 411 (Mansi 17^{bis} 1004).

Pa ne samo glede možitve je moral pozitivni zakon zaščititi vdove, temveč tudi v drugem, zlasti gospodarskem oziru. Tako določa Karel Veliki (806), naj imajo vdove in sirote pod njegovim varstvom mir: sub Dei defensione et nostro mundeburdo pacem habeant (Mansi 17^{bis} 450). Ludovik Pobožni zahteva l. 819., naj da Comes vdovam, ki bi ne poznale postav, zastopnika (Mansi 17^{bis} 599).

43. Cerkveni pisatelji pa so vedno smatrali vdovstvo ne samo kot stan, v katerem je treba trpeti, temveč tudi kot stan, kateremu gre posebna slava, zlasti med kristjani. Značilno je, da piše sv. Bernard ovdovelj kraljici jeruzalemski, da biti vdova ni manj nego biti kraljica: puto quod gloria tibi est, praecipue inter christianos, non minus vivere viduam, quam reginam. Illud successionis est, hoc virtutis (Ep. 278 n. 1; PL 182, 495).

Cerkvena zgodovina nam dejansko dokazuje, da so vdove stobile mnogo dobrega, se naravnost odlikovale na najrazličnejših poljih religioznega in karitativnega dela. Kako človekoljubna je bila n. pr. sv. Elizabeta, grofica Hasijske in Turingije! Kako srčno se je izkazala poljska kraljica Jadviga, ko je doznala, da ji je sin padel v vojski proti Tartarom! Kako je bila zavzeta za čast božjo sv. Helena, mati cesarja Konstantina! Ni li cerkev lahko ponosna na sv. Moniko, ki ji je izprosila s svojimi solzami sv. Avguština; ali na pobožno Antuzo, ki ji je vzgojila sv. Janeza Krizostoma? Kako krasen zgled nam daje portugalska kraljica sv. Elizabeta, ki zapušča po smrti svojega moža dvorni sijaj ter vstopi h klarisam! Kako sijajno stoji v zgodovini škotska kraljica vdova Margarita, ki je moralno prenovila svoje ljudstvo! Kako plemenite in obenem ukaželjne so razne vdove v času sv. Hieronima! Naravnost nedosegljiv epitafov postavlja n. pr. Hieronim vdovi Pavli: Postquam vir mortuus est, ita eum planxit, ut prope ipsa moreretur; ita se convertit ad Domini virtutem, ut ejus mortem videretur optasse (Hier. ep. 108 n. 5; PL 22, 880); živila je kakor nam poroča Hieronim, zelo asketično, obenem pa pridno študirala sv. pismo v originalu: Hebraeam linguam... discere voluit,

et consecuta est ita, ut Psalmos hebraice caneret (o. c. n. 26; PL 22, 902).

44. Ni brez pomena, da nam je hotel Kristus zapustiti v svoji materi Mariji ne samo mater vernikov, temveč je hotel, da je bila Marija tudi vdova. Marijo kot zgled devic proslavljamo mnogokrat; ona je obenem vzor in višek materinstva. Toda ne pozabimo, da je ona stala tudi ob smrtni postelji svojega ženinca in potem še pod križem svojega sina! Ona je res preskusila, kaj pomeni biti »desolata«, vdova ne samo v pravem, temveč tudi v moralnem pomenu: *omnis (enim) anima quae intelligit se desertam omni auxilio, nisi solius Dei, vidua est* (Aug. enarr. in ps. 131 n. 23; PL 36, 1725).

Trpljenju pa gre posebna čast! Navačno proslavljamo sposobne ljudi, hvalimo delavne, zlasti če se jim je delo posrečilo in če morejo kazati na uspehe; pri tem tako malo častimo trpljenje, ki ima v krščanskem življenju vendarle tako važno vlogo! Med prve trpine pa spada vdova; izgubila je onega, ki ji je bil najbližji na svetu; zato je vredna našega sočutja; mesto moža pa je dobila kot zaščitnika Kristusa ter je radi tega vredna vsega našega spoštovanja: *licet enim maritum non habeat, cum quo habitet, vidua: tamen Christum habet, cum quo habitet, a quo universa, quae ingruunt mala, propulsentur* (Chrys. in »Vidua elig.« n. 1; PG 51, 321). Josip Ujčić.

Zakrivanje in razkrivanje sv. križa.

Misli k novemu prazniku Kristusa Kralja so nam nekoliko odkrile mišljenje in duha prvotne cerkve in morda tudi nekoliko duha liturgične molitve, posebno v božični dobi. — V velikonočni dobi cerkvenega leta najdemo dva pomenljiva liturgična obreda: zakrivanje sv. križa v soboto pred tiho nedeljo in slovesno razkrivanje na veliki petek. Vsi dobro poznamo ta obreda; a pravi vzrok in pravi pomen teh dveh obredov je morda marsikomu še neznan! Mogoče najdemo tudi tukaj misli o kraljevskem češčenju Jezusa Kristusa!

I. Zakrivanje sv. križa.

Ta obred se vrši v soboto pred tiho nedeljo (dominica passionis), ker se liturgični dan začenja že ob solnčnem zahodu, kakor je bila navada pri starih Judih. Ali se nam ne zdi čudno, da se vrši zakrivanje križev ravno takrat, ko premišljujemo v cerkveni liturgiji Jezusovo trpljenje in ponižanje? Kolikokrat sem razlaganje tega obreda preštudiral, nikdar se nisem mogel zadovoljiti z dosedanjim alegoričnim ali moraličnim razlaganjem. Navadno se namreč bere še zmeraj čudna razlaga, ki se naslanja na zadnje besede nedeljskega evanĝelija: »Jesus autem abscondit se«¹. Še celo Kramp piše tako

¹ Evang. dom. Passionis Joan. 8, 46—59.

v svojem delu »Messliturgie und Gottesreich«². Splošno se torej pravi: Zato se zakrivajo križi, ker se je Kristus skril pred Judi. Jesus autem abscondit se.

Nekoliko drugačna je stvar v resnici, ako vprašamo zgodovino. Ta nam jo čisto natančno pojasnjuje. Od 13. stoletja, od časa gotike naprej, imamo namreč navadno take križe, na katerih je slika trpečega, ponižanega Kristusa. Prej pa, v klasični dobi liturgije, takih slik s trpečim, ponižanim Kristusom niso imeli. Prejšnji križi iz prvih stoletij, posebno odkar so bili našli pravi sv. križ v Jeruzalemu, so bili namreč bogato okrašeni s srebrom ali zlatom ali celo z biseri (crux gemmata), n. pr. slavni Bernwarkreuz v Hildesheimu iz 10. stoletja. V prvem tisočletju so bili brez slike Kristusove, v dobi romanske umetnosti (1000—1250) pa so imeli sliko Kristusa, ampak Kristusa v slavi, kronanega z zlato kraljevo krono, oblečenega v škrlatno in zlato obleko³. Zato pa tudi še zdaj poje sv. cerkev n. pr. v velikonočni dobi pri komemoraciji sv. križa: »Dicite in nationibus, alleluja, quia Dominus regnavit a ligno alleluja.«⁴ Taki križi se še hranijo med zakladi starih stolnic (Aachen, Speyer, Limburg, Hildesheim, Milan, Benetke...). V Rimu n. pr. v apsidi stare bazilike sv. Pudencijane se blešči sv. križ v svetlem zlatu in različno barvanih biserih⁵. — Razumevanje tega zgodovinskega dejstva nam takoj potem tudi pojasni vzrok in pomen zakrivanja sv. križa. V soboto pred tiho nedeljo se začenja tempus passionis; liturgične molitve nam predočujejo po prerokbah Izaijevih in Jeremijevih Kristusa v trpljenju in ponižanju — virum dolorum!⁶ Sv. križ v prvotni cerkvi, bleščeč se v biserih in svetlem zlatu, nam pa kaže Kristusa zmagovitega Kralja v večni slavi. Ti ideji bi se dali v istem času pač težko združiti. — To je torej pravi vzrok in pomen zakrivanja sv. križa pred tiho nedeljo!

II. Cvetna nedelja.

Od tihe nedelje do velikega petka premišljuje torej sv. cerkev v svoji liturgiji Kristusa ponižanega, trpečega. Vendar pa se enkrat pokaže Kristus kot Kralj, slavljen, češčen od ljudstva: na cvetno nedeljo, ko mu gredo nasproti množice z oljkami ter ga pozdravljajo z veselimi vzkliki in spevi: Hosanna Filio David, benedictus, qui venit in nomine Domini! O Rex Israel! Hosanna in excelsis!⁷ Zato je tudi liturgično čisto umljivo, da se rabi v cistercijskem obredu pri procesiji z oljkami crux discooperta — raz-

² Eccl. orans VI, p. 278.

³ Cfr. Die betende Kirche p. 67.

⁴ Versus ad Commemor. de cruce temp. pasch. (Ps. 95, 10). Cfr. hymnus Vexilla Regis, 3. kitica.

⁵ Cfr. moj članek: Novi praznik J. Kr. Kralja in prvotna cerkev. BV VII, 35.

⁶ Iz. 53; Jerem. 17 in 18.

⁷ 1. antif. za blagoslovljenje oljk.

grnjen križ⁸ —, da bi namreč vsi lahko videli in pozdravili svojega Kralja Kristusa (*crux gemmata*). Isto navodilo ima tudi obred, ki ga je predpisal nadškof Lanfrank († 1089) svojim angleškim benediktincem. Ker je ta obred prišel v veljavo ne samo na Angleškem, ampak tudi v južni Franciji, je skoraj gotovo, da je cistercijski red to prevzel iz obreda nadškofa Lanfranka; saj je bil Citeaux pod vplivom lyonske cerkve⁹. Po tem obredu nadškofa Lanfranka opat ali škof intonira krasno antifono: »Ave Rex noster, Fili David, Redemptor mundi, quem prophetae praedixerunt Salvatore domui Israel esse venturum: Te enim ad salutarem victimam Pater misit in mundum, quem exspectabant sancti ab origine mundi; et nunc hosanna Filio David: benedictus, qui venit in nomine Domini: hosanna in excelsis!«¹⁰ Isto imamo tudi v cistercijskem obredu. Ko pride procesija, ki se vrši po križnem hodniku, pred cerkvena vrata, se ustavi dijakon s križem ter se obrne proti konventu. Vsi padejo na kolena ter zapojejo pred razgrnjenim križem omenjeno prekrasno antifono: Ave Rex noster!¹¹ — Preden stopi procesija v cerkev, pojeta dva zbora responsorialiter¹² krasni slavospev orleanskega škofa Teodulfa († 821): Gloria laus! Po rimskem in cistercijskem obredu je en zbor v cerkvi, ako le mogoče dečki —, kar se posebno prilaga temu himnu, zlasti zaradi besedila: cui puerile decus prompsit hosanna pium —, drugi zbor je zunaj cerkve. Tudi ta spev velja Kristusu Kralju:

1. Gloria, laus et honor tibi sit, Rex Christe, Redemptor:
Cui puerile decus prompsit hosanna pium!

2. Israel es tu Rex, Davidis et inclitya proles:
Nomine qui in Domini Rex benedictae venis!

3. 4.: Vsi molijo ter častijo tega Kralja: nebeščani in zemljani.
Judje so ga častili pri slovesnem vhodu v Jeruzalem na cvetno nedeljo in mi se jim pridružujemo: Adsumus ecce Tibi!

5. Hi (Judje) tibi passuro solvebant munia laudis:
Nos tibi regnanti pangimus ecce melos!

6. Hi placuerunt tibi, placeat devotio nostra:
Rex bone, Rex clemens, cui bona cuncta placent!

⁸ Rit. cist. lib. III. c. 18.

⁹ Cfr. Fr. Ks. Lukman, Cvetna nedelja. Voditelj v bogoslovnih vedah XII, 150.

¹⁰ Pravtam p. 151.

¹¹ Processionale cist.

¹² Pri responsorialnem petju se ponavlja po vsaki kitici antifona (refrain). Cfr. ps. 135, ps. 94 Venite cum invitatorio, pri blagoslovljenju sveč na svečnico canticum Nunc dimittis... Na tak način so prej večinoma peli: Introitus, Graduale, Offert., Communio (Cfr. Offert. et Communio in Missa de Requiem). Naše koralno petje je sedaj večinoma antifonarično petje, ko dva kora alternatim pojeta psalme z antifono (v začetku in) na koncu!

III. Razkrivanje sv. križa na veliki petek!

Veliki petek je kraljev praznik! — Vlada pač žalost v liturgiji, pa tudi veselje, veselje nad zmago. Žalost razodevajo tako zvana impropéria, ki se pojo po cistercijanskem obredu pred razkrivanjem svetega križa, torej pred zagrnjenim križem, potem se šele razgrne sv. križ ter se prikaže — *crux gemmata* — Kristus, Kralj večne slave in zmage; med tem se poje zmagoslavni spev: *Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit: venite adoremus!* — Veličastna, zmagovita, polna veselja je 1. antifona po očitanih (improperijih): »*Crucem tuam adoramus, Domine, et sanctam resurrectionem tuam laudamus et glorificamus: ecce enim propter lignum venit gaudium in universo mundo!*«¹³ Nato pojejo responsorialiter hvalni spev zmage: *Pange, lingua, gloriosi lauream certaminis*, med katerim častimo, molimo, poljubljamo odgrnjeni sv. križ. Kako veličastno slavimo zmago Kristusa Kralja v tem hvalnem spevu:

1. *Pange, lingua, gloriosi lauream certaminis
et super crucis trophaeo dic triumphum nobilem:
qualiter Redemptor orbis immolatus vicerit!*

Antifona pa za ta responsorialni spev je:

»*Crux fidelis inter omnes arbor una nobilis
nulla silva talem profert fronde, flore germine:
dulce lignum, dulces clavos, dulce pondus sustinet!*«¹⁴

Po končanem počeščenju se postavi sv. križ na oltar ter se zapoje sledeča antifona: »*Super omnia ligna cedrorum Crux sola excelsior, in qua vita mundi pependit, in qua Christus triumphavit et mors mortem superavit.*«¹⁵

Takoj po tem krasnem češčenju znamenja zmage in slave in kraljeve časti Jezusa Kristusa se prenese Najsvetejše v procesiji iz kapelice, v katero so ga bili prenesli prejšnji dan, k velikemu oltarju za »*missa praesanctificationum*«. Na čelu procesije se blešči znamenje zmage in slave in poje se zmagoslavni spev Kristusu Kralju¹⁶:

1. *Vexilla Regis prodeunt,
fulget crucis mysterium*

.....

3. *Impleta sunt quae concinit
David fideli carmine,
Dicens: in nationibus
Regnavit a ligno Deus.*

¹³ Missale Rom.

¹⁴ Missale Rom.

¹⁵ Miss., process. cist.

¹⁶ Miss. Rom. et cist

4. Arbor decora et fulgida,
ornata Regis purpura!¹⁷

7. Te summa Deus Trinitas
Collaudet omnis spiritus:
Quos per crucis mysterium
Salvas, rege per saecula!¹⁸

Kakor vidimo, nam je zgodovina dovolj pojasnila vzrok in pomen teh dveh liturgičnih obredov: zakrivanja in razkrivanja sv. križa! Naj bi te vrstice nekoliko vzbudile zanimanje za prelepo liturgično življenje matere cerkve, da bi zmeraj bolj z njo in za njo živeli in molili!

P. E. Fiderer, O. Cist., Stična.

Pripomba k oficiju sv. Neže.

(Pomen 2. antifone 2. nokturna.)

Na praznik sv. Neže molimo v 2. nokturnu antifono, ki utegne biti marsikomu zagonetna, nerazumljiva. Nje besedilo je tole: »Mel et lac ex eius ore suscepi, et sanguis eius ornavit genas meas.«¹ V prvem hipu spominjajo te besede na motiv iz Visoke pesmi: »Mel et lac sub lingua tua« (4, 11); vendar imajo svoj izvor drugje; kje, to nam pojasnjuje zgodovina liturgije.

1. »Mel et lac ex eius ore suscepi.«

Sv. Neža je bila po tradiciji komaj 13 let stara, ko je dosegla mučeniško palmo. Ni bilo torej še dolgo, kar je prejela zakrament sv. krsta. Pri sv. krstu, oziroma med sv. mašo po krstu so prejeli novokrščenci med in mleko kot simbol, da so stopili v obljubljeni deželo (sv. cerkev), kjer se cedi med in mleko² in kjer postane vse, kar je grenko, sladko. Ta obred je prastar. V nekaterih krajih so dajali neofitom tudi kozarec vode³. V egiptski cerkvi so v dobi Klementa Aleksandrijskega delili vodo, mleko in vino⁴. Kakor znano, so bili dnevi za slovesno krščevanje velika in binkoštna sobota in na vzhodu še epifanija.

¹⁷ Kristus na križu oblečen v škrlat.

¹⁸ V rimskem misalu ima zadnja kitica tole obliko: Te, fons salutis, Trinitas, — collaudet omnis spiritus: — Quibus crucis victoriam — largiris, adde praemium.

¹ Oficij sv. Neže 21. januarja, 2. antif. 2. nokturna.

² Eksod. 13, 5.

³ Cf. Ecclesia orans IX, p. 95. — Prim. introit maše na velikonočni terek: »Aqua sapientiae potavit eos.«

⁴ Th. Schermann, Die Abendmahlsliturgie der Neophyten nach ägyptischen Quellen vom 2. bis 6. Jahrhundert. Zeitschr. f. kath. Theol. 36 (1912) 467 ss.

V tako zvanem Leonovem zakramentariju se res nahaja molitev za blagoslavljanje medu, mleka in vode, in sicer na binkoštno soboto. V stari cerkvi so se blagoslavljalje te stvari med sv. mašo pred Gospodovo molitvijo, pred besedami: »... per quem haec omnia, Domine, semper bona creas... et praestas nobis.« Tako stoji v Leonovem zakramentariju pred Očenašem tale molitev: »Benedic, Domine, et has tuas creaturas fontis, mellis et lactis, et pota famulos tuos ex hoc fonte... et enutri eos de hoc lacte et melle... Coniunge eos, Domine, Spiritui tuo, sicut coniunctum est hoc mel et lac, quo coelestis terrenaque substantiae significatur unitio in Christo Jesu, Domino nostro: per quem haec omnia creas...«⁵

Obred z vodo, medom in mlekom je cerkev najbrž povzela po poganskih misterijskih kultih, o katerih se poroča, da je mista, uvedeni (ἐ μυστήρις), po iniciaciji kot simbol novega življenja (z vencem okrašen) pil mešanico mleka in medu⁶. Za mista je postala zemlja čisto nova, lepa kakor raj; zanj se je cedilo po njej mleko, vino in med⁷.

Na naš obred merijo pač besede introita v maši velikonočnega ponedeljka: »Introduxit vos Dominus in terram fluentem lac et mel«⁸, kakor so sploh maše v velikonočni in binkoštni oktavi nalašč za neofite, novokrščence⁹.

V luči teh dejstev bomo razumeli našo antifono. Nje prvi del: »Mel et lac ex eius ore suscepi« meri na milost sv. krsta. Sveta Neža se s hvaležnim, veselim srcem spominja milosti sv. krsta in sv. vere, sploh tistih velikih milosti, ki jih je prejela morda malo prej v presveti noči (in hac sacratissima nocte) pred velikonočnim praznikom, ko je prejela sv. krst in takoj za njim sv. birmo.

2. »Sanguis eius ornavit genas meas.«

Deviška mučenica se pa s hvaležnim srcem spominja tudi sv. obhajila, kakor kaže drugi del naše antifone: »Et sanguis eius ornavit genas meas.« — Novokrščenci so takoj po sv. krstu in sveti birmi med mašo, ki je sledila, prejeli tudi prvo sv. obhajilo. Kako pa so takrat prejeli sv. zakrament, nam pove sv. Ciril Jeruzalemski, ki nam s svojim poročilom pojasni tudi drugi del naše antifone. V svoji 5. mistagogični katehezi razlaga neofitom obrede evharistične liturgije in daje za sv. obhajilo naslednja navodila:

»Pristopajoč ne idi tja z odprto roko ne z razprostrtimi prsti, temveč levico naredi za sedež desnici, ki bo sprejela kralja, in zvotli dlan in sprejmi Kristusovo telo ter odgovori: amen. Ko si

⁵ Sacramentarium Leonianum, Ed. Ch. L. Feltoe (Cambridge 1897).

⁶ Eccl. orans IX, p. 23.

⁷ Eccl. orans IX, p. 27.

⁸ Eksod. 13, 5.

⁹ N. pr. introit na belo nedeljo: »Quasi modo geniti infantes«; introit na binkoštni ponedeljek itd.

previdno posvetil oči z dotikom svetega telesa, je zaužij, pazeč, da se ti od njega kaj ne izgubi...

Potem, ko si se udeležil Kristusovega telesa, pristopi tudi k čaši krvi; ne izteguj rok, temveč sklonjen in kakor v molitvi in češčenju, rekoč: amen se posveti ter prejmi tudi Kristusovo kri. Ko je vlaga še na tvojih ustnih, se dotakni z rokami ter posveti oči in čelo in ostale čute.¹⁰

Gospodova kri je torej v resnici okrasila obhajančevo lice.

Polna sreče in veselja, da je po sv. obhajilu popolnoma posvečena na duši in na telesu, se torej sv. Neža zahvaljuje Kristusu: »Et sanguis eius ornavit genas meas.« Z veselim srcem daje, žrtvuje svoje mlado življenje za Njega, ki mu je posvečena.

»Mel et lac ex eius ore suscepi, et sanguis eius ornavit genas meas.«
P. E. Fiderer, O. Cist., Stična.

Pridiga in sv. pismo.

Rottenburški škof P. W. Keppler, ki je sam slovel kot izvrsten govornik, je s svojimi tiskanimi govori in homiletičnimi razpravami storil zelo veliko za povzdigo cerkvenega govorništva. Po njegovi smrti — umrl je 16. julija 1926 — so našli v njegovem pisalniku lepo, popolnoma izdelano razpravo, ki še ni bila objavljena in bi jo lahko imenovali uvod v skrivnost pridigarske službe. Pred nekaj tedni je izšla z naslovom **Predigt und die Heilige Schrift**.¹ Nabranih je v njej toliko lepih misli, da bi bilo škoda, ko bi jo BV le mimogrede omenil.

Kako tesno sta pridiga in sv. pismo navezana eden na drugega! Nikakor ne zadostuje, če v svoje govore vpletamo nekaj površno izbranih citatov; ne, pridiga mora živeti iz sv. pisma, iz njega dobiti svojo yeljavo, in nasprotno, sv. pismo šele po pridigi prav oživi.

Cerkveni govorniki vseh časov so se tega bolj ali manj zavedali, celo takrat, ko pridiganje ni bilo na višku. Če pridige dejansko niso bile biblične, pa so jim hoteli vsaj dati ta videz, ker drugače si v cerkvi niso upali stopiti pred vernike. Ljudje bi bili preveč nezadovoljni in bi take govore obsodili. Vsak, pa najsi bo že začetnik ali izkušen govornik, mora pridigovati iz sv. pisma in takrat bo govoril najboljše, kadar bodo njegovi govori najbolj biblični. In takrat bo tudi imel največ uspeha, kadar bo govoril s sv. pismom. Zakaj? Zato, ker bo oznanjal ne svojo modrost, ampak besedo božjo.

Že to je važno, da izberemo za svoj tema pravih citatov. Nikar vedno istih. Sv. pismo je tako bogato na lepih in globokih mislih, da bi bilo škoda, ko bi ljudi seznanili le z majhnim drobcem, vse drugo pa bi bilo zanje knjiga, zapečatená s sedmerimi pečati. Pa

¹⁰ S. Cyrilli Hierosolym. Catech. mystag. V, n. 21. 22 (cf. G. Rauschen, Florilegium patristicum VII, p. 71 s.).

¹ 8^o, 51 str. Freiburg i. B. 1926, Herder & Co.

tudi takrat, ko rabimo zaradi njihove lapidarne vsebine svetopisemske besede, ki so jih poslušalci že Bog ve kolikokrat slišali, jih osvetlimo od druge, manj poznane strani.

Svetopisemski citati morajo z govorom tvoriti eno celoto, ne smejo biti nanj samo prislonjeni. Biti morajo kot kvas, ki ga vzame žena in zamesi v tri merice moke, dokler se vse ne prekvasi (Lk 13, 21). Že spoštovanje do božje besede to zahteva, drugače pridejo lahko poslušalci do tega mnenja, da nam sv. pismo služi le v mašilo, ko si v govoru drugače pomagati ne znamo. Še takrat, ko nam svetopisemska beseda služi bolj v okras, mora biti z govorom spojena v eno celoto, kot tudi zlatar okraši lunulo, v kateri bo stala posvečena hostija, z diamanti, in jih dobro pritrdi, tako da se ni bati, da bi odpadli.

Pa kako naj dobimo z ne prevelikim trudom primernih citatov? Za dogmatične govore nam bodo dobro služili priročniki, učne knjige za dogmatiko. Najlepši citati, ki resnico, o kateri govorimo, najbolje dokazujejo ali osvetljujejo, so tam zbrani. Za vse druge govore pa nam bodo izvrstno služile biblične priročne konkordance, ki jih pri izdelavi svojih pridig vse premalo rabimo. Dve naj omenim. Realna v dveh delih z naslovom Sev. Luegs, *Biblische Realkonkordanz*. Repertorium für Prediger, Religionslehrer, Seelsorger und Theologen. Manz, Regensburg. Pred seboj imam 7. izdajo iz l. 1921., pa je od takrat najbrž izšla že nova izdaja. Verbalna pa Coornaert, *Concordantiae librorum veteris et novi testamenti*. Stokar, Regensburg. Tiskana je v eni knjigi in obsega 628 strani.

Če pa rabimo vedno le iste citate, je to znamenje, da sv. pisma ne poznamo. In da ga spoznamo, ga je treba prebirati, študirati in iz njega premišljevati. Po pravici toži Keppler, da ne poznamo več sv. knjig. Kje so govorniki, ki bi pridigali s sv. pismom kot Janez Krizostom, Bernard, Kanizij, o katerem piše škof Faulhaber: »Kanizij govori, piše, moli z besedami sv. pisma.« Zato pa nikakor ne zadostuje le površno poznanje njegove vsebine, ampak treba se je vanj vživeti, premišljevati njegovo vsebino ne le pri pisalni mizi, ampak še posebno na klečalniku. Tako bomo odkrili bogastvo, da pri svojih govorih ne bomo nikoli v zadregi.

Keppler našteva več zgledov, kako bi se lahko že znani citati našim razmeram primerno porabili, in opozori na nekatere nove, ki tako lepo spadajo prav na današnjo prižnico. Dva naj omenim. Ko duhovnik govori o materinstvu, naj ne pozabi dveh srce pretresujočih krikov svetopisemskih mater. Najprej Rahele, ki zakliče svojemu možu: Daj mi otrok, če ne, umrem (1 Moz 30, 1). Že res, da govori iz teh besed nekaj zavisti do Lije, na drugi strani pa tudi tako lepo kaže naravno hrepenenje vsake poštene matere po otroku. Prav tako žalosten krik Agarin, ko jo je Abraham izgnal iz hiše. V puščavi Bersabee položi slabotnega otroka pod drevo, sama pa odhiti s krikom: Ne morem gledati, kako umira otrok (1 Moz 21, 16). Ali bi se to ne dalo krasno uporabiti v današnjih dneh, ko matere z lastno roko jemljejo otrokom življenje?

Ali pa pri tej splošni stanovanjski krizi, posebno v mestih, Gospodova beseda: Lisice imajo brloga in ptice pod nebom gnezda, Sin človekov pa nima, kamor bi naslonil glavo (Mt 8, 20). Kristus ne govori veliko o pomanjkanju, ali o tem, da mu manjka primerne stanovanja, bridko toži. Kot domotožje po domači hiši v Nazaretu se sliši iz teh besed. (Prim. o. c. 13.)

Vendar pri vseh teh zgledih rabimo sv. pismo le kot citate zato, da damo svoji besedi večji poudarek. Dajmo pa pri pridigah večkrat tudi sv. pismu glavno besedo! Vrnimo homiliji tisto mesto, ki ji v cerkvenem govorništvi gre!

Homilija od pridigarja ne zahteva drugega, pravi Keppler, kot to, da mrtvemu tekstu sv. pisma da življenje. Pridigar je pri tej vrsti govorov bolj vezan na obliko, pa prav to ga po mnenju p. Soirona ohrani ponižnejšega in ponižnim daje Gospod svoj blagoslov. Vendar pa s tem nikakor ni rečeno, da pri homiliji ni treba gledati na obliko. Kdor bi tako delal, bi kazal malo spoštovanja do božje besede. Čim več se bomo trudili, v čim lepši obliki podajali besedo božjo, tem bolj bo šla do srca. Če je zunanja podoba kruha, pod katero prebiva Kristus, skromna, iz tega ne sledi, da je za cerkev, za ciborij in monštranco dobra najslabša tvarina. Nasprotno, prav v ciborije in kelihe in lunule v monštranci vdelavamo največ biserov in dragih kamenov. Tako je tudi z božjo besedo. Vsa naša zgovornost, vsa naša zmožnost, vsa izobrazba mora služiti božji besedi.

V homilijah skušajmo ljudstvu najprej razložiti tisto božjo besedo, ki jo slišijo v nedeljah in praznikih pri službi božji. Vendar naj bi ne ostalo samo pri tem. Tudi ostalo sv. pismo naj bi ljudje spoznali sčasoma po homilijah.

Na ta način pa bi se tudi mi sami najboljše poglobili v svete knjige; te morajo biti vsakemu pridigarju dragocene. Če ga več ne ve-sele, je to znamenje, da njegovo dušno življenje hira. Sv. pismo polagoma odkriva vse svoje bogastvo. In čim bolj ga poznamo, tem bolj nas mika, tem več nam nudi. Biblija je čisto nekaj drugega kot druge knjige. Beseda božja, zapisana v sv. pismu, je v posebnem razmerju do Besede božje in sv. Evharistije. Šele iz svetih knjig spoznamo, da je pridigovanje več kot samo govorjenje o krščanskih resnicah, kot opominjanje k čednostnemu življenju. Vsaka pridiga mora biti božja beseda. Zato glavna stvar ne pride od nas, ampak od Boga. Naša naloga je ta, da damo božji besedi človeške zvoke, tako da iz obeh nastane ena celota.

Ena izmed čednosti, ki so pridigarju nujno potrebne, je po-ni-ž-nost. Vso svojo zgovornost, vse talente mora postaviti v službo božji besedi; pridigar se bo skrbno čuval staviti v ospredje sebe in svoje znanje. Iz sv. pisma, iz katerega so pridigovali že apostoli, cerkveni očetje in vsi veliki pridigarji, naj se uči, kako je treba pojasniti velike skrivnosti, konkretno podajati verske resnice, pobijati zmote, vzbujati spečo vest, razkrivati hudobijo. Zakaj? Zato, ker je sv. pismo najlepši sad onega mističnega procesa, ki se nadaljuje v pridigi, ko se zliva božja in človeška beseda v eno —

božjočloveško. Pridigarjeva beseda sicer ni navdihnjena po sv. Duhu, a gotovo mora in sme tudi on računati na posebno pomoč od svetega Duha, saj je od Cerkve nastavljeni oznanjevalec svetih resnic. Zato nikoli ne bo šel na delo, ne da bi poprej prosil sv. Duha za razsvetljenje.

In Materi božji se bo priporočil. Veliki francoski pridigarji so vedno vpletali med uvod in razpravo eno Češčeno Marijo, saj je ona Mati božje Besede. Večno Besedo je učila človeške govorice. Bila je priča, kako je kot dorastel mož govoril tamquam potestatem habens. Zato pri izdelovanju govorov nanjo nikoli nikar ne pozabimo.

Pa kljub vsemu temu vendarle pridigarska služba ostane breme. Premišljevanje, molitev, študiranje sv. pisma, vse to nam bo dajalo poguma, a vse teže pridigarske službe nam ne bo odvzelo. Nič se nam ni treba sramovati, kar odkrito recimo, da je pridigovanje težko, zelo težko delo. In Keppler trdi, da z leti ne samo, da ne postaja lažje, ampak težje. Dušni pastir mora pridigati vsako nedeljo in vsak praznik; nihče ne vpraša, če si razpoložen ali ne, če te ljudje radi poslušajo ali ne: stanovska dolžnost to zahteva in treba jo je izvršiti.

To velja za vsakega, za tistega, ki je prejel od Boga dva talenta, in za onega, ki jih je prejel deset. Naravne govorniške sposobnosti so dragocen, a večkrat prav nevaren dar. Kdor lahko pridiguje, je v nevarnosti, da bodo njegove pridige »lahke«. Pridiga ni kot kako drugo delo. »Die Predigt ist« — pravi p. Soiron — »eine religiöse Handlung delikatesster Natur, weil si nämlich die Frucht eines mystischen Prozesses ist, der Ineinsbildung von Göttlichem und Menschlichem; die Verkörperung des Wortes Gottes im Menschenwort.« (Keppler o. c. 48.)

In vodnik v te skrivnostne vrtove naj nam bo sv. pismo.

C. Potočnik.

V borbi za versko-nravno vzgojo.

Pred dobrim letom je znani pedagog F. W. Foerster izdal knjigo o pomenu religije za vzgojo značaja.¹ Imenuje jo »dušeslovna raziskavanja in vzgojeslovne nasvete«. V resnici je knjiga mnogo več. To je Foersterjeva veroizpoved, ki pojasnjuje in določa njegovo stališče napram krščanstvu. Kakor je znano, prihaja F. iz krogov, ki so se cerkvi in religiji popolnoma odtujili. Plemenitejši in idealnejši med njimi čutijo živo potrebo, človeštvo moralno dvigniti in okrepiti, mislijo pa, da se bo dalo to doseči z laiško, areligiozno moralo. Te svoje nazore skušajo znanstveno utemeljiti, jih uvesti v prakso in jim pridobiti vidnih uspehov. Redki so, ki bi iz razočaranj in neuspehov pri svojih prizadevanjih uvideli, da laiška etika moralo v človeški družbi le razkraja in da brez nadnaravne religije ni mogoče vzgojiti pravih značajev in okrepiti moralne zavesti v človeštvu.

¹ Religion und Charakterbildung. Psychologische Untersuchungen und pädagogische Vorschläge. 8°, 463 str. Zürich u. Leipzig. Rotapfel-Verlag.

F. je to uvidel, moško krenil v pravo smer ter postal eden najodločnejših borcev za krščansko versko-nravno vzgojo. Njegova dela so velika apologija krščanstva na vzgojnem polju. Krščanstvo mu je največji pojav v pedagogiki.

Pri vsem svojem dosedanjem delovanju je zasledoval F. prav posebno dva cilja. Skušal je vplivati na mladino v nravno-vzgojnem smislu in vprav mojstrsko je pojasnjeval v svojih spisih načelne vzgojne probleme. Iz človekove narave organično razvija svojo vzgojno metodo. Zato so nekateri sklepali, da motri razodeto religijo le kot dovršitev, ne pa kot nenadomestljivi temelj etično-vzgojnega dela. V knjigi »Religion und Charakterbildung« hoče pokazati, da je bilo to presojanje njegovega literarnega in praktičnega vzgojeslovnega dela popolnoma napačno. Tako je postala knjiga apologija versko-nravne vzgoje in krščanstva, kakršnih imamo malo. Stvaren, načelno jasen, zato brezobziren je obračun z zastopniki in zagovorniki laiške, brezverske morale. Snov in dokaze zajema F. iz lastne, na doživetjih in izkustvih bogate notranjosti, iz dolgoletne prakse, iz opazovanja življenja, iz dušeslovnih in družboslovnih razmotrivanj in iz resnega studija krščanske religije, posebno ascetike in svetniških značajev. Vse to ga je prepričalo, da je vsaka npravna vzgoja in vsako vodstvo duš, ki ne jemlje svojih vzgojnih načel in sil iz krščanstva, brez moči, da bi človeštvo moralno dvignilo in ustvarilo prave, dovršene značaje.

Za dušne pastirje vobče, posebej za vzgojitelje mladine so zelo važna in poučna poglavja o sodobnih metodah v dušeskrbju katoliške cerkve. F., dasi protestant, katoliško cerkev visoko spoštuje in ceni. Čisto odkrito priznava, da je katoliška cerkev edina ohranila Kristusov nauk nepokvarjen in da ona edina hrani vsa tista načela, vse tradicije in vzgojne sile, ki jih je treba za ustvarjanje popolnih značajev in za moralni dvig človeštva. Nekoliko preurediti bi bilo treba, meni F., samo dušeskrbne metode, da bi znale bolj premestiti prepad, ki zija med religijo cerkve in med moderno Bogu odtujeno dušo. F. ni prvi, ki uvideva in ugotavlja, da versko-moralno vzgojno delo cerkve danes ne rodi tistih uspehov kakor v drugih dobah. To že davno vedo tisti, ki vrše dušeskrbno delo med razumništvom, zlasti med dijaštvom. Mi sami vemo, kako težko si je utreti pot v dušo modernega človeka, ga pridobiti, da sluša cerkev in se da od nje voditi v vsem svojem življenju. F. pravi, da je silno težko spoznati in razumeti duševno stanje modernega človeka in najti v njegovem življenju izhodišče, odkoder bi se dalo priti v njegovo notranjost in jo preurediti. Seveda je naposled vse odvisno od božje milosti; toda naloga dušeskrbja je, pripravljati milosti pot.

Med ljudmi, ki že davno nimajo korenin v verskih tleh, in onimi, ki rastejo v okrilju cerkvenih tradicij in živijo iz vere, je velika odtujenost in veliko nasprotje. Cerkvi vdani človek niti ne sluti, kako težko doumeva veri in cerkvi odtujeni moderni človek vso tisto veliko realnost, ki se skriva za krščanskimi dogmami, zakra-

menti in izročili. Čim bolj prepaja ta moderni duh ozračje zapadne civilizacije, čim bolj zavladuje v šolah, od osnovnih do visokih, tem bolj ogroža tudi mladino, ki prihaja iz vernih družin, tem bolj razkraja v njej versko-nravne elemente, dokler si je naposled popolnoma ne asimilira. Zato potrebuje ta mladina čisto drugačnega dušeskrbja in duševnega vodstva. F. želi, naj se stare, večno veljavne resnice in stara načela podajajo tako, da bo moderni človek čutil, da gre za njegovo življensko vsebino, da bo videl, kako neskončno vzvišen nad vse brezverske življenske teorije je nauk življenske realnosti v krščanstvu. V svoji knjigi opozarja na celo vrsto perečih problemov modernega dušeskrbja, ki jih bo treba razmotrivati in rešiti, ako hočemo dvigniti uspehe dušeskrbja v sodobni družbi. F. si ne domišlja, da šele on opozarja cerkev na potrebe sedanjosti, niti si prisvaja pravico, njenim zastopnikom v dušeskrbju in šoli predpisovati, kako naj delajo, njegova knjiga obsega samo dušeslovna in uvodna razmotrivanja, ki iščejo odgovor na vprašanje, kako naj bi podajali stare resnice, da bi podrli v duši sodobne mladine predsodke in močne ovire, ki v toliki meri otežujejo pravilno umevanje in pojmovanje verskih resnic, in kako bi mogli na bolj konkreten način zblížati in zvezati religijo in življenje. Če nam F. pomaga iskati pota do moderne Boga in cerkvi odtujene duše, mu s nemo biti hvaležni, tem bolj, ker je eden izmed tistih, ki so si z resnim stremljenjem po dolgoletnih težkih bojih utrli pot iz sodobnega brezverstva do krščanskega svetovnega naziranja. Tak človek je za dušeskrbje vsekako zanimiv slučaj in nam lahko marsikaj pove in svetuje.

Tem pripombam, ki sem jih posnel po članku, ki ga je jezuit Tielitz v marcu 1926 objavil v reviji »Der Gral«, pristavljam, da je F. knjiga za nas izredno aktualna, ker so tudi pri nas na delu temne sile, rušeče versko podlago mladinske vzgoje.

J. Bogovič.

Koliko časa naj traja tiha sv. maša.

Sv. Cerkev v svojih odlokih in rubrikah glede tega ni ničesar izrečno določila. Tudi ni mogoče, ker so mašni formularji različno dolgi. Jasno, da bo sv. maša, pri kateri se moli Gloria in Credo, več oracij, ali pa se morebiti vmes deli še sv. obhajilo, trajala dalj časa kakor pa ona brez teh molitev in obredov. Prav tako ne more mašnik priti v istem času od oltarja, če mašuje črno sv. mašo ali pa morda sv. mašo de die pred izpostavljenim Najsvetejšim ali ob kvatrnih sobotah, cvetno nedeljo, ali če vmes purificira.

Kakor za vse liturgične obrede, tako za sv. mašo še posebej — kraljevski biser duhovniške krone jo imenujejo nabožni pisatelji — velja pravilo: *Omnia accurate, reverenter, devote, pulchre fiant*. Te besede se bodisi izrečno bodisi po smislu velikokrat nahajajo v liturgičnih odlokih. *Accurate*, kakor vedlevo rubrike, zato ker takrat duhovnik ne moli kot privatna oseba,

ampak v imenu Cerkve, kot njen služabnik. Ne le v velikih, tudi v malih rečeh je dolžan Cerkvi pokorščino.

In spoštljivo. Ne le po notranje, ampak tudi po zunanje. Notranje spoštovanje je podlaga, pogoj zunanjemu. Če mislimo na to, kaj delamo, če se spomnimo na pričujočnost božjo, z eno besedo, če smo polni notranjega spoštovanja, se bo to nujno pokazalo tudi v našem zunanjem ponašanju. In nasprotno, čim bolj spoštljivo in umerjeno bo zunanje obnašanje, tem boljše bo tudi naše notranje spoštovanje.

Kolikor se da, mora biti srce ves čas pri Gospodu. To se pravi: maševati je treba pobožno, spel po notranje in zunanje. Za notranjo zbranost, pobožnost je prevažna *devotio habitualis*: stanje posvečujoče milosti božje in neprestana želja, delati vse v božjo čast. Seveda tudi *devotio actualis*: dobra priprava in to, da se med sv. obredom samim večkrat zberemo, posebno pri glavnih delih. Pri zunanji pobožnosti je pomniti, da ne smemo upeljevati svojih obredov, ampak se moramo držati tistih, ki jih je vpeljala Cerkev. Pri oltarju je javna služba božja, ne privatna pobožnost. Prav s svojim pobožnim zunanjim spoštovanjem in z zunanjo pobožnostjo — ki pa obojna prihaja iz srca — bomo tudi vernike budili k pobožnosti in navajali na lepo, dostojno obnašanje v cerkvi, zlasti še med službo božjo. *Exempla* trahunt. V škodo pravi pobožnosti pa bi bilo, če bi služba božja trajala le predolgo, in še v veliko večjo, če bi maševali prehitro, površno, kot da bi bilo vse drugo bolj važno kakor pa darovati tako daritev.

Pa tudi lepo. Potem bodo imeli vsi verniki, izobraženi in preprosti na duhovniku lep zgled. In k taki sv. maši bodo v splošnem rajši hodili kot tja, kjer se ne pazi na lepoto obredov. Če se v liturgičnih dejanjih žali estetski čut, trpi rada tudi zbranost in pobožnost. Tudi to, da pazimo na lepoto, harmonijo, na estetsko plat obredov, je eno izmed sredstev, da dvignemo svoja srca k Bogu. V mašni liturgiji se te in one podrobnosti prav iz teh ozirov tako točno določene. Zato bo ves obred tem lepši, čim bolj bo izvršen v smislu rubrik. Vsako samovoljno popravljjanje je le v škodo lepote, četudi bi tisto, kar sami vpeljavamo, nam subjektivno bolj ugajalo kot to, kar določa Cerkev. Pod besedo lepo pa mislim ne le to, da se mašuje pravilno po rubrikah, ampak da iz našega kretanja, iz našega glasu, iz akcij odstranimo vse, kar je prevsakdanje, neoglašeno, surovo, in ne vpeljemo ničesar, kar bi ne bilo naravno, kar je pretirano, skoraj žensko. (Prim. P. Gatterer S. J., *Das liturgische Tun*, Innsbruck 1926, str. 5—24.)

Kot rečeno glede tega, koliko časa naj traja tiha sv. maša, Cerkev ni ničesar določila. Liturgiki pa se strinjajo v tem, kar potrjuje tudi vsakdanja skušnja, da naj tiha sv. maša traja približno pol ure, ne veliko manj, ne veliko več. Pri tem se najrajši sklicujemo na sv. Alfonza, ki takole pravi: *Optime hinc docet Bene-*

dictus XIV. cum Quarti, Gobat, Cotonio, Bisso, Clericato, Roncaglia et communi, Missam non breviorē triente nec longiorē dimidia hora debere esse: quia breviori spatio non possunt omnia debito decore peragi; et longiori, taedio esset adstantibus. Vse bolj ostro kakor tiste, ki mašujejo prepočasi, obsoja sv. Alfonz tiste, ki preveč hite. Taki ne le da ne izkažejo sv. zakramentu dolžnega spoštovanja, ampak so tudi s svojim nespoštljivim obnašanjem v pohujšanje vernikom: Hinc dicimus difficulter posse excusari a mortali sacerdotem qui infra quadrantem Missam absolverit, etiamsi Missa sit ex brevioribus, quia in tam brevi spatio committere debet duos graves defectus: alterum, gravis irreverentiae erga sacramentum, alterum, gravis scandali erga populum. (Opera s. Alphonsi M. a Liguorio, ed. Gaudé, III, n. 400.)

Podobno kot Alfonz uči tudi Lehmkuhl v svoji moralni teologiji; med drugim trdi tudi to, kar je razumljivo, da bi tisti, kdor bi dosti prej kot v pol ure skončal sv. mašo, storil en ali več malih grehov, ali vsaj napak: A culpa indecentis accelerationis per se immunis ille est, qui tempus $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{2}$ horae in celebranda Missa impendat: nihilominus alii a veniali peccato vel potius a venialibus peccatis aut saltem a pluribus defectibus vix excusant eum, qui notabiliter infra semihoram Sacrum absolvat, nisi alia causa accedat; siquidem voluntarie impedimentum ponit, quominus eam devotionem per singulas Missae partes retineat, quae tantum Mysterium summopere decet. (Lehmkuhl, Theologia moralis, II, n. 220.)

Če se preveč hiti, res postane najsvetejša daritev prava hostia vociferationis. Ni mogoče paziti ne na lepo izgovarjavo ne na dostojno obnašanje, kaj šele na vsebino globokih mašnih molitev. Z duhovnikom, ki pobožno primerno počasi mašuje, tudi ljudstvo pobožno moli. Včasih so romali v Cezarejo, da bi bili navzoči pri sveti maši sv. Bazilija. O sv. Vincenciju Pavelskem so že takrat, ko je živel, govorili taki, ki ga osebno niso poznali: Ne poznamo ga, ne vemo, kako mu je ime, odkod je doma, to pa vemo, da je svetnik, ko tako lepo in pobožno mašuje. Nekemu konvertitu je nasvetoval misijonar, ki je ravno potoval skozi Nantes, in ga je ta vprašal za svet, katerega spovednika naj si izbere, takole: Pojdite zjutraj po cerkvah, ko duhovniki mašujejo. Tisti, ki mašuje najbolj pobožno in zbrano, naj bo Vaš spovednik. Izbral si je Fournierja, poznejšega nantskega škofa. O župniku arskem pripoveduje njegov biografi Monnin: Župnik Vianney ni maševal ne prehitro ne prepočasi: bolj je gledal na korist vernikov kot na svoje privatno nagnjenje. (Prim. Rouzel, Les Saints Ordres, Paris, Pierre Téqui, 1926, str. 349—375.)

Pa tudi ne prepočasi, ne taedio esset adstantibus. Če bi maševal prepočasi, bi se lahko zgodilo, da bi s tem vernike, katerim se mudi, odvrčal od službe božje. Sv. maša ni meditatio, ampak actio. O kardinalu Rampolli beremo, da je maševal silno počasi, ker je vmes opravljal premišljevanje, pa je zato dobil posebno dovoljenje. Isto tako je tudi sv. Filip Neri imel izrečno dovoljenje, da je med sv. mašo po Agnus Dei dolgo časa (par ur) premišljeval.

(Prim. izvrstno urejevani list *La Vie et les Arts Liturgiques*, 1926, str. 235.)

Tisti, ki ne morejo v primernem času dovršiti sv. maše, se navadno predolgo zadrže ali pri *memento vivorum* ali pri konsekraciji ali pri purifikaciji korporala oziroma patene. Sv. daritvi smo dolžni sveto spoštovanje, vsak prazen strah pa le moti in bega našo pobožnost in tudi pobožnost vernikov. Če pa se pri daljšem mašnem formularju ali pri sv. maši pred izpostavljenim Najsvetejšim pomudimo nekaj več kot 30 minut, je to čisto v smislu liturgičnih navodil. Tudi sveti Alfonz temu ne bi oporekal, ker on pač govori o navadni tihi sveti maši, pri tem pa ne misli na molitve, ki se po Leonu XIII. molijo po sv. maši. Podobno trdi tudi P. Durieux (*La Vie et les Arts Liturgiques* 1925, 477): Nikdar ne mašujmo manj kot 20 minut, četudi je mašni formular zelo kratek. Pa ne več kot 30 ali 35 minut, kadar mašujemo javno, ker potrebujemo toliko časa, da vse prav in dostojno opravimo.

Podobno trdi tudi Lehmkuhl: *Notabiliter semihoram excedere in celebranda Missa privata non convenit, ne adstantes taedio afficiantur, nisi forte sacerdos non publice, sed privatim celebrans suae privatae devotioni satisfacere velit.* (Lehmkuhl, o. c.) Prav tako graja Gobat duhovnika, ki bi maševal tri četrt ure. (Cit. pri sv. Alfonzu l. c.)

Iz tega vidimo, da moralisti in liturgiki veliko bolj obsojajo tiste, ki mašujejo prehitro kot tistega, ki mašuje prepočasi. In medio virtus. Najbolj prav dela tisti, ki opravi navadno tiho sveto mašo v približno pol ure; do minute matematično natančno pa se to ne da določiti, ker niso okoliščine vedno povsem enake. Dobro je zapisal Tomaž Kempčan v Hoji za Kristusom: Kadar mašuješ, ne bodi ne prepočasen, ne prenašel, marveč drži se dobre in splošne navade tistih, ki z njimi živiš (IV, 10).

C. Potočnik.

Odpustki križevega pota. Duhovniki, zbrani pri neki pastoralni konferenci, so se obrnili do uredništva BV s prošnjo, naj se objavi v listu natančno pojasnilo, kateri in kakšni so odpustki sv. križevega pota. Tej prošnji, žal, ne moremo ugoditi. Edino kompetentna oblast v tej stvari je sv. stolica. Ta pa je doslej samo to izjavila: Kdor obišče štirinajst postaj križevega pota, kakor je treba, dobi tiste odpustke, ki jih dobe oni, ki osebno obiščejo svete kraje v Jeruzalemu. — To izjavo čitamo v avtentični zbirki: *Raccolta di orazioni e pie opere per le quali sono state concesse dai Sommi Pontefici le Ss. Indulgenze.* Roma 1898, pg. 126. — Koliko je odpustkov, ki se dobe na svetih krajih v Jeruzalemu, se ne da dognati. In sv. stolica prepoveduje, da bi kdo te odpustke podrobno našteval: »si proibisce ai Cathechisti, Predicatori ecc. di specificare quali siano le Indulgenze, che si possono conseguire nella visita della Via Crucis« (Raccota l. c.). Treba torej počakati, da bo sveta stolica sama izdala avtentičen seznam odpustkov križevega pota.

F. U.

Zakaj ni sv. Petra Kanizija v našem liturgičnem direktoriju?

Tako so mnogi vprašali. — Odgovor: Če sv. oče koga proglasi za svetnika, smejo vsi verniki novega svetnika častiti. A kanonizacija sama ne zadostuje, da bi smeli mašniki novega svetnika častiti tudi liturgično s posebnim oficijem in posebnim mašnim formularjem. Za to je treba formalnega dekreta kongregacije sv. obredov, ki odobri in dovoli za vesoljno cerkev oficij in mašni formular v čast novemu svetniku. Tak dekret je priobčen šele v 1. številki Acta Apost. Sedis, 1927, pg. 26 s., ki je izšla dne 15. januarja. Zato bomo mogli letos 27. aprila moliti oficij in opraviti sv. mašo v čast svetemu Petru Kaniziju. In k letu bo tudi v našem liturgičnem direktoriju naznanjen praznik sv. Petra Kanizija, cerkvenega učenika.

V isti številki Acta Apost. Sedis so označene tudi premembe za oficij in mašo v čast sv. Janezu od Križa, novemu cerkvenemu učeniku.

Za sv. Terezijo Deteta Jezusa doslej tak dekret še ni izšel. In dokler ne bo izšel, smejo moliti oficij njej v čast samo v onih cerkvah, ki so dobile to pravico po posebnem indultu. — Sme pa vsak mašnik v katerikoli cerkvi opraviti v čast sv. Tereziji Deteta Jezusa votivno mašo, take dni, ko so votivne maše dovoljene. In na praznik, to je 1. oktobra, se lahko opravi sv. maša ritu festivo, to se pravi, moli se pri maši tudi Gloria. A mašni formular je de communi.

F. U.

Besede križanega Jezusa (osnutki za postne pridige).

I. O č e , odpusti jim... — »Večje ljubezni nima nihče, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za svoje prijatelje« (Jan. 15, 13). Kakor naslov poglavju o trpljenju in smrti Jezusovi je ta beseda, po zadnji večerji izgovorjena. Trpel in umrl je, da bi nas odrešil; a toliko je trpel, da bi nam dokazal najzvestejše, najpožrtvovalnejše prijateljstvo. Jezusove muke premišljujemo, da spoznamo globčino njegove ljubezni in dolžnost, da mu ljubezen vračamo. K a k o je Jezus trpel, nam razkrivajo njegove poslednje besede. Odpirajo nam pogled v njegovo srce, razodevajo njegovo mišljenje v urah največje bridkosti. Nam je veljala njegova misel, nam poslednji utrip njegovega srca. Če ni pridobil naše ljubezni z zgledom svojega 30 letnega življenja, ne s svetim naukom, jo je skušal pridobiti s svojim trpljenjem.

Z naporom poslednjih telesnih sil je privlekel križ na Golgoto. Slekli in vrgli so ga na križ. Iztegnil je utrujene noge, razpel roke, ki so le blagoslavliale in dobrote delile. Ko so odjeknili udarci kladiva, brizgnili curki rešnje krvi iz dlani, ko je ob vsakem udarcu spreletela pekoča bolečina vsak živec, je Jezus prosil: »O č e , odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo« (Lk. 23, 34). V tem trenutku taka beseda — je-li mogoča?

¹ Prim. zlasti: Meschler, Leben Jesu II; Benson, Die Freundschaft mit Christus; XII. Christus unser gekreuzigter Freund.

Ko prosi mučiteljem svojim odpuščanja, navaja razlog, zakaj se jih Oče naj usmili: saj ne vedo, kaj delajo. Ali res ne vedo? Tri leta je javno deloval, slišali so in videli, da je bil vsem prijatelj, vsem pomagal: bolne ozdravljaj, žalostne tolažil, grehe odpuščal... Vse to je bilo znano. Enega niso mučitelji vedeli, da je namreč njihov Bog, Stvarnik, ki jim tudi v tem trenutku vzdržuje moči, da je Gospod življenja. Mislili so, da mu vzamejo življenje, niso pa vedeli, da ga sam prostovoljno žrtvuje; mislili so, da uničujejo življenje usmiljenja, pa niso vedeli, da pomagajo izvršiti delo najčudovitejšega usmiljenja; vedeli so, da trpinčijo ljubeznivega človeka, niso pa spoznali, da morijo božjega prijatelja; vedeli so, da grešijo nad nedolžnim in pravičnim, katerega je Pilat proti lastni izjavi o njegovi nedolžnosti obsodil, niso pa vedeli, da križajo Gospoda večne slave... Vedeli so, da je strašno, kar delajo, a niso vedeli, kako strašno je. To jim šteje Jezus v dobro, zaradi tega prosi pri Očetu za nje odpuščanja.

A tudi nam govori trpeči božji Prijatelj te besede. Tudi pred nami leži Jezus, kakor pred krvniki na Kalvariji, pri vsaki sv. maši, dan in noč v najsv. Zakramentu, vedno pripravljen za nas se darovati. Pa mi prihajamo, stojimo, sedimo okrog njega — a se zanj skoroda ne zmenimo. Misliš, kdo ve kaj, brez ljubezni in brez zanimanja zanj si; ne spomniš se, da je On tu v neizmerni ljubezni in hoče, da bi ga ljubil, mu bil prijatelj. Ali vemo, kaj delamo? Preziramo, zametujemo, omalovažujemo božjo ljubezen. Ali se zavedamo, kaj pomeni to? Morali bi vedeti, morali se zavedati, ko nas cerkev tako uči! Tudi za nas mora Jezus prositi: Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo. Morda si že kdaj — v nežni mladosti morda — razumel Jezusa in njegovo ljubezen, a kje so časi te nedolžne sreče pri Jezusu! Mrzlo, oledenelo je srce; zdiš se samemu, sebi zdaj preveč izkušen in pameten, da bi še tako otroško čutil in trpel za Zveličarja. Ali veš, kaj delaš? V cvetličnem vrtu živiš, pa ruješ in teptaš najlepše cvetje božje milosti. Ali veš, da Bog, kar je pohojeno, nikdar več ne obudi? Drugo pusti zrasti, tistega nikdar več. Tudi v tem slučaju mora Jezus moliti: Oče, odpusti...

II. Danes boš z menoj v raj. — Približno eno uro že trpi Jezus strašne telesne bolečine na križu. Pa to ni najhujše. Okrog križa se je zbral ves pek, najzagrizenejši sovražniki Kristusovi in nahujskana drhal. Morda so s prikrito bojznijo gledali, se li bo čudodelnik nepričakovano oprostil in izginil, kakor se je že dogodilo. Ko so pa videli, da se je dal križati, kot da je brez moči, so se zmage pijani spustili vanj z vsem sovraštvom. Zaničujejo, zasramujejo, zasmehujejo ga vprav v njegovi božji vsemogočnosti: Drugim je pomagal... Če si Kristus, stopi s križa... Vrišč in krik in smeh... Niti predstavljati si ne moremo, kako je vse to bolelo in mučilo Jezusovo srce. Tudi eden obeh razbojnikov je preklinjal, se srdil nad vsem; tudi nad Jezusom, ker mu ne pomaga: »Ako si ti Kristus, pomagaj sam sebi in nama.« Samo na to misli, kako bi mu mogel kdo pomagati in ga rešiti telesne smrti na križu.

Drugi razbojnik ne kaže srda, nepotrpežljivosti; vidi Jezusa vse mirno trpeti; slišal je njegovo prvo besedo. Vidi v Jezusu več kakož zgolj na smrt obsojenega hudodelca. Milost posije v dušo kakor solnce v nesnažno ulico. Kako je delovala milost? Kdo to ve? Vemo le, da more človeka popolnoma spremeniti, saj je dar Vsemogočnega. Da je milost sprejel, je učinek bolečin. Enega je bolečina zakrknila, da je še umirajoč sramotil Jezusa, drugega je omeščala in mu odprla oči, da je v Jezusu spoznal Odrešenika svojega. Čim bolj opazuje Jezusa, tem bolj spoznava sebe, svoje žalostno, z grehi napolnjeno življenje. Ko se primerja z Jezusom, vidi, da ni vreden usmiljenja, da more samo še eno: prositi. Vpričo sramotilcev pove svojo prošnjo: »Gospod, spomni se me, kadar prideš v svoje kraljestvo.« Ali ni predrzna taka prošnja po takšnem življenju? Jezus mu obljubi: »Resnično, povem ti, danes boš z menoj v raju« (Lk. 23, 43).

Ta beseda križanega je čudovitejša od prve. Velikega grešnika, hudodelca, morilca pridruži svoji Materi Mariji, Janezu, ki stojita pod križem. Zakaj tako? Pomislimo: Za kaj prosi razbojnik? Za najmanjše; spomni naj se ga Gospod in Kralj v nebeškem kraljestvu. On ne dvomi kakor nasprotniki in tovariši: Ako si Kristus... On veruje, da je Jezus od Boga poslani kralj, a ne prosi ga, naj mu pomaga, ga reši, ampak samo to: ne pozabi me, ki sem s teboj vred trpel in umiral, spomni se me, kadarkoli in kakorkoli. Na to ponižno prošnjo pa čudovito uslišanje! Česar bi si nikdar ne upal prositi, mu je zagotovljeno. Zdaj rad trpi, še več in še dalje časa bi trpel, če treba. Ko je spoznal in priznal, da ni vreden zadnjega mesta, zasliši: »Prijatelj, pomakni se više.« Ko se ne čuti vrednega biti Jezusu zadnji hlapec, pa izve: »Ne imenujem vas več hlapce, — vas sem imenoval prijatelje« (Jan. 15, 15). Kdor se ponižuje, bo povišan.

Nauk za nas! Nikar ne mislimo, da storimo Bogu uslugo, ako gremo k sv. maši, prejemamo zakramente itd., in da nam mora za to Bog vse ugoditi, kar želimo, da se mora Bog ravnati po naši volji... To ni pravo razmerje do Boga. Kot desni razbojnik moramo postati ponižni, spoznati, da nič dobrega nimamo iz sebe, spoznati grehe svoje, ki nas storijo povsem nevredne pred Bogom. Slečimo vso grdo sebičnost, ne bodimo podobni levemu razbojniku! Ne iščimo sebe, ampak Boga, njegovo čast v vsem delu. Dajmo se mu na razpolago brez pogojev, prosimo ga: Stori z menoj, kar ti dragó; za te živim, delam in trpim, kakor je tvoja volja, potem bo nas uslišal na nepričakovano čudovit način, kakor je uslišal desnega razbojnika.

III. Glej, tvoja mati! Ko so galilejske žene z božjo Materjo doživele slovesnost cvetne nedelje, so bile pač vesele in se še bolj oklenile Zveličarja v pričakovanju radostne Velike noči. A kakšno so doživele — pod križem! Katere srce je tako ljubeče, čisto, sveto, da bi moglo le nekoliko občutiti, kar je občutilo Marijino srce? Katera duša je tako polna milosti, Bogu vdana, da bi mogla spoznati

bolečino Marijine duše. Janez, nedolžni mladenič, ljubi Jezusa z vso gorečnostjo mladosti; močnejša je ljubezen njegova kot strah pred smrtjo, dočim so se vsi drugi apostoli skrili. Da bi ti dve duši, edini v močni ljubezni do njega, še bolj zvezal, jima je namenil eno svojih poslednjih besed: »Žena, glej tvoj sin. Glej, tvoja mati« (Jan. 19, 27).

Jezus je s svojim odrešilnim delom, naukom in trpljenjem hotel srca človeška v ljubezni zvezati z Bogom in med seboj. Eno zapoved je dal, ki vsebuje vse druge in ima dva dela: Ljubi Gospoda svojega Boga nad vse ... in svojega bližnjega kakor sam sebe. Po svojem apostolu zatrjuje: »Kdor ne ljubi svojega brata, katerega vidi, kako more ljubiti Boga, katerega ne vidi« (I. Jan. 4, 20). Sam sebe istoveti z najnižjim človekom: »Česar niste storili kateremu izmed teh najmanjših, tudi meni niste storili« (Mt. 25, 46). »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj« (Jan. 13, 35). Marija in Janez sta imela to ljubezen do Boga in bližnjega tako popolno, kakršna je v skupnem veselju mogoča. Doživela sta Jezusovo slavo in radost: Marija kot mati z detetom v naročju, Janez sloneč na Jezusovih prsih pri zadnji večerji. Jezus ju hoče tesneje in močnejše združiti, zvarjena naj sta v skupnem trpljenju. Skupno trpita združena v križanem. To je duhovno sorodstvo v rešnji krvi. Zato pravi Jezus: glej tvoj sin, tvoja mati.

Trpljenje, napačno razumevano, zakrknje človeško srce, odtrga dušo od Boga, kakor ranjen jelen zbeži v samoto gozda in umira sam. Trpljenje, prav razumevano, dušo trdneje zveže z Bogom in s tistimi, ki skupno trpe. Marijina in Janezova duša sta kakor prikrovani na Jezusa križanega in s tem med seboj. Jezus to potrdi s svojo besedo. Tako naj bi bilo v družinah med možem in ženo, starši in otroki, brati in sestrami, v skupnih odnošajih ljudi: iz skupnih muk in bolečin naj bi se porodila neminljiva ljubezen. Take sadove naj rodi v nas trpljenje, ki ga nam pošilja Gospod.

Marija pod križem je postala naša mati. Velika dobrota za nas! Marija je Mati svetega veselja, ko drži božje dete v naročju. Ljubka slika! A kadar smo sami v bridkosti, bi nas bolelo gledati mater veselja. Pod križem je Mati bolečin. Pri njej najdemo tolažbo v težkih urah življenja. Razume trpljenje, čuti z nami. V bolečinah pod križem nas je rodila duhovno — otroci njenih srčnih muk smo. Zato se ljubimo med seboj, ker smo vsi otroci žalostne Matere. Zapišimo si to v srce. Tri vrste otrok ima Marija. Prva vrsta, ki živijo v posvečujoči milosti, s tem so bratje Jezusovi; druga vrsta, ki so se posebej njej posvetili, n. pr. v Marijini družbi; tretja vrsta, ki so radevolje pripravljeni stati ž njo kakor sv. Janez pod križem, t. j. vse trpeti, prenašati, vsem odpustiti, vsem pomagati iz ljubezni do križanega Jezusa. H kateri vrsti pripadamo?

IV. Moj Bog — zakaj si me zapustil! — Tema lega na Kalvarijo, da začne ljudstvo prestrašeno odhajati; a strašnejša tema lega v Jezusovo dušo. Za mučitelje je prosil, desnega

razbojnika vzel v svoje najožje spremstvo, Materi napravil oporoko, zdaj se prične za dušo njegovo najgroznejše trpljenje, ki presega, kakor njegova ljubezen, naše umevanje. Ako Jezus zavoljo grehov človeštva v svoji smrti toliko trpi, ako se njegova duša pogreza v neprodirno temo zapuščenosti, ki meji na obup, kaj bo v moji smrtni uri, ko bo duša nosila težo lastnih grehov? — Jezusova človeška duša, združena z božjo osebo, je gledala in uživala Boga v vsej njegovi lepoti in popolnosti, tako kakor ga bomo mi šele v večnosti gledali iz obličja v obličje. V tem je našla božjo srečo in blaženost, katere ji nič, nobeno nasprotovanje ni moglo vzeti. Odtod Jezusovo radostno razpoloženje in neutrudljivo veselje, s katerim je delal, učil, izkazoval ljubezen, delil dobrote. Na križu, ko bi te nebeške močne tolažbe bil najbolj potreben, se mu nekako skrije. To je smrt v vsej grozoti, nepopisno huda. V tej strašni bridkosti se mu izvije klic: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil« (Mt. 27, 46).

Ali moremo razumeti zapuščenost Jezusovo? Popolnoma ne. Kaj podobnega naša duša ne more čutiti, ker najdemo vsaj nekoliko utehe v rečeh, ki niso Bog: v telesnih in duhovnih užitkih, pri prijateljih, v umetnosti, če drugod ne pa v domišljiji. Pri Kristusu drugače. Zanj je le en užitek, eno veselje: gledanje in uživanje Boga v združitvi človeške narave z božjo osebo. Ko ni videla njegova duša Boga, ni bilo v vsem stvarstvu prav nobene tolažbe, nič razveseljivega. Tako je njegova zapuščenost hujša kakor vse, kar more človek čutiti. Jezusu je bilo na tem, da mi izvemo, kako on v duši trpi, zato je zaklical, da je njegov vzdih ganil vse stvarstvo.

Tudi to muko je trpel Jezus prostovoljno. Pa čemu? 1. Tebi v pomoč. Ko bo tvoja smrtna ura v telesnih bolečinah, ko bo duša zrla grehe vsega življenja, ko bo hudobni duh delal zadnje napore, tedaj ne boš zapuščen v obupu zaradi zaslužjenja Jezusove zapuščenosti; on bo pri tebi, če ga boš le maral. V pomoč tudi v življenju. Tema zakriva včasih dušo, da ne vidiš ne večnosti ne Boga; strasti: poželenje, jeza, sovraštvo, napuh itd., te popolnoma preslepijo, nevaren trenutek za te. S svojo zapuščenostjo ti je Jezus zaslužil milost za take trenutke, prosi in kliči: Moj Bog... 2. Zadoštuje Jezus božji pravičnosti za žalitev, ko ti Boga zapustiš. Vabi te, prosi te naravnost, da bi mu bil zvest, se združil z njim v sv. obhajilu, pa odklanjaš vabilo kakor nadležno. Če odkloniš vabilo znanca in soseda, se mu zameriš, kolikor bolj užališ neskončnega Gospoda, ko njegovo častno vabilo odklanjaš. Koliko si vpravi ti povzročil Jezusu te strašne zapuščenosti? 3. Uči te s svojo zapuščenostjo, da je najhujše, najstrašnejše, ako Boga zapustiš. Če njega izgubiš, izgubiš vse. Prav nič ti v življenju Boga nadomestiti ne more. Zapišimo si v dušo: Karkoli nas zadene v življenju, vse se da prenašati, le eno ne, ako Boga izgubiš in vero vanj. Torej vse rajši izgubiti kakor Boga.

V. Žejen sem. — Tema v duši Jezusovi je izginila, tem bolj se uveljavlja zopet muka telesnega trpljenja. Kakor ogenj peče

žeja, ki je po mnenju poznavalcev najhujša muka smrti na križu. V žeji se Jezus poniža še bolj kakor v zapuščenosti, prej je prosil pomoči nebeškega Očeta, zdaj se obrača do ljudi za pomoč. On, ki je vse življenje drugim pomagal v vseh stiskah, ki je v templju žejne klical: »Če je kdo žejen, naj pride k meni in naj pije« (Jan. 7, 37), ki je Samarijanki ponujal vodo, po kateri ne žeja več (Jan. 4, 14), prosi zdaj požirka vode: »Žejen sem« (Jan. 19, 28). Pa je ni dobil. »Nataknili so na hizop s kisom napojeno gobo in mu jo podali k ustom.«

Čemu je Jezus trpel žejo in prosil pomoči? Pred vsem za to, da zadosti za grehe nezmernosti v pijači. Teh grehov je toliko, posebno med našim ljudstvom. Koliko jih je, ki se ne znajo premagati, da bi božje darove uživali zmerno. Iz pijanosti rastejo mnogoteri grdi greh: preklinjanje, prepiri, pretepi, nečistost, zanemarjanje dolžnosti, slab zgled, zapravljanje premoženja itd. Za vso to verigo velikih grehov je moral Jezus zadostiti in tako hudo trpeti. Da bi se mi mogli premagovati in zmerni biti, je nam zaslužil s svojo žejo potrebne milosti. Vojakom, trdosrčnim, se je smilil, dali so mu piti, kar je bilo pri rokah, in ti? Ali nimaš sočutja z njim, da bi se odpovedal za vselej svoji nezmernosti? — Še drug pomen ima Jezusova prošnja: duše hoče rešiti, zato njegova beseda: žejen sem. Jezus se obrača na razne načine do duš. Zapovedi daje in pravi: ne ubijaj, ne prešeštvuj, ne kradi, ne pričaj po krivem itd. Duše, ki so že nekoliko popolnejše, pa zopet vzpodbuja z obljubami: Blagor ubogim... blagor čistim... preganjanim itd. Pa najde duše, katere se pekla ne bojijo in po nebesih ne hrepenijo, ne zapovedi niti obljube jih ne ganejo. K tem pa pride prositi: Če nočete ve, da bi vam jaz pomagal, pomagajte ve meni; če nočete ve mojega usmiljenja, usmilit se ve mene. Ko ti ne prideš trkat, pridem jaz in stojim ob tvojih vratih in trkam. Če mi ne moremo moliti: »Mojo dušo žeja po Bogu, močnem, živem« (Ps. 41, 3), tedaj on pravi: »Mojo dušo žeja po tebi, grešnik.« Naj nam doni globoko v dušo Jezusova prošnja: žejen sem. Če se ti že ne smili tvoja lastna duša, da bi jo rešil, naj se ti smili Jezus, ki ga žeja po njej in ki trpi, dokler ni rešena.

VI. Dopolnjeno je. — Kupo trpljenja je Križani izpil do dna. Boga Očeta je klical, pri ljudeh iskal pomoči. Oba sta se odzvala: Oče s svojo ljubeznijo, vojak s kisom. Z glasnim klicem vzklíkne umirajoči Zveličar, da se je rimski stotnik začudil, odkod je vzel še toliko moči do smrti izžrpani Jezus. »Dopolnjeno je« (Jan. 19, 30). To ni klic obupanca, ki vidi uničeno svoje delo, tudi ni hvaležen vzdih umirajočega, češ, končano je strašno trpljenje, zdaj prihaja smrt; to je klic kralja, ki je zmagal, vzklík junaka, ki je svojo težko nalogo dovršil. Dopolnil je Jezus nalogo, dano mu od nebeškega Očeta, o kateri je prvič govoril 12 leten v templju (Lk. 2, 49). Kakor je ob končanem stvarjenju Bog pregledal svoje delo in videl, da je dobro (Gen. 1, 31), tako Jezus ob svoji smrti pregleda svoje delo in tudi vidi, da je dobro uspelo.

Jezus je imel nalogo izvršiti največje božje delo, večje kot stvarjenje. Stvarjenje je delo božje moči, odrešenje delo božje ljubezni. Vsa zgodovina pred Kr. je priprava na trenutek, ko bo Odrešenik izgovoril svoj: Dopolnjeno je. Vse daritve v templju, vsi govori prerokov, vsa dejanja judovskih kraljev so člani v razvoju, čigar višek je v tem trenutku. In od tedaj do konca sveta, vse ima vrednost v smrti Jezusovi na križu. Vsaka sv. daritev, vsaka milost, vsaka odveza grehov, vsaka srečna smrt, vsako prerokenje duše v milosti izhaja iz trenutka, ko je Jezus mogel reči: Dopolnjeno je. Zaklad božje milosti, zaslužene po Jezusu, je neizčrpljiv. Niso mogoči toliki grehi, da bi zanje ne bilo odpuščanja. Pot v višave, h krščanski popolnosti je odprta, najtesnejše prijateljstvo z Bogom je mogoče: »Ne živim jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal. 2, 20). Res: Molimo te Kristus in te hvalimo, ker si s svojim križem svet odrešil.

Ko je umirajoči Jezus videl v bodočnosti sadove svojega trpljenja, je upravičeno zmagoslavno vzdiknil. On je dopolnil svojo nalogo tudi za nas. Tudi nam je Jagnje božje, tudi naše grehe odjemlje, tudi nam je vir življenja in svetosti. A uporabljati bogastvo božje milosti moramo sami; iskati jo, po njo priti moramo sami. Jezus je dopolnil, mi začnimo. On je storil vse, kar je v moči in ljubezni božji mogel, storimo še mi, kar moremo. Postavimo se v duhu pod križ: Še nekaj trenutkov in Jezus bo izdihnil svojo dušo; vse je dal in daroval za nas; ponuja svoje zasluženje, da se z njim obogatimo. Naša naloga je, da vzamemo ponujeno milost, da sodelujemo, z njeno pomočjo se greha varujemo in očiščujemo, pravo krščansko življenje živimo. To je bolj lahka naloga kakor je bila Jezusova. Vršimo jo, da bomo ob smrti mogli reči: Dopolnil sem nalogo od Boga mi dano in bo to vzdik zmagovalca, ki gre po večno plačilo.

VII. Oče, v tvoje roke izročim svojo dušo. — Najgenljivejši trenutek bridkega trpljenja. Smrt človeka je vedno pretresljiva, tudi brezverec in lahkoživec se klanja njeni resnobi. Najbolj pretresljiva je smrt Jezusova, smrt Boga-človeka. Kako umira Sin božji? Otroško vdan, v zaupanju in ljubezni do Očeta. V zapuščenosti se obrača do Boga, umirajoč do Očeta. Očetu, kateremu je vdan kot noben otrok ne more biti svojemu očetu, izroča dušo, najdražje, kar ima, od njega je ustvarjena. S tem je storil vse: kri prelil za odrešenje vseh ljudi, telo svoje dal bičati, glavo oviti z ostrim trnjem, roke in noge prebosti, zdaj dušo Očetu — tako gre v svoj božji mir. Potreben je miru križani Jezus! Duša izmučena od sramočenja in zapuščenosti iz ljubezni do nas, je odšla na kraj luči in miru. Telo, utrujeno in izčrpano, bo počivalo v božjem miru. Tri in trideset let je bil Jezus za nas na delu: od betlehemske noči do tretje ure na veliki petek se je trudil za nas. Položil je temelj za nov svet, novo civilizacijo in kulturo, kraljestvo nadnaravnega reda je ustanovil, nešteto del usmiljenja je izvršil... potreben je počitka in miru.

A najvažnejše: s svojo smrtjo je posvetil in olajšal našo smrt. Vsaka smrt je mučna; najhujša posledica greha je.

Najtežja žrtev Bogu je, zato Bogu najdragocenejša. Če moremo že zdaj resnično reči: »Moj Gospod in moj Bog, iz tvoje roke sprejemem že zdaj vdano in radovoljno kakršnokoli smrt z vsemi njenimi stiskami in bolečinami, kakor bo tebi všeč,« smo posvetili Bogu najprijetnejši in največji naravni dar, ki ga imamo. Zato je cerkev temu dejanju vdanosti podelila popolni odpustek za smrtno uro (Pij X. 1904). Smrt ni več strašna in obupna, odkar je Jezus umrl; je prehod iz nemira, truda, bridkosti v kraj božjega miru in večne luči. Pa to le, če umiramo kakor Jezus: 1. *O t r o š k o v d a n o*, kakor otrok, ko se bližajo počitnice, ko pojde domov, vsak utrip srca je utrip domotožja, hrepenenja; 2. *v z a u p a n j u*: Oče, v tvoje roke... ti si me ustvaril, dušo dal telesu, ki bo razpadlo, tebi nazaj jo izročam, ti si njen cilj; 3. *v l j u b e z n i*, nemirno je srce, išče zaman sreče, dokler ne najde tebe; zdaj poleti duša v tvoje naročje, na tvoje srce, da se napije večne ljubezni. Da bo naša smrt taka, iščimo vsak dan božji mir, ki ga nam le Kristus more dati; najdemo ga v zvezi z njim, v sv. obhajilu prav posebno. Prijateljstvo z Jezusom vzdržujmo, ne rušimo, ne trgajmo ga. Potem bo Jezus pri nas ob smrtni uri, in kjer je on, je tudi Marija, ki je stala pod križem. Tako bo smrt naša prehod iz teme v luč, iz boša v božji mir.

R.

SLOVSTVO.

Ocene in poročila.

Lercher, Ludovicus S. J., *Institutiones theologiae dogmaticae* in usum scholarum. Volumen secundum praeter prolegomena continens libros tres De Deo uno, de Deo trino, de Deo creante et elevante. Oeniponte 1924. Volumen tertium continens libros duos De Verbo incarnato (de B. V. M. et cultu Sanctorum), de gratia Christi. Oeniponte 1925. (Fel. Rauch.)

Učbenikov za sistematično dogmatiko imamo precej, bodisi v latinskem bodisi v živih jezikih, in sicer prav dobrih. P. Lercher je število povečal in lahko rečem takoj, da ne po nepotrebnem. Izdal je dosedaj dva zvezka sistematične dogmatike, pripravlja pa za izdajo še prvi zvezek, osnovno bogoslovje, in četrti, o teoloških čednostih, o zakramentih in eshatologiji.

Lercher predava že več let dogmatiko na bogoslovni fakulteti v Innsbrucku v tako zvanem cursus minor, ki odgovarja nekako kurzu dogmatike v splošnih bogoslovnih učiliščih. Iz teh predavanj je nastal ta učbenik. Kdor je poslušal predavanja p. Lercherja, je občudoval pri njem posebno preciznost, jasnost in solidnost v spekulativnih delih posameznih tez ali traktatov. Ni navajal mnogo literature, kar za cursus minor tudi ni bilo neobhodno potrebno, a obravnaval je vsako dogmatično vprašanje s sholastično, pa nikakor ne suhoparno jasnostjo. In to je tudi največja vrlina njegovega učbenika.

Pri tezi o dokazljivosti božjega bivanja razlaga tudi glavne točke M. Schelerjeve teorije in jo zavrača. V istem traktatu vstavlja tezo, ki jo je v stvarnem pogledu povzel iz Straubovega dela, *De analysi fidei* in jo tako formuliral: *Homo rationis compos gravi obligatione adstringitur, ut postquam Deum esse ex creatis cognovit, hanc veritatem assensu intellectuali directe libero et super omnia firmo teneat* (II. str. 24 sl.). Gotovo sledi iz spoznanja božjega bivanja in bistva dolžnost praktičnega priznanja te resnice. Glede obveznosti posebnega izrečnega umskega svobodnega priznanja božjega bivanja pa bi omenil, da vatikanski cerkveni zbor (Denz 1789, 1793) govori o nadnaravni veri iz razodetja. Če proglasimo obveznost direktno svobodnega umskega priznanja bivanja božjega popolnoma splošno, bi rekel, da je ta obveznost in svobodnost gotovo podana v obveznosti praktičnega priznanja, torej implicate in indirektno svobodna, kar zadošča.

Lercher je v nauku o sodelovanju Boga s svobodnimi bitji odločen molinist. Glede kontroverze o formalnem počelu osebe in hipostatične zveze pa jasno z dokazi in ugovori navaja vsa glavna mnenja, a se ne postavi odločno na stran nobenega. V mariologiji sledi Scheebenu, tudi v razlagi »o posredovanju vseh milosti po Mariji«, nauku, ki izraža »communionem persuasionem Ecclesiae, in natura rei solide fundatam et a Sede Apostolica commendatam (III, 361).

Razumem, zakaj ni avtor navajal več literature; kljub temu pa mislim, da bi bilo primerno v tem pogledu nekoliko več podati. Glede patrističnih tekstov bi želel, da bi se pisatelj ne zadovoljil pogostokrat samo z navedbo mesta v spisih dotičnega pisatelja, ampak citiral tekste dosledno po zbirkah Funka in Migneja ali kadar je mogoče de Journalovega enhiridija. Tiskovnih pomot je v knjigi poleg popravljenih še veliko; ne ovirajo sicer umevanja, a so vendar neprijetne, n. pr. na strani 145: Rosmini prop. 8 mora biti 18; na str. 223: n. 292 mora biti 293.

Z veseljem pričakujemo še ostalih dveh zvezkov Lercherjeve dogmatike. J. Fabijan.

B o v e r, P. Joseph M., S. J., *De cultu s. Josephi amplificando*. 8°, 62 str. Barcinone, 1926. Eug. Subirana.

P. Bover je znan posebno po mnogih krajših marioloških razpravah, v katerih zagovarja nauk o Mariji srednici vseh milosti in se zavzema za njegovo dogmatično definicijo. Razprava o sv. Jožefu pa ima pamen, podpirati in znova poudariti upravičenost želje, da se sv. Jožefu v češčenju svetnikov določi za Marijo prvo mesto in se to tudi z nekaterimi liturgičnimi uvedbami posebno v mašnih molitvah pokaže.

V uvodu poroča o treh dosedanjih postulatih za povečanje liturgičnega češčenja sv. Jožefa in njihovih uspehih. Glavni del razprave pa obstoji v obravnavanju dogmatičnih in praktičnih verskih in cerkvenih razlogov za posebno češčenje sv. Jožefa (o zakonu sv. Jožefa za Marijo, o resničnem dasi ne fizičnem očetovstvu z ozirom na Jezusa, o posebni svetosti, o sv. Jožefu, zaščitniku vesoljne cerkve, o posebni pobožnosti vernikov do sv. Jožefa). Nazadnje reši tudi pomislek proti liturgičnim postavkom, ki bi izjemno stopnjo sv. Jožefa na zunaj kazali. Pomislek iz nespremenljivosti obredov lahko odpravi z dokazi, da mašne molitve, v katerih naj bi se vstavilo ime sv. Jožefa za Marijinim, niso najstarejše in so se tudi že večkrat spreminjale.

Postulat p. Boverja obsega te-le točke:

1. Sv. Jožefu naj se prizna »cultus protoduliae« ali »summae duliae«.
2. Ime sv. Jožefa naj se vstavi takoj za imenom Marije v sledečih molitvah

sv. maše: Confessio, Suscipe Sancta Trinitas, Infra actionem, Communicantes, Libera nos. 3. V litanih vseh svetnikov naj se za invokacijami Device Marije vplete dvakratna prošnja k sv. Jožefu: sv. Jožef, prosi za nas; Ženin D. Marije, prosi za nas.

Češčenje sv. Jožefa je cerkev v 19. in 20. stoletju zelo pospeševala in ga budila tudi s posebnimi liturgičnimi častmi (obveznost praznika, praznik varstva sv. Jožefa, posebna prefacija). Ali pa je potrebno uvesti še poseben naziv za stopnjo češčenja in če so ti liturgični dodatki res tolikega pomena, je vprašanje manjše važnosti. Vsekakor pa je Boverjeva razprava o sv. Jožefu v dogmatičnem oziru solidna, brez pretiravanja, jasna. Dobro bi pa bilo morebiti tudi za namen razprave, če bi v posebnem poglavju kratko podal zgodovino češčenja sv. Jožefa, kar je obširneje napravil v novejšem času I. Seitz v knjigi: Die Verehrung des hl. Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung. J. Fabijan.

Ame Russe. *Etudes de psychologie religieuse.* Edition d'Irénikon. 8°, 31 str. Gembloux 1926.

Benediktinci vzhodnega obreda v opatiji Amay (Prieuré d'Amay s/Meuse) v Belgiji izdajejo kot prilogo časopisa »Irénikon« zbirko studij o vzhodni cerkvi. Pričujoča knjižica je prvi zvezek te kolekcije. Prinaša tri ponatisnjene izvlečke iz del znanih pisateljev in dve izvirni studiji. Vsi ti spisi osvetljujejo in dokazujejo, da je ruska duša predvsem religiozna, krščanska, žejna Boga, kakor se naglaša v uvodu. Iz znanega pisatelja A. Leroy-Beaulieu (*L'Empire des Tsars*. Paris 1889, III. zv. str. 43—45) se navaja odlomek o sorodnosti ruskega narodnega značaja s krščanstvom (ljubezen, ponižnost, požrtvovalnost, ljubezen do siromaštva). E. M. de Vogüé (*Le Roman Russe*) osvetljuje rusko teženje po verski resnici in pravici. Odlomek iz predavanja P. Maniglieria poudarja rusko bogovdanost, veliko moč verskih nagibov in svetosti. Izvirni članek vzhodnega redovnika (benediktinca) Atanazija opisuje, kako ruska pobožnost prezira človeško delovanje in nekoliko enostransko zaupa v božjo moč in previdnost. Škoda, da se pisatelj ne ozira na misli Solovjeva o značilnih potezah vzhodnega značaja. Članek redovnika Tomaža »La grande prière« z veliko ljubeznijo opisuje globoko, vdano, ponižno rusko molitev; to, kar se površnemu zapadnemu opazovalcu zdi formalizem, je velikokrat globoka zatopljenost v Boga, to je bogomiselnost, mistika; Rus se udeležuje liturgije (sv. maše) v mnogoterem oziru globlje nego zapadnjak. V knjižici je objavljenih 9 dobrih reprodukcij iz stare ruske cerkvene umetnosti. Slike so ob koncu pojasnjene.

Iz vsega se vidi, da so se belgijski benediktinci zares z velikim ognjem in z ljubeznijo vneli za krščanski Vzhod. Morebiti v tej ljubezni kaj malega pretiravajo. A ta ljubezen izhaja iz gorečnosti za obnovev cerkvene edinosti in vnema k žrtvam, brez katerih se na tem polju ne more uspešno delati. F. Grivec.

D'Herbigny Mihael, **Pâques 1926 en Russie.** 12°, 141. Paris 1926, Editions »Spes«.

O veliki noči 1926 (od 1. aprila do 15. maja) se je predsednik papeškega Vzhodnega instituta že v drugič mudil v boljševiški Rusiji. Kolikor bi mogli sklepati iz uvoda str. 9, je bil to pot v Rusiji že kot škof, a incognito. (Očitno je nastopil kot škof med tretjim

potovanjem v Moskvo, ko je dne 15. avgusta imel v Moskvi pontifikalno mašo.) V Moskvo je dospel veliki četrtek (1. aprila). Tam se je mudil tri tedne, opravil je velikonočne obrede in goreče izvrševal dušnopastirsko delo. Dne 22. aprila je odpotoval v Kijev, od tam v rudniške ruske naselbine ob Donu, v nemške naselbine v južni Rusiji, v Odeso, nazaj skozi Kijev v Petrograd in še enkrat v Moskvo. Popotovanje tako odličnega učenjaka in poznavalca Rusije je pač vredno, da se čim podrobneje opiše. Pisatelj je to storil jako kratko, lapidarno, pa živahno. V opisovanju se razodeva fin dar opazovanja in znaten pisateljski talent. Lepo zna opisovati pokrajino in življenje. V knjigi je zbranih veliko število zanimivosti iz sedanje Rusije; vmes so živahni opisi socialnih razmer in verskega življenja ter nekoliko genljivih, pretresljivih odlomkov iz verskega življenja in trpljenja v boljševiški republiki. Knjiga je vredna, da bi se prevedla v druge jezike.

F. Grivec.

Pribilla Max, S. J., **Um die Wiedervereinigung im Glauben.** 8°, 79 str. Freiburg i. B. 1927, Herder.

Povojne premembe v miselnosti krščanskih narodov so pomnožile teženje po edinosti med kristjani. To teženje je v notranji zvezi z vodilnimi idejami verske obnove in katoliške akcije, kakor jo priporočajo rimski papeži zadnjih desetletij. Pisatelj pričujoče knjižice je znan kot eden najduhovitejših novejših nemških apologetov. Vprašanje obravnava z nemškega stališča samo z ozirom na protestante. A mnogo njegovih duhovitih opazk velja tudi za vprašanje o zedinjenju ločenih vzhodnih kristjanov. — Vsak kristjan je dolžan ne samo želeti, marveč tudi z vsemi močmi delati za edinstvo. Ta dolžnost izvira iz bistva krščanstva, a to zahtevajo tudi vnani razlogi, ker je razdor med kristjani pohujšanje za poganе in največja ovira za širjenje evangelija. Za Nemce je to tudi narodno vprašanje; noben narod ni toliko trpel zaradi verskega razdora kakor nemški. Te uvodne misli (str. 1—2), ki veljajo tudi za naše razmere, je pisatelj osvetlil z važnimi načelnimi opazkami in s konkretnimi dejstvi. Odločno poudarja, da so razkol (protestantski) zakrivali tudi katoličani in da so že zaradi tega dolžni požrtvovalno in p o n i ž n o delati za zedinjenje. Z veliko prostodušnostjo razkriva napake katoličanov na bogoslovnem, kulturnem in praktičnem polju. Prepričevalno dokazuje, da je treba sistematično pripravljati pot za versko spravo in se potruditi, da bi razumeli stališče, miselnost (mentalnost) in verski sistem drugovercev. Obžaluje, da je premalo delavcev, premalo umevanja in premalo apostolske gorečnosti za to delo. Pisatelj ima široko obzorje in mnogo umevanja za moderna verska vprašanja. Njegove misli so — mutatis mutandis — važne tudi za naše razmere.

F. Grivec.

Bernik Fr., **Z nekdanje Goričice.** 8°, 190 str. Natisnila Slatnarjeva tiskarna v Kamniku. 1925. Samozaložba (Domžale).

L. 1923. je izdal Franc Bernik »Zgodovino fare Domžale« (glej BV VI, 257). V tej knjigi je popisal točno in obširno zlasti postanek domžalske župnije l. 1908. V pričujoči knjigi pa nekako spopolnjuje

domžalsko zgodovino posegajoč v starejše dobe. Najprej omenja, da je bila vas Domžale l. 1925. povišana v trg; potem popisuje zgodovinsko lego Goričice (Domžal), očrtuje njeno cerkveno in politično pripadnost v raznih časih, pojasnjuje versko in domače življenje, slika dobo turških bojev, luteranskih zmed in kmečkih uporov; spominja se kuge, potresov in francoske dobe.

Zgodovinski viri malega ozemlja domžalske župnije so sicer zelo redki, pisec pa si je pomagal s tem, da je dotične dogodke zvezal s širjo zgodovino stare materinske župnije mengeške ali pa celo vse Slovenije. S tem je dosegel lepe zaokrožene oddelke, ki jih bodo župljani gotovo zelo radi čitali. Zato je naslovljena knjiga gotovo vzor poljudnih zgodovinskih spisov. Strožji zgodovinar bi pa želel, da bi se bil pisec omejil le na določeno ozemlje in opustil vse druge zgodovinske primese.

Nekaj malenkosti bi bilo tudi pripomniti. Str. 15—19 je govor o rimski cesti. Sedaj pač nihče več ne dvomi, da je vodila iz Emone preko Save pri Črnučah. Vseh prejšnjih zmed je kriva Peutingerjeva tabula, ki ima zapisano za razdaljo od Emone do Save IX mesto IV rimske milje. Od Emone do Save je istinito vprav šest kilometrov ali štiri rimske milje. Pred dvajsetimi leti so se ob suši postavki bivšega rimskega mostu še videli. Popisala sta jih dr. Valter Šmid in Ivan Šubic. K str. 50 bi pripomnili, da je cerkev sv. Primoža nad Kamnikom stala vsaj že l. 1396., ker nam je iz te dobe ohranjena bula papeža Bonifacija IX., ki podeljuje odpustke romarjem te cerkve. K str. 60: Da so bili v Emoni kristjani že v 3. in 4. veku, spričujejo izkopine iz predvojnih let, Florij pa ni bil škof naše Emone. Str. 64 čitaj Bizantius mesto Bigantius, str. 65 in 68 mesto nadškof Hertling čitaj Edling. Str. 70 je hotel reči pisec, da je ozemlje Goričice l. 15. pred Kr. spadalo pod rimsko oblast, pa je zapisal pod Italijo, kar ni istovetno. Istotam meni, da so nekaj časa tu vladali Longobardi, kar ni izpričano. Da bi bil Samo Slovenec (str. 71), ni verjetno, pač pa Slovan. Samostojnost, ki jo je Samo pridobil, ni mogla trajati za Slovence ok. 150 let, saj so bili že 748. l. odvisni od Bavarcev. Poglavlje: »Pod katerimi gospodstvi je bila Goričica« (str. 157) bi se moralo uvrstiti po str. 74, kjer je govor o upravi in sodnosti. L. 1781. ni bilo na Kranjskem samo devet osnovnih šol in ena normalka, ampak mnogo več. Že l. 1761. je bilo 16 šol, l. 1778. 24, l. 1788. 58, l. 1789. pa 67. Ko je na str. 149 in nasl. govor o graščinah v okolici Goričice, segajo podatki samo do Valvazorjevih zapiskov, razen pri Grobljah.

Knjigo krasi 32 strani slik, ki so skrbno izbrane in velike zgodovinske vrednosti.

Da je bilo piscu mogoče izdati v sedanjem času tako lepo in bogato okrašeno delo, je občudovanja vredno. V. Steska.

Zbornik znanstvenih razprav. Izdal profesorski zbor jurid. fakultete. V. letnik. 8^o, 2 in 416 str. Ljubljana 1926. Jurid. fakulteta.

Zbornik, petič izdan od profesorskega zbora juridične fakultete v Ljubljani, je posvečen spominu prof. Ivana Zolgerja ter vsebuje devet razprav iz različnih panog pravne znanosti. Teologa zanimata posebno dve razpravi.

1. Prof. dr. Pitamic: Pomen človeških in državljanskih pravic (str. 3—14). Pod vplivom krščanstva se je razvila ideja, »da ni državna organizacija neomejena, da so poleg od nje podeljenih še druge pravice, ki jih sme ta organizacija podrobneje opredeljevati, ki pa morajo ostati v svojem bistvu vedno nedotakljive«.

So to iz naravnega (božjega) prava izvirajoče človeške in državljanske pravice. Tekom zgodovine so se te pravice na različen način uveljavljale. Definira pa jih avtor tako-le: »Državljske pravice bi torej bile izraz staroveškega političnega pojmovanja svobode kot deležnosti pri državni oblasti, dočim bi bile človeške pravice izraz novodobnega, kristjanskega pojmovanja svobode kot nedeležnosti državne oblasti pri človeških zadevah.« Vsled pozitivistične smeri pravne vede in odpora proti pojmu naravnega prava je pojmovanje človeških pravic »obledelo«. Moderne ustave so sprejele človeške in državljanske pravice kot pravno pravilo, pa vendar eksistirajo te pravice tudi izven ustave. Vsako pravo jih mora spoštovati; more jih s silo zatirati, a človeška narava se bo upirala, »dokler se ne najde vez med pravom in naravo«. »V tem leži trajen pomen naravnega prava in iz njega izvirajočih človeških pravic.« Iz razprave razberemo jasno, da tudi moderna pravna veda — kljub pozitivizmu — ne more pogrešati naravnega prava kot »predpostavke za eksistenco pozitivnega prava«.

2. Dr. Kušjeva razprava: Pasivna asistenca pri mešanih zakonih po prejšnjem in po novem katoliškem pravu« (str. 296—332) razmotriva vsestransko vprašanje, ali še velja po novem Cod. I. C. instrukcija kard. Lambruschinija z dne 22. maja 1841 avstrijskim škofom, ki dovoljuje, da katoliški duhovnik pasivno prisostvuje mešani poroki, ki se vrši brez cerkvene dispenze. Ogrskim škofom z istim dnem dane koncesije segajo še dalje, dovoljujejo namreč, da se smatrajo celo nekatoliško sklenjeni mešani zakoni za veljavne. O nadaljnji veljavnosti pasivne asistencе zastopajo kanonisti tako različna mnenja, da si ni mogoče ustvariti gotovosti. Dr. Kušej gre vprašanju do jedra in ugotovi, da L. instrukcije ne vsebujejo koncesije, ki bi se nanašale na pasivno asistenco, »ampak na dovolitev katoliške poročne oblike brez zakonitih varščin in vsled tega brez spregleda zadržka mešane vere«. Po »Ne temere« se je »pasivna« asistenca spremenila toliko v aktivno, da mora župnik za konsenz vprašati. Pravni značaj teh koncesij dožene avtor: »Gre tedaj za indulte, katerih preklic bi pomenil konec zelo važnih dosedanjih javnopravnih pravic. Tak preklic pa, dasi je sv. stolici svoboden, bi se moral izvršiti na popolnoma jasn in brezdvomen način, kar se dosedaj nikakor ni zgodilo.« Reskript C. S. Off. z dne 26. nov. 1919 praškemu nadškofu ne pomeni takega preklica, ker ni niti službeno razglašen v A. A. S., velja torej zgolj za naslovljenca. Dr. Kušej pride do rezultata, da indulti po L. instrukcijah pri nas še veljajo, da more torej škof dovoliti duhovnikovo asistenco pri (seveda izven-cerkveni) poroki mešanih zakonov, za katere ni dan cerkveni spregled zadržka. Ta indult velja za vso Slovenijo, za zagrebško cerkveno provinco, škofijo Krk ter za apostolski administraturi v Vel. Bečkereku in Subotici, za druge pokrajine naše države pa ne. Vsekakor je razprava prof. Kušjeva velike praktične vrednosti, znanstveno se zdi dobro utemeljena. Indulte

ukiniti bi mogla izrečno sv. stolica, ki bo imela v tem vprašanju zadnjo besedo.

Izmed ostalih razprav bo — razen juriste — zanimala vse, ki se bavijo s socialnim vprašanjem, razprava prof. Bilimoviča: »Položaj delavcev v Jugoslaviji po poročilih inspekcije dela« (str. 18—51), domače cerkvene zgodovinarje pa Dolenčeva: »Pravosodstvo klevetške in boštanjske graščine od konca 17. do začetka 19. stoletja« (str. 153—247).

Rožman.

Meschler M., *Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola*. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Walter Sierp S. J. Zweiter Teil: Ausführung der Betrachtungen. Erste Hälfte. Mala 8°. Str. XXXI in 371. Freiburg i. B. 1926, Herder.

Zelo razveseljivo je dejstvo, da se je zadnja leta zanimanje za duhovne vaje zelo poživilo. Prirejajo se skupne ne le tridnevne, ampak tudi petdnevne, osemndnevne in celo tridesetdnevne duhovne vaje (n. pr. Feldkirch, Linz). Pri teh se postavi trdna podlaga za duhovno življenje. Pod vodstvom izkušenega voditelja, brez zunanjih skrbi, premišljuje eksercitant o svojem večnem cilju, o sredstvih in ovirah in o svoji življenjski poti.

Najlažje se opravljajo dobre duhovne vaje po posebnih »domovih«, kjer je vsa stavba in ves dnevni red tako zamišljen, da varuje raztresenosti in vabi k zbranosti. Zato je po drugih krajih število teh domov zelo veliko. Pred seboj imam Almanach Catholique Français pour 1925, v katerem našteva samo za Francijo nič manj kot 38 domov. Gotovo je vzdrževanje takih hiš združeno z velikimi materialnimi in moralnimi žrtvami, a skušnja uči, da se bogato poplača. Tam prirejajo ločeno po stanovih večdnevne duhovne vaje, v posebnih hišah za moške, v drugih za ženske.

Vendar vsi ne morejo v te domove, posebno pri nas ne, ko imamo v vsej Jugoslaviji samo enega v Ljubljani, zato tudi duhovnih vaj po deželi ne smemo podcenjevati. Niso isto kot v domovih, ali vendar donašajo lepih sadov. Veliko je kajpada zavisno od voditelja. Najprej si mora biti sam na jasnem glede cilja in pota, po katerem bo vodil eksercitante. In prav tem bodo veliko lahko koristile Meschlerjeve duhovne vaje.

Meschler se strogo drži Ignacijeve metode. Sein Hauptgrundsatz ist — poudarja izdajatelj na str. VI. — an den Weisungen des hl. Ignatius im Exerzitienbüchlein festzuhalten und von denselben nicht abzugehen. Tvarina, ki se premišljuje pri tridesetdnevnih duhovnih vajah, je razdeljena po štirih tednih; izšel je dosedaj prvi del, ki obsega izdelana pfmišljevanja prvega tedna in sicer 11 pfmišljevanj o takomenovanem fundamentu, 26 o večnih resnicah prvega tedna (o grehu, peklu, smrti) in razen uvodnih pfmišljevanj v naslednje tedne še 21 meditacij o skrivnostih Jezusove mladosti.

Velika odlika Meschlerjevih meditacij je jasnost, praktičnost in topla ljubezen, ki veje iz vsake strani. Sam je nič manj kot 25 krat dajal duhovne vaje trideset dni jezuitskim novincem, in po tistih je prirejena tudi ta izdaja. Meditacije niso povzete iz literature, am-

pak v najboljšem pomenu besede doživljene. (Die Betrachtungen muß man erleben, pravi Sierp v predgovoru.) Kdor predela prvi del, ki obravnava bolj teorijo duhovnih vaj, in še ta premišljevanja, ima pred seboj cel sistem Ignacijeve askeze.

Z velikim pridom bodo knjigo rabili vsi, ki duhovne vaje vodijo, zelo porabna je pa tudi za privatna premišljevanja in za cerkvene govore. Morebiti je poleg Hummelauerjevih premišljevanj — točen naslov se glasi *Meditationum et contemplationum s. Ignatii de Loyola Puncta* — najboljše delo te vrste. C. Potočnik.

Huonder Anton S. J., *Zu Füßen des Meisters*. Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester. II. zv.; 12^o, XII in 430 str. Freiburg in Br. 1925, Herder.

P. Hounder D. J. je izdal drugi zvezek svojih kratkih premišljevanj.¹ Prvi je bil »Jezus v dnevu dela«; drugi je »Jezus v noči trpljenja« in tretji bo »Jezus v jutru povelicanja«. — »V noči trpljenja« je »navodilo k zvestobi po križevi poti« (uvod), ker »k ideji krščanskega duhovništva spada trpljenje in žrtev, skratka v trpljenje vdana volja. Zato mora duhovniška vzgoja mladeniča vzgajati, da je pripravljen sprejeti trpljenje; gorje mlademu človeku, ki postane duhovnik, ne da bi bil voljan mnogo trpeti« (str. 3). — To glavno misel je pisatelj v 125 premišljevanjih praktično obrazložil. Odlikuje ga izboren praktičen pogled. Najprej vidi na zgledu Kristusovem vse, kar more na njem odkriti globoko pobožna duša, in potem pokaže v vsakdanje duhovnikovo življenje, kakšno je in kakšno bi moralo biti; odkriva nevarnosti, kaže napake in daje času prav primerne nasvete. Misli so globoke in mnogo jih je, dasi posamezna premišljevanja obsegajo po večini le dve strani. To nam je dokaz, da je ta knjižica plod večletnega lastnega premišljevanja. Premišljuje se po teh kratkih premišljevanjih prav lahko, ker se povsod analizira kak dogodek iz življenja Jezusovega in se potem obrača na lastno duhovnikovo življenje, tako da se lahko vadi spomin, razum in volja. — Iz knjižice diha tudi neka prijazna dobrohotnost in privlačna umirjenost duha. Jak. Žagar.

Scharsch, P. Ph., O. M. I. *Spoved malih grehov* (Pogostna spoved). Priredil dr. Frančišek Jerè. 8^o, 180 str. V Ljubljani, 1926. Prodajalna K. T. D. H. Ničman.

V knjigi je mnogo več, nego kaže naslov. Kratka ascetika je, kjer se v zvezi s sv. izpovedjo obravnavajo najvažnejše stvari notranjega življenja. Našel boš v knjigi marsikaj, česar bi drugje zastonj iskal. Opozarja te na to in ono, na kar doslej morda še nikoli nisi mislil. Poučno in zanimivo je zlasti, kar čitamo o početku izpovedi malih grehov (str. 36), o izpraševanju vesti o malih grehih (str. 40), o duhovnem vodstvu (str. 69 s.), o izkušnjavah pobožnih duš (str. 79), o naravi čuvstev in njih pomenu za naše notranje življenje (str. 75), o napakah pri dobrem sklepu (str. 115 s.), o samovzgoji (str. 141). Povsod razodeva avtor tenkočutno, psihološko umevanje notranjega

¹ P. Huonder je 23. avg. 1926 v Bonnu umrl. Op. uredn.

življenja. Izpovedniki bodo knjigo s pridom čitali; in vsi, ki jih je skrb napredka v pobožnem življenju, bodo našli v njej potrebnega sveta in pouka. — Prevod prof. Jereta se odlikuje po lepem, gladkem, izbranem jeziku.

Naj dostavim še par pripomb. V »predgovoru« sem pogrešil naslov izvirnika, ki je po njem prof. Jerè priredil svojo knjigo. (Naslov se glasi: *Die Devotionsbeichte. Die Tilgung der lässlichen Sünde in der heiligen Beichte. Lehre u. Anleitung von P. Ph. Scharsch Obl. M. I. 4. unveränderte Auflage. 1922. Leipzig.*) V citate, ki se navajajo v knjigi, se je vrinilo več napak. Napake pa so že v izvirniku, in prevajalec jih je sprejel, ne da bi se bil prej uveril, če je vse točno, kar citira avtor. N. pr. str. 13: de malo 9, VII. a. XI ad 11; recte: qu. 7, a. 3 ad 17; str. 23: L. c. q. 12 in corp. art.; recte: qu. 7, a. 12; str. 98: Cat. Rom. P. III. c. qu. 2, II (v izvirniku str. 121: 3, 2, 2); recte: P. III, cap. 2, n. 4; str. 100: S. August. De cat. rud. 27; recte: de cat. rud. cap. 4; str. 116: Lehmkuhl, Theol. mor. II, n. 298; recte: n. 400; str. 161: Cat. Rom. P. II, c. V, qu. 32; recte: qu. ali n. 36. — Nekoliko dvomno je, kar čitamo na str. 171: »Ko so janzenisti trdili: 'Božji rop stori, kdor gre k sv. obhajilu, preden se je spokoril', je Aleksander VIII ta stavek obsodil, z utemeljitvijo, da bi se ta stavek mogel raztegniti tudi na male grehe.« Avtor je imel v mislih propos. damn. in decr. S. Off. 7. dec. 1690, n. 22: »Sacrilegi sunt judicandi, qui jus ad communionem percipiendam praetendunt, antequam condignam de delictis suis poenitentiam egerint« (v. Denzinger, Enchirid.¹⁰, n. 1312). V tem stavku je obsojen nauk janzenista Antona Arnaulda, ki je trdil: Kdor je smrtno grešil, mora najprej delati pokoro in s spokornimi deli očistiti dušo, potem še le sme prejeti sv. obhajilo; če prejme obhajilo v času, ko bi moral delati pokoro, ga prejme sakrilegično. Ni torej dosti, da grešnik obžaluje greh in se ga izpove, ampak po izpovedi mora najprej delati pokoro in potem šele, ko je pokoro dokončal, sme prejeti sv. obhajilo. Ta janzenistovski nauk je sv. stolica obsodila z dekretom z dne 7. dec. 1690.

Fr. Ušeničnik.

Herr, Dr. Jakob, **Praktischer Kursus der Homiletik**. 2. Aufl. Paderborn 1926. Ferd. Schöningh.

Knjiga je priročen učbenik, namenjen zlasti semeniščnikom, ki naj si s študijem enega leta osvoje potrebno homiletiško znanje za uspešno oznanjevanje božje besede. V teoriji ima — kakor pisatelj sam v Predgovoru pove — za podlago večja cerkvenogovorniška dela Schleinigera-Rackerja, Jungmann-Gattererja ter starejše znanstvenike na tem polju; upoštevani pa so tudi novejši avtorji, kakor: Meyenberg, Keppler, Stingeder, Gisler — in najnovejša literatura. Prvi del knjige obravnava splošno homiletiko. Smoter tega dela je, pripraviti začetnika tako daleč, da zna pridigo popolnoma samostojno izdelati in jo lepo izgovoriti. Drugi del — specialna homiletika — se bavi s posameznimi vrstami cerkvenih govorov. Po namenu pisateljevem naj je nekaj vademecum, ki usposablja cerkvenega govornika za to, da bo v smotreni raznolikosti učinkovito in praktično obravnaval v teku let ves depositum fidei po njega dogmatskih in moralnih nauk. — Cela knjiga je jasna in pregledna ter vsebuje na primeroma malo straneh (193) obilno gradivo. Nauk je vseskozi prepleten z dobrimi zgledi, večinoma iz del slovitih cerkvenih govornikov. Dragocenost v knjigi so številni zaznamki o homiletiški literaturi. Nekaj posebnega so ob koncu prvega dela praktični cerkvenogovorniški poizkusi, kjer pisatelj na nekaterih

odlomkih iz vzornih pridig uči, kako je treba predavati stavek za stavkom z besedo in gesto. — Za uvod je zelo primerno natisnjena v knjigi okrožnica Benedikta XV. »*Humani generis*« o duhovnikovi učeniški službi. Mih. Opeka.

Steinmann, Dr. Alphons, *Die Bergpredigt exegetisch-homiletisch erklärt*. (Predigt-Studien, Beiträge zur Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt. 8. Band.) 8°, V in 221 str. Paderborn 1926, F. Schöningh.

Pisatelj naglaša v svojem uvodu, da ima knjiga namen, ustrezati ne le znanstvenim, marveč še bolj praktičnim potrebam pridigarjev in dušnih pastirjev. Kar knjigo posebno priporoča, je današnjim razmeram odgovarjajoče podčrtavanje socialnega pomena tako imenovane pridige na gori, stvarna, na rezultatih najnovejše znanstvene eksegeze sloneča razlaga ter dizpozicija celotnega govora (Mat. 5, 3—7, 23) in strokovnjaško izvedena tematično-homiletična uporaba posameznih odlomkov (17) v obliki osnov za primerne cerkvene govore.

V literarno kritičnem oziru zastopa naš avtor kakor večina modernih eksegetov mnenje, da je imenovana Jezusova pridiga na gori kompozicija evangelistova (str. 3.); kar se pri ostalih dveh sinoptikih nahaja na raznih mestih (Lk. 6, 20—49; 11, 9—13. 33—36; Mk. 9, 50. 43—48; 10, 11 sl.; 4, 21. 24), je Matej, kakor je zahteval namen njegovega evangelija, združil v eno celoto. Rdeča nit, ki veže posamezne dele v eno celoto, je pravičnost, kakor jo umeva in zahteva Kristus napram farizejski pravičnosti.

Naš avtor ima predvsem socialni moment pred očmi. To upoštevanje in naglašanje socialnih vidikov se posebno opaža pri razlagi in homiletični uporabi odlomka o Očenašu (6, 9—13), kjer običajni osnovi za homilijo dodaja še drugo, namreč o socialni vsebini Očenaša (str. 118 ss.; v tem pogledu primerjaj: Dr. G. Ruhrland, *Die Wirtschaftspolitik des Vaterunsers*. Berlin 1895 in A. Heinen, *Moderne Ideen im Lichte des Vaterunsers*, Kempten).

Kot homilet se pisatelj pridružuje oni struji, ki je nastopila proti ekskluzivno parenetični smeri pridigarstva. Posrečilo se je tem homiletičnim eksegetom, uveljaviti zopet homilijo, ki bolj ustreza namenu cerkvenih govorov, kojih glavni vir naj bi bilo in ostalo sveto pismo (gl. okrožnico Benedikta XV. *Humani generis redemptionem* z dne 15. junija 1917 in tozadevne določbe sv. konzistorialne kongregacije z dne 28. junija 1917, kjer se nahaja zahteva: »*Sermo presbyteri Scripturarum lectione conditus sit.*« Primerjaj Can. 1344, § 1).

Ker je ni snovi, ki bi bila našla toliko uporabe za evangelijske perikope ob nedeljah, ferijah in praznikih (pepel. sredo: 6, 16—21; petek po pepelnici: 5, 43—48 in 6, 1—4; V. ned. po bink.: 5, 20—24; VII. po bink.: 7, 15—21; XIV. po bink.: 6, 24—33; in festis plur. Mart. et Omnium Sanctorum: 5, 1—12; ob prazn. cerkv. učencikov: 5, 13—19; cf. Lk. 6, 41. 42: I. ned. po bink. [glej Mt. 7, 1—5]; Lk. 11, 9—13 za križev teden [glej Mt. 7, 7—11]), kakor pridiga na gori, bo

knjiga pridigarjem služila kot posebno dobrodošel pripomoček; pa tudi kateheti bodo našli v njej mnogo snovi za pojasnjevanje verskih resnic. Val. Mörtl.

Opeka, dr. Mihael, **Božji dnevi**. Šestintrideset govorov za življenje s Cerkvijo. Mala 8°. Str. 327. V Ljubljani, 1926. Založila Prodajalna K. T. D. H. Ničman.

Toliko se govori in piše o verski poglobitvi, o liturgičnem gibanju, o življenju s cerkvijo: dr. Opeka je s to zbirko praktično pokazal, kako se je treba praktično reševati ta vprašanja. Vse leto preživite s Cerkvijo, vse nedelje in praznike, in vse druge dneve uporabljajte v svoj dušni prid! nam kliče v uvodnem govoru. In potem po vrsti v vseh šestintridesetih govorih obravnava liturgično leto.

Kot uvod v treh govorih razlaga, kaj je pravzaprav cerkveno leto, kaj je nedelja in kako so jo včasih praznovali, kakšna je podlaga svetniških praznikov, kako so se začeli in kako jih praznujmo. Sledi sedem govorov iz božične dobe, in sicer: advent, Janez Krstnik, božič, posebej govori o božični osmini, o sv. Treh kraljih, o prazniku sv. Družine in svečnici. Naslednjih 13 pridig obravnava velikonočno dobo. Zgodovinsko lepo pojasni, kdaj in zakaj je cerkev uvedla štiridesetdanski post, odkod pepelnica. Najdalje pa se pomudi pri Velikem tednu. Za vsak dan poseben govor: Cvetna nedelja, Veliki četrtek, Veliki petek, Velika sobota, Velika noč. Posebno je vse hvale vredno, da govornik tako lepo pojasni o b r e d e Velikega tedna. Ko bo enkrat izšel še slovenski Missale v priročni izdaji, se bo zelo lepo izpopolnil s temi govoru. Pa tudi tisti, ki bodo to razlago prebrali prej, preden gredo v cerkev, bodo obredom veliko lažje sledili. Z govoru o sv. Jožefu, prošnjih dnevih in Gospodovem Vnebohodu zaključí velikonočno dobo. V prav toliko (13) pridigah razloži praznike in nedelje v binkoštni dobi. Tudi o novem prazniku Kristusa Kralja izpregovori prelepo besedo. Z zahvalno nedeljo zaključí to svojo zbirko.

Kar velja o drugih Opekovih govorih, velja tudi o teh: teološko temeljiti, jezikovno pravilni, stilistično lepi, retorično močni učinkujejo, pa najsi jih beremo ali poslušamo. Da pa je te vrste govore govorniško težje obdelati, posebno one dele, v katerih slika zgodovinski razvoj, je razumljivo samo po sebi. Da bi le pridno segli po »Božjih dnevih« vsi, ki hočejo resnično živeti s cerkvijo!

C. Potočnik.

Beležka. Gotovo ni sam slučaj, da je vprav Pij XI. (kakor smo omenili že na str. 143) proglasil sv. Janeza od Križa za cerkvenega učenika (z apostolskim pismom 24. avgusta 1926, AAS XVIII 379—381). Naša doba hrepeni po mističnem religioznem doživljanju. A eden prvih voditeljev na tej poti je sv. Janez od Križa (1542—1591). Njegova čudovita dela Duhovna pesem, Hoja na Karmel, Temna noč, Živi plamen ljubezni so »nebeške knjige o mistični teologiji« (kakor se je izražala Bulla kanonizacije), čist vir krščanskega mišljenja in čuvstvovanja ter cerkvenega duha glede »mistične askeze« (kakor se izraža Pij XI.). Lep življenjepís sv. Janeza z analizo njegovih mističnih spisov je izšel v zbirki »Les Saints«.

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. (Razprodano.)

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 p. 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.

5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8° (IV + 320 str.). Ljubljana 1924. Cena 70 Din.

6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8° (60 sr.). 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 knjgi 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 VII (1927) je 50 Din, za inozemstvo 60 Din.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VII. (1927) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est **Din 60**. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VII

ZVEZEK III/IV

LJUBLJANA 1927

KAZALO

(INDEKS)

Razprave (Dissertationes):

Grivec, Ob 1100 letnici sv. Cirila (Undecimo saeculo ab ortu s. Cyrilli exeunte)	161
Lukman, Zephyrinos in Hippolytos	177
Ehrlich, Notranje razmere v anglikanski cerkvi (De interno statu ecclesiae anglicanae)	185
Lukman, Markos Evgenikos o epiklezi (Marci Eugenici de epiclesi sententia)	196

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Sv. Vincencij Pavelski in bl. Ludovika Marillac (C. Potočnik)	203
Moderen apostol (C. Potočnik)	207
Nazadovanje porodov — znak kulturnega napredka? (J. Ujčič)	215
»Moška« in »ženska« morala? (J. Ujčič)	220
Zoper nenravno slovstvo (F. U.)	228
Action Française katoličanom prepovedana (F. U.)	230
Ali more škof duhovnikom prepovedati politično delovanje? (R.)	233
Dokaz očetovstva s pomočjo preiskave krvi (R.)	234
Komisija za avtentično razlago kodeksa	235
Rimske stacijske cerkve (F. Ušeničnik)	235
Za Kristusom! (C. Potočnik)	240
Misli za pridige: 1. Marijino vnebovzetje. 2. Marijino rojstvo	242

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Stari zakon: Iz najnovejše protestantske literature (M. Slavič)	243
Dogemska zgodovina (F. K. Lukman)	247

b) Ocene in poročila:

Kraft, Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griech. NT (A. Snoj) 257. — Bardenhewer, Der Römerbrief des heil. Paulus (A. Snoj) 257. — Tališa, Neumrlost čovječe duše (A. U.) 258. — Svetina, Resničnost katoliške vere (F. Grivec) 259. — Stonner, Kirche und Gemeinschaft (F. Grivec) 260. — Bihlmeyer, Kirchengeschichte I. Teil (J. Turk) 261. — Dvornik, La vie de s. Grégoire le Décapolite; idem, Les Slaves, Byzance et Rome au IX ^{ème} siècle (F. Grivec) 263. — Grabmann, Mittelalterliches Geistes-	
--	--

OB 1100 LETNICI SV. CIRILA.

Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« z dne 13. febr. 1927.

(Undecimo saeculo ab ortu S. Cyrilli exeunte. — Adnotationes ad litteras apostolicas Pii PP. XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« 13. Februarii 1927.)

Dr. F. Grivec — Ljubljana.

Summarium. I. Cultus ss. Cyrilli et Methodii, apostolorum oecumenicae ecclesiae unitatis, indigentis studiisque aetatis nostrae praeprimis respondet. Inde explicari potest, cur Pius Papa XI. praeter communem ecclesiae usum commemorationem undecimi centennarii ab s. Cyrilli ortu tam sollemiter approbaverit. — II. Litterae apostolicae de die XIII. februarii 1927. — III. Adnotationes ad litteras apostolicas. In Litteris apostolicis profunda fontium historicorum, vitae mentisque ss. C. et M. cognitio manifestatur. Vitae (legendae) palaeoslavicae, »pannonicae« aequae ac »Vita Italica« aestimantur. Ordo episcopalis s. Cyrilli indirecte excluditur. Mens vere catholica ss. fratrum eorumque sublimis idea de oecumenica ecclesiae unitate pulcherrime describitur. Litterae apostolicae insigne existunt documentum oecumenicae unitatis ecclesiae catholicae.

I. Uvod.

Nenavadno je, da se cerkev tako svečano spominja rojstva svojih svetnikov, kakor se je to zgodilo ob 1100 letnici rojstva sv. Cirila. Jugoslovanski škofje so ob tej priložnosti izdali skupen pastirski list v proslavo sv. Cirila in Metoda (16. oktobra 1926). Olomuški nadškof je izdal pastirski list o sv. Cirilu dne 25. januarja 1927. Zares katoliški, vesoljni cerkveni značaj pa je ta proslava dobila z apostolskim pismom Pija XI. dne 13. februarja 1927.

Katoliška cerkev pri svojih svetnikih slavi obletnice smrtnega dneva in včasih tudi obletnice kanonizacije, ne pa obletnice rojstva. Kako si naj tolmačimo, da je vprav v slavo slovanskih apostolov katoliška cerkev napravila tako veliko izjemo? Gotovo mora biti češčenje sv. Cirila in Metoda posebno važno za našo dobo in za današnje potrebe svete cerkve. V tem bi smeli videti tudi neko zadoščenje za prejšnje zane-marjanje češčenja naših apostolov.

V prejšnjih stoletjih sta se sv. Ciril in Metod mnogo premalo častila. Njuno sveto življenje in apostolsko delovanje je bilo premalo znano in premalo uvaževano v cerkvi, v cerkvenih in bogoslovnih knjigah, v bogoslovni znanosti in v verskem pouku. Bogoslovna znanost se je premalo udeleževala znanstvenih raziskav o slovanskih apostolih, dasi ima vse njuno književno in prosvetno delovanje popolnoma verski in cerkven značaj. V proslavljanju sv. Cirila in Metoda je velikokrat prevladoval posvetni značaj; češčenje sv. Cirila in Metoda se je mnogokrat profaniralo in se enostransko uporabljalo v posvetne in celo v protiverske namene. Sv. Cirila in Metoda so preganjali in sumničili njuni sodobniki; njun spomin se je sumničil še v poznejših stoletjih. Zato se niti med onimi katoliškimi Slovani, ki so bili najbolj deležni apostolskega delovanja slovanskih apostolov, ni moglo zadosti ukoreniniti cerkveno češčenje tako velikih verskih apostolov.

Šele v zadnjih desetletjih, zlasti po svetovni vojni, je bogoslovna znanost in katoliška verska obnova slovanska apostola bolj približala našemu umevanju in obzorju. Vedno jasneje se odkriva, da sta bila sv. Ciril in Metod izreden pojav v cerkveni zgodovini, izredno velika zastopnika edinosti, pressegajoča okvir in obzorje svoje dobe. Vprav zaradi nenavadne izvirnosti in vesoljnosti svojega misijonskega delovanja sta bila tako osamljena in tako prezirana.

V zadnjih desetletjih, zlasti po svetovni vojni, pa se je po vsem krščanskem svetu zbudila zavest krščanske vesoljnosti in teženje po vesoljni edinosti. Pij XI. je v nagovoru (italijanskim katoliškim akademikom) dne 9. januarja 1927 odločno poudaril, da je delovanje za vesoljno cerkveno edinstvo »globeke važnosti in tako odgovarjajoče posebnim potrebam in duhu našega časa«¹. Zato pa tudi češčenje sv. Cirila in Metoda, velikih apostolov krščanske vesoljnosti in cerkvene edinosti, posebno odgovarja duhu in potrebam našega časa. Odtod je razumljivo, da je papež Pij XI. s toliko vnemo odobril proslavo 1100 letnice Cirilovega rojstva. Za katoliške Slované pa iz tega izhaja dolžnost, da to priložnost resnično

¹ »Opera di così alta attualità e così corrispondente ai particolari bisogni e atteggiamenti dei tempi presenti.« (Osservatore Romano 10. januarja 1927.)

in resno uporabijo za poglobitev in razširjenje češčenja svojih apostolov, za razširjenje in poglobitev apostolskega delovanja v duhu sv. Cirila in Metoda.

Zadosti je znano, da sta slovanska apostola vprav v Rimu našla umevanje in dobila odobritev svoje misijonske metode (slovanskega bogoslužja), a to samo takrat, kadar sta mogla osebno občevati s papežem, ker so v njuni odsotnosti njuni nasprotniki s krivimi in enostranskimi informacijami rovali proti njunemu delovanju. Rimska papeža Hadrian II. in Janez VIII. sta blagoslovila in potrdila slovansko bogoslužje; v Rimu so sv. Cirila in pozneje tudi sv. Metoda častili kot svetnika. Papež Leon XIII. je ukazal češčenje slovanskih apostolov za vso katoliško cerkev. Nasprotno pa carigrajska grška cerkev ni nikoli častila sv. Cirila in Metoda kot svetnika in ju tudi sedaj ne šteje med svetnike. Na vzhodu ju časte samo Slovani, na Zapadu pa vsi katoliški narodi.

Ko je Leon XIII. v okrožnici »Grande munus« ukazal češčenje sv. Cirila in Metoda, je bila slovanska bogoslovna znanost še na razmerno nizki stopnji. Katoliške raziskave o zgodovinskih virih življenja sv. Cirila in Metoda so bile še zelo nepopolne. Zato tudi umevanje njunega dela ni bilo zadosti globoko in vsestransko. Ti nedostatki se javljajo tudi v omenjeni Leonovi okrožnici². Apostolsko pismo Pija XI. o sv. Cirilu in Metodu je sicer manj slovesno in manj obširno, a v njem se razodeva mnogo globlje umevanje delovanja slovanskih apostolov in pravilnejše ocenjevanje zgodovinskih virov. Temu apostolskemu pismu je vtisnjen pečat verske in znanstvene poglobitve, obenem pa tudi pečat posebne vneme Pija XI. za krščanski Vzhod in posebe za Slovane. Zato je vredno, da ga nekoliko pojasnimo z bogoslovno-znanstvenega stališča.

II. Apostolsko pismo Pija XI. jugoslovanskim in češkim škofom.

Venerabiles Fratres

Salutem et Apostolicam Benedictionem

1. Quod S. Cyrillum Thessalonicensem, gentium Slavicarum apostolum, undecimo ab eius ortu saeculo exeunte, commemorari decrevistis, censemus recte a vobis opportuneque factum;

² Sedanje lekcije II. nokturna v rimskem brevirju 5. (7.) julija so posnete po okrožnici »Grande munus«; tudi v teh lekcijah je več zgodovinskih netočnosti.

nec minus laudabile consilium iniisse videmini, cum deliberatum vobis est, in hac temporis faustitate Methodii quoque memoriam recoli, eius germani fratris et in apostolatu conlegae, amplissimosque utrique honores coniunctim deferri, cum essent ambo, ut Cyrilli ipsius verbis utamur, »consortes. unum sulcum in agro dominico imprimentes«. Etenim quo sancti illi fratres studio exarserunt fidei in regionibus vestris propagandae, illud quidem tam commune utrique fuit atque adeo in communem similemve actionem prosiluit, ut alter ab altero seiungi non possit: nec vero alia de causa fel. rec. decessor Noster Leo XIII, Encyclicis Litteris Grande munus die XXX mensis Septembris anno MDCCCLXXX datis, quemadmodum diserto laudum praeconio utrumque simul praedicavit, sic utriusque cultum, pervetustum sane istic atque inveteratum, universo imperavit catholico nomini.

2. At nemo non videt, Cyrillum ac Methodium, etsi toti Ecclesiae sunt ornamento et gloriae, Slavicis tamen populis, quos Christo non sine magnis laboribus pepererunt, esse imprimis colendos atque imitandos. Curandum igitur, venerabiles fratres, ut, si unquam alias, potissimum saeculari hoc vertente anno, sancta et operosa utriusque vita crebro veluti ante fidelium oculos scriptis contionibusque proponatur. Vestrum praeterea esto. omni contentione efficere, ut iuvenes, quicumque e laicis vel e sacro ordine scholas, lycea studiorumque Universitates celebrant, gloriosos illos caelites in exemplum intueantur; qui, quamquam honestissimo loco Thessalonicae orti et rhetorum philosophorumque praeceptis satis superque Constantinopoli exculti, tamen nec se appetentes gloriae praestitere suamve iactavere excellentiam nec passi sunt se imperatoriae Aulae magnificentia aulicaeque consuetudine vitae allici, immo, cum in solitudine servire Deo qua par est demissione didicissent et Ecclesiae utilitatibus se totos dedidissent, sacras illas expeditiones, difficultatis ac periculi plenas, ad Saracenos, ad Chazaros, ad Judaeos, ad Slavos, unam proponentes sibi divinam gloriam, animose susceperunt. Praeclaras sane virtutes ac laudes historia testis est in his apostolicis viris eluxisse; multarum enim rerum cognitioni animi nobilitatem demissionemque adiungentes, sacri ministerii labores diuturno precum officio, intentissima castitatis custodia voluntariisque corporis castigationibus cumularunt.

3. Quodsi oportet ut Slavicae gentes Cyrillum ac Methodium christianae vitae perfectius traducendae magistros adhibeant, at aequum profecto est ut vestri omnes, iis ipsis, quos principes olim romanae fidei seminatores ac satores habuerunt, non modo caelestibus Patronis, sed etiam ducibus in retinendo adipiscendove catholicae beneficio communionis utantur. Cum enim in utriusque animo illud Christi haereret, post novissimam Caenam divinum Patrem rogantis »ut omnes unum« discipuli sui essent, insiderentque pariter alte ea omnia quae Orientales Patres de oecumenica christianae Ecclesiae unitate tradidissent, Slavicas oves non ante pascere voluerunt, quam a Petri successoribus, quibus grex Christi universus commissus divinitus esset, pascendas accepissent. Iidem praeterea romanum iter conficere; ad stabiliendum proferendumve Christi regnum hinc mitti delegata ab Romano Pontifice potestate; decessorum Nostrorum patrocinio continenter tegi; alter monastica vota Romae nuncupare paulo ante ipsius exitum vitae, tam celebri civium comploratione honestatum, alter Romae consecrari episcopus; quem ambo liturgiae usum in terras Christo adiunctas induxissent, is heic probari et confirmari; aliis bene multis Pontificalis benignitatis significationibus eorum animi ad susceptum apostolatium acui: quae quidem omnia nonne testificantur, nihil sanctis fratribus fuisse antiquius, certius nihil ac deliberatius, quam ut cum Ecclesia Romana arctissime cohaererent? Quare igitur miremur, si Cyrillus ac Methodius — quos Orientis filios, patria Byzantinos, gente Graecos, missione Romanos, apostolatus fructibus Slavos appellare licet — omnia omnibus facti sunt, ut catholicae Ecclesiae unitati omnes lucrarentur?

4. Itaque fieri non potest, venerabiles fratres, quin Nobis id accadat periucundum, quod est vobis in animo, duo ista Orientis lumina, hoc anno, veluti altius in candelabro proponere, ut, quemadmodum olim cum in terris agerent, sic hodie in caelis gloriosi, populis vestris colliceant, eosque mirificis virtutum suarum exemplis ad christiane sentiendum vivendumque alliciant atque excitent. Scilicet a beatissimis fratribus discat clerus, religiosi item viri virginesque Deo sacrae discant innocentem castissimamque vitam ducere eandemque provehendae animarum saluti devovere integram; christianae discant familiae inviolatas de indissolubili matrimonio deque recta liberorum institutione atque educatione leges servare ac tueri;

christifideles denique omnes, quacumque ii condicione sunt, sive agricolae et rustici, sive opifices, sive optimates primoresque civitatis, sive litteris ac doctrinis eruditi viri iisdemve tradendis doctores, sive magistratus qui communi prosperitati pro officio student, veritati, iustitiae caritatisque deservire discant, si volunt. Christi pace inter nationes atque inter cives unius eiusdemque nationis restituta, patriam suam rebus cotidie florentioribus uti. »Non sumus quidem nescii — ut verba Leonis XIII usurpemus — quot et quantaе difficultates obsistant: praesertim cum plurimi sint, quibus est propositum eorum errorem retinere ac propagare, qui acceptam a Cyrillo Methodioque fidem deseruerunt. Sed proximorum saluti animose inservendum est, et in tuenda fidei catholicae unitate nullus recusandus labor.«³ Immo etiam, prout idem Pontifex paulo ante monuerat, oportet »ut ii qui catholicae unitatis exsortes adhuc tamen duos Sanctos Viros in honore habent et reverentur, alliciantur ad appetendam concordiam et coniunctionem cum hac Apostolica Sede, considerantes quam absonum sit ab eius communione esse seiunctos, quam tamquam matrem et magistram coluerunt illi, quos ipsi sese habere fidei praeceptores fatentur«.⁴

5. Atque hoc loco non tam commemorare placet quam meritis prosequi laudibus quicquid hac in nobilissima gravissimaque causa apud vos agi coeptum est. Quo in genere intellegi volumus scripta ac commentaria, quae a nationis vestrae doctis eruditisque viris edita adhuc in lucem sunt, et quae, Nobis vobisque, venerabiles fratres, ducibus atque auspiciis, pia passim excitantur opera ab Sodalitate »Apostolatus SS. Cyrilli et Methodii« nuncupata, cuius legem propriam ab Apostolica Sede nuper recognoscendam iterumque probandam curavistis; dicimus praecipue Conventus Velehradii — ubi Methodius o vita excessit — identidem, statis temporibus, habitos, quos haud semel laudavimus, itemque Institutum SS. Cyrilli et Methodii ibidem conditum adolescentibus rite educendis, qui aliquando Slavicas inter gentes digne fructuoseque apostolicum munus exercent: quod quidem Institutum ut Pontificii nomine iuribusque uteretur, proximo fel. rec. decessori Nostro Benedicto XV placuit.

³ Ep. Bene cognitum. 14 Iulii 1881 ad Archiep. Pragenses, aliosque Bohemiae Episcopos.

⁴ Ep. Etsi perspecta, 8 Ian. 1881 ad Archiep. Iadrensem aliosque Dalmatiae Episcopos.

6. Quod reliquum est, confidimus fore, ut per saecularia eiusmodi sollemnia, quae agere incipitis, et catholici quoque ex aliis gentibus, ut cupimus, pie acturi videntur, populares vestri, pietatem Antistitum in sanctos fratres suorum imitati atque aemulati, ab his christiano Orienti, tot calamitatibus presso, uberrima divinarum gratiarum praesidia impetrent. Utinam Slavi omnes pie recolant et obsequenter perficiant ea quae Cyrillus iam moriens a Deo implorabat: »Domine Deus, qui omnes angelicos ordines et incorporeas vires creasti, caelum autem extendisti et terram firmasti... auge Ecclesiam tuam multitudine et omnes in mentium unitatem collige, et electos homines constitue in vera fide tua et recta confessione, et inspira in corda eorum verbum tui auditus... ut accingant se ad bona opera et ea faciant quae Tibi sunt placita.«⁵ Eiusmodi autem preces ut benignissimus Deus in vestrae nationis bonum atque incrementum plene exaudiat atque effecta dari iubeat, apostolica praestet benedictio, quam, caelestium donorum auspicem paternaeque caritatis Nostrae testem, vobis, venerabiles fratres, et universo clero populoque cuiusque vestro peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum die XIII mensis Februarii anno MDCCCXXVII, Pontificatus Nostri sexto.

PIUS PP. XI

Častiti bratje! Pozdrav in apostolski blagoslov!

1. Prav in primerno ste sklenili proslaviti enajststoletnico rojstva sv. Cirila Solunskega, apostola slovanskih narodov; nič manj hvale vreden pa ni vaš sklep, proslaviti ob tej priliki tudi spomin sv. Metoda, njegovega brata in apostolskega tovariša, ter tako oba skupno kar najlepše počastiti; saj sta bila — da navedemo besede sv. Cirila samega — »tovariša, ki sta orala isto brazdo na Gospodovi njivi«. Zakaj gorečnost, ki je prevzela sveta brata za razširjanje svete vere po vaših krajih, je bila obema tako skupna in ju je tudi podžigala na tako skupno delo, da ni mogoče enega od drugega ločiti. Zato je tudi naš prednik bl. sp. Leon XIII. v okrožnici »Grande munus« z dne 30. septembra l. 1880. oba obenem slavil in za oba zapovedal že starodavno skupno čaščenje vsemu katoliškemu svetu.

2. Toda če sta sv. Ciril in Metod vsej cerkvi v slavo in čast, ju morajo vendar slovanski narodi, ki sta jih z velikimi napori Kristusu rodila, pred vsemi drugimi častiti in posnemati. Zato je treba, častiti

⁵ Vita Constantini philosophi slavica,

bratje, da se njiju sveto in delavno življenje vernemu ljudstvu zlasti ob tem jubileju s spisi in govori pogosto predočuje. Skrbite tudi z vso vnemo za to, da bodo mladeniči, svetni in kleriki, po šolah, gimnazijah in univerzah gledali na ta dva slavna nebeščana kot na svoja vzornika. Zakaj dasi sta izšla iz preugledne solunske rodbine in se v Carigradu kar najbolje izobrazila v govorništvu in modroslovju, vendar nista hlepela po svetni slavi ali se ponašala s svojimi odlikami, niti se nista dala premamiti od veličja na cesarskem dvoru in od dvorskega življenja, ampak sta se učila najprej v samotni ponižno Boga služiti, posvetila se vsa sveti cerkvi in nje blaginji, potem pa pogumno šla na misijonska pota, polna nevarnosti in težav, k Saracenom, h Kazarom, k Judom in naposled k Slovanom, imajoča pred očmi vedno isti cilj, božjo slavo. Zgodovina izpričuje, kakšne kreposti, kakšna odlična svojstva so dičila ta dva apostolska moža; z obširnimi znanjem se je družila v njiju srčna plemenitost in ponižnost, z apostolskim delom trajna molitev, pazna skrb za sveto čistost in radovoljna telesna pokora.

3. Naj bosta torej sv. Ciril in Metod slovanskim narodom učitelja popolnejšega krščanskega življenja, toda bodita tudi vsem vašim rojakom, ki sta jim bila nekdanj prva sejavca svete rimske vere, ne le nebeška zavetnika, temveč tudi vodnika, da ohranijo ali dosežejo milost katoliškega občestva! V njiju srcih se je namreč globoko vtisnilo, kar je prosil Kristus pri zadnji večerji nebeškega očeta, da bi bili vsi eno, eno vsi njegovi učenci, globoko tudi, kar so sporočili vzhodni očetje o vesoljnem edinstvu krščanske cerkve. Zato nista hotela slovanskih ovac pasti prej, dokler jih jima niso v pašo odkazali Petrovi nasledniki, ki jim je od Boga izročena vsa Kristusova čreda. Sla sta tudi v Rim; tu sta od rimskega papeža prevzela pooblaščenje in poslanstvo za utrjevanje in širjenje Kristusovega kraljestva; bila sta pod vednim varstvom Naših prednikov; eden je malo pred smrtjo v Rimu naredil redovne obljube, po smrti so ga Rimljani počastili s splošnim žalovanjem; drugi je bil v Rimu posvečen za škofa; tu se je odobrila in potrdila raba bogoslužja, katerega sta bila uvedla v krajih, ki sta jih pridobila za Kristusa; še mnogo drugih znakov papeške naklonjenosti je vse bolj razvnelo njiju duši za apostolstvo. Ali ne dokazuje vse to, da ni bilo za sveta brata nobene bolj srčne zadeve, nobenega trdnjše in bolj premišljenega sklepa, kakor da bi bila kar najtesneje združena z rimsko cerkvijo? Kaj bi se torej čudili, ako sta sveti Ciril in Metod — sinova Vzhoda, po domovini Bizantinca, po rodu Grka, po apostolstvu Slovana — vsem vse postala, da bi vse pridobila za edinstvo katoliške cerkve?

4. Naravno je potemtakem, častiti bratje, da nam je nad vse ljuba vaša namera, postaviti letos ti dve luči Vzhoda nekako višje na svetilnik, da bi kakor nekdanj na zemlji tako sedaj, ko sta poveljučana v nebesih, svetila vašemu ljudstvu in ga vabila in vzpodbujala s čudovitim zgledom svojih kreposti na krščansko mišljenje in življenje. Od svetih bratov naj se uči duhovščina, uče naj se redovniki in Boga posvečene device, nedolžno in čisto živeti in življenje darovati za

zveličanje duš; krščanske družine naj se uče verno čuvati postave o nerazdružnosti krščanskega zakona, o pravilni vzgoji in pouku otrok; vsi verniki slednjič, kateregakoli stanu, kmetje in delavci, veljaki in državniki, učenjaki in učitelji, oblastniki, ki skrbе za občno blaginjo, naj se uče služiti resnici, pravici in ljubezni, ako hočejo, da se vrne mir med narode in državljane in se bo njih domovina vedno lepše razcvitala. »Vemo sicer — da ponovimo besede Leona XIII. — koliko težav dela napotje, zlasti ker premnogi hočejo ohraniti in celo razširiti zmoto tistih, ki so od sv. Cirila in Metoda prejeli vero, a jo zapustili. Toda zveličanju bližnjega je treba pogumno služiti in nobenega se strašiti truda, ko treba braniti katoliško vero.«³ Da, kakor je malo prej pripomnil isti papež, »treba je tiste, ki niso v katoliškem edinstvu, a še časte in spoštujejo sveta brata, privabiti, da bodo zahrepeneli po združitvi z Apostolsko stolico z zavestjo, kako nespametno je, če so ločeni od nje, ki sta jo učitelja njih vere, kakor nazi- vajo sveta brata, častila kot mater in učiteljico.«⁴

5. In tu moramo ne samo spomniti, temveč z zasluženno hvalo priznati vse, kar se je glede te tako plemenite in važne zadeve pri vas že storilo. Mislimo namreč na spise in časopise, ki so jih že doslej izdali učeni in izobraženi možje vaše narodnosti, dalje na pobožne ustanove, ki se pod Našim in vašim vodstvom ter pokroviteljstvom, častiti bratje, pod imenom »Apostolstva sv. Cirila in Metoda« tako marljivo ustanavljajo — pravila je po vašem prizadevanju Apostolska stolica nedavno pregledala in nanovo odobrila —, potem zlasti na kongrese na Velehradu (kjer je umrl sv. Metod), ki se prirejajo od časa do časa in ki smo jih že večkrat pohvalili, in na Zavod sv. Cirila in Metoda, ki se je prav tam ustanovil za vzgojo mladeničev, da bi kdaj med slovanskimi narodi vredno in uspešno vršili apostolsko službo (temu zavodu je Naš neposredni prednik Benedikt XV. bl. sp. podelil naslov in pravice papeškega zavoda).

6. Upamo torej, da bodo po takih jubilejnih slavnostih, ki jih pravkar začenjate in ki jih bodo, kakor vse kaže in kakor želimo, obhajali tudi katoličani drugih narodnosti, vaši rojaki z vso vneto posnemali pobožnost svojih škofov do svetih bratov in izprosili od njiju krščanskemu Vzhodu, ki je v tolikerih stiskah, kar najobilnejšo pomoč milosti božje. Da bi se vsi Slovani verno spominjali in zvesto izpolnjevali, česar je sv. Ciril umirajoč Boga prosil: »O Bog, ki si ustvaril vse angelske vrste in breztelesne moči, razpel nebo in utrdil zemljo ... pomnoži svojo cerkev z novimi množicami in združi vse v edinstvu duha, zedini izbrano ljudstvo v svoji sveti veri in verni izpovedi in vdihni v njih srca svojo blagovest, da se bodo napravili na dobra dela in delali, kar je Tebi všeč!«⁵ Da bi dobrotni Bog te prošnje obilno uslišal in izpolnil v blagor vašemu narodu, to naj doseže apostolski blagoslov, ki ga v poročstvo nebeških darov in v znak Svoje očetovske ljubezni vam, častiti bratje, vsem duhovnikom in vsemu vašemu ljudstvu z veseljem v Gospodu podelimo.

V Rimu pri sv. Petru, dne 13. februarja 1927, v šestem letu Našega papeštva.

Pij XI., papež.

III. Pojasnila k apostolskemu pismu.

V 19. stoletju je v katoliškem bogoslovju prevladovalo mnenje, da sta oba staroslovenska življenjepisa sv. Cirila in Metoda (»panonske legende«) nezanesljiva in v Fotijeve duhu tendenciozna. Tako so trdili Ginzl, Martinov, Lempl, Snopek i. dr. Posebno trdovratno je to mnenje branil Snopek. Za mnogo bolj zanesljiv vir se je smatrala takozvana rimska (italska) legenda, ki se sicer bistveno sklada s staroslovenskim življenjepisom sv. Cirila (Konstantina), a je mnogo krajša in površnejša.⁶ To mnenje je znatno vplivalo na zgodovinske podatke okrožnice »Grande munus«. Podatki staroslovenskih »panonskih legend« se prezirajo, a namesto njih se odpirajo vrata nezgodovinskim podatkom poznejših legend in poznejših tradicij.

V razpravah »Pravovernost sv. Cirila in Metoda« (BV I 1—43) in »Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju« (Ljubljana 1921) sem dokazal, da s katoliškega bogoslovnega stališča nimamo razloga dvomiti o zgodovinski zanesljivosti staroslovenskih življenjepisov sv. Cirila in Metoda. Svetna in bogoslovna znanost je te razprave sprejela s tolikim odobravanjem, da se ni več resno branilo nasprotno mnenje.

Apostolsko pismo Pija XI. se v tem bistveno razlikuje od okrožnice »Grande munus«. Že dejstvo, da vprav letos praznujemo 1100-letnico Cirilovega rojstva, se opira samo na staroslovenski Cirilov življenjepis (Žitie Konstantina filosa). Tam se namreč pripoveduje, da je sv. Ciril umrl dne 14. febr. 869, star 42 let. Iz tega podatka sklepamo, da je bil rojen v drugi polovici leta 826. ali pa v začetku leta 827. Dne 14. februarja 1927 torej gotovo že poteka 1100. leto od Cirilovega rojstva. Ker se je nekdanj ta dan obhajal spomin sv. Cirila, zato se je na vigilijo tega dne, t. j. 13. februarja 1927 pričelo cerkveno praznovanje Cirilovega jubileja. In prav tega dne je bilo podpisano apostolsko pismo Pija XI. V samem pismu se deloma izrečno, deloma pa molče navajajo še drugi podatki iz staroslovenskih življenjepisov, kakor bomo videli v posameznih odstavkih.

⁶ O virih za življenjepis sv. Cirila in Metoda in o drugih podrobnostih gl. mojo knjigo: *Slovenska apostola sv. Ciril in Metod* (Ljubljana 1927).

V naslednjem navajam opazke k poedinim odstavkom v istem redu in po istih zaporednih številkah, po katerih je odzgoraj razdeljeno apostolsko pismo.

1. Jugoslovanski škofje so v skupnem pastirskem listu dne 16. oktobra 1926 v uvodu pojasnili, zakaj ob Cirilovem jubileju slavimo tudi sv. Metoda. Apostolsko pismo odobrava takšno proslavljanje in navaja še druge zgodovinske razloge. Skupno češčenje ima zgodovinsko podlago v starodavnem skupnem češčenju in v njunem skupnem apostolskem delovanju. Saj je sam sv. Ciril (na smrtni postelji) svojemu bratu govoril, da sta bila »tovariša, ki sta orala eno brazdo na (Gospodovi) njivi«. Te besede so povzete iz staroslovenske Metodove legende (7. pogl.).

2. Apostolsko papeževo pismo nima teoretičnih znanstvenih namenov, marveč daje praktična navodila, kako naj se pospešuje češčenje svetih bratov. Življenje svetih bratov naj se ljudstvu pogosto predočuje; predvsem naj ju kot svoja vzornika slavi šolska mladina. To se prav lepo utemeljuje iz njunega življenja. Pri tem se ne razlikuje strogo, kaj odlikuje enega in kaj drugega. Samo o sv. Cirilu je znano, da je bil vzgojen v Carigradu na cesarskem dvoru. Samo sv. Ciril je potoval k Saracenom; ta podatek se nahaja samo v staroslovenskem Cirilovem življenjepisu.

3. V duhu sedanje rimske terminologije se poudarja, da sta bila slovanska apostola velika apostola vesoljne cerkvene edinstnosti in da sta globoko pojmovanje cerkvene vesoljnosti in edinosti povzela iz nauka vzhodnih cerkvenih očetov. V okviru te terminologije bi se komu čudno zdelo, zakaj se poudarja, da sta med Slovani »sejala r i m s k o v e r o«. A s tem se očitno naglašja soglasje med Rimom in med vzhodnimi tradicijami. Pripomnja, da nista prej »hotela pasti slovanskih ovac«, dokler jih njima niso odkazali Petrovi nasledniki, se mora umevati v soglasju z zgodovinsko resnico, da sta pač že pred rimskim potovanjem oznanjala vero Slovanom, a da sta se za ureditev cerkvenih razmer obrnila v Rim, da od Petrovih naslednikov dobita potrebna pooblastila.

Rimska legenda se od slovanskih razlikuje posebno v tem, da tudi o sv. Cirilu pripoveduje, da je bil v Rimu posvečen za škofa. Po rimski legendi so to povzeli nekateri stari cerkveni koledarji in mnogi katoliški zgodovinarji; to je vplivalo tudi na mnoge starejše in novejše slikarje. Toda staroslovenska Ciri-

lova legenda prav nič ne poroča o Cirilovem škofovskem redu; staroslovensko »Žitie Konstantina filosa« to že v naslovu izključuje. Pričevanje staroslovenske Cirilove legende so katoliški zgodovinarji skušali razložiti s tem, da je fotijansko pristanski pisatelj nalašč zamolčal to čast, ker ni hotel povedati, da je to odliko prejel od rimskega papeža. Toda to tolmačenje bi bilo prisiljeno celo v slučaju, če bi bila fotijevska tendenca legende dokazana; a ta tendenca se nikakor ne more dokazati. — Res je čudno, da rimska legenda pripoveduje, da je bil tudi sv. Ciril posvečen za škofa. To bi si mogli razlagati odtod, da je rimska legenda bolj sumarična in površna. Staroslov. legendi pa sta mnogo obširnejši in podrobnejši nego rimska. Nobenega razloga nimamo, da bi v tej točki dajali prednost rimski legendi. Cirilov škofovski red je vsaj zelo dvomljiv. Zato ga apostolsko pismo Pija XI. indirektno izključuje. Pri tem se brez dvoma ozira na podatke staroslovenskega življenjepisca.⁷

Nad vse lepo se v zadnjem stavku tega odstavka poudarja vesoljni duh slovanskih apostolov, ki nista poznala tedanje narodne omejenosti, marveč sta postala vse vsem, da bi vse pridobila za vesoljno cerkveno edinost. Še nihče ni tako lepo izrazil, da sta bila sv. Ciril in Metod velika apostola vesoljne cerkvene edinosti.

4. Zato je svetemu očetu Piju XI., ki s toliko vnemo dela za obnovitev vesoljnega cerkvenega edinstva, posebno ljubo, da se sv. Ciril in Metod »visoko dvigneta na svetilnik«. Njun zgled in njuna priprošnja, naj bi katoličane potrjevala v edinosti (3.), ločenim vzhodnim Slovanom pa naj bi kazala pot k edinosti.

Posebno značilno se priporoča, naj bi se češčenje sv. Cirila in Metoda širilo med raznimi stanovi. Že odzgoraj v drugem odstavku sta se sv. Ciril in Metod priporočala za vzor šolski mladini, dijakom, akademikom in klerikom. Tu se njun zgled priporoča še drugim stanovom. Morebiti bi se komu zdelo, da se kar splošno navajajo razni stanovi brez zadostnega ozira na življenje sv. Cirila in Metoda. Toda vprav na tem mestu se spozna, da se je pisatelj apostolskega pisma poglobil v življenje in duha slovanskih apostolov, kakor smo že v prejšnjih odstavkih nekoliko opazili.

⁷ Tega vprašanja se dotika »Hlidka« 1927, str. 128, a dotičnemu pisatelju je bistvo tega znanstvenega vprašanja očitno neznano.

Sveta brata se po pravici postavljata za zgled duhovnikom, redovnikom in redovnicam, ker sta se kot vzorna duhovnika in redovnika odlikovala po deviški čistosti in po vztrajnem prizadevanju za krščansko popolnost; na bizantinskem dvoru in v bližini dvora sta živela sredi največjega razkošja one dobe, a z junaško krepostnim življenjem sta vsem dokazovala, da »ne ljubita tega sveta«. — Prav lepo se njuno češčenje priporoča krščanskim družinam. Sveta apostola sta se namreč odlikovala kot vzgojitelja mladine in kot neizprosno stroga učitelja krščanskega življenja; posebno strogo sta se borila proti razvadam tedanje napol poganske dobe, ko so se v družinskem življenju večkrat kršila krščanska načela in se je premalo spoštovala nerazdružnost zakonske zveze. — Njuno češčenje se priporoča kmetom in delavcem, ker sta bila posebna pokrovitelja nižjih stanov. Njuna misijonska metoda se je posebno ozirala na preproste; tudi ti naj bi bili deležni vseh dobrot krščanske vere. Sv. Ciril je s posebno ljubeznijo reševal ujetnike in sužnje. — Kot odlična diplomata, državnika in upravitelja (posebno sv. Metod) sta vzor veljakom in državnikom, kot učenjaka, pisatelja in vzgojitelja sta vzor učenjakom, profesorjem, učiteljem, vzgojiteljem in vsem izobražencem. Dajeta jim zgled krščanske resnicoljubnosti, pravičnosti, ljubezni in ljudomilosti, da bi po doslednem izvajanju krščanske pravičnosti in ljubezni zavladal mir med stanovi in narodi, da bi se pospeševala resnična blaginja narodov, da bi zavladal »mir Kristusov v kraljestvu Kristusovem«.

Sv. Ciril in Metod sta v življenju in delovanju zares postala vse vsem, da bi po vseobjemajoči Kristusovi ljubezni vse pridobila za Kristusa. Kot Grka in Bizantinca sta se žrtvovala za prezirane Slované, kot odličnjaka in učenjaka sta se žrtvovala za preproste in teptane. Zato sta v resnici vzor onih krščanskih kreposti in onega krščanskega duha, ki je tako potreben naši dobi, da bi se po doslednejšem izvajanju krščanskih načel in najbistvenejših krščanskih resnic premostil prepad med narodi in stanovi. Zares apostola verske obnove!

Zato je češčenje naših apostolov in delovanje za krščansko edinost v duhu sv. Cirila in Metoda tako važno za versko življenje in versko obnovo našega ljudstva. S tega stališča moremo pravilno umevati opomine skupnega pastirskega lista jugoslovanskih škofov ob 1100-letnici sv. Cirila: »Naj se ljudstvu po-

gosto in toplo govori o cerkveni edinosti! Naj se za to misel navdušijo vsi stanoví, posebno otroci, mladina in dijaštvo! Naši nabožni in prosvetni časopisi, naša semenišča, zavodi in šole, naše kongregacije in organizacije naj bodo živi branitelji in razširjevalci ciril-metodijske misli!»

Opomine apostolskega pisma smemo umevati tudi tako, da je treba vse sloje našega naroda vneti za češčenje sv. Cirila in Metoda in za ciril-metodijsko idejo. To je tem bolj potrebno, ker je vprav svetniško življenje naših apostolov premalo poznano in ker sta se vprav sv. Ciril in Metod do najnovejše dobe tolikokrat prezirala in profanirala. Posebno manjši slovanski narodi so v veliki nevarnosti, da se v njihovem verskem življenju premalo uvažujejo domače tradicije in da se med njimi prezirata slovanska apostola.

Preziranje domačih tradicij in zanemarjanje češčenja sv. Cirila in Metoda je škodljivo ne samo za versko življenje katoliških Slovanov, marveč tudi za vesoljno cerkev. Vesoljna, katoliška cerkev je pač mednarodna, nadnarodna, a nikakor ne breznarodna ali celo protinarodna. Kakor se je v katoliški cerkvi moglo svobodno izživeti toliko najrazličnejših svetniških individualnosti, tako je v njej tudi zadosti prostora za razvoj narodne individualnosti. Osebne individualnosti in kolektivne narodne individualnosti so cerkvi celo potrebne, da more biti zares vesoljna in da more izvrševati svoje poslanstvo med vsemi narodi in za vse narode.

Ako katoliški Slovani v okviru katoliške cerkve ne bi zadosti razvili svoje narodne individualnosti, ako naše versko življenje ne bi imelo dosti narodno individualnega pečata, potem bi bila vesoljnost katoliške cerkve posebno ob vzhodnih mejah nekako nepopolna in okrnjena. Katoliško versko življenje ne bi imelo zadosti privlačnosti za samostojno misleče slovanske izobražence, ne bi se vzgajale krepke verske družinske tradicije, kakor jih n. pr. opazamo v mnogih francoskih, nemških in italijanskih katoliških družinah; narodna in verska odporna moč bi oslabela in narod ne bi bil sposoben, da vztraja v težkih zgodovinskih dobah in da zna izrabiti ugodne zgodovinske trenutke.

To bi bilo pogubno za katoliške Slovane, a škodljivo tudi za vesoljno cerkev, ki vprav na tako važnem polju ob vzhodnih

mejah ne bi mogla zadosti izžarevati sijaja svoje vesoljnosti in zaradi tega tudi ne bi imela zadostne privlačnosti za vzhodne narode. Sv. Ciril in Metod sta s svojim misijonskim načrtom hotela usposobiti Slované, da bi kot posredujoči člen pomnoževali katoliško vesoljnost vprav na takrat najbolj odločilnem polju med bizantinskim Vzhodom in germansko-romanskim Zapadom. Kakor je bilo to važno v 9. stoletju, tako je važno to tudi v sedanji dobi. Zato je češčenje sv. Cirila in Metoda in apostolsko delovanje v njunem duhu tolikega pomena za katoliške Slované in za vesoljno cerkev.

Med Slovinci je preprosto pobožni škof A. M. Slomšek, pristen sin slovenske zemlje, z najglobljim umevanjem in z največjim uspehom širil češčenje sv. Cirila in Metoda ter apostolsko delo za vesoljno edinost v njunem duhu. V tem je posebna njegova veličina; v tem se razodeva zares katoliški duh njegove svetosti.

Po Slomškovi smrti se je zopet pomnoževalo nesoglasje med našimi tradicijami in med našim verskim mišljenjem. Naši strogo cerkveni krogi so češčenje sv. Cirila in Metoda zamenjali; posvetni in liberalnejši katoliški krogi pa so v teh razmerah enostransko pretiravali narodni in politični značaj Ciril-Metodovega apostolskega dela in življenja. Zadnja leta pred vojno in od leta 1917. do 1920. so politične in narodne težnje res nekoliko pripomogle, da se je moglo poživiti češčenje slovanskih apostolov in apostolsko delo v duhu sv. Cirila in Metoda, kakor ga je sredi 19. stoletja gojil škof Slomšek. Ko pa so se po razočaranju zadnjih let politične in narodne težnje premenile, se je češčenje sv. Cirila in Metoda in apostolsko delovanje v njunem in Slomškovem duhu tako preziralo in oviralo, da se je moglo vzdrževati samo po izrednih pobudah iz inozemstva. To je pač dokaz površnosti malega naroda, ki v najresnejših trenutkih prezira one ideje in tradicije, ki bi mu mogle dati največ moči za poglobitev in okrepitev verskega in narodnega življenja.

Versko obnovitveno gibanje, ki se zbuja po vsem krščanskem svetu v živi zvezi s teženjem po vesoljnem krščanskem edinstvu, opomini jugoslovanskih škofov in apostolskega pisma Pija XI. nas opozarjajo, da naše češčenje sv. Cirila in Metoda ter apostolsko delovanje v njunem duhu ne sme biti odvisno od trenutnega političnega položaja, marveč globoko in vztrajno,

ker je v živi zvezi z vsem našim verskim in narodnim življenjem, važno ne samo za nas, marveč tudi za vesoljno katoliško cerkev.⁸

5. Pij XI. se globoko zaveda važnosti apostolskega delovanja v duhu sv. Cirila in Metoda. Zato tako odobrava in hvali vse, kar se je na tem polju pri nas storilo, dasi je še tako malenkostno, da bi bilo samo po sebi komaj vredno tolike pozornosti. S tega stališča je pohvala spisov o slovanskih apostoli in delovanja »Apostolstva sv. Cirila in Metoda« zares očitvena opozoritev na važnost in potrebo tega delovanja.

Ponovno so pohvaljeni Velehradski kongresi. Pohvalno se omenja »Zavod (Institut) sv. Cirila in Metoda« na Velehradu, t. j. zavod za vzgojo duhovnikov za apostolsko delo med Slovani. Ta zavod se je sprva imenoval »Apostolska šola sv. Cirila in Metoda«; z zavodom je združena privatna gimnazija pod vodstvom redovnikov Družbe Jezusove. Benedikt XV. je zavodu dovolil pravice in naslov papeškega zavoda.

6. Ob koncu se izraža želja, da bi se proslave Cirilovega jubileja razen Slovanov udeležili tudi drugi narodi, ker je upanje, da bo ta proslava krščanskemu Vzhodu, ki ga tarejo tolike stiske, izprosila obilnejšo pomoč milosti božje. Pismo se prav primerno zaključuje s Cirilovo molitvijo za vesoljno cerkveno edinstvo; molitev se navaja po staroslovenskem Cirilovem življenjepisu.

Apostolsko pismo »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« je važen zgodovinski dokument in očitven dokaz, da je katoliškim Slovanom v okviru vesoljne katoliške cerkve odločeno častno mesto in važno poslanstvo. Obenem pa je dragocen pojav cerkvene vesoljnosti in nova pobuda za apostolsko delovanje v duhu sv. Cirila in Metoda.

⁸ Gl. članka »Apostola Slovencev« in »Apostola verske obnove« v knjigi »Slovanska apostola sv. Ciril in Metod«, str. 160—165; časopis »Kraljestvo božje« 1927, str. 10—12 i. dr.

ZEPHYRINOS IN HIPPOLYTOS.

Dr. F. K. Lukman — Ljubljana.

Summarium. — 1. De »formula Zephyrinii«. Exponitur sententia a D. B. Capelle O. S. B. in ephemeride *Revue Bénédictine* XXXVIII (1926) 321—330 proposita formulam, quam Hippolytus Zephyrinum enuntiasse refert in Elencho (*Philosophumenis*) IX, 11, 3, esse ipsam formulam, quam Noetus coram presbyteris Smyrnaeis protulerat. Sententia optimis instructa argumentis plene acceptatur. — 2. Fragmentum Contra Noetum et Syntagma Hippolyti. Epiphanius in Panario haer. 57 fragmento Hippolytano Contra Noetum fonte principali usus est. D. Capelle affirmat fragmentum hoc finalem esse partem ignoti cuiusdam amplioris operis Hippolyti; suspicatur quoque Epiphanium praeter opus istud alium quendam Hippolyti librum — fortasse Syntagma — in Panario haer. 57 adhibuisse indeque notitiam de infelici obitu Noeti eiusque fratris hausisse, Auctor huius articuli e contra duas statuit et probat theses: 1. Epiphanium in Panario haer. 57 unum tantum Hippolyti opus adhibuisse, cum notitia de morte haeresiarchae eiusque fratris et narratio minutarum quarundam circumstantiarum in inquisitione coram presbyteris non sint nisi rhetorica amplificatio et applicatio eorum, quae apud Hippolytum inveniuntur; — 2. tractatum Contra Noetum esse partem finalem Syntagmatis, cum notum sit Epiphanium veterum haereseon notitiam habuisse ex Syntagmate et cum constet eum in tractanda haeresi Noetiana tractatum hunc exspoliassse.

V lanskem letniku tega časopisa sem objavil razpravo o rimskih dogmatičnih kontroverzah za papežev Zephyrina (198—217) in Kallista (217—222)¹. V drugem delu sem skusil oceniti izjave, ki Hippolytos poroča, da sta jih imenovana papeža izdala v vprašanju monarhianizma. Nekaj mesecev pozneje je objavil Dom B. Capelle O. S. B. v četrtnem letniku *Revue Bénédictine* razpravo², ki mi je povod, da o dveh vprašanjih še enkrat izpregovorim.

1. Zephyrinova formula.

Proti dosedanjim trditvam, zlasti proti Harnackovim v razpravi »Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Entscheidung eines römischen Bischofs«³, sem pokazal pravi namen Zephyrinovega nastopa, da je namreč »zavrnil sumljive trditve Hippolytove«, »da mu ni šlo za definitivno odločitev

¹ Zephyrinus, Kallistos, Hippolytos. *BV VI* (1926) 169—196.

² Le cas du pape Zephyrin. *Rev. Bénéd.* XXXVIII (1926) 321—330.

³ Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1923, 51—57.

kontroverze v vsem obsegu, ampak za zavrnitev dobro mišljenih, pa v borbeni vnemi preko mej posegajočih trditev temperamentnega Hippolyta⁴. Izsledki, do katerih je prišel Dom Capelle, to mojo tezo znova potrjujejo. Toda učeni benediktiniec je šel dalje.

Z vsemi raziskovalci našega vprašanja od Döllingerja do d'Alèsa in Harnacka⁵ sem vzel Hippolytovo reprodukcijo kratke, 14 besed obsegajoče Zephyrinove izjave v Philosophumenih⁶ za točno. Pojasnil sem pač, da je Hippolytos po svoje zmaličil Kallistovo formulo ter jo prepletel s svojimi interpretamenti, nisem pa sumil, da je še huje ravnal z Zephyrinom in mu podtaknil — Noetovo formulo. In vprav to je Dom Capelle točno dokazal. Ta ugotovitev pojasnjuje, kako je Hippolytos mogel tako odločno dolžiti Zephyrina, da je spočetka favoriziral Kleomenov monarhianski nauk, sčasoma pa popolnoma prešel v njegov tabor⁷.

Dom Capelle je položil prst na Noetovo izpoved pri drugem zaslišanju v Smyrni. Poročilo v Hippolytovem fragmentu proti Noetu⁸ je izpolnil s poročilom v Epiphanijevem delu Panarion haer. 57, 1^o in prišel do zaključka, da je Noetos dal prezbiterjem v Smyrni približno to-le izjavo: „*Τί οὖν κακὸν πεποιήκα ὅτι ἓνα θεὸν δοξάζω; ἓνα θεὸν ἐπίσταμαι*¹⁰ (Χριστόν?) καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτοῦ, γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα.“¹¹ V tej formuli je spretno zabrisano razločevanje božjih oseb, četudi se da dobrohotno drugače umeti. Proti tej dvolični izjavi so prezbiterji razločevali osebi Očeta in Sina, rekoč: „*Καὶ ἡμεῖς ἓνα θεὸν οἶδαμεν ἀληθῶς, οἶδαμεν Χριστόν, οἶδαμεν τὸν υἱὸν παθόντα καθὼς ἔπαθεν, ἀποθανόντα καθὼς ἀπέθανεν*.“¹²

⁴ BV VI, 186. 187.

⁵ Bibliografijo glej v BV VI, 170 op. 1—8.

⁶ Philos. IX, 11, 3 (ed. Wendland 246, 2. 3).

⁷ Philos. IX, 7, 2 (ed. Wendland 240, 22—24).

⁸ PG 10, 804 B — 805 A.

⁹ PG 41, 996 BC.

¹⁰ ali οἶζα.

¹¹ Kaj hudega sem torej storil, ko proslavljam enega Boga? Enega Boga poznam (Kristusa?) in ne drugega razen njega, ki je bil rojen, je trpel in umrl.

¹² Tudi mi resnično poznamo enega Boga, poznamo Kristusa, poznamo Sina, ki je trpel, kot je trpel, umrl, kot je umrl.

V Philosophumenih pripoveduje Hippolytos, da je Zephyrinos pod Kallistovim zlim vplivom javno izpovedal to-le: „*Ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἑτερον οὐδέναι γεννητὸν καὶ παθητὸν*“¹³ — Točno Noetova formula z varianto ἄλλος — ἑτερος in dostavkom Ἰησοῦν ἢ Χριστόν po rimskem simbolu.

Noetove formule, ki so jo smyrnski prezbiterji zavrgli in nje početnika izobčili — kar je moralo ali vsaj moglo biti v Rimu znano —, Zephyrinos gotovo ni rabil. Razlogom, ki jih Dom Capelle navaja¹⁴, bi dostavil še dva. S kako slastjo bi bil Hippolytos pribil takšen direkten dokaz za svoj očitek, da je Zephyrinos monarhianist, češ, saj rabi Noetovo formulo! Tega pa ni storil. Zephyrina je sicer naslikal kot »omejenega, nepismenega in cerkvenih določb neveščega moža«¹⁵, toda take nevednosti, da bi bil v Smyrni obsojeno formulo sam slovesno rabil, mu pa le ni očital. Vžil je pač misli, ki jih je pripisoval Zephyrinu, v Noetovo formulo, toda ni trdil, da je papež rabil vprav Noetovo formulo. Hippolytovo početje Dom Capelle tako-le tolmači, mislim, da pravilno: »Kot stvari stoje, se zdi jasno, da Zephyrinos ni izrekel stavka, ki se mu podtika. Ne da bi bil Hippolytos lagal. Papež je pač formuliral neko izjavo, ki je zavračala pretiravanje teologije o oikonomiji — morda je zavrnil izraz ἑτερος θεός.¹⁶ Hippolytos, ki sta mu bila pravovernost in njegov sistem eno, je iz tega sklepal, da je Zephyrinos govoril kot modalist, Noetov učenec. To je najbrž vse, kar je hotel povedati, ko je papežu na jezik položil hereziarhovo formulo. Če Hippolytos ni točno vedel, kake izraze je Zephyrinos rabil, njegovo početje ni obrekovanje. Seveda je popolnoma neuljudno, pa ta pamfletist se na to ni toliko oziral.«¹⁷ To pa zopet indirektno potrjuje, da Hippolytu nisem delal krivice, ko sem mu očital prav čudne, da ne rečem nečedne manipulacije s Kallistovo formulo¹⁸.

¹³ Jaz poznam enega Boga Kristusa Jezusa in razen njega nobenega drugega, rojenega in trpljivega. Philos. IX, 11, 3 (ed. Wendland 246, 2. 3). Prim. BV VI, 173. 174.

¹⁴ Rev. Bénéd. XXXVIII, 328. 329.

¹⁵ Philos. IX, 11, 1 (ed. Wendland 245, 14. 15). Prim. BV VI, 173.

¹⁶ Prim. BV VI, 186.

¹⁷ Rev. Bénéd. XXXVIII, 329.

¹⁸ BV VI, 188—193.

To je dogemsko-historična plat. Dom Capelle pa se je v svojih izvajanjih dotaknil tudi literarno-historičnega vprašanja o razmerju med Hippolytovim fragmentom proti Noetu in njegovim antiheretičnim delom, Syntagma imenovanem.

2. Fragment Contra Noetum in Syntagma.¹⁹

Dom Capelle po pravici naglašja, da je Epiphanius v svoji »Lekarni« (Panarion), govoreč o Noetovi hereziji²⁰, »prav suženjsko« uporabljal fragment Contra Noetum. »Njegova prva poglavja o Noetovi hereziji so skoroda do besede prepisana iz Hippolytovega traktata.«²¹ Ta traktat ima za »section finale d'un ouvrage plus considérable«²². Pozneje mimogrede omenja, sicer zelo previdno, da je Epiphanius nemara rabil še kak drug Hippolytov spis — morda Syntagma — in iz njega povzel pripombo o smrti Noeta in njegovega brata²³. Dom Capelle torej misli, da je Epiphanius rabil kot glavni vir o Noetu neki Hippolytov spis, čigar konec je bil traktat Contra Noetum, kot postranski vir pa Hippolytov Syntagma, iz katerega da je posnel pripombo o Noetovi smrti.

To se mi ne zdi verjetno.

Znano nam je, da je bil Epiphanius za starejše herezije poglavitni vir Hippolytov Syntagma²⁴. Zato smemo sklepati, da se je tudi pri Noetu držal tega svojega vira. In po Photiju (Bibl. cod. 121) je Syntagma obsegal zavrnitev 32 herezij in zadnja med njimi je bila Noetova. Ker pa je čisto jasno, da je v razpravi o Noetu izpisoval traktat Contra Noetum, je naravni zaključek, da je bil traktat na koncu Syntagmata. Namesto Dom Capellejevega neznanega spisa se mora torej postaviti Syntagma kot Epiphanijev glavni vir in njemu prisoditi traktat Contra Noetum kot konec.

Podrejeno vprašanje je, ali naj se sponira, da je Epiphanius pripombo o Noetovi smrti zajel iz kakega drugega Hippolyto-

¹⁹ Glej ekskurz »O spisu proti Noetu« v BV VI, 193—196.

²⁰ Panarion haer. 57 (PG 41, 993 D — 1010 D).

²¹ Rev. Bénéd. XXXVIII, 321.

²² Ibidem.

²³ Rev. Bénéd. XXXVIII, 323. 325.

²⁴ Prim. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III² (Freiburg i. B. 1923) 298.

vega spisa. Ta hipoteza je čisto odveč. Epiphanijeva pripomba o smrti Noeta in njegovega brata je namreč zgolj retorična parafraza dveh Hippolytovih stavkov v traktatu *Contra Noetum*. Ko je Hippolytos podal Noetov nauk: »Kristus je Oče sam, in Oče sam je bil rojen, je trpel in umrl,« pravi: »Glejte, kakšna prevzetnost srca in napuhnjenost duha je prišla vanj; pa že druga dejanja so kazala, da ni govoril v čistem duhu; kdor namreč sramoti svetega Duha, je izvržen iz svetega deleža. On (Noetos) je rekel, da je on Mozes in njegov brat Aron.«²⁵ Iz tega je naredil Epiphanijs svojo pripombo o smrti, ter jo na prav neprimeren način vrinil v poročilo o zaslišavanju pred prezbiterji med Noetovo izjavo in odgovor prezbiterjev. Noetovi izjavi je dostavil, da jo je Noetos trdovratno držal; v zvezi s tem je omenil njegovo izobčenje, ki ga ima Hippolytos na koncu poročila o zaslišavanju. Usoda trdovratnih heretikov je pa nesrečna smrt, in Epiphanijs jo res omenja, ne da bi znal kaj točnega povedati; to kaže že čisto nestvarno časovno določilo *ἔνταυθα* (kmalu). Kar sledi je samo pikra naobračba Hippolytovih besed, da so sramotilci svetega Duha izvrženi iz svetega deleža, na Noeta, ki je sebe in svojega brata primerjal z Mozesom in Aronom; to je bil že prej povedal in označil kot posebno hudo nadutost in blazno napuhnjenost, torej poseben greh zoper svetega Duha. Slednjič še dostavlja, da so Noetovi učenci učiteljeve nauke utrdili. Noetove učence, ki širijo njegov nauk, omenja Hippolytos v prvem stavku svojega traktata. Epiphanijs poroča takole: »Kmalu ga je konec z njegovim bratom vred; ni bil pokopan kot Mozes v slavi in njegov brat ne v časti kot Aron; zavržena sta namreč bila kot brezbožnika in nihče izmed bogaboječih jima ni izkazal poslednje časti. Nato so oni, ki jim je (Noetos) zmešal glave, utrdili ta nauk, zapeljani po istih besedah, kakor spočetka njih lažiučitelj.«²⁶ — Retorika brez konkretnih dejstev! Za to pripombo ni treba iskati nobenega drugega vira poleg traktata *Contra Noetum*, t. j. *Syntagma*ta.

Dom Capelle opozarja na »več znakov njegovega (Hippolytovega) sloga«, ki da se nahajajo v Epiphanijevi pripombi.

²⁵ *Contra Noetum* c. 1 (PG 10, 304 A).

²⁶ *Panarion* haer. 57, 1 (PG 41, 996 C).

Gre za tri²⁷ besede. Toda ta ugotovitev nima dokazilne moči, ker niso besede tako neobičajne, da bi mogle ali celo morale veljati za Hippolytovo stilistično posebnost.

Ostane še vprašanje, kaj je s Hippolytovim in Epiphanijevim poročilom o Noetovem zaslišavanju. Postavimo ji vštric.

Hippolytos:

Blaženi prezbiterji so ga zopet poklicali in preiskovali. On pa se je protivil, rekoč: »Kaj hudega tedaj storim, ko proslavljam Kristusa?« Prezbiterji so mu odgovorili: »Tudi mi resnično poznamo enega Boga, poznamo Kristusa, poznamo Sina, ki je trpel, kot je trpel, umrl, kot je umrl, in tretji dan vstal, je na Očetovi desnici in bo prišel sodit žive in mrtve. In to govorimo, česar smo se naučili.« Tedaj so ga po preiskavi izobčili.²⁹

Epiphанийos:

Zopet so isti prezbiterji poklicali njega in ljudi, ki so z njim drveli v nesrečo, in ga o istih stvareh povpraševali. On pa se je vpričo njih, ki jih je bil zapeljal, pogladil po čelu in poslej odkrito ugovarjal: »Kaj pa delam slabega, ko proslavljam enega Boga? Ene-ga Boga poznam in ne drugega razen njega, ki je bil rojen, je trpel in umrl.« Ker je pri tem vztrajal, so ga pahnili iz cerkve z učenci vred...²⁸ Ko je od prezbiterija vprašan rekel, da proslavlja enega Boga, je slišal od njih, kot je prav: »Ene-ga Boga proslavljamo tudi mi, toda kot ga znamo prav proslavljati. In enega Kristusa imamo, toda kot vemo, enega Kristusa božjega Sina, ki je trpel, kot je trpel, umrl, kot je umrl, ki je vstal, šel v nebo, je na Očetovi desnici, bo prišel sodit žive in mrtve. To pravimo in smo se naučili iz božjih pisem, to tudi vemo.«³⁰

Če se primerjate obe povesti o zunanjem poteku zaslišavanja, se pokaže, da ne pove Epiphанийos prav nič več kot Hippolytos, kajti vse, kar se zdi, da je več, je le retorična navlaka. Noetovi učenci, ki po Epiphanijevem poročilu sprem-

²⁷ Četrti primer sploh ne drži. V stavku: *μετά ταύτα αὐτὸς τὸν νοῦν φθαρέντας ἐκράτουν τούτῳ τῷ δόγματι*, ne pomeni volje nauk (doctrina), temveč um, pamet. Pravilni prevod glej v prejšnjem odstavku v prevodu cele pripombe.

²⁸ Tukaj je Epiphанийos vrnil pripombo o smrti Noeta in njegovega brata in o njegovih učencih.

²⁹ Contra Noetum c. 1 (PG 10, 804 B — 805 A).

³⁰ Panarion haer. 57, 1 (PG 41, 996 B — D).

ljajo učitelja k zaslišavanju, so zgolj statisti. Hippolytos jih pri zaslišavanju ne omenja, pač pa malo prej. Kar Epiphānios izrečno navaja, da je Noetos »poslej odkrito ugovarjal«, je Hippolytos implicite povedal, da se je pri drugem zaslišavanju protivil, ko je pri prvem tajil. Da se je Noetos pogladil po čelu, je Epiphānios dostavil ter napravil s tem prizor malo bolj dramatičen. Skratka: Epiphānijevo poročilo o zunanjem poteku zaslišavanja je zgolj retorična amplifikacija opisa v Hippolytovem traktatu.

Obrnimo slednjič pozornost na razgovor sam! Odgovor prezbiterjev je v obeh poročilih isti, razlika pa je v besedilu Noetove izjave. V Epiphānijevem poročilu izjava prezbiterjev točno³¹ odgovarja Noetovi. Drugače v traktatu *Contra Noetum*. Tu odgovor prezbiterjev ni v skladu z Noetovo izjavo. Dom Capelle upravičeno pripominja: »Noetos prezbiterjem ne pojasni, kako njegov sistem *δοξάζει τὸν Χριστόν*, niti ni razumljivo, zakaj mu morejo oni odgovoriti: »tudi mi, *καὶ ἡμεῖς* poznamo enega Boga,« ko Noetos ni rekel ni besede o kakem spoznanju niti o božji edinosti.«³² Tu se vsiljuje zaključek, da je edini rokopis³³, ki je ohranil traktat *Contra Noetum*, izročil Noetovo izpoved pokvarjeno in okrnjeno. Epiphānios, ki je v vseh izvajanjih o Noetu do poslednje podrobnosti odvisen od traktata *Contra Noetum*, je povzel brez dvoma tudi njegovo izpoved od tod. Gre tu za uglaseno, dobro premišljeno in spretno dvoumno sestavljeno formulo. Ni mogoče misliti, da bi jo bil Epiphānios sam skonstruiral, kakor je tudi težko verjeti, da bi jo Hippolytos ne bil imel v svojem poročilu, on, ki se je s toliko vnemo boril z monarhianizmom, čigar početnik je Noetos bil. V traktat *Contra Noetum*, kakršen je v vaticanškem rokopisu, je očitvidno prišla koruptela, ki se da popraviti s pomočjo Epiphānijevega poročila. Temu postopanju se ne da resno ugovarjati. »A priori nudi derivacija v Panariju manj jamstva kot direktni tekst... Toda ker je vatikanski rokopis Antinoeta³⁴ preveč pozen, da bi mogel vzbuditi popolno za-

³¹ Primeri pa Rev. Bénéd. XXXVIII, 324 op. 1.

³² Rev. Bénéd. XXXVIII, 323.

³³ Cod. Vatic. gr. 1431 saec. 13, Pravim: edini rokopis, ker sta Cod. Ottob. 384 in Cod. Barberin. IV, 79, oba iz 16. stoletja, derivata prvega; prim. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur I*, 623.

³⁴ Tako nazivlje Dom Capelle traktat *Contra Noetum*.

upanje, mora biti kontrola samo koristna... ona prinaša naravnost razodetje.«³⁵

Vredno je omeniti, da se vsi trije značilni izrazi Noetove izpovedi pred prezbiteriji nahajajo v sumarični ekspoziciji v tretjem stavku traktata *Contra Noetum*: »Rekel je, da je Kristus Oče sam, in da je Oče sam bil rojen in je trpel in umrl (καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεννηθῆναι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθῆναι).«³⁶ Tako je že iz traktata, kakršen je sedaj, jasno, da je Hippolytos dobro poznal značilno Noetovo formulo.

Dva podatka pa ima Epiphanius, ki ju ni zajel iz Hippolyta. Z enim Hippolytu naravnost nasprotuje, trdeč, da je bil Noetos Efežan³⁷; Hippolytos ga trikrat³⁸ imenuje Smyrnčana. Dalje pravi Epiphanius, da je Noetos nastopil nekako pred 130 leti, in to časovno določbo veže s splošno Hippolytovo, ter piše, da je nastopil »ne pred mnogimi leti, temveč približno pred 130.«³⁹ Številko 130 je od nekod čisto na slepo prevzel in jo s pr. stavkom »približno« (περίω ἢ ἐλάσσω) zvezal s Hippolytov splošno določbo »pred nedavnim časom«, ki je bila za tega seveda pravilna. Svoj Panarion je Epiphanius napisal med letoma 374. in 377. Noetos bi bil torej nastopil okoli l. 240., ko je bil Hippolytos, od katerega je Epiphanius zajemal skoraj vse svoje znanje o Noetu, že več let med rajnimi!

Nova preiskava spisa *Contra Noetum* in primerjanje z Epiphanijevim Panarijem podaja te-le izsledke:

1. Epiphanius je v Panariju haer. 57. v razpravi o Noetu rabil samo en Hippolytov spis, namreč traktat *Contra Noetum*.

2. Ker je Epiphanius kot vir za starejše herezije izdatno rabil Hippolytov *Syntagma* in ker je očitno, da je v Panariju haer. 57. o Noetu naravnost izpisoval traktat *Contra Noetum*, mora veljati ta traktat za sklepni del *Syntagmata*.

³⁵ Rev. Bénéd. XXXVIII, 322.

³⁶ *Contra Noetum* c. 1 (PG 10, 804 A).

³⁷ Panarion haer. 57, 1 (PG 41, 996 A).

³⁸ *Contra Noetum* c. 1. (PG 10, 804 A); Philos. IX, 7, 1 in X, 27, 1 (ed. Wendland 240, 16 in 283, 1).

³⁹ οὐ πρό ἑτὸν πλείωνον, ἀλλ' ὡς πρό χρόνον τῶν τούτων ἑκατὸν τριάκοντα πλείω ἢ ἐλάσσω (PG 4', 996 A').

NOTRANJE RAZMERE V ANGLIKANSKI CERKVI.

(De interno statu ecclesiae anglicanae.)

Dr. Lambert Ehrlich — Ljubljano.

Summariu. — Finis huius dissertationis est, ut lectoribus per summa capita proponat quaestiones, quae hodie ecclesiam anglicanam praecipue occupant. I. Gravis est quaestio de reformando rituali anglicano, Common Prayer-Book dicto, nam mutationes propositae non solum ritum proprie dictum, sed res doctrinae attingunt. II. In altera dissertationis parte narratur, quae partes in ecclesia anglicana inter se pugnent: pars orthodoxa, Low Church dicta, pars liberalis, rationalismo infecta, Broad Church nuncupata, studia modernistica in ecclesia anglicana, pars denique eorum, qui se anglo-catholicos vocant. Magnae, quae existit, perturbationis testis est liber recentissimus, cui titulus »The Future of the Church of England«, in quo collectae sunt dissertationes complurium praelatorum ecclesiae anglicanae.

I. Reforma anglikanskega molitvenika.

V anglikanski cerkvi se pripravlja važna reforma: revizija oficielnega molitvenika in obrednika anglikanske cerkve (Prayer-book). Posebna kraljeva komisija, se je l. 1904. začela posvetovati o potrebi primerne reforme anglikanskega bogoslužja in l. 1907. je izdal kralj posebno pismo »Letters of Business«, s katerim pooblašča Convocations, zbornici škofov in duhovnikov obeh cerkvenih provinc, Canterbury in York, da izdelate načrt novega molitvenika in obrednika. Kraljeva komisija je dala te-le smernice za spremembe: »Te spremembe naj omogočijo ono prožnost, ki jo modra velikosrčnost anglikanske cerkve in njene sedanje potrebe očitvidno zahtevajo.« »Convocations« so posvetovalni organi v anglikanski cerkvi, in sicer ste po dve zbornici v provincah Canterbury in York: zbornica škofov in zbornica zastopnikov duhovščine. Brez posebnega kraljevega dovoljenja in odobrenja »Convocations« ne smejo nobenih cerkvenih zakonov predpisati. Sploh so prešle na krono vse pravice, ki jih je prej nekdanji papež nad cerkvijo v Angliji, vrši pa to vrhovno oblast nad cerkvijo kralj po svojem najvišjem kraljevem svetu (»Privy council«).

Škofje so naročilo vlade izvršili in izdelali novo besedilo molitvenika in obrednika ter ga predložili dne 7. febr. 1927 zbornicama duhovnikov obeh provinc v razpravo.

Pri tej priliki sta oba primasa Anglije podala izjave, ki čudno zvené za katoliška ušesa. Randall Davidson, nadškof canterburyjski, je omenil, da je bila sprememba potrebna v smeri »obogatitve in prožnosti« in da zadeva stvari, ki so sporne in morajo izzvati diskusijo. Nadškof v Yorku, dr. Lang, je poudaril, da je novi obrednik velikosrčen kakor anglikanska cerkev »radi resnice — radi polne vzajemnosti v resnici in življenju« in da so hoteli dati »velikodušno prostora v s e m . . .«

Kakor bomo videli, gre pri reviziji obrednika za razodete nauke, za dogme, zakramente in zato so besede obeh škofov o prožnosti, velikosrčnosti itd. zelo čudne. Škofje so hoteli z novim molitvenikom ustreči raznim strujam v anglikanski cerkvi.

Modernistom in pristašem tako zvane »Broad Church« bo ugajala sprememba glede sv. pisma. Doslej je moral kandidat pred ordinacijo škofu izjaviti, da iskreno veruje, da so vse knjige stare in nove zaveze razodete. Odslej bo škof vprašal kandidate: »Ali iskreno verujete, da so vse kanonične knjige stare in nove zaveze dane od Boga, zato da nam v mnogih delih in na različne načine nudijo njegovo razodetje, ki je dopolnjeno v našem Gospodu Jezusu Kristusu?« Kandidati bodo lahko odgovorili na to vprašanje: »verujem«, čeprav bi odrekli mnogim delom sv. pisma značaj razodetja in razlagali druge dele modernistično. Izraz »v mnogih delih in na različne načine« je res prožen, posebno če ga primerjamo z naukom katoliške cerkve, ki pravi, da so vse kanonične knjige v vseh delih inspirirane.

Pri krstnem obredu so izpustili besedo, da je otrok »rojen v grehu«. S tem je padel nauk o izvirnem grehu.

Recitiranje t. zv. Atanazijeve veroizpovedi (symbolum Athanasianum), ki je bilo doslej obvezno na 14 praznikih v letu za vsakega »clergymana«, je odslej naprej stvar prostovoljne pobožnosti. Že dolgo je mnogo modernistično in racionalistično navdahnjenih pastorej občutilo to obvezno veroizpoved kot neznosno breme.

V obredu poroke se glasi vprašanje, naslovljeno na nevesto: »Hočeš ljubiti in negovati...?«, ne več kakor prej: »Hočeš pokorna biti?«. Obrednik hoče torej ustreči tendencam emancipacijskega ženskega gibanja.

Glavno težavo pa je delalo škofom vprašanje evharističnega zakramenta.

Obrednik, kakor ga je sestavil prvi anglikanski nadškof Cranmer in ga odobril angleški parlament l. 1552. in pozneje kraljica Elizabeta, je označeval »Gospodovo večerjo« kot zakrament ali obhajilo, odstranil pa vsak izraz, ki je v prejšnjih predreformacijskih obrednikih spominjal na resnično pričujočnost Kristusovo v zakramentu in na daritveni značaj evharistije, tako da je bila rezervacija v tabernaklju izključena in preprečeno vsako češčenje Najsvetejšega.

Da bi škofje vsaj nekoliko ustregli težnjam t. zv. anglo-katolikov, dovoljuje novi obrednik rabo »vestment or cope«, mašnega plašča in dostavlja besedilu obreda nekaj molitev, ki izražajo idejo daritve. V zvezi s prošnjo za odpuščanje grehov po konsekraciji se imenuje evharistija: »ta naša daritev hvale in zahvale,« tako, da se lahko tolmači evharistični obred kot zadostilna daritev.

Posebna rubrika pa strogo prepoveduje dostavljati kakršnekoli druge molitve, »ki bi prekinile ali spremenile potek obreda«. Ta prepoved velja predvsem anglo-katoliškim pastorem, ki so jemali besedilo iz rimskega misala, kakor se jim je zdelo.

Glede rezervacije evharistije po končanem obredu je v novem obredniku nekaj koncesij anglokatolikom na ljubo.

Dovoljen je dvojen obred. Po enem obredu naj »duhovnik in oni, ki jih on vabi k sebi, takoj po blagoslovljenju zaužijejo« vso konsekrirano materijo; samo za bolnike sme hraniti evharistijo, ampak pod obema podobama kruha in vina, toda tako da jo še »isti dan in kolikor mogoče brez odlašanja« ponese bolnikom.

Drugi obred (»Alternative Order for the Communion of the Sick«), ki omogočuje rezervacijo za več dni, je dovoljen s sledečo rubriko: »Ako se kaže nadaljnja potreba z ozirom na to, da bi naj bolniki ne pogrešali v zadnji uri dobrotljive tolažbe zakramenta... sme duhovnik, ako dovoli škof, po obredu sv. obhajila v cerkvi hraniti toliko konsekriranega kruha in vina, kolikor je za ta namen potrebno. Konsekrirani kruh in vino... se sme v obeh obredih hraniti samo za obhajanje bolnikov, se mora podeliti v obeh podobah in ne sme služiti nobeni drugi rabi. Zakrament, tako hranjen, se ne sme

spraviti v nobeno zvezo s kakim bogoslužjem ali obredom, tudi se ne sme izpostavljati ali reponirati, razun če se da kot obhajilo ali se sicer spoštljivo použije.»

Ta rubrika bo zadela predvsem anglokatolike, ki samo v Londonu v kakih 140 cerkvah hranijo »Najsvetejše«, prižigajo večno luč pred oltarjem, slovesno izpostavljajo zakrament popoldne za blagoslov itd. Po novem obredniku bi morale nehati vse take pobožnosti.

Škofje so pustili anglikanski duhovščini dva meseca časa za razpravljanje o spremembah v obredniku.

Debata v cerkvenem in svetnem časopisju je postala zelo živahna. Pokazala je, kako megleni so v anglikanski cerkvi osnovni pojmi o Kristusovi cerkvi, o razodetju, o sv. pismu itd. Dr. Major, ravnatelj zavoda Ripon Hall v Oxfordu, predstavnik modernistične struje v anglikanski cerkvi, piše v »Modern Churchman«, da ustreza molitvenik tako modernistom kakor anglo-katolikom. Hvali, da opušča citate iz starega zakona in da ne omenja več izvirnega greha. Glede dvojne božje službe misli, da to ne razdvaja anglikanske cerkve: kajti »kljub razlikam je edinstvo mogoče«. Seveda modernist sploh ne pozna končnoveljavnih, nespremenljivih verskih resnic.

Zastopnik konservativne, strogo protestantske struje je izrazil v »Times« okrog 20. marca svoje mnenje o novem molitveniku približno tako-le: Pristaši te struje (konservativne) so pripravljeni sprejeti novi molitvenik, čeprav proti svojim čuvstvom in celo proti svoji vesti, ako dobijo zagotovilo, da bo s tem enkrat za vselej upostavljen red in je z novim molitvenikom označena skrajna meja koncesij v prid anglo-katolikom. — Kako more kdo »proti svoji vesti« sprejeti molitvenik in seveda tudi v njem izražene nauke, je nam katoličanom neumljivo, pa ravno to kaže zmedenost teoloških pojmov med protestanti.

Čujmo še glasove iz nasprotnega tabora, glasove anglo-katolikov.

»Green Quarterly«, priznано glasilo anglo-katolikov, pozdravlja novi molitvenik kot listino svobode v nauku in bogoslužju, ki nudi »skupno bazo« za razne stranke in skupine anglikanske cerkve; misli pa, da mora po sprejemu novega molitvenika biti vsem dovoljeno svobodno »dostavljati ali izpu-

ščati« karkoli, bodisi v katoliški, bodisi v protestantski in liberalni »smeri«.

To mnenje nasprotuje naravnost mnenju konservativnih protestantov. Po taki razlagi bi seveda molitvenik ne prinesel nikake jasnosti in edinosti, ampak bi samo povzročil še večji razkroj. Kaj pri takih naziranjih pomeni beseda »verujem«, je nam katoličanom nepojmljivo.

Očividno molitvenik ne bo prinesel edinstva v veri, kajti dvojen obred izraža dvojen nauk.

V začetku aprila ste sicer zbornici nižje duhovščine z veliko večino sprejeli molitvenik pod vtisom argumentacije: ako se sporazumna reforma molitvenika ne posreči, zabrede anglikanska cerkev v popolno anarhijo. Toda upanje, da bodo prenehali medsebojni boji, se bo izjalovilo.

Proti molitveniku so glasovali celo štirje škofe, ki so modernistično navdahnjeni: dr. Pollock iz Norwicha, dr. Barnes iz Birminghama, in še škofa iz Exetera in Worcestera. Prvi se je ločil od skupne akcije škofov že oktobra l. 1926. v protest proti katerimkoli koncesijam in je celo javno v svoji stolnici raz prižnico trdil, da bo ostal isti nered kakor prej in da bo molitvenik že načelno po svojem besedilu objemal različne sekte, kajti v prejšnjem molitveniku ni bilo govora o resnični pričujočnosti Kristusovi v zakramentu, kakor se zdi, da je v sedanjem. Dr. Barnes, skrajni modernist, je izjavil, da pomeni alternativni obred negacijo reformacije in da odpira pot k praznoverju.

Na drugi strani so nekateri anglo-katoliški voditelji izrečno izjavili, da ne sprejmejo nobene omejitve glede evharistije, tako dva znana anglikanska župnika v londonskih cerkvah St. Alban in All Saints. Anglo-katoliško glasilo Church Times izjavlja, da sklep duhovniške zbornice ni merodajen za anglikance.

Škofje bodo 4. junija molitvenik predložili še tako zvani Church-Assembly, zboru cerkve, ki bo bržkone tudi sprejel molitvenik in potem bo imel zadnjo besedo parlament. Že zdaj agitirajo razne stranke anglikanske cerkve med poslanci za svoje stališče.

Verjetno je, da bo vlada po uzakonitvi molitvenika škofom pomagala, da s silo ukrote upirajoče se elemente in da jih lahko izženejo iz služb. Pa pravega edinstva ne bo in racio-

nalistični krogi anglikanske cerkve tega tudi ne smatrajo za potrebno. Tako škof iz Durhama, dr. Hensley Henson, misli, da mora biti dana zadostna svoboda glede vere in bogoslužja in da je to ravno značilna poteza anglikanizma in njega »naučna baza«, ki predpostavlja veliko različnost naziranj, nadalje da so škofje prav posebno poklicani, ta značaj cerkve varovati. Nam se čudno zdi, kako se more še govoriti o kaki naučni bazi in kako naj škofje prav posebno za to skrbijo, da so dalekosežne razlike v naziranjih vernikov mogoče.

II. Verski kaos v anglikanski cerkvi.¹

a) Low Church, Broad Church in modernizem.

Važnost enotnega obrednika za anglikansko cerkev bo še jasnejša, če si nekoliko ogledamo dejanski razkroj anglikanizma.

Dr. Headlam, škof gloucesterski, je v svoji knjigi o anglikanski cerkvi (1925/26) dejal, da nikdo ne ve, kateri nauki so avtoritativno razglašeni kot njeni bistveni nauki.

Katoliški učenjak Adrian Fortescue pravi, da vlada med anglikanci sicer popolna jasnost glede tega, česar ne verujejo, a brezupna zmedenost glede tega, kar naj verujejo. Oni anglikanci, ki še vedno sanjajo o nekem skupnem krščanstvu, postavijo v kontroverzi kako latinsko frazo, kakor: »Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus«, toda nikdo v Angliji razun katoličanov ne zna povedati, kaj so tisti skupni temelji krščanstva, kaj pomeni izraz »krščanska cerkev«, koliko je delov prave cerkve, kakšno avtoriteto ima ta cerkev, čeprav govorijo na vseh shodih in v vseh cerkvah o »Church«.²

Anglikanski kanonik Green je v nekem postnem nagovoru v Salfordu l. 1924. označil anglikansko cerkev približno tako-le: »To je slava anglikanske cerkve, da zahteva samo vero v velika zgodovinska dejstva, pušča pa popolno svobodo glede interpretacije in naukov teh dejstev. Njeno srce je tako široko, da najdejo v njem prostora taki može kot škofje dr. Knoks, Hensley Henson, Frank Weston; in če bi anglikanska cerkev

¹ Viri in slovstvo: Leslie Walker, S. I., *Anglia quaerens fidem*. Gregorianum 1922, pp. 219, 337. — Adrian Fortescue, *An Anglican on Reunion*. London 1910, Catholic Truth Society. — Woodcock F., S. I., *English and American Modernism*. Gregorianum 1927, pp. 1—23. — *The Catholic Times and Catholic Opinion*. London 1924—27.

² »An Anglican on Reunion«, London 1910, pp. 5. 6.

ne imela prostora za vse te može, bi ne hotel biti anglikanec.«³ Omenjeni škofje so predstavniki treh glavnih struj anglikanske cerkve.

• Struja, ki jo zastopa dr. Knoks, je stara struja strogega protestantizma, ki odklanja sicer papeštvo, a veruje v razodetje in se drži strogo sv. pisma. Ta struja se imenuje evangelijska cerkev ali Low Church.

V zadnjem stoletju pa je začel, kakor v Nemčiji na protestantsko cerkev, tako v Angliji na anglikansko vplivati racionalizem, posebno s svojim bibličnim kriticismom. Ta struja je začela polagoma odklanjati vse, ker spominja na dogmo, čudeže in na nadnaravni svet. Njeni zastopniki so vplivni znanstveniki, deloma profesorji na višjih teoloških zavodih. Škof Hensley Henson (Durham), predstavnik te struje, zanika n. pr., da je Marija deviško spočela, da je Kristus od mrtvih vstal, in trdi, da danes ni organizma na zemlji, ki bi mogel zase reklamirati od Boga dano poslanstvo za tolmačenje Kristusove vere. Ta struja se imenuje Broad Church.

Pod njenim okriljem se je jel širiti v zadnjih letih v anglikanski cerkvi modernizem,⁴ ki postaja čimdalje bolj nevaren, posebno ker modernisti rabijo staro terminologijo v popolnoma drugem smislu. Tako n. pr. pravi pastor Thomson, modernist iz Oxforda, da lahko ostane vera v nekaj nadnaravnega, čeprav se čudež zavrže. Ta psevdo-supranaturalizem ne pomeni drugega kot »višje oblike bivanja, recimo življenje in um« ali »obogatitev narave po znanstvenih razkritjih,« kakor je to l. 1924. razlagal pastor Hardwick na konferenci modernistov v Oxfordu. Pristavil je še, da »moramo svojo vero osvoboditi od te mōre nadnaravnega«. Modernistom greh prvega človeka ni več prostovoljni prestop božje zapovedi, ampak je samo ostanek živalskih nagonov, ki so še ostali v človeku, ko se je polagoma razvijal iz opice v človeka.

Glede Kristusove osebe je znani voditelj angleških modernistov dr. Major iz Oxforda izjavil: »Bodimo si na jasnem, da Jezus ni hotel biti Sin božji v metafizičnem smislu, kakor to zahteva nicejska teologija; hotel je biti Sin božji v moralnem smislu, kakor so vsa človeška bitja otroci božji...« Zato

³ Catholic Times, 12. apr. 1924.

⁴ F. Woodlock S. I., English and American Modernism. Gregorianum, 1927, p. 23 s.

odrekajo Kristusu tudi božjo vsemogočnost in vsevednost. Na konferenci modernistov v Oxfordu leta 1925. je isti dr. Major trdil, da bi bil Kristus zelo presenečen, ko bi se mu povedalo, da bodo njegovi učenci začeli kršćevati in zbirati vernike v posebno cerkev. Škof Barnes iz Birminghama je dejal, da bi se bil Kristus zelo čudil, ko bi se mu reklo, da bo njegova zadnja večerja postala zakrament in daritev v cerkvi, katere sploh nikdar ni mislil ustanoviti. Anglikanski škof Hensley Henson je pa celo rekel: »Ko bi bil Kristus mogel naprej videti današnje razmere, bi o razporoki nikdar ne bil tako govoril, kakor je.«

Celo anglo-katoliški škofje so zastrupljeni po modernizmu. Tako se je škof Gore izrazil takole: »Ne smatrajmo Adama in Eve za zgodovinski osebi, ampak za splošna predstavnika moža in žene.«⁵

Za moderniste je temelj vere notranje versko izkustvo in posebno gledajo verski problem skozi očali tako zvane nove psihologije. Na kongresu modernistov l. 1924. se je problem takole formuliral: Vprašanje je, če ni molitev le avtosugestija, če ni Bog samo projekcija psihiškega »kompleksa očetovstva«, če ni vera v posmrtno življenje nastala zato, ker se nekateri ljudje ne čutijo sposobne za življenski boj itd.

b) Anglokaticizem.

Oglejmo si še tretjo strujo, ki hoče biti »elita anglikanizma« in si nadeva v zadnjih časih ime anglokaticizma; zanimati nas mora že zaradi tega, ker je zapisala na svojo zastavo: zedinjenje krščanskih cerkva.

Anglokaticizem ni organiziran v kaki jasno orisani skupini, ampak je versko valovanje, o katerem se ne ve, kje se začne in kje se konča. Najbolj izrazit eksponent tega gibanja je »Federation of Catholic priests«, ki šteje zdaj okrog 1100 članov; mlajši naraščaj klera plava večinoma v tej anglo-katoliški struji. V Londonu n. pr. je že okrog 140 cerkva, ki prakticirajo liturgijo v anglokatickem duhu.

Kaj hoče anglokaticizem? Trdi, da je anglikanska cerkev del vesoljne katoliške cerkve, kakor je to n. pr. španska in francoska cerkev. Če ni zdaj v zvezi z Rimom, je to znamenje, da se nahaja ta del katoliške cerkve v nekoliko abnormnem stanju.

⁵ Church Times, 5. marca 1926.

Da bi pokazali svoj katolicizem, posnemajo anglokatoliki katoliško cerkev v vseh njenih obredih, učijo njene nauke, nalažajo njene predpise itd. Z vso silo se hočejo vrniti v neki separiran kotiček Petrovega hleva, pa vendar tako, da rimskega papeža ne priznajo za nezmotljivo živo učečo avtoriteto. Skušajo se gerirati kot popolnoma enakopraven del velike katoliške cerkve in govorijo vedno o »sporazumu«, zametavajo pa idejo submisije.

Da bi se pokazali na zunaj kot »katolike«, so začeli uvažati v svoje bogoslužje tako zvanih »šest točk«:

1. Duhovnik stoji pri maši sredi oltarja (pri pristnih anglikancih ob strani); 2. na oltarju imajo sveče; 3. rabijo mešan kelih, t. j. vinu prilivajo vodo; 4. rabijo hostije; 5. imajo mašniško obleko in 6. rabijo kadilo.

Vse cerkve pa niso uvedle vseh točk, in tako je v razpisih za cerkvene službe navadno označeno, koliko točk se v tej ali oni cerkvi prakticira.

V mnogih anglikanskih cerkvah se hrani »Najsvetejše« v tabernakljih in pred oltarjem gori luč; začela se je širiti tudi navada večernega blagoslova z »Najsvetejšim«.

V svojih cerkvah imajo anglokatoliki kipe Matere božje, svetnikov, križev pot, kropilnike z blagoslovljeno vodo, spovednice itd. Začeli so moliti za mrtve in opravljati maše za rajne, praznujejo tudi vernih duš dan. V zadnjih letih so začeli prirejati romanja k starim katoliškim svetiščem, celo k takim, ki so poškropljena s krvjo katoliških mučencev.

Anglokatoliki skušajo posnemati tudi najpopolnejše oblike katoliške asceze. Tako je šlo več anglokatoliških pastorjev v Belgijo, da proučijo po raznih jezuitskih zavodih prakso duhovnih vaj sv. Ignacija, in zdaj prirejajo redno duhovne vaje.

Tudi redovniško življenje so na novo uvedli. V zadnjih desetletjih je nastalo pet moških redov. Predvsem so anglokatoliki ponosni na red tako zvanih Cowley Fathers v Oxfordu, ki je bil ustanovljen l. 1865. Ti redovniki živijo zelo strogo, spovedujejo, pridigujejo, misijonirajo in so znani kot anglikanski jezuitje.

Nastalo je tudi več ženskih samostanov. L. 1920. sem imel priliko obiskati tak samostan v Londonu; sestre se imenujejo Sisters of Bethany. Bilo je v samostanu približno 50 nun, in prednica je izjavila, da je namen samostana moliti za zedinjenje.

O papežu je dejala, da je naslednik sv. Petra, da cerkev govori skoz njega in da je treba zanj moliti. (Ob smrti Pija X. se je opravilo zanj v več anglikanskih cerkvah opravilo za mrtve.)

Anglokaticizem je nedisciplinirano gibanje, ki hoče posnemati katolicizem, a zametava njegovo glavno načelo, brezpogojno avtoriteto škofov. Vsak pastor je sam svoj škof in v najvažnejših točkah poljubno spreminja bogoslužni red. Anglikoliški vikar Hrauda pri sv. Andreju v londonskem predmestju West Kensington mi je leta 1920. takole razložil svoje stališče: On se smatra za duhovnika vesoljne katoliške cerkve in služi v »cerkveni provinci nadškofa canterburyjskega«. Vsak dan moli latinski brevir, in sicer po direktoriju londonskega kardinala Bourneja, ker, kakor je sam izjavil, nadškof v Carterburyju je tako nepraktičen, da jim ne daje nobenega direktorija. Bere latinsko mašo iz latinskega misala, kadar je sam in kadar ga njegov župnik ne vidi. Moli večkrat tajno rožni venec v cerkvi. On je seveda celibater in obsoja župnika, ker je oženjen. Vse gradivo za pridige, za katehezo itd. črpa iz katoliških knjig: Perrone, Hurter, Génicot itd. Posti se točno pred vsako »mašo« in se čuti vezanega po vseh predpisih rimskega papeža. Povedal mi je sledeči prigodljaj: Neko nedeljo je pridigoval o papežu in je izvajal: »Sv. Peter, prvak med apostoli, je bil v Rimu, zato je tudi rimski škof prvi med škofi. To priznavajo vsi izobraženi kristjani, vsled tega molimo zanj.« Njegov župnik, o katerem je rekel, da nosi brado in ima konfuzne ideje, ker mu sili kri v glavo, je poslušal to pridigo, ni zinil ves teden besedice o njej, toda prihodnjo nedeljo, ko se je vršila slovesna božja služba, pri kateri je služil Hrauda kot subdiakon, je imel župnik pridigo in je povedal sledeče: »Vi, verniki, pripadate k stari svobodni cerkvi, ki je neodvisna od Rima. Vi ne spadate h kaki rimski misiji (tako nazivajo anglikanci rimskokatoliško cerkev), ki deluje v Angliji, kakor bi Vam rad nekdo to natvezil.« Hrauda, ki je sedel pred oltarjem, je bil vsled tega razburjen in je na ta način demonstriral proti župniku, da je vsakikrat snel bired z glave, ko je župnik na leci izgovoril ime papeževo.

Kako utemeljujejo Anglikatoliki svojo strujo?

Po njihovi teoriji je anglikanska cerkev bistveno ista kot katoliška cerkev v Angliji pred reformacijo. Reformacija je sicer

vpeljala gotove izpremembe v naukih in v liturgiji, toda pravijo, da so to samo neobvezne modifikacije, ki jih je vsilila cerkvi država, in da bistveno ne tangirajo katoliškega značaja cerkve. Čeprav besedilo onih 39 verskih členov iz 16. stoletja izrečno zameta relikvije, odpustke, mašo, je to vendarle več ali manj dozdevno, kakor pravijo, kajti ti členi se dajo tudi v drugem smislu tolmačiti in so zelo raztegljivi. Vsi katoliški nauki se dajo spraviti v sklad z njimi, ker se je v teh členih hotela obsoditi samo zloraba obredov.

c) Bodočnost anglikanske cerkve.

Pod tem naslovom (*The Future of the Church of England*) je izšla letos knjiga, ki jo je izdal Sir James Marshall in ki obsega razna poglavja, pisana od anglikanskih cerkvenih dostojanstvenikov. V knjigi se ugotavlja, da je nastalo pomanjkanje duhovniškega naraščaja in da je n. pr. l. 1925. bilo ordiniranih samo 370 bogoslovcev, dočim l. 1886. še 814. Prejšnje povprečno število je znašalo 700, zdaj okrog 300. Dočim je prebivalstvo narastlo od l. 1880. za 13 milijonov, je število duhovnikov ostalo isto.

Nobeden izmed pisateljev si ne upa dati kake jasne perspektive za bodočnost. Kanonik Dwilly iz Liverpoola poudarja predvsem potrebo svobode v bogoslužju in se sklicuje na to, da ima tudi pravoslavna cerkev drugo bogoslužje kot rimsko-katoliška.

Kanonik Bates omenja glede zedinjenja, da goli federalizem raznih nasprotujočih si ločin še ne pomeni edinstva. Zedinjenje z Rimom se mu zdi nemogoče, dokler Rim zavzema sedanje stališče.

Škof Temple iz Manchestera obravnava problem vere 20. stoletja in misli, da se bo anglikanska cerkev lahko sprijaznila z vedo in znanstvom, ker je širokosrčna. Toda pisatelj se popolnoma vdaja modernizmu. Tako n. pr. pravi: »V tem trenutku, ko bajk v Genezi ne smatramo več za zgodovinske, vidimo, kako globoka je njihova modrost, kajti bajka (o prvem grehu) jasno izraža napredovanje k zavestni moralnosti in padec v premišljen greh.«

Knjiga je živa slika razkroja v anglikanski cerkvi in dajo se videti smeri, v katerih se bo nadaljeval razvoj. En del anglikanske cerkve bo eklektično učil in širil več ali manj

izrazito katoliške nauke, kakor to delajo danes anglokatoliki. Drugi del bo ohranil samo še ime krščanstva in bo izločil vse nadnaravne elemente v zmislu popolnega racionalizma. Srednja struja, struja prvotnega protestantizma bo polagoma popolnoma izginila.

Katoliški cerkvi pa se bo bolj in bolj nudila možnost, da bo v tem splošnem babilonskem kaosu najrazličnejših mnenj se izkazala kot edino prava cerkev Kristusova, zidana na skali, katere viharji in valovi nasprotnih sil ne morejo omajati.

MARKOS EUGENIKOS O EPIKLEZI.

(*Marci Eugenici de epiclesi sententia.*)

Dr. F. Lukman — Ljubljana.

Summarium. — In articulo inquitur in doctrinam de consecratione eucharistica, quam Marcus Eugenicus Ephesinus proposuit in tractatu a. 1439. in concilio Florentino exarato. Eugenicus in initio tractatus duas profert theses, Latinam et suam, qua affirmat, verba Domini in ultima coena enuntiata in liturgia narrative tantum repeti, consecrationem autem invocatione (epiclesi) Spiritus sancti peragi. Thesim in tractatu iterum atque iterum inculcat, clarius semper excludendo vim consecratoriam verborum Domini eamque in sola epiclesi ponendo. — Quae sit potentia vel virtus, quam Marcus verba Dominica donis immittere dicitur, non liquet: ab initio tractatus potentiam quandam passivam in donis productam suspicareris, qua proxime apta fiunt ad consecrationem per epiclesim consummandam, deinde in mente habere videtur potestatem potius sacerdotalem, quam Dominus in institutione sacramenti condidit ultro duraturam et valituram. — Vim consecratoriam soli epiclesi vindicando Eugenicus recessit tum a sententia antiquiorum, praesertim Nicolai Kabisilae, tum a sententia praelatorum Graecorum in concilio Florentino praesentium. Ad extremam thesim progressus esse videtur fervente discussione in concilio. — Marcus logica necessitate negare debuisset Latinos solis verbis Domini utentes valide consecrare. Hoc quidem non dixit, sed Latinis profundam pertinaciam exprobravit atque duplicem ignorantiam, quod nempe Domini verba ad consecrationem sufficere putarent et quod mandato Domini, omnes manducare et omnes bibere iubentis, neglecto soli eucharistiam in liturgia sumerent. — Eugenicus in tractatu omnia fere argumenta a Nicolaio Kabisila mutuatus est eaque thesi suae extremae aptavit. — Vir doctus Mohler dubium movit, an Bessarion in libello de Eucharistia hunc Eugenici tractatum refutandum sibi proposuerit, cum dicta quaedam inveniantur, quae apud Marcum frustra quaereres. Tenendum tamen est Bessarionem hunc tractatum prae oculis habuisse. Marcum de consecratione alium tractatum praeter nostrum exarasse nullum presto est testimonium. Bessarion in ampliori opusculo Marci argumenta discutit, sed praeter eum Graecos universim respicit. Porro attendendum est cardinalem plus viginti post Eugenici obitum annis libellum suum composuisse.

Po dolgih razpravljanih in pogajanih se je v prvem tednu junija 1439 v Firenzi dosegel sporazum v nauku o izhajanju sve-tega Duha. Takoj so se začeli razgovarjati o drugih vprašanih, ki so veljala kot preporna, namreč o papeževem primatu, o simbolu, oz. o dostavku »filioque« v simbolu, o čistilišču (vicah), o rabi kvašenega in opresnega kruha in o evharistični konsekraciji. O konsekraciji se je večkrat govorilo¹. Posledek je bil, da se to vprašanje v dekretu o zedinjenju ni omenilo, da pa je 5. julija, večer pred svečano proglasitvijo unije, nikajski metropolit Bessarion v imenu Grkov podal pred papežem Evgenijem IV. slovesno izjavo, da uči grška cerkev transsubstanciacijo in konsekracijo z Gospodovimi besedami².

V tej zadnji koncilski dobi je napisal efeški metropolit Markos Evgenikos traktat o evharistični konsekraciji; veliki ekleziarh Silvester Syropulos poroča v svojih »Spominih (ἀπομνημονεύματα) o florentinski sinodi«, da je Markos pisal na iz-rečno željo cesarja Janeza VI. Palaiologa. Ta spis je v poznej-šem času med Grki zelo utrdil naziranje, da gre konsekrato-rična moč epiklezi, ne pa Gospodovim besedam.

Markov traktat je imel najbrž zelo dolg naslov, ki je ob-segal vso avtorjevo tezo; rokopisi podajajo dve verziji, a ne da se dognati, ali je katera izmed njiju prvotna in katera³. Prvi je traktat izdal Claude de S a i n c t e s v svoji zbirki: *Liturgiae sive Missae ss. Patrum Jacobi apostoli, Basilii Magni et Joannis Chrysostomi cum opusculis variorum de ritu Missae et Eucha-ristia* (Paris 1560). Od tod ga je prevzel M i g n e, PG 160, 1079 do 1090. Na novo je tekst recenziral in z novim latinskim pre-vodom vred izdal L. P e t i t v zbirki: *Documents relatifs au Concile de Florence. II. Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse. Patrologia Orientalis tom. XVII. fasc. 2* (Paris 1923) pp. 427—434⁴.

¹ Prim. C. J. H e f e l e, *Conciliengeschichte* VII, 2 (Freiburg i. Br. 1874) 721. 730. 733. 746. 740.; H e f e l e - L e c l e r c q, *Histoire des Con-ciles* VII, 2 (Paris 1916) 1012. 1013. 1021. 1024. 1025. 1027. 1031.; L. M o h l e r, *Kardinal Bessarion I* (Paderborn 1923) 169. 174. 175.

² H e f e l e op. cit. 740 nsl.; H e f e l e - L e c l e r c q op. cit. 1032.; M o h l e r op. cit. 175.; M i g n e PG 161, 498—494.

³ Iz zgolj praktičnih ozirov bom navajal traktat s kratkim naslovom »De consecratione eucharistica«, kakor ga je naslovil L. P e t i t v s oji novi izdaji.

⁴ V naslednjem bom navajal samo to izdajo s kratico PO XVII, 2 in dostavljal stran. Kdor bi hotel kontrolirati moj slovenski prevod, naj se drži grškega teksta; Petitov latinski prevod je na nekaj mestih preveč prost.

Markos v uvodu določno formulira obe tezi, latinsko in svojo⁶. Prva, prenešena v direktni govor, pravi: »Evharistični dar se posveti in usovrši že po Gospodovih besedah, in sicer samih (ὅπ' αὐτῶν τῶν δεσποτικῶν ῥημάτων καὶ μόνων ἀγιάζεσθαι καὶ τελειοῦσθαι) in se spremeni (μεταποιεῖσθαι) v telo Gospodovo in kri.« Markova teza, prevedena v premi govor, pa trdi: »Besede, ki se najprej pripovedno izrečejo (προλεγόμενα διηγηματικῶς ῥήματα), nas napeljejo na spomin tedanjega dogodka in predloženim darovom nekako podelijo možnost (δύναμιν), spremenjenja, svečenikova molitev in blagoslov, ki sledita, pa darove dejanski (ἐνεργείᾳ) spremenita v tisto pravo (πρωτότυπον) telo Gospodovo in kri.«⁷

V teku razprave Markos ponavlja svojo tezo, kot da jo hoče cesarju, ki mu ni bilo toliko za teološke diskusije kot za sporazum in pomoč od zapada, prav v živo zabičiti in v njem zbuditi zavest, da gre tu za tehtno doktrinalno razliko. Ko je kot priče zase navedel štiri grške anafore, t. zv. Klementovo, Jakobovo, Bazilijevo, Krizostomovo, sklene: »Tako ti vsi soglasno najprej izgovore Gospodove besede in nas z njimi spravijo na spomin tedanjega dogodka, ter dajo darovom, ki naj se posvete, možnost posvetitve (τὴν ἁγιαστικὴν δύναμιν); pozneje pa razen tega molijo in kličejo milost svetega Duha, da (posledični stavek s ὥστε!) pride in nekaj izrečene besede prilagodi pričujočim (darovom) in predložene darove posveti in v telo Gospodovo in kri spremeni.«⁷ In proti koncu: »Mi pa, sledeči svetim apostolom in učiteljem v razlagah, ki so jih izročili, in temu svetemu tolmaču (t. j. Dionysiju Areiopagitu), proslavljamo sveta božja dela, t. j., kot sam pravi, učlovečenje Boga zaradi nas, njegovo smrt zaradi nas, božje prerojenje krščencev, božje posinovljenje in pobožjenje po izpolnjevanju zapovedi; ko tako pridemo do posvečevanja, se na njem opravičimo zaradi njega in zakličemo Gospodove besede, ki jih je takrat izrekel, in dostavimo, da je sam naročil: To delajte v moj spomin. Na to prosimo, da bi vredni postali te Boga posnemajoče po-

⁶ Ne rečem: grško, zakaj grško splošno naziranje se je krilo z mišljenjem Nikolaja Kabasila in je pripisovalo konsekratorično moč Gospodovim besedam in epiklezi kot celoti; prim. moja razprava: Nikolaj Kabasilas in Simeon Solunski o epiklezi. BV VII (1927) 1–14 (zlasti str. 7. 11).

⁶ De consecr. euchar. 1 (PO XVII, 2, 427).

⁷ De consecr. euchar. 5 (PO XVII, 2 430).

svetitve, kot imajo razlage, in izvršimo božansko dejanje z molitvijo in blagoslovom in prihodom božjega Duha.«⁸

Poslednje mesto je zelo poučno, ker popolnoma jasno odreka Gospodovim besedam konsekratorično moč. V konsekratorični molitvi loči Markos dva dela. Prvi obsega Gospodove besede, ki jih je pri zadnji večerji izrekel nad kruhom in vinom, in njegovo naročilo, naj se to obnavlja v njegov spomin. Te besede se po Markovi trditvi izgovore v liturgiji v opravičbo (ἀπολογούμεθα), svečenik z njimi zgolj obudi spomin na zadnjo večerjo in Gospodovo zapoved. Drugi del je epikleza in na njej je vse konsekratorično težišče, z njo se ne samo dovrši, marveč izvrši posvetitev: »εἴτα... ἱερουργοῦμεν τὰ θειώματα διὰ τῆς εὐχῆς καὶ τῆς εὐλογίας καὶ τῆς τοῦ θείου πνεύματος ἐπιφοιτήσεως.« Kratko: Marku je epikleza edina konsekratorična molitev, recitacija poročila o postavitvi evharistije je samo primeren okvir, z njo se ustvari, če smem tako reči, primerna situacija. To in nič več. To postane še jasnejše iz besed, ki jih je Markos zapisal malo pozneje: »Tudi svečenik pri Latincih se pripoveduje spominja Gospodovih besed, da je naročil: 'Vzemite in jejte!' in 'Pijte vsi!' in 'To delajte v moj spomin!' toda nič dalje ne posveti (ἱερουργεῖ οὐδὲν μᾶλλον), temveč meni, da samo pripovedovanje besed zadošča za posvetitev in sveto dejanje... Toda Chrysostomos pravi, da Gospodova beseda, enkrat izrečena, dovrši daritev; enkrat izrečena, pravi, ne zdaj izgovorjena od svečenika, temveč enkrat izrečena od Odrešenika vedno daje predloženim darovom možnost posvetitve, ne posveti jih pa že dejanski (τὴν τελειωτικὴν αἰεὶ δύναμιν ἐνέναι τοῖς προκειμένοις, οὐκ ἤδη καὶ ἐνεργεῖα τελειοῦν αὐτά). To namreč stori prihod svetega Duha po molitvi svečnikov.«⁹

Markos pravi večkrat, da Gospodove besede dajejo darovom »možnost posvetitve«; njegovi izrazi so: δύναμις εἰς μεταβολήν¹⁰, ἀγιαστικὴ δύναμις¹¹, τελειωτικὴ δύναμις¹². Kaj je ta δύναμις?

Na nekaterih mestih se zdi, da jo ima Markos za neko pasivno možnost, sprejemljivost, dispozicijo, ki jo kruh in vino

⁸ De consecr. euchar. 7 (PO XVII, 2, 433).

⁹ De consecr. euchar. 7 (PO XVII, 2, 433. 434).

¹⁰ De consecr. euchar. 1 (PO XVII, 2, 426).

¹¹ De consecr. euchar. 5 (PO XVII, 2, 430).

¹² De consecr. euchar. 7 (PO XVII, 2, 434).

dobita za posvetitev in spremenjenje. To so mislili najbrž starejši bizantinski teologi, n. pr. Nikolaj Kabasila, ki ima Gospodove besede in epiklezo za adekvatno konsekratorično formulo, tako da se posvetitev z Gospodovimi besedami prične in z epiklezo dovrši. Kjer Markos tako govori, se naslanja na svoje prednike. Njegova prava misel, ki jo jasno formulira proti koncu svojega traktata, pa je ta, da se konsekracija izvrši z epiklezo, izvrši pa z močjo, ki jo je Gospod dal pri zadnji večerji apostolom in svečenikom. Ta *δύναμις* je torej aktivna svečeniška oblast, vsled katere svečenik z epiklezo konsekrira. Gospod je pri zadnji večerji postavil evharistijo kot trajno ustanovo, s tem seveda podelil tudi moč in oblast, in ta moč in oblast se udejestuje v konsekraciji z epikletično molitvijo. To pojasnjuje Markos, v svojem zmislu uporabljajoč izvajanja Nikolaja Kabasila, takole: »Ne zanašamo se torej na svojo molitev in ne molimo nad predloženimi darovi prezirajoči one (Gospodove) besede, kot da so brez moči, in verujemo, da se (darovi) tako posvete, temveč i priznavamo, da imajo besede (Gospodove) lastno moč, i izkazujemo moč božjega svečeništva, ki posvečuje vso skrivnost s klicanjem (epiklezo) svetega Duha, kateri deluje po njem (klicanju, epiklezi).«¹³ Najverjetnejše seveda je, da Evgenikos sploh ni do dna razmišljal, kaj da je tista *δύναμις* po svojem bistvu.

Iz dosedanjih izvajanj sledi, da je Markos prenesel vso konsekratorično moč na epiklezo. Tako je dejanski zapustil naziranje svojih prednikov, zlasti naziranje Nikolaja Kabasila, čigar spis »Razlaga božje liturgije« je v svojem traktatu molče izdatno uporabil. Oddaljil se je tudi od stališča svojih sovrstnikov v Firenzi; kajti da so grški udeleženci florentinskega koncila bili Markovih misli, bi bili morali glasno odkloniti razgovore o evharistični konsekraciji, ki so dovedli do Bessarionove izjave dne 5. julija 1439 in seveda še glasneje izjavo samo.

Tu bi se dalo postaviti vprašanje, kako je prišel Markos Evgenikos do svoje ekstremne teze. Da je med zapadom in vzhodom glede konsekratorične formule razlika, mu je bilo zdavnaj dobro znano, že iz spisov Nikolaja Kabasila. Ko je prišel na koncil, je o epiklezi najbrž mislil kakor ta teolog, ki ga je visoko čislal. Ko so se pa na koncilu pričeli razgovori o

¹³ De consecr. euchar. 5 (PO XVII, 2, 431).

konsekratorični formuli in so Latinci naglašali, da se konsekracija izvrši samo z Gospodovimi besedami, se je Markos, braneč epiklezo, postavil na nasprotno stališče ter označil epiklezo kot pravo konsekratorično molitev, recitaciji Gospodovih besed pa priznal samo še pripoveden značaj. Tu je torej en primer več, da je Markos na koncilu v polemični vnemi vzhodno stališče premaknil proti ekstremu. Tedaj pač ni slutil, da bo to imelo trajen vpliv na vzhodno teologijo.

Evgenikos bi bil moral, če bi bil dosleden, tajiti veljavnost latinske konsekracije z Gospodovimi besedami. Tega ni storil. Zato je bil le preveč diplomata. Omejil se je le na dve pikri pripombi proti koncu svojega traktata. Najprej je ugotovil, da latinski duhovniki recitirajo Gospodove besede in potem naprej ne konsekrirajo in pa da sami zaužijejo, ne da bi dali zaužiti drugim, v opreki z Gospodovim naročilom, naj vsi jedo in vsi pijejo. Tej ugotovitvi dostavlja: »Ali to ne nasprotuje jasno i njih (latinskih duhovnikov) besedam? Ali se bodo, ki tako mislijo, potem še drznili, nam prigovarjati ter pretresati in raziskovati naše običaje, ki so tako v soglasju s svetniki?«¹⁴ Na koncu svojega spisa še enkrat navede epiklezo iz Chrysostomove liturgije in konča: »Če to ne prepriča prepirljivcev (t. j. Latincev), bi bili usmiljenja vredni, krivi dvojne nevednosti¹⁵ in globoke zakrknjenosti.«¹⁶

Gradivo za razpravo o konsekraciji je Evgenikos vzel iz Kabasilove »Razlage božje liturgije«. Nekatero partije je naravnost prepisal¹⁷. Vendar pa je Kabasilova izvajanja spretno podredil svoji ekstremni tezi. Tudi o tem traktatu velja Mohlerjeva sodba: »Čeprav prihaja njegovo dokazilno gradivo z večine od prejšnjih teologov njegove smeri, vsekako ga ima vsak hip pri roki in zna z njim spretno ravnati.«¹⁸

K sklepu še literarno zgodovinska pripomba!

Bessarion je kot kardinal, ko je bil že prekoračil 60. leto, napisal traktat: *Περὶ τοῦ τῆς ἱερᾶς εὐχαριστίας μυστηρίου καὶ ὧς*

¹⁴ De consecr. euchar. 7 (PO XVII, 2, 434).

¹⁵ t. j. zmota, da samo Gospodove besede zadoščajo za konsekracijo, in zmota, da latinski duhovnik sam zaužije evharistijo.

¹⁶ De consecr. euchar. 7 (PO XVII, 2, 434).

¹⁷ N. pr.: De consecr. euchar. 6 (PO XVII, 2, 432) = Nic. Kabasilas, Liturgiae expos. c. 29 (PG 150, 432 s.).

¹⁸ Mohler, Bessarion I, 94.

τοῖς τοῦ κυρίου ῥήμασι μάλιστα τελειοῦνται τε καὶ ἐργουρεῖται.¹⁹ Spis je nastal med l. 1464. in 1468., kakor je Mohler dokazal²⁰. Bessarion se obširno bavi z izvajanjem Marka Evgenika, katerega izrečno imenuje²¹. Mohler dvomi, ali je spis, ki ga Bessarion zavrača, »identičen z ono malo razpravo, ki je pri Migneju natisnjena«²², t. j. z Markovo razpravo o evharistični konsekraciji, ki smo se zgoraj z njo bavili. Svoj dvom utemeljuje Mohler s tem, da Bessarion omenja izraze in izjave, ki jih v Markovem spisu ni; pristavlja pa, da se da misliti, da je Bessarion hotel zadeti nadaljnje zaključke iz Markovih trditev²³.

Mohlerjev dvom ni utemeljen.

O kakem drugem traktatu, v katerem bi bil Marko obdelal vprašanje evharistične konsekracije, ni nič znano. Dalje pa je treba upoštevati, da je Bessarion svoj spis mnogo obširneje zasnoval neko Markos — njegov traktat ima približno trikratni obseg Markovega — in da je obdelal ne samo vprašanje konsekratorične formule — to seveda najboljše —, temveč da je splošneje razpravljaj o evharistiji. To je povedal že v naslovu svoje razprave. Upoštevati se tudi mora, da kardinal ni mislil s a m o na Marka, temveč tudi na druge, ki so pridevali epiklezi konsekratorično moč. V poteku diskusije imenuje sicer Marka z imenom, v uvodu pa pravi splošno: »Graeci vero, praesertim recentiores...«²⁴

Ko je Bessarion pisal svoj traktat, je bil Markos Evgenikos že 20 let v grobu (umrl l. 1444.), in ni bilo razloga, da bi se bil pečal s a m o z njegovim traktatom, marveč je čisto naravno, da se je preko njega oziral na razvoj v četrtsstoletju, ki je preteklo od kratkotrajne florentinske unije.

¹⁹ Latinski prevod PG 161, 493—526. Grški tekst še ni izdan, ometata pa ga L. Mohler v 3. zvezku svojega dela o Bessarionu in L. Petit v zbirki *Patrologia Orientalis*. O rokopisih grškega teksta, latinskega prevoda in o izdajah latinske prestave poroča Mohler, Bessarion I. 243¹.

²⁰ Op. cit. 244 nsl.

²¹ PG 161, 507 AC. 508 A.

²² Mohler op. cit. 245. Petitove izdaje Mohler ni mogel poznati, ker je izšla isto leto kot njegova knjiga.

²³ Mohler ibid.

²⁴ PG 161, 493 B; prim. tudi sklep 525 A — 526 B.

PRISPEVKI ZA DUŠNO PASTIRSTVO.

Sv. Vincencij Pavelski in bl. Ludovika Marillac.¹

Ne le moški, tudi ženske so že veliko storile za širjenje božjega kraljestva na zemlji. S tihim delom, s pobožno molitvijo in z nepopisno požrtvovalnostjo zlasti na karitativnem polju so pokazale, da je krščanska vera vera neprestanih odpovedi, pravega veselja, ki nikoli ne zamre, in resnične dejanske ljubezni. Vendar pa je značilno, da so se povečini, če ne vse, velike osebnosti v ženskem spolu naslonile pri svojem delu na moške, ki so jim s svetom in trajno premišljenim vodstvom pomagali, da so mogle biti pripravno orodje v rokah božjih za izpeljavo velikih načrtov. Najlepši in najbolj znan je zgled sv. Frančiška Saleskega in sv. Frančiške Chantalske. Prav podobno je že pred njim podpiral diakon sv. Frančišek Asiški sv. Klaro, istotako cerkveni učenik, mistik sv. Janez od Križa, veliko reformatorico karmeličanskega reda sv. Terezijo. In podobno tudi sv. Vincencij bl. Ludoviko Marillac, ustanoviteljico usmiljenih sester.

1. Čisto gotovo je, da je sv. Vincencij v marsikateri stvari učenec sv. Frančiška Sal.; kot drugod tako se to zlasti opazi v pismih, ki jih je svetnik pisal bl. Ludoviki, a s tem ni rečeno, da bi ne bil samostojna močna osebnost.

Ko je V. spoznal, da ima Previdnost božja z Ludoviko posebne načrte, se je z vsem srcem zanjo zavzel. Pri vsem njegovem vodstvu mu je šlo za to, da bo njegova varovanka kar najbolj zvesto izpolnjevala voljo božjo. Pomagal ji je torej spoznavati Gospodovo voljo in odstranjevati ovire, ki bi se pokazale bodisi v njej sami ali zunaj nje. Zato razumemo, da menda ni pisma, v katerem ne bi govoril o Bogu, o ljubezni in volji božji, ki ji mora vse služiti. Lepa je njegova beseda, ki jo je parkrat zapisal: »O, kako je treba malo, da postanete svetnica. Samo voljo božjo morate izpolnjevati v vseh rečeh.«

2. Cilj, ki ga je V. imel pri duhovnem vodstvu, je bil torej ta: Ludovika mora bolj in bolj ljubiti Boga in to ljubezen dejansko pokazati z izpolnjevanjem volje božje. Zato jo je vodil sicer ljubeznivo, a vendar zelo odločno. Ko je šlo zato, da odpravi izvestne napake, ni odnehal toliko časa, dokler se uspehi niso pokazali. Tak mora biti vsak vzgojitelj: ljubezniv, miren, odločen in vztrajen.

3. Prva taka stvar, ki bi lahko ovirala polet k Bogu, je bila njena prevelika, neurejena materinska ljubezen do lastnega otroka. Pri vzgoji mora mati vedno imeti pred očmi veliko resnico: Otrok

¹ Prim. Abbé Arnaud d'Agne, Saint Vincent de Paul »Directeur de Conscience«. Paris 1925, zlasti str. 258—298, in Pierre Coste, Saint Vincent de Paul, Correspondance, Entretiens, Documents. Paris 1920—1924, posebno zv. 1 in 11.

je lastnina božja, materina oblast nad njim ni absolutna. Vzgojiti ga mora najprej za Boga. Ko toliko odraste, da si začne voliti življenjski poklic, mu mati poklica ne sme odbirati, ga siliti vanj, ampak le pomagati, da spozna voljo božjo. Zato V. ni bil z Ludoviko zadovoljen, ko je v svoji preveliki gorečnosti silila svojega sina, naj postane duhovnik. Takole ji naroča: »Pustite, naj Bog vodi Vašega otroka. On je bolj njegov oče, kot ste Vi njegova mati. Pustite, naj ga vodi Bog!« S previdnim in pametnim vodstvom se mu je posrečilo, da je njena naravna ljubezen postajala bolj in bolj nadnaravna.

4. Ker je Ludovika tako veliko občevala z V., je kaj naravno, da se je njeno srce močno ogrelo za svetnika. V. je to kmalu opazil in obenem tudi spoznal nevarnost, ki bi jo njena duša lahko od tega trpela, ako ne bi mogla več gospodovati nad srcem. Težko je bilo njegovo stališče: Odbiti je ni hotel, ko je videl v njej vse polno dobre volje in tudi spoznal, da bo s svojimi zmožnostmi lahko zelo veliko storila za božjo čast. Na drugi strani pa spet ne sme pustiti, da bi ji on sam bil ovira na poti do svetosti. V. je bil svetnik in dober psiholog, zato je s pomočjo božjo hodil po pravi poti.

Iščite povsod Boga, njemu na ljubo prinašajte radi žrtve, tako boste zanesljivo prišli do svetosti, tako piše v vseh pismih v tistih časih naslovljenih nanjo. »Permettez moi de tenir la place d'une pauvre honteuse, qui vous prie pour l'amour de Dieu, de lui faire l'aumône d'une courte visite,« se glasi njeno pismo. Pa je dalje časa sploh ni obiskal, tudi takrat ne, ko je bila precej dolgo bolna, razen v slučaju, da ga je resnično potrebovala. Opravičil se ji je pismeno in tudi namignil na vzrok, zakaj njegovi obiski niso bolj pogostni. »Gotovo sem v Vaših očeh zelo neolikan, Vaše srce je nedvomno mrmralo, ko sem bil tako blizu Vas, pa Vas nisem obiskal... Pred Bogom boste spoznali, zakaj sem se tako obnašal.«

5. V. je dobro poznal svojo varovanko, rad priznal, kar je bilo na njej dobrega, a napak in grehov ji tudi ni prikrival. Bila je zelo občutljiva, čustvena in zato jo je počasi pripravljaj na trpljenje in večje žrtve, ki jih bo Gospod v življenju od nje zahteval. Vsa je bila nesrečna, ko so se nekatere usmiljenke definitivno poslovile iz samostana. Prav tako ji je bilo čez mero hudo, ko je videla, da imajo njene sestre še vse polno človeških slabosti, da ne napredujejo tako hitro, kot bi si želela, da včasih celo v večjih stvareh pogreše. V. je pomirjevalno vplival nanjo, pohvalil njeno dobro voljo, a spet svaril pred preveliko občutljivostjo. Nikar naj ne misli, da se z vstopom v samostan odpravijo vse slabosti človeške narave. Njeno preveliko občutljivost je spravil v pravi red s premišljenim opozarjanjem in z molitvijo.

Tudi v drugih rečeh je bilo treba Ludoviko šele vzgojiti, da bo zmožna za velika dela. Spočetka je bila njena gorečnost za dobro prevelika; hotela je delati preko svojih moči. Previdni V. jo je poučil, da ne dela prav; takole piše: »Dobro pa-

zite, da si ohranite telesno zdravje, nikar ne delajte preveč. Hudobni duh zvičajno slepi pobožne duše, da bi se vdajale prevelikim naporom, zato da bi pozneje ne mogle ničesar več. Duh božji pa nalahko opozarja človeka, da dela dobro po pameti, zato da dela vztrajno in dolgo časa.«

6. Tudi drugače je L. duševno veliko trpela. Bila je precej časa zelo skrupulozna, in ko bi ne bilo modre, previdne in energične Vincencijeve roke, Bog ve, če bi bila dobila od te preizkušnje tak blagoslov. Tako pa je bilo vse to zanj pot očiščevanja, prav kot jo klasično lepo popisuje sv. Janez od Križa v svojem delu »Temna noč«². Pri tistih, ki so skupulozni, se za skrupuli večkrat — ne vedno — skrivaj egoizem in nevarna trmoglavost, ki izvira iz prevzetnosti. Tako je tudi bilo pri L. Vincencij jo je s svojim odločnim vodstvom s pomočjo milosti božje spet spravil na pravo pot.

Prav pogosto jo je vso zbegala misel na večnost. Sicer je res initium sapientiae timor Domini, a tudi ta strah mora biti pameten. L. je pa pri vseh rečeh videla kazen božjo, dvomila nad svojim zveličanjem, nad tem, da bi kongregacijo usmiljenk prav vodila itd. Ko je umrlo več sester, jo je zelo begala misel, če ji ni morda Bog tega poslal v kazen. Prav tako je veliko trpela ob misli, so li njene tovarišice-usmiljenke dosti svete in dobre ali ne; V. samega je večkrat nagovarjala, naj še on prosi Boga, naj bi poslal namesto nje kako drugo, bolj sveto in zmožno osebo, ki bo nadaljevala njeno delo. Dogma o predestinaciji ji ni dala pokoja in še vse polno drugih skušnjav je begalo in motilo njen dušni mir.

7. Vincencij jo je v takem dušnem stanju stalno opozarjal na velike resnice katoliške vere, na božjo dobroto, njegovo usmiljenje in njegovo vse odpuščajočo ljubezen. Poudarjal ji je, da se skušnjav ni mogoče izogniti, in kategorično izjavljal, da je njena duša Bogu všeč. Isto resnico kot Frančišek svoji Filoteji tudi V. zabičava Ludoviki, da je namreč prava pobožnost v volji in ne v čuvstvu. Ob času duhovne suhote prav tako lahko zaide na napačno pot kakor tudi takrat, ko je srce prepolno tolažbe in čuvstvene pobožnosti. Tudi naj nikar ne misli, da s to svojo zbežanostjo časti Boga; veliko bolj bo všeč Bogu, če bo V. pokorna in zaupala v božjo dobroto in usmiljenje. Njena pobožnost ni več otroška, kot mora biti, če hoče, da bo Bog z njo zadovoljen. Če ne boste kakor otroci... *Il faut aller bonnement et simplement*, ji piše. Varuje naj se resničnega greha, v drugih rečeh pa, ki niso zapovedane, naj ravna tako ali tako, nikar naj ne misli, da bi žalila Boga.

8. Kot večkrat pri skrupuloznih, je tudi tukaj bil eden izmed vzrokov ta, ker si je nalagala prevelika telesna pokorila, zlasti, ker ni uživala zadosti hrane. V. je kmalu odkril to pomanjkljivost

² Spisi sv. Janeza od Križa izhajajo v nemškem jeziku v Theatiner Verlag, München. Doslej so izšle 4 knjige v zelo lepem prevodu; ko bo izšla še peta, bo lepo delo zaključeno.

in ji pisal: »Il me semble que vous êtes meurtrière de vous-mêmes par le peu de soin que vous en avez.« Kot vidimo iz pisem, tudi medicina svetniku ni bila popolnoma neznana stvar, v težjih rečeh pa ji je nasvetoval, naj se zaupno obrne na Odrešenika. Čisto določna pojasnila ji daje n. pr., ko odhaja na potovanje, kako naj potuje, ali z vozom ali na nosilnici itd. vse do podrobnosti.

9. Kot omenjeno je vodil V. svojo varovanko po isti poti kot Fr. Filotejo. Ljubezen do Boga je bila obema sredstvo in cilj. Gospodu, ki jo ljubi, naj služi z veselim srcem, hilarem enim datorem diligit Deus. Bogu je prav tako všeč, kadar je njeno srce mirno in vse zadovoljno, kakor pa takrat, ko močno trpi pod pritiskom skušnjav. Zopet in zopet ji kliče: Bistvo ljubezni do Boga ni v čuvstvu, ampak v volji. Za to gre, da v vseh rečeh stori voljo božjo; čim bolj bo šla za tem, tem bolj bo njena pobožnost prava in tem bolj bo Gospodu všeč. Ko spozna: to in to zahteva Bog od mene, naj ponižno stori in naj nikar ne skuša vedno priti do spoznanja, zakaj da prav takrat to zahteva Bog. Zadosti je, da vem: Bog to hoče; če res Boga ljubim, to storim brez nadaljnega premišljevanja. Prav v tem je tista velika in težka čednost pokorščine, kjer mora človek žrtvovati najdražje, to, da ukloni svojo voljo. In V. je zahteval strogo pokorščino, saj bi je drugače ne bil mogel voditi po pravi poti. Celo to ji je predpisoval, kdaj naj hodi k sveti maši in kolikokrat naj prejema svete zakramente. Ker si je bila naložila preveč pobožnih verskih vaj, zlasti ustne molitve, ji je V. naravnost prepovedal, da gotovih molitev ne sme več opravljati. Zelo težko je to prenesla, a vendar je ubogala in Bog je njeno pokorščino lepo poplačal. Čim močnejša in globlja je postajala ljubezen, tem večje je bilo tudi zaupanje v božje usmiljenje.

To dušno trpljenje torej je bila njena pot očiščevanja; v tem trpljenju je bila preizkušena njena ljubezen. Kot Janez od Križa, Terezija, je tudi Ludovika prihajala do vedno večje združitve z Bogom. Po svoji naravi je bila otožnega značaja, pa si je vendar pod spretnim V. vodstvom pridobila in privzgojila skoraj tako veselo naravo, kot jo je imel V. sam.

10. Kakor Salezij tudi V. večkrat poudarja v svojih pismih, da je prvi in poglobitni dušni voditelj Bog sam. On bo le pomagal spoznati njegovo voljo. Ker ima veliko zunanjega dela in zunanjih skrbi kot predstojnica usmiljenih sester, ker mora po svojih stanovskih opravilih imeti veliko stika s svetom, zato mora še posebno gledati, da bo njeno notranje življenje globoko, drugače ne bo blagoslovljeno z nebes. Vincencij sam je tudi tako delal. Pri vsem svojem izrednem zunanjem delu je vendar vedno bil po notranje združen z Gospodom; v molitvi in premišljevanju svetih resnic je dobil vedno nove hrane za zunanje delo³.

³ Prim. za dušnega pastirja uvaževanja vredne članke, ki jih je napisal dr. Chrysostomus Schulte, O. M. Cap. v reviji Theologie und Glaube

Za vsako pravo vodstvo je nujno potrebno, da tisti, ki se da voditi, voditelju popolnoma zaupa. Vinc. to Lud. naravnost pove. In res je skrbel, kot smo videli, za njeno dušno in telesno zdravje.

11. Pri vsem prizadevanju za svetost je zelo priporočal preprostost. Molite kot otroci! Častite Gospodovo srce, ljubite Marijo, tako se glase njegova pisma. Varujejo naj se usmiljenke — in Ludovika jim mora biti zgled v vsem — vsakih posebnosti, ki izvirajo skoraj vedno iz praznih misli in te iz skrite prevzetnosti. Otroško naj moli, kadar gre k sv. maši, prav tako, ko se pripravlja ali zahvaljuje za sveto obhajilo, in istotako, ko gre h Kristusovemu namestniku, da se obtoži svojih grehov.

Tudi na zunanje njeno delo je mislil, zato je vzgajal njene naravne zmožnosti, zlasti tisti organizatorični talent, ki ga je pri ustanovitvi in organiziranju nove kongregacije usmiljenk tako zelo potrebovala. Bila je vrhovna predstojnica usmiljenk in kot taki ji je z besedo in zgledom priporočal zlasti dvoje: ljubeznivost in odločnost, drugače ne bo mogla prav voditi te vedno bolj naraščajoče družine. Ker je imel sam tudi v tej reči bogato življensko izkušnjo, mu je toliko lažje zaupala. C. Potočnik.

Moderen apostol.

Morebiti je prav, če se tudi BV spomni moža, ki je živel sredi preteklega stoletja, duhovnika, ki je bil poln Kristusovega duha, mislim namreč Antona Chevrierja, ki ga menda poznajo skoraj že vsi narodi, in ki bo, kot se zdi, prav kmalu dosegel čast oltarja¹.

1. Rojen 16. aprila 1826 v Lyonu je preživel svojo mladost bolj v revščini kot v blagostanju. Ker je sam že zgodaj okusil, kako grenak je kruh, ki ga režejo revežem, se je vzbudila v njegovem srcu prav zgodaj velika ljubezen do trpečih. Starši so bili pametni in so ga vzgajali po načelih katoliške vere in jim sin — edinec ni bil idol, kot je večkrat v hišah, kjer ljubezen staršev ni razdeljena na več otrok. Ko so se začele kazati napake, vzbujati neredna nagnjenja, so starši z lepo pa tudi s strogo besedo pokazali, da jim je dobra vzgoja prva stvar.

V isti hiši kot Chevrierjeva družina, je stanoval tudi star učitelj, ki je zbiral krog sebe nekaj učencev, in kar k njemu so ga sprva

1925 in 1926. V članku Des Priesters Glaubensleben pravi n. pr. zelo resnično: Weshalb gehen so wenig Predigten über Gott und die ewigen Wahrheiten tiefer zu Herzen? Weshalb bringt der Religionsunterricht häufig so mangelhafte Früchte? Hätten wir das Christentum nach seiner ganzen Länge und Breite, Höhe und Tiefe erfasst, wir würden auch andere mit dem Lichte und der Weihe, der Kraft und der Stärke, dem Ernst und dem Trost unseres heiligen Glaubens zu erfüllen wissen! (Theologie und Glaube 1925, 510.)

¹ Prim. C. Chambost, Vie nouvelle du vénérable Père Chevrier, D'après ses Écrits et son Procès de Béatification. 5. édit. 8°. Str. XI in 622. Prav tako tudi Chevrierjevo prelepo delo Le Prêtre selon l'Évangile ou le Véritable Disciple de N. S. Jésus-Christ. 2. édit. 8°. Str. XVI in 578. Obe založila Librairie Catholique Emmanuel Vitte, Lyon, 3, Place Bellecour.

pošiljali starši v šolo. Pa je moral že imeti čudno metodo pri poučevanju, ker je mati po šestih mesecih tega pouka zapazila, da mladi Anton niti črk ne pozna. Radi tega ga je začela pošiljati v šolo k šolskim bratom. Tam je njegova duša dobila, česar si je želela. Že prav zgodaj so opazili bratje na njem posebno ljubezen do sv. Evharistije, kar je characteristicum vsega njegovega poznejšega dela.

Župnijski vikar je prvi postal pozoren na njegovo pobožnost in na znake duhovniškega poklica ter je nato opozoril starše. Ti bi že bili s tem zadovoljni, da bi imeli sina duhovnika, pa je bilo preveč uboštva, da bi mogli misliti na srečen izid dolgoletnega studiranja. Končno so se vdali in začela se je za mladega Antona trudapolna pot, kakršno je hodil tudi marsikdo izmed naših duhovnikov, ki ni imel primerne podpore od doma. Po prejemu tonzure je začutil v sebi močno nagnjenje do misijonskega poklica. Materi je sporočil svojo namero, ta pa njegovega sklepa ni bila nič kaj vesela. Takole mu je pisala: »Gospod — kadar je bila nanj nejevoljna, ga je tako nazivala — vi ste nehvaležni. Ali mislite, da sem vas odgojila za to, da vas bodo požrli divjaki? Če že hočete na vsak način med divjake, saj jih je v Lyonu tudi dovolj.« Ves je bil zbeگان. Svoje dušno stanje je razodel duhovnemu voditelju, in ta ga je pomiril. Povedal mu je, da ni božja volja, da bi postal misijonar. Drži naj se poklica, za katerega se sedaj pripravlja.

L. 1848. je izbruhnila revolucija. V semenišču so se bali, da bi udrli v kapelo in odnesli svete posode. Pogumna Ch. mati je prišla, vse spravila na svoj dom in tako odvzela skrb celi hiši. Dne 25. majnika 1850 ga je kardinal de Bonald, lyonski nadškof, posvetil v duhovnika. Novo sv. mašo je daroval kar v semeniški kapeli.

2. Najprej je bil nastavljen za vikarja v župniji sv. Andreja. Največ je bilo v župniji delavcev in po večini so bili vsi župljani prav ubogi in siromašni. Ch. je bil hvaležen za ta delokrog, ki mu ga je Previdnost božja odkazala. Kar je imel, vse do zadnjega je razdal. Celo svoje perilo in obuvalo. Večkrat se mu je pripetilo, da si je moral za maševanje izposoditi čevlje. Še bolj se je zavzel za tiste siromake, ki so bili bolni. Obiskoval jih je in tolažil in velikokrat si je s prav veliko težavo priboril dostop do kakega bolnika, da ga je mogel pripraviti na zadnjo uro. Za spreobrnjenje grešnikov se je postil in pokoril in molil, storil vse, kar mu je narekovala ljubezen do bližnjega. Nekoč se mu je posrečilo, da je spreobrnil veliko grešnico, ki je bila zelo bolna. Mislili so, da bo umrla. Pa je proti vsemu pričakovanju ozdravela in v dobrem vztrajala. Nekaterim moškim to ni bilo všeč. Hoteli so se nad Ch. maščevati. Počakali so ga v samotni ulici, pretepli s palicami in kamenjali, tako da se je komaj rešil v bližnjo cerkev.

3. Razumljivo, da je zaupanje do njega vedno bolj rastlo. Delo se je z vsakim dnem kopičilo. Že itak ni bil posebno trdnega zdravja in vsi ti veliki naporji so ga še bolj oslabili, tako da je začel pešati in bledeti. Materi to ni bilo nič všeč. Ostro je obsojala njegovo

preveliko apostolsko gorečnost in govorila: »Kar ubije naj se! Čisto prav mu je, saj drugega ne zasluži, ko ne uboga!« Resno je zbolel in štiri mesece ni mogel nič delati.

4. Tudi z besedo je oznanjal, kar je njegov zgled potrjeval. Vestno se je pripravljaj na vsak govor; najboljši dokaz je to, da imamo iz njegovih prvih treh let 130 pisanih govorov. Njegova beseda je bila živa, jasna, prepričevalna, preprosta, tako da so ga tudi delavci lahko razumeli. Ker je bila župnija sv. Andreja le prevelika, so jo prav tisti čas, ko je bil Ch. za vikarja, razdelili na dve in tako se je delo vendarle malo zmanjšalo. Ko je koncem majnika 1856 nastopila velika povodenj, se je tako odlikoval pri reševalnem delu, da je tudi svetna oblast postala nanj pozorna in mu je poslala svoje priznanje. Ko so mu čestitali, je takole odgovarjal: »Rajši vidim, da bodo ljudje govorili: Glejte svetega duhovnika, glejte duhovnika, ki ima ljubezen do bližnjega, kot pa: Glejte, odlikovanega duhovnika.«

5. Odločilno so vplivali nanj božični prazniki l. 1856. Pred jaslicami je meditiral besede: *Et verbum caro factum est et habitavit in nobis*, ko je posebno božje razsvetljenje napolnilo njegovo dušo. Začutil je v sebi poklic, da postane še bolj ubog, da živi še bolj skromno in tako služi Gospodu. Da bi živel še bolj siromašno, je polagoma razdal vso svojo opravo, ker se mu je zdela preveč lepo in prebogato izdelana, četudi je bila zelo skromna. Ni še prav vedel, kako in kaj bi. Posvetoval se je z nekaterimi duhovniki in šel tudi v Ars, da se pogovori s svetim župnikom Vianneyem. »Klic prihaja od Boga« mu je rekel arski župnik, »naleteli boste na velike težave, toda če boste vztrajali, boste imeli bogato žetev.« Od tistega časa sta z Vianneyem bila dobra prijatelja. Ljudem, ki so prihajali iz Lyona v Ars spraševati za svet, je odgovarjal: Čemu hodite k meni, ko pa imate v Lyonu svetnika.

Svojega dela med tem razmišljanjem ni zanemarjal, posebno se je zavzel za mladino, ki jo je začel zbirati okrog sebe in ji razlagati katekizem.

6. V bližini njegovega stanovanja je živel pobožni laik Rambaud, ki se je vsemu odpovedal in živel le za reveže. S svojim premoženjem je sezidal prostorno stavbo s kapelico, zbiral je krog sebe zapuščene otroke in jih poučeval v krščanskem nauku. Dobil je še par oseb, moških in ženskih, ki so sledile njegovemu zgledu. Službo božjo so opravljali kapucini, ki so imeli tam v bližini svoj samostan. Kmalu se Ch. odločil, da bo pomagal pri tem delu, kjer so rabili duhovnika in kjer bo še lažje izvrševal evangeljske svete. Po sedmih letih blagoslovljenega delovanja se je preselil na svoj novi delokrog imenovan Cité de l'Enfant Jésus.

S celim srcem se je zavzel za zapuščene otroke, učil jih je verskih resnic in pripravljaj na prvo sv. obhajilo, ki je bilo vsako leto dvakrat.

7. Ker je bil prej na župniji z delom preobložen, se je čutil sedaj kar nekako razbremenjenega. Prav rad je zbiral v cerkvi tudi

odrastle na večer ter jim razlagal katekizem. Ko so ljudje videli njegovo veliko požrtvovalno ljubezen, so se ga prav kmalu oklenili z zaupanjem in marsikaj se je v verskem in moralnem oziru spremenilo. V kapeli je postavil nabiralnik, kamor so lahko metali listke, na katere so zapisali ugovore proti veri in sploh vse, glede česar si niso bili na jasnem. Ch. je vsako nedeljo odgovarjal v cerkvi na stavljena vprašanja. Z otroki, ki so prejeli prvo sv. obhajilo, je tudi pozneje ostal v stiku; prihajali so k njemu, da se v verskem življenju utrdijo in pouče v verskih resnicah.

Njegovo stanovanje je bilo zelo skromno in le slabo zavarovano proti snegu in mrazu in dežju. Razumljivo, da se mu je zdravje še poslabšalo. Spet je bila njegova mati, ki ga je na precej krepek način spomnila, da je dolžan skrbeti zase. Prišla ga je obiskat. Ker ji ni obljubil, da bo bolj skrbel za svoje zdravje, je šla naravnost na ordinariat. Tam so jo potolažili in obljubili, da bodo storili vse, kar se bo storiti dalo. Prav tako skromna kot stanovanje je bila tudi njegova hrana in obleka.

8. Tudi tukaj je vse, kar je imel, razdal. Dobri ljudje so mu n. pr. napravili plašč, da ga varuje pred dežjem in mrazom. Pa ga je podaril prvemu revežu, ki je bil bolj siromašno oblečen kot on. Ta ga je nesel v zastavljalnico, spet so ga dobre duše odkupile in izročile njemu. Pa je tako velikokrat preromal isto pot. Podobno je bilo z njegovo uro, ki jo je imel kot dragocen spomin na mater. Večkrat je prišel v zadrego, ko ga je mati spomnila na obiskih, naj ji pove, koliko je ura — ko pa ure ni bilo več v žepu. Se knjig ni hotel imeti svojih; vse je prodal in denar razdelil med reveže. Tako so se mu smilili ubogi siromaki, da so večkrat prenočevali kar po hodnikih in v sprejemni sobi, ko drugod ni bilo nič več prostora. Včasih so bili med njimi tudi taki, ki so njegovo dobroto zlorabljali.

Moči za vse to delo in izredno premagovanje je črpal v molitvi in prav posebno v sv. Evharistiji. In vsako leto je šel za več dni delat duhovne vaje, kot je sam rekel, »prilivat olja svetiljki, da ne ugasne«.

9. Vendar ni bil povsem zadovoljen; to njegovo stališče se še ni čisto skladalo s tem, kakor si je on zamislil skrb za uboge. Nenaravno se mu je zdelo to, da bi v rečeh kot je skrb za prvo sv. obhajilo in še več drugega, bil odvisen od laika, četudi bi ta bil še tako dober. Razen tega sta si bila Rambaud in Ch. tudi po značaju zelo različna. Svoje misli je čisto odkrito povedal R. Pogovorila sta se tako, da bo R. šel nadaljevat študije, da postane duhovnik, med tem časom bo pa Ch. potrpel in kot dosedaj skrbel za dušno pastirstvo v Cité. Pa tudi nekateri Rambaudovi pomočniki in pomočnice so se poslovili, da bi ločeno od njega pričeli podobno delo. Ch. je tudi sedaj skrbel zanje, in bolj in bolj je dozoreval sklep, da začne čisto neodvisno, kot ga vodi duh božji, delo za zapuščene reveže. Vsi skupaj s Ch. vred so bili tretjeredniki in so živeli po pravilih sv. Frančiška. Ch. sam je stopil v tretji red v Rimu in je 2. avg. 1860 napravil obljube.

10. Nekega dne je šel po lyonskem predmestju La Guillotère mimo dvorane, imenovane Prado, ki je bila na zelo slabem glasu. Zlasti ponoči se je vsak pošten človek rajši izognil tistega kraja. Pa je zagledal na steni nabit listek z napisom, da se dvorana proda ali da v najem. Precej mu je padlo v glavo, kako primerna bi bila ta stavba za njegove namene. Treba najprej kardinalu razložiti te načrte. Ta je bil za stvar takoj zavzet. Težje je šlo pri župniku, pri katerem je iskal dovoljenja, da bi smel v dvorani postaviti tudi kapelico. Župnik mu je spočetka ugovarjal, da bo pri tem trpelo redno dušno pastirstvo, ko je zadnja leta bilo odprtih že toliko kapel in kapelic. Končno pa se je vdal. Pa kdo bo plačal visoko najemnino? Letno 4000 frankov. Dobil je dobrega prijatelja-duhovnika, ki je bil iz bogate hiše, in ta je plačal najemnino za prvo leto. Tako je bila tudi z lastnikom sklenjena pogodba: Ch. vzame dvorano za deset let v najem in plačuje 4000 frankov letne najemnine.

Seveda je bilo treba marsikaj predelati in preurediti. Plesna dvorana naj postane hiša božja. Najprej je mislil na kapelico. Oltar je postavil tje, kjer je bil poprej prostor za orkester, ograja, ki je ločila plesalce od orkestra, je postala obhajilna miza. Na eni strani kapele so stanovali dečki, na drugi deklice. Polagoma so pričeli misliti tudi na šolo, kjer bi se ne učili le krščanskega nauka, ampak vsega drugega kot v državnih šolah.

11. Stanoval pa je še vedno v Cité. Šele potem, ko je bil 25. maja 1861 R. posvečen v duhovnika, se je preselil v Prado in tam ostal do svoje smrti. Sedaj je bil popolnoma prost. Živel je preprosto in skromno, kot je hotel sam. Pri vsem tem je imel plemenit namen, da bi vse, tudi preproste delavce, ki imajo do duhovnikov polno predsodkov, pridobil za Kristusa. »Med njimi bom živel,« — je govoril — »da bodo ti otroci videli od blizu, kaj je katoliški duhovnik. Če hočemo v teh časih delati dobro, je treba svet spraviti v začudenje.« In res so šli za njim. »Poglejte, — so govorili, — ta je eden izmed nas. Nič nima boljšega stanovanja kot mi, k njemu se ne bojimo iti.« Tako se je pričela lepa ustanova La Providence de Prado.

Kmalu je prišlo tudi dosti otrok, ki jih je pripravljaj na prvo sv. obhajilo. Bili so z vsem preskrbljeni, s hrano in stanovanjem, in vse brezplačno. Spočetka je vsega manjkalo, le dveh reči ne manjka nikoli: apetita in kruha, je večkrat šaljivo pripomnil. Začeli so prihajati tudi odrastli, ki jim je v večernih urah razlagal katekizem. Prihajali so taki, ki se poprej za cerkev in versko življenje sploh niso brigali.

Toda odkod vzeti take vsote denarja? Že vzdrževanje poslopja ni bila majhna stvar. In vse te ljudi prehraniti! Večkrat zvečer ni vedel, kako se bodo preživeli naslednji dan. Pa je zvečer pri večernem nagovoru spomnil poslušalce: Kruha nimamo, molimo, da bo Previdnost poskrbela za nas. In čudovito so bili radodarni ti reveži, ki niso sami dosti imeli. Vsega so nanесли, da so prehranili »očeta« in njegove otroke. Sami so večkrat stradali, da so le dali očetu, kolikor je rabil.

12. Toda Prado sedaj še ni bil njegova lastnina. Če plačuje tudi deset let najemnino, še vedno ne bo njegov. Začel je misliti na to, da bi ga kupil. Kupna cena je bila 70.000 frankov; 21. okt. je pogodbo podpisal in — čudno — v petih letih je bil poravnani ves dolg.

Včasih je bila stiska tako velika, da je sam šel med druge berače pred cerkvijo de la Charité ter je prosil vbogajme za revne otroke. Parkrat so ga celo kot prosjaka peljali na policijo, kjer je dokazal svojo požrtvovalno ljubezen.

In kakšni so bili pogoji za sprejem pod njegovo streho? »Otrok ne sme nič imeti, nič znati in pred ljudmi nič veljati.« Če ni bilo prostora za vse, ki so se priglasili, je vedno dal prednost tistim, ki so bili bolj zapuščeni. Kot omenjeno, so imeli vso oskrbo popolnoma brezplačno, še obleko jim je napravil. S tako požrtvovalno ljubeznijo, ki je iskala le Boga in duš — njegovo geslo je bilo: *Dieu et les âmes* — je priklenil mlada srca za vselej nase. In redno so ostali pri njem celih šest mesecev, le v izrednih slučajih je dovolil, zlasti pri starejših, da so ostali le par mesecev stalno v zavodu, preden jih je pustil k prvemu sv. obhajilu. Potem jih je odpustil, ker so že drugi trkali na njegova vrata. Toda preden so za stalno odšli izpred njegovih oči, jim je poskrbel primerne službe pri krščanskih mojstrih in trgovcih in tudi pozneje je bil z njimi v stalni zvezi. Velika večina je ostala zvesta Boгу, le majhen procent je krenil pozneje na slaba pota.

13. Nekateri so mu svetovali, ko je gmotno tako težko izhajal, naj bi otroci med prostim časom delali kaj takega, kar bi neslo, pa ni pustil. »Poglejte, kako so preskrbljeni otroci bogatinov; za nobeno reč jim ni treba skrbeti. Vsaj ta čas, ko so pri meni, naj bodo ti reveži brez vszih drugih skrbi.« Njegov poklic je bil poučevati katekizem. Kolikokrat je ponavljal: Evangelizare pauperibus misit me. Le katekizem in zopet katekizem, pa naj si bo pri odrastlih ali pri otrocih. Vse je pozorno poslušalo njegovo nazorno in prepričevalno besedo. In ker so bili tisti, ki so se pripravljali na prvo sv. obhajilo, redno ločeni celih šest mesecev od drugih, so resnično zelo veliko dobili za življenje.

Izmed cerkvenih pobožnosti je posebno poudarjal križev pot in vsak večer razen ob največjih praznikih ga je sam z ljudmi opravljal. Šel je od postaje do postaje in pri vsaki opravil glasno kratko meditacijo *ex plenitudine cordis*, kar je na ljudi napravilo globok vtis. Cerkevna liturgija mu je bila močno vzgojno sredstvo. Vsako cerkveno dobo je spretno porabil, da je v srca otrok in odrastlih vcepil ljubezen do Boğa in do Cerkve. O njegovem svetniškem življenju se je kmalu razneslo tudi preko mej lyonske škofije, in ljudje so hodili k njemu po svet kot k arskemu župniku.

14. V splošnem so ga sosedni duhovniki, ki so ga poznali, cenili. Bilo je tudi nekaj takih, ki so ga imeli za prenapeteža in so ga očitno tudi pred verniki prezirali. Tudi med ljudmi so se dobili taki, ki so mu očitali hinavščino, celo nemoralna dejanja in najhujše ekscese. Tako daleč je prišlo, da se je moral glede tega zagovarjati

pred svojim škofom, kjer je popolnoma izpričal svojo nedolžnost. Vendar je bil od tega časa naprej še bolj previden, da bi odvrnil od sebe tudi vsak še tako neopravičen sum. Potrpežljivo je prenašal vse te reči, saj je vedel, da je treba za vsako dobro stvar trpeti. Razen tega ga je večkrat zelo mučila tudi njegova bolehnost. Izpreči je moral za nekaj časa in oditi na oddih na deželo, da se je vsaj za silo popravil.

Dolgo časa je že gojil željo, da bi dobil kakega duhovnika v pomoč. Sam bi imel več poguma v težkih urah in delo bi si nekoliko razdelila. Imel je tudi ta načrt, da bi sam začel vzgajati duhovniški naraščaj v tem duhu, v katerem je živel sam, in ti bi potem kot svetni duhovniki-tretjeredniki bili po župnijah ter delali za Boga in za duše. »40.000 ima Francija duhovnikov — je govoril — in vendar kako vera gine. Ko bi imeli le osemdeset arskih župnikov, kako bi cvetelo versko življenje.« Prvi se mu je pridružil duhovnik P. Bernerd, in zelo mu je zrastel pogum.

15. Za laike, ki so pomagali pri njegovem delu, je sestavil posebna pravila, ki naj bi veljala izključno za hišo Prado. Na čelo je napisal besede sv. pisma: Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam. Spodaj pa francoski izrek: Une once de charité vaut mieux cent livres de régles. Naročal je tam »bratom« in »sestram«, naj pravila točno drže, ker so potrebna za skupno življenje, a še bolj potrebna je ljubezen, ki daje mrtvi črki življenje. Vsak, kdor hoče delati v tej hiši — to je zahteval kot pogoj — mora biti v tretjem redu sv. Frančiška.

Proti koncu l. 1864. je odšel v Rim, da bi dobil tam od sv. očeta blagoslov za svoje delo. Prav tako si je v Rimu izprosil dovoljenje, da bi smel sprejemati vernike v tretji red. In sicer je šel h konventualcem, menda zato, ker ti niso imeli v Franciji samostanov in bi tako težje prišlo do kakega nesporazumljenja. Sv. oče je njegovo delo blagoslovil. Preden pa bi izdal formalno kakšno potrjenje, je treba, da dobi sporočila od škofov in da se uspehi njegovega prizadevanja pokažejo. Ch. je bil zelo vesel tega odgovora in s podvojeno skrbjo je šel na delo.

16. Vedno bolj je dozoreval v njem sklep, da mora začeti z mladimi dijaki, če hoče, da si bo vzgojil kaj duhovniškega naraščaja. Ustanovil je lastno šolo, kjer bi vzgajal prihodnje duhovnike čisto v duhu sv. Frančiška. To ni bilo nič izrednega, ker je v Lyonu samem bilo kakih 15 takih šol, kjer so dobri duhovniki pripravljali pobožne in nadarjene dečke za duhovniški stan, ko število malih semenišč še ni bilo zadostno. Pa spet nove težave: kje vzeti profesorje? Da bi vsaj enega imel, ki bi mu pomagal. Tudi bo treba misliti na novo hišo ali pa to znatno povečati. Za vse je previdnost božja poskrbela. V bližini Prado je kupil nekaj sveta s hišo, tisto je popravil in preuredil in tje so se preselile »sestre« z deklicami, da je bilo v Prado za njegovo šolo dosti prostora. Za profesorja pa se mu je ponudil dober duhovnik Jacquier, ki je bil sicer bolj bolehen, pa si je Ch. mislil: Infirma mundi elegit

Deus. Tako so se začele zanj nove skrbi in novo veselje. Dečkov je imel dosti na izbiri, ker je bila vsa oskrba popolnoma brezplačna.

17. V tistem času je bila ustanovljena nova župnija Moulin-à-Vent. Njemu so ponudili, naj bi jo začasno opravljal. Poaudbo je prav rad sprejel, četudi sam ni stalno stanoval v tistem kraju, pa je tam pustil drugega duhovnika, vzgojenega v njegovem duhu, le glavno vodstvo si je pridržal zase. Saj je bil prav to njegov namen, da bi njegovi duhovniki delali po župnijah, zlasti tistih, ki so ubožne. In ta je bila zelo siromašna. Za hrano so imeli to, kar so jim prinesli siromašni delavci, gospodinjstvo je prevzela »sestra« iz Prado. Vrat, ki so vodile v župnišče, sploh niso zapirali. Menda niti ključev imeli niso. Nič jim niso ukradli, ker ničesar imeli niso, še le prinesli so toliko, da so se za silo mogli preživljati. Ch. je kmalu napravil misijon in svoje gojence je razposlal v vsz družine po dva in dva, da bi se misijona tem bolj gotovo vsi udeležili. Uspehi niso izostali.

Ko je bila cerkev približno urejena, je začel misliti na šolo, najprej za deklice in potem za dečke, ki jih je poučeval dober katoliški laik.

18. Tudi razne čudovite reči se o njem pripovedujejo; gotovo pa je to, da je imel od škofijstva pravico izganjati iz obsedencev hudobne duhove. Sam piše, da skoraj ni minil mesec, da ne bi mu pripeljali enega ali več obsedencev. Z molitvijo in postom se je pripravljajl za tako opravilo. Ker je pri tem pešalo njegovo zdravje, so mu proti koncu njegovega življenja to pravico vzeli.

19. Zelo težak udarec ga je zadel v zadnjih letih njegovega življenja, ko je izvedel iz časopisov, da je v omenjeni župniji Moulin imenovan za definitivnega župnika doseđanji njegov pomočnik, ki je brez njegove vednosti njega popolnoma izpodrinil. Ni mu bilo težko radi tega, ker ni bil več župnik, ampak zato, ker se je vse tako skrivaj brez njegove vednosti spletlo; to ga je pa zelo bolelo. Pravi, da je bil to eden izmed največjih križev v življenju.

Gojenci njegove šole so rastle; niso sicer vsi ostali zvzsti, a vendar so l. 1873. štirje vstopili v veliko semenišče. Zadnje leto pred mašniškim posvečenjem so preživeli v Rimu in Ch. sam je šel tje ter poskrbel zanje, da so bili za sveti zakrament zadosti pripravljani. Tam je spisal tudi svojo lepo knjigo »Le Véritable Disciple«. Ko so bili posvečeni v duhovnike, mu je lyonski nadškof rad dovolil, da jih sme uporabiti za svoje namene za Prado.

20. Njegovo življenje je šlo h koncu. Ko je legel na bolniško posteljo, je venomer ponavljajl le eno: Cupio dissolvi et esse cum Christo. 2. oktobra 1879 je z besdami: Le ciel, le ciel! izdihnil svojo dušo.

Njegovo delo se nadaljuje. Kot takrat, se tudi še sedaj pripravlja kakih 160 otrok na leto v Prado na sv. obhajilo. Celih šest mesecev žive ločeni od sveta ter se vzgajajo po krščanskih načelih. Doslej je v tej hiši pristopilo že nad 8000 otrok k obhajilni mizi, ki bi bili drugače izgubljeni za čas in večnost. Iz njegove šole je

prišlo nad 200 duhovnikov — med njimi trije škofje —, ki delujejo deloma v dušnem pastirstvu doma, deloma v misijonih.

Chevrierjev proces za beatifikacijo je v polnem teku in se sme upati, da bo prav kmalu dosegel čast oltarja. C. Potočnik.

Nazadovanje porodov — znak kulturnega napredka?

1. »Daj mi otrok, sicer bom umrla.« Teh besed ni izpregovorila — žal — kaka moderna dama, temveč zelo znamenita žena stare zaveze, namreč soproga očaka Jakoba, Rahela, ker je videla, da ona ne rodi dece Jakobu, ko je imela njena sestra Lija mnogo otrok (Gen 30, 1). V stari zavezi je veljala namreč nerodovitnost žene kot neko prokletstvo ter se je vsaka soproga čutila nesrečno, če ni imela večjega potomstva.

2. Materinstvo je bilo vselej nekaj svetega; bilo bi zelo zgrešeno in človeka povsem nedostojno, ako bi gledali na materinstvo kot na zgolj fiziološki pojav in ga hoteli podrediti le utilitarističnemu računanju, kakor presoja kmet njivo, računajoč, kaj bo več neslo, če nanjo poseje žito ali posadi krompir.

Otroci niso le sad spolnega akta, temveč sad zakonske ljubezni in znamenje nebeškega blagoslova.

Ko obeta Mozes plačilo, ki ga bo Bog dal onim, kateri bodo spoštovali njegov zakon, omenja na prvem mestu telesni sad, rekoč: »Abundare te faciet Dominus omnibus bonis, fructu uteri tui etc.« (Deut. 28, 11). Zato ni čudno, ako čitamo v stari zavezi sledečo zakonsko čestitko: »Da bi videli svoje otroke in otroke vaših otrok do tretjega in četrtega rodu in vaše seme bodi blagoslovljeno od Boga Izraelovega« (Tob. 9, 11). Psalmist blagruje pravičnega, ki se boji Gospoda, ter mu obeta kot plačilo: »Tvoja žena je kakor rodovitna trta v notranjosti tvoje hiše, tvoji otroci kakor oljčine mladike okrog tvoje mize« (Ps. 127, 3).

3. Zato nas v današnji suhoparni dobi, ki pozna tako malo resničnega idealizma, iskreno veseli, da se od mnogih strani pojavlja večje zanimanje za materinstvo in da se je začela poudarjati na tako zvanih materinskih dnevih čast matere. Materinski dan nam dokazuje, da tudi moderni človek ni izgubil vseh stikov z ideali in da je še zmožen višjega poleta. Toda vprav, ko se človek tolaži s tem pojavom, občuti kot mrzel poliv gotove moderne publikacije, v katerih se govori o otroku ravno tako brezsrčno, kakor če bi govorili o plevelu na polju. Dr. Schechner je v češki »Přítomnosti« objavil članek, v katerem ne trdi nič manj, nego da je *nazadovanje porodov znak kulturnega napredka!* Ta članek je po reviji »Življenje in svet« (1927, 425) zašel tudi med slovensko publiko. Njegova misel je: *čim višja je kulturna stopnja, tem nižje je število porodov.* On smatra za napredek, da vsi narodi prehajajo od zapravljivega prirastka (otrok) k štedljivemu; obenem očita katoliški duhovščini, ker le-ta obsoja številčno nazadovanje porodov kot znak razuzdanosti, nemorale in propadanja. Čudi se, če

oznanja duhovščina neomejeno materinstvo in očetovstvo zakoncev in če označuje omejevanje števila otrok za propalost (str. 426).

4. Mi duhovniki moramo biti dr. Schechnerju — hvaležni ne za ideje, ki jih širi, temveč za spričevalo, ki ga je izstavil katoliški duhovščini. S svojim očitkom je dr. Schechner namreč dokazal, da vrši katoliška duhovščina nasproti katoliškim zakoncem svojo dolžnost, ako jih opozarja, da morajo vršiti zakonski akt v onem smislu, v katerem je bil blagoslovljen, ko je Stvarnik postavil v zemeljskem raju zakon: *Crescite et multiplicamini*. Ta blagoslov je podelil Bog, kakor Avgustin izrečno pripominja, da bi pokazal, kako spada množitev človeškega rodu ne med kazni za greh, marveč k slavi zakona: »Ut cognosceretur procreationem filiorum ad gloriam connubii non ad poenam pertinere peccati (Aug. de civ. Dei XV, 21. PL 41, 428).

5. Da je množitev človeškega rodu naloga zakona, nam dokazuje tudi krasen pouk, ki ga daje že v stari zavezi Rafael mlademu Tobiji: »Vzel boš devico v strahu Gospodovem, in sicer bolj iz ljubezni do otrok kot iz poželjivosti, da boš zadobil v Abrahmovem semenu blagoslov v otrocih« (Tob. 6, 22).

Mladi Tobija je tudi res upošteval ta pouk ter molil pred izvršitvijo zakona takole: »In zdaj, o Gospod, Ti veš, da ne jemljem svoje sestre v zakon iz pohotnosti (*luxuriae causa*), temveč samo iz ljubezni do potomstva, v katerem naj bi se slavilo tvoje ime v veke vekov« (Tob. 8, 9).

6. Zelo zanimivo je, da so v stari zavezi povodom poroke želeli nevesti, da bi imela mnogo otrok. Ko je Rebeka zapuščala svoj dom, so ji klicali: »Ti si naša sestra, rasti v tisoč tisočev in naj tvoj zarod zasede vrata svojih sovražnikov« (Gen. 24, 60). Slično željo so izgovorili Betlehemit, ko je Boz vzel Ruto: »Naj Bog stori to ženo, ki vstopa v tvojo hišo, kakor Rahelo in Lijo, ki sta zidali hišo Izraelovo« (Rut 4, 11).

7. Po bibličnem nauku je torej prvi in glavni namen zakonskega življenja množitev človeškega rodu. Manihejci so imeli zakon za nekaj nepopolnega, ker jim je bila materija (vsaj in *theoria*) zla in dosledno tudi materialna uporaba zakona nečastna. Proti njim zatrjuje Avgustin, da je zakon časti vreden, *nuptiae honorabiles*, ako jih zakonska uporabljata *intentione propaginis* (Aug. op. imperf. c. Julian VI, 23. PL 44, 1557), kajti sad zakona so ljudje: *fructus quippe nuptiarum homines sunt* (Aug. de nupt. et concup. II, 11. PL 44, 442). Pri zakonskih tedaj po Avgustinu *concubitus* ni grešnost, temveč dolžnost; seveda, ako se vrši zaradi množitve rodu: *concubitus causa propagandi non vitium sed officium est* (Aug. contra Secundin. Manich. c. 22. PL 42, 598), znak strastvenosti pa je, »si semen extrema coeundi voluptate fundatur, nec sequatur conceptus aut partus (Aug. de nupt. et concup. II, 19. PL 44, 447). Tako zlorabo žene smatra Avgustin kot nezakonito in grdo stvar, kakršno je uganjal Onan, zaradi česar ga je Bog udaril; k temu dodaje: *propatio itaque filiorum*,

ipsa est prima et naturalis et legitima causa nuptiarum (Aug. de conj. adult. II, 12. PL 40, 479).

8. Množitev rodu prihaja od Boga. So sicer, pravi Avgustin, tudi druge množitve, najlepša pa je množitev otrok, čeprav jo nekateri skopi ljudje občutijo kot težavo: ista plane multiplicatio (ex nuptiis) fructuosa est et non venit nisi de benedictione Domini... multae sunt terrenae multiplicationes, felicior autem filiorum: quamquam hominibus avaris etiam ipsa fecunditas molesta est (Aug. enarr. in ps. 137 n. 8. PL 37, 1778).

9. Glede onih, ki ovirajo namen zakona (»libidinis causa propagationi prolis obsistitur«) pravi, da niso zakonski, čeprav se tako imenujejo, temveč da zlorablajo častno ime, da bi pokrili svojo grdo: quamvis vocentur, conjuges non sunt, nec ullam nuptiarum retinent veritatem, sed honestum nomen velandae turpitudini obtendunt (Aug. de nupt. et conc. c. 15 n. 17. PL 44, 423).

10. One zakonske, ki se pritožujejo, da je materinstvo združeno z bolečinami, opozarja, da bolečine ne izhajajo iz materinstva kot takega, temveč iz greha, dočim izvira plodovitost žene iz božjega blagoslova. Etsi enim facta est aerumosa foecunditas, iniquitas, non foecunditas hoc fecit: aerumna quippe parientis ex iniquitate hominis, foecunditas ex Dei benedictione descendit (Aug. op. impf. c. Julian. VI, 25. PL 44, 1560).

11. Protinaravna uporaba zakona, ki preprečuje, da bi nastal pod materinskim srcem novi človek, je greh proti osebnemu dostojanstvu zakonskih in greh proti človeškemu rodu.

12. Med takimi zakonskimi preneha medsebojno spoštovanje in ljubezen, ki je vprav v tem stanu potrebna. Mož, hoteč zadostiti zgolj svoji strasti, postane egoističen, da, naravnost brutalen; žena se čuti onečašчено, ker vidi, da jo mož ne smatra več za predmet ljubezni, temveč za sredstvo, da zadosti svoji strasti.

13. Fatalno je tako počenje tudi pod vidikom narodnega obstanka. Iz takih zakonov izvira družina, ki jo imenuje Muckermann prav primerno »die unnatürliche Zwergfamilie«. Taka družina vodi že po svojih številkah k propadu naroda. Res je, da najdemo take »Zwergfamilien« prav pri narodih, ki veljajo za kulturne, toda bilo bi zelo napančo misliti, da je ravno »Zwergfamilie« znak kulture. Saj najdemo pri takih narodih tudi prostitucijo, perversitete, obscene spise, abortus, oderuštvo itd. in vendarle ne bo nihče trdil, da so vprav ti pojavi znamenje kulture in napredka.

14. Vprav glede družine vidimo, da so narodni sociologi v velikih skrbih glede bodočnosti naroda, kajti naroda ne bo, če ne bodo rodile matere otrok. Značilno je, da na Francoskem odlikujejo in podpirajo one matere, ki imajo več otrok; in na čelu Francije ne stojte menda katoliški duhovniki, marveč ljudje, ki so drugega nazarja, so pa kljub temu ohranili toliko pameti, da uvidevajo, da brez otrok ni naroda. To dejstvo nam je dr. Schechner, žal, zamolčal.

15. Sicer pa ni nikakor res, da bi edinec v družini bolje uspeval nego otroci v velikih družinah. Edinca navadno ne vzgajajo,

temveč razvajajo. Ekonomsko se mu bo godilo v mladosti res mnogo-krat bolje nego kakemu sošolcu, ki ima celo vrsto bratov in sestic, toda uspehi se kažejo v prav nasprotnem razmerju. Taki ljudje za narod store bore malo, ker niso bili prisiljeni, da bi se moralno utrdili, in ker se niso naučili trpeti in se boriti. Življenje nam dokazuje, da so vprav najboljši kulturni delavci izšli iz revnih razmer ter velikih družin, ko ostanejo t. zv. boljše družine le prevečkrat sterilne, ne samo po številu otrok, temveč tudi po delu na kulturnem polju.

16. Cerkveni pisatelji so smatrali veliko število otrok kot blagoslov: *justis multitudo liberorum pro benedictione promittitur, propheta dicente: qui minimus est, erit in millia* (Hier. ep. 10, n. 12, PL 22, 824). Otroci so jim plačilo za zakon: *libera praemia nuptiarum* (Ambros. in Luc. X, 22. PL 15, 1809). Zakon je brezdvomno združen z velikimi težavami. Toda vprav za te težave mu nudi Bog v otrocih mnogo tolažbe in nadomestilo za one udobnosti, ki bi mu jih nudil samski stan. V otrocih vidijo starši odsvit in nadaljevanje svoje individualnosti. Čim več otrok, tembolj pestro sliko svoje lastne osebnosti vidijo starši pred seboj ter črpajo vprav iz te razlike najbolj raznolično veselje. Sv. Ambrozij poudarja, kako tolažilno je za starše ob smrtni uri, ako jim ne zatisne oči tuja roka, temveč roka lastnega otroka (Ambr. de Joseph Patr. c. 14 n. 83. PL 14, 671).

Otroci so pač k rona staršev: Sinovi sinov so starim krona (Prov. 17, 6). Očetovstvo in materinstvo pomenita delež pri božji vsemogočnosti. Ni brez pomena, ako ima latinski jezik za delovanje božje besede *create*, za delovanje staršev pa sorodno besedo *procreate*.

17. Zato pa morajo starši biti Bogu hvaležni, da jim je dal otrok, ker s tem sodelujejo pri načrtih božje previdnosti. Sveti Ambrozij lepo opominja starše: »Admonentur etiam parentes gratias agere non minus pro ortu quam pro meritis filiorum; non enim mediocre est munus Dei, dare liberos propagatores generis, successionis heredes. Lege Jacob duodecim filiorum generatione gaudere. Abrahæ filius datur, Zacharias exauditur. Divinum igitur munus fecunditas est parentis. Agant itaque patres gratias, quia generaverunt: filii quia generati sunt: matres, quia conjugii praemiis honorantur; stipendia enim militae suae filii sunt. Vernet in Dei laudem terra, quia colitur: mundus, quia cognoscitur; Ecclesia, quia devotae numero plebis augetur. (Ambros. in Luc. I, 30. PL 15, 1546.)

18. Pod temi vidiki je povsem umevno, če cerkev nastopa z neizprosno doslednostjo proti onim strujam, ki hočejo preprečiti smoter zakona, ki ga hoče Bog. Razni izgovori, ki jih navajajo v interesu »napredka«, »higijene«, »evolucije«, »ekonomije« itd. so prazni; cerkev se ne bo mogla nikoli sprijazniti z nobenim sistemom, ki ovira naravni smoter zakona, naj se imenuje malthuzianizem, neomalthuzianizem ali kakorkoli (prim. L. Ehrlich: Ein angeblihes Kompromiss der katholischen Kirche mit dem Neomalthusianismus v »Linzer Quartalschrift« 70 [1917] 498—510 in njegovo

razpravo: Neomalthuzianizem in veliki pomor XX. stoletja v »Času« 8 [1914] 32 nsl.).

19. Stari paganizem je bil v tem oziru resnejši nego neopaganizem; Rimljani ob koncu republike ter ob začetku imperija gotovo niso bili preveč pobožni; vendarle kljub moralni dekadenci so ohranili ljudje, ki so stali na krmilu države, potrebno mero politične treznosti, da so smatrali pomanjkanje otrok kot nečastno in so skušali priti s pozitivnimi postavami temu zlu v okom, navajajoč zakonske k učinkoviti uporabi matrimonialne pravice: erat enim *deforme liberos non habere*, quod etiam legum civilium fuit auctoritate multatum, pravi Ambrozij (in Luc. III, 18. PL 15, 1596).

20. Nataliteta je pač prava moč vsake države; saj vemo, da vsaka država skrbno zasleduje, ne samo koliko žita producira njen sosed (s katerim se kajpada nahaja v najprisrčnejših diplomatskih odnošajih), koliko kanonov fabricira, temveč in prav posebno, koliko otrok prokreira.

Veliko število otrok je in ostane ponos vsake dežele in znamenje, da je kvarne struje sodobne kulture niso še inficirale; ako tako zvani »boljši« krogi ne prokreirajo, niso s tem dokazali svoje višje kulture, temveč svoj strah pred družinskimi skrbmi in s tem svojo moralno ničvrednost, kar jim je pred vsem svetom zabrusil v obraz Mussolini v svojem znanem govoru z dne 26. maja 1927, ko navaja med razlogi neplodnosti: la infinita vigliaccheria morale delle classi cosiddette superiori della società (Corriere della Sera 27. maja 1927, n. 125).

Kakor znano, je Mussolini že uvedel davek na samce in v zadnjem govoru namigava, da bi znalo priti tudi do obdačenja neplodnih zakonov: forse in un lontano domani potrebbe far seguito la tassa sui matrimoni infecundi (ibid.).

Je res značilno, da državnik, ki je zavzet za bodočnost svoje domovine (čeprav njegova koncepcija o državi nikakor ni katoliška), govori tako jasno o neomalthuzianizmu.

21. Neomalthuzianizem so širili in širijo posebno na Francoskem. Stavek, s katerim operira dr. Schechner, ni prav nič originalen, temveč ga najdemo naravnost dobesedno v »Revue de l'Enseignement« z dne 17. maja 1908: »car c'est une loi qu'un peuple a d'autant moins d'enfants que sa civilisation est plus avancée.« (Citira Castillon v »Etudes« 178 [1924] 398 v zanimivem članku La »grande pitié« de la nation française). Rezultat takega nauka pa se kaže v rapidnem propadanju francoskega naroda. Castillon nam podaje statistični pregled, kako je raslo število ljudstva od leta 1875. do leta 1913. v Franciji, v Nemčiji, v Italiji in Britaniji. Leta 1875. je štela Francija 36,906.000, leta 1913. 39,771.000 duš. Nje veliki tekmeec, Nemčija, je od 42,727.000 prebivalcev l. 1875. narasla do l. 1913. na 66,146.000. Te številke povedo dosti.

22. Ne samo umevno, temveč naravnost hvalevredno je torej, ako državniki skušajo dvigniti nataliteto v svojem narodu. Narod brez otrok je narod brez bodočnosti! Mi pozdrav-

ljamo tudi pozitivne zakone, ki zahtevajo večjo plodovitost zakonskih zvez in podpirajo matere z več otroki. Ne moremo pa zamolčati, da dvomimo, ali bodo ti juridični predpisi res dosegli to, kar nameravajo njih avtorji.

23. Proti moralni dekadenci ne zadostujejo namreč samo pozitivni državni predpisi, katerim nikakor ne odrekamo resnosti, temveč je potrebna moralna preroditev, temelječa na prepričanju, da smo za svoja dejanja odgovorni pred Bogom. Moderni človek se mora privaditi najprej nekemu samozatajevanju! Odreči se mora že iz vzgojnih razlogov raznim kapricam, ki zahtevajo mnogo denarja in nudijo končno malo užitka (kinematograf, tobak, razna narkotična sredstva, velik del umetnostnih proizvodov, moda itd.). Zakonski morajo priti do prepričanja, da je zanje njih potomstvo najlepši užitek in da svet ne more nuditi lepšega veselja nego družinsko veselje; dalje, da tudi z ekonomskega stališča veliko število otrok ni nikako zlo, temveč dobrina v pravem zmislu besede; kajti »veliko število otrok še ni uničilo prav nobene družine, ako je bila družina poštena, bogaboječa, delavna in skromna. Otroci so glav-nica, ki nosi prav kmalu izdatne obresti, posebno danes, ko so posli tako dragi« (Ehrlich v »Času« 8 [1914], 182).

24. Država pa naj s svoje strani ne priporoča samo in zahteva plodovitost zakonov, temveč naj nudi tudi potrebne predpogoje za take zakone (stanovanjska možnost, zadostna mezda). Nupturijentom, ki niso ekonomsko učvrščeni ali pa ki niso zadostno zdravi, se zakon ne more priporočati. Dokler niso njih razmere take, da bi mogli živeti in matrimonio res po krščanskih načelih, morajo biti z d r ž n i; zdržnost pa ne samo da ni škodljiva, temveč še povzdiguje duha! Dokler pa bo vlekla gotova literatura svoje čitatelje v moralne nižine ter slikala močvirje kot nekaj idealnega, dotlej ne moremo pričakovati zdravejšega rodu. Država zahteva sicer evgeniko, in to je prav; toda evgenika zahteva e t i k o, in etika zahteva, da smatrajo starši svoje otroke ne kot balast, temveč kot d a r b o ž j i!

Josip Ujčič.

„Moška“ in „ženska“ morala?

1. Naslednje vrstice nimajo namena, razpravljati o socialnem položaju žene, temveč hočejo na kratko pojasniti znano vprašanje: ali velja res za moškega in žensko ista morala? To vprašanje potrebuje tembolj nekoliko pojasnila, ker ženski kongresi v zadnjih časih vedno postavljajo postulat, da naj velja za oba spola ista morala, kot da je to nekaj novega, neka pridobitev modernega napredka.

2. Če bi smeli soditi po raznih zgodovinskih dejstvih pri tem ali onem narodu, bi se res dozdevalo, da so veljali za žensko drugi etični nazori kakor za moškega. Skoro povsod najdemo namreč pojav, da so smatrali moške marsikaj kot dovoljeno moškim, kar so obsojali pri ženskah, in kar ni nič manj žalostno, da ženske same pri moških odobravajo ali vsaj tolerirajo čine, ki jih pri svojem spolu obsojajo.

3. Vprašanje o dvojni morali je kajpada ozko zvezano z vprašanjem o naravi subjekta. Ako je namreč ženska »manj« človek nego moški, potem je jasno, da ji smemo staviti manjše moralne postulate, in ako je moški res inteligentnejši in trdnejši, je njegova moralna odgovornost večja nego pri ženski. Kakor povsod velja tudi tukaj: *agere sequitur esse*.

4. Za nas to vprašanje ni zgolj teoretično, saj je že Aristotel učil, da je žena le moški, ki je nekako »ušel« naravi: *femina est mas occasionatus* (De gener. animal. I. 2, c. 3).

Naravnost mikavno pa je, kar pripoveduje Gregor Turonski v svojem poročilu o sinodi v Máconu. Tam je neki škof trdil, da se žena ne more imenovati človek: *dicebat mulierem hominem non posse vocitari* (Hist. Francor. I. 8, c. 19; PL 71, 462). Seveda so mu zbrani škofje pojasnili, da je njegovo mnenje krivo, na kar se je pomiril. Niso se pa pomirili izvestni pisatelji, ki trde še danes, da je koncil v Máconu »definiral«, da žena ni človek.

5. Da so ženo smatrali v starih časih za neko nižje bitje, nam dokazuje zgodovina. V Orientu je bila praktično brezpravna, v Grčiji nekako pod kuratelo, v Rimu je bila v starih časih bolj v časteh, juridično pa povsem pod oblastjo moža (in manu mancipioque mariti), kar je v poznejšem času rodilo kot reakcijo hudo emancipacijo žene. — Ta emancipacija je privedla do skrajnih izrastkov, ki so dajali satirikom dobro došlo tvarino, da so mogli zabavljati čez »moderne dame«: *nil non permittit mulier sibi, turpe putat nil* (Juvenal, Sat. 6, v. 457).

Zakon je stal sicer pod zaščito države, toda država ga je smatrala le kot zvezo, sklenjeno v interesu države, da bi namreč žena rodila državljane. Zakon je bil torej bolj državna nego etična nujnost.

6. Novo in dosledno naziranje o ženi in njeni moralni dolžnosti najdemo v katoliški teologiji. Pravim izrečno: teologiji, katere pa nikakor ne istovetujem z vsakim popularnim spisom, še manj pa z raznimi naziranj v posameznih pobožnih in nepobožnih krogih krščanske družbe.

Za teologa je merodajna biblična resnica, da je človek, žena ali moš, ustvarjen kot podoba božja. Božja podobnost pa je v duši, nikakor ne v telesu; telo lahko imenujemo »sled« božje lepote, podobnost z najvišjim Duhom pa moramo iskati le v ustvarjenem duhu, torej v angelu ali v človeški duši.

7. Cerkveni očetje izrečno poudarjajo, da je tudi žena prav tako kakor moš ustvarjena po božji podobi, da imata oba isto čast, iste kreposti, iste boje, isto sodbo: *Mulier perinde atque vir ad imaginem Dei facta est. Eundem honorem habent ambae naturae* (ὁμοίως ὁμοτίμοι αἱ φύσεις), pares virtutes, eadem certamina, idem iudicium (Gregor. Nyss. in »Faciamus hominem« or. 1; PG 44, 275). Slično naglaša t. zv. Ambrosiaster, da je žena istonaravna z moškim: *Mulier consubstantialis viro* (in Eph.; PL 17, 398).

8. To je povsem umevno, zakaj duša kot netvarno bitje nima spola: *anima sexum non habet* (Ambros. de virgin. c. 15, 93; PL 16, 290; slično Hieron. ep. 100 n. 22; PL 22, 823). Ista duša, ki oživilja telo, je nositeljica svetosti in preroditve v Kristusu. Ta preroditev se vrši v notranjosti, kjer ni spola. *Quia in interiore homine, ubi renovamur in novitate mentis nostrae* (2 Cor. 4, 16) *nullus sexus hujusmodi est* (Aug. de op. monach. n. 40; PL 40, 579).

Če bi ženska ne bila božja podoba, bi se tudi ne mogla preroditi v Kristusu. Kdo naj kaj takega trdi? *Quis hoc dixerit?* vprašuje sv. Avgustin (ibid.; PL 40, 580).

9. Zdaj bomo tudi razumeli, kar pravi sv. Pavel, da v Kristusu ni ne moškega ne ženske: *non est masculus neque femina* (Gal. 3, 28). To pomeni, da sta oba spola posvečena po Kristusu in oba poklicana k duhovnemu življenju v Kristusu. Oba spola se nahajata na istem bojišču, oba tvorita eno Kristusovo armado: *commune siquidem est stadium; non propter sexus diversitatem divisus est Christi exercitus, sed unus est coetus* (Chrys. in s. Balaam. M. n. 4 PG 50, 681).

10. Če je človek, bodisi moški ali ženska, podoba božja, je njegova največja čast in dolžnost, posnemati svojega Stvarnika. *Quid tam aequum quidque tam dignum est, quam ut creatura ad imaginem et similitudinem Dei condita suum imitetur auctorem?* (Leo M., sermo s. 92, c. 1; PL 54, 454).

Ker je Stvarnik duh, ga more človek posnemati le z duhovnimi dejji, s spoznanjem in hotenjem. Te duhovne funkcije pa so podvržene pri moškem in ženski istim etičnim zakonom, zakaj, kakor rečeno, duša je nespolna. Etično je pri obeh to, kar izhaja iz premissljene volje. Ibi censetur qualitas actionis, ubi invenitur initium voluntatis (Leo M. sermo 94; PL 54, 458). — Ne greši torej, pravi Krizostom, ne oko ne kak drug ud telesa, temveč zli namen duha: *οὐτε ὀφθαλμὸς οὐτε τι ἄλλο μέρος αἴτιον, ἀλλὰ ἡ πονηρὰ προαίρεσις μόνον* (Chrys. in Gal. 5, 3; PG 61, 668).

Saj je po nauku sv. Gregorja vprav to prednost Nove Zaveze, da se ne ozira toliko na zunanost deja, temveč presoja njegovo notranjo vrednost: in novo Testamento non tam quod exterius agitur, quam id quod interius cogitatur sollicita intentione attenditur (Gregor. M. ep. 64; PL 77, 1195).

Te misli se držijo cerkveni očetje tako dosledno, da jim tudi devištvo kot zgolj fizičen pojav ni nobena vrednota, ako ni združeno z integriteto duha. *Nihil prodest incorruptio carnis, ubi non est integritas mentis* (Isid. H., Sent. l. 2, c. 40, n. 8; PL 83, 644). *Animus est enim, qui aut sanctificat aut polluit corpus. Quid enim prodest corpus mundum habere, et animam pollutam?* (Ps.-Ambr. in 1 Cor.; PL 17, 224).

Čistost je pač toliko vredna, v kolikor izvira iz duha, v kolikor izhaja iz svobodne volje: *non constat pudicitiae ratio, si animus incestus sit* (Lactant. de vero cultu l. 6, c. 23; PL 6, 721); ideo pudicitia in homine laudatur, quia non naturalis est, sed voluntaria (o. c. l. 6, c. 23; PL 6, 719).

11. Iz tega sledi, da ne kaže iskati druge morale za moške in druge za ženske, kajti *moralnost dejanja izhaja iz duha in ni znabiti kak fiziologičen pojav*. Krizostom uči, da je moralna odporna sila v obeh spolih enaka. Oba se morata boriti proti hudobnemu duhu in moč teme; za take boje jim ni spol nikoli v oviro: »non enim corporis natura, sed animi propositio hujusmodi proelia decernuntur« (Chrys. in Mat. hom. 8, n. 4; PG 57, 87), ter dodaje, da so v tem boju ženske često dosegle večje zmage nego moški. Moškim očita, da v zadevah, ki se tičejo sveta (vojske, borbe), nadkriljujejo ženske, dočim v religioznih stvareh kažejo ženske večji polet: in spiritualibus autem certaminibus (feminae) plus quam nos ferunt et majora rapiunt praemia et volant altius tamquam quaedam aquilae (Chrys. hom 13 in Eph.; PG 62, 99).

12. Očetom je jasno, da ni druge morale za ženske in druge za moške; poudarjajo, da je Bog dal iste zakone moškemu in ženski: eadem (Deus) leges et viris et mulieribus profert, propterea quod corporis figura, non anima differunt (Theodor. Cyr. sermo 5 de Nat. hom.; PG 83, 943).

13. Res je, da človeški zakoni in družabna naziranja mnogokrat zahtevajo od ženske kreposti, ki jih pri moškem ne zahtevajo tako strogo, zlasti pa se kaže ta neenakost, ko gre za presojanje kakega prestopka v spolnem oziru. Da so zakoni tozadevno enostransko usmerjeni proti ženi, prihaja od tod, da so zakone sestavili možje, ki so, kakor piše sv. Avgustin, smatrali, da je njih prednost pred ženami v tem, da jim ni treba biti enakim v čistosti: qui propterea se feminis superiores arbitrantur, ne pudicitia pares esse dignentur (Aug. de conj. adult. l. 2, n. 21; PL 40, 486). Radi tega so sebi pridržali marsikako »pravico«, ki jim je teologija ne more nikakor priznati. To dejstvo omenja in obsoja tudi največji grški ekseget Theodoret: Humanae enim leges mulieribus quidem castas esse praecipunt, et si contra legem faciunt, in eas animadverunt; sed a viris non eandem castitatem exigunt. Cum enim viri essent, qui leges tulerunt, aequalitatem non curarunt, sed sibi veniam dederunt; divinus autem Apostolus... viris primum legem statuit, ut casti sint (Theod. Cyr. in 1 Cor. c. 7; PG 82, 271).

14. Na zapadu glasno poudarja sv. Hijeronim, da kristjani ne priznavajo dvojne morale kakor pogani, kateri dovoljujejo moškim nesramnost v zloglasnih hišah in s služkinjami, ter naglaša, da velja pri nas kristjanih načelo: kar ni dovoljeno ženski, je enako zabranjeno moškemu: apud nos, quod non licet feminis, aequè non licet viris (Hier. ep. 77 ad Oceanum; PL 22, 691).

15. Slično se pritožuje Avgustin, da zahtevamo sicer od ženske, naj varuje čistost, da je pa moški ne drže in da prav v tem hočejo pokazati svojo »možatost«. Kakor da so zaradi tega »močnejši spol«, da ga sovražnik prej podjarmi: servant feminae castitatem, quam viri servare nolunt, et in eo quod non servant, se viros videri volunt; quasi propterea sit fortior sexu, ut eum facilius subjuget inimicus (Aug. sermo 132, n. 2; PL 38, 735).

Povsem dosledno zahteva Avgustin, naj se že **pred** ženitvijo zahteva enako poštenje od obeh strani; v tem so silno poučne njegove lapidarne besede: *Intactam quaeris, intactus esto. Puram quaeris, noli esse impurus* (l. c.; PL 38, 736).

16. Če velja to načelo pred poroko, velja kajpada nič manj v zakonu. Zakrament zakona veže namreč oba dela v moralno enoto, kjer imata glede zvestobe in spolnega občejanja oba dela enake dolžnosti in pravice. Naj prelomi zakon ta ali oni del, *adulterium* je vedno enako obsodbe vreden. To poudarja že Laktancij: *Divina lex ita duos in matrimonium, quod est in corpus unum, pari jure conjungit, ut adulter habeatur, quisquis compagem corporis distraxerit* (Lact. de vero cultu l. 6, c. 23; PL 6, 719).

Zakonodaja je res večkrat favorizirala moške. Tako se pritožuje Bazilij, da če greši poročen mož s kako (samsko) žensko osebo, zapade kazni zaradi nečistosti, žal pa ne radi zakonolomstva: *canonem non habemus, qui eum adulterii crimini subiciat, si in solutam a matrimonio peccatum commissum sit* (Basil. ep. 199 c. 21; PG 32, 722); če pa žena greši, zapade kazni za adulterij! Ako se vprašamo, kako naj to logično razlagamo, moramo odgovoriti z istim Bazilijem: *horum quidem ratio non facilis, sed consuetudo sic invaluit* (ibid.). To ni merodajen razlog, temveč »običajno« naziranje.

17. Krizostom se kot ognjevit govornik in dosleden moralni teolog ni prav nič oziral na to »običajno« naziranje, temveč trdi, da je treba oba dela enako kaznovati, ko gre za prestopak zakonske čistosti: *ubi vero castitatis tempus est ac pudicitiae, nihil amplius habet vir, sed pari ratione cum illa plectitur, si leges conjugii violaverit, ac merito sane* (Chrys. in »propter fornicationem« n. 4; PG 51, 214).

18. Krizostomov nauk ima svojo podlago v sv. pismu, kjer uči sv. Pavel, da sta glede zakonskega debita oba dela enako prava. Žena nima oblasti nad svojim telesom, temveč mož; tako tudi mož nima oblasti nad svojim telesom, temveč žena; iz tega nauka sledi etična obveznost: *uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro* (1 Cor 7, 3). Te besede jasno dokazujejo, da sta glede debita oba dela paritetna: *quantum ad hoc ad paria judicantur* (S. Thomas in h. l.). Kdor bi hotel postaviti v tem vprašanju ženo na inferiorno stopnjo, bi dokazal, da ni doumel besed sv. Pavla. Posebno zagovarja ženine zakonske pravice sv. Avgustin, ko izvaja vprav iz omenjenega citata: *parem esse formam in hac causa viri atque mulieris* (August. de conj. adult. l. 1. n. 8; PL 40, 456).

Praktično sledi iz tega, da ima mož in hac causa nasproti ženi prav toliko dolžnosti, kolikor ima do nje pravic, in da ji je dolžan slično pokorščino, kakor navadno uče, da jo dolguje žena možu.

Codex pravi tako jasno: »*Utrique conjugii ab ipso matrimonii initio aequum jus et officium est quod attinet ad actus proprios conjugalis vitae*« (Can. 1111).

19. Za moralista je torej nedvomno, da veljajo za oba spola bodisi v zakonskem življenju bodisi izven zakona iste moralne

zapovedi. Dekalog je vendar proglašen za vse ljudi, in tudi cerkvene zapovedi ne razlikujejo spolov, temveč nalažajo vsem vernikom enake dolžnosti (sv. maša, velikonočno obhajilo, postne zapovedi, zabrana slabih knjig itd.). Saj je krepost primerna in potrebna o bema spoloma, greh pa je pri obeh graje vreden.

Krščanska vera dosledno obsoja grehe, n. pr. adulterium, enako pri obeh spolih: *Christiana religio adulterium in utroque sexu pari ratione condemnat*, piše papež Inocent tolozanskemu škofu Eksuperiju (Cod. Can. Eccl. et Const. c. 21; PL 56, 500).

20. Toda isti papež nam poroča istotam, da prihajajo tožbe radi prešestva večkrat proti ženam nego proti moškim, čeprav gre pri obeh za isti delikt. Inocent razlaga ta pojav s tem, da je proti moškemu težje nastopiti dokaz resnice in je vsled tega postopanje proti njemu večkrat ustavljeno: »*probatione cessante vindictae ratio conquiescit*«.

21. Kakor že omenjeno je forenzično pravo dejanski kaznovalo žensko prešestnico strožje nego moškega prešestnika: *super illam et diligentia viri et terror legum* (Aug. sermo 9 n. 12; PL 38, 84). Moški so se pač izgovarjali, »da so moški« in da se ne morejo kaznovati kakor žene, ker bi bilo to proti — moškemu dostojanstvu: *sed nos viri sumus! An vero sexus nostri dignitas hanc sustinebit injuriam, ut cum cum aliis feminis praeter nostras uxores si quid admittimus, in luendis poenis mulieribus comparemur?* (Aug. de conj. adult. 1. 2, c. 8; PL 40, 475.) Ali niso bili moški za časa Avgustina res »moderni«?

Nekateri, ki so bili za eno stopnjo manj moderni, so se opravičevali, da ne gredo k tujim ženam, temveč le k svoji — služkinji; take-le vpraša duhoviti Avgustin: hočeš da reče tudi tvoja žena tebi: saj ne grem k tujemu možu, grem le k svojemu hlapcu? (Aug. sermo 9 n. 11; PL 38, 83.)

V rimskem pravu je kakor znano zelo mnogo veljala patria potestas. Umevno, toda ne odpustno, da so se može še v krščanski dobi radi sklicevali na svetne zakone, ko so si dovolili kake izvenzakonske skoke: *potius eligunt maxime in hac causa mundi legibus subditi esse quam Christi* (Aug. de conj. adult. 1. 2 c. 8; PL 40, 475.)

Zato svari Ambrož: *nemo sibi blandiatur de legibus hominum; omne stuprum adulterium est, nec viro licet, quod mulieri non licet. Eadem a viro, quae ab uxore debetur castimonia*. (Ambr. de Abrah. 11, n. 25; PL 14, 431).

22. Mozaična postava je obsojala oba dzla na smrt: si dormierit vir cum uxore aliena, uterque morietur, id est adulter et adultera (Dtn 22, 22). In praxi pa je doletela smrtna kazen moškega le redkokdaj; ker je bila priznana poligamija, je bil mož prešestnik le tedaj, če je grešil s poročenno ženo; tak slučaj imamo v zgodovini Davidovi cum ea quae fuit Uriae. Nad njim kot kraljem ni mogel pač nihče izvršiti smrtne kazni, in nje tudi niso

kamenjali, ker je stala pod Davidovim varstvom. Na splošno pa so stale žene pod zelo strogo kontrolo, in so jih v slučaju prešestva naglo obsodili na smrt, kar nam dokazuje zgodovina Suzane (Dan 13, 41). Moškim pa se menda ni hudo godilo: res so tudi nje obsodili na smrt (Dan 13, 62), toda taki slučaji so bili bolj izjeme; dejanski so si že znali pomagati: tako vidimo, s kako samozavestjo so pripeljali farizeji prešestnico pred Kristusa, zahtevajoč, naj izreče v smislu mozaičnega prava nad njo smrtno obsodbo. Kristus tega slučaja ni rešil po črki stare postave, temveč v duhu odpustljivosti, spomnivši tožitelje, naj izprašajo svojo vest, niso li znabiti zapadli sami istemu grehu.

23. Vkljub tej mili razsodbi Gospodovi vidimo, da presoja stara disciplina žensko strože nego moškega. O moškem, ki bi bil odpustil svoji ženi zločin, so smatrali, da je sokriv njenega greha (Hermas Pastor Mandat. IV, 1, n. 4—8). Klerik, ki bi ne bil kaznoval svoje prešestne žene, ni mogel ostati v službi (Conc. Neocaes. 314 c. 8; Mansi 2, 547). Zdi se, da so tako ženo včasih tudi usmrtili, zakaj I. toletanski koncil (400) določa v VII. kánonu, naj kleriki v takih slučajih ne usmrtijo svojih žena, marveč naj jih zaprejo v lastni hiši ter jih prisilijo k strogemu postu: »ad jejunia salutaria non mortifera cogentes«. Ženo je smel živeti le potem, ko je opravila pokoro (Mansi 3, 999). Posebno strog je kánon 65 elvirskega koncila, ki udružuje kleriku obhajilo še ob smrtni uri, ako ni izgnal svoje žene, če je prešestvovala (Mansi 2, 16).

24. V tem vprašanju ima veliko zaslugo sv. Avgustin, da je omilil obstoječi rigorizem in začel poudarjati, da je odpustitev prešestnice le pravica, nikakor pa ne dolžnost užaljenega moža: non cogit (Apostolus) dimittere sed permittit (Aug. de serm. Dom. in monte l. 1. n. 43; PL 43, 1251). Avgustin naravnost zahteva, da morajo moški v spolni čistosti dajati svojim ženam dober zgled, ker so oni glava žene: in qua (pudicitia) etiam praeire (viri) debuerunt, ut eos illae tamquam sua capita sequerentur (Aug. de conj. adult. l. 2, n. 21; PL 40, 486). Opominja moške, da imajo žene slično telesnost kakor moški, zatoorej tudi moškim ni dovoljeno, kar je ženskam zabranjeno (ibid.).

Da še več: Avgustin zahteva, naj bi se moški še strožje kaznovali nego ženske, ker bi se morali moški odlikovati po kreposti pred ženami in voditi jih z lepimi zgledi: tanto gravius eos punire oportuerit, quanto magis ad eos pertinet et virtute vincere, et exemplo regere feminas (de conj. adult. l. 2, c. 8; PL 40; 475). V svojih pridigah poudarja, da je sramotno, ako mož pravi, da ne more storiti tega, kar stori ženska, ki ima vendarle enako naturo: scelus est ut vir dicat: non possum. Quod potest femina, vir non potest? quid enim, illa carnem non portat? (Aug. sermo 9 n. 12; PL 38, 84.) — Ambrož aludira na izraz »virtus« (= krepost), ki prihaja od besede »vir«, ter pravi o krepostni ženi: non incongrue vir vocatur quia quamvis corpore sit femina, virtute tamen animi viris bonis coaequatur (Ambr. in Apoc. c. 12, 5; PL 17,

877). Tudi te besede namigavajo, da mora biti moški prvi v kreposti in da so žene moškemu tedaj enake, ako so krepostne.

25. Še resni pogani so zatrjevali, da je nepravilno zahtevati od žene poštenje, ako ga mož sam ne drži. Tako določa cesar Antonin: *periniquum... mihi videtur esse, ut pudicitiam vir ab uxore exigat, quam ipse non exhibet* (Aug. de conj. adult. 1, 2, c. 8; PL 40, 475). Z ozirom na to vabi Avgustin moške, naj delajo pokoro ter naj spremenijo svoje naziranje o kaznivosti žene in nekaznivosti moških: *agant viri poenitentiam, sumant indulgentiam, mutant de poena feminarum et de sua impunitate sententiam* (ibid. PL 40, 476).

Zelo prijetno se čita Codex, ki govoreč o prešestvu in o ločitvi ne rabi izrazov »maritus« in »uxor«, temveč le »alter conjunx« ali pa »conjunx innocens« (Can. 1129—1131). Torej popolna pariteta.

26. Ako trdimo, da veljajo za žene in za moške isti etični zakoni, nismo s tem rekli, da imata oba isti naloge ali enake zmožnosti za vse poklice. Za gotove poklice je pač bolj sposoben mož in bi n. pr. žena kot zidarski mojster igrala klavirno vlogo, kakor bi tudi bil moški silno neroden, ki bi mu naložili službo pestunje. (Sicer tudi mi moški nismo za vsako moško službo; tako menim, da ko bi šel Mausner v penzijo, bi se noben čitatelj BV ne potogeval za službo krvnika, čeprav je njegovo delo moralno ravno tako neoporečno, kakor če mi zdravnik izdre zob.)

27. Tako je tudi pri grešnosti. Oba spola grešita: moški bolj v eni smeri (rop, uboj, pijanost), žene v drugi smeri (zavist, obrekovanje, abortus), v mnogih zadevah pa sta si enaka (lažnivost, čitanje slabih knjig, nereligioznost, sovraštvo). Ze Krizostom pravi, da ni v ženski večje zlobnosti nego v moškem, temveč da je nje volja usmerjena na različne predmete (Chrys. in Mt hom 30 [al. 31], n. 5; PG 57, 368).

28. Kar se pa posebej tiče *spolnih* grehov, je sodba o obeh spolih v občinstvu napačna. Nikakor ni res, da bi bili moški že po svoji naravi nekaki rojeni atentatorji, ki le jurišajo na trdnjavo ženske sramežljivosti. Zgodovina nam dokazuje, da je bilo dosti moških, ki so visoko spoštovali žensko čast, in tudi danes imamo hvala Bogu dosti moških, ki zaslužijo ime kavalir v plemenitem smislu besede. Z druge strani tudi niso vse ženske tako resne, da bi jih morali že a priori smatrati za nedostopne. Ko gledam današnjo modo (die so viel Blößen zeigt), bi jih rad primeril s trdnjavo, ki je vesela, če more kapitulirati. Niso vse žene poštene kakor Suzana, niso vsi moški značajni kakor egiptovski Jožef. Mislim, da je krivica, ako drug spol očita drugemu spolu večjo nemoralnost. *Oba sta enaka.*

29. To nam dokazuje žalostno vprašanje o prostituciji. Prostitutke veljajo kot izmeček družbe, in vendarle zahajajo tudi moški iz »boljše« družbe k njim. Nepravica tiči v tem, da splošno mnenje obsoja in preganja le njo; nje mu pa odpusča. O kakem dekletu, ki išče službe, ker doma ni kruha za njo, in — pade, piše prav dobro Tominec: »Družba jo seve obsodi kot znano vlačugo... moža gospo-

darja, ki jo je napravil nesrečno, pa ta družba dalje vabi... da napravi nesrečno drugo« (Socialna Misel 1927, 77).¹

Posebno tragično pa se pokaže nesreča takega dekleta... in nedostatnost pozitivnega prava pri gotovih sodnijskih razpravah, kjer je očitvidno, da je glavni krivec on, ona pa mora nositi vse posledice, ker na podlagi zakona ni mogoče postopati proti njemu; spričo takih pojavov je treba priznati, da ni neutemljena zahteva, naj bi se pri ustvarjanju pozitivnih zakonov pritegnile tudi resne in naobrazene žene.

30. Potrebno je, da družba glede moralnih postulatov do žene revidira nekoliko svoje nazore. Krivice ne smemo delati nobenemu spolu, cba sta posvečena od Boga; krivica, ki bi jo delal kdo proti drugemu spolu, bi bila krivica proti Stvarniku; in nullo igitur sexu... debemus, injurias facere Creatori, utrumque ad sperandam salutem commendavit nativitas Domini. Honor masculini sexus est in carne Christi, honor feminini est in Matre Christi (Aug. sermo 190, n. 2; PL 38, 1008).

Največja čast za oba spola je: biti brez greha. Na tem polju religija ne prizna moškim nikake izjeme, nikake »prednosti« pred ženo, temveč stoji na stališču: *nec viro licet, quod mulieri non licet* (Jonas Aurelianus, De inst. laicali I. 2 c. 4; PL 106, 177).

Josip Ujčić.

Zoper nenravno slovstvo.

Kongregacija sv. oficija je poslala škofom »Instructio« z dne 3. marca 1927 (AAS 1927, 186): de sensuali et de sensuali-mystico litterarum genere. — Instrukcija opozarja na veliko nevarnost modernega leposlovja in opominja škofo, naj storé, kar mogoče, da se prepreči kvarni vpliv nemoralnih knjig naše dobe.

V instrukciji čitamo:

Med največje zlo naše dobe se mora šteti ono slovstvo, ki hoče ustrezati počutnosti in poželjivosti ali tudi pohotnemu misticizmu. To so romani, povesti, drame, komedije — literarni proizvodi, ki jih toliko gre med svet vsak dan.

Ko bi se leposlovje držalo v mejah spodobnosti in poštenosti — in meje niso ozke — bi moglo ne samo nuditi čistega užitka, ampak čitatelje tudi nravno vzgajati.

A knjige, ki sedaj preplavljajo svet, so pisane mamljivo, obenem pa umazano, in so zato največja nevarnost za dušo. Pisatelji v najbolj

¹ Ne morem pa zamolčati, da so same žene precej krive, ako smatrajo moški njih spol za »manj vreden«. Ko gre za to, da spravijo naše mamice, naj bodo mestne gospe ali pa navadne ženice, svojo hčerko v zakonski jarem, spregledajo ženinu vse preveč. — Neoporečno preteklost moramo zahtevati ne samo od neveste, temveč prav tako od ženina. Je naravnost žalostno, kako lahkomišljeno izročajo matere svoje Backfische kakim trdim Stockfischom, da le spravijo dekle naprej. Pred takim »materinskim« srcem ne more resen mož imeti nikakega spoštovanja; ti pojavi zelo škodujejo ugledu ženskega spola. Zakon bodi zveza duš, nikakor pa kupoprodajna pogodba, pri kateri seveda velja načelo: res ultro oblatae vilescent.

blestečih podobah kažejo nespodobne reči; najgrše nesramnosti pripovedujejo časih prikrito, časih odkrito in drzno; s potanko analizo opisujejo tudi najbolj nizkotno poltenost in uporabljajo ves čar jezika, da slikajo greh bolj mikavno in dražljivo. Vsakemu je jasno, kako je vse to pogibelno, zlasti za mlade ljudi, ki v njih s plamenom gori ogenj strasti. Te knjige, večkrat drobne, so na prodaj za malo novčičev v knjigarnah, ob potih in cestah po mestih, na kolodvorih. Čudovito hitro se razširjajo po krščanskih hišah; v hišo prinašajo žalost in nesrečo. Zakaj, kdo ne ve, da se s takim čitanjem domišljija močno razburja, razbrzdana poželjivost silno podžiga in srce pogreza v blato umazanosti?

Zlasti nevarni so oni pisatelji, ki — strašno je to reči — bolešno senzualnost opravičujejo s svetimi rečmi in v nečisto ljubezen vpletajo neko pobožnost in verski, seveda lažni mysticism, kakor da se vera more ujemati s preziranjem, da, z nesramnim tajejem morainih zakonov in da se religija more združiti z izkvarjenostjo nravi.

Naj nihče ne ugovarja: v mnogih teh knjigah je bleščeč in krasen jezik, ki ga moramo po pravici hvaliti; čitatelj se uči v njih psihologije, ki je v skladu z današnjim napredkom; nasladna poltenost se obsoja, ker se opisuje kot taka, kakršna je, kot najgrša; ali ker se včasih nasladnost kaže združena s pekočo vestjo; ali ker se vidi, kako se pogosto najgrše veselje konča z žalostjo nekake pokore. Ugovor je prazen. V nas je izkvarjena narava in zato navadno velika slabost in močno nagnjenje do greha. Ne lepota jezika, ne medicinska ali filozofska znanost — če je lepota in znanost v teh knjigah — ne namen pisateljev, pa naj bo ta namen kakršenkoli, ne more zabraniti, da bi take knjige čitateljem, ki so jih miki nečistega čtiva počasi, počasi, komaj čutno, omrežili, ne zmotile duha in ne izpridile srca. Ko so se razrahljale vezi poželjivosti, pa človek pada globlje in globlje, iz greha v greh; življenje, ki je oblateno z grehom, se mu gnusi, in ne redko se zgodi, da se tak človek sam umori.

A če se svet, ki išče sebe v toliki meri, da sovraži Boga, veseli ob teh knjigah in jih razširja, ni čudno; kar najbolj žalostno pa je, da se možje, ki se hvalijo s krščanskim imenom, trudijo s pisanjem tako usodnih knjig. Kako naj bo tak, ki nasprotuje načelom evangelijske etike, prijatelj Jezusa blagoslovljenega, ki ukazuje vsem, da križajo telo in njega strasti in nečedne želje.

Ni jih malo, ki so tako drzni in nesramni, da po knjigah razširjajo med narodom one pregrehe, ki bi se po zapovedi apostolovi med kristjani niti imenovati ne smele. Naj že vendar spoznajo, da ne morejo služiti dvema gospodoma, Bogu in poltenosti, religiji in nesramnosti. Gotovo niso z Jezusom Kristusom oni pisatelji, ki z umazanimi spisi kvarijo mravnost, ki je državi in družini pravi temelj.

Ob tej povodni umazanega slovstva, ki vsako leto bolj na široko utaplja narode, kongregacija sv. oficija ukazuje škofom, naj store, kar morejo, da zavrnejo to veliko zlo.

Knjige, ki namenoma, »data opera vel ex professo«, rušijo mravnost, so prepovedane vprav tako, kakor da so uvrščene v Index. Zato

smrtno greši, kdor brez dovoljenja čita knjigo, ki nedvomno vzbuja pohotnost, če tudi cerkvena oblast knjige ni posebe prepovedala. In ker imajo kristjani o tej tako zelo važni reči napačne in usodne misli, naj župniki in njih pomočniki v dušnem pastirstvu vernike o tem primerno poučé.

F. U.

Action Française katoličanom prepovedana.

Cerkvena oblast je katoličanom prepovedala, da bi bili člani politične organizacije Action Française (AF). Ne zato, ker je AF nacionalistična monarhistična organizacija; ampak ker organizacija hoče, da naj Cerkev služi nje političnemu programu, in ker voditelji organizacije oznanjajo nauke, nasprotne katoliški dogmi in morali.

O početku in razvoju AF je profesor Fabijan napisal v Času (1927, 217—226, 281—289) podrobno in natanko poročilo. Nje zgodovine mi torej ni treba ponavljati. Iz avtentičnih dokumentov, priobčenih v Acta Apostolicae Sedis, pa hočem na kratko posneti samo tisto, kar je potrebno, da bomo mogli umeti najnovejše odloke sv. stolice v tej zadevi.

Skupina mladih ljudi, katoličanov, se je obrnila do nadškofa v Bordeauxu, kardinala Andrieuja, s prošnjo, da bi jim odgovoril k vprašanju: Ali se morejo katoličani s čisto mirno vestjo ravnati po naukih, ki jih voditelji organizacije AF razglašajo v svojem institutu in različnih publikacijah? — Kardinal je odgovoril dne 25. avg. 1926 v javnem pismu: Katoličani teh naukov ne smejo poslušati in ne se po njih ravnati. — Odgovor je utemeljil.

Ko bi se organizacija AF bavila samo s politiko in raziskavala samo to, katera oblika vladanja bi bila najboljša za domovino, bi bilo katoličanom dano na voljo, da se ravna po tem, kar uče voditelji AF. Teda voditelji AF se ne ukvarjajo s samo golo politiko, ampak razpravljajo tudi čisto verske in moralne probleme.

Voditelji organizacije AF so ateisti ali agnostiki. Prvi in najodličnejši med njimi, Karel Maurras, oznanja v svojih spisih ateizem, taji božanstvo Jezusa Kristusa in zametava dogme, ki jih Cerkev uči: taji, da je Cerkev božja ustanova, a jo hvali, ker hoče, da Cerkev služi političnim ciljem organizacije.

Kdor taji Boga, Kristusa, Cerkev, zanj ni več prave morale. Voditelji AF so zabrisali razliko med dobrim in slabim in namesto prizadevanja za krepost so uvedli estetizem in epikureizem, kult lepote in čutno uživanje. Oni uče: Družba in posamezen človek je prost vseh vezi moralnega zakona. Obnoviti hočejo staro poganško državo.

To uče in to hočejo voditelji AF. Zato jih katoličani ne smejo poslušati. Tako je končal kardinal Andrieu svoje pismo.

Izjava kardinalova je dober teden potem, ko je izšla, že dobila avtentično in najvišjo sankcijo. Papež Pij XI. je dne 5. septembra 1926 poslal kardinalu pismo, v katerem je pohvalil njegovo pastoralno skrb in očetno čuječnost in odobril njegove pogumne in odkrite be-

sede. (Papeževo pismo je obenem s pismom kardinalovim priobčeno v AAS (1926, 382—386).

Odkrita beseda nadškofa in kardinala Andrieuja in papeževo pohvalno priznanje je razburilo duhove na Francoskem. Vnela se je ostra kontroverza. Nekateri so želeli, naj bi papež povedal svojo misel bolj jasno in bolj točno. Zato je Pij XI. v konzistoriju dne 20. decembra 1926 v svečanem nagovoru izjavil: Katoličani nikakor ne smejo sprejeti in odobravati početja in naukov onih, ki jim je korist stranke več nego religija, in ki hočejo, da naj religija služi stranki; nikakor ne smejo katoličani, ne sebe, ne drugih, zlasti pa ne mladine, zaupati vodstvu onih, ki je njih nauk nevaren veri in pravnosti in katoliški vzgoji mladine. Zato katoličani ne smejo vzdrževati, podpirati, čitati listov, ki jih izdajajo ljudje, ki se njih spisi ne ujemajo s krščansko vero in moralo in se zato morajo obsojati; in ki pišejo v liste neredko take stvari, ki so čitateljem, zlasti mladini, v duševno pogibel.

V decembrskem snopiču AAS (1926, 517 s.) je ponatisnjen ta papežev govor. In v istem snopiču čitamo ob koncu (str. 529) dekret, ki je z njim kongregacija sv. oficija uvrstila v Index prepovedanih knjig spise Karla Maurrasa: *Le Chemin de Paradis*, *Anthinéa*, *Les Amants de Venise* in *Trois idées politiques*; obenem veli dekret, da je papež prepovedal tudi list *L'Action Française*, glasilo politične organizacije z istim imenom.

Dekret sv. oficija nosi na čelu dvoji datum: 29. januarja 1914 in 29. decembra 1926. — Zakaj? — Asesor kongregacije sv. oficija poroča: Ker so nekateri želeli, da naj se dožene, kako je Pij X. sodil o delih in spisih Karla Maurrasa in o listu *L'Action Française*, je papež Pij XI. naročil asesorju, naj natanko preišče spise v arhivu S. C. Indicis. Preiskava je dognala, da je kongregacija že 26. januarja 1914 navedene spise Karla Maurrasa uvrstila Index in list *L'Action Française* prepovedala. Dne 29. januarja 1914 je papež Pij X. potrdil obsodbo, pridržal pa si je pravico, da sam odloči, kdaj naj se dekret objavi. A kadar se bo objavil, se bo objavil z datumom 29. januarja 1914. Mnogi so se namreč bili obrnili do Pija X. s prošnjo, naj ne obsodi spisov Karla Maurrasa. Papež je prošnji toliko ugodil, da je hotel počakati primerneга časa za objavo obsodbe. — Še isto leto pa je Pij X. umrl.

Vprašanje o objavi dekreta se je potem pretresalo pod Benediktom XV. leta 1925. Papež je izjavil, da so v svetovni vojski politične strasti preveč razburjene, da bi ljudje ta akt sv. stolice mogli pravično presojati.

Izredne okoliščine pod Pijem X. in Benediktom XV. so bile torej vzrok, da so čakali z objavo dekreta.

Po vsem tem, kar se je zgodilo l. 1926, pa je umevno, zakaj je Pij XI. smatral, da je prišel čas, ko je treba dekret objaviti. Ukazal ga je objaviti dne 29. decembra 1926 z datumom 29. januarja 1914, ko je Pij X. dekret potrdil. Obenem je Pij XI. raztegnil prepoved

svojega prednika tudi na list AF in list tak, kakršen je sedaj, iznova obsodil in velel, naj se uvrsti v Index prepovedanih knjig.

Papež je o objavi dekreta obvestil bordeauxkega nadškofa in kardinala Andrieuja v lastnoročnem pismu z dne 5. jan. 1927 (AAS 1927, 5). V pismu pravi, da je dekret velikega pomena, ker je z njim raztrgana legenda, ki so jo bili spletli okolo osebe Pija X. blagega spomina. Pisali in govorili so, bolj ali manj odkrito, da je Pij X. drugače sodil o AF nego sodi Pij XI. Iz dekreta je razvidno, da je Pij XI. samo končal, kar je Pij X. začel.

Dekret, ki je bil zakopan v arhivu sv. oficija, odkar se je s to kongregacijo leta 1917 združila kongregacija indeksa, glasno priča, da je rimska stolica o težkem vprašanju AF enako sodila od početka, ko se je vprašanje sprožilo, pa do sedaj, ko se je končno rešilo. Papež upa, da bo objavljeni dekret vso stvar razbistril, razpršil dvome, duhove pomiril. Tega srčno želi in tega neprenehoma prosi v molitvi za vso Francosko in posebe za toliko drago mu mladino.

Kar zadeva obsodbo glasila AF, je Pij XI. dne 24. februarja 1927 (AAS 1927, 185) izjavil pariškemu nadškofu, kardinalu Ludoviku Duboisu: Ker je papež sam ta list uvrstil v Index prepovedanih knjig, more le on sam koga te prepovedi oprostiti. Pooblasti pač francoske škofo, da morejo vernikom svoje dieceze, vendar le redko in iz tehtnih razlogov, dovoliti čitanje lista *L'Action Française*. Obče dovoljenje, ki ga kdo že ima ali ga bo dobil, da sme čitati prepovedane knjige ali liste, ne velja za ta list.

Vkljub določnim in jasnim besedam rimske stolice pa so se pojavili dvomi, kako daleč se razteza obsodba, ki jo je papež v konzistoriju dne 20. decembra 1926 izrekel nad AF in kako veže prepoved za čitanje lista.

Poslali so v Rim četvero vprašanj: dvoje za duhovne osebe in dvoje za vernike vobče. Sv. penitenciarija je odgovorila dne 8. marca 1927 (AAS 1927, 157).

Vprašali so: 1.) Kako treba ravnati *in foro interno* in kako *in foro externo* z duhovniki: a) ki so notorično člani AF ali naročniki lista; b) ki v občevanju z verniki tem prigovarjajo, da naj čitajo list AF ali ga naj podpirajo z denarjem; c) ki pri sv. izpovedi odvezujejo čitatelje lista AF ali voditelje organizacije, ne da bi zahtevali kot pogoj odveze trden sklep poboljšanja?

Odgovor sv. penitenciarije: *Pro foro interno*. — Vse je treba resno posvariti kot take, ki se upirajo (tajno ali očitno, to ne spremeni stvari) v važni stvari določnim in jasnim ukazom in zapovedim najvišje cerkvene oblasti; in sv. odveza se jim ne more dati, dokler se ne spametujejo in pohujšanja primerno ne popravijo.

Pro foro externo. — Posvariti se morajo in pograti, kakor veli kán. 2308 in 2309; in če ne bo pomagalo svarilo in graja, bo treba ravnati po kán. 2310 (t. j. zapové se jim, kaj morajo storiti in kaj opustiti in zagrozi se jim kazen, če bodo zapoved prekršili). Izpovednikom pa, če se posvarjeni ne bodo poboljšali in po možnosti popravili po-

hujšanja, ki so ga dali spokornikom, lahko škof prepove izpovedovanja, dokler bodo vztrajali v trdovratnosti.

2. Kako naj škof ali poglavarji semenišč ravnaajo z gojenci, ki očitno ali tajno ostanejo člani AF?

Odgovor: Treba jih je posvariti, in če se ne bodo poboljšali in ne popravili pohujšanja, kakor bodo določili poglavarji: se jim *in foro interno* ne sme dati odveza; *in foro externo* pa se po kán. 1371 odslové kot neposlušni in za duhovski stan nesposobni.

3. Kako je ravnati *in foro interno* in kako *in foro externo* z verniki: a) ki vkljub vsem opominom redno čitajo ali ki naročajo list AF? b) ki kot člani vodijo gibanje v prospeh lista in krivih naukov organizacije AF ali v prospeh voditeljev, ki jih trdovratno hočejo imeti za svoje poglavarje? c) ki še vedno očitno ali tajno podpirajo AF?

Odgovor: Opomniti jih je treba, da so hudo nepokorni v važni reči odločnim in jasnim ukazom in zapovedim najvišje cerkvene oblasti, če se ne bodo hoteli pokoriti in ne primerno popraviti pohujšanja, se jim *in foro interno* ne da odveza; *in foro externo* pa naj se smatrajo za očitne grešnike in se kot takim zabrani in odreče vse, kar se jim po kánonih mora zabraniti in odreči.

4. a) Če so čitatelji, člani, pospeševalci AF javno znani kot taki, ali se smejo pustiti k sv. zakramentom, zlasti k sv. obhajilu? b) Ali se morejo sprejemati v katoliška društva ali v njih tolerirati, n. pr. v Katoliško narodno zvezo (la Fédération Nationale Catholique [Castelnau]), v zvezo katoliške mladine (la Jeunesse Catholique), med katoliške skavte (Scouts catholiques)?

Odgovor: Ne smejo se puščati k zakramentom; in ne morejo biti člani katoliških društev, dokler se popolnoma in javno ne podvržejo in z nedvornimi dokazi pokažejo, da so se podvrgli odkritosrčno in resno in pohujšanje res popravili; sodi pa o tem škof. — Škof pa imej pred očmi kán. 2214, § 2. (Kánon ponavlja opomin tridentinskega zbora, sess. 13, de ref., cap. 1: Meminerint Episcopi aliique Ordinarii se pastores, non percussores esse etc.)

Tako so v Rimu odgovorili. Vprašanja sama pa kažejo, kako na široko in globoko so segli med francoskimi katoličani valovi nacionalističnega gibanja politične organizacije Action Française. F. U.

Ali more škof duhovnikom prepovedati politično delovanje.

Kodeks ima določilo, da noben duhovnik ne sme kandidirati brez dovoljenja svojega ordinarija in ordinarija volivnega okraja (kan. 139, § 4). Glede drugega političnega udeleštovanja kodeks ne določa nič. Duhovnika veže s škofom vez kanonične pokorščine. Ali veže tudi v političnem delovanju? Na Congr. Concilii je bilo stavljeno tozadevno vprašanje. Kongregacija je 26. febr. (15. mar.) 1927 odgovorila, da ima ordinarij pravico in dolžnost prepovedati poli-

tično delovanje duhovnikom, ki se v tem ne prilagodijo navodilom sv. stolice (*»qui in ea [i. e. actione politica] explicanda non se conformant instructionibus S. Sedis«*). Ako se prepovedi škofovi ne uklonijo, jih more ordinarij prisiliti s primernimi kanoničnimi kaznimi.

Gre za prepoved političnega delovanja v smeri, ki jo sveta stolica obsoja, ne pa za ukaz delovanja / izvestni politični smeri. Takega ukaza ordinarij na podlagi te rešitve konciljske kongregacije in tudi na podlagi kodeksa ne more dati. R.

Dokaz očetovstva s pomočjo preiskave krvi.

Dosedanji dokaz nezakonskega očetovstva je pomanjkljiv, ker omogoča, da nezakonska mati poljubno izbere za očeta kateregakoli izmed moških, ki so v kritični dobi z njo spolno občevali. Nevede, pa tudi vedé se more s tem komu storiti huda krivica. Temu nedostatku naj bi odpomogla preizkušnja krvi otrokove in očetove.

Ob priliki transfusije krvi iz žil zdravega človeka v žile bolnega so prvič l. 1911. dohnali, da nimajo vsi ljudje enake krvi. Po raznih poizkusih razdeljujejo človeško kri večinoma v štiri različne vrste. Kaj povzroča to različnost, še ni dognano; domneva se, da električna svojstva krvi, ki so neenaka. Iz teh vrst krvi napravijo serum; kapljico krvi, katero hočejo preiskovati, združijo s serumom, iz reakcije ozir. nerekacije se konstatira, v katero vrsto spada preiskana kri.

Otrokova kri mora po zakonu podedljivosti kazati svojstva krvi vsaj enega izmed roditeljev, ali matere ali očeta. Že iz tega pravila je razvidno, da krvna preiskava ne more dognati, kdo je oče, ker imajo pač mnogi možje istovrstno kri. Ta preizkus torej pozitivnega dokaza ne poda. Le negativno se more dognati, da izvesten mož ni oče otrokov, pa še ta dokaz je mogoč le pod gotovimi, redkimi pogoji. Prvič mora biti otrokova kri popolnoma zdrava, neizpremenjena po kaki bolezni ali po zdravlilih, da pri preizkusu pravilno reagira. Drugič pa otrok ne sme imeti istovrstne krvi z materjo. Če ima »materino kri«, potem preiskava očetove krvi nič ne pove. Če otrokova kri nima svojstev materine, preizkus pa pokaže, da tudi ne svojstev krvi domnevanega očeta, tedaj je dokazano, da osumljeni mož ni oče. Pa na pravnem polju drži ta dokaz tudi le tedaj, ako je preiskava zanesljiva, brez napake in zmote. Zanesljivost je večja, ako se iz krvi, katera naj se preišče, napravi tudi serum. Trdijo, da je možnost zmote tedaj komaj 2^o/₁₀₀.

Cerkev se glede dokazne moči preiskave krvi za svoj forum še ni izjavila. Tudi državna sodišča so zelo previdna. V Avstriji, Nemčiji in Švici priznavajo tej preiskavi v zgornj navedenem obsegu (negativno) samo verjetnost in jo smatrajo za dopolnilo in podkrepitev drugih dokazov. Gotovo je še prezgodnja zahteva nekaterih juristov (izven naše države), da se naj zakoniti predpisi o dokazovanju očetovstva spremenijo tako, da se prisodi preiskavi krvi večja dokazilna moč. R.

Komisija za avtentično razlago kodeksa

je z dnem 6. marca 1927 objavila sledeče interpretacije:

1. Bratovščina presv. zakramenta: I. *Utrum vi canonis 711 § 2. locorum Ordinarii stricte teneantur erigere in qualibet paroecia confraternitatem SS. Sacramenti, an eius loco possint, secundum peculiaria adjuncta, instituere piam unionem vel sodalitatem SS. Sacramenti.*

II. *Utrum archiconfraternitati SS^{mi} Sacramenti in Urbe erectae, de qua in canone 711 § 2., ipso iure aggregatae sint tantum confraternitates SS. Sacramenti proprie dictae, an etiam piaes uniones aliaeque sodalitates SS. Sacramenti.*

R. Ad I. — Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Ad II. — Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

2. Pogrebne takse redovnikov: An Religiosi, etiam exempti, subsint indici funeralium taxarum, de quo in canone 1234.

R. — Affirmative.

3. Javna ekspozicija Najsvetejšega: An sub nomine Expositionis publicae, de qua in canone 1274 § 1., veniat etiam Benedictio eucharistica quae, palam exposito SS^{mo} Sacramento in ostensorio, impertiri solet.

R. — Affirmative.

(A A S XIX, 161.)

Rimske štacijske cerkve.

V rimskem misalu čitamo na čelu mašnega formularja za prvo adventno nedeljo: *Statio ad S. Mariam Majorem*. Ta naslov, *Statio ad ...*, se pri mašah de tempore od adventa do sobote po binkošti ponavlja 89 krat. — Odkod ta naslov? Kaj pomeni? Ali je med naslovom in mašnim formularjem kaka zveza, in kakšna? — Na ta vprašanja sta nam v zadnji dobi skoraj ob istem času odgovorila dva odlična pisatelja: jezuitski pater profesor Hartmann Grisar in profesor Ivan Peter Kirsch.¹

V rimskem misalu nam beseda »statio« naznanja, da je ta dan v tej in tej cerkvi slovesno liturgično opravilo. Nekdaj so papeži, duhovniki in verniki v procesiji prihajali v cerkev, za katero je bil oznanjen štacijon. K procesiji pa so se zbirali v drugi cerkvi, vendar

¹ Hartmann Grisar S. J., Professor an der Universität Innsbruck, *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche*. Freiburg i. Br. 1925, 8^o (120 S.). — Kirsch, Johann Peter, o. ö. Prof. a. d. Universität Freiburg in der Schweiz, *Die Stationskirchen des Missale Romanum. Mit einer Untersuchung über Ursprung und Entwicklung der liturgischen Stationsfeier*. (Ecclesia orans. Zur Einführung in den Geist der Liturgie. Herausgegeben von dr. Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach. XIX. Band. 12^o XIV u. 272 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. M. 4.60; gebunden in Leinwand M. 6.— — Profesor Kirsch je razen tega v *Ephemerides liturgicae*, 1927, pg. 137—150, priobčil tudi razpravo: »L'origine des Stations liturgiques du Missel Romain.« V razpravi je avtor povzel glavne stvari iz knjige, obenem pa je nekatere misli bolj na široko razpletel.

blizu one, kjer je bil tisti dan shod. Na pepelnično sredo, da na-vedem en zgled, je bil štacijon pri sv. Sabini na Aventinu; zbirali pa so se v cerkvi sv. Anastazije ob vznožju Palatina. Nad zbrano množico (*super collectam*) je papež opravil molitev, potem pa so šli v sprevedu, pojoč litanije in psalme, v štacijonsko cerkev. Tu je bila sv. maša s homilijo. Vršilo se je vse nekako tako, kakor se vrši še sedaj pri nas na sv. Marka dan ali križev dan, ko gremo v procesiji iz cerkve v cerkev, med potjo molimo litanije in smo pri pridigi in maši. Procesije v štacijonske dni so v Rimu prenehale v dobi avignonskega prežnanstva, a slovesna božja služba v tistih cerkvah se je ohranila do danes.

Pater Grisar misli, da je početek štacijonom bil v Jeruzalemu. Romarica Silvija (njeno pravo ime je Etheria), ki se je ok. leta 380. mudila v sveti deželi, nam pripoveduje, kako so v Jeruzalemu v oni dobi verniki s škofom in mašniki v liturgičnih sprevedih hodili na one posvečene kraje, koder je nekdanj hodil Odrašenik, kjer je učil, trpel, umrl in od mrtvih vstal. Tam so prepevali himne in antifone in čitali iz evangelija dogodke, ki so se vršili ta dan, na tem kraju.² Med verniki v Palestini in onimi v Rimu pa so bile ob koncu 4. stol. in v početku 5. stoletja tesne zveze. Pomislimo samo na sv. Hijeronima, sv. Pavlo in njeno hčer, sv. Evstohijo, v Betlehemu in na sv. Marcelo v Rimu. Rimska vdova sv. Pavla († 404) in hči sv. Evstohija, ki sta se bili preselili v Betlehem, sta pisali v Rim sv. Marceli: »Kadarkoli stopiva v Gospodov grob, se nama zdi, da vidiva Gospodovo telo, zavito v tenčico; in ko se tam nekoliko mudiva, zopet vidiva angela in naličje pri vzglavju... To je sveta zemlja, ki je pila kri Gospodovo... Ali bo prišel kedaj tisti dan, ko bomo pri Gospodovem grobu skupaj jokale z Jezusovo materjo?« (Migne, P. L. 22, 483.) V Rimu so zidali cerkve, podobne onim v Jeruzalemu in v Betlehemu. Bazilika »sv. križa v Jeruzalemu« (»Statio ad S. Crucem in Jerusalem« čitamo v misalu na 4. postno nedeljo) je spominjala na baziliko na Golgati. Anastasis ali cerkev sv. Anastazije ob Palatinu, tako meni Grisar, je bila v Rimu to, kar je bila Anastasis ali cerkev vstajenja v Jeruzalemu. Betlehemske votlino so posneli v Liberijevi baziliki v S. Maria Major. Če vse to premislimo, ne bi bilo tako čudno, ko bi bili v Rimu sprejeli tudi liturgične običaje jeruzalemske cerkve, bogočastne shode in sprevede, ki nam jih je opisala romarica Silvija.

Pater Grisar misli, da so jih sprejeli. Drugače sodi profesor Kirsch. Za cerkev sv. Anastazije ob Palatinu dokazuje, da ni bila Anastasis, idejni posnetek cerkve vstajenja v Jeruzalemu, ampak se je prvotno imenovala po svoji ustanoviteljici »titulus Anastasiae«. Ustanoviteljica Anastasia je bila bržkone polusestra cesarja Kon-

² Cf. S. Silviae, quae fertur, peregrinatio ad loca sancta. v knjigi: Itinera Hierosolymitana saeculi III—VIII, recensuit P. Geyer (= Corpus Script. eccl. latin. vol. 39), Vindobonae 1898, pg. 35—101. — F. U., Past. bogosl. II 146. 149.

stantina. V 5. stoletju so cerkev posvetili sv. Anastaziji, mučenici v Sirmiju; in po tej mučenici so poslej cerkev imenovali »S. Anastasiae«. Že to bi nekoliko omajalo dokazovanje p. Grisarja. Vendar to ni poglavitno. Važnejše je dejstvo, da so rimski štacijoni v prvotni obliki starejši kakor pa oni običaji jeruzalemske cerkve.

Že ob koncu 2. in v početku 3. stoletja so v rimski cerkvi zaznamovali z besedo »statio« tiste dni, v katere so se postili in se zbirali k evharistični daritvi. Vojaki so označevali z besedo »statio« dnevno stražo; nočna straža jim je bila »vigilia«. Ker je življenje kristjanovo militia Christi, so sprejeli izraz statio za one dni, ki so bili posebej posvečeni Bogu. »Statio de militari exemplo nomen accipit, nam et militia Dei sumus«, piše Tertullian, ko pripoveduje, da nekateri v štacijonske dni (stationum diebus) zaradi posta niso uživali sv. Evharistije (de orat. c. 19; Migne, P. L. 1, 1181).

Zbirali pa so se v oni dobi k evharistični daritvi, razen v nedeljo, še dva dneva v tednu, v sredo in petek. Oba dneva je bil polupost, to se pravi, postili so se popoldne do treh, ne pa kakor v dneve strogega posta, do solnčnega zahoda. Dokler v Rimu kristjanov še ni bilo veliko, so se mogli k daritvi shajati vsi na enem kraju. To moremo posneti, tako se zdi, iz apologije, ki jo je sredi 2. stol. napisal sv. Justin, in sicer iz onega poglavja, kjer govori o nedeljskih shodih in sv. Evharistiji. Ob koncu 2. stoletja pa je število kristjanov narastlo. O tem nam govoré razhodne, obsežne katakombe iz prve polovice 3. stoletja. Priča pa nam o velikem številu kristjanov sredi 3. stoletja tudi pismo, ki ga je l. 251. papež Kornelij pisal antijohijskemu škofu Fabiju. Papež sporoča, da je bilo v onem času v Rimu: 46 mašnikov, 7 diakonov, 7 subdiakonov, 42 akolitov in 52 drugih nižjih klerikov, in več kot 1500 vdov in drugih siromakov, ki je zanje skrbela rimska krščanska občina. To število mašnikov in klerikov, pa tudi število siromakov kaže, koliko je moralo biti takrat kristjanov v rimskem mestu. Za tako občino vernikov seveda ni moglo več zadostovati eno samo zbirališče za božjo službo. Mesto so razdelili po okrajih in v vsakem okraju je bila hiša, ki je služila samo cerkvenim namenom. V teh hišah so stanovali prezbiteri in nižji kleriki; in v vsaki taki hiši so pripravili tudi poseben prostor za liturgične shode. Bili so to stari »tituli«, ki so izvečine nastali v 3. in 4. stoletju. V nedelje, pa tudi posebne dni med tednom, so se verniki zbirali v titulu, mi bi rekli v cerkvi, svojega okraja, in prezbiteri so opravili evharistično daritev. Poleg božje službe, ki so jo vršili prezbiteri vsak v svojem okraju, pa je papež vsaj vsako nedeljo imel svečano liturgično opravilo. K papeževi slovesni maši so prišli prezbiteri iz okrajev, diakoni in drugi kleriki. Posebna cerkev za papeževo mašo ni bila določena. Po tem, kakor so praznovali štacijonske dni v dobi po Konstantinu, moramo soditi, da je opravil papež slovesno mašo to nedeljo v tem titulu, drugo nedeljo v drugem. Kraj, kjer naj se zberó prihodnjo nedeljo, so vselej sproti določili in pri shodu naznanili. Rekli so: »statio« bo v tej in tej cerkvi.

Zbiranje v drugi cerkvi in procesija prvotno ni bila združena s štacijonom. Uvedli so procesijo šele v 5. stoletju. Vzorec za to procesijo pa po mislih profesorja Kirscha niso bili liturgični obhodi v Jeruzalemu. Že v poganskem Rimu so bili običajni praznični sprevedi v čast bogovom. Ko so v 5. stoletju prebivavci rimskega mesta izvečine že bili kristjani, je Cerkev sprejela stare, narodne priljubljene kulturne oblike in vlila vanje drugo vsebino, dala jim krščanskega duha. En primer. Dne 25. aprila so stari Rimljani v svečanem sprevodu šli po via Flaminia ven iz mesta na polje in prosili bogove, naj jim varujejo žita rje in snetja. Častili so ob tej priliki zlasti boga Robiga, kot variha zoper snetjavost, in imenovali po njem svečanost Robigalia. Narodu priljubljeni običaj je Cerkev očistila poganskih šeg in ga posvetila z molitvijo k pravemu Bogu. V 25. dan aprila, na sv. Marka dan, so se kristjani zbrali v cerkvi sv. Lavrencija »in Lucina« in potem šli v sprevodu po isti poti, via Flaminia, do milvijskega mostu; onstran mostu se je sprevod obrnil na levo in se pomikal po desnem bregu Tibere; procesija se je končala v cerkvi sv. Petra, kjer je bila slovesna sv. maša (gl. F. U., Past. bogosl., II. 168).

Podobnost med štacijonskimi procesijami v Rimu in liturgičnimi obhodi v Jeruzalemu je torej le slučajna, in se ne more reči, da je rimska cerkev pri teh procesijah posnemala običaje jeruzalemske cerkve. Nekaj skupnega in značilnega pa je v teh jeruzalemskih in rimskih procesijah: čitanje perikop iz sv. pisma in odbiranje teh perikop. To analogijo med rimsko in jeruzalemsko cerkvijo je pokazal p. Grisar v svoji knjigi.

V Jeruzalemu so pri liturgičnih obhodih čitali iz evangelija one odstavke, ki so se ujemali s tistim krajem, tistim dnem. V Rimu so za mašne formularje v štacijonskih cerkvah izbirali tekste, ki so se, vsaj sensu accommodato, dali uporabiti za mučence, spoznavce, ki jim je bila cerkev posvečena; časih je odločil spomin na posebne lokalne dogodke, ali star običaj v tem kraju, da so sprejeli tako in tako besedilo.

V četrtek po tretji postni nedelji čitamo v evangeliju pri sveti maši, kako je Jezus ozdravil razne bolnike in posebe Petrovo taščo, ki je imela hudo mrzlico. Zakaj ta evangelij na ta dan? Ta četrtek je v Rimu štacija v cerkvi sv. Kozma in Damijana. Relikvije obeh sv. mučencev so iz Arabije prinesli v Rim, in papež Feliks IV. († 530) je njima v čast posvetil v cerkev templum sacrae urbis na foru. Legenda pravi, da sta Kozma in Damijan bila zdravnika. Zdravila sta brez plačila, pogosto čudežno. V Rimu so z velikim zaupanjem prinašali bolnike v cerkev sv. Kozma in Damijana, in mnogi so čudežno ozdraveli. Širila se je takrat v mestu nevarna mrzlica; zoper to zavrtno bolezen so radi iskali pomoči pri sv. Kozmu in Damijanu. To je razlog, zakaj ta dan beremo v evangeliju, kako je Jezus zdravil bolnike in Petrovi tašči pregnal mrzlico.

V življenju sv. mučenca Vitala čitamo, da so ga vrgli v globoko jamo in posuli s kamenjem. Legenda je bila povod, da so za

petek po drugi postni nedelji, ko je štacijon pri sv. Vitalu, odbrali lekcijo o egiptovskem Jožefu, ki so ga bratje vrgli v star vodnjak.

Iz naslova nad mašnim formularjem v četrtek po četrti postni nedelji takoj lahko uganemo, zakaj ta dan čitamo lekcijo o preroku Elizaju, ki je obudil od mrtvih dečka sunamitske žene, in evangelij, kako je Jezus obudil mladeniča iz Najma. Štacijon ta dan je pri sv. Silvestru in Martinu. Sv. Martin turonski je bil čudodelnik in je tudi mitve obujal.

Se en zgled. V petek po tretji postni nedelji je štacijon pri sv. Lavrenciju »in Lucina«. Evangelijska perikopa pri sv. maši pripoveduje zgodbo o Samaritanki pri Jakobovem vodnjaku. Liturgiki, ki razlagajo mašni formular tega dne, pravijo, da nas studenec spominja na milost sv. krsta. Odbrali so ta odstavek radi katehumenov, ki so se pripravljali, da bodo prejeli sv. krst v veliko-nočni vigiliji. P. Grisar navaja še drug razlog. Res je, da je voda podoba milosti, in evangelij naj bi spominjal na duhovno prerojenje po vodi in sv. Duhu. A prvi razlog, da so za ta dan izbrali evangelij o Jakobovem vodnjaku, se zdi, da je zgodovinski, topografičen. Na Martovem polju, tam, kjer je cerkev sv. Lavrencija, je bil v starih časih vodnjak in iz njega so zajemali zdravo, čisto vodo. Lucina je cerkev ustanovila. Ime Lucina pa je bilo Rimljanom identično z grško besedo Photina; in Photino so po deželah, koder so grško govorili, imenovali Samaritanko, ženo ob Jakobovem vodnjaku. Vodnjak na Martovem polju, poleg cerkve sv. Lavrencija »in Lucina«, je torej spominjal na Jakobov studenec pri Siharju in na zgodbo o Jezusu in Samaritanki. Zato so tisti dan, ko je bil štacijon pri sv. Lavrenciju »in Lucina«, brali pri maši evangelij o tej zgodbi.

Prof. Kirsch, ki je v 2. delu svoje knjige kolikor mogoče natanko posnel zgodovino rimskih štacijonskih cerkva, tu in tam molče popravlja Grisarjevo sodbo, a za mnoge cerkve tudi on priznava zvezo med štacijonom in mašnim formularjem tistega dne. Podrobno bo o tej stvari še razpravljal v posebnem zvezku.

Pred nekaj leti je jezuitski pater Jožef Kramp izdal knjigo pod naslovom: »Mašna liturgija in božje kraljestvo.«³ V knjigi dokazuje, da se liturgija cerkvenega leta snuje na enotni misli, ki določa red, obliko, vsebino liturgičnim tekstom. Ta enotna, osnovna misel je misel božjega kraljestva milosti. Po tej osnovni misli so odbrani in v cerkvenem letu razvrščeni listi in evangeliji in oni deli v mašnih formularjih, ki se preminjajo po dnevih in dobah. Misel božjega kraljestva veže med seboj praznike, nedelje, ferije in daje liturgiji nekaj skupnega, enotnega (gl. BV 1923, 87. 88).

Po tem, kar sta dognala o rimskih štacijonih Grisar in Kirsch, bo treba Krampovo razlaganje mašnih formularjev nekoliko dopolniti in popraviti. Poleg idejne osnove v mašnih formularjih moramo

³ Kramp. Jos., S. J., *Meßliturgie und Gottesreich. Darlegung und Erklärung der kirchlichen Meßformulare*. 3 Teile. Freib. i. Br. 1921.

v zgradbi in ustroju tekstov proučevati tudi zgodovinske razloge. So mašni formularji, v božičnih, velikonočnih, binkoštnih dnevih, ki se očitno snujejo na enotni praznični misli in se zato lepo ubrano vežejo med seboj. So pa druge skupine, ki se ne dajo vkleniti v enotni miselni sestav. Zlasti ferijalne maše v postu se upirajo sistematični razvrstitvi. Duh, ki preveva vso liturgijo postnega časa, je seveda duh pokore. Da pa se listi in evangeliji vrsté, kakor raste misel božjega kraljestva, to ni jasno in se dá težko dokazati brez umetničenja in brez samovoljnosti v razlagi. Za umevanje mnogih mašnih formularjev, za zaporednost lekcij in evangelijev, je treba iskati historičnih razlogov. Temeljna misel p. Krampa je prava: liturgija cerkvenega leta je ostvarjanje božjega kraljestva med nami. A če hočemo tolmačiti posamezne mašne formularje, ni dosti, da imamo na umu samo osnovno misel cerkvenega leta, ampak je treba, da poznamo tudi zgodovino formularja: kdaj in kje in v katerih okoliščinah je formular nastal, kje so ga prvotno rabili. Družiti moramo idejno in historično razlago. F. Ušeničnik.

Za Kristusom . . .

(Za praznik vseh svetnikov.)

Naše misli so danes pri Bogu in njegovih svetnikih. Pred prestolom Najvišjega so se zbrali iz vseh narodov in rodov iz vseh ljudstev in jezikov; zdaj stoje pred Jagnjetom, oblečeni v bela oblačila, s palmovimi vejami v rokah in prepevajo čast in hvalo in zahvalo Gospodu. Srečni so in vsi blaženi, ne poznajo več smrti, ne trpljenja, ne žalovanja, Bog sam je obrisal vse solze z njih oči.

Toda prej v življenju na zemlji je bilo drugače. Trpeli so, kot trpimo mi, vojskovati so se morali zoper svet, hudobnega duha in lastno hudo poželenje tako in še bolj, kot se vojskujemo mi, hodili so za Kristusom, svojim božjim vzorom, toliko časa, da so prišli k njemu, ki je krona vseh svetnikov.

1. Najprej moram povedati, da so vsi ljudje poklicani k svetosti. Kristus je prinesel odrešenje vsem, Kristus je dal zapovedi vsem, Kristus je tudi naročil vsem: »Bodite popolni kot je popoln vaš Oče nebeški« (Mt 5, 48). Najmanj, kar zahteva za svetost, je to, da živimo brez smrtnega greha. Kjer tega ni, ni govora o popolnosti. Ako pa ima duša to svatovsko oblačilo, lahko raste bolj in bolj v milosti, nabira si več in več zasluženja za nebesa: raste v popolnosti. Najpopolnejši vzor svetosti nam je naš Gospod.

Nekoč se je Jezus pred svojimi najljubšimi učenci na gori Taboru izpremenil. Njegovo obličje se je zasvetilo kot solnce in njegova oblačila so bila bela kot sneg; takrat se je zaslišal glas: »Ta je moj ljubi Sin, nad katerim imam veselje, njega poslušajte!« Ali slišite? Njega poslušajte! Kar je veljalo za apostole, velja za nas. Če bi mi danes poklekili pred Gospoda in ga prosili: »Gospod, ti vse veš, ti veš, da te ljubim. Pokaži mi jasno svojo voljo, kaj naj storim, da bo moje življenje po tvoji volji!« bi nam Oče pokazal na Sina

in rekel: »Ta je moj ljubi Sin, nad katerim imam veselje. Njega poslušajte!« Svetniki so poslušali Kristusa...

2. V eni božji osebi sta v Kristusu združeni dve naravi, božja in človeška. Zato, kar Kristus govori, je resnica, kar stori, je prav. »Nihče ne pride k Očetu razen po meni. Jaz sem pot, resnica in življenje.« Samo pot, ki je Kristus, pripelje v zveličanje. Pot dela, izpolnjevanja stanovskih dolžnosti, molitve, odpovedi. »Kdor hoče biti moj učenec, naj vzame svoj križ...« Vsaka druga pot, ki ni Kristusova, vodi v pogubo.

Naš cilj je visok, Bog sam je izvoljenim preveliko plačilo. Zato nam mora na pot sijati luč od zgoraj. Kristus je luč, njega poslušajte! »Kdor hodi za menoj, ne hodi v temi, ampak bo imel luč življenja.«

Poslušajmo! »Blagor ubogim v duhu, zakaj njih je nebeško kraljestvo.« Tako Kristus. Veliko jih je že razumelo to besedo, tudi premožni so med njimi: sv. Ludovik, Elizabeta, Venceslav, Stefan, Leopold. Na široko so odprli vrata svojih dvorov in skozi nje so prihajali in odhajali reveži nasičeni in oblečeni.

»Blagor čistim...« Žal, da ne poslušajo vsi tega vabila. Pa jih je tudi veliko, ki so razumeli njegovo besedo: Sv. Alojzij, Ivan Berchmans, Stanislav, in spet sv. Neža, Anastazija, Cecilija, Terezija Det. Jez. Sedaj hodijo za Jagnjetom in pojo pesem, ki jo drugi peti ne morejo.

Kristus: »Blagor njim, ki so zaradi pravice preganjani, zakaj njih je nebeško kraljestvo. Blagor vam, kadar vas bodo zaradi mene zasramovali in preganjali in vse hučo zoper vas govorili: veselite in radujte se, zakaj veliko je vaše plačilo v nebesih.« Le preglejte, če morete, nepregledne vrste mučencev vseh časov, vseh stanov, vseh krajev, obojega spola, vsake starosti. Pri prestolu Jagnjetovem so tisti, ki so dali življenje za Gospoda v rimskih glediščih; iz vročih afriških pokrajin so se zbrali mučenci-misijonarji, katerim je bil Kristus več kot čast, ki jim jo je obetal svet. Otroci, ki so komaj zapustili materino naročje, dekleta, ki se jim je svet zapeljivo smehljal in jih vabil, onemogli starčki in slabotne ženske: vsi so pred njim, ki so bili zavoljo Njega preganjani.

Zakaj tako? Kristus uči in Kristus je pot, resnica in življenje.

3. Pa ne le z naukom, tudi z vsem življenjem in s svojo smrtjo je naš Gospod krona vseh svetnikov. Bil je pravi človek in pravi Bog. V vsem nam enak razen v grehu.

V Nazaretu je prijel za delo in pomagal svojemu krušnemu očetu. Užival je hrano kot drugi; ko se je postil, je postal lačen. Na križu je potožil: Žejen sem. Ko je hodil po Palestini in delil dobrote, se je utrudil. Jokal je nad nevhvaležnim judovskim ljudstvom, solze so mu orosile oči, ko je prišel h grobu mrtvega prijatelja Lazarja. Bil je z zasramovanjem nasičen, dokler ni zatisnil oči in izročil svojo dušo v Očetove roke.

Gospod je vzor vsakemu človeku. Vzor je za vse čednosti, ki so združljive z njegovo božjo naravo: ljubezen do Očeta, bil

je krotak in iz srca ponižen, pokoren materi in redniku, spoštoval svetno oblast, potrpežljiv in usmiljen do vseh trpečih. Ni je čednosti, združljive z njegovo božjo naravo, ki bi je pri njem ne dobili. Pri svetnikih tega nimamo. V eni čednosti so nam poseben vzor: nekateri v ljubezni do bližnjega, drugi v potrpežljivosti, tretji v ponižnosti itd., pri Kristusu so vse. Pri njem so vsi zakladi modrosti in vednosti, pri njem je vsa milost in obilno odrešenje.

Nikar ne recite: Kristusa ni mogoče posnemati. Je mogoče; svetniki so nam dokaz. Biti Kristusu enak, to ni mogoče, toda biti mu podoben, posnemati ga, je mogoče in naravnost potrebno, če hočemo biti njegovi.

Tudi ne recite: Ne morem, moja služba me ovira, moja starost še ni zato, nimam časa. Kako da ne? Če pa imamo čas za vse drugo. Je mogoče tudi zate, saj Bog nikoli nič nemogočega ne zahteva. Milost božjo moraš imeti v duši, izpolnjevati njegove zapovedi, varovati se greha: to Gospod zahteva in to je s pomočjo božjo mogoče za vsakega.

C. Potočnik.

Misli za pridige.

1. Marijino vnebovzetje.

Mater dolorosa — assumpta.

Marija je izvolila najboljši del — voljo božjo: Glej dekla sem Gospodova... Bog ji je zato dal poveličanje, ki presega poveličanje vseh drugih: exaltata est super choros angelorum ad coelestia regna. — Žalostna Mati v pod križem in poveljučana Mati v nebesih, koliko nasprotje! Na videz. V resnici pa: »Kdor izpolnjuje voljo očeta, ki je v nebesih, ta pojde v nebeško kraljestvo.« »Njim, ki Boga ljubijo, sodeluje vse v dobro.«

1. Mater dolorosa — zapuščena od vsega sveta: Prezirajo jo voditelji judovskega ljudstva in judovske množice, ki so jo nekdanj blagrovale, da je mati takega sina. Zapustili so jo sorodniki; mnogi izmed njih niso verjeli Jezusu. Zapustili so jo apostoli; Juda je celo izdal Jezusa, Peter ga je zatajil. Janez pod križem in galilejske žene ji niso mogle pomagati, bili so sami tolažbe in pomoči potrebni.

Mater assumpta — poveljučana v nebesih in na zemlji (Kraljica angelov... Kraljica vseh svetnikov, pomoč kristjanov, pribežališče grešnikov).

2. Hujše trpljenje ko zapuščenost od sveta je bil za mater pogled na trpečega, umirajočega, mrtvega sina, obsojenega na sramotno smrt, križanega med dvema razbojnikoma...

Poveljučana mati gleda Sina v povelčanem telesu, sedečega na desnici božji... je pri njem brez strahu ločitve.

3. Žalostna mati je zapuščena od Boga kot njen sin na križu. Poveljučana mati uživa Boga na neizrekljiv način. Njen duh se raduje v Božu, njenem Zveličarju.

Pogled na žalostno in poveličano Mater božjo nam bodi v tolažbo in spodbudo. Si taedet labor, aspice praemium! Izvolimo tudi mi edino dobri del: voljo božjo. Pogled na žalostno in poveličano Mater božjo nas navdajaj z zaupanjem do Marije: »Saj zato si ti kraljica, — da si naša pomočnica, — da si naše upanje, — nam deliš zveličanje.«

2. Marijino rojstvo.

Marijin in naš poklic.

Spominjajmo se častitljivega rojstva slavne Device Marije, ki je dosegla materinsko čast in ni izgubila deviške čistosti! (I. vesp. in Nativ. B. M. V., antiph. ad Magnificat.)

1. Marija je imela najlepši poklic: prava mati Zveličarjeva, duhovna mati vernikov, da, vsega človeštva. Ona je Jezusa spočela, nosila, rodila, skrbela zanj, trpela zanj in ž njim. Ona je sodelovala pri odrešenju, zavedno in radovoljno sprejela in vršila nalogo, ki ji jo je Bog odkazal pri izvrstitvi rešilnega načrta. Ona sodeluje pri delitvi milosti kot srednica (mediatrix secundaria, sub Christo, per gratiam).

Bog je Marijo za ta poklic čudovito pripravil: brez madeža izvirnega greha spočeta, polna milosti, vedno devica, vzor kreposti, polna usmiljenja in ljubezni do grešnikov, do trpečih.

Naš poklic: otroci božji se imenujemo in smo in dosežemo naj delež božjih otrok, božjih dedičev in Kristusovih sodedičev. — On, ki nam je v svoji dobrotljivosti ta poklic namenil, nam je dal vsa sredstva, da ga moremo vršiti: razodel nam je svojo voljo, dal nam posvečujočo milost, deli nam dejanske milosti, dal nam svete zakramente, navaja nas k molitvi in opravljanju dobrih del.

Vzvišeni poklic Marijin nas spominjaj našega lepega poklica, »da hodimo vredno poklica, h kateremu smo poklicani« (Ef. 4, 1). »Tvoje rojstvo, Devica, božja porodnica, je oznanilo vesoljnemu svetu veselje; iz tebe je namreč izšlo solnce pravice, Kristus, naš Bog, ki je razvezal prokletstvo in dal blagoslov ter osramotil smrt in nam daroval večno življenje« (II. vesp. in Nativ. B. M. V. Antiph. ad Magnificat).

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Stari zakon.

Iz najnovejše protestantske literature.

1. Močna struja v sodobnem protestantizmu svetemu pismu stare zaveze ni prijazna. Ker mu odreka značaj inspirirane knjige, ki obsega božje razodetje, zato mu zanika eksistenčno pravico svete knjige, veljavne tudi za kristjane. A. Harnack je v svoji studiji o Marcionu (Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig 1921.

2. Aufl. 1924) svoje opozicionalno stališče formuliral tako-le: »Stari zakon v 2. stoletju odklanjati (kar je storil Marcion), je bil pogrešek, ki ga je velika cerkev po pravici zavrnila; ohraniti ga v 16. stoletju, je bila usoda, ki se je reformacija ni mogla izogniti; konservirati ga pa v 19. stoletju v protestantizmu kot kanonični vir, je posledica religiozne in cerkvene ohromelosti.« — Vkljub tem napadom je v širokih protestantskih krogih želja po svetem pismu stare zaveze živa in močna. Njej hoče ustreči knjižnotehnično okusno opremljena zbirka, ki jo je začel izdajati Matija Simon. Zbirka ne prinaša celotnih knjig, temveč izbrane partije iz njih, ki se zde prirediteljem primerne, da v čitateljih zbude veselje do čitanja starozakonskih knjig in jih uvedejo v njih umevanje. Izdaje naj bi služile zasebni pobožnosti, naj bi pospeševale čitanje biblije v družinah, v bibličnih urah po ljudskih univerzah itd. Kot 1. zvezek je Simon izdal antologijo iz preroka Jeremija¹. Da se iz knjige vzamejo samo nekateri deli, ni nič napačnega. Da pa je S., kot sam pravi, izpuščal dele, ki se mu ne zdijo avtentični, zbujajo pomisleke. Njegov prerok Jeremija ni le »izbran«, ampak tudi okrnjen. Pri prevodu iz hebrejščine si S. ustvarja svoj tekst, pri čemer se precej drži Volza (Studien zum Text des Jeremia. Leipzig 1920); vsled tega je tekst marsikje dvomljiv, samovoljen, nezanesljiv. Izdajatelj hoče pozornost obrniti na religiozno vsebino; čitatelj naj bi pri čitanju ne mislil toliko, da so bile besede, ki jih ima pred seboj, rečene pred več ko dvema tisočletjema nekemu drugemu, marveč naj bi se zavedal: Ti si tisti človek! Neprijetno je pri takem eklektičnem postopanju, da ne govori toliko sam starozakonski prerok kot moderni izdajatelj z besedami starozaveznega vidca. S. je n. pr. izbral začetek svojega Jeremija tako-le: 1, 4—19; 12, 1—2. 5; 11, 8; 12, 6; 11, 18—23; 18, 18—23; 17, 9. 14—17; 20, 14—18. 7—9; 15, 10—12. 15—20. — Enako kakor Jeremija je prevedel in izdal Simon Jobovo knjigo. Vzel je iz nje samo tiste dele, iz katerih je dobil enoto, ki mu je všeč. Kar se mu je zdelo, da to enoto ovira ali moti, je izpustil. Res je, da je na ta način naredil gladko čitljiv prevod, ki lajša razumljivost knjige. Vendar se zopet neprijetno čuti samovoljnost pri razdeljevanju ali izpuščanju. Tako n. pr. ima en Jobov govor sestavljen iz začetka 26. poglavja, t. j. 26, 1—4, pa ga nadaljuje z 9. in 10. poglavjem. Vso prozo (1, 1—2, 10; 42, 10—17) je dejal na začetek. H koncu govorov, ki jih imajo Job in njegovi trije prijatelji, je dostavil takoj božji govor (38, 1—41; 39, 1—30; 40, 2) z Jobovim sklepom (40, 3—5; 42, 2—10). Oddelek iz božjega govora o krokodilu pa je pridejal kot dostavek; a tudi tu je prestavil dele takole: 40, 8—14. 25—32; 41, 1—16; 40, 16—24; 41, 17—26. Istotako so našli Elijevi govori milost v izdajateljevi očeh šele na koncu vsega. Po teh prevodih je na 13 straneh komentar, v katerem skuša na lahek način razložiti problem, ki se

¹ Jeremia, ausgewählt und übersetzt von Matth. Simon. Eine alttestamentliche Schriftreihe. 8^o (104). München 1925, Chr. Kaiser.

² Hiob. 8^o (86). München 1925, Chr. Kaiser.

rešuje v Jobovi knjigi. — Serijo je lani pomnožil W. Vischer s Propovednikom³. V nima popolnoma istih načel, ne črta in ne izpušča kakor Simon. Zato se to delo prijetneje bere. Prevod je nov, samonikel, na 20 straneh komentarja utemeljen. Komentar je zanimiv po svojih duhovitih domislekih, v katerih primerja Propovednikova modrovanja celo z Ozvaldom Spenglerjem (Der Utergang des Abendlandes). Hvalevredni so pod črto prevoda citati iz drugih knjig svetega pisma stare in nove zaveze, s katerimi ima Kohelet enake misli.

2. V Gießenu izhajajoča »Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft« izdaja poleg svojih četrtletnih zvezkov v posebni seriji »Beihefte zur Zeitschr. f. atl. Wiss.«, večje monografije o starozakonskih vprašanjih. Založništvo nam je poslalo v oceno zvezke 42—45.

Kot raziskovalec LXX dobro znani katoliški biblicist Jan. Fischer podaja v 42. zvezku nekaj dodatek k svojemu delu »Das Alphabet der LXX-Vorlage« (prim. BV V [1925] 262). Zasleduje namreč ortografijo v hebrejskem tekstu pentatevha, po katerem je bil prirejen prevod LXX⁴. Iz raznih feniških in drugih napisov, iz asuanskih in elefantinskih papirov, iz siloškega, Mešovega napisa itd. sklepa, kakšna je morala biti ta ortografija. Gre mu pri tem zlasti za matres lectionis, vokalne črke, o katerih dokazuje s primerjanjem grških tekstov LXX, da je podlaga grškega prevoda imela mnogo manj teh črk ko masoretski tekst. Posebno važen se mi zdi drugi odstavek z napisom: Einmalige Schreibung und Doppelschreibung des gleichen End- und Anfangsbuchstaben. En slučaj naj pojasni ta način raziskovanja. Gen. 1, 26 ima znani Vulgatin tekst: (Faciamus hominem) ad imaginem et similitudinem nostram. To je po LXX: κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Po masoretškem tekstu pa je izpuščen Vulgatin »et« ali grški καί: besalmenu kidmuθenu. Ker ima tudi samaritanski pentatevh י, t. j. slovenski »in«, se sklepa, da ima sedanji masoretski tekst to napačno, in da so drugi teksti pravilni. Razlika je nastala vsled tega, ker so Hebrejci pisali ta sporni י samo enkrat, mesto da bi ga pisali dvakrat, na koncu prve in začetku druge besede: בצלמנו כרמונו, kar so svoj čas pravilno čitali besalmenu vekidmuθenu = ad imaginem nostram et secundum similitudinem nostram. — H koncu zasleduje Wutzovo že v BV 1925, str. 262 omenjeno teorijo, da je LXX prevedena iz hebrejskega teksta, ki je bil že v grški alfabet transskribiran. O tej teoriji prof. Wutza, ki je medtem izdal na njeni podlagi »Die Psalmen« (München 1925), je izšla že precejšnja literatura pro in contra. Fischer je contra in dokazuje, da se v pentatevhu vsi tisti slučajji, ki jih Wutz navaja za svojo teorijo, dajo drugače razložiti in da je LXX pentatevha prevedena iz hebrejskega konsonantnega teksta, ki je bil pisan z novoaramejskimi črkami, ki se približujejo

³ Der Prediger Salomo. Übersetzt mit einem Nachwort und Anmerkungen von Wilh. Vischer. 8^o (72). München 1926, Chr. Kaiser.

⁴ Joh. Fischer, Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch. (Beihefte zur Zatl Wiss 42.) 8^o (48). Gießen 1927, A. Töpelmann.

v nekaterih oblikah že kvadratni pisavi. Ravno tako odklonilno stališče zavzema glede psalmov.

Razlagi knjige Koheleth je namenjen 43. zvezek, čigar avtor je švicarski pastor Gottfr. Kuhn⁵. Tu je zbran rezultat eksegetičnih študij in premišljevanj o tej globoko duhoviti knjigi. Spretno skuša avtor razvozljati navidezna nasprotja te knjige, pobija napačne nazore, kakor da bi ta knjiga bila »Visoka pesem skepticizma« (Heine), ali »Katekizem pesimizma« (Renan) ali da bi učila epikureizem. Manj srečno pa je njegovo naziranje o zgodovinskem ozadju te knjige, ki bi po njegovem mnenju nastala kje v pokliskem času.

Cudni zakon preroka Ozeja z razuzdano žensko je delal težave eksegetom že od nekdaj. Kako je mogel Jahve ukazati tak zakon? Ali je Ozejev zakon samo alegorija, vizija? Ali je res vzel v zakon prešestnico? To so vprašanja, ki se še ne dajo zadovoljivo rešiti. Allwohn⁶ jih hoče rešiti s pomočjo Freudove psihoanalitične metode. Toda zdi se, da jih tudi freudizem ne more rešiti, vsaj na Allwohnov način ne. Po njegovi teoriji je Ozej res vzel v zakon tako žensko vsled podzvestne poželjivosti, ki je prišla do veljave v ekstazi, ki pa jo je zavestno zatiral iz gorečnosti za Jahveja. Ozejev zakon je podoba zveze izraelske dežele z Jahvejem, kateremu je bila dežela nezvesta, prešestnica. Dežela pa se bo popboljšala, kakor Ozej spravlja svojo ženo na pravo pot. S tem rešitev vprašanja ni nič napredovala.

Najnovejši zvezek te zbirke prinaša raziskovanje gospodarskih in socialnih razmer pri Izraelcih, lahko bi rekel, s socialističnega ali morebiti boljševiskega stališča⁷. Vedno in vedno se govori o kapitalistih, buržujih, brezposelnih, proletarcih itd.. »Z ustanovo privatne lastnine je morala nastopiti neenakost posesti.« Prebivalstvo izraelskega in judovskega kraljestva okoli l. 700. pred Kr. deli tako: 1. posestnikov (med njimi kapitalistov) 350.000, 2. obrtnikov in trgovcev 60.000, 3. proletariata, po deželi 300.000, v mestih 35.000, skupaj 335.000, 4. sužnjev, po deželi 175.000, v mestih 25.000, skupaj 200.000. Ko je Nebukadnezar 586. l. Jeruzalem razdejal, je po avtorjevem mnenju polja in državne urade aristokracije, ki je bila deportirana v Babilon, oddal podeželnemu proletariatu, da bi si s tem pridobil proletariat; »tako so se deloma, pa le začasno, končali notranji razredni boji v Izraelu in Judu«. Preroki niso sicer pravi socialni reformatorji, njihovi govori v predvorih templja

⁵ G. Kuhn, Erklärung des Buches Koheleth. (Beihefte zur Zatl Wiss 43.) 8^o (64). Gießen 1926, A. Töpelmann.

⁶ Adolf Allwohn, Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung. (Beihefte zur Zatl Wiss 44.) 8^o (IV, 75). Gießen 1926, A. Töpelmann.

⁷ M. Lurje, Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche von der Einwanderung in Kanaan bis zum babylonischen Exil. (Beihefte zur Zatl Wiss 45.) 8^o (IV, 64). Gießen 1927, A. Töpelmann.

in ob mestnih vratih pa so mu politična zborovanja opozicionalne stranke. Ti govori, ki so se pozneje tudi napisali, so mu prvi politični časopis v Jeruzalemu. Pri tem enostranskem opazovanju najde avtor, ki je docent v Moskvi, seveda tudi marsikako zrno resnice.

3. Töpelmannovo založništvo je izdalo še dve mali starozakonski studiji. Prof. Hölscher je na počitniškem teološkem tečaju v Gießen predaval o početkih judovske eshatologije⁸ in nje virih. Hvalevredno priznava, da je jezuit Kugler podrl mnenje, ki jo je izvajalo iz starobabilonske astronomije. Tudi perzijski in egiptski izvor odklanja, pač pa jo na čuden način izvaja iz kulta starega novoletnega praznika.

W. Baumgartner razlaga v drobni knjižici znane nazore večine nekatoliških avtorjev o Danielovi knjigi⁹: nastala da je proti koncu l. 165. pr. Kr.; »Danielove« vizije da so se le naslanjale na znanega preroka Daniela; v njih da je malo prerokovanja, tem več pa časovne zgodovine in napovedovanj ex eventu. M. Slavič.

Dogemska zgodovina.

Ker BV še ni prinesel pregleda čez dogemsko-historično literaturo zadnjih let, hočem podati na nekaj straneh sumarično poročilo o večjem številu novejših katoliških publikacij iz teološke discipline, ki jo p. Schultes v knjigi, ki bom takoj o njej izpregovoril, imenuje »speciale officium theologiae nostri temporis«.

1. **Introduktorična dela.** O svetem pismu in o tradiciji kot virih, iz katerih zajema cerkveno učiteljstvo božje razodetje in ga vernikom nezmotljivo predlaga, je po tridentskem cerkvenem zboru nastalo mnogo solidnih teoloških del. Pogrešala pa se je vsestranska teološka diskusija o načinu, kako je cerkveno učiteljstvo v teku stoletij iz virov razodetja zajete resnice vedno jasneje in določneje predlagalo in razlagalo. Čimbolj se je v novejšem času pozornost obračala vprav na ta proces, na dogemski razvoj, tem bolj se je čutila ta potreba. Od l. 1907. sem, t. j. po dekretu »Lamentabili«, encikliki »Pascendi« in prisegi proti modernizmu, se je na katoliški strani o dogemskem razvoju sicer marsikaj pisalo, toda obravnavala so se samo posamezna vprašanja s posebnim ozirom na modernistično pojmovanje o bistvu dogem in njih razvoju.

Celoten traktat je podal profesor na dominikanskem kolegiju »Angelicum« v Rimu, p. Reginald Marija Schultes¹. V uvodu

⁸ Gust. Hölscher, Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie. (Vorträge d. theol. Konferenz zu Gießen 41. Folge.) 8^o (16). Gießen 1925, A. Töpelmann.

⁹ Walt. Baumgartner, Das Buch Daniel. (Aus der Welt der Religion. Alttest. Reihe 1.) 8^o (40). Gießen 1926, A. Töpelmann.

¹ P. R.-M. Schultes O. P., Introductio in historiam dogmatum. 8^o (VIII, 355). Paris (1922), P. Lethilleux.

pravi: »Kakor se obdelujejo vprašanja o razodetju, o cerkvi, o inspiraciji v posebnih traktatih, tako se zdi tudi nauk o razvoju dogem in njih zgodovini vreden take obdelave, da se ves kompleks teh vprašanj svoji naravi primerno premotri in razloži... Zato je naš namen, sistematski določiti ves kompleks vprašanj, zlasti tista, ki jih stavi dogemska zgodovina, razložiti verska načela o dogemskem napredku in jih naobrniti na novejša vprašanja, pojasniti in naobrniti priznani nauk skolastikov. Ni treba novih doktrin, marveč popolnejše spoznave in znanstvene uporabe izročenege nauka, zlasti vaticanskega koncila in skolastičnih teologov« (str. 2). Snov je razdeljena na tri po obsegu zelo različna poglavja. V prvem (str. 5—45) se pojasnjuje pojem dogme ter se katoliško naziranje primerja z mišljenjem protestantov raznih struj in z mišljenjem modernistov in Güntherjevim. Drugo poglavje, po obsegu šestkrat daljše od prvega (str. 46—296), razlaga dogemski razvoj. Na več ko 100 straneh podaja pisatelj najprej na kratko učenje sv. pisma in očetov (zlasti Avgustina) o postopnem spoznavanju vsebine božjega razodetja, potem pa na široko razvija poznejši nauk od Hugona a S. Victore preko visoke skolastike do tridentskega cerkvenega zbora in odtod preko vaticanskega koncila do najnovejših teologov. Ta odstavek je v primeri na celoto na videz preobsežen, toda bil je potreben, ker tega gradiva še nihče ni zbral; pisatelju moramo biti posebno hvaležni za ta pregled, ki ga je sestavil s prav tako veliko vestnostjo kot obsežnim znanjem. V seznamu novejših katoliških spisov o dogemskem razvoju (str. 149—152) pogrešam: J. B. Heinrich, *Dogmenentwicklung u. Dogmengeschichte* (Kirchenlexikon III², 1903—1918); Msgr. Mignot, *L'Eglise et la Critique* (Paris 1910); A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa I* (delo se pa navaja na str. 42 in 342); P. Schanz, *Geschichte u. Dogma* (Theol. Quartalschr. 87 [1905] 1—36); J. Tixeront, *Histoire des dogmes I* (tudi to delo se v knjigi dvakrat citira). — V nadaljnjih treh sekcijah tega poglavja razlaga avtor bistvo dogemskega razvoja (str. 153—164), analizira ta razvoj (str. 165—218) in razpravlja o njega svojstvenosti (str. 219—296). Tu se kaže pisateljeva obsežna erudicija in teološka akribija. S posebnim zanimanjem bo čitatelj sledil avtorjevim izvajanjem o razločevanju med *revelatio explicita*, *implicita*, *virtualis*, o načinu, kako mi spoznavamo to razodetje, o končnem objašnjenju po dogmatični definiciji, o naravi teoloških konkluzij (katere morejo biti predmet dogmatične definicije) in o cilju dogmatičnega razvoja, ki je formalno razjasnitev razodetja, objektivno pa definirana dogma. V razpravi o raznih načinih razodetja in o našem spoznavanju je pisatelj prisiljen, diskutirati naziranja, ki jih je o teh vprašanjih predložil španski dominikanec p. Marin-Sola. Schultesovo stališče zasluži priznanje. — Tretje poglavje (str. 297—342) je praktični zaključek iz prejšnjih izvajanj ter govori o predmetu, metodi in bistvu dogemske zgodovine. — P. Schultes je v svoji *Introductio in historiam dogmatum* ustvaril za umevanje dogemskega razvoja delo, ki se ne obotavljam reči, da stopa vštric najboljših del o virih razodetja.

Z drugim poglavjem Schultesove knjige se po vsebini krije obsežno delo, ki ga je l. 1923. v španskem jeziku, leto pozneje pa v francoščini objavil dominikanec Frančišek Marin-Sola, profesor na univerzi v Friburgu v Švici². Posamezna vprašanja je bil v letih 1911—21 obdelal v španski reviji *Ciencia Tomista* (Madrid) in na te članke se ozira Schultesova polemika. Celotno monografijo je Marin-Sola izdal kot 1. zvezek zbirke teoloških monografij, »Biblioteca de Tomistas Españoles«, ki so jo l. 1923. ustanovili španski dominikanci. Francoski prevod je izšel v dveh zvezkih. Tudi to delo je dokument velike erudicije in bistroumnosti. V vprašanju, kjer sta si Schultes in Marin-Sola navzkriž, namreč v pojmovanju virtualno razodetih resnic in pomenu teoloških konkluzij za dogemski razvoj, je stališče prvega boljše, v čemer me je obsežen odgovor, ki ga daje M.-S. II, 288—348 na Schultesova izvajanja, le potrdil. Izrečno pa pripominjam, da je delo španskega teologa skoz in skoz na višku in vredno pazljivega studija.

Skromnejši cilj nego imenovana dominikanska teologa, si je postavil dr. Andomenico Sartori v svoji propedeutiki k dogemski zgodovini³. Opozarjajoč na Schultesovo delo pravi, da hoče podati samo »un saggio e nulla più«. V prvih štirih odstavkih pojasnjuje katoliško pojmovanje dogem, primerjajoč ga s heterodoksnimi naziranjmi, in govori o virih razodetja, zlasti o tradiciji. V naslednjih devetih odstavkih pa razpravlja o razvoju dogem po katoliškem mišljenju in heterodoksnih naziranjih, o činiteljih, ki vplivajo na razvoj, o pomenu dogmatičnih formul, o cerkvenem učiteljstvu. Knjižica je pisana kot prvi uvod, namenjena je teologom in laikom za prvo orientacijo. S tega vidika jo je treba presoјati in temu namenu tudi ustreza.

2. Učbeniki in priročniki. V čudnem nasprotju s splošnim priznavanjem, da je dogemska zgodovina danes zelo važna teološka disciplina, je dejstvo, da imamo na katoliški strani samo dva učbenika, ki pa eden sega samo do l. 800. Navajam ju tukaj, ker je eden v zadnjih letih izšel v novi izdaji, drugi pa je pri nas neznan.

Pred desetimi leti je p. B. J. Otten, S. J., profesor na univerzi v St. Louisu, Mo., v dveh zvezkih izdal zgodovino dogem⁴; prvi zvezek obsega čas do 8. cerkvenega zbora (869), drugi sega do l. 1907., do obsodbe modernizma. V celoti je delo dobro. Glavna pomanjkljivost je v tem, da ni gradivo enakomerno obdelano.

Samo patristično dobo obsega dogemska zgodovina, ki jo je pred okroglo 20 leti napisal lyonski profesor J. Tixeront, ki pa je že po vojni doživela novo izdajo. Delo ima mnogo vrlin in bo

² Fr. F. Marin-Sola, *L'Evolution homogène du Dogme catholique*. 2ème éd. 8° (XVI, 535 in VII, 375). Fribourg, Suisse 1924. Librairie de l'oeuvre de Saint-Paul.

³ Andomenico Sartori, *Propedeutica alla storia del Dogma*. 8° (VIII, 91). Torino-Roma 1926, Casa editrice Marietti.

⁴ B. J. Otten, S. J., *A Manual of the history of Dogmas*. Vol. I. 8° (XIV + 523). St. Louis, Mo., 1917, B. Herder. — Vol. II. 8° (XVI + 551). Ibidem 1918.

ohranilo trajno vrednost⁵. Ima pa tudi svoje slabosti. Največja je ta, da je preveč analitično in da pripoveduje preveč zunanje cerkvene zgodovine, ki bi jo moralo suponorirati. To se čuti zlasti v 2. in 3. zvezku.

3. Zbirke. Mnogo bogatejša je nova katoliška literatura na dogemsko-historičnih monografijah. Veliko število jih je izšlo v zbirkah, ki so bile deloma ustanovljene že pred vojno.

a) *Bibliothèque de théologie historique*. Zelo plodoviti profesor katoliškega instituta v Parizu Adhémar d'Alès je objavil lepo monografijo o rimskem Novatijanu⁶. Za patrologa je važna uvodna raziskava o N. literarnem delu, za biblicista obširna preiskava o N. bibličnem tekstu, posebni obliki starega latinskega bibličnega prevoda, dogemski historik najde dobro razpravo o N. trinitarnem nauku, ki ga označuje subordinacianizem, in o njegovem moralnem rigorizmu, čigar sledov nista zabrisali dve stoletji.

Tri leta prej je d'Alès v isti zbirki izdal solidno preiskavo o teologiji sv. Ciprijana⁷. [Z dogemsko-historičnega stališča gre največja pozornost 2. in 3. knjigi, ki govori o Ciprijanovi eklesiologiji in o njegovem učenju o zakramentih.

b) *Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte*. Vojska in prevrat sta po prvem snopiču 14. letnika povzročila štirileten prestanek. Od l. 1921. je izšlo v zbirki pet dogemsko-zgodovinskih monografij, ki je eno naš BV že ocenil (F. Hünemann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*. Gl. BV 6 [1926] 350).

Kapucin Arnold Nußbaumer⁸ je v svoji monografiji postavil tezo, da je stara rimska krstna veroizpoved sestavljena iz monarhiansko-kristološkega in trinitarnega simboličnega formularja, da se je to združenje formularjev izvršilo že pred sredo 2. stoletja, aa sta pa oba sestavna dela vsaj tu pa tam še vsak zase obstojala. Obe plasti zasleduje pisatelj v Justinovem Dialogu s Trifonom in Irenejevem spisu »Izkaz apostolskega oznanjevanja«. Nußbaumerjeva teza in njej sorodna Haußleiterjeva je zelo mikavna, treba bo pa še temeljite preiskave. Ne morem premagati svoje nezaupljivosti: preveč naličuje matematičnemu eksmplu.

Gnosticizem vzbuja zopet mnogo pozornosti in literatura o njem narašča. Bivši privatni docent v Münstru, sedanji profesor na kato-

⁵ J. Tixeront, *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*. I. La théologie anténicéenne. 9ème éd. 12° (XVI, 540). Paris 1924, Libr. V. Lecoffre. — II. De S. Athanase à Saint Augustin. 7ème éd. 12° (VIII, 534). Paris 1924. — III. La fin de l'âge patristique. 6ème éd. 12° (IV, 583). Paris 1922.

⁶ A. d'Alès, *Novatien. Etude sur la théologie romaine au milieu du III. siècle*. 8° (VI, 172). Paris 1925, G. Beauchesne.

⁷ A. d'Alès, *La théologie de Saint Cyprien*. 8° (XV, 432). Paris 1922, G. Beauchesne.

⁸ A. Nußbaumer O. M. Cap., *Das Ursymbol nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho*. (Forschungen XIV, 2.) 8° (XII, 115). Paderborn 1921, F. Schöningh.

liški univerzi v Nijmwegenu na Holandskem, J. P. Steffes je zagrabil vprašanje o odnosu gnosticizma do katoliške dogme⁹. V dveh poglavjih podaja avtor sliko predkrščanske gnoze in njeno spofitev s krščanskimi elementi ter dogmatiko krščansko-gnostičnih sistemov, v tretjem poglavju pa ugotavlja bistveno razliko med gnostičnim in katoliškim naukom v formalnem in materialnem pogledu. V celoti zelo dobra monografija bi pridobila na vrednosti, ako bi bil pisatelj podrobneje ugotovil, koliko je odpor proti gnosticizmu vplival na pojasnitev katoliškega nauka.

Razmerje Cirila Jeruzalemskega do nikajske definicije (vsebine in forme) raziskuje p. Bazilij Niederberger O. S. B.¹⁰ Njegovi zaključki so: Ciril je veroval v homouzijo in skušal to vero s pomočjo sv. pisma poglobiti; ni se mogel odločiti, da bi s pomočjo še ne utemeljenih filozofskih terminov pojasnil pojem homouzije; ni mogel torej imeti tako jasno opredeljenega pojma kot Atanazij, toda ni bil nasprotnik stvari; ko bi se še bolj poglobil v pravi pomen, bi bil slednjič sprejel tudi terminus *ὁμοούσιος*, kot je v katehezah že uporabljal nebiblične besede *ψύσις*, *ὁπρόστασις* i. dr. Pričujoča studija je dober prispevek za stabilizacijo sodbe o Cirilovem dogmatičnem stališču in o njegovem značaju. Prim. pa tudi J. Lebon, *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*. *Revue d'histoire ecclésiastique* 20 (1924) 181—210. 357—386.

Vsega upoštevanja vredno monografijo o evharističnem nauku predskolastične dobe je predložil privatni docent v Tübingenu, dr. Jos. Geiselman¹¹. Evharistični nauk dobe pred sholastiko je v bistvu »borba za umevanje in izenačenje ambrozijanske in avgustinske motritve zakramenta«. Ambrozij je nesporno realistični metabolik, pri Avgustinu se je izvršil razvoj od simboličnega spiritualizma do vedno krepkejšega realizma. Borba zoper pelagianizem je pri tem močno vplivala. Ti dve smeri je neizenačeni sprejel zgodnji srednji vek. Za umevanje predskolastičnega evharističnega nauka je velike važnosti liturgija: starogalikanska pod Ambrozijevim vplivom in rimska, Avgustinovim mislim sorodna. Kontaminacija obeh je združila ambrozijanske in avgustinske misli in s tem pokazala pot teološkemu delu, ki se je v teku predskolastične dobe izvršilo. Pisatelj raziskuje najprej podlage evharističnih nazorov karlovske dobe in zasleduje razne struje v teologiji tega časa. Predmet 3. poglavja je t. zv. prva evharistična kontroverza, ki jo označujeta imeni Paskazija Radberta in Ratramna. Kratko 4. poglavje se bavi s po-

⁹ J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*. (Forschungen XIV, 4.) 8^o (XX, 360). Paderborn 1922, F. Schöningh.

¹⁰ P. Bas. Niederberger O. S. B., *Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem*. (Forschungen XIV, 5.) 8^o (XII, 127). Paderborn 1923, F. Schöningh.

¹¹ Dr. Jos. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*. (Forschungen XV, 1—3.) 8^o (XVIII, 459). Paderborn, F. Schöningh.

sredovalnima poskusoma Gerarda Cambraiskega in Fulberta Chartreskega. Obsežno 5. poglavje podaja stanje in uspeh diskusije z Berengarjem iz Toursa, 6. poglavje pa evharistično učenje v dobi borbe za investituro do prvega sistematskega poskusa evharističnega nauka v sentencah Anzelma Laonskega. Geiselman ima zaslugo, da je dobro osvetlil zamotano snovanje predskolastičnega teološkega dela glede evharistije. Njegovo dogemsko-historično raziskovanje je bilo težavno posebej zato, ker si je moral šele utirati pot in rešiti celo vrsto literarnohistoričnih vprašanj ter anonimnim ali pod drugimi imeni izročenim spisom določiti njih pravo mesto. Tako sta sporedno z dogemsko - historično monografijo nastali dve literarno-kritični studiji: *Kritische Beiträge zur frühmittelalterliche Eucharistielehre* (Theol. Quartalschr. 106 [1926] 23—66) in *Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften* (8^o, 97. Paderborn 1926, F. Schöningh). Rezultat prve studije je: 1. Pod imenom Hajmona Halberstadtskega († 853) izročni fragment *De corpore et sanguine Domini* je nastal v 11. stoletju, kot avtor prihaja v poštev Hajmo Hirschauski ali Hajmo Tellejski. 2. Pismo Ratherja Veronskega († 974) Patriku je iz druge polovice 11. ali celo šele iz začetka 12. stoletja. V knjižici *Studien...* sta imenovani razpravi ponatisnjeni in dodjana preiskava o Ps.-Alkvinovi *Confessio fidei*, ki jo izkazuje kot delo nekega antidialektika 11. stol., ki je uporabil mašno razlago Flora Lyonskega († ok. 860).

c) *Münchener Studien zur historischen Theologie* so nadaljevanje nekdanjih »Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München«.

V 4. zvezku te zbirke je podal prof. Ed. Weigl lepo monografijo o kristologiji od smrti sv. Atanasija do izbruha nestorijanskih homatij¹², ki nadaljuje l. 1914. izdano studijo o kristologiji sv. Atanasija. V prvem delu je pregled čez kristološke struje izven Aleksandrije, arianizem, apolinarizem (v poznejšem ap. loči W. tri struje, dočim se običajno ločita dve), radikalne in zmerne Antiohijske, Kapadočane ter kristološka naziranja IV. in V. pod imenom sv. Bazilija izročene knjige ter antiohijskih simbolov. Drugi del govori o ateksandrijski kristologiji. Aleksandrijski teologi so imeli tem obsežnejši delokrog, čim več nasprotnih struj se je tam stekalo. Posebno se ozirajo na apolinarizem in še bolj na antiohijsko strujo. Največ prostora je odmerjenega kristologiji sv. Cirila pred l. 429. Po splošni orientaciji o Cirilovi kristologiji in literarnim delom pred Nestorijevim nastopom analizira pisatelj njegov nauk o zedinjenju dveh narav v Kristusu: Kristus je eno bitje, ne dve; Logos je nosilec tega enega bitja, ki ima dve popolni naravi; človeška narava je individualna; bogočloveško zedinjenje je skrivnost. Poseben odstavek razpravlja o skupnosti narav in *communicatio idiomatum* ter o na-

¹² Dr. Ed. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*. (Münchener Studien z. hist. Theol. Heft 4.) 8^o (VIII, 218). München 1925, Jos. Kösel & Friedr. Pustet, K.-G.

menu učlovečenja. V podrobnostih je pisatelj korigiral marsikatero doseđanje mnenje, opozoril na več literarnokritičnih vprašanj, ki se bodo dala rešiti ali vsaj približno rešiti na podlagi najtočnejše vsebinske analize, pokazal, da se je Ciril že pred nestorijansko borbo poglobil v kristološki problem in ga skušal pojasniti ne z zunanjo harmonizacijo nasprotujočih si struj, marveč s tem, da je, naglašajoč notranjo enoto v Kristusu, upošteval obe naravi.

V pestro teološko delo visokega srednjega veka nas povede J. Lechner v svoji monografiji o Rihardu a Mediavilla (Middletown) in njega nauku o zakramentih¹³. Rihard (umrl 1307 ali 1308) je predstavnik mlajše frančiškanske šole, in sicer one struje, ki je bila pod vplivom Tomaževega aristotelizma, ne da bi se odpovedala tradicionalnemu avgustinizmu starejše frančiškanske šole. L. poroča najprej o življenju, pisateljevanju in znanstvenem stališču Rihardovem. Nato podaja njegov nauk o zakramentih sploh in o posameznih zakramentih. Podobna preiskava kaže, da je R. zvest frančiškanski tradiciji, ko n. pr. dosledno naglašja božjo voljo kot vzrok zakramentalne milosti in odklanja fizično instrumentalno vzročnost zakramentov tako glede milosti kot glede dispozicije zanj. Na drugi strani pa se javljajo vplivi dominikanske šole, tako n. pr. v objasnjevanju transsubstanciacije.

č) Zbirke doktorskih tez. Teološka fakulteta v Louvainu izdaja že od l. 1841. večja doktorska dela v posebni zbirki, koje prva serija šteje 55 zvezkov, druga pa je napredovala do 17. Pred seboj imam dve novejši publikaciji.

René Draguet je obdelal kontroverzno, ki se je v prvi polovici 6. stoletja razvnela v monofizitizmu med Severom Antiohijskim, najbistrejšo glavo med monofiziti, in Julianom iz Halikarnasa. J. Lebon je pred 18 leti v isti zbirki (ser. II. tom. 4) objavil monografijo o Severu (*Le monophysisme sévérien*. 1909), njegov učenec Draguet je sedaj obrnil pozornost na Juliana¹⁴. Njegova studija je v dvojnem pogledu zelo zaslužna. Najprej je dognal točni nauk Julianov, ki soglašja v bistvu s Severom, ki pa, bolj poudarjajoč zle posledice izvirnega greha, naglašja polno neodvisnost Kristusovo od izvirnega greha in bolj v terminologiji ko v stvari nasprotuje Severu. Druga zasluga — in ne manjša — je v tem, da je zbral v sirskem prevodu ohranjene fragmente iz izgubljenih Julianovih del, jih izdal v sirščini (str. 5*—43*) ter jih prevedel nazaj v grščino (str. 45*—78*). Nabral je 154 fragmentov.

¹³ Dr. Jos. Lechner, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla*. (Münchener Studien z. hist. Theol. Heft 5.) 8^o (VIII, 426). München 1925, Jos. Kösel & Friedr. Pustet.

¹⁴ R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Etude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des fragments dogmatiques de Julien (texte syriaque et traduction grecque)*. (Univ. cath. Lovaniensis. Dissertationes... ser. II, tom. 12.) 8^o (XII, 276, 79^o). Louvain 1924, P. Smeesters.

Kot 17. zvezek II. serije louvainskih disertacij je izšla obširna in izčrpna monografija o spovedi pred laiki na zapadu od 8. do 14. stoletja. O predmetu je pred 18 leti izdal monografijo G. Gromer, *Die Laienbeicht im Mittelalter* (München 1909), ki pa je pomanjkljiva i v tem, da ne skuša izslediti početkov tega običaja, i v tem, da uporablja le omejeno število virov, oz. da se premalo na prve vire naslanja. Kapucin Amedej Teetaert¹⁵ pa je z občudovanja vredno marljivostjo segel po prvih virih, ne samo natisnjenih, marveč tudi rokopisnih (navaja nad 180 rokopisov iz 17 raznih knjižnic). Spoved pred laikom ima v zapadni cerkvi čisto drug začetek in pomen ko v vzhodni (za to prim. J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*. Donauwörth 1913). Nikdar je niso imeli za zakramentalno. Prvotno je obsegala samo male grehe in se je razvila iz monastične prakse, obtoževati se vsakdanjih grehov pred samostansko komuniteto. Pozneje se je ta spoved raztezala tudi na smrtne grehe, to pa v slučaju nujne potrebe, če ni bilo mogoče spovedati se duhovniku. Korist ali celo nujnost take spovedi se je utemeljevala iz prepričanja, da je spoved velikih grehov potrebna in da je zunanji znak resničnega notranjega kesanja. Teološko pojmovanje zakramenta pokore je nujno vplivalo na teološko razlago spovedi pred laikom. Teetaertova monografija ni le temeljita razlaga spovedi pred laikom, temveč je sploh hvalevreden prispevek k nauku o zakramentu sv. pokore v zgodnjem in visokem srednjem veku.

Tudi katoliška fakulteta na univerzi v Strasbourgu je pričela objavljati doktorske teze. Izmed pet doslej izdanih so tri dogemsko-historične vsebine, toda ene, ki je izšla v Coimbri, nisem mogel dobiti.

Ladislav Spikowski iz Poznaña je obdelal ekleziologijo sv. Ireneja¹⁶. Razprava je dobro in jasno disponirana in pisana s trezno sodbo. Posebej zanimata 5. poglavje o znani Irenejevi izjavi o rimski cerkvi in njeni *potentior principalitas* (Adv. haer. III, 3, 2) ter 6. poglavje o mestu, ki ga ima Irenej v početkih katolicizma. V seznamu literature pogrešam: H. Precht, *Die Begründung des römischen Primats auf dem vatikanischen Konzil nach Irenäus und dem Florentinum* (Hannover 1923) in N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus* (Gütersloh 1925).

Kamil Verfaillie je v doktorski disertaciji obdelal Origenovo haritologijo po njegovem komentarju k listu Rimljanom¹⁷. Ugotovil je, da je Origen vprav v tem komentarju dobra priča vseh bistvenih elementov katoliškega nauka o opravičenju. Nejasno je njegovo na-

¹⁵ P. Amédée Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Eglise Latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle. Etude de théologie positive.* (Univ. cath. Lovaniensis. Dissertations... ser. II, tom. 17.) 8^o (XXVIII, 508). Bruges 1926. Ch. Bayaert (Paris, J. Gabalda).

¹⁶ Lad. Spikowski, *La doctrine de l'Eglise dans Saint Irénée.* 8^o (XVI, 161). Strasbourg 1926.

¹⁷ Cam. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Epître aux Romains.* 8^o (124). Strasbourg 1926.

ziranje o odnosu med milostjo in svobodno voljo; tu ni vzel dovolj v poštev, da izhaja vsa iniciativa od Boga. To gre na račun teologije njegove dobe in prizadevanja, braniti človeško svobodo. V. imenuje to prizadevanje »morda pretiran predsodek« (préoccupation — peut-être excessive —). Dobro bi storil, ako bi bil na kratko pokazal, da ta predsodek ni le Origenov, marveč da je to prizadevanje skupno starejši grški teologiji in da izvira iz opozicije proti gnosticizmu. Dobro bi bil tudi storil, če bi bil v dveh, treh stavkih opozoril, kako je to prizadevanje vplivalo na grško mišljenje o izvirnem grehu.

d) *Varia*. V naslednjem podam poročilo še o nekaterih knjigah dogemsko-historične vsebine. Ponovim, kar sem omenil spočetka, da ni moj namen, referirati o vseh katoliških dogemsko-zgodovinskih delih zadnjih let, ker bi se moral sicer ozirati tudi na razprave po raznih revijah.

Bivši novozakonski ekseget v Münstru, sedanji ermlandski škof Avg. Bludau je napisal obširno in skrbno izdelano monografijo o najstarejših nasprotnikih spisov sv. apostola Janeza in s tem naredil veliko uslugo dogemski zgodovini¹⁸. Njegovi dobro utemeljeni izsledki so: Nasprotniki Janezovega evangelija, ki jih omenja Irenej Adv. haer. III, 11, 9 so bili antimontanisti, ki so odklanjali 4. evangelij vprav iz nasprotstva do montanistov. Glede rimskega Kaja, ki ga Evzebij v svoji cerkveni zgodovini trikrat omenja in ki je veljal za nasprotnika Janezove apokalipse — imel jo je za delo judaista Kerinta —, je B. dokazal, da je odklanjal tudi Janezov evangelij. O »alogih«, ki jim je to ime nadel Epifanij haer. 51, je po B. izvajanjih ugotovljeno, da niso bili nasprotniki nauka o Logu, da niso bili predstavniki kake pomembne šole ali struje, da njih število ni bilo znatno in da so se pojavili na zapadu in ne v Mali Aziji (Frigiji), kot se je navadno mislilo.

Prav tako temeljito kot obširno studijo o Pavlu Samosatskem, čigar nauk je obsodila antiohijska sinoda l. 268., je napisal Gustav Bary, profesor na katoliški univerzi v Lilleu¹⁹. Takoj za njim je objavil protestantski dogemski historik F. Loofs obsežno raziskavo: Paul von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchl. Literatur- u. Dogmengeschichte (Texte u. Untersuchungen XLIV, 5. 8^o, XX, 346. Leipzig 1924, Hinrichs). Obe monografiji sta bogati na izsledkih glede virov za zgodovino Pavlovo, glede Pavlove osebnosti in njegovega nastopa ter vpliva. Nas zanima tukaj sodba o Pavlovem nauku. Po Loofsu je Pavel učil »metafizično-ekonomsko-trinitarni monoteizem«, tako, da je Logos, ki je bil od vekomaj v Bogu kot njegova modrost, se združil s človekom Jezusom, rojenim iz Device in v njem prebival ter tako postal »sin«. Ko je bil Kristus povelčan, je na binkoštni praznik izšla iz njega »sophia« ter delovala v apostolih kot sveti Duh.

¹⁸ Dr. Aug. Bludau, Die ersten Gegner der Johannesschriften. (Bibl. Studien XXII, 1—2.) 8^o (XVI, 230). Freiburg i. Br. 1925, Herder & Co.

¹⁹ Gustave Bary, Paul de Samosate. Étude historique, Spicilegium sacrum Lovaniense fasc. 4.) 8^o (XII, 581). Louvain 1923, »Spicileg. sacr. Lovan.« Bureaux (Paris, Libr. Champion).

Po Loofsu gre torej za postopno razodevanje enega Boga, ki mu odgovarja postopno razvijanje njegovega bistva. Bardy pa predstavlja Pavlov nauk kot dinamistični monarhianizem, kakor se je dosedaj splošno ocenjeval (prim. Tixeront, *Histoire des dogmes* I^o, 462—467). V tem ima Bardy brez dvoma prav. Vprašanje je, ali ni Pavlova misel o bivanju božje modrosti v Kristusu vplivalo na poznejšo antiohijsko kristologijo. B. to zanika, ne vem ali po pravici. Opozarjam še na izvajanje o terminu *ὁμοούσιος* in na njega obsodbo na antiohijski sinodi (str. 251—276).

Med spisi ob 1600 letnici nikajskega cerkvenega zbora se odlikuje knjižica, v kateri je Adhémar d'Alès publiciral svoja predavanja na katoliškem institutu v Parizu²⁰. V lepi besedi slika zgodovino termina *ὁμοούσιος* v prejšnji dobi, početke arianizma, osebnost in zlasti cerkvenopolitično delo Konstantina Velikega, potek koncilskih razpravljanj v Nikaji, dogodke po koncilu (skrajni in umerjenejši odpor proti koncilu, postopanje sv. Atanazija) in naposled pojasnjuje meletijanski razkol v Egiptu ter zaključuje z besedo o nikajsko-cariograjski veroizpovedi. Solidno delo, ki ni obremenjeno z znanstvenim aparatom, izborna informira o ljutih verskih bojih, ki so skoraj vse 4. stoletje pretresali cerkev.

Kristologijo sv. Gregorija iz Nisse je preiskal Jan. Lenz²¹. V prvem delu o Kristusovem božanstvu, podaja pisatelj Gregorijevo logologijo in zasleduje njegovo borbo zoper Evnomija. V drugem delu je G. nauk o človeški naravi Kristusovi, ki ga je razvil zlasti proti Apolinariju. Tretji del povzema G. misli o združenju božje in človeške narave v enem Kristusu. V sklepnih besedah meni L., da so na G. misli v veliki meri vplivali Origen, Atanazij in Bazilij. Ko bi bil ta vpliv natančneje pokazal, bi bila njegova sicer skrbna studija mnogo pridobila; prav tako bi bil moral poiskati stike z naslednjo dobo.

Slednjič omenim prav zaslužno delo, ki ga je izvršil M. Lepin, profesor na velikem semenišču v Lyonu, ko je zbral material o pojmovanju evharistične daritve od 9. stoletja do danes²², od kontroverze o evharistiji za Paskazija Radberta in Ratramna preko skolastike, tridentinskega koncila do sodobnih teologov. Nad 400 pisateljev je avtor zbral in po njih misli razporedil. Zadnji, čigar delo Lepin — nenavadno obsežno — analizira, je p. M. de la Taille S. J. Med najnovejšimi pogrešam imena kot B. Bartmann, O. Casel O. S. B., F. Diekamp, Jos. Kramp S. J., P. Minges O. F. M., Jos. Müller S. J., J. Pohle, ki so vsaj tako važni, ko marsikdo izmed navedenih.

F. K. Lukman.

²⁰ Adh. d'Alès, *Le dogme de Nicée*. 12^o (VIII, 271). Paris 1926, G. Beauchesne.

²¹ Joh. Lenz, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie*. 8^o, 123. Trier 1925, Paulinus-Druckerei. G.m. b. H.

²² M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'Origine jusqu'à nos Jours*. 8^o, X, 815. Paris 1926. G. Beauchesne.

b) Ocene in poročila.

Kraft, Dr. Benedikt, Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen Neuen Testaments. Anhang zu Sickenbergers Einleitung in das Neue Testament. 12^o (24 str.). Freiburg i. Br. 1926, Herder.

V drobní, priročni brošurici je eichstättski profesor Kraft izdal pregledne tabele vseh važnejših novozakonskih rokopisov po v. Sodenovem, Tischendorfovem in Gregoryjevem sistemu. Kdor se je že kdaj ukvarjal z biblično tekstno kritiko, dobro ve, koliko težav povzroča celo izvežbanemu teologu različno označevanje svetopisemskih rokopisov. *Tischendorf* in v. *Soden*, katerih kritični izdaji NZ bosta pač še dolgo nenadomestljivi, sta rokopise označevala vsak po svojem sistemu. Novejši čas so se pa nemški biblicisti celo zedinili, da se bodo oprijeli tretjega sistema, onega, ki ga je predlagal *C. R. Gregory* v svoji *Textkritik des Neuen Testaments*, Bd. III, Leipzig 1909 (prim. *Ztschr. f. ntl. Wissenschaft* 1923, 310 nsl.; 1924, 312). S Kraftovimi tabelami bo tekstnemu kritiku delo znatno olajšano. Tabele obsegajo po šest rubrik; v prvi rubriki je označen tip, v katerega spada rokopis (po v. Soden: H, I, K); v naslednjih treh rubrikah so znaki za rokopise, kakor so jih sprejeli v. *Soden* (2. rubr.), *Wettstein-Tischendorf* (3. rubr.), *Gregory* (4. rubr.); v 5. in 6. rubriki sta zaznamovana starost rokopisa in kraj, kjer se nahaja. Drobna knjižica, ki je izdana kot dodatek k *Sickenbergerjevemu* Uvodu v NZ, je prav dobrodošel praktični pripomoček za vsakega, ki preiskuje tekst NZ.

Skoraj istočasno s Kraftovimi tabelami je izšel izpod peresa protestantskega pastora *Friedr. Krügerja* »Schlüssel zu v. Soden's Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt (Göttingen) 1902—1913. Gegenüberstellung der in von Sodens Apparat vorkommenden Sigla und der entsprechenden in Gregorys Liste« (Göttingen 1927, Vandenhoeck und Ruprecht). Že iz naslova je razvidno, da je imel *Krüger* prav isti namen kot *Kraft*, samo da je *Krügerjevo* delo še krajše kot *Kraftovo*, kajti *Krügerjeve* tabele zavzemajo komaj štiri strani leksikalnega formata, za štiri strani pa je uvoda in opazk. Ker v *Krügerjevih* tabelah nista označena starost rokopisov in kraj, kjer se nahajajo, zato glede uporabnosti zaostajajo za Kraftovimi. A. Snój.

Bardehewer Otto, Der Römerbrief des heiligen Paulus. 8^o (VIII, 220 str.). Freiburg i. Br. 1926, Herder.

V predgovoru pravi avtor, da podaja javnosti svoja predavanja o listu Rimljanom, katerega je kot profesor na monakovski univerzi večkrat tolmačil svojim slušateljem. S tega stališča je treba knjigo presojati. Po kratkem uvodu v pismo (1—11) pričinja pisatelj takoj z razlago. Na čelu vsakega odstavka je nemški prevod, ki ga je po izvirnem tekstu priredil avtor sam. Prevod je zelo točen, včasih skoro preveč dobeseden, vendar je jasen in dovolj lahkoumljiv. Tekstu sledi razlaga, ki je kratka in jasna, brez daljših, utrudljivih

ekskurzov. V zgodovino eksegeze se je avtor spustil na enem samem mestu, namreč pri razlagi odstavka 7, 14—25. Tu se z večino novejših katoliških eksegetov odločuje za mnenje, da govori Pavel o človeku, ki še ni bil prerojen po milosti ter še ječi pod težo postave SZ. Tekstnokritičnih opazk je primeroma malo; nahajajo se pod črto, da ne obremenjujejo komentarja.

Bistveno novega knjiga sicer ne podaja, vendar pa je v nji zbrano prav vse, kar je za dobro umevanje pisma do Rimljanov važno in potrebno. Glavna njena vrlina je jasnost in neka lahkota, s katero zna pisatelj pojasniti najtežja mesta na kratko in tako preprosto, da mu more slediti tudi laik. V tem ji gre prednost pred drugimi novejšimi komentarji. Kdor se bo hotel poglobiti v temeljitejši studij te vsebinsko tako bogate Pavlove poslanice, temu bo seveda nudil mnogo več *L a g r a n g e* (*Saint Paul, Épitre aux Romains*. Paris 1916; 2^e éd. 1922).

V Uvodu pogrešam med našeto literaturo J. Sickenberger, *Der Brief an die Römer* (*Die heilige Schrift des Neuen Testaments*, Bonn 1919). Na str. 57 je v bibličnem tekstu izpuščen prevod stavka *ὁ γὰρ ἐστὶν διαστολή* (3, 23). Ker za črtanje teh besed ni podlage niti v grških niti v latinskih rokopisih, sodim, da je stavek izpadel po pomoti. — Komentar bi bil še krajši, če bi avtor med razlago opustil dobesedni prevod svetopisemskega besedila, kajti ta se nahaja itak že v začetku vsakega novega odstavka. A. Snoj.

Talija U., *Neumrllost čovječje duše* u povijesti i u umovanju. 2. prerađeno izdanje. 8^o (132 str.). Dubrovnik 1925. Naklada knjižare »Jadran«.

Dr. Gr. Pečjak je napisal v »Času« (XIV, 1920, 121/2) oceno o 1. izd., kjer je to delo slovenskim izobražencem toplo priporočil (»nikdo, je dejal, ne bo knjižice odložil brez koristi iz rok«). Se laže je to reči o 2. izd., ki jo je g. pisatelj predelal in znatno izpopolnil. Zlasti je dodal nazore kulturnih in nekulturnih narodov ter filozofskih šol o neumrljivosti duše in s posebno paznostjo zavrnil aktualitetno teorijo, ki zanikuje substancialnost človeške duše in uči »dušeslovje brez duše«. Nekatere Pečjakove pripombe so mu bile pobuda, da je tudi druge dokaze iznova in natančneje izoblikoval.

Vendar so ostali še nekateri nedostatki, ki bi jih bilo treba pri kaki novi izdaji izravnati. Tako že v uvodu, ko precej na široko odgovarja na neko Pečjakovo opomnjo, še vedno dosti jasno ne loči v pravnosti čisto нравnega in evdajmonološkega vidika. In vendar to dvoje moramo ločiti, če naj zadovoljivo zavračamo moderni očitek, da je naša morala »egoistična« in »anthropocentrična«. Na str. 53 ni zadosti odgovoril na tiste tri točke o energiji, na tretjo sploh ne, na prvo ne povsem zadovoljivo. Na str. 63 bi moral še bolj jasno označiti tisti notranji boj, ki iz njega izvaja razloček senzitivnih in volitivnih teženj. Boj med težnjami je tudi v živalih: lisica bi rada pograbila vabo v skopcu, a se boji in se tako nekako »bori sama s seboj«. (Saj na str. 71 sam navaja podoben primer!) Na str. 92 sl. bi bilo treba pojave »telepatije« pač natančneje obdelati. Kaj naj bo tisto, da je mladenič, ki je bil v cerkvi, »sam sebe projiciral« na

travo ob reki? Tako je še to in ono, kjer bi človek želel večje jasnosti ali skladnosti.

Glede skladnosti bi si želel, da bi bilo za 10. poglavjem takoj 12., a 11. poglavje, da bi bilo skupaj s 16. Brez prave zveze je z drugimi 14. poglavje. Sicer je 15. poglavje kakor nekaj odgovor, a to bi se moralo jasneje izraziti. Panteistični nazor bi se bolje zavrnil v zvezi z 10. pogl. o samosvesti. Citati so časih prepovršni. Prim. na str. 18 citat: Totenbuch g. 125 kod G. Maspera »Povjest istočnih naroda! Tudi sicer ima marsikaj preučen videz in bi se z nekaj besedami pojasnilo. Tudi je v delu dokaj neprijetnih tiskovnih hib. Naj bi marljivi g. pisatelj v tretji izdaji, ki bo gotovo kmalu potrebna, še te hrapavosti izravnal, da bi delo tako čim bolj doseglo svoj namen!

A. U.

Svetina dr. Ivan, **Resničnost katoliške vere** (Katoliški verouk za višje razrede srednjih šol. Prva knjiga.) Druga izdaja. 8° (159 str.). Ljubljana 1927.

Znana pregledna in jasna učna knjiga je v drugi izdaji znatno zboljšana. Obsega apologetični nauk o razodeti veri in o cerkvi. V prvem delu je dodano dobro pojasnilo o izvoru verstva (str. 4—6) na podlagi najnovejših rezultatov veroslovja in etnologije. V drugem delu je vpletena kratka teza o mističnem telesu Kristusovem (str. 115—116). A tudi na drugih mestih se pozna, kako se je pisatelj potrudil, da bi bil njegov učenik v skladnosti s sedanjim stanjem bogoslovne znanosti, obenem pa primeren za našo dobo in naše razmere.

V knjigi je ostalo še nekoliko stvarnih netočnosti. Na str. 2 naj se pri pouku doda, da se za pojem »religio« v slovenščini večkrat rabi izraz »verstvo«. — Str. 23: Tatianov Diatearon je iz druge polovice 2. stoletja (ne iz prve). Odstavek o učenjaku Vogelsu (na isti strani) naj se izpusti. Na str. 24 naj se popravi trditev, da je najstarejši prevod iz prve polovice 2. stoletja; besedi »prve polovice« naj se izpustita. — Str. 101 in naslednje: Namesto izrazov »učeniška služba«, »učenik«, »učeništvo«, naj se rabijo izrazi »učiteljska služba«, »učitelj«, »učiteljstvo«. — Na str. 126 naj se opusti opazka pod črto, — Razpravljanje o ustnem izročilu, posebno pa o verskem vodilu (str. 150—155) naj se skrajša.

V razpravljanju o cerkvi se je pisatelj hvalevredno oziral na nauk o mističnem telesu Kristusovem. Gg. kateheti pa naj z ozirom na miselnost naše dobe ta nauk še bolj vpletejo v razpravo o cerkvi. Takoj v uvodu (str. 95) naj se poudari: »Za ohranjevanje in razširjanje krščanskega razodetja je Kristus ustanovil vidno, pa nadnaravno družbo, cerkev. V njej še živi Kristus, v njej na skrivnosten način nadaljuje svoje učlovečenje in odrešenje.« Večkrat naj se poudarja, da v cerkvi živi in po njej deluje sam Jezus Kristus; naglašaj naj se, da je cerkev nadnaravna družba, bistveno različna od naravnih družb. Temu primerno naj se izpopolni definicija cerkve (str. 95).

Prehod k razpravljanju o pravi (katoliški) cerkvi (str. 96 odzg.) naj bi se napravil približno tako-le: Ker so se v teku stoletij pojavile razne verske družbe in ločinke, ki se predstavljajo za pravo Kristusovo cerkev, moramo kot člani katoliške cerkve dobro poznati pravo Kristusovo cerkev, da jo bomo še zvesteje ljubili in se po njej zveličali.

Ob sklepu knjige (str. 159) se lepo poudarja trdnost dokazov. Katehet naj pridene še opazko: Spoznanje krščanske resnice in verovanje ni samo stvar razuma, marveč tudi volje in milosti božje. Zato znanstveno dokazovanje ne more še končno rešiti vprašanja vere v duši poedinega človeka. Umski dokazi sami po sebi privedejo le do praga krščanstva in cerkve. Tu je treba poklekniti in moliti.

F. Grivec.

Stonner, P. Anton S. J., *Kirche und Gemeinschaft*. 12^o (XI + 80). Köln-München-Wien 1927, Oratoriums-Verlag.

Pisatelj je več duhovni voditelj akademske mladine; po globokem pojmovanju moderne mladinske miselnosti se more primerjati Guardiniju. Od Guardinija, Lipperta i. dr. se odlikuje po jasnejšem in preglednejšem izražanju. V pričujoči knjižici so objavljena predavanja na akademskem zborovanju v Innsbrucku 1925. V njih so zbrane najlepše misli in najtehtnejši razlogi, ki dokazujejo, kako potrebno je, živeti s cerkvijo in kolikega pomena je cerkev in življenje s cerkvijo za gojitev občestvenosti, skupnosti, sploh krščanske organizacije. Cerkev pojmuje predvsem kot mistično telo Kristusovo. Na podlagi tega pojmovanja prepričevalno dokazuje, kako krščanstvo in cerkev zadovoljuje, pospešuje in izpopolnjuje človeško teženje in potrebo po občestvenosti. Iz cerkvenega organizma in življenja s cerkvijo, iz liturgije in iz zakramentov izžareva toliko občestvenih nagibov in moči, da morejo posebno v naši dobi najbolj uspešno gojiti duha edinosti in vzajemnosti v družini, v organizacijah (zlasti v mladinskem gibanju), v narodih, v mednarodni občestvenosti; iz cerkvenega organizma izžareva moč za spravo med stanovi in narodi. Prav lepo razpravlja o harmoniji med narodi in med mednarodno vesoljnostjo katoliške cerkve. Vesoljnost katoliške cerkve daje posameznim narodom pobudo in moč za razvoj samorasle narodne kulture; čim bolj se v cerkvenem okviru razvijajo narodi, tem lepše se razodeva cerkvena vesoljnost. Razcvet kolektivne narodne individualnosti v okviru mednarodne cerkve je celo potreben, da more cerkev bolj uspešno izžarevati svojo moč za širjenje med vsemi narodi in za pridobivanje vseh narodov; kakor je v cerkvi zadosti prostora za razvoj raznih osebnih individualnosti (različni značaji med svetniki) in kakor prav te različne individualnosti dajejo cerkvi še večjo privlačnost za razne duše, tako je tudi dovolj prostora za razvoj kolektivnih narodnih individualnosti in odtod dobiva cerkev tisto privlačnost za one narode, ki so še zunaj nje. Razvoj nemškega narodnega duha v okviru katoliške cerkve je važen za pridobitev protestantov. Mi bi pa smeli naglasiti, da je uveljavljenje katoliških slovanskih narodov v okviru katoliške cerkve nujno potrebno za pospeševanje cerkvenega zedinjenja. Kako naj ima cerkev privlačnost za vzhodne narode, ako se ne bi prav ob vzhodnih mejah konkretno dokazovala mednarodna vesoljnost katoliške cerkve, ki ima prostora in umevanja za vse narode, torej tudi za vzhodne?

Kakor v drugih novejših apologetičnih knjigah in deloma tudi v službenih cerkvenih izjavah, tako se tudi v tej knjižici javlja neka posebna blagohotnost do ločenih kristjanov. Kadar govorimo, da je cerkev edina redna pot zveličanja, tako poudarja pisatelj (str. 30—31), moramo poudariti, da Bog ne bo zavrnil tistih, ki bona fide žive zunaj prave cerkve. V tem poudarjanju se kaže, da se mora pospeševati delo za povrnitev ločenih kristjanov.

V zadnjem poglavju (str. 52—79) se lepo razpravlja o socialnem vprašanju.

Knjižica je važno pojasnilo in dopolnilo k mislim, ki sem jih predložil v BV 1926, str. 321—324. Naši duhovniki, ki delujejo med delavci in izobraženci ter sodelujejo pri raznih organizacijah, bi morali te misli poznati.

F. Grivec.

Bihlmeyer Karl, **Kirchengeschichte** auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk. 8. Auflage I. Teil: Das christliche Altertum. 8^o, XII+294+12 str. Paderborn 1926, F. Schöningh.

Znana in splošno cenjena Funkova cerkvena zgodovina je izšla l. 1926. v 8. izdaji. Izdajo je priredil, to pot že v tretje, njegov naslednik na cerkvenozgodovinski katedri v Tübingenu, K. Bihlmeyer. Celo delo bo izšlo v treh delih, izmed katerih naj bi bil vsak zase celota. Bihlmeyer je predelano Funkovo zgodovino izdal sedaj pod lastnim imenom in razmerje svojega dela do Funkovega učbenika naznačil le v podnaslovu.

Prvi del obravnava starokrščansko zgodovino, ki obsega dobo od početkov krščanstva do konca 7. stoletja, ali če si izberemo zadnji važni dogodek za končni termin, do druge trulanske sinode l. 692. Z ozirom na boj in na zmagó cerkve v starem veku se ta doba deli na dve periodi. Meja med obema je državno priznanje cerkve po Konstantinu l. 313.

Ta delitev je kronološka in stvarna obenem in obsega celoten razvoj cerkve v starem veku; zaradi tega je z ozirom na celoten razvoj zgodovinsko enotna. A žal, da je ta zgodovinsko enotna črta le nakazana; izvedena ni. Ko se avtor loti zgodovinske snovi same, je namreč ne spravi v historično razvojno, organično in notranjo celoto, ampak ostane pri zgolj logični celoti, ki jo tvori cerkev sama na sebi z vsemi svojimi stranmi in odnosi. Zato vse pripovedovanje o njej deli ali v njeno zunanjo zgodovino (razširjanje krščanstva in njega razmerje do države in drugih verstev) ali v njeno notranjo zgodovino (ustava in organizacija cerkve, bogočastje, cerkvena disciplina, krščansko življenje, umetnost, literatura, znanost in dogme). Na podlagi teh zgolj stvarnih vidikov deli avtor vsako periodo na pet poglavij. Tako obsega prva perioda sledeča poglavja: 1. ustanovitev, razširjanje in preganjanje cerkve; 2. ustava cerkve; 3. bogočastje, disciplina in nravno življenje; 4. razvoj nauka, herezije in razkoli; 5. cerkvena literatura in znanost. Na podoben način je razdeljena druga perioda. Vsakdo vidi na prvi mah, da je taka delitev zgodovinske snovi zgolj shematična in mehanična in da ne odgovarja historičnemu pojmovanju. Iz nje čisto nič ne odseva celoten in enoten razvoj cerkvene zgodovine, njenih posameznih faz in njih medsebojnega razmerja. Za obvladanje zgodovinske snovi splošni filozofski pojmi ne zadostujejo. »Für die Einteilung und Gliederung des geschichtlichen Stoffes bildet eine wichtige Vorbedingung die Art der historischen Begriffsbildung« (W. Bauer, Einführung in das Studium der Geschichte 1921 str. 99). V to svrhu je potrebno, da si stvorimo zgodovinske tipe in zgodovinske splošne pojme (n. pr. renesansa, prosvetljenost, reformacija). »Die Bildung von geschicht-

lichen Typen ist für den Geschichtsschreiber ein unerlässliches Hilfsmittel zur Bewältigung des sich ihm anbietenden Stoffes« (l. c. str. 102). Če tega ne storimo, potem si ne moremo pomagati drugače kakor tako, da uredimo vso snov na leksikalnem način; a leksika niso zgodovine, tudi če so posamezni oddelki na zunaj urejeni kronološko. Ne zdelo bi se mi vredno to poudarjati, če ne bi bil ta način obravnavanja postal v veliki meri tradicionalen; poslužujejo se ga tudi nekateri drugi učbeniki. Bihlmeyer je tozadeven nedostatek pri Funku že sam občutil. V predgovoru k 7. izdaji je dejal: »Aus wohl-erwogenen Gründen ist aber die Disposition des Ganzen fast unver-ändert geblieben, obwohl sie nicht in allem ganz glücklich erscheint; vielleicht ist es bei einer späteren Auflage möglich, eine Gruppierung des Stoffes anzuwenden, welche das Schematische zurückdrängt und der geschichtlichen Entwicklung mehr Rechnung trägt.« Pričakovali bi, da se bo to zgodilo v tej 8. izdaji. A da se ni zgodilo, priča na-vedena razdelitev snovi. Le z ozirom na zunanji kronološki moment razpravlja v novi izdaji o antropoloških prepirih (pelagijanizmu, semi-pelagijanizmu) pred monoteletizmom, dočim se je v prejšnjih izdajah razpravljalo o antropoloških prepirih za monoteletizmom.

Z ozirom na zanesljivost in točnost podatkov kakor tudi glede navajanja izbrane najvažnejše in najnovejše literature pa moramo priznati, da je Funk-Bihlmeyerjev učbenik izmed vseh gotovo naj-boljši. Kakor pri prejšnjih izdajah tako tudi v najnovejši vestno po-robља najnovejše rezultate zgodovinskega raziskovanja, n. pr. da tako imenovanih Nestorijevih protianatematizmov ni sestavil Nestorij sam, ampak neki njegov pristaš; da je španski jezuit March našel rokopis papeških biografij (*Liber pontificalis*), ki nam nudi boljši in popol-nejši tekst o papežih zgodnjega srednjega veka kakor vatikanski rokopis itd.

Dostaviti moramo le par popravkov in dopolnil:

L. Fonck, *Wissenschaftliches Arbeiten* l. 1926. 3. izdaja. — *Acta Sanctorum* so se 1925 pomnožila za 4. zvezek novembra (9.—10. november). — Naslov historiografije v Meisterjevem *Grundrissu* se pravilno glasi: M. Jansen — L. Schmitz-Kallenberg, *Historiographie und Quellen der deutschen Geschichte bis 1500*. 2. izd. 1914. — Za novi vek naj bi se dosledno omenil F. X. Wegele, *Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus* l. 1885.

Med paleografskimi učbeniki in pripomočki naj bi se navedli: Wilhelm Schum, *Exempla codicum Amplonianorum Erfurtensium*. Berlin 1882. — Reusens, *Éléments de paléographie*. Louvain 1899. — P. Lehmann, *Latei-nische Paläographie* v A. Gercke und E. Norden, *Einleitung in die klas-sische Altertumswissenschaft* zv. I. fasc. 10 Leipzig 1925. V istem delu in zvezku je izdal latinsko epigrafiko H. Dessau. — W. M. Lindsay je v Oxfordu l. 1925. izdal že 4. zvezek svoje *Palaeographia latina*.

Pri navajanju cerkvenozgodovinske literature citira J. Marxa v 7. izdaji 1919, a 8. izdaja je izšla 1922. Omenil naj bi se tudi J. Schmidt, *Grundzüge der Kirchengeschichte*. Mainz 1925. — Dela francoskega zgodovinarja Mour-reta niso točno navedena. F. Mourret je izdal cerkveno zgodovino v devetih zvezkih: 1. zv. *Les origines chrétiennes* v novi izdaji 1924; 2. zv. *Les Pères de l'église* 1925; 3. zv. *L'église et le monde barbare* 1921; 4. zv. *La chrétienté* 1925; 5. zv. *La renaissance et la réforme* 1921; 6. zv. *L'ancien régime* 1920; 7. zv. *L'église et la révolution* 1926; 8. in 9. zv.

L'église contemporaine I. in II. del 1924, 1925. Iz te obširne zgodovine sta F. Mourret in J. Carreyre priredila izvleček *Précis d'histoire de l'église*. 3. zv. Paris 1924. Napačna je trditev, da so ta dela prirejena »nach deutschem Muster«.

Na str. 194. bi bilo dobro še omeniti, da je Liber Heraclidis izšel tudi v angleškem prevodu: G. R. Driver — L. Hodgson, *Nestorius, The Bazaar of Heracleides*, Oxford 1925.

V uvodu bi nekatere reči, ki se od izdaje do izdaje zvesto ponavljajo, brez vsake škode lahko izostale, tako navajanje različnih časoštetij; to pa iz enostavne doslednosti, ker se tudi pri drugih pomožnih znanostih ne navajajo njih specijalni podatki; čemu naj bi delala le kronologija izjemo? Jos. Turk.

1. Dvorník F., *La vie de saint Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IX^e siècle*. 8^o (91). Paris 1926.

2. Dvorník F., *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*. (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves. — IV.) 8^o (IV + 360). Paris 1926, Libr. H. Champion.

Obe knjigi skupno tvorita doktorsko disertacijo (tezo), s katero je pisatelj v decembru 1926 dobil doktorat (docteur ès lettres) pariške sorbonske univerze; izšli sta v zbirki »Travaux publiés par l'Institut d'études slaves« (knj. IV. in V.).

1. V bizantinskem životopisu sv. Gregorja Dekapolita se nahajata dva zanimiva podatka o macedonskih Slovanih v prvi polovici 9. stoletja; v obeh slučajih se omenja upor Slovanov proti Bizantincem. Pisatelj podrobno pojasnjuje ta dva podatka, razpravlja o pisatelju in o raznih rokopisih te svetniške biografije; nato sledi grški tekst s kritičnimi opazkami.

2. Delo o Slovanih, Bizancu in Rimu v 9. stoletju na podlagi najnovejših znanstvenih rezultatov opisuje dobo, v kateri sta nastopila slovanska apostola sv. Ciril in Metod; razpravljanje o slovanskih apostolih tvori jedro knjige.

Najprej razpravlja o naselitvi Slovanov v bizantinskih pokrajinah, o slovanski kulturi po pričevanju bizantinskih pisateljev in o položaju (»position mondiale«) bizantinskega cesarstva v začetku 9. stoletja. Podrobneje opisuje boje med Bolgari in Bizantinci v prvi polovici 9. stoletja, razpravlja o peloponeskih Slovanih, o Hrvatih, Srbih in Rusih one dobe. Do tu je mogel splošno podati samo rezultate dosedanjih znanstvenih rezultatov, ki jih pa samostojno kontrolira na podlagi bizantinskih virov. Bolj samostojno razpravlja o bizantinskih misijonih za pokristjanjenje poganskih narodov in posebe o bizantinskem delovanju za pokristjanjenje Slovanov (str. 60—105). Širjenje krščanstva med poganskimi narodi je bilo glavno sredstvo za obrambo bizantinskih meja; Bizantinci so na ta način skušali divje narode krotiti, ublažiti njihove običaje in potem z njimi sklepati pogodbe; s pomočjo bizantinske hierarhije se je med takimi narodi vzdrževal bizantinski vpliv. Dovoljevali so tudi narodne liturgične jezike, da bi mogli na miren način doseči tem več uspehov; to je v skladnosti z metodami bizantinske diplomacije, ki je skušala dosežati uspehe z mirnimi sredstvi. Od 7. stoletja dalje so širili krščanstvo

tudi med Slovani v bizantinskih pokrajinah, a na slovansko liturgijo niso mislili, marveč so krščanstvo uporabljali za hitrejšo helenizacijo Slovanov. V takih razmerah sta nastopila sv. Ciril in Metod. Sv. Ciril je bil obilno deležen tedanjega razcveta bizantinskega verskega in kulturnega življenja (str. 106—133).

Skoraj polovica knjige razpravlja o slovanskih apostolih in njunem delu v luči tedanje dobe. Obširno se ozira na pokristjanjenje Bolgarov, na boje med Bolgarijo in Bizancem, na delovanje Metodovih učencev v Bolgariji in razmerje Bizantincev do Srbov in Hrvatov.

Pisatelj je skrbno zbral in sistematično sestavil dosedanje znanstvene rezultate, jih dopolnil in pojasnil po podatkih bizantinskih pisateljev in drugih zgodovinskih virov; obširno se ozira na starejšo in novejšo znanstveno literaturo. Knjiga ima praktično vrednost, ker v lepi sistematični obliki podaja sedanje stanje znanstvenih raziskav o tako obširnem polju; obenem ima samostojno znanstveno vrednost, ker pisatelj povsod skuša znanstvene rezultate izpopolniti in na novo osvetliti, povsod kritizira znanstveno literaturo, ocenjuje znanstvene hipoteze drugih pisateljev in rad postavlja nove hipoteze. Petletno bivanje v Parizu mu je dalo priliko, da je mogel stopiti v stik z mnogimi znanstveniki in proučiti obširno znanstveno literaturo. Literatura, ki jo navaja pod črto in v posebnem zapisniku ob koncu knjige, je izredno obširna, a bi se mogla še dopolniti.

Razumljivo je, da ima knjiga tudi nedostatke. Predvsem je predmet preobširen. Nemogoče je, da bi pisatelj tako obširno stvarino dovolj samostojno predelal. Pač je mogoče, da izraža svoje mnenje o znanstvenih rezultatih drugih pisateljev, a nemogoče je na tako majhnem prostoru in po taki metodi ustreči vsem znanstvenim zahtevam. Vsak znanstveni rezultat mora biti dokazan, vsaka hipoteza mora biti podprta, vsako mnenje mora biti z razlogi utemeljeno. Prav tako mora biti zavračanje in negacija tujega mnenja utemeljena z razlogi. Metodično nepravilno in znanstveno brezplodno je zavračanje, ki ne navaja sorazmernih dokazov. Pisatelj je jako gibčen v zavračanju tujih mnenj in hipotez ter v postavljanju svojih hipotez, a pri tem je večkrat padel v omenjeno metodično napako. Povrh tega pa se ni vselej zadosti vmislil v nasprotno mnenje. Nasprotno mnenje često netočno in enostransko opisuje, potem ga pa zavrača in svoje mnenje predstavlja kot nekaj novega, dasi je njegovo mnenje le neka varianta onega, kar so že drugi povedali. To metodično napako sem opazil na mnogih mestih, najbolj pa v vprašanju o razmerju slovanskih apostolov do Fotija (str. 174—183); s tem vprašanjem sem se namreč toliko bavil, da že morem samostojno kontrolirati g. D. Pojasniti je treba, zakaj se slovanska apostola nista v Carigradu borila proti Fotiju, zakaj ni v staroslovenskih legendah nobenega nasprotja proti Fotiju; ali sta sv. brata odobraval Fotijev boj proti Rimu? Ta vprašanja sem pojasnil v več razpravah. G. D. pa moje mnenje navaja netočno in enostransko ter skuša polemizirati. Proti podrobnim dokazom navaja svoje trditve brez dokazov; trudi se, da bi svoje mnenje predstavil kot nekaj novega. Toda njegovo razpravljanje bi bilo mnogo plodovitejše, ako bi bolj objektivno uvaževal znanstvene rezultate drugih pisateljev. S tako površnim razpravljanjem pa na tem mestu zbujata sum, da bogoslovnega vprašanja ni zadosti proučil. Zelo površne in netočne so njegove trditve o vprašanju rimskega primata (str. 180 in 181). To vprašanje je tako zapleteno, da se ne more reševati s tako površnimi opazkami. Po tej metodi bi mogel pisatelj tako važna vprašanja reševati samo v tem slučaju, ako bi se mogel pozivati na kakšne svoje monografije.

Večkrat omenja, da so Bizantinci že pred sv. Cirilom in Metodom širili krščanstvo med Slovani. Že Jireček (*Gesch. der Serben* I 174—175) je omenil, da se je že pred sv. Cirilom in Metodom bizantinskim Slovanom oznanjala krščanska vera v slovanskem jeziku in da je že bilo nekoliko duhovnikov in redovnikov slovanskega rodu. Pričakovali bi, da bi g. D. v zvezi s tem dejstvom bolj pojasnil vprašanje slovanske liturgije in Ciril-Metodove misijonske metode. Večkrat sem že omenil, da je na Vzhodu zato nastalo več narodnih liturgij, ker je bilo tam več starih kulturnih narodov.¹ G. D. izraža isto mnenje (str. 69) in pripominja, da je uvajanje narodnih liturgij odgovarjalo tudi posebnim metodam bizantinske diplomacije (70). A kakor Jireček in drugi, tako je tudi g. D. premalo naglasil, da se je po izgubi negrških vzhodnih pokrajin in po razvoju narodne bizantinske kulture in miselnosti v 8. in 9. stoletju bizantinsko pojmovanje že bolj omejilo in nekako nacionaliziralo; Bizantinci niso več imeli smisla za narodne liturgije, marveč so si prizadevali, da bi povsod uveljavili bizantinsko liturgijo v grškem jeziku. Ciril-Metodova misijonska metoda je bila torej izvirna in različna od tedanjega bizantinskega pojmovanja. G. D. to samo nekoliko omenja ob koncu knjige (str. 300), a bi moral to misel že prej podrobneje razviti ter navesti še druge dokaze za Ciril-Metodovo izvirnost. Potem bi mogel še bolje razložiti, zakaj se njuno delovanje ne omenja v tedanji bizantinski literaturi in v Fotijevih spisih (str. 182 in 280); v tej luči bi mogel tudi bolje pojasniti njuno razmerje do Fotija (Carigrada) in do Rima.

Naravno je, da se v toliki množici vprašanj in gradiva nahajajo netočnosti, napake in nejasnosti. Zabeležil sem si nekoliko takih mest. Izraz *proselitizem* (str. 67 i. dr.) za širjenje krščanstva ni primeren. Konstantin-Ciril je sin drugarija, ne stratega (118). Ni gotovo, da bi bil Fotij rojen l. 827. in torej Cirilov vrstnik (119); z ozirom na Cirilovo biografijo je bolj verjetno, da je bil Fotij starejši, rojen okoli 820. Mnenje o carigradski dvorni visoki šoli (121 i. dr.) bi bilo treba zaradi podatkov Cirilovega življenjepisa nekoliko modificirati. Iz staroslovenske legende ni razvidno, da bi Ciril osvobodil neko krščansko mesto, ko se je že približal kozarski pokrajini (140); dotično mesto je bilo v bližini Hersona. — Ne vidim razloga, zakaj se ne bi mogla sv. Ciril in Metod z oglejskim patriarhom dogovarjati o posvetitvi svojih učencev. Razlog, da Panonija ni spadala v oglejski patriarhat, ni zadosti trden (170). Kakor papež, tako sta tudi sveta brata smatrala Panonijo za svobodno misijonsko pokrajino; zavezništvo oglejskega patriarha bi moglo biti koristno, posebno zato, ker je bilo pod oglejskim patriarhatom znatno število Slovencev; sveta brata sta gotovo želela, naj bi se njuna misijonska metoda uporabljala med vsemi Slovani. — Papež Hadrian II. je bil izvoljen že koncem novembra ali pa takoj v začetku decembra; a intronizacija (14. dec.) se je iz političnih razlogov zakešnila (173). — Premalo se razpravlja o dolgotrajnem Ciril-Metodovem bivanju v Rimu (199). Preveč se naglašja, da so na dovoljenje slovanske liturgije in na ustanovitev panonske nadškofije vplivale slabe izkušnje v Bolgariji in želja, da bi se nadomestila izguba Bolgarije (206). Toda o pripadnosti Bolgarije se je v Carigradu odločevalo šele 3. marca 870; ko se je moglo izvedeti, kaj se je v Carigradu sklenilo o Bolgariji, so bili dogovori zaradi slovanske liturgije in panonske nadškofije že končani. — Nemški škof Hermanrik je Metoda hotel udariti s konjskim bičem, a udaril ga ni (210). — Preveč odločno se pripoveduje o prepovedi slovanske liturgije l. 873. in o posebnem pismu papeža Janeza VIII. (213 in 295). O tej prepovedi se more nekoliko dvomiti; posebno pa je težko trditi, da bi bil papež prepoved izrazil v posebnem pismu.

A to so malenkosti v primeri z veliko množico vprašanj, ki jih je pisatelj načel in na novo osvetlil. Gotovo bo tudi sam uvidel, da

¹ Slovanska apostola sv. C. in M. (Lj. 1927) 79; Cerkevno prvenstvo in edinstvo po bizant. pojmovanju (Lj. 1921) 10—12; Katol. list 1919, br. 30; Slovenec 1919, št. 153.

bo moral nekatera vprašanja pojasniti v obširnejših razpravah in podrobneje navesti svoje razloge, ako hoče, da se bodo njegova mnenja v znanosti uveljavila. Moje opazke naj mu bodo v dokaz, da njegovo znanstveno delo resno uvažujem. F. Grivec.

Grabmann Martin, **Mittelalterliches Geistesleben**. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. 8^o (XI + 585). München 1926, Verlag Max Hueber.

To delo je zbornik razprav, ki jih je napisal monakovski univ. prof. Grabmann v dobi zadnjih 20 let za razne druge zbornike in liste; dve sta nanovo dodani, dve prvič objavljeni v nemškem jeziku, mnoge predelane in razširjene. Vse se dotikajo tako ali tako srednjeveškega duševnega in duhovnega življenja.

Grabmann je eden najmarljivejših in najsrečnejših raziskovavcev srednjeveških skolastičnih rokopisov in se častno pridružuje vrsti mož, ki jo moramo zahvaliti za današnje poznanje bogatega srednjeveškega znanstvenega življenja in delovanja. Takšni možje so bili in so: Denifle, Baeumker, Ehrle, Fidelis a Fanna, Jailer, Mandonnet, De Wulf, Pelzer, Pelster in drugi. Ti so nam odkopali v knjižnicah rokopisne zaklade, da se sodobni svet čudi, ko je živel prej v dolgi zmoti, kakor da je bil srednji vek doba znanstvenega mrtvila in dolgočasne enoličnosti. Koliko truda in potrpežljivosti, znanja in bistroglednosti je pa treba za takšno delo, to najbolje dokazuje vprava ta zbornik, ki je v njem nakupičenega ogromno materiala za zgodovino srednjeveške skolastike. O metodi tega raziskovanja nam podaja jasen pregled G. sam v prvih dveh razpravah (str. 1—64). Za nazoren zgled nam navaja delo frančiškanskega samostana Quaracchi, ki je izdal monumentalno modernokritično izdajo del sv. Bonaventura in pripravlja izdajo nadaljnjih del, zlasti mogočne Summe Aleksandra Haleškega (1. knjiga je že izšla). Tu res treba zaklicati vsakemu, kdor ima opravka s takšnim ali podobnim delom: »Prid' zidar se les učit!«

Ker se v stvarno kritiko ne moremo spuščati, navedimo le kratko vsebino bogatega zbornika! Po omenjenih uvodnih razpravah podaja G. v naslednjih 15 razpravah razne doneske iz svoje delavnice ali poročila iz drugih delavnic v pisani raznovrstnosti. V 3. razpravi (str. 65—103) obravnava doslej malo poznano zgodovino naravnega prava od Gracijana do Tomaža Akv.: kako je prevzela skolastika terminologijo stare jurisprudence iz velikega »naučnega slovnika« (Etymologiarum) sv. Izidorja († 636), a pojmovanje poglobila z avgustinskim razmišljanjem o lex aeterna in aristotelsko psihologijo, etiko in metafiziko, dokler ni dal sv. Tomaž Akv. vsem naravno-pravnim filozofom jasnega in določenega klasičnega izraza, ki so ga poznejši zastopniki naravno-pravne teorije (Hugo Grotius, Hobbes, Pufendorf in dr.) bolj poplitvili kakor pa izpopolnili. V 4. razpravi (104—146) odkriva iz rokopisov, kako so se že v srednjem veku skolastiki bavili s problemom, ki je zopet modern, namreč s filozofijo jezika, z apriorno gramatiko (grammatica speculativa). Ko bi E. Husserl, A. Marty in dr. poznali stare Summae de

modis significandi, bi se pač čudili, kako se problemi v zgodovini filozofije povračajo. Peta razprava (147—221) obsega studije o Urhu iz Strassburga iz šole Alberta Velikega in njegovi znameniti, a ne še tiskani Summi. V 6. razpravi (222—248) objavlja G. zopet iz rokopisov, ki jih je odkril v Monakovem in Rimu, zanimive podatke o logičnih spisih Nikolaja Pariškega, ki je učil na filozofski fakulteti, ko je nastopil v Parizu Tomaž Akvinski. Sedma razprava (249—265) je posvečena Magistru Petru de Hibernia, ki je bil v Neaplju sv. Tomažu Akvinskemu učitelj. Osmo razprava (266—313) govori o značaju Tomaževih komentarjev Aristotelovih del, ki zlasti odkrivajo Tomaževo kongenialnost z velikim grškim miselcem. V 9. razpravi (314—331) nam kaže G. ob mladostnem delu sv. Tomaža »De ente et essentia« genialnega metafizika poznejše Summe. Zanimivo je, da je grški filozof Georgios Scholarios, kasneje patriarh Gennadios, poleg obeh Summ sv. Tomaža in še nekaj drugih njegovih spisov tudi to delce prevedel na grški jezik: *Τὸ ὅτι περὶ διαφοράς τῆς οὐσίας καὶ τὸ ἐν τῷ εἶναι* (Tomaževo delo o razliki bistva in biti). Deseta in enajsta razprava (333—431) prinašata mnogo novega o najstarejši tomistični šoli v Italiji in Nemčiji in o glavnih tomistih v teh deželah. Med drugimi govori o Tolomeju iz Luke, ki je bil Tomažev učenec v Neaplju in ki je dopolnil Tomažev nedokončani spis »De regimine principum« (od 4. pogl. 2. knjige do konca četrte knjige). O drugem učencu sv. Tomaža v Neaplju, Fr. Remigiju de Girolami, ki je bil filozof in pesnik, izvemo, da je bil v Florenci Dantejev učitelj. Začetek Dantejevega Convivio je po besedi povzet iz nekega Remigijevega predavanja, ki nam je še v rokopisu ohranjeno. Razpravljal je Fr. Remigij tudi o fiziognomiki, ki so o njej tudi pri Danteju znatne sledi. V 12. razpravi (432—439) poroča G. o nekem srednjevisokonemškem prevodu Tomaževe Summe. V trinajsti (440—448) nas seznanja z obrambo skolastičnega prevoda Aristotelove Etike, ki jo je napisal škof B. de' Giudici o. 1483 proti prevodu, ki ga je napravil humanist Lionardo Bruni; prevod humanistov da je res elegantnejši, a ne tako točen in izrazit, zato za filozofa manj poraben. (Zanimivo je, da je isto sodbo izrekel med modernimi Susemihl.) V 14. razpravi (449—468) govori o srednjeveških latinskih prevodih Pseudo-Dionizija Areopagita. Sedaj je dognano, da teh del ni prvi prevedel Joannes Eriugena, temveč že pred njim opat Hilduin (v 1. pol. 9. stol.). V 15. razpravi (469—488) podaja G. kratek pregled o mističnih delih nemških nun v srednjem veku. Mimogrede pa omenja tudi drugo znanstveno delo tedanjih nun. Tako je pisala sv. Hildegarda poleg pesmi in skladb medicinska in prirodo-slova dela. Wasmann jo imenuje »prvo nemško prirodo-slovko«, ker je v delu »Physica« opisala živali, rastline in kamene svoje domovine in sporočila njih tedanje nemške nazive. V 16. razpravi (489—524) podaja G. svojo izsleditev, da avtor lepega mističnega delca »De adhaerendo Deo« ni Albert Veliki, kakor se je doslej mislilo, temveč benediktinec Joannes de Castello (iz Kastla, samostana v Zgornji Pfalciji) začetkom 15. stol. V sedemnajsti in

zadnji razpravi (525—560) razpravlja G. o posebnosti in pomenu velikega Suarezovega dela »Disputationes Metaphysicae«. Na koncu zbornika je dodan seznam porabljenih rokopisov, kazalo in imenik. Želeti bi bilo, da bi bilo pri vsaki razpravi navedeno, kdaj in kje je prvič izšla.

Tu in tam bi bilo izravnati tudi kako neskladje, ki je nastalo prav zaradi tega, da so razprave iz raznih dob. Tako je n. pr. na str. 58 omenjeno, da je P. Landolin de Wilde, marljivi delavec kolegija v Quaracchi že mrtev († 30. julija 1922), na str. 76 pa še pridno dela (početkom 1922).
A. Ušeničnik.

Korff, Heinrich, **Biographia Catholica**. Verzeichnis von Werken über Jesus Christus sowie über Heilige, Selige, Ordensleute, ehrwürdige und fromme Personen, Konvertiten, Meister der christlichen Kunst, hervorragende und verdiente katholische Männer und Frauen 1870—1926. Lex.-8° (VIII S. u. Sp.) Freiburg in Breisgau 1927, Herder.

Obširni spodnji naslov dovolj pove o vsebini te publikacije. H. Korff, lastnik antikvariata C. v. Lama's Nachfolger v Münchenu, je l. 1880. pod naslovom »Hagiologia« pri Herderju v Freiburgu anonimno izdal seznam nemških življenjepisnih del iz let 1840—1880. Naslov ni bil točen, ker je avtor vzel v knjižico poleg svetnikov in blaženih (v teološkem pomenu) še zaslužne osebe duhovniškega in redovniškega stanu. V novi knjigi, ki obsega življenjepisno slovstvo iz let 1870—1926 in se pravilno imenuje »Biographia Catholica«, je še veliko število katoliških moških in žensk iz svetnih poklicev. To je dobro. V stolpcih 1—6 je zbrana literatura o Jezusovem življenju, stolpci 7—244 obsegajo biografska dela o posameznih osebnostih, 245—280 pa biografske zbornike. Publikacija je dober bibliografski pripomoček.
Lukman.

Koeniger, Dr. Albert M., **Katholisches Kirchenrecht**. Mit Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts. (Herders Theologische Grundrisse) gr. 8° (XVIII + 514 S.). Freiburg i. Br. 1926, Herder.

Avtor si je stavil nalogo, ogromno snov cerkvenega in nemškega cerkvenopolitičnega (državnega in deželnega) prava obdelati v knjigi, ki naj bi ne bila kratek repetitorij, pa tudi ne obširen in drag učbenik. Tako je nastala knjiga, ki zadovolji kot učbenik zaradi preglednega sistema, — latinsko terminologijo podaja v oklepaju in tako uči razumevati originalni tekst kodeksa, — zadovolji pa tudi kot priročnik za dušne pastirje v praksi. Seveda je za obojen namen knjiga nekoliko prekratka, a navodilo le da za nadaljnji studij. Literatura omenja le najnovejšo, večinoma samo tisto, ki je izšla po kodifikaciji; izbira v literaturi kaže dobrega poznavalca; nemška literatura pa je slabo zastopana.

Vsebinsko kanonov podaja v zgoščeni nemščini kar najbolj kratko. V kontroverze se ne spušča, brez podrobnega utemeljevanja postavi svojo trditev n. pr. inkardinacija per primam tonsuram (str. 142); iregularnost porotnikov (str. 149); različno razlagani dostavek tem-

pore vacationis beneficii v kan. 1435 § 1, 10 (str. 175); exstirpatio uteri et ovariorum kot impedimentum impotentiae (str. 309), katero drugi smatrajo za impotentia dubia t. j. nulla; javni in tajni zadržki (str. 306). Kontroverze o oblasti spovednika po kan. 1045 prav nič ne omenja. Sploh je zakonsko pravo prav kratko obdelano (str. 296 do 332), gotovo zaradi tega, ker je zakonsko pravo v tej zbirki Herderjevih učbenikov že posebej obdelano od Knechta: Grundriss des Eherechts. Razmeroma obširno opisuje papeški dvor (str. 203 sl.), česar niti obsežnejši učbeniki nimajo; našteva tudi katoliške univerze sveta, katerih je okrog 60 (str. 360).

Državno zakonodajo prinaša v drobnem tisku pri vsakem paragrafu posebej, deloma v originalnem tekstu. Svoboda katoliške cerkve v Nemčiji je mnogo pridobila z novo ustavo in njej odgovarjajočimi zakoni. Posebnost knjige je, da nima niti ene opombe pod črto, vse, kar je potrebno in važno, omenja v tekstu samem.

V nemški pravni literaturi je Koenigerjeva knjiga važen pojav in si bo vkljub drugim priznanim učbenikom priborila ugled in uporabo. Za nemške kanoniste pa je lahko dosegljiv spoznavni vir cerkveno-političnih pravnih razmer nemške republike. Rožman.

Kuše j, dr. Rado, **Cerkveno pravo katoliške cerkve** s posebnim ozirom na razmere v kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev. Dodatek: Pregled virov, ustavnih in upravnih načel cerkvenega prava pravoslavne cerkve. Druga predelana in spopolnjena izdaja. Vel. 8^o (XVI + 695 str.). Ljubljana 1927. Založba juridične fakultete.

Druga izdaja Kušejevega Cerkvenega prava se more postaviti Koenigerjevi knjigi ob stran in to primerjanje častno zdrži. Isto dvojno nalogo ima: biti akademični učbenik in ob enem priročnik za prakso. Poslednjo nalogo vrši Kušejeva knjiga temeljiteje od Koenigerjeve. Vsi cerkvenopravni problemi, ki so aktualni v naši državi, so obdelani, vsa praktična vprašanja kot n. pr. bera (str. 530 ss.), pasivna asistenca (str. 485), poroke inozemcev (str. 505 ss.) itd. so zadostno obširno pojasnjena, da dušnim pastirjem povsem zadostuje. Pokrajinsko tako različno pravo je v vseh poglavjih omejeno in citirani so tozadevni zakoni.

Nasproti prvi izdaji je knjiga narastla za 111 strani. Popolnoma na novo predelana ter znatno razširjena in poglobljena so zlasti poglavja o cerkvenih zvanjih in beneficijah, o cerkvenih združenjih, o zakonskem (bračnem) pravu ter o cerkveni imovini. Zlasti bračno pravo (str. 375—508) skoraj nadomestuje monografijo. Noben v praksi količjak važen problem ni izpuščen, vsaj na kratko je rešen, v citirani literaturi je najti podrobnejše razprave. Raznolikega bračnega prava pokrajin naše države nikjer drugod ne najdemo tako pregledno sestavljenega. Na novo predelan je seznam važnejše kanonične literature (str. 26 ss). Stilistično je predelana cela knjiga, tudi ona poglavja, ki so vsebinsko ostala več ali manj neizpremenjena. Novo pridejan je § 18.: Cerkvenopolitična določila v ustavi ter v pokrajinskih zakonih kraljevine S. H. S. (str. 69—75), kjer je uporabljen tudi načrt bodočega interkonfesionalnega zakona. Na preglednosti je knjiga pridobila s

tem, da je pravo pravoslavne cerkve združeno v dodatku in v zadostno obširnem pregledu podano, dočim je bilo v prvi izdaji raztrgano in priključeno zadevnim odstavkom katoliškega cerkvenega prava.

Druga izdaja, ki prezentira v lepem in jasnem tisku, je v polni meri primerna pomožna knjiga vsakemu juristu in duhovniku, zlasti voditeljem župnijskih uradov. Rožman.

Wittmann Michael, *Ethik*. 8^o (398 str.). Kempten 1923, J. Kösel.

Splošna človeška zavest nam izpričuje dejstvo, da obstojajo neki normativni predpisi za dejanja, ki jih izvršuje človek kot človek, to je kot razumno in svobodno bitje; da se ta dejanja ločijo bistveno od animalskih in vegetativnih funkcij v človeku; da se npravne lastnosti cenijo mnogo više nego druge vrline.

Vse etično mišljenje pa se mora orientirati po neki najvišji normi, ki mora biti absolutno veljavna, veljavna za vse kraje, čase in ljudi, kakor so n. pr. veljavne matematične resnice. Katera pa je ta norma?

Zanimivo je slediti Wittmannu, ko nas vodi po raznih potih, ki so jih prehodili pri reševanju tega problema različni pisatelji, ne da bi prišli do zadovoljivega cilja.

Najprej omenja moralni pozitivizem, ki so ga učili že stari skeptiki, v krščanski dobi pa Ockham (XIV. stol.), pozneje Descartes, Pufendorf in dr., v novejšem času Wundt. Po tem naziranju bi bilo moralno to, kar je višji činitelj (zakon, kralj) pozitivno predpisal, ali kar je ljudski običaj uvedel. Wittmann kritično ocenjuje to naziranje ter ga odklanja, ker moralnost sloni na gotovih stabilnih elementih, ki se ne spreminjajo: gewisse grundlegende Anschauungen überdauern den Wandel der Zeiten (str. 39).

Mnogim starim Grkom je veljalo kot norma moralitatis individualno ugodje (egoistična morala): dobro bi bilo to, kar človeka osrečuje; seveda nastane vprašanje, kaj je tisto »to«, kajti dobrin, katerih si človek želi, je mnogo, in že Aristotel pravi, da široka masa išče svojo blaženost drugje nego izobraženci. Tako se razvija »hedonizem«, »utilitarizem«, »Wertetik« in drugi sistemi, ki imajo lahko nekaj resničnega na sebi, toda ne rešujejo nikakor zadovoljivo vprašanja po najvišji normi.

Kot reakcija proti egoističnemu naziranju se je pojavil socialni evdaimonizem (altruistična morala); toda tudi temu sistemu v vseh njegovih odtenkih se ne posreči odgovor kljub marsikaki dobri misli, ki je v njem; socialne dolžnosti so pač en del, in sicer precejšen del npravnega reda, dël pa ni celota, in končno človek ni zaradi družbe tukaj, temveč družba zaradi posameznika (95). Sploh boleha evdaimonistična misel v vsaki obliki za eno napako, namreč da smatra slast, ki spremlja dejanja, kot cilj.

Proti »utilitaristični« morali je nastopil Hutcheson s svojo »intuitivno moralo«, katera ne presoja dejanj po njih uspehih ali po ugodnosti, ki jo povzročajo, temveč po njih naravi. Kaj je »moralno« kaj ne, to spozna človek z »moralnim čutom«; to pa nas vodi že

v subjektivizmu; in končno normo nočemo samo »spoznati«, temveč jo moramo tudi »utemeljiti«.

Etični evolucionizem smatra za normo moralnosti pospeševanje kulture (Kulturfortschrittsmoral), toda tudi ta struja zapada istim težavam kakor socialni evdaimonizem. Kaj naj stori bolnik in slabotnež, ki ni zmožen prispevati k splošnemu kulturnemu življenju? Ali je on zaradi tega nemoralen, ali vsaj amoralen? Kulturne dobrine so sicer nekaj velikega, toda človek ni zaradi njih tukaj, temveč dobrine zaradi človeka; višja nego kultura je pač osebnost. Kultura in morala se ne krijeta. Kultura lahko doseže na polju tehnike uspehe, ki se dajo zlorabiti v nemoralne namene (bombe s strupenimi plini).

Wittmann postavlja kot najvišjo normo moralnosti človeško naravo (osebnostna etika); izpopolnitev osebnosti se doseže v kreposti, ne znabiti v zgolj intelektualnih vrlinah (n. pr. logična jasnost, umetniške zmožnosti). Posameznika ne smemo pojmovati zgolj individualno, temveč v vseh njegovih socialnih odnosih. Človeška natura je tako bogata po vsebini, da je ne more nikoli popolnoma predstaviti en sam individuum, temveč se kaže pri tem bolj razvita ta stran, pri drugem druga (pri A n. pr. pravičnost, pri B usmiljenje). Vsi moralni predpisi nimajo za smoter negacije življenja (proti pesimizmu), temveč razvoj in usovršitev osebnosti; temu smotru so podrejena tudi samozatajevanja, ki niso cilj, marveč sredstvo k cilju. — To poglavje Wittmannovo, čeprav duhovito izpeljano, se mi zdi nezadostno. Gotovo je krepost izredna dobrina, toda prav Wittmann, ki poudarja teleološko stališče v morali, bi nam moral bolj pojasniti, je li krepost tudi najvišja dobrina (kar seveda ni) ali pa sredstvo v dosego še višje dobrine. Gotovo postane volja po kreposti dobra, toda ta dobrota ni še zadnja v svoji vrsti, marveč mora biti usmerjena k višjemu cilju: requiritur ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, pravi Tomaž (1, II, q. 19, a. 9).

Tudi Kant smatra krepost za najvišje dostojanstvo osebnosti, toda njegova etika uči prenapet idealizem. Kant ne izhaja iz stališča popolnosti, ki naj bi jo človek dosegel; ne priznava nobenega ugodja, ki bi človeka nagibalo k dejanju; njegova morala ne daje življenju vsebine, temveč hoče biti le zakon, le dolžnost (»Pflicht«), ki kategorično (brez vsakega pogoja) zahteva, da se mora to in to izvršiti, ker se — mora. Vrednost čina pri njem ni odvisna od predmeta, temveč od principa hotenja (formalistična etika). Čeprav proslavlja Kant dolžnost, vendar nam ne zna povedati njenega izvora, in tako stojimo tudi v formalistični etiki zopet pred problemom: odkod prav za prav obveznost? Na to vprašanje odgovarja Wittmann jasno: Nur Gott kann als jener Wille gedacht werden, der in der Pflicht gebietet. Die Pflicht ist nicht bloss die Forderung unserer Natur, sondern zugleich eines höchstens Willens, enthält nicht bloss eine Beziehung zu unserm eigenen Wesen, sondern auch

zu einem göttlichen Gesetzgeber (275). Wittmann ima tudi obširno poglavje o problemu, ki ga radi ventilirajo v našem času, namreč o »moralni in blaženosti«. Vprav religiozni etiki očitajo, da se naslanja na misel blaženosti, da hrepeni po plačilu (»lohnstüchtige Moral«). Proti temu je treba poudariti, da bi religiozna etika zaslužila grajo le tedaj, ko bi učila, naj iščemo blaženost izven okvira moralnih dolžnosti, kakor n. pr. tat premoženje. Dejanski pa izvira blaženost nujno iz kreposti (čeprav seveda vsestranske blaženosti na tej zemlji ne moremo doseči), in nezadovoljnost izvira iz grešnosti (pekoča vest). Sicer pa zahteva vprav religiozna etika absolutno izpolnitev moralnih zakonov, ker Bog tako hoče; laž je n. pr. absolutno zla, in religiozna etika bi jo prepovedala tudi tedaj, ko bi ne bilo kazni; krepostno življenje ni v tem, da iščemo blaženost, temveč da izpolnjujemo zakone, kar nas vodi k blaženosti: nicht das Streben nach Glückseligkeit, sondern die Erfüllung einer höchsten, dem Menschen durch die Natur und deren Urheber gesetzten Lebensaufgabe macht das Wesen der Sittlichkeit aus, während die Beseeligung nur den Charakter einer Begleiterscheinung hat (318).

Sploh ne razumem puristov, ki bi hoteli izločiti iz morale vsako veselje in vsak ozir na blaženost. Imam vtis, da secirajo človeka tako dolgo, da postane sličen abstraktnemu matematičnemu pojmu brez čuta, brez veselja, brez upanja na lepšo bodočnost. Aristotel pa je učil, da k polni kreposti spada tudi veselje nad dobrim, in še lepše nas uči sveto pismo: servite Domino in laetitia. — Želim, da bi čitatelji Wittmannove knjige, ki je dostopna tudi širši publiki, doživeli pri čitanju mnogo pobude in — veselja. Jos. Ujčič.

Sebastiani, Nic., *Summarium theologiae moralis ad Codicem Juris Canonici accommodatum*, Ed. 7. VII. maior. 8^o (VIII, 404). Augustae Taurinorum 1924, Marietti.

Idem, Ed. VIII. minor. 12^o (X, 658) Aug. Taurin. 1925, Marietti.

To delo, ki je izšlo z istim besedilom v večjem in manjšem formatu (editio maior — minor) se zdi, da je v Italiji precej priljubljeno, zakaj s 7. izdajo je dosegla knjiga 23.000 izvodov. Pisatelj je hotel podati kratek učbenik; v ta namen pravi, da se bo posluževal konciznega sloga (utar dicendi genere presso et conciso), kar se mu je v resnici posrečilo, kajti na 404 strani je spravil, da ne rečem »komprimiral«, ne samo vso stvarino, ki jo obdeluje pri nas moralist, temveč tudi mnogo, mnogo tega, kar predavata pri nas kanonist in pastoralist, n. pr. de statu clericorum, religiosorum, ves traktat de sacramentis z vsem žakonskim pravom vred, de censuris, de irregularitatibus itd.

Pri taki dispoziciji je kajpada izključeno, da bi avtor navajal strokovno literaturo; zgodovinski uvodi, ki bi ravno pri praktičnih teoloških vprašanjih kandidatu pojasnili pomen problema in zainteresirali njegovega duha, so morali izostati. Knjiga začenja kar z »Actus humani«. Tu zelo pogrešamo, kateri momenti, razen štirih tradicionalnih impedimentov, še vplivajo na človeško spoznanje, oztroma

h o t e n j e. Vprašanja, ki tangirajo mejo morale in psihijatrije, kakor da bi ne obstojala.

Kar nudi Sebastiani pozitivnega, to je dobro, toda silno kratko: skoro same definicije in divizije; te pa so precizne.

Soglašam z njim, če pravi, da cerkev ne more dispensirati in lege divina, pač pa da more *declarare et interpretari authenticæ et infallibiter* (n. 21).

Ne soglašam, ako smatra epikijo (on piše *epicheia*) kot *interpretatio restrictiva* (n. 37). Po mojem mnenju epikija vobče ni interpretacija zakona, temveč modra sodba, da kak izjemen slučaj sploh ne spada pod zakon, ker ga zakonodajalec ni mogel predvidevati in ga torej tudi ni vklebil pod zakon. Čas bi bil, da bi učbeniki enkrat ta pojem pojasnili. — Pri dispenzi zahteva »ut dispensandus sit subditus dispensantis« (n. 40, II A); to pač ni potrebno, kajti škof lahko dispensira tudi cum peregrino.

Dobro je, če piše: *leges civiles obligant regulariter in foro conscientiae, etsi legislator id non expresserit*; podložnik pač ni poklican, da preiskuje, je-li hotel zakonodajalec naložiti obligationem »in conscientia«, temveč je-li hotel sploh — ukazati. Če je ukaz izdan pravilno, veže že sam ob sebi v vesti. — Nepotrebno je, če piše: *non obligant in foro conscientiae leges quae...* c) *potiusquam praeceptum, continent consilium vel adhortationem* (n. 44). Take direktive sploh ne spadajo pod pojem »lex«.

Spiritistične fenomene razlaga demonistično, menec, da tako razlagajo *doctores catholici omnes* (!??), *tum complures ex ipsis spiritismi fautoribus* (n. 176). Ti zadnji morajo pač tako razlagati — sonst hat die Geschichte keinen Witz; vsaj duše umrlih morajo biti. Bolj previden je Sebastiani, ko tolmači hipnotizem.

Pri abstinenci smatra kot »caro« meso vseh živali s toplo krvjo, torej (proti Noldinu) tudi vidre itd. Ko določamo, kaj je »meso«, moramo pa upoštevati ne samo terminologijo in naziranje zoologov, temveč tudi običaj: *consuetudo optima legum* interpretes. Če je sv. stolica dovolila minimom sv. Frančiška a Paula uživanje liske (*fulicae*), ne dokazuje to ničesar; saj se to dovoljenje ne tiče splošnih kanonov, temveč partikularnih statutov dotičnega reda!

Glede dispenze a votis se drži Sebastiani kakor razni drugi avtorji tudi p o Codexu stare probabilne (?) sentence, da imajo mendikanti pravico dispensirati ad instar *episcoporum*. Toda viri, ki bi dokazali to pravico, so vsaj zelo nezanesljivi, kakor je dognal R e t t, *Die Gewalt der Regular-beichtväter über Gelübde* (*Zeitschr. f. kath. Theol.* 34 [1910] 656). Ker Codex sploh ne omenja take fakultete, bi bilo dobro, ko bi jo tudi učbeniki več ne omenjali; Noldin v novejših izdajah molči o njej; in ima prav.

V zakonskem pravu smatra mulierem carentem ovaris za impotentno ter zakon za neveljaven, in quo *necessario deest prolis generatio* (n. 561 nota). Po tem nauku bi morali dvomiti tudi o veljavnosti zakona, ki ga sklene kaka stara ženica, quia etiam ibi *necessario deest prolis generatio*. Sebastiani meni, da je izvrševanje ad sedandam *concupiscentiam* dovoljeno le dependenter a primo fine: »facta impossibili prolis generatione in perpetuum, copula illico evadit illicita« (n. 561 nota). Recenzent ni sicer kanonist, toda po tem nauku bi ne smeli zakonski več občeovati, če je žena ostarela ali če ji je moral kirurg izrezati ovarij, čeprav sta še sposobna coeundi (ne generandi); to se mi zdi ne samo prestrogo, temveč naravnost nedokazljivo! Zakaj pa Codex ne zahteva potem, da se dva taka zakonska ločita? Koliko bolj humano se glasi, če rečemo: »ko zakonska ne moreta doseči več prvotnega smotra (*generatio prolis*), smeta pač občeovati radi sekundarnega (*sedatio concupiscentiae*), če se le akt vrši naravno.

Glede vojske piše avtor, da katoliški vladar ne sme v vojski proti drugemu katoliškemu vladarju poklicati na pomoč poganov »vel alios catholici nominis hostes«, in sicer »ob scandalum et religionis damnum« (n. 241). Motivacija je teoretično pravilna, toda danes se države žal ne priznavajo kot katoliške, marveč so »areligiozne« (ako ne protikrščanske).

in končno tudi ne vem, zakaj bi ne smel katoliški vladar, ko brani svoje pravo, poklicati n. pr. Kitajcev na pomoč. Saj v privatnem življenju pokliče katolik proti katoliku lahko tudi nekatoliškega oblastnika na pomoč. Ko gre za način vojske, pravi S., da se mora vršiti »juxta jus gentium« (n. 241); gotovo je hotel reči po »mednarodnem« pravu (jus internationale). Seveda pa spadajo tudi določbe internacionalnega prava pred forum krščanske morale.

Jos. Ujčić.

Radić Ignacij, Problem trpljenja i veselja u životu ljudskom. (Savremena pitanja svezak XVIII.) Mostar 1924, Hrvatska tiskara F. P.

»Svi trpe, a zašto?« se vprašuje pisatelj (str. 17). To je problem, s katerim so se pečali umniki vseh stoletij. Radić nam navaja odgovore, ki jih je podal v antiki epikureizem in stoicizem, v novejši dobi pa utilitarizem, altruizem, progresizem. Nato nam pojasnuje trpljenje v luči vere in razuma. Da je naša vera ozko združena s trpljenjem, nam svedoči že znamenje križa. Versko življenje zahteva trpljenje: »bez trpljenja nema višega života vjere, života milosti, procesa podušeavljanja« (str. 27). Po trpljenju, pravi Radić povsem pravilno, »postanemo dionicima života Isusa Krista«. Želel bi, da bi avtor v drugi izdaji (ki jo knjižici iskreno želim) razvil vprav to misel bolj obširno in predelal oziroma uporabil v tem kontekstu velikanske misli sv. Pavla o trpljenju.

Drugi in obsežnejši del brošure razpravlja o problemu veselja v onem duhu kakor knjiga »Mehr Freude« pokojnega škofa Kepplerja, od katerega ima Radić toliko lepih misli. Vsi čutimo potrebo veselja, toda dejanski vidimo le prečesto pomanjkanje radosti; ljudje se nahajajo v nekem disakordu, za katerega so skonstruirali ime »nervoznost«; radost pada, ker je zavladala »moderna materijalna kultura« (str. 41). — Čisti vir veselja je le v krščanstvu, program veselja pa je Kristusova beseda na gori. Na raznih svetnikih nam dokazuje, kako so bili pri vsem mrtvenju in pokori, pri tolikih molitvah in postih nositelji iskrenega in globokega veselja. Veselje smemo črpati iz prirode in umetnosti, iz obiteljskega in prijateljskega kroga, iz dela, iz zdravja, pa tudi iz bolezni in — smrti. Kot primer nam navaja sv. Frančiška, ki je umirajoč prepeval pesem »sestri smrti«. Ta zgodbica je silno nežna in nam kaže visoki polet duha sv. Frančiška, vendar moram priznati, da je le malo ljudi, ki bi bili zmožni take poezije ob smrtni uri. Ko mislim jaz na smrt, mi s'opi pred oči Kristus na Oljski gori...

Vsekakor bo Radićeva brošura pripomogla, da mnogi dvignejo svojega duha do čistega veselja; kdor jo pazljivo prečita, pa bo občutil, da je velikega veselja deležen le človek, ki se mnogo zatajuje... Želim čitateljem, da bi vsi spoznali to pot in prišli do čiste radosti.

Ujčić.

Bopp, Dr. Linus, Das Jugendalter und sein Sinn. Eine Jugendkunde zur Grundlegung der Jugendführung. 8^o (VIII, 340 str.). Freiburg i. Br. 1926. Herder.

Tolikokrat se sliši tožba, da se mladina po šolski dobi (od 14. do 20. leta) odteguje verski vzgoji in zaide na kriva pota. Težka, skoraj nemogoča se zdi vzgoja mladine, ki dozoreva v zrelo življenje.

Te težkoče in teh neuspehov v vzgojnem delu je v veliki meri krivo dejstvo, da mnogo vzgojiteljev ne pozna materiala, ki ga treba oblikovati, pubescentov z njihovimi posebnimi duševnimi in telesnimi svojstvi. Boppova knjiga v sedmih poglavjih obravnava duševni razvoj te dobe in razna polja, kjer se mladina udejstvuje (sport, čtivo, družba, delo ter npravno, spolno, versko življenje). Posebna poglavja govoré o raznih tipih moške in ženske mladeži, za sklepe obravnava abnormalne pojave pri doraščajočih. Knjiga ima zlasti to prednost, da ni samo suhoparna teorija, ampak podaja v vsakem vprašanju praktična vzgojna navodila za dom, šolo in društvo. Iz vsega dela odseva globoko znanje in stroga objektivnost (*«Man darf nicht einseitig vorgehen»* str. 274), ki spaja v lepi harmoniji realno življenje s pristnim katoliškim idealom. Pisatelj je opisal mladestno dobo kot most iz otroških do zrelih let ter izrazil željo, da bi bila njegova knjiga vzgojiteljem pripomoček, da presojajo mladino z drugih, novih vidikov. Potem bo postala tudi vzgoja drugačna. Fiat!

A. Rezman.

Sauer, Dr. Joseph, **Wesen und Wollen der christlichen Kunst.** 8^o (22 str.). Freiburg im Breisgau, Herder & Co.

Pod tem naslovom je objavljen govor, ki ga je imel ob nastopu rektorata dne 9. maja 1925 znani cerkveni in umetnostni zgodovinar Jos. Sauer, profesor na univerzi v Freiburgu na Badenskem.

V tem akademskem govoru je najboljši učenec slovečega in merodajnega umetnostnega zgodovinarja dr. Frana Ksaverja Krausa († 1901), čigar zadnji zvezek znamenitega dela *«Geschichte der christlichen Kunst»* je on uredil in dovršil, podal zgledno študijo o bistvu in hotenju krščanske umetnosti od prvih početkov simbolično-alegorične, še v ozkem krogu se gibajoče, še bolj zasebne ali poloficielne umetnosti kristjanov v katakombah do konca visoke gotike, v kateri je dosegel organični razvoj univerzalistično osnovane krščanske umetnosti svoj vrhunec ter ustvaril, sloneč na tradicijah prejšnjih vekov, v plastičnem in slikarskem okrasju katedral čudovito zrcalo *«speculum humanae salvationis»*.

Ta Sauerjev pregled s temeljnimi mislimi o bistvu in nalogi (hotenju) umetnosti v starem in srednjem krščanskem veku je osnovan ne le na dobrem umevanju spomenikov, ampak tudi na globokem študiju vseh faktorjev, ki so sodelovali na početku in razvoju krščanske umetnosti, v kateri se zrcali svetovna misija cerkve, ki naj tudi s pomočjo umetnosti uči. Izvajanjem tega koncentriranega govora, čigar skoraj vsak stavek je utemeljena teza in trdno gradivo, bo težko ugovarjati, tudi takrat, ko se profesor dr. Sauer ne more skladati z drugimi umetnostnimi zgodovinarji (Dvořák, Rosenthal). Saj dr. Sauer obvladuje tudi teološki temelj, brez katerega ni mogoče umeti bistva in hotenja krščanske umetnosti do konca srednjega veka.

Dasi govor zaradi naravnost kondenzirane vsebine ni lahak, bo vendar zadovoljil vsakega inteligenta, ki se bo vanj poglobil. Predavanju je dodanih 35 opomenj, v katerih je naštetá zadevna lite-

ratura. Oboje je važno tudi za strokovnjake. — Dr. Sauerjevo predavanje moremo imenovati jasen in zgleden resume sistematičnega in vestnega znanstvenega raziskavanja krščanske umetnosti v oni smeri, ki jo je pokazal kot pravo na tem polju dr. Fr. Ks. Kraus.
Jos. Dostal.

Kulunčič M. D. J., **Život i nauka Isusa Krista** iz četiri sv. evanđelja u razmatranjima. II. svezak. Uskrsno doba. 8^o (458 str.). Split 1927, Hrvatska knjižara.

To so prva izvirna premišljevanja v hrvatskem jeziku po metodi sv. Ignacija. Razdeljena so po cerkvenem letu na božično, veliko-nočno in binkošno dobo. V posebnem dodatku obeta pisatelj v predgovoru k I. zvezku še več premišljevanj o svetnikih, katerih prazniki niso zapovedani in 10 premišljevanj v čast sv. Jožefu. Pri sestavi se je o. Kulunčič posluževal zlasti de Pontejevih meditacij in komentarja, ki ga je napisal Cornelius a Lapide, kar vse omenja v uvodu.

Premišljevanja v splošnem niso predolga, morda so pa tu in tam malo suhoparna. Pisana so jasno in zadosti izpeljana, tako da jih bo rabil lahko tudi tisti, ki še ni dosti navajen premišljevalne molitve. Posebno mi je všeč to, da je pisatelj za vse sobote v celem letu napisal premišljevanja o Materi božji, kar se redko kje dobi. Razdelitev po posameznih točkah je pregledna in logična, če morda izvzamem ono na str. 166. in nasl. 1. točka: Nekoliko razloga žalosti Majke božje. 2. točka: Još nekoliko razloga žalosti Majke božje, — kar je seveda prisiljeno. S pridom jih bodo rabili duhovniki, redovniki in pridigarji, zlasti še, če bo dodjano zadnjemu delu stvarno kazalo.
C. Potočnik.

Meschler M., S. J., **Das Exerzitienbuch des heiligen Ignatius von Loyola**. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Walter Sierp S. J. Dritter Teil: Ausführung der Betrachtungen. Zweite Hälfte. Mala 8^o (VIII in 486). Freiburg i. B. 1926, Herder.

To je zadnji, zaključni del tega lepega Meschlerjevega dela. Obsega premišljevanja 2. tedna, kolikor jih ni bilo že v prejšnjem delu objavljenih, dalje vsa premišljevanja 3. in 4. tedna. S posebno pozornostjo so predelane tako imenovane »Wahlbetrachtungen«, popolnoma na novo so dostavljene meditacije o dveh zastavah in o treh stopnjah ponižnosti. Nekaj premišljevanj pa ni čisto do konca izdelanih, ampak se izdajatelj kar sklicuje na Meschlerjevo zelo razširjeno meditacijsko knjigo »Leben Jesu«. Vendar pa so tudi ta toliko izpeljana, da jih bo lahko rabil vsak, kdor je količkaj vaje meditiranja.

Vsem, ki se zanimajo za ascetično slovstvo, voditeljem duhovnih vaj še posebej, bo dobro služila. Samo eno napako ima — predraga je. Stane namreč v platno vezana 8 mark, kar je kljub precejšnjemu obsegu vendarle malo preveč.
C. Potočnik.

leben (A. Ušeničnik) 266. — Korff, Biographia Catholica (Lukman) 268. — Koeniger, Katholisches Kirchenrecht (Rožman) 268. — Kušej, Cerkevno pravo katoliške cerkve. 2. izd. (Rožman) 269. — Wittmann, Ethik (J. Ujčić) 270. — Sebastiani, Summarium theologiae moralis. Ed. VII. et VIII. (J. Ujčić) 272. — Radić, Problem trpljenja i veselja u životu ljudskom (J. Ujčić) 274. — Bopp, Das Jugendalter und sein Sinn (A. Rezman) 274. — Sauer, Wesen und Wollen der christlichen Kunst (J. Dostal) 275. — Kulunčić, Život i nauka Isusa Krista. II. sv. (C. Potočnik) 276. — Meschler, Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. III. Teil (C. Potočnik) 276.

V oceno pripisane knjige.

(Od 13. nov. 1926 do 31. jul. 1927.)

Ame Russe. Études de psychologie religieuse. Gembloux, J. Duculot. — Bernik F., Euharistične šmarnice. Domžale 1927, Samozaložba. — Colli-Lanzi, C., Theologia moralis universa. Vol. II. Taurini-Romae, Marietti. — Jehle, E., Katechesen für die Oberstufe. I. T. Freiburg i. B., Herder. — v. Keppler, Predigt und Heilige Schrift. Freiburg i. B., Herder. — v. Keppler, Wasser aus dem Felsen. Neue Folge von Homilien und Predigten. I. Band. Freiburg i. B., Herder. — Kirsch, Die Stationskirchen des Missale Romanum. Freiburg i. B., Herder. — Koeniger, Katholisches Kirchenrecht, Freiburg i. B., Herder. — Korff, Biographia Catholica. Freiburg i. B., Herder. — Kraft, Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griech. Neuen Testaments. Freiburg i. B., Herder. — Kulunčić, Život i nauka Isusa Krista. II. sv. Split, Hrv. knjižara. — Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae. Vol. I. Oeniponte, F. Rauch. — Lurje, Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche. Gießen, A. Töpelmann. — Merkelbach, Quaestiones de castitate et luxuria. Ed. II. Liège, Pensée catholique. — Meschler, Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius v. Loyola. III. T. Freiburg i. B., Herder. — (Mrkun), Dinamit in antidinamit-abstinencia (brez navedbe kraja in brez letnice!). — Rabeau, Introduction à l'étude de la théologie. Paris, Bloud et Gay. — Rajić, O religijskoj nastavi u našim školama. Beograd, 1927, Štamparija sv. Sava. — Stanić, Marija v senci naših dni. Šmarnice. Gorica, Katol. knjigarna. — Stolz, Spanisches für die gebildete Welt. 16. Aufl. Freiburg i. B., Herder. — Šimrak, De relationibus Slavorum Meridionalium cum S. Romana Sede Apostolica saeculis XVII. et XVIII. Zagreb, Hrv. Bogosl. Akad. — Triccerri, I Canti Divini. Vol. II. Torino, Marietti. — Über die Reue als Sakramentsteil und als Disposition der Rückfälligen. Speicher (Schweiz), Volksschriftenverlag Th. Mazurczak. — Zimmermann, Psihologija za srednje škole. Zagreb. — Živko, dijete Euharistije. Zagreb, Odbor za gradnju doma bisk. Langa.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VII. (1927) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est **Din 60.** — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie, (Yougoslavie).

NAROČNIKOM.

Uprava BV prosi gg. naročnike, ki še niso poslali naročnine, naj to store čim prej. BV se zdržuje s a m o z naročnino!

Prvi zvezek novega letnika bo izšel v novembru. Cena bo ostala ista.

NAZNANILO.

Razprava g. prof. dr. F. Grivca, Ob 1100 letnici sv. Cirila je izšla tudi posebej kot 4. snopič Razprav BA. Dobiva se pri upravnistvu BV v Prodajalni KTD (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ul. 2. Cena 3 Din.