

6411

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO IV

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1924

NATISNILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Ušeničnik Fr., Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji (De sacris Aquileiensis Ecclesiae ritibus, qui vige-
bant olim in diocesi Labacensi) 97
- Landgraf, De necessaria relatione caritatis ad boni-
tatem moralem actuum humanorum (Continuatio) 127
- Rožman, Cerkveno arhivno pravo (C. J. C. dispositi-
ones de archivis ecclesiasticis) 145

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Notranje življenje — duša vsega dela na zunaj. V. Cadež 156
- Homiletične misli k Efež. 4, 23. 24. F. K. Lukman 160
- Prepovedana knjiga? Fr. Ušeničnik 161
- Abortus artificialis. Jos. Ujčić 163
- Contractus sub fine. Jos. Ujčić 171
- K vprašanju o zadnjem evangeliju pri maši. F. U. 174
- Jejunium eucharisticum. F. U. 176
- Kolikokrat se moli pri oficiju antifona preblažene Device
Marije? F. U. 176

Slovstvo (Literatura):

Žigon, Divus Thomas arbiter controversiae de concursu
divino. — Stuffer, Divi Thomae Aqu. doctrina de Deo
operante in omni operatione naturae creatae praesertim
liberi arbitrii (A. U.) 177. — Pesch, Die selige Jungfrau
Maria als Vermittlerin aller Gnaden (J. Fabijan) 179. —
Spáčil, La teología di S. Anastasio Sinaita (F. K. Luk-
man) 181. — Crnica, Modificationes in tractatu de Cen-
suris per C. I. C. introductae (Rožman) 182. — Knie-
wald, Katoliškim djevojkama (J. Jeraj) 182. — Noppel,
Jugendzeit (R.) 183. — Svetopisemske kateheze za 1. razr.
ljudskih šol. Svetopisemske kateheze za 2. in 3. razr. ljud-
skih šol (A. Cadež) 184. — Haggoney, Der Gottessohn
I—IV (R.) 185.

Beležke (Analecta):

- Še nekaj o metodi spoznavne kritike (A. Ušeničnik) 186.
- Star papirov rokopis Janezovega evangelija (A. S.) 190.
- Misijoni 191.

Inv. številka

674

Omara

VIII

Poica

6

Številka

64/11

Dr. Fr. Ušeničnik — Ljubljana:

Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji.

(De sacris Aquileiensiſ Eccleſiae ritibus, qui vigebant olim in
diocesi Labaceniſi.)

Summarium (continuatio et finis). — IX. In processione in Dominica Palmarum crux sollempniter adoratur. — X. Feria V. in Coena Domini post Laudes processio ter ducta est circa ecclesiam. Vesperae huius diei in ipsa Missa post Communionem dicebantur. — Feria sexta in Parasceve peracta Missa praesancificationum officiator ponit SS. Eucharistiam in sepulchro; ministri collocant ibidem imaginem crucifixi eamque cooperiunt linteaminibus et sudario. — XI. De benedictione ignis, cerei paschalis et fontis baptismalis. — XII. Dominica resurrectionis mane, antequam recitatur Matutinum, sacerdos cum ministris accedit ad sepulchrum. Ministri tollunt de sepulchro imaginem crucifixi, sacerdos vero SS. Sacramentum. Dicto Matutino omnis clerus procedit ad visitandum sepulchrum: diaconus acturus officium angeli, tres sacerdotes figuram mulierum tenentes, duo cantores in persona Petri et Joannis currentes.

XIII. Postquam Missale ac Breviarium ad pristinam normam restituta sunt a Pio V. Summo Pontifice, vetustus ritus Aquileiensiſ in desuetudinem abire coepit. Concilio provinciali Aquileiensi a. 1596. celebrato decretum est, ut in tota Aquileiensi provincia ritus Romanus reciperetur. Cum dioecesis Labacensis immediate S. Sedi subiecta esset, decreta conc. Aquileiensiſ clerum Labacensem non obligaverunt. Sed a. 1621. Visitator Apostolicus Fr. Xistus Carcanus O. Pr. mandavit, ut clerus Labacensis in Missa, in divino officio, in conficiendis sacramentis ritu Romano uteretur. Quod mandatum persecutus est Episcopus Raimundus Scarlichi visitatione dioecesis a. 1631. peracta, et perfecit Episcopus Jos. de Rabatta Synodo dioecesana a. 1666. habita.

IX. Blagoslov palm na cvetno nedeljo.

Obrede cvetne nedelje so na zapadu sprejeli od vzhodne cerkve. — V Jeruzalemu so že v 4. stoletju to nedeljo popoldne šli na Oljisko goro duhovniki in verniki. Tam so peli himne in antifone; proti večeru pa so prečitali iz evangelija ono poglavje, ki nam pripoveduje, kako so otroci z vejicami v rokah šli Gospodu nasproti in mu klicali: »Blagoslovljen, ki prihaja v imenu Gospodovem.« Duhovščina s škofom in vsa množica se je dvignila in se v sprevedu počasi pomikala proti mestu. Spotoma so peli psalme in ponavljali: »Blagoslovljen, ki prihaja v imenu Gospodovem.«⁵⁸

Na zapadu so uvedli procesijo proti koncu 8. stoletja.⁵⁹ Palme, oljike, vrbove veje, ki so jih nosili pri procesiji, so

⁵⁸ Glej F. U. Pastoralno bogosl., II. 146 s.

⁵⁹ Gl. Fr. Lukman, Cvetna nedelja (Voditelj, XII. 1909, 135—154).

posebe blagoslavljali. Molitve, ki jih sedaj moli mašnik po rimskem misalu, so molili tudi že v srednjem veku. Tuintam so molitve drugače razvrstili, dodajali so tudi nove molitve, a v glavnem se formularji v starih obrednikih ujemajo s formularjem v sedanjem rimskem misalu.⁶⁰ V molitvah se prepletata zlasti dve misli. Palma je simbol zmage in oljika simbol miru. Zato gremo v procesiji s palmami in oljikami v rokah, da slavimo Odrešenika Jezusa Kristusa, ki je premagal smrt in hudobnega duha in nam prinesel mir in obilost božjega usmiljenja. Obenem prosi cerkev, naj bi blagoslovljene vejice bile vsem, ki jih bodo pobožno rabili, v obrambo proti dušnim in telesnim nezgodam.

Blagoslavljali pa so oljike, ne v glavni cerkvi, v kateri je bila po procesiji sv. maša, ampak v kaki drugi, bližnji cerkvi. Zato je šel sprevod najprej iz glavne cerkve v tisto drugo cerkev. Tam je bil blagoslov. Ko so se vračali nazaj v glavno cerkev, je bilo med potjo slovesno počeščenje sv. križa. Ljudstvo je stlalo na pot cvetje in zelenje; dečki so pogrnili po tleh svoja oblačila (*casulae, cappae*), duhovniki s škofom so poklekili in molili križanega Jezusa.

Tako se je vršil blagoslov tudi po oglejskem obredniku.⁶¹

Ljudje so se zbrali v glavni cerkvi. Mašnik jih je, kakor običajno, pokropil z blagoslovljeno vodo in odmolil nad njimi molitev: »Praesta nobis quesumus Domine per hanc creature tue aspersionem, sanitatem mentis etc.« Razvrstili so se v sprevod z banderi in se napotili proti cerkvi, kjer je bil blagoslov palm.⁶² Spotoma so peli: »Fratres mei elongaverunt a me et noti mei quasi alieni recesserunt a me etc.« Ko so dospeli na kraj blagoslova, so pevci začeli antifono: »Sicientes venite ad aquas etc.« Mašnik pa je odpel molitev, ki jo poje tudi še danes v početku blagoslova: »Deus, quem diligere et amare, iusticia est etc.« Subdiakon je bral *Lectio libri Exodi* (15, 27—16, 7), vprav tako kakor sedaj: »In diebus illis: Venerunt filii israel in helim ubi erant duodecim fontes aquarum et septuaginta palme etc.« Ko je subdiakon končal, je zbor zapel *graduale*: »Collegerunt pontifices,« vse tako, kakor je v današnjem rimskem misalu. Evangelij, ki ga diakon poje pri blagoslovu palm, govori o prihodu Jezusovem v Jeruzalem. V sedanjem rimskem misalu je poročilo posneto po evangelistu sv. Mateju; v oglejskem obredniku po sv. Marku. Po evange-

⁶⁰ Gl. Franz, *Kirchl. Benediktionen*, I. 490—502. Iz tabel, ki jih je avtor sestavil, se vidi, da se v formularjih iz dobe med 11. in 15. stoletjem mnoge molitve ujemajo.

⁶¹ *Agenda dyoc. Aquil.* 1495, fol. 70 b—87 a; ed. 1575, pg. 92—108.

⁶² Obrednik veli: »ad locum ubi palme sunt benedicende«. V oglejskem misalu (ed. 1508, fol. 56 a; ed. 1519, fol. 71 b) čitamo, da so blagoslavljali palme v bližnji cerkvi. Pevci so peli rezponzorij *Fratres mei etc.*, »quoadusque pervenerint ad ecclesiam, ubi rami arborum sunt benedicendi«.

liju moli mašnik blagoslovne molitve. V sedanjem rimskem misalu je teh molitev sedem po številu; vmes je uvrščen slavospev v obliki prefacije. Po oglejskem obredniku je mašnik začel blagoslov s kratkim eksorcizmom. Molitve so drugače razporejene kakor sedaj. Tri med njimi se doslovno ujemajo z molitvami v rimskem misalu: dve sta prevzeti iz oglejskega procesionala iz 15. stoletja.⁶³ Čisto drugo besedilo pa ima prefacija v oglejskem obredniku. To ni slavospev, ampak molitev za blagoslov v obliki prefacije. V starejših formularjih nahajamo isto besedilo v obliki molitve brez uvodnih klicev: »*Sursum corda, Gratias agamus.*«

Ob koncu je mašnik blagoslovljene palme in oljike poskropil z blagoslovljeno vodo in pokadil, pevci pa so zapeli antifono: »*Ante sex dies sollenis pasce etc.*« Sklepna molitev je druga nego v sedanjem rimskem misalu. Začenja se: »*Omnipotens sempiterna Deus qui Dominum nostrum iesum christum die azimorum super pullum asine sedere fecisti etc.*«⁶⁴

Razvil se je spredov in se pomikal proti kraju, kjer je bilo na lepo, čisto preprogo položeno sv. razpelo.⁶⁵ Zbor klerikov je pel: »*Cum appropinquaret dominus hierosollimam etc.*« Ko so dospeli do sv. razpela, so zapeli kleriki antifono: »*Cum audisset populus, quia iesus venit etc.*« Dečki so jim odpevali: »*Hic est qui venturus est in salutem populi.*« Zbor je ponavljal: »*Hic est qui venturus est.*« Dečki so povzeli: »*Quantus est iste cui throni et dominationes occurrunt etc.*« Tedaj so pokleknili pred sv. razpelo in peli: »*Salve rex fabricator mundi.*« Zbor je nadaljeval: »*qui venisti redimere nos.*« Odpeli so še antifono: »*Ceperunt omnes turbe descendentium gaudentes laudare etc.*«; in drugo: »*Turba multa que convenerat etc.*« Mašnik, diakon in subdiakon, kleriki in vse ljudstvo so pokleknili in pobožno počastili sv. križ. Vmes so pevci peli: »*Occurrunt turbe cum floribus et palmis etc.; Fulgentibus palmis prosternimur etc.*« Ko so pevci končali, je mašnik vstal, dvignil sveto razpelo in zapel: »*Crux ave spes unica.*« Zbor je povzel in nadaljeval: »*hoc passionis tempore auge piis iusticiam reisque dona veniam.*«

Mašnik je položil sv. razpelo na preprogo, pa ga zopet dvignil in zapel: »*Crux ave spes unica.*« Pevci so nadaljevali: »*hoc passionis tempore etc.*« Zopet je mašnik položil sv. razpelo na tla, dvignil ga v tretje in zapel: »*Crux ave spes*

⁶³ Prim. Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d' Aquileia dalla Domenica delle Palme alla Domenica di Pasqua. (Izdali profesorji videmskega in čedadskega semenišča.) Padova 1907, pg. 5., 6.

⁶⁴ Ista molitev je v starejšem formularju, ki je ponatisnjen v Franz. Kirchl. Benedikt. I 496.

⁶⁵ V izvodu, ki je last ljubljanske stolne cerkve, je nekdo na rob pripisal opombo, ki jo je knjigovez pri prevezanju nekoliko obrezal, a se dá dopolniti, in se čita takole: NB. Processio ad crucem in coemeterio vel alio loco positam.

unica.« Zbor pevcev je odgovarjal kakor prvič in drugič, potem pa nadaljeval: »Te summa deus trinitas collaudet omnis spiritus etc.«

Pristopili so dečki, ki so držali v rokah palmove veje, in so zapeli: »Pueri hebreorum tollentes ramos olivarum etc.« Ko so končali, so vrgli na tla palmove veje, poklekneli in počastili sv. razpelo. Zbor pevcev pa je odpeval: »Pueri hebreorum tollentes ramos.«

Dečki, ki so nosili palmove vejice, so se umeknili, in prišli so drugi, ki so nosili v rokah oblačila, in so peli: »Pueri hebreorum vestimenta prosternebant etc.« Razgrnili so oblačila po tleh, poklekneli in počastili sv. razpelo. Zbor je odpeval: »Pueri hebreorum vestimenta prosternebant.«

Dečki so se umeknili. Pred sv. razpelo je pokleknil mašnik. Eden izmed klera pa je pristopil in s palmo, ki jo je držal v roki, na rahlo udaril mašnika in pel: »Scriptum est enim percutiam pastorem et dispergentur oves gregis.« Mašnik je vstal in pel: »Postquam surrexero precedam vos in galileam.« Zbor je nadaljeval: »Ibi me videbitis dicit dominus.«

Mašnik je odmolil molitev, ki jo po sedanjem rimskem obredu moli že vmes med blagoslovom: »Deus qui miro dispositionis ordine etc.« Dvignil je sv. razpelo in ga v sprevedu nesel proti cerkvi. Dečki so peli himno: »Gloria laus et honor etc.«; pri vsakem verzcu so se priklonili proti križu. Zbor je za njimi ponavljal verz za verzom. V cerkev gredê je zbor pel rezponzorij: »Ingrediente domino in sanctam civitatem etc.« Mašnik je odpel še zadnjo molitev: »Adjuva nos deus salutaris noster etc.« — Začela se je sv. maša.⁶⁶

V prvem ljubljanskem obredniku (1706) o dramatičnih prizorih med procesijo na cvetno nedeljo ni več sledu.

X. Obred velikega četrta in velikega petka.

Če gre romar iz naših krajev veliki teden v Rim, pa tam hodi po cerkvah, vidi, da je tam doli te dni vse tako kakor pri nas doma: petje in molitve, počeščenje sv. križa, veliki petek, blagoslov ognja in krstne vode na veliko soboto. Le to se romarju čudno zdi, da v Rimu nimajo božjega groba v petek in soboto; in v soboto popoldne je tako nekam tiho in prazno po cerkvah: v Rimu ni »vstajenja«, ne velikonočnih procesij. — Nekdaj, ko so rabili pri nas oglejske liturgične knjige, je bilo zadnje dni velikega tedna še to in ono v naših krajih drugače nego v cerkvah z rimskim obredom.

Poseben običaj oglejskega obreda je bila procesija okoli cerkve na veliki četrtek po jutranjicah.⁶⁷ Zbor je končal antifono po »Benedictus«, tedaj pa je deček ali klerik zapel na-

⁶⁶ O običajih, ki so bili med procesijo drugod v navadi, gl. Fr. Lukman, Cvetna nedelja (Voditelj XII. 1909, 148—154).

⁶⁷ Agenda dyoc. Aquil., 1495, fol. 87 b—90 b; ed. 1575, pg. 108—123.

glas: »Kyrie eleyson.« Zbor je ponovil: Kyrie eleison. Deček: »Christe eleyson.« Zbor za njim: »Christe eleyson.« Deček še enkrat: »Kyrie eleyson.« In zbor vprav tako. Oficiator je zapel: »Jesu christe qui passurus advenisti propter nos.« — Zbor mu je odgovarjal: »Domine miserere. Christus dominus factus est obediens usque ad mortem.« — Vmes so tolkli ob deske in delali ropot.

Zopet je začel klerik: »Kyrie eleyson.« In zbor mu je odpeval. Oficiator je zapel: »Qui propheticę prompsisti: ero mors tua o mors.« Zbor je odgovarjal kakor prej: »Domine miserere etc.«, in vmes so ropotali z deskami.

Vtretje je povzel klerik: »Kyrie eleyson;« zbor mu je odpeval. — Oficiator: »Qui expansis in cruce manibus traxisti omnia ad te secula.« Zopet so ropotali, vmes pa peli: »Domine miserere.«

Ko so pevci končali, je prinesel klerik iz zakristije luč, ki so jo bili tja skrili, potem ko so ob koncu »Laudes« zadnjo svečo v cerkvi ugasili. In šli so v sprevedu trikrat okoli cerkve, vmes pa so peli himno: »Rex christe factor omnium.«⁶⁸ V cerkev so se vračali pojoč: »Protege domine plebem tuam per signum sanctę crucis etc.« Oficiator je z mašniki pokleknil pri velikem oltarju in rekel: »Kyrie eleyson. Pater noster.« Odmolil je po tihem Očenaš, potem pa glasno začel psalm »Miserere«. Ob koncu je dodal vrstico: »Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem.« Mašniki so odgovorili: »mortem autem crucis.«

Rubrika v obredniku veli, da bodi procesija na veliki četrtek tam, kjer je taka navada. Da je pri nas bila ta navada, nam priča naša knjiga, izvod, ki ga hrani stolna cerkev ljubljanska: listi, ki obsegajo molitve in himno za procesijo, so vsi zamazani, z voskom pokapani in ob robu z opombami popisani.

Kakor pri nas so hodili veliki četrtek po jutranjicah mašniki in kleriki v procesiji zunaj cerkve tudi v Čedadu. O tem govore liturgični kodiki iz 14. stoletja. V mestu Ogleju samem, pa se zdi, da v 15. stoletju procesija ni bila v navadi.⁶⁹

Majhna razlika med oglejskim in rimskim obredom se kaže tudi pri sv. maši na veliki četrtek. V cerkvah oglejskega obreda so bile na veliki četrtek večernice med sv. mašo, tako kakor je to še sedaj običajno po rimskem obredu na veliko soboto. Ko so kleriki in laiki prejeli sv. obhajilo, je diakon pri oltarju vzel v roko kelih in začel antifono za vespere: »Calicem salutaris accipiam et nomen domini invocabo.« Psalmi in antifone so bile iste, ki jih še danes molimo. Kapitlja,

⁶⁸ Himno pripisujejo nekateri sv. Gregoriju Vel., drugi sv. Ambroziju. Molili so jo v oficiju pri Laudes zlasti v nemških deželah, in sicer ponekod na tiho nedeljo, drugje na cvetno nedeljo ali veliki četrtek ali na veliko noč. Cf. U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, tom. 2 (Louvain 1897) pg. 471, n. 17408. Ponatisnjena je v Migne, P. L. 78, 850—852.

⁶⁹ Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d'Aquileia (Padova 1907), 23, 24.

himne in rezponzorija pri teh večernicah ni bilo, kakor jih tudi danes ni. Kor je odmolil vse do kraja in končal z antifono po Magnificat. Tedaj pa je škof (mašnik) molil »complendam« (postcommunio) sv. maše: »Refecti vitalibus alimentis etc.« Molitev je ista kakor postcommunio v sedanjem rimskem misalu.

Pred obhajilom je škof (mašnik) razlomil svete hostije za obhajanje klerikov in laikov; odbral pa je dve celi sveti hostiji za veliki petek. Ti dve sveti hostiji je po maši prenesel »ad sacrarium sub camerorum custodia.«⁷⁰ Eno od teh svetih hostij je veliki petek zaužil pri maši praesantificatorum, drugo je položil v božji grob. Po rimskem obredu mašnik veliki četrtek ohrani samo eno veliko sv. hostijo; to užije pri svetem opravilu velikega petka; božjega groba v rimskem obredu ni. Pri nas smo v tej reči ohranili do danes obred oglejske cerkve, dasi je naš božji grob sedaj drugačen, nego je bil takrat, ko smo rabili oglejski misal in ritual.

Po rimskem obredu molijo večernice veliki četrtek potem, ko so prenesli presv. Rešnje Telo; po večernicah pa gre mašnik s kleriki in odgrne oltarje. O tem običaju rimske cerkve nam poroča že prvi rimski Ordo (iz 8. stoletja).⁷¹ Oglejski obrednik ne govori o odgrinjanju oltarjev; veli pa naš obrednik, naj se oltarji ta dan očistijo in umijejo in z vejicami otarajo; v sredi in na štirih oglih pa naj mašnik vlije v podobi križa vina na oltar; na ista mesta se potem postavijo goreče svečice, spletene v podobo križa. — Sv. Izidor, škof sevillski († 636), nam pripoveduje, da so v njegovem času umivali ne samo oltarje, ampak tudi cerkvene stene in tla.⁷² Bržkone so prvotno hoteli cerkev osnažiti za velikonočne praznike. V srednjem veku pa so to umivanje tolmačili simbolično: oltar se oblije z vinom in vodo, ker je iz strani telesa Gospodovega na križu tekla kri in voda.⁷³ — Pri sv. Petru v Rimu še sedaj veliki četrtek zvečer po končanem matutinu kardinal arhiprezbiter umije oltar nad grobom sv. Petra z vinom, pomešanim z vodo.

Rubrika v oglejskem misalu tudi veleva, da naj se veliki četrtek zunaj cerkve ukreše iz kremenca ogenj in blagoslovi; ob tem ognju se prižge svetilka, ki naj gori do velike sobote; veliko soboto pa bodo s to svetilko prižgali velikonočno svečo. Oglejski obred nas spominja na star običaj rimske cerkve, ko še niso blagoslavljali ognja na veliko soboto. Če ne prej, vsaj v 10. stoletju je bila v Rimu navada, da so ukresali ogenj veliki četrtek in z njim prižgali svetilko, ki je gorela do velike sobote.⁷⁴ Pozneje so blagoslavljali ogenj veliki četrtek in ve-

⁷⁰ Missale Aquil. a. 1508, fol. 47; a. 1519, fol. 85.

⁷¹ Ordo Rom. I 32 (Migne, P. L. 78, 953).

⁷² S. Isid., De eccles. off. l. 1, c. 29 (Migne, P. L. 83, 764).

⁷³ Durandus, Rationale div. offic. lib. 6, c. 76 (ed. Venet. 1577, f. 226 b).

⁷⁴ Ordo Rom. I 32 (Migne, P. L. 78, 952).

liko soboto. Ob koncu 12. stoletja pa je v Rimu samo še veliko soboto bil običajen blagoslov ognja. V severnih deželah, v Nemčiji, pa so še v 15. stoletju blagoslavljali ogenj veliki četrtek in veliko soboto.⁷⁵ In tako je bilo tudi v pokrajinah oglejskega patriarhata, kakor nam priča oglejski obrednik. Vendar posebne molitve za blagoslov ognja imamo v oglejskem obredniku samo za veliko soboto; za veliki četrtek veli rubrika: »excutiatur ignis de silice et benedicatur;« kako naj se blagoslov izvrši, s katerimi molitvami, to v rubriki ni označeno.

Za veliki petek čitamo v oglejskem obredniku, da se vrši sveto opravilo, kakor določajo rubrike v misalu: »In magna sexta feria fiant omnia secundum rubricam in missali positam.«⁷⁶ Obrednik sam govori bolj podrobno le o počesčenju sv. razpela in o prenašanju presv. Rešnjega Telesa v božji grob. Navodilo in liturgično besedilo za druge dele svetega opravila velikega petka moramo torej proučiti po oglejskem misalu iz l. 1508 in 1519.

V liturgiji velikega petka po rimskem obredu ločimo tri dele: čitanje sv. pisma in molitve, počesčenje sv. križa in missa praesantificatorum. Vprav tako se deli sv. opravilo tega dne tudi v oglejskem obredu. Glavni razloček med enim in drugim obredom je ta, da v cerkvah z oglejskim obredom po maši praesantificatorum preneso Najsvetejše v božji grob, kjer ostane sv. Rešnje Telo do vstajenja v velikonočnem jutru; v cerkvah z rimskim obredom pa v petek in soboto ni božjega groba in zato tudi ne vstajenja velikonočno jutro.

Ko pridejo veliki petek mašnik in leviti k oltarju, čita lektor (subdiakon) odlomke iz preroka Ozeja (cap. 6) in odlomek iz druge Mozesove knjige (Exod. 12). Lektorju odgovarja zbor v traktu. Mašnik pa odmoli molitev: »Deus, a quo et Judas etc.« Tretja lekcija je pasijon po evangeliju sv. Janeza. Za pasijon so uvrščene slovesne molitve, kakršne so nekaj molili pri vsaki sv. maši med evangelijem in darovanjem. V vseh teh rečeh se natanko ujemata rimski in oglejski obred, samo da so v oglejski cerkvi vpletli v pasijon kratek dramatični prizor, ki ga v rimskem obredu ne nahajamo. Rubrika v oglejskem ritualu in misalu namreč veli, naj se na velikem oltarju pripravita dva prtova, skupaj speta ali drug vrhu drugega položita (due syndones sibi invicem coherentes, Agenda 1495, fol. 90 b; 1575, pg. 112; duo panniculi, Miss. 1508, 68 a; 1519, fol. 86 a). Ko med pasijonom pojo: »Partiti sunt vestimenta mea«, prideta dva klerika in siloma raztrgata prtova in ju odneseta (»duo clerici scindant eas vehementer et auferant.« Agenda; »duo diaconi abstrahant illos duos panniculos«, Miss.).

⁷⁵ Franz, Die kirchl. Benediktionen, I 509—511.

⁷⁶ Agenda dyoc. Aquil. 1495, fol. 90 b; ed. 1575, pg. 112.

Drugi del sv. opravila, počeščenje sv. križa, se vrši nekoliko drugače po oglejskem obredniku, drugače po oglejskem misalu in zopet nekoliko drugače po rimskem misalu.

Nas zanima najbolj počeščenje sv. križa po starem oglejskem obredu.

Mašnik je odmolil slovesne molitve za razne potrebe, kakor jih našteva misal. Tedaj so se razvrstili v spreved mašnik z leviti in pevci in šli proti kraju, kamor bodo položili sv. razpelo v počeščenje. Zagrnjeno razpelo je nesel mašnik sam in začel z rahlim glasom antifono: »Popule meus, quid feci tibi.« Dva klerika sta mu odgovorjela: »Agyos, otheos, yschyros, athanatos eleyson ymas.« Zbor je pokleknil in pel: »Sanctus Deus etc.« Iznova je povzel mašnik: »Quia eduxi te per desertum etc.« Dva klerika: »Agyos.« Zbor zopet klečé: »Sanctus Deus.« Vtretje je govoril mašnik: »Quid ultra debuí facere tibi etc.« Klerika: »Agyos.« Zbor: »Sanctus Deus.« Dospeli so na kraj, kamor bodo položili sv. križ, in tedaj je mašnik z levitom dvignil križ in zapel: »Ecce lignum crucis.« Zbor pevcev mu je odgovoril: »In quo salus mundi pependit. Venite adoremus.« To se je ponavljalo vdrugeč in tretjič. Ko je zbor vtretje odpel: »Venite, adoremus,« je nadaljeval: »Beati immaculati in via, qui ambulat in lege domini,« in ob koncu ponovil: »Ecce lignum.« Mašnik je pokleknil pred sv. razpelo in klečé čital antifono: »Cum fabricator mundi mortis supplicium pateretur etc.: in drugo: »O admirabile precium, cuius pondere captivitas redempta est etc.« Zbor je obe antifoni pel. Mašnik je še odmolil tri daljše molitve: »Domine Jesu christe verus deus de deo vero etc.;« »Deus qui famulo tuo moysi etc.;« »Domine Jesu christe qui nos per crucis passionem etc.« Potem pa je pobožno poljubil sv. razpelo. Za mašnikom so prišli kleriki in verniki in s pobožnim poljubom počastili sveti križ. Vmes so peli pevci, kakor še sedaj pojo na veliki petek med počeščenjem sv. križa: »Crux fidelis. Ecce lignum. Pange lingua gloriosi.«

Obrednik ne omenja posebej, da bi mašnik sv. razpelo razgrinjal. Velí samo, da mašnik sv. razpelo trikrat dvigne, govoreč: »Ecce lignum crucis.« A ker je bilo razpelo zagrnjeno, je samo po sebi umevno, da ga je moral mašnik razkriti, potem šele ga je položil na tla in poljubil. Star oglejski processionale iz 15. stoletja govori posebej tudi o tem, kako je mašnik sv. razpelo odgrinjal.⁷⁷ S procesionalom se ujema tudi misal.

V misalu čitamo (ed. 1508, fol. 71; ed. 1519, fol. 89): Po slovesnih molitvah začneta dva klerika antifono: »Popule meus, quid feci tibi.« Zbor odpeva: »Quia eduxi te per desertum. Quid ultra debuí facere tibi.« Štirje mašniki, oblečeni v kazulo, hité na kraj (v zakristijo), kjer je pripravljeno sv. razpelo,

⁷⁷ Cf. Gli antichi usi liturgici nella Chiesa d' Aquileia, (Padova 1907) 32.

zagrnjeno s svilenim prtom. Pevci nehajo, mašniki dvignejo sv. razpelo in ga neso k oltarju, vmes pa pojo: »Agyos, otheos.« Zbor poklekne in odgovarja: »Sanctus Deus.« Mašniki, ki neso sv. razpelo, povzamejo drugič in tretjič: »Agyos, otheos.« Zbor jim kleče odpeva: »Sanctus Deus.« Pri oltarju sprejme sv. razpelo oficiator (mašnik ali škof). Na listni strani stoječ odgrne najprej sv. glavo križanega. Potem gre na evangelijsko stran in razgrne desno roko. Sredi oltarja popolnoma razkrije sv. razpelo. Med razgrinjanjem je zapel trikrat, vselej nekoliko više: »Ecce lignum crucis.« Zbor je odgovarjal: »Venite adoremus.« Križ so položili na določen kraj, ki je bil pogrnjen s svilenim blagom. Oficiator (škof ali mašnik) je sezul obutalo in šel poljubiti sv. razpelo: spotoma je trikrat pokleknil. Za njim so prišli kleriki in potem ljudstvo. Zbor je vmes pel psalm »Beati immaculati in via« in za vsako vrstico ponavljal: »Ecce lignum.« Ko so dospeli do konca, so dodali še antifoni: »Dum fabricator mundi etc.« in »O admirabile precium etc.« S himno »Pange lingua gloriosi« in verzikljem »Cruce fidelis« se je končalo slovesno počestvenje sv. razpela.

Kdor pozna sedanje pobožne običaje pri češčenju sv. križa na veliki petek, more z lahkoto razbrati, v čem se loči v tej reči rimski in oglejski obred. Obred v sedanjem rimskem misalu je isti kakor v rimskem Sacerdotalu. In rimski Sacerdotale se v glavnem ujema s XIV. Ordo Romanus, kjer je prvič opisan sedanji obred.⁷⁸

Pri maši praesantificatorum so iste molitve in isti obredi v oglejskem in rimskem misalu. Le začetek je nekoliko drugačen. Po oglejskem običaju je šel spreved v zakristijo, da je od tam prenesel dve sveti hostiji, posvečeni veliki četrtek. V zakristiji je diakon položil sv. hostiji na pateno in ji zakril z majhnim korporalom; potem je vlil v kelih vina in na kelih je dejal pateno s posvečenima hostijama. Subdiakon je vzel posodico z vodo, a vode ni vlil v kelih. Spreved se je vrnil k oltarju. Med potjo so peli antifono: »Hoc corpus quod.« Pri oltarju je diakon dal škofu (mašniku) pateno s svetima hostijama in potem kelih z vinom; in škof (mašnik) je vlil malo vode v kelih. Po rimskem obredu prenese mašnik eno samo sv. hostijo na oltar; položi jo na korporal, in tedaj vlije diakon vina v kelih, subdiakon pa malo vode.

Eno izmed dveh svetih hostij je mašnik zaužil, drugo so po maši svečano prenesli v božji grob. To prenašanje in polaganje sv. hostije v grob pa se je vršilo nekoliko drugače po oglejskem obredniku in drugače po oglejskem misalu.

Obrednik veli: Pripravi naj se grob in lepo okraši; pri rokah naj bodo tri kadilnice in štiri goreče sveče. Mašniki in leviti neso sv. razpelo proti božjemu grobu. Za njimi gre ofi-

⁷⁸ Sacerdotale Romanum, ed. 1585, fol. 242 b—249 a. Ordo Romanus XIV v Migne. P. L. 78, 1215 s.

ciator in nese v piksidi sv. Evharistijo. Zbor poje spotoma z otožnim glasom: »Ecce quomodo moritur justus etc.« Ko dosepejo do groba, dene oficiator najsvetejši zakrament v piksidi na kraj, ki je v grobu za to pripravljen; mašniki z leviti pa položijo v grob sv. razpelo in ga pokrijejo s prtovi in naličjem. Pevci pojo responzorij: »Recessit pastor bonus,« in verzikelj: »Ante cuius conspectum mors fugit.« Oficiator pokadi podobno križanega v grobu in jo pokropi z blagoslovljeno vodo. Grob zapro in zapečatijo s pečatnikom oficiatorjevim in s pečatnikom svetnega, laiškega predstojnika. Zbor poje: »Sepulto domino signatum est monumentum,« in »Ne forte veniant discipuli.«

Ko pevci nehajo, reče oficiator: »In pace factus est locus eius.« Leviti in mašniki odgovore: »Et habitatio eius in syon.« Potem molijo večernice pri grobu. Med Magnificat pokadé grob oficiator in leviti, in mašnik ga pokropi z blagoslovljeno vodo. Po večernicah začno kleriki, kjer je taka navada, čitati psalterij.⁷⁹

Nekoliko drugače govori o božjem grobu rubrika v oglejskem misalu. Maša praesantificatorum je pri kraju. Tedaj so leviti prinesli sv. razpelo na oltar. Škof (mašnik) je položil sv. hostijo na prsi križanega Jezusa in jo krog in krog ovil s prtom. Leviti so dvignili razpelo s sveto hostijo in ga v sprevodu nesli k božjemu grobu. Spotoma so peli: »Ecce quomodo moritur justus.« Razpelo s sv. hostijo so položili v grob, grob zaprli in zapečatili. Škof (mašnik) je zavalil kamen pred vhod v grob in strežnikom pod prisego ukazal, naj čuvajo razpelo in sveto hostijo do dneva vstajenja. Sprevod se je vrnil v zakristijo pojoč: »Sepulto Domino.« Potem so molili večernice.⁸⁰

V Benetkah in drugje so Gospodov pogreb na veliki petek še bolj dramatično in bolj svečano obnavljali. Benečan Albertus Castellanus O. Pr. nam pripoveduje v *Sacerdotale Romanum*:⁸¹

Veliki petek po sv. maši ali popoldne je slovesna žalna procesija. Oficiator si ogrne črn pluvial; diakon in subdiakon oblečeta črno dalmatiko. Štirje mašniki, ali vsaj dva, si pokrijejo glavo s črnim amiktom, oblečejo črno albo in se prepašejo s črnim pasom. Tudi baldahin je črn.

Ko so se zbrali kleriki in pobožni verniki, vzame mašnik-oficiator presv. Rešnje Telo z oltarja in se obrne proti ljudstvu. Vsi pokleknejo, mašnik sam stoji in držeč najsvetejši zakrament v rokah začne verzikelj: »Plange quasi virgo plebs mea.« Kleriki odpevajo izmenoma: »Accingite vos sacerdotes; Popule meus, quid feci tibi; Sanctus Deus, Sanctus fortis.« Ko so odpeli zadnji verzikelj, položi oficiator presv. Rešnje Telo na nosila; mašniki v črnih albah dvignejo nosila. Razvije se sprevod. Naprej gredo kleriki in pevci. Ob baldahinu spremljajo Najsvetejšo

⁷⁹ Agenda dyoc. Aquil. 1495, fol. 98 b—101 a; 1575, pg. 123.

⁸⁰ Missale Aquil. ed. 1508, fol. 71; ed. 1519, fol. 90 b.

⁸¹ Sacerdotale Rom. ed. Venet. 1585, fol. 249 b—256 b.

akoliti s kadilnicami in svečami. Za baldahinom stopa oficiator, diakon in subdiakon. Nazadnje se uvrste v procesijo laiki. Pevci pojo: »Recessit pastor noster.« Ko dopojo do konca, se sprevod ustavi. Vsi pokleknejo, razen mašnikov, ki nosijo nosila, in dveh pevcev, ki pojeta: »Quia eduxi te per desertum.« Zbor klečê odpeva: »Sanctus Deus.« Sprevod gre do druge postaje. Vmes pojo: »Ecce vidimus eum non habentem speciem.« Pri drugi postaji zopet vsi pokleknejo. Dva pevca pojeta improperije, zbor jima odgovarja. Isto se ponavlja pri tretji in četrti postaji. Dospeli so do groba. Oficiator vzame presv. Rešnje Telo z nosil, drži ga v rokah in se obrne proti ljudstvu. Dva klerika začneta: »Cum autem venissent ad locum, ubi crucifigendus erat etc.« Zbor odgovarja. Odpeli so zadnjo vrstico: »O dulcissimae filiae Sion, o dulcissimae, videte dolorem meum. Inspicite nudum in medio omnis populi filium meum dulcissimum: vulneratus est in medio eorum.« Tedaj oficiator ljudstvo blagoslovi s presv. Rešnjim Telesom. Po blagoslovu položi presveto Rešnje Telo v grob; grob zapre in zapečati. (V baziliki svetega Marka v Benetkah so zapečatili grob z dožejevim prstanom.)⁸² Zbor zapoje: »Sepulto Domino signatum est monumentum.« Ob koncu rečeta dva klerika: »In pace factus est locus eius.« Mašnik odmoli molitev: »Respice, quaesumus Domine, super hanc familiam tuam.«

V nemških deželah so tu in tam veliki petek presv. Rešnje Telo polagali v grob že v 10. stoletju. V življenju sv. Ulrika, avgsburškega škofa († 973), čitamo, da je veliki petek vernike obhajal, potem pa sv. hostije, ki so ostale, »pokopal«, kakor je bilo običajno (consuetudinario more).⁸³ Sredi 13. stoletja so bili božji grobovi v Nemčiji povsod v navadi. Da bi pogreb Gospodov še bolj dramatično predstavljali, so začeli v 14. stoletju poleg presv. Rešnjega Telesa polagati v grob tudi sv. razpelo.⁸⁴ Ta običaj so sprejeli tudi v oglejski cerkvi, kakor nam pričata oglejski obrednik in misal. V paderbornski in kolinski škofiji na Nemškem še dandanašnji mašnik veliki petek po večernicah vzame križ z oltarja in ga nese v božji grob. Ko je položil sv. razpelo na pripravljeno mesto, ga trikrat pokadi in potem reče: »In pace factus est locus eius.« Strežniki odgovore: »Et in Sion habitatio eius.« Mašnik odmoli: »Respice, quaesumus etc.«⁸⁵

Sv. Rešnje Telo so polagali v grob tja do konca 16. stoletja. Leta 1577 so jezuiti v Monakovem prvič na veliki petek presv. Rešnje Telo slovesno izpostavili v monštranci.⁸⁶ Novi običaj se je v 17. stoletja hitro razširil. Svete hostije niso več devali v

⁸² Gli antichi usi liturgici etc. pg. 38.

⁸³ Acta SS. Julii II 103.

⁸⁴ O božjem grobu podrobno govori razprava v Decreta authentica C. S. R., vol. IV, suffragium super decreto 3939, qu. III, pg. 429 s.

⁸⁵ Ph. Hartmann, Repertorium Rituum¹⁰, (Paderborn 1904) 718.

⁸⁶ Decr. authent. C. S. R., vol. IV pg. 433.

zaprti grob, ampak jo v monštranci ali pa v zagrnjnem kelihu postavljali na tron. Na Solnograškem so v drugi polovici 17. stoletja izpostavljali presv. Rešnje Telo v monštranci veliki četrtki. Veliki petek pa je mašnik po dovršenem opraviilu prenesel sv. hostijo v zagrnjnem kelihu v božji grob. Med potjo je zbor pel rezponzorij, ki so ga nekda v oglejskih cerkvah peli pri božjem grobu: »Recessit pastor noster.« Ko je mašnik del kelih s sv. hostijo na pripravljen prostor, so pevci zapeli: »Tenebrae factae sunt.« Ob koncu je mašnik rekel: »Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem.« Kleriki so odgovorili: »Mortem autem crucis.« Mašnik je sklenil z molitvijo: »Respice, quaesumus Domine etc.«⁸⁷

V prvem ljubljanskem obredniku (l. 1706) ni več nobenega spomina na dramatične prizore Gospodovega pogreba na veliki petek. Rubrike so do besede posnete po solnograškem obredniku, a izpuščeno je vse tisto, kar nas v solnograškem obredniku še spominja na oglejske običaje. Kakor na Solnograškem, so tudi pri nas veliki četrtki presv. Rešnje Telo izpostavljali v monštranci. Za veliki petek pa veli rubrika, da po končanem opraviilu mašnik v črni kazuli prenese sv. hostijo v kelihu ali v monštranci v božji grob. Spremljali so mašnika kleriki s svečami in dva akolita ali vsaj eden s kadilnico. Namesto zvončka je imel strežnik leseno kladivce. Rubrika imenuje spreved žalno procesijo (lugubris processio), molči pa o tem, da bi bil zbor pevcev med potjo prepeval tiste pomenljive rezponzorije, ki nam v pretresljivih koralnih melodijah pripovedujejo dogodke ob Gospodovi smrti. Kraj, ki je bil pripravljen za božji grob, je bil odet s preprogami, bogato razsvetljen in okrašen. Kam je mašnik del presv. Rešnje Telo, tega rubrika posebe ne omenja. Ko bi kdo čital samo naslov v početku rubrike: ordo ponendi Ss. Corpus Domini in sepulchrum, in za veliko noč: ordo recipiendi Ss. Christi corpus e sepulchro, — bi utegnil soditi, da so polagali Najsvetejše v grob, kakor nekda v cerkvah z oglejskim obredom. A pomisliti treba, da so v tej dobi prenašali presv. Rešnje Telo v zagrnjnem kelihu ali pa v monštranci. Monštranco pa so mogli postavljati samo na vidno, vzvišeno mesto, kakor to delamo tudi sedaj.

Pri božjem grobu je morala noč in dan stražiti straža. Veli pa rubrika: Če v cerkvah na kmetih ali tudi drugje ni dobiti zanesljivih čuvajev in takih, ki bi mogli pobožno moliti psalme, je bolje, če mašnik po končanem oficiju prenese presv. Rešnje Telo na svoj kraj, v tabernakelj, in ga tam zapre in varno shrani.⁸⁸

Tako govori prvi ljubljanski obrednik. V Petazzijevi izdaji (l. 1767) so rubrike za sv. opravila velikega tedna ostale nespremenjene. Ko so pa za škofa Kavčiča obrednik prenavljali

⁸⁷ Rit. Salisburg. ed. 1657, pg. 337—343.

⁸⁸ Rit. Labac. ed. 1706, 307.

in krajšali, so te rubrike kar izpustili. Tudi v Wolfov obrednik jih niso več sprejeli. Tako se je zgodilo, da v naši dobi v diecezanskih obrednih knjigah nimamo več nobenega navodila, kako naj se veliki petek pripravi božji grob in kako naj se po končani maši prenese tjã presv. Rešnje Telo. Med nami živi le še stara tradicija; ta se deduje med duhovniki od roda do roda.

XI. Velika sobota.

Na veliko soboto blagoslavljam ogenj, velikonočno svečo in krstno vodo.⁸⁹ Vse te reči so blagoslavljali tudi v oni dobi, ko so rabili pri nas oglejski obrednik. Liturgični običaji pri tem blagoslavljanju pa so bili takrat nekoliko drugačni od sedanjih.⁹⁰

Rubrika v oglejskem obredniku veli, naj se za veliko soboto cerkev okraši, oltarji zopet pregrnejo, stara krstna voda se izlije na pokopališče, krstilnik naj se dobro očisti in napolni z novo vodo; pripravi naj se tudi zelen trst in okoli njega se ovije trostroka sveča, ki se na vrhu cepi na troje. Oficiator si ogrne pluvial, leviti in drugi mašniki si nadenejo planete. Uvrstili so se v sprevod; poleg trsta s svečo so nesli v sprevodu tudi bandera. Ko so dospeli na kraj, kjer so prejšnji dan iz kremenca ukresali ogenj, so odmolili najprej sedem spokornih psalmov. Potem pa je mašnik-oficiator začel blagoslov. Molil je dve molitvi; eno daljšo: »Deus mundi conditor, auctor luminis, syderum fabricator etc.«; in drugo krajšo: »Domine sancte, pater omnipotens eterne Deus in nomine tuo... benedicimus hunc ignem etc.«

Odkod so sprejeli ti molitvi v oglejski obrednik? — Če prečitamo prvo, daljšo molitev do konca, takoj uganemo, da je molitev praeconium cerei, hvalnica za velikonočno svečo, kakršna se nam je ohranila v Gelazijevelem zakramentariju.⁹¹ Sedanji velečastni ritmični spev »Exultet« so uvedli v liturgijo velikonočne vigilije v 7. in 8. stoletju. Zato pa so staro hvalnico iz Gelazijevega zakramentarija ponekod prevzeli za blagoslov ognja. V oglejskem obredniku je mašnik, ki je blagoslavljal ogenj, pel tudi slavo čebelam, ki so pripravile vosek za svečo. Le konec stare hvalnice so v našem obredniku okrnili. Gelazijev praeconium cerei se konča s prošnjo za blagoslov: »Veniat ergo, omnipotens Deus, super hunc incensum (sc. cereum) largä tuæ benedictionis infusio etc.« Te prošnje v oglejskem obredniku ni. Sprejeli pa so sklep stare hvalnice v rimski obrednik. Po rimskem obredu blagoslovi mašnik obenem z ognjem tudi pet zrn kadila, »quinque grana incensä ponenda in cereo«. Ko so prirejali formular za blagoslov kadila, so v molitvi iz Gelazijevega zakramentarija pre-

⁸⁹ O početku teh blagoslovov gl. F. U. Past. bogosl. II, 161—164.

⁹⁰ Agenda dyoc. Aquil., 1495, fol. 101 b—123 b; ed. 1575, pg. 123—143.

⁹¹ Sacrament. Gelas. I 42 (Migne, P. L. 74, 1106, 1107).

menili besedilo »hunc incensum (cereum)« v »hoc incensum,« vse drugo pa so pustili, kakor je bilo. Molitev je ostala nespremenjena tudi v misalu Pija V. do danes. Zato je nekako težko umljiva. Blagoslavlja se kadilo, molitev pa govori o nočni svetlobi in luči.

Praeconium cerei iz Gelazijevega zakramentarija so porabili za blagoslov ognja na veliko soboto posebno v nemških deželah. Skoraj povsod pa so formular zelo skrajšali; zlasti so hvalo čebel redno izpuščali. Le v malo kodikih in tiskanih obrednikih so ohranili staro hvalnico v celoti.⁹²

V drugi molitvi (Domine sancte pater omnipotens) prosi mašnik blagoslova za ogenj. Obenem z ognjem blagoslavlja tudi vosek in vsako tvarino, ki služi ljudem za svetivo ali gorivo. Kar ljudje potrebujejo za življenje, vse naj blagoslovljeni ogenj ogreva ali razsvetluje. In vse, kar bo ta ogenj segrel, stopil, zvaril, naj bo blagoslovljeno in ljudem v korist.

V rimskem obredniku ni te molitve. Uporabljali pa so jo za blagoslov ognja v mnogih francoskih diecezah in skoraj povsod po nemških deželah.⁹³

Ko je mašnik blagoslovil ogenj, je del v kadilnico žerjavice in vsul na žerjavico mire, kadila in dišav. Pokadil je blagoslovljen ogenj in ga pokropil z blagoslovljeno vodo.

Rubrika pomenljivo veli: od tega ognja naj neso v vsako hišo, z njim se zaneti ogenj. Vprav tako kakor oglejski obrednik govori že prvi rimski Ordo:⁹⁴ ogenj, ki so ga morali prej po hišah pogasiti, naj se ta dan nanovo zažge z blagoslovljenim ognjem.

Navada, da verniki veliko soboto nosijo domov žerjavico blagoslovljenega ognja, sega torej daleč nazaj v srednji vek. Kakor so po cerkvah ta dan pogasili vse luči in novo luč prižgali z blagoslovljenim ognjem, tako vevajo rubrike v obrednikih, naj ljudje po hišah pogasé ogenj in z blagoslovljeno žerjavico zakurijo nov ogenj. Piruhi in velikonočne jestvine in vse, kar se pri tem ognju kuha, je nekako blagoslovljeno. Saj tako je mašnik nekdam molil pri blagoslovu ognja: »que ex hoc igne fuerint conflata vel calefacta, sint benedicta et omni humane salutis utilia.«

Z blagoslovljenim ognjem so prižgali na troje razdeljeno svečo na trstu in se v sprevodu vrnili v cerkev. Med potjo sta dva klerika pela Prudencijevo himno: »Inventor rutili dux bone luminis, qui certis vicibus tempora dividis, Merso sole chaos ingruit horridum, lumen redde tuis Christe fidelibus.«⁹⁵

⁹² Franz, Die kirchl. Benedikt. I, 515. Celotno besedilo Gelazijeve hvalnice se nahaja v pasavski in solnograški agendi (iz l. 1490 in 1495) in še ponekod. Vidj se zopet vez med oglejsko in solnograško cerkvijo.

⁹³ Franz, o. c. 514.

⁹⁴ Ordo Rom. I n. 39 (Migne, P. L. 78, 955).

⁹⁵ Aurelius Prudentius, Cathemerinon V. (Migne, P. L. 59, 818—820; Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung I [Leipzig 1909] 20).

Zbor je povzel iste vrstice; in za vsako novo kitico, ki sta jo odpela klerika, je zbor ponavljal prvo kitico: »Inventor rutili.«

Prudencijevo himno so, vračajoč se v cerkev po blagoslovu ognja, peli tudi v Čedadu in nekaterih krajih na Francoskem.⁹⁶

Ko so dospeli do oltarja, so s svečo ovito okoli trsta prižgali sedem sveč na oltarju. Velikonočno svečo pa so postavili pred oltar in mašnik je s črtalom zapisal vanjo leto Gospodovega učlovečenja in ji vtisnil znamenje križa.

O običaju, da so v velikonočno svečo pisali letnico našega odrešenja, poroča že sv. Beda Venerabilis († 735). Ko namreč razpravlja o tem, kako se štejejo leta po Gospodovem učlovečenju, pripoveduje: Redovni bratje, ki so se l. 701 o Božiču mudili v Rimu, so čitali na sveči v cerkvi Sanctae Mariae: »A passione Domini nostri Jesu Christi anni sunt DCLXVIII.« Po štetvi Dionizijevi, razlaga sv. Beda, so pisali takrat 701; a v Rimu štejejo leta od Gospodove smrti, torej 33 let manj kakor Dionizij, ki je preračunal leta od Gospodovega učlovečenja. Leta po Gospodovi smrti pa »Sancta Romana et Apostolica Ecclesia ... suis in cereis annuatim scribere solet.«⁹⁷

V poznejši dobi so tu in tam poleg letnice našega odrešenja označevali na velikonočni sveči še druge reči. Ker ni bilo za vse prostora, so privezavali na svečo tablico, ki je naznanjala letna števila iz koledarja (indictio Romana, littera dominicalis, epacta etc.), premične praznike, važne dogodke iz cerkvene in svetne zgodovine.⁹⁸

Ko je mašnik zapisal v svečo letnico odrešenja, je diakon slovesno začel hvalnico »Exultet«. Oglejski obrednik veli, da Exultet poje »officians«; a beseda v tej zvezi ne more pomeniti mašnika oficiatorja, temveč »officians« je diakon, ki je že od nekdanj po stari rimski tradiciji blagoslavljal velikonočno svečo.⁹⁹

Med prepevanjem hvalnice so bili v oglejski cerkvi v navadi isti običaji kakor v rimski cerkvi: diakon je vteknil v svečo v podobi križa petero zrn kadila, prižgal je velikonočno svečo, prižgali so svetilke v cerkvi.

⁹⁶ De Rubeis, De sacris Forojul. ritib., pg. 327. Gli usi liturgici nella Chiesa d'Aquileia, pg. 42. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, tom. 3. (ed Antuerpiae 1764) 145.

⁹⁷ S. Beda Venerab., De temporum ratione, cap. 47 (Migne, P. L. 90, 494 s); Edm. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, tom. 3, (ed Antuerpiae 1764) 146. — Dionizij, o katerem govori sv. Beda, je Dionysius Exiguus, ki je (l. 532) prvi štel leta post incarnationem Domini.

⁹⁸ Edm. Martène je ponatisnil v knjigi de antiquis eccl. ritib., tom. 3. (ed. Antuerpiae 1764) str. 146, 147 nekatere take napise: Ecclesiae Rothomagensis (Rouen) a. 1678: ecclesiae Remensis a. 1585; ecclesiae Cathalau-nensis (Châlon sur Marne) a. 1709.

⁹⁹ De Rubeis, De sacr. Forojul. ritib. 328.

Prej že sem omenil, da so v severnih deželah in v oglejskem patriarhatu blagoslavljali ogenj veliki četrtek in veliko soboto. Ob blagoslovljenem ognju so veliki četrtek prižgali svetilko, ki je morala goreti do velike sobote. Veliko soboto pa so ob tej svetilki prižgali velikonočno svečo. Tako veli rubrika v oglejskem obredniku za veliki četrtek. Iz rubrike za veliko soboto pa ni razvidno, da bi bili prižigali svečo ob tej svetilki; prižgali so jo z ognjem, ki so ga blagoslovili ta dan.

Po rimskem obredu prižiga diakon svečo na trorogljatem trstu spotoma, ko se vrača sprevod v cerkev. Prvo svečo prižge, ko so stopili v cerkev, drugo sredi cerkve, tretjo pri oltarju; in vselej, ko prižge svečo, zapoje: »Lumen Christi;« zbor odgovori: »Deo gratias.« V oglejskem obredniku ni tega običaja. Oglejski misal (iz l. 1508 in 1519) pa veli: ko so dospeli do oltarja, stopi diakon na vzvišen prostor in držeč trst s trojo svečo prižgano ob novem ognju zakliče trikrat: »Lumen Christi;« zbor mu odgovori: »Deo gratias.«

Diakon je končal *praeconium paschale*. Začeli so čitati lekcije, prerokbe starega zakona. Vse kakor v Rimu. Le da je v rimskem misalu dvanajst lekcij, v oglejskem pa so samo štiri (1. 4. 8. in 5. v rimskem misalu). Pa v tej reči se tudi druge cerkve v oni dobi niso ujemale. Liturgik Viljem Durandus († 1296) nam pripoveduje, da so bile ponekod samo 4 prerokbe v navadi; drugje so čitali po 6, 12, 14 lekcij.¹⁰⁰

Ko je mašnik odmolil molitev po zadnji lekciji, se kleriki uvrsté v sprevod in gredo z oficiatorjem h krstilniku. Med potjo pojo trakt: »Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum.« Pri krstilniku moli oficiator dvoje molitev: »Omnipotens sempiternus Deus, respice propitius ad devotionem populi renascentis etc;« in pa: »Omnipotens sempiternus Deus, adesto magnae pietatis tuae mysteriis etc.« Potem začne blagoslavlja krstno vodo.

V slovesni molitvi, ki nas po svojem ustroju spominja na prefacijo pri maši, prosi mašnik, naj Sv. Duh podeli vodi nadnaravno moč, ki bo katehumene osvobodila iz oblasti hudobnega duha, jih očistila greha in prerodila v božje otroke. Vmes, ko moli, se dotakne vode z roko, diha vanjo, potopi vanjo velikonočno svečo in vlije vanjo sv. olja za katehumene in sv. krizme. Nazaj gredé k velikemu oltarju pojo kleriki litanije vseh svetnikov.

Tako se blagoslavlja krstna voda po rimskem misalu. V oglejskem obredniku je slovesna blagoslovna molitev do besede ista, tudi simbolična dejanja, ki jih mašnik izvršuje med blagoslovom, so enaka v obojem obredu. Loči pa se oglejski obred od rimskega v uvodu k temu blagoslovu. V cerkvah z oglejskim obredom kleriki gredé h krstilniku niso peli trakta

¹⁰⁰ Durandus, *Rationale divin. offic.* lib. 6, c. 80 (ed. Venet. 1577 fol. 233 b). —

»Sicut cervus desiderat,« ampak so slovesno (sub solemni nota) molili litanije, v katere so uvrstili tudi oglejske svetnike. Litanije pojoč je ves spreved šel sedemkrat okoli krstilnika. Da se oficiator ne bi zmotil, kolikokrat so že šli okoli, je bilo na robu krstilnika položenih sedem kamenčkov, in po vsakem obhodu je oficiator vrgel en kamenček proč.

O tem običaju, da so pri blagoslovu krsne vode hodili v sprevedu okoli krstilnika, govore tudi nemški obredniki iz 15. stoletja. V Freisingu so šli devetkrat okoli krstilnika. Kakor v oglejski cerkvi so obhode šteli s kamenčki tudi v pasavski škofiji.¹⁰¹

Ob koncu litanij so vpletli trojno prošnjo za blagoslov krsne vode: »ut fontem istum benedicere digneris; ut fontem istum benedicere et consecrare digneris; ut fontem istum benedicere, consecrare et sanctificare digneris.« Po zadnji prošnji: »Ut nos exaudire digneris«, je rekel oficiator: Pater noster, Ave Maria, Credo in deum. Dodal je vrstico: »Domine apud te est fons vite,« z odgovorom: »Et in lumine tuo videbimus lumen,« potem pa molil molitev, ki jo molí mašnik tudi po rimskem misalu: »Omnipotens sempiterne deus adesto magne pietatis tue mysteriis etc.« Začel se je slovesen blagoslov krsne vode. Pri mešanju vode s sv. oljem in krizmo je vzel mašnik v vsako roko lopatico iz blagoslovljenega oljiko-vega lesa, pomočil eno lopatico v sv. olje za katehumene, drugo v sv. krizmo, in od srede v vodi z lopaticama naredil križ, govoreč: »Fecundetur et sanctificetur fons iste renascentibus ex eo in vitam eternam Amen.« Lopatici je spustil v vodo. To je ponovil v drugič in tretjič. Vsak pot je vzel novi lopatici in ji spustil v vodo. Ko je tretjič govoril: »Fecundetur etc.«, je nazadnje dodal: »Infusio crismatis salutaris aque huic in nomine patris et filii et spiritus sancti fiat fons salientis in vitam eternam Amen.« Blagoslov je bil končan. Kleriki so se razvrstili v spreved in šli nazaj k velikemu oltarju; dva sta pela sklep litanij: »Fili Dei, Te rogamus audi nos. Agne Dei qui tollis peccata, mundi etc.« Po tretjem »Agne Dei« etc. sta pevca še zapela: »Christe audi nos.« Tedaj pa se je diakon obrnil do zbora in glasno zaklical: »Attendite.« To je bil za pevce opomin, da začno »Kyrie eleison« na velikonočno melodijo (Kyrie eleyson »pascale«, veli rubrika); cerkev so razsvetlili in pri Gloriji so zapeli zvonovi.

Nekoliko drugačen je početek obreda v oglejskem misalu.¹⁰² Med potjo do krstilnika so zapeli pevci najprej trakt »Sicut cervus«, tako kakor to hoče rimski obred. Potem pa so začeli himno: »Rex sanctorum angelorum, totum mundum adjuva.« — Himno je zložil šentgalenski menih Ratpertus proti

¹⁰¹ Gl. H. Mayer, Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg (Zeitschrift f. kath. Theol. Innsbruck 1914, 26).

¹⁰² Missale Aquil., ed. 1508, fol. 86 a; ed. 1519, fol. 98 a.

koncu 9. stoletja. Prepevali so jo veliko soboto pri blagoslovu krsne vode ne samo v cerkvah z oglejskim obredom, ampak tudi drugje.¹⁰³

Ko so himno dopeli do konca, so molili litanije vseh svetnikov. Vse drugo se je vršilo, kakor velewa obrednik.

XII. Velikonočno jutro.

Vstajenje Gospodovo se vrši pri nas povsod svečano; obred sam pa je sedaj zelo preprost. Po jutrnjicah gre mašnik s kleriki k božjemu grobu, tam vzame v roko monštranco z Najsvetejšim, obrne se do ljudstva in zapoje trikrat: »Aleluja.« Potem je procesija, po procesiji »Te Deum« in blagoslov. Nekdaj je bil obred vstajenja mnogo bolj dramatičen.¹⁰⁴

Velikonočno jutro so prišli mašniki in kleriki po tihem v cerkev; prišel je tudi krajevni predstojnik, laik, ki je bil veliki petek božji grob zapečatil. Napotili so se h grobu. Trije kleriki so nosili kadilnice z miro in dišavami. Laiški predstojnik je spoštljivo odprl grob. Oficiator, mašniki in kleriki so molili tri psalme: ps. 3. Domine quid multiplicati sunt, qui tribulant me; ps. 138. Domine probasti me et cognovisti me; in ps. 56. Miserere mei, Deus, miserere mei. Potem je oficiator pokadil podobo križanega. Mašniki so spoštljivo dvignili sv. razpelo in ga nesli na veliki oltar; prtove, v katere je bilo zavito telo Gospodovo, in naličje so pustili v grobu. Oficiator pa je vzel iz groba Najsvetejši zakrament in ga prenesel na svoje mesto, v tabernakelj. Pred njim so šli kleriki s prižganimi svečami. Oni, ki so nesli sv. razpelo, so peli: »Surrexit pastor bonus, qui posuit animam suam pro ovibus etc.« Ko je bilo vse to končano, so šli v kor in tam je oficiator oznanil Gospodovo vstajenje z besedami: »Surrexit dominus vere.« Zbor je odgovoril: »Et apparuit symoni petro.« Oficiator je odmolil petero molitev in prosil: Jezus Kristus, ki je ta dan strl peklena vrata in rešil duše pravičnih, naj nam odpusti naše grehe in nas v prihodnji dan vstajenja sprejme v družbo blaženih duhov; v spomin častitljivega vstajenja naj poje Gospodu hvalo vsaka stvar, in tudi mi ga hvalimo in poveljučimo.

Zapeli so zvonovi; kleriki v koru so začeli moliti jutrnjice. Ob koncu jutrnjic, po tretjem rezponzoriju pa se je razvil nanovo dvojni dramatični prizor, v katerem so kleriki predstavljali dogodek ob praznem Jezusovem grobu, ko so velikonočno jutro prišle tja pobožne žene in za njimi apostol Peter in Janez.

Ves zbor se je s prižganimi svečami napotil k božjemu grobu. Na desni strani groba je že sedel diakon v belo oblečen,

¹⁰³ U. Chevalier, Repertorium hymnolog., II (Louvain 1897) n. 17513, Martène De antiq. eccl. ritib., tom. III (Antuerpiae 1764) pg. 194. De Rubeis, De sacr. Forojul. ritib., pg. 336, 337. Migne, P. L. 87, 29.

¹⁰⁴ Agenda dyoc. Aquil., 1495, fol. 123 b—127 b. ed. 1575, pg. 144—149.

ki naj bi vršil angelovo službo (*acturus officium angeli*). Pevci so zapeli antifono: »*Maria magdalēna et alia maria ferebant diluculo aromata dominum quērentes in monumento.*« Trije mašniki, vsak s kadilnico v roki, so predstavljali tri pobožne žene (*figuram mulierum tenentes*). Stopili so naprej, bliže groba, in peli: »*Quis revolvēt nobis ab ostio lapīdem quem tegere sanctum cernimus sepulchrum.*« Angel jih ogovori, pojoč: »*Quem queritis o tremule mulieres in hoc tumulto plorantes.*« Žene mu odgovarjajo: »*Jesum nazarenum crucifixum querimus.*« Angel: »*Non est hic quem queritis, sed cito euntes renunciate discipulis eius et petro quia surrexit jesus.*« Ko je angel pel »*sed cito euntes,*« so žene pokadile grob, potem pa se obrnile in hitele nazaj, ustavile se pred zborom in pele: »*Ad monumentum venimus gementes, angelum domini sedentem vidimus et dicentem quia surrexit jesus.*«

Prvi prizor je končan. Drugi prizor so uvedli pevci z antifono: »*Currebant duo simul et ille alius discipulus precurrit citius petro et venit prior ad monumentum, alleluia.*« Dva klerika, pevca, sta kakor Peter in Janez tekla proti grobu, pa Janez je prehitel Petra. Iz groba sta vzela prtove in naličje, ki so pokrivali podobo križanega, obrnila se proti zboru, pokazala sveto odelo in pela: »*Cernitis o socii ecce lintheamina et sudarium et corpus non est in sepulchro inventum.*« Zbor je odgovoril: »*Surrexit enim sicut dixit dominus; precedet vos in galileam alleluia; ibi eum videbitis alleluia, alleluia, alleluia.*« Vrnili so se k velikemu oltarju. Ljudstvo, zbrano v cerkvi, ki je do tedaj molčê spremljalo svete obrede, je ta čas v velikonočnem veselju poseglo vmes in zapelo: »*Christus surrexit.*« S slovesnim »*Te Deum*« so svečanost završili.

Podobno kakor pri nas so tudi v Nemčiji in na Francoskem dramatično predstavljali zgodbo pobožnih žena, ki so velikonočno jutro z dišavami hitele h Gospodovemu grobu. V cerkvah narbonske škofije se žene razgovarjajo z angelom, potem pa Marija Magdalena zapoje sekvenco: »*Victimae paschali laudes.*« Salome povzame: »*Mors et vita duello conflixere mirando.*« V podobi dveh apostolov vprašata dva kanonika: »*Dic nobis Maria, quid vidisti in via?*«¹⁰⁵

O posebnem obredu nam pripoveduje *Sacerdotale Romanum*.¹⁰⁶ Sveto Rešnje Telo se prenese iz groba v tabernakelj tako, kakor je bilo običajno v oglejskih cerkvah. Ko pa je oficiator oznanil v koru vstajenje Gospodovo in odmolil sklepne molitve, se je umaknil iz prezbiterija in s kleriki vred pri stranskih vratih zapustil cerkev. V cerkvi sta ostala dva diakona, oblečena v belo dalmatiko. Zbor klerikov z oficiatorjem je šel od stranskih vrat proti glavnemu vhodu in pel responzorij:

¹⁰⁵ Edm. Martène, *De antiq. Eccl. ritib.* tom. 3 (Antwerp. 1764) pg. 172.

¹⁰⁶ Ed. Venet. 1585 fol. 262 b—266 a.

»Cum transisset sabbatum, Maria Magdalene etc.« Dospevši do glavnega vhoda so našli vrata zaprta. Oficiator je potrkal na vrata in glasno zaklical: »Atollite portas principes vestras et elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae.« A v cerkvi je bilo vse tiho, nihče se ni oglasil. Oficiator potrka in zakliče drugič. Iz cerkve ni nobenega odgovora. Mašnik potrka v tretje bolj krepko in zakliče bolj glasno. Tedaj se odzoveta diakona v cerkvi, pojoč: »Quem quaeritis in sepulcro Christicolae.« Zunaj odgovoré: »Jesum Nazarenum crucifixum coelicolae«. Diakona v cerkvi: »Non est hic, surrexit etc.« Vrata se odpró, vsi vstopijo. Diakona jih povabita: »Venite et videte locum, ubi positus erat dominus.« Kleriki se razdele v dva zbora. Oficiator gre do groba, pogleda skozi odprtino pri grobu, potem pa se obrne do ljudstva in reče: »Surrexit Christus.« Zbor odgovori: »Deo gratias.« Tedaj se vsi približajo grobu, oficiator stopi do vhoda, pa se precej zopet vrne in vošči prvemu mašniku ali kleriku mir: »Surrexit dominus;« mašnik ali klerik odgovori: »Deo gratias.« In potem vsi drug drugemu voščijo mir (dant pacem). Nazadnje gredo vsi k oltarju Matere božje in zapoje antifono: »Regina coeli.« Ko je vse pri kraju, se vrnejo v kor in začno moliti jutrnjice.

Tako so praznovali velikonočno jutro. Popolne po večernicah pa so šli v sprevedu še enkrat h krstilniku. Med potjo so peli psalm »Laudate pueri Dominum«. Antifona govori o straži, ki je pobegnila od groba. Mašnik je krstilnik krog in krog pokadil. Vmes so kleriki prepevali responzorij, v katerem pozivljajo Jude, naj povedo, zakaj vojaki niso čuvali groba, ali pa naj verujejo v Jezusa od smrti vstalega. Nazaj gredé so peli psalm »In exitu Israel de Aegypto«. Ko so šli mimo božjega groba, sta dva pevca začela himno: »Surrexit Christus hodie, humano pro solamine etc.«

Dramatično predstavljanje dogodkov ob Gospodovem grobu je prenehalo, ko so sprejeli rimski ritual. Ohranili so še obred vstajenja, a obred je tako preprost, da skoraj ni niti spomina na svečano praznovanje velikonočnega jutra v prejšnjih časih. Prvi ljubljanski obrednik (l. 1706, str. 307) veli: Ko so odmolili jutrnjice in Te Deum, gre mašnik s kleriki k božjemu grobu, vzame v roke najsvetejši zakrament, se obrne proti ljudstvu in zapoje trikrat kakor pri maši, a vsak pot nekoliko više: Alleluja. Zbor odgovarja: Alleluja. Potem prenese v sprevedu presveto Rešnje Telo na veliki oltar, zbor pa poje velikonočno pesem v domačem jeziku: »Jezus je od smrti vstal etc.«, »Christus ist erstanden etc.« Za velikonočno pesmijo v narodnem jeziku zapoje v koru latinsko: »Regina coeli etc.«. Mašnik dá blagoslov z: Najsvetejšim. Obred je končan.

Rubrika v našem obredniku je posneta po solnograškem, z majhnimi premembami.¹⁰⁷ Po običaju starejše dobe so v solno-

¹⁰⁷ Rit. Salisburg. ed. 1657, pg. 343 s.

graških cerkvah prenesli sv. Rešnje Telo iz božjega groba na veliki oltar še pred jutrnjicami. Med potjo so peli himno: »Aurora coelum purpurat« (ad Laudes in Dominicis post Pascha). Ko je mašnik dal blagoslov z Najsvetjšim, so zapeli velikonočno latinsko: »Surrexit Christus hodie,« potem pa ali izmenoma nemško: »Christ ist erstanden,« ali: »Erstanden ist der heilig Christ.«

O velikonočnici »Jezus je od smrti vstal« so pri nas že pisali filologi, slovstveni zgodovinarji in tudi glasbeniki.¹⁰⁸ Dognali so, da so Slovenci to velikonočno pesem prepevali davno pred reformacijsko dobo. To nam priča menih, ki je okoli leta 1440. ob koncu »stiškega rokopisa« zapisal prvo kitico naše pesmi.¹⁰⁹ Trubar jo je sprejel v svojo pesmarico, a na čelu je dostavil opombo: »Vulgaris Slavorum in die resurrectionis Domini Cantus, variisque modis seu vocibus canitur. Ta stara velikanožna Pejßen, v nekuliku mejtjeh popraulena, na mnogotero visho.«¹¹⁰ Pesem je bila torej že takrat »stara«

¹⁰⁸ Vatroslav Oblak, Starejši slovenski teksti (Letopis Slov. Mat. 1889, str. 123, 156, 159). — Iv. Grafenauer, Stiški (ljubljanjski) rokopis (Dom in Svet 1916, 239—243, 311—316). — Josip Čerin, Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in njih poraba v poreformacijskih časih (Trubarjev Zbornik [Zbornik »Slov. Mat.«, X. zv.] V Ljubljani 1908, 126—244, posebej na str. 135, 136, 142, 145, 183, 232). — Jos. Mantuani, Zgodovinski razvoj slovenske cerkvene pesmi. V Ljubljani 1913, str. 7, 10, 23. (Gospod dvorni svetnik mi je radevolje dal v uporabo tudi svoje izpiske iz nemških pesmaric z inačicami velikonočne pesmi in prepis iz Pavlinske pesmarice [rokopis iz l. 1644 v univerzitetni knjižnici v Zagrebu]. Bodi mu za to uslugo tukaj izrečena srčna hvala!) — Fr. Kimovec, Zunanji vplivi na slov. narodno pesem (Dom in Svet 1917, 163—167).

¹⁰⁹ O »stiškem rokopisu« glej navedeno Grafenauerjevo razpravo. Rokopis, ki so ga ok. l. 1428—1440 napisali stiški menihi, hranijo sedaj v ljubljanski študijski knjižnici. Glavna vsebina so mu pridige in snov (primere, zgledi) za pridige. Pridige so pisane v latinskem jeziku, tu in tam pa je pripisana kaka slovenska beseda. Ob koncu so dodani v slovenskem jeziku nekateri molitveni formularji (očitna izpoved, češčena bodi Kraljica, kratka molitev pred pridigo) in prva kitica velikonočne pesmi. Grafenauer je slovenski tekst natanko prepisal in z opombami ponatisnil v prilogi k svoji razpravi; oskrbel je tudi jasne fotografične snjčke. — Zbirka je služila stiškim menihom, ko so oznanjali božjo besedo v slovenskem jeziku. To kažejo slovenske besede, ki so uvrščene med latinski tekst, in slovenske molitve ob koncu. Pisali pa so pridige latinski, ker je bila takrat taka navada. Grafenauer je vse to bistro dokazal. K primeru, ki ga navaja iz nemškega slovstva, naj dodam še enega iz poznejše dobe iz naše domače homiletične literature. Janez Ludovik Schönleben (1618—1681) je pridigal slovensko in nemško; izdal pa je pridige nekaj v nemškem, nekaj v latinskem jeziku. In zakaj v latinskem? Sam nam pripoveduje, da mu nemščina ni bila materin jezik in da laglje piše latinski nego nemški; razen tega, in to je glavno, pa s knjigo pisano latinski ustreže več čitateljem (J. L. Schönleben, Fasten-, Freytag- und Sontag-Predigen. Saltzburg 1668. Vorspruch deß Authoris an den günstigen Leser). Če je torej še proti koncu 17. stol. tako izobraženemu možu, kakor je bil Schönleben, bilo laglje pisati v latinskem nego v narodnem jeziku, in je latinska knjiga našla več čitateljev nego-li knjiga pisana v narodnem jeziku, potem je umevno, zakaj so stiški menihi v 15. stol. pisali pridige v latinskem jeziku, dasi so pridigovali slovenski.

¹¹⁰ Ta celi catechismus... od P. Truberja. Tibingi 1595, pg. 217, 218.

in Slovencem obče znana. Trubar jo je v mladih letih brez dvoma slišal med katoliškim narodom v domačem kraju. V opombi pravi, da je pesem v nekoliko mestih popravljena, vendar se besedilo prve kitice v pesmarici le malo loči od besedila v stiškem rokopisu.¹¹¹

Ta »stara velikonočna pesem« pa prvotno ni slovenska, ampak je prevedena iz nemške. Kryst ist herstanden, čitamo v stiškem rokopisu na čelu slovenski velikonočnici. Nemška pesem, ki jo imenuje rokopis, se glasi: Christ ist erstanden Von der Marter alle, Des solln wir alle froh sein, Christ will unser trost sein. Kyrie eleison. O tej nemški velikonočnici pravijo, da je najstarejša nemška cerkvena pesem; že v 13. stoletju da je bila obče znana.¹¹² Spominja nas na latinsko velikonočno: Christus surrexit hodie, humano pro solamine, Mortem qui passus corpore, miserrimo pro homine etc.¹¹³ Ni še dognano, katero besedilo je prvotno, nemško ali latinsko.¹¹⁴ Očitno pa je prevod latinske himne druga nemška velikonočnica: Erstanden ist der heilige Christ, Der aller welt ein tröster ist, Der nu den tod erlitten hat, um aller menschen missetat. — Solnograški obrednik (ed. 1657, pg. 346) omenja začetek oboje pesmi: »Christ ist erstanden« in »Erstanden ist der heilige Christ«.

Tisti, ki je prvi zložil slovensko velikonočnico, je torej ni naredil po latinskem vzorcu, ampak jo je prevedel po stari nemški pesmi. Prevedel pa jo je, ker je po oglejskem obredniku v liturgiji velikonočnega jutra pel tudi narod. Ko so bili pri kraju dramatični prizori ob Gospodovem grobu in se je zbor klerikov vračal k velikemu oltarju, tedaj je narod, zbran v cerkvi, zapel velikonočnico. »Populus cantet: Christus surrexit«, — tako veli Agenda Aquilegiensis (1495, f. 127 b, ed. 1575, pg. 149). Populus niso kleriki ali zbor pevcev, ampak navadni verniki. Rubrika sama natanko loči klerike in druge ljudi, ko govori: »Clerus redit ad chorum et populus cantet«. Navadni verniki, preprosti ljudje, so prepevali pri vstajenju velikonočno pesem. Peti pa so jo mogli samo v narodnem jeziku.

Ta misel poteka logično iz rubrike v oglejskem obredniku. Seveda je drugo vprašanje, če je tudi v resnici bilo tako, če je naš narod res že v oni dobi, v 15. stoletju, pel slovensko v cerkvi? — Zdi se, da moremo odgovor k vprašanju najti v stiškem rokopisu.

Oglejski obred je bil v naših krajih udomačen, še preden so ustanovili ljubljansko škofijo. Da so se mogli ljudje udeleževati liturgije velikonočnega jutra, kakor hoče obrednik, so morali duhovniki poskrbeti za pesem v domačem jeziku. Stiški rokopis nam priča, da se je to v resnici zgodilo, če ne prej, vsaj v prvi polovici 15. stoletja.

¹¹¹ V Trubarjevi pesmarici čitamo: Jesus ta je od Smerti vftal, Od svoje britke Martre. Nam le je vefseliti, Nam hozhe h' troshtu pritit Kyrie eleison. — Stiški menih je zapisal: Nas gofpud ye od Imerti ftwal, od nega brittke martre, nam ye le vefseliti, onam (on nam) chocchtsche (hoče) trofti biti. Kyrie eleison.

¹¹² Grafenauer, Stiški rokopis, l. c. 242.

¹¹³ V Sacerdotale Rom. (ed. 1585, f. 268 a) se glasi tretja vrstica: mortem compassus corpore.

¹¹⁴ J. Mantuani, Zgod. razvoj sl. cerkv. pesmi, 10.

Iz zveze z drugim tekstom v rokopisu moremo sklepati, da je pesem že v oni dobi imela nekako liturgični značaj. Združena je v rokopisu z latinsko pisanim liturgičnim seznamom nedelj in praznikov od Velike noči do sv. Rešnjega Telesa. Navadne nedelje so označene po številu in začetku introita (n. pr. prima dominica post festum pasche — Quasi modo geniti). Velikonočna nedelja sama, ki bi bila prva v tem seznamu, se ne imenuje; ampak za označitev velikonočne nedelje je zapisal avtor prvo kitico velikonočne pesmi v slovenskem jeziku. Kakor nam torej navadne nedelje označuje introit iz sv. maše, tako nam značaj velikonočne nedelje oznanja velikonočna pesem. Pesem je torej morala biti v neki zvezi z liturgijo velikonočne nedelje. V kakšni zvezi, o tem nam govori oglejski obrednik.¹¹⁵

Kot spomin na stari obred se nam je slovenska pesem v velikonočni liturgiji ohranila tudi še potem, ko so uvedli pri nas rimski obred. Küenburgov obrednik (l. 1706, str. 308) veli: Ko prenašajo sv. Rešnje Telo od božjega groba k velikemu oltarju, pojo pevci v narodnem jeziku: Jezus je od smrti vstal.

Razen pri vstajenju so vsaj v poznejši dobi našo velikonočno pesem peli tudi pred pridigo. Schönleben jo našteva med tistimi pesmimi, »katere se po navadi pred pridigo imajo peti« (Evangelia inu Lystovi, 1672, str. 387, 396). O tem običaju nam poroča še Slomšek, ki v »Zgodnji Danici« (1849, str. 11) toži: »Bila je v starih časih lepa šega na vsak Gospodov god pred pridgo posebno sveto pesem zapeti, kakor za advent: Poslan je angel Gabriel; za Božič: Eno dete je rojeno; za Velikonoč: Jezus je od smrti vstal. Že ene dni poprej smo jo doma poskušali; stari so mlade peti učili.«¹¹⁶ Ali niso morda slovenske velikonočnice že v 15. stoletju peli tudi v zvezi s pridigo, ko je stiški menih zapisal prvo kitico ob koncu zbirke pridig? —

XIII. Kdaj je v ljubljanski škofiji prenehal oglejski obred.

Leta 1570, je izšel nov rimski misal, popravljen in sestavljen po najboljših starih kodikih. Da bi se v prihodnje presv. daritev vršila povsod po istem, enotnem obredu, je papež Pij V. s konstitucijo »Quo primum« dne 14. julija istega leta ukazal, da morajo novi misal sprejeti vse cerkve latinskega obreda; le onim cerkvam, ki so imele že nad 200 let svoj posebni obred, daje papeževo pismo na voljo, da sprejmejo novi misal ali pa ohranijo svoje stare knjige.¹¹⁷

¹¹⁵ Na to okolnost v stškem rokopisu je opozoril že Iv. Grafenauer in iz zveze med pesmijo in seznamom nedelj sklepal, da je slovenska velikonočna pesem že takrat imela »v cerkvi nekak oficialen liturgični pomen« (D. i. Sv. 1916, 241).

¹¹⁶ Gl. Fr. Kimovec, Zunanji vplivi na sloven. narod. pesem (D. i. Sv. 1917, 163).

¹¹⁷ Konstitucijo Pija V. je prezrl rajni kanonik dr. Josip Gruden, ki je l. 1917 o reformi misala pisal profesorju dr. Ant. Brezniku: »Reforma misala se je izvršila pod Klemenom VIII. in Urbanom VIII. in je bila z bulo »Si quid est« z dne 2. sept. 1634 objavljena kot avtentična predloga za vse poznejše natise. Takrat se je tudi na novo določila oblika epistol

Oglejska cerkev je imela že stoletja svoj posebni obred: zato je konstitucija Pija V. ni vezala. Vendar so malone v vseh diecezah oglejskega patriarhata v nekaj desetletjih uvedli novi misal. Med glavnimi razlogi za premembo je bil ta, da v onem času oglejskih misalov skoraj ni bilo več dobiti. Franciscus Bonhomius, škof verčellski (Vercelli) je po ukazu Gregorija XIII. l. 1579. izvršil vizitacijo v kromski škofiji (Como), ki je tudi imela oglejski obred. Bonhomius veli v svojem poročilu, da je našel zelo malo oglejskih misalov in še ti so bili z roko pisani.¹¹⁸ L. 1583. je Paulus Bizantius kot vizitator oglejskega patriarha prepotoval Goriško. O vizitaciji je 12. julija 1583 iz Vidma pisal patriarhu Grimaniju: »Brevirja nekateri duhovniki niti ne znajo opravljati, drugi pa nimajo knjig. Sv. mašo vrši eden na ta način, drugi na drugi način. Kdor bo hotel to izboljšati, bo moral dati iznova natisniti misal in brevir, prej pa oba popraviti, ker je v njih mnogo takega, kar je treba izločiti. Zadnji misali so bili tiskani l. 1519. Pozneje se niso več izdali, zato jih zelò primanjkuje.«¹¹⁹ Isto poroča poreški škof Caesar de Nores, ki je l. 1585. po ukazu Gregorija XIII. izvršil vizitacijo oglejske in čedadске cerkve. V Čedadu da imajo z roko pisane misale, ki pa so radi starosti in pogostne rabe že razdejani, in še teh je zelò malo.¹²⁰

Oglejskih knjig ni bilo; papež pa je dovolil, da tudi v takih krajih, kjer imajo že od davnine svoj posebni obred, lahko sprejmejo novi rimski misal. Zato se je dogajalo, da so v eni in isti cerkvi nekateri mašniki opravljali presv. daritev po starem obredu, drugi po rimskem reformiranem misalu. Tako je bilo celò v metropolitanski cerkvi v Ogleju. Prej imenovani vizitator Caesar de Nores pravi v svojem poročilu z dne 17. febr. 1585: Oglejska patriarhalna cerkev ima svoj brevir in svoj misal, različen od rimskega. Mašniki mansionarii in nekateri drugi kleriki opravljajo oficij po oglejskem obredu, kanoniki pa privatno v koru molijo po rimskem brevirju. Konventna maša se vrši samo po oglejskem obredu, druge maše se bero po oglejskem ali po rimskem obredu. Tako v isti cerkvi isti mašniki opravljajo božjo službo na dvojen način, »quasi in

in evangelijev. Pri nas se je ta reforma misala vpeljala pod Scharlichijem, Hrenovim naslednikom, umrlim 1640.« (Ant. Breznik, Dom in Svet 1917, 282). Iz Breznikovega spisa je Grudnovó sporočilo sprejel univerzitetni profesor Fr. Kidrič v razpravo »Opombe k protiref. (kat.) dobi v zgodov. slovenskega pismenstva« (Časopis za slov. jezik etc. 1922, 115). — Papeža Klemen VIII. (constit. »Cum Sanctissimum« 7. jul. 1604) in Urban VIII (const. »Si quid est« 2. sept. 1634) sta dala misal na novo pregledati in iztrebiti pomote, ki so se bile zopet vrinile v razne izdaje že reformiranega misala; pravo reformo misala je bil izvršil in objavil že Pij V.

¹¹⁸ Bona, *Rer. liturg.* l. 1, cap. 12, appendix, ed. Aug. Taur. 1747, tom. 1, pg. 260.

¹¹⁹ J. Gruden, *Doneski k zgodovini protestantstva na Slovenskem* (Izv. muz. dr. za Kr. XVII, 1907, 105).

¹²⁰ De Rubeis, *De sacr. Forojul. rit.*, 179.

asino et bove arantes«. Pobožnim vernikom je to v pohujšanje. — Vprav tako je bilo v Čedadu: v isti cerkvi dvojen obred, oglejski in rimski.¹²¹

Oglejskih knjig nanovo niso natisnili. V desetih letih po vizitaciji je v Ogleju samem prenehal oglejski obred. L. 1596. je patriarh Franciscus Barbarus sklical provincialno sinodo v Videm. Zbralo se je poleg patriarha deset škofov; štirje so poslali svoje delegate. Iz Istre so prišli: škof poreški Caesar de Nores, škof pedenski Georgius Reitgeber (Reutgartler), škof puljski Claudius Sozomeno. Koprski škof Joannes Ingenerio (Ingegneri) je pooblastil za svojega zastopnika videmskega kanonika Franciška de Pampero. Tržaški škof Joannes VIII. Bogarino pa se je opravičil po posebnem slu, ki je dospel v Videm 28. oktobra.¹²² Med stvarmi, ki so se o njih posvetovali in sklepali, je bil tudi oglejski obred. Priznati so morali, da starega obreda skoraj ni več. Izdali so o tem dekret, ki veli: Oglejska cerkev je imela svoj brevir, svoj misal, svoje posebne obrede. Pa stari obredi so prenehali, umaknili so se novim (vetera... recesserunt, et iam nova sunt omnia). Zato zbrani škofje ukazujejo, naj se poslej v vsej oglejski cerkveni provinciji vrši božja služba po rimskem obredu. »Decernimus igitur, ut in tota Aquilejensi provincia... in posterum horae canonicae ex Breviario Romano sub Pio V. edito recitentur...; quod item decernimus in missali, rituali sacramentorum et aliis observandum.«

Izjemo dovoljuje sinoda za ilirske pokrajine, kjer rabijo v liturgiji »ilirski jezik«. Škofje naj poskrbé, da bodo učeni in pobožni možje, ki razumejo jezik, brevir, misal in ritual pregledali in popravili. Želi pa sinoda, da bi ilirski škofje polagoma tudi v te kraje uvedli rimski brevir, misal in ritual. »Haec in optatis; executio praescribi non potest.«¹²³

Edini, ki je proti sklepu sinode ugovarjal, je bil kotski škof Filip Archinti. Za kotsko škofijo so l. 1585 natisnili brevir, ki ga je rimska stolica potrdila. Bilo bi torej pretežno breme za duhovščino, ko bi morala zopet kupovati nove knjige. A patriarh in z njim ves zbor je sodil drugače. O oglejskem oficiju, ki bi bil potrjen, da se ne more več govoriti. Patriarhalna cerkev in druge stolne cerkve v pokrajini imajo samo rimski obred in tega se držé. Ko pa škof Archinti ni odnehal, je zbor njegovim želji v toliko ustregel, da se izvršitev sinodalnega sklepa za kotsko škofijo odloži za eno leto.¹²⁴

¹²¹ De Rubeis, De sacr. Forojul. rit. 177—179.

¹²² Mansi, Coll. Concil. 34, 1426 s. Gams, Series episcoporum Eccl. cathol. (Ratisb. 1873) 320, 774, 783, 802, 803.

¹²³ Mansi, Coll. Conc. 34, 1378. — V zvezi z liturgičnimi knjigami v ilirskem jeziku govori sinoda tudi o slovenskem katekizmu. Gl. o tem Fr. Kidrič, Opombe k protiref. (kat.) dobi v zgod. slov. pismenstva (Časopis za slov. jezik etc. 1922, 80 s.). O. Braunsberger, Petrus Canisius, Freiburg im Breisgau 1917, 66.

¹²⁴ De Rubeis, De sacr. Forojul. rit. 181—182.

Za patriarhalno cerkev v Ogleju in druge stolne cerkve v pokrajini sinoda l. 1596. torej ni šele uvedla rimskega obreda, ampak je rimski obred, ki je bil že udomačen, samo priznala za zakonit, za prihodnje pa vsak drugi obred prepovedala.

Kako je bilo pri nas v oni dobi? Ali se je tudi v naših cerkvah v onem času oglejski obred že umikal rimskemu?

Ločiti treba župnije, ki so bile pod ljubljansko škofijo, in župnije, ki so bile pod oglejski patriarhat. Ljubljansko škofijo so tvorile prvotno župnije: Sv. Peter v Ljubljani, Št. Vid pri Ljubljani, Šmartin pri Kranju, Naklo, Vodice, Radoljica, kapela sv. Petra na Pešati, sv. Mihaela pri Plibergu na Koroškem, Sv. Miklavž pri Beljaku, opatija Gornji Grad (Braslovče, Skale, Vransko, Piljštajn), Svibno in Št. Jernej na Dolenjskem. L. 1507 se je priklopila župnija Kranj, 1518 Dob, 1533 Slovenji Gradec na Štajerskem in 1628 Kamnik. Drugi kraji Kranjske so pripadali oglejskemu patriarhatu, namreč: skoraj vsa Dolenjska; na Gorenjskem: Moravče, Velesovo, Loka; del Notranske: Cirknica, Ipava, Idrija. Drugi del Notranske je bil pod tržaško škofijo, namreč: Košana, Hrenovice, Senožeče, Slavina, Trnovo.¹²⁵

Za oglejske župnije na Kranjskem se nam je ohranilo poročilo, ki ga je 1593 sestavil vizitator Francesco Barbaro (Franciscus Barbarus), koadjutor patriarha Ivana Grimanija in njegov naslednik. Barbaro pripoveduje, da je vsem dušnim pastirjem dal obrednik *Sacerdotale Romanum* in ukazal pod kaznijo, da morajo po tem obredniku deliti sv. zakramente; vse druge obrednike je velel uničiti in sežgati.¹²⁶ Iz poročila je razvidno, da je patriarhov vizitator v oglejskem delu naše Kranjske uvajal rimski obred, še preden se je sešla sinoda v Vidmu. Ko pa so bili objavljeni sklepi sinode, je bila skrb dolenjskega arhidiakona, da bo sklepe tudi izvedel. Vprav tisto leto 1596., ko je zborovala sinoda v Vidmu, je bil imenovan za arhidiakona trebanjski župnik Ivan Friderik Clemens (Klemen). Že 29. marca 1597 je pisal patriarhu o duhovnikih na Dolenjskem: Nihče ne mašuje in ne moli brevirja po novem rimskem načinu, ampak po starem oglejskem obredu... Potrudil se bom, da bodo vsi duhovniki maševali natančno po rimskem obredu. — L. 1598. 16. maja je posebe poročal za obrednik, da so stare oglejske knjige polne pomot, naj se torej uvedo rimski obredniki, da ne bo zmešnjav.¹²⁷ — Vidi se, da je bil arhidiakon Klemen goreč v svojem poslu.

Za reformo v obredih še je zanimal tudi nadvojvoda Ferdinand. Isti arhidiakon Klemen je 15. marca 1598 pisal patri-

¹²⁵ V. Steska, *Izv. muz. dr. za Kr. XVI 1906*, 53—70.

¹²⁶ Gruden, *Izv. muz. dr. za Kr. XVI 1906*, 32. Obrednik, ki ga je izročil Barbaro našim duhovnikom, imenuje Gruden »*sacerdotio Romano*«. A ves tisti citat, ki ga Gruden navaja v laškem jeziku, je precej izkvarjen, in čitati treba brez dvoma *Sacerdotale Romano*. To je znana knjiga Alberta Castellana, ki smo jo v razpravi pogosto omenjali.

¹²⁷ A. Koblar, *Drobtinice iz furl. arhivov*. (*Izv. muz. dr. za Kr. III 1893*, 251.)

arhu, da je dobil od nadvojvoda ukaz, naj se odpravijo po arhidiaconatu vse stare oglejske knjige ter se nadomesté z rimskimi. — Bržkone pa se novi obredi v naše cerkve niso tako hitro uvajali, kakor je želel nadvojvoda. Leta 1599, 22. februarja se je nadvojvoda obrnil naravnost do patriarha, naj izda ukaz, da se po Kranjskem odpravijo stari oglejski misali, graduali, antifonarji in brevirji in se kupijo nove knjige z rimskim obredom. Kar je starih mašnikov, naj bi ostali do smrti pri starih knjigah, da ne bo nereda, mladi mašniki pa naj se izučé po rimskem obredu.¹²⁸

Nekako dve tretjini kranjske dežele sta v onem času pripadali oglejski škofiji. Človek bi mislil, da je moral odlok oglejske sinode in uvajanje rimskega obreda v deželi vplivati tudi na župnije ljubljanske škofije. Pa dejstva govoré drugače. Ljubljanska škofija je bila od početka eksemptna, podrejena, ne oglejskemu patriarhu, ampak neposredno rimski stolici. Zato sklepi oglejske sinode duhovnikov ljubljanske škofije niso vezali. Vladal je škofijo v tistem času Tomaž Hren (1598—1630). Hren je skrbno čuval pravice ljubljanske škofije pred oglejskim patriarhom. V zapiskih (l. 1610) opominja celo svoje naslednike, naj pazijo, da jih oglejski patriarh ne bo naredil za sufragane in jih uklonil pod svoj jarem.¹²⁹ Kakor da je hotel označiti svojo eksemptnost in oglejski obred v diecezi braniti proti pritisku od zunaj, je uredil evangelije in liste, ki jih je izdal l. 1613, ne po rimskem, ampak po oglejskem misalu.

Leta 1620. in 1621. se je mudil v Ljubljani apostolski vizitator Fr. Sixtus Carcanus O. Pr., titularni škof germanicijski.¹³⁰ Prišel je, da bi poleg drugih stvari uredil tudi liturgijo. Med odloki, ki jih je dal po dovršeni vizitaciji, čitamo: »Missali, Breviario et Rituali Romano in divinis officiis, in ceremoniis, in conficiendis et administrandis Sacramentis utatur (clerus), nec Reverendissimus nec dioecesani praesumant alio uti, sub poena suspensionis a divinis ipso facto incurrenda toties quoties.«¹³¹ Vizitator grozi s kaznijo, s suspenzijo, ki zadene ipso facto vsakega, kdor bi se predrznil izvršiti kako liturgično dejanje v drugem nego rimskem obredu. Iz te stroge odredbe moramo sklepati, da je bil takrat oglejski obred v naši škofiji še močno ukoreninjen. Poseben odlok ukazuje, naj se opusti stara navada,

¹²⁸ A. Koblar, l. c. — Podružnica sv. Neže v Slivni v vaški župniji hrani *Missale Romanum*, ki je bil natisnjen Venetiis apud Juntas 1597. Če je bila knjiga prvotno kupljena za podružnico, bi to kazalo, da trud cerkvene in svetne oblasti za razširjanje rimskega obreda ni bil brez uspeha. (J. Smrekar, Zgod. Zbornik 1888, 91.)

¹²⁹ Volumen I *Pontificalium... peractorum a Thoma Epo Labacensi*, pg. 283 (šk. arhiv v Ljubljani).

¹³⁰ Germanicia in provincia Augusta Euphratensi, Patriarchatus Antiocheni (Gams, Ser. episc., 436).

¹³¹ Ta odlok in nekateri drugi so priobčeni v *Mittheilungen des hist. Vereins für Krain*, 1862, pg. 11. 30. Gl. tudi J. Smrekar, Zgod. zbornik, 1888, 91.

da bi pri blagoslovu krstne vode hodili sedemkrat okolo krstilnika.¹³²

Koliko se je po tej vizitaciji v naših cerkvah premenilo, dokler je vladal škofijo Tomaž Hren, nisem mogel dognati. Zdi pa se, da ne mnogo.¹³³ Ksista Carcana odloke je izvedel Hrenov naslednik, Rainaldus Scarlichi (1630—1640). Že drugo leto svojega vladanja je začel z vizitacijo cele škofije in jo dokončal pomladi 1632.¹³⁴ Posebej je pri vizitaciji pregledoval liturgične knjige po cerkvah. V vizitacijskem zapisniku čitamo pogosto, naj se oglejske knjige odpravijo in kupijo nove, rimski misal, rimski obrednik. Za cerkev v Polhovem Gradcu veli zapisnik (str. 162): v nastavku pri krstilniku se lahko hrani rimski obrednik, »Rituale Romanum, cuius in posterum ritibus, abrogatis Aquiliensibus caeremoniis, utetur«. Za Šmartin pri Kranju (str. 199) ukazuje: kupi naj se Rituale Romanum. Za Križe pri Trziču (str. 235): kupi naj se rimski misal in ritual. Časih hoče zapisnik, naj se stare knjige sežgó. Tako čitamo v poročilu o cerkvi na Rožniku pri Ljubljani (str. 77): »Missalia antiqua comburantur.« Bogat inventar liturgičnih knjig je imela cerkev v Gornjem Gradu. Poročilo pripoveduje, da so našli poleg starih in novih misalov in poleg rimskega sacerdotala: Missalia Aquileiensa duo: Agenda Aquileiensa tria lacera. Zapisnik dostavlja: »Qui libri, cum non sint secundum ritum Romanum, in ipso Visitationis actu ablati sunt.«

Škof Scarlichi je delal temeljito, vendar oglejski obred tudi po tej vizitaciji ni ugasnil v naši deželi, ampak se je ohranil, ne povsod, gotovo pa mnogokje, še več nego 30 let. To nam priča diecezanska sinoda, ki jo je l. 1666 sklical v Ljubljano škof Josephus ex comitibus de Rabatta. Na tej sinodi je škof izdal celo vrsto odlokov, ki z njimi iznova prepoveduje oglejski obred in rabo oglejskih knjig.¹³⁵

Najvažnejši odlok denimo sèm kar v celoti (Syn. Labac. 1666, cap. 3, de caeremoniis ecclesiasticis): »Nos illas (caeremonias), quae in Missali, Rituali, Pontificali, Caeremoniali Romanis praescribuntur, debita cum reverentia et obedientia recipientes omnibus nostrae Episcopali curae quomodolibet subjectis in virtute s. obedientiae et sub poenis expressis in bullis, quae praefatis Romanae Ecclesiae libris initio praefiguntur (sc.

¹³² O tej navadi smo govorili v poglavju o obredih velike sobote. Gl. Agenda Aquil. 1495, f. 111 a; 1575, pg. 102 (recte 134).

¹³³ V svojih zapiskih poroča Hren o vizitaciji Ksista Carcana. Kaj se je sklenilo in kaj izvedlo, o tem ne govori. V opombi ob koncu poročila pravi samo, da boš o vizitaciji čital bolj natanko v posebni knjigi. Te knjige pa menda ni napisal. (Vol. II Pontificalium etc. pg. 262.)

¹³⁴ Vizitacijski zapisniki tvorijo celo knjigo v arhivu ljubljanskega škofijskega ordinariata pod naslovom: Visitatio generalis prima dioecesis Labacensis 1631. Reinaldi Episcopi ac Principis. Napoved vizitacije (v Gornjem Gradu 24. apr. 1631) je pisana tudi slovensko.

¹³⁵ Acta Synodi Labacensis a. 1666 hranijo v arhivu stolne cerkve v Ljubljani, fasc. 24, n. 37.

in Missali, Rituali, Pontificali, Caeremoniali Romanis), praecipimus, ut omni qua possunt et debent reverentia et obedientia easdem (caeremonias) recipiant et observent... Alias autem caeremonias... omnino prohibitas et abolitas declaramus, easque in posterum in administratione Sacramentorum sive aliis ecclesiasticis functionibus adhibentes nostris censuris et poenis subijcimus. Et licet aliquando Ritus Aquileiensis receptus fuerit in dioecesi Labacensi, cum ipsamet Ecclesia Aquileiensis, cap. de divinis officiis, § humanis, in Concilio Aquileiensi, decrevit S. Romanam Ecclesiam Magistram et Matrem agnoscere etiam in Ritu et ministeriis ecclesiasticis suos omnes ad Breviarium, Missale et Rituale Romanum obligando: non esset conveniens, ut nos Apostolicae Sedi immediate subjecti, retineremus Ritus ab Ordine Romanae Ecclesiae alienos.»

Škof strogo ukazuje, naj vsi mašniki spoštljivo in pokorno sprejmejo rimski obred pri maši in pri delitvi zakramentov in zakramentalov. Drug obred proglašaja za prepovedan in odpravljen; in ko bi kdo v prihodnje liturgična opravila vršil v drugem nego rimskem obredu, ga bo škof kaznoval. Oglejska cerkev sama je opustila svoj stari obred in sprejela rimske knjige (škof se sklicuje na odlok oglejske sinode l. 1596¹³⁶): zato bi ne bilo primerno, da bi ljubljanska škofija, ki je apostolski stolici neposredno podrejena, ohranila obred, ki je tuj rimski cerkvi.

Ko govori sinoda o zakramentu sv. pokore, veli zopet, naj se dušni pastirji pri nalaganju pokore, pri odvezavanju spokornikov ravnajo po navodilih rimskega obrednika (cap. 8). Isto ponavlja odlok o zakramentu sv. poslednjega olja (cap. 10).

V poglavju (14) »de vita et honestate clericorum« ukazuje sinoda rimski obred tudi v zakramentalih in drugih liturgičnih opravilih: »Uniformitas observetur in benedictionibus palmarum, Caerimoniis hebdomadae sanctae, in officio defunctorum, in sepeliendis et conducendis funeribus etc: ut non secundum Ritus Agendae Aquilegiensis aut morem aliquem exoticum, sed juxta praescriptum Missalis et Ritualis Romani singula peragantur.«

Veliki četrtek so po oglejskem obredu oltarje umivali z vodo in vinom in na štirih oglih in v sredi prizigali svečice spletene v podobo križa.¹³⁷ Sinoda (cap. 16) to navado posebej prepoveduje »sub irremissibili castigatione«.

Za opravo cerkve ukazuje sinoda (cap. 17), da bodi pri cerkvi toliko misalov, kolikor je kelihov ali oltarjev, in sicer rimskih misalov, ne pa starih oglejskih ali solnograških, »non ea vetera Aquileiensa vel Salisburgensia, quae etiam a propriis Ordinariis deserta sunt, sed Romana«.

Slednjič hoče sinoda (cap. 23), da se z rimskim misalom in brevijem, ki jih je uvedel apostolski vizitator l. 1621, sprejme

¹³⁶ Mansi, Coll. Conc., 34, 1378. Odlok smo prej navedli.

¹³⁷ Agenda Aquil. 1495, f. 90 b; 1575, pg. 112.

tudi rimski cerkveni koledar. »*Visitator Apostolicus anno 1621 in Labacensem dioecesim Missale et Breviarium Romanum (cum prius de Ritu et caerimoniis Aquileiensibus vetera servarentur) in usum induxit: adeoque cum illis etiam Romanum Calendarium.*« Sinodalne določbe, ki so bile proglašene l. 1666, so bile spisane že l. 1665. In že za to leto 1665. je izšel prvič direktorij, cerkveni koledar, urejen po rimskem brevirju in misalu: *Calendarium Romano-Labacense pro dioecesi Labacensi editum. Ad annum MDCLXV. Jussu et auctoritate Josephi ex comitibus de Rabatta principis episcopi Labacensis. Graecii. Typis Widmanstadii.*¹³⁸

Vse te mnoge in podrobne določbe sinode l. 1666. nam kažejo, da oglejski obred v oni dobi v naših krajih nikakor še ni bil tako iztrebljen, kakor bi kdo utegnil misliti, če čita vizi-tacijske zapiske škofa Scarlichija iz l. 1631. Jasnim in natančnim določbam, ki so bile pri sinodi l. 1666. slovesno proglašene za obvezne v vsej diecezi pa se duhovniki niso mogli več upirati. Za sv. mašo in brevir prav za prav ni bilo nobene težave, da ne bi sprejeli rimskega obreda. Treba je bilo samo oskrbeti nove knjige, kjer jih še niso imeli. Šest let po sinodi je izšla Schönlebnova knjiga evangelijev in listov (1672). Knjiga je urejena po rimskem misalu. Neprilike pa so se morale pojaviti z uvajanjem rimskega obrednika. Z oglejskim obrednikom, ki je bil pri nas toliko časa v rabi, so se udomačili in vernemu narodu priljubili nekateri liturgični običaji, ki jih v rimskem obredniku ni. Pomislimo na obrede velikega tedna, na božji grob in vstajenje na velikonočno nedeljo, na procesijo sv. Rešnjega Telesa s štirimi evangeliji, blagoslovi in molitvami zoper hudo uro. Teh starih običajev duhovniki niso mogli opustiti. Ljudje ne bi bili mogli umeti, zakaj to, in bi se bili ob premembi pohujševali. Zato so duhovniki ohranili stare velikonočne obrede, ohranili so tudi nekatere obrede pri zakramentih in blagoslove iz oglejskega rituala. Ker pa je starih knjig bilo vedno manj, mnogokje jih sploh ni bilo več, so mlajši duhovniki obrede izvrševali, kakor so se naučili pri starejših. Čisto naravno je bilo, da je ta in oni naredil kaj po svoje. Pojavile so se razvade v liturgičnih običajih. Če so poglavarji hoteli enoten obred v škofiji, so morali izdati novo knjigo, ki bi z rimskim obredom družila nekatere stare oglejske običaje, udomačene v našem narodu. Rimski obrednik ima samo latinsko besedilo. A pri sv. krstu more katehumen krstno obljubo narediti in željo po sv. krstu izraziti samo v tistem jeziku, ki ga umeje. Takisto moreta pri sklepanju sv. zakona ženin in nevesta privoljenje v zakon izreči samo v jeziku, ki ga umejeta. V obrednik, ki bi ustrezal potrebam naše škofije, so morali torej nujno sprejeti nekatere formularje, nekatera vprašanja in odgovore v slovenskem, pa tudi

¹³⁸ Gl. V. Steska, *Cerkvena pratika ljublj. škofije* (Izv. muz. dr. za Kr. XIX, 1909, 165 s.).

v nemškem jeziku. Tak obrednik je za ljubljansko škofijo prvi oskrbel škof Ferdinand Küenburg, v letu 1706, ko je bila do-
zidana nova stolna cerkev sv. Nikolaja.

V uvodu piše Küenburg: Zgradba stolne cerkve, ki je bila do tal porušena, se je mogočno dvignila iz podrtin. Sedaj, ko je stavba zgrajena in, kolikor je mogoče, okrašena, želi škof, da bi se v novi stolnici in vseh cerkvah v diecezi vse vršilo po enotnem obredu. Ker škofija ni imela svojega obrednika, so se v nekatera sveta opravila polagoma vrinile razvade. Te razvade pa se morajo iztrebiti. Zato je dal škof natisniti ta obrednik, ki je prilagojen rimskemu, a prirejen za mašnike, ki delé zakramente in izvršujejo druga sveta opravila v nemškem in slovenskem jeziku. Škof ukazuje, da mašniki poslej opusté druge obrednike in se pri zakramentih in drugih svetih opravilih držé enotnega obreda, kakršen je določen v novem obredniku.

Küenburgov obrednik je bil vzorec za vse poznejše izdaje ljubljanskega obrednika. Vse izdaje so urejene po istem načelu: obred v njih je rimski, jezik latinski, a v rimski obred so uvrščeni nekateri stari oglejski običaji in latinskemu besedilu je dodano slovensko in nemško besedilo tam, kjer je to nujno potrebno. Sedaj pripravljajo novo izdajo. Obred bo ostal nezpremenjen, jezik pa bo za vsa sv. opravila slovenski. Cerkev je živ organizem, sam v sebi vedno isti, ki pa se tudi vedno skuša v zunanjih oblikah prilagoditi potrebam časa.

Dr. Arturus Landgraf — Bamberg:

De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum.

III. Doctrina de necessitate caritatis supernaturalis.

1. Finis, qui est norma bonitatis actionum,
est finis possidendus.

Mirabimur apud primos scholasticos, etiam apud s. Thomam, nunquam admitti veram virtutem et verum bonum morale, quod non sit simul meritorium. Falsum tamen omnino esset, si quis putaret, agi hic mere de ludo verborum nec quidquam fieri nisi aequipositionem boni et meritorii. Revera enim bonitas moralis denegatur ex. gr. actionibus iustis, quae non fierent ex caritate.

Ad quaestionem hanc sufficienter disquirendam necessarium est praeambulum de norma bonitatis moralis, de ipso principio ordinis moralis.

Ob praevalentiam conceptionis physicae amoris inter scholasticos systematice tractantes theologiam speculativam orta est consideratio ultimi finis ut principii ordinis moralis, non pure et abstrahendo ab eius possessione, sed semper etiam agitur de eo possidendo. Cum haec consideratio omnino fundamentalis sit statuenda conexione inter caritatem et opus bonum, augeantur testimonia ad hoc assertum confirmandum⁷⁵.

Praeterito Halitgario Cameracensi⁷⁶ audiatur Paschasius Radbertus: »... quoniam excellentior supra nos est divina natura, distincta est Dei dilectio a dilectione proximi: quoniam ipse solus sua bonitate praebet nobis opus misericordiae, quia summum bonum est; nos vero nobis in invicem propter ipsius gratiam, ut in illo nos inveniamur, qui perditum eramus. Ille siquidem agit, ut eo perfruamur bono, quod ipse est, nos vero in invicem diligimus ac miseremur nostri, ut perfruamur illo cui culpis exigentibus nobismet in invicem male abusi sumus.«⁷⁷ Vel alibi: »Omnis igitur dilectio nostra ad eum referenda est, ex quo et per quem et in quo solummodo boni esse possumus; quia neque qui plantat neque qui rigat est aliquid, sed qui incrementum dat, Deus. Quare cum homine frueris in Deo, Deo potius frueris quam homine.«⁷⁸ Similiter Haymo Halberstadensis⁷⁹.

Hugo Victorinus, ut videtur in pugna contra Abaelardum⁸⁰, praeter multa alia⁸¹ sic loquitur: »Sed forte mercenarius eris, si diligis Deum et servis ei, ut praemium ab illo accipias. Dicunt hoc stulti quidam, et tam stulti, ut se ipsos non intelligant. Diligimus Deum et servimus illi; sed non quaerimus praemium, ne mercenarii simus; etiam ipsum non quaerimus... Audite homines sapientes. Diligimus, inquit, ipsum, sed non quaerimus ipsum. Hoc est dicere, diligimus ipsum, sed non curamus de ipso... Quomodo, inquit, mercenarii non sumus, si Deum propter hoc diligimus, ut praemium ab eo accipiamus. Non est gratis hoc amare neque amor iste filialis, sed mercenarii et servi, qui pretium quaerit pro servitute sua. Qui hoc dicunt, virtutem dilectionis non intelligunt. Quid est diligere, nisi ipsum velle habere? Non

⁷⁵ Afferuntur illi tantum textus, in quibus certum est agi de fine ut norma bonitatis moralis.

⁷⁶ De poenit. II, 5. PL 105, 672 s.

⁷⁷ De fide, spe et caritate III, 6. PL 120, 1470.

⁷⁸ Op. cit. III, 10. PL 120, 1477. — P. Rousselot 36¹ ad hunc locum dicit: »Un passage comme chap. XIII 1486 C fait bien voir en quel sens un disciple d'Augustin pouvait facilement concéder l'unité naturelle de tous les appétits mis par le créateur dans l'âme, et quelle répugnance il devait pourtant sentir à entendre parler d'un amour légitime et vrai des choses sensibles.«

⁷⁹ De varietate librorum II, 1. PL 118, 889.

⁸⁰ A. Mignon, Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor (Paris 1895) II, 104 s.

⁸¹ P. Rousselot 44—49.

aliud ab ipso, sed ipsum, hoc est gratis. Si aliud quaereres ab ipso, gratis non amares. Nunc autem non aliud quaeris pro eo, quod non desiderares. Sed aliud est pro ipso, aliud in ipso. Si pro ipso aliquid amas, mercenarius; si in ipso amas et ipsum amas, filius es, etiamsi vitam aeternam aliud aliquid esse cogitaveris et diversum ab ipso bono, quod Deus est, et pro ipso adipiscendo tantum servieris, non est pura servitus, neque dilectio gratuita.⁸²

Obiectum beatificans qua tale ut obiectum omnis amoris supponunt etiam *Miscellanea spuria* Hugoni de S. Victore adscripta: »Vita cordis amor est, et idcirco impossibile est, ut sine amore sit cor, quod vivere cupit. Quid hinc sequatur, considera. Si enim humana mens sine amore esse non potest, aut se ipsam aut certe aliud aliquid a se diligit necesse est. Quia vero in se ipsa perfectum bonum non invenit, si se solam diligeret, felix amor non esset... Feliciter ergo non diligit, donec ad verum et summum bonum per amoris desiderium se convertit.«⁸³

Petrus Lombardus statuit quod finis, cuius intentio ad omne opus bonum requiritur et qui est »illud quod volumus et illud propter quod volumus«, »est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire«. »Finis vero supremum est ipsa vita, ad quam et alius finis refertur.«⁸⁴ Similiter Petrus Pictaviensis⁸⁵ et Petrus de Capua⁸⁶. Udo fere ad verbum repetit sententiam Lombardi et Petri Pictaviensis⁸⁷. Etiam Radulphus Ardens exclusive de fine possidendo loquitur sive in *Homiliis*⁸⁸ sive in *Speculo Universali*⁸⁹.

⁸² De sacramentis l. 2, p. 13, c. 8. — PL 176, 534. — Cf. quae habet P. Rousselot 46 de incohaerentia inter Hugonis explicationem amoris Dei et proximi.

⁸³ L. I, tit. 171. PL 177, 563 s.

⁸⁴ Sent. II, dist. 38, c. 4.

⁸⁵ Sent. II, c. 13. PL 211, 978.

⁸⁶ Summa II, c. 30. Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 30; cod. Vatic. lat. 4296 fol. 29. »Responsio: Possunt quidem bonae voluntates plures habere fines, si tamen et ipsi referantur ad illum supremum finem. Et ideo nihilominus verum est, quod omnes bonae voluntates ad unum finem referuntur. Potest enim quis sibi licite temporalia proponere finem alicuius boni operis, ut si det elemosinam eo fine aliquis, ut Deus det ei temporalia, si tamen sic appetat, ut per ea veniat ad aeterna, ut ecclesiae orat pro temporalibus.«

⁸⁷ In II, dist. 38. Cod. Vatic. Palat. lat. 328 fol. 38: »Sciendum est ergo, quod omnis voluntas bona vel mala ex fine dinoscitur. Finis autem voluntatis delectatio bona vel mala est, ad quam cura et cogitatione homo nititur pervenire.«

⁸⁸ Homiliae in Epist. et Evang. Dominjc. Pars I, hom. 26, Dom. in Septuagesima. PL 155, 1760. Hic praecise de venialiter peccantibus videtur loqui.

⁸⁹ L. XI, c. 12. Cod. Vatic. lat. 1175 II fol. 224 v: »Porro quatuor sunt gradus dilectionis: Primus est se diligere propter se. Secundus est diligere Deum et proximum; tertius diligere Deum et proximum propter Deum; quartus diligere etiam se propter Deum. — Sane primus gradus est carnalium

Guilelmus Altissiodorensis quamvis non simpliciter pro conceptione physica amoris possit citari, tamen eximie explicat, quomodo etiam motus caritatis versetur circa ultimum finem possidendum⁹⁰. Textum Guilelmi refert Ioannes de Trevisio, cum finem virtutum dicit, ut

et bestialium, secundus mercenariorum, tertius filiorum, quartus spiritualium. Et primi quidem nihil boni merentur, secundi praemium temporale merentur, tertii ipsum Deum promerentur, quarti ipsum consequuntur. — Quod autem dicitur quis se diligere propter se, duplicem causam potest significare, videlicet meritoriam vel finalem. Meritoriam, cum quis diligit se, quoniam putat se valere et dignum amore, quod superbiae est. Finale, cum quis diligit se, ut suam faciat voluntatem, quod est malitiae, vel ut vivat temporaliter, quod est naturale. — Cum autem dicitur quis diligere Deum propter se ipsum, quadruplex causa potest designari: naturalis, meritoria, finalis et efficiens. Naturalis quippe causa est Deum diligendi, quia naturaliter bonus est. Meritoria vero causa est Deum diligendi, quia se in praemium dabit. Efficiens vero causa est Deum diligendi, quoniam ipse dilectionem suam in nobis creat et perficit. — Cum autem dicitur quis diligere proximum propter Deum, potest denotare propter causam quadruplicem: auctorizabilem, meritoriam, finalem et efficientem. Auctorizabilis enim causa proximum diligendi Deus est, quoniam ipse creavit et diligi praecepit. Meritoria causa proximum diligendi Deus est, quoniam ipse proximum dignum facit, ut diligi promereatur. Finalis vero causa proximum diligendi Deus est, quia ad hoc diligimus proximum, ut adipiscatur Deum et nos diligendo ipsum propter Deum. Efficiens etiam causa diligendi proximum Deus est, quoniam ipse dilectionem proximi creat in nobis et perficit. — Cum vero dicitur quis diligere se propter Deum, triplex causa potest designari: auctorizabilis, finalis et efficiens. Auctorizabilis quidem causa diligendi nos Deus est, si diligimus tantum ideo, quia eius opus sumus et eius gratia boni sumus, et ut eadem gratia meliores simus. Finalis quoque causa nos diligendi Deus est, si ad hoc nos tantum diligimus, ut eum in praemium consequamur. Et efficiens [ms. finalis] etiam causa diligendi nos Deus est, quoniam ipse hanc in nobis dilectionem creat et confirmat.

⁹⁰ Summa aurea III, tract. 6, q. 4 (154v). In quaestione, utrum »aliqua creatura ex caritate potest diligi aequaliter Deo vel magis« respondet: »Solutio: Notandum, quod haec propositio: Iste diligit Deum propter Deum, sex habet significationes ad minus, quia haec dictio »propter« potest notare causam motivam, sive efficientem, ut sit sensus: Deus, dulcedo Dei est causa movens, quare iste diligit illum. Secundum potest haec dictio »propter« notare causam finalem, ut notet ipsum Deum esse finem dilectionis significatae, sicut ursus diligit mel propter dulcedinem; vel potest esse sensus: iste diligit Deum propter Deum, id est, ut habeat Deum ita quod notetur habitus Dei sive fruitio Dei causa finalis huius dilectionis et secundum duplex, quoniam fruitio potest notari ut finis in quo quiescitur, et secundum hoc talis motus est mercenarius pure et peccatum, nec posset esse caritatis; vel potest notari, quod fruitio Dei sit causa finalis illius dilectionis, non ut in qua quiescitur, sed qua quiescitur. Et secundum hoc talis motus est motus caritatis. Quinta significatio est, ut haec dictio »propter« notet gratitudinem, ut sit sensus: Iste diligit Deum propter Deum, id est non propter aliud, quod est gratis diligere, et sic significat exclusionem alterius finis et omnis commodi extrinseci. Sexto potest esse talis sensus: Iste diligit Deum propter Deum, id est propter honorem et gloriam Dei. — Notandum igitur, quod duo sunt modi caritatis; unus qui diligitur Deus gratis, ut dictum est: iste est excellentissimus modus. Alius modus diligendi Deum est, quo diligimus Deum, ut fruamur Deo, ut dictum est: et iste dicitur mercenarius uno modo, quoniam quaerit in hoc utilitatem suam. Sed quoniam quaerit eam, ubi vere est utilitas sua scilicet in Deo;

adquiratur beatitudo⁹¹. Explicatio eius, quomodo uniantur caritas et amor concupiscentiae, est clarissima. Distinctio ab ipso primo proposita inter finem in quo et quo reedit adhuc apud s. Bonaventuram. Habetur in quaestione »An liceat nos uti Deo«. »Solutio: Non, sed tantum frui. Augustinus: Animi humani est frui fruendis et uti utendis. Nec obstat, quod cum dicitur: Deus diligitur, quia bonus, dictio bonus praeter divinam essentiam connotat aliquid creatum, scilicet beatitudinem creatam; quia connotat eam ut finem non in quo, sed quo quiescitur, nec est finis in quo. Licet ergo diligens ex caritate referat dilectionem illam ad alium quam ad Deum, non tamen unitor Deo, quia illud aliud non est finis supremus [ms. supra], scilicet [ms. secundum] in quo, sed tantum quo quiescendum est in Deo. Sed si refert dilectionem, quam habet in Deum, ad alium, non ad finem, in quo quiescitur, tunc utitur; ut qui diligit Deum propter temporalia.«⁹² — Item sex sensus dilectionis Dei propter Deum affert ad modum Altissiodorensis⁹³.

ideo non peccat. Hoc enim vult Deus, ut in ipso sabbatisemus et delectemur, et secundum hunc sensum non valet haec argumentatio: iste motus est mercenarius; ergo non est caritatis. In alia significatione esset necessaria [mercenarius?], secundum quod mercenarius dicitur ille, qui servit pro lucro temporali. Beatus Ambrosius sumit hoc nomen mercenarius in prima significatione, sicut sumitur ibi: Quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus spiritualibus, scilicet fide, spe et caritate et aliis virtutibus, quibus spiritualiter reficiuntur; et tales mercenarii sunt diligendi.« — Similiter quoque II, tract. 1, c. 3 (39a): »Cum [homo] diligit creaturam propter naturalem aliquam utilitatem, talis dilectio non excludit ultimum finem: sed ex hoc, quod se diligit propter suam utilitatem, potest pervenire ad hoc, ut vere diligit Deum. Cum autem vere diligit Deum, tunc perfecte diligit se propter suam utilitatem, quoniam omne animal mundum findit unquam. Per unquam significatur finis voluntatis sive operis, quia omnia desideria et opera nostra debemus referre ad gloriam Dei et utilitatem nostram.« Cf. etiam III, tr. 2, c. 2, q. 2 (143).

⁹¹ Ex Guilelmi Altissiodorensis Summa aurea III, tr. 2, c. 2, q. 2 haustum est in Trevisani Summa I, III, c. 49 (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 26v): »Secundo de speciebus virtutum, et quaeritur, an unica sit species virtutum an plures. — Solutio: plures et diversae, quia virtutes distinguuntur non secundum ultimum finem, scilicet Deum, sed secundum primos et substantiales, ut credere, sperare, diligere. Et sic in aliis sicut in homine primo [proprio] est, ut ratiocinetur; secundo, ut per ratiocinari adquirat sibi virtutes; tertio, ut per virtutes adquirat beatitudinem. Secundum primum finem, scilicet rationis, sumitur differentia substantialis, ut dicitur rationalis; secundus enim finis dicitur accidentalis, ut in illo qui vadit ad fenestram, ut videat transeuntes; sed prius substantialis, scilicet ire ad fenestram, ut dicit Augustinus.«

⁹² Summa I, III, c. 85. Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 41v.

⁹³ Joannes de Trevisio, Summa I, III, c. 52 (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 28v): »Item licet sancti diligant Deum propter beatitudinem creatam, ut aeternam vitam omnis... non ideo tamen magis creaturam, quia haec dictio »propter« notat finem, non in quo, sed quo quiescitur. — Item licet diligant Deum propter Deum, non ideo sequitur, quod magis vel aequè diligant commodum suum, et Deum non gratis, quia cum dicitur, iste diligit Deum propter Deum, dictio »propter« sex ad minus

Philippus de Grève caritati distinctissime sua munera assignat⁹⁴. »Respondeo quod diligere est multipliciter dictum secundum prius et posterius⁹⁵, ut cum dicitur Deus diligere, diligere beatitudo increata, diligere creatura participativa beatitudinis. Et si volumus ipsum per rationem similiter dictam secundum prius et posterius, dicemus, quod diligere ex caritate est uniri voluntate divino bono propter Deum. Qui enim diligit Deum ex caritate unum est voluntate, vel unitur Deo propter ipsum, scilicet ponendo ipsum finem. Similiter qui diligit proximum unitur ei voluntate, prout est ymago Dei, ponendo Deum finem et similiter ipsi beatitudini unitur ponendo finem Deum. Una ergo est ratio diligendi scilicet Deus, et ideo dicitur bono divino, quia vocatur bonum divinum, in quo simpliciter relucet Dei similitudo. Sed licet una sit ratio diligendi, non tamen unum est diligibile.« Quae forte non immediate elucent ex dictis, clara fiunt ex solutione difficultatum. Sic sibi obiicit: »Augustinus quidem dicit in libro de Trinitate: Quid est amare nisi presto sibi velle aliquid ad fruendum se. Sed sic non est commune, quia sic non contingitur diligere proximum ex caritate, neque aliquam rem creatam.« Et respondet: »Cum ergo ponitur ratio eius, quod est diligere, ab Augustino in libro de Trinitate, intelligitur de eo tantum, quod est amare Deum. Intendit enim de trinitate creata in anima, quia ipso toto fruitur tota anima secundum omnem vim, secundum quam trinitatem creatam gerit divinae similitudinem Trinitatis. Et non est verum, quod propter hoc se magis vel potius diligit quam Deum. Sed ex hoc sequitur, quod diligit Deum et se diligit; sed Deum ut suum optimum et rei cuiuslibet et se ut participativum. Non enim vocatur per hoc quod dicitur sibi causa finalis, sed quasi causa materialis, quae est beatitudinis receptiva. Sic enim accipitur de proximo.« — Adhuc clarius ex secunda obiectione: »Item frui diffinitur: frui est amore inhaerere alicui rei propter rem ipsam. Sed prius in ratione eius, quod est amare, sumitur frui. Ergo ibi est circulus in diffinitionibus. Si vero dicatur, quod diligere est velle ei bonum, et ita diligere Deum est Deo velle se ipsum, diligere proximum est ipsi velle

habet significationes. Prima, quia potest notare causam motivam sive efficientem, ut sit sensus, Deus sive dulcedo Dei est causa, quare iste diligit Deum, sicut beneficia sunt causa, quare diligo beneficium. Secundo ut notet causam finalem, ita ut Deus sit finis dilectionis, Tertio, id est, ut habeat Deum, id est ut fructio Dei sit finalis causa dilectionis, vel in qua quiescat, et tunc est mercenaria et peccatum, non potest esse caritas; vel qua quiescat et sic est caritas. Quinto ut notet gratitudinem, id est non propter alium, et hoc est gratis diligere. Sexto id est ad honorem et gloriam Dei. — Quartus [!] motus mercenarius, quia quaerit propriam utilitatem... et quintus excellentissimus sunt duo modi caritatis.«

⁹⁴ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 94v.

⁹⁵ »Respondeo — posterius« in margine.

Deum, et ita de aliis. Et responsio est: »Ad aliud respondetur, quod non est circulus, sed reflexio. Accipitur enim frui in ratione eius, quod est amare tamquam finis; cum dicitur amare est velle presto sibi esse ad fruendum se in ratione eius, quod est ad finem, et intelligitur finis terminus, non finis simpliciter. Finis simpliciter est Deus, qui est beatitudo in-creata qui recipitur simul in ratione. Beatitudo enim creata est terminus; Deus est finis; nam est haec ratio, quod terminus est in terminato, finis vero extra voluntatem, cuius est finis. — Cum vero amor accipitur in ratione eius quod est frui, intelligitur sicut dispositio ad finem sive terminum, cum dicitur frui est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. Et ita unum accipitur in ratione causae finalis, et prius quam ad diffinitionem datam per finem, reliquum vero quantum ad causam materialem. Unde non est circulus, cum idem alio modo secundum diversam rationem et recipit et recipitur in diffinitione. Et sic est in relativis. Nam pater suo modo est causa filii scilicet efficiens, filius alio modo est causa patris scilicet finalis veluti finis. — Circulus esset, si secundum eandem rationem causa reciperet et reciperetur in alterius diffinitione. — Ad aliud vero respondendum, quod cum diffinitur diligere per hoc, quod est velle bonum, datur diffinitio per intentionem consequentem et non secundum formalem intentionem. Qui enim diligit proximum in quantum est ymago Dei, propter Deum vult eum frui Deo. Similiter qui vult Deo se ipsum, hoc dicitur per rationem consequentem, sed non extenditur ad beatitudinem neque ad virtutes, quibus non potest optari Deus, quia non sunt participativae ipsius.«⁹⁶

Notatu quoque dignum est in hac re axioma Philippi de Grève quoad virtutem: »Quantum autem ad finem dicitur dispositio ad ipsum.«⁹⁷ Ex quo dein deducit caritatem esse formam omnium virtutum, quia omnes cum fine conectit.

Hugo de S. Charo notat in quaestione »Utrum idem sit motus, quo quis naturaliter vult bonum et quo vult malum« hanc sententiam: »Alii dicunt, quod idem est motus, quo homo vult malum et quo vult bonum naturaliter, sicut si quis exul tendens ex proposito in patriam procedit recto itinere illuc, sed oblitus patriae suae sistit in via aliqua pulcritudine delectatus, et ibi, quasi esset in patria sua, moram facit; quolibet motu, quo iste tendebat illuc, non moratur. Modo tendebat in patriam suam, sed erravit in hoc, quod in via sistens, non venit in patriam. Penitus eodem modo secundum hanc opinionem eo motu, quo luxuriosus vult carnis delicias et avarus divitias,

⁹⁶ Ubi de necessitate amoris specialis ut praesuppositi amoris generalis, tamquam rationem eius affert (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 150v): »Eo enim quod amat Deum sive summum bonum super omnia, propter ipsum solum etiam amat omne bonum, quod est via ad ipsum.«

⁹⁷ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 96.

eodem vult bonum naturaliter, id est vult bonum, qui [motus] est naturalis. Venter enim appetit usque quod credit esse bonum. Omnia sunt naturaliter via ad summum bonum. Sed quidam sistunt in via inhaerentes creaturae pro creatore; de quibus Augustinus in libro de libero arbitrio dicit: Vae illis, Domine, qui diligunt nutus tuos pro te. — Sic ergo omnes mali motus sunt ad bonum naturaliter, quia movens illud intendit et ad illud movet. Sed ideo malus, quia sistit in malo, quod est defectus rationis. Nec tamen potest ibi perfecte quiescere anima. Unde Augustinus in libro confessionum: Inquietum est cor meum, Domine, donec perveniat ad te, cuius causam dicit Jeronimus super Osee: Iniquitas, inquit, substantiam non habet et ideo ventres devorantium vacuos relinquat. In fornicatione ergo luxuriosus quaerit naturaliter illud bonum et decipitur ex vitio fornicationis, quia credit illud ibi esse. Non autem quiescit ibi, quia non est ibi nisi quaedam falsa pictura boni, et hoc est quod dicit Jeronimus: Iniquitas substantiam non habet etc. Patet ergo quod in appetitu omnis boni voluntas ad sui satietatem tendit.⁹⁸ — Similiter Alexander Alensis⁹⁹ et Ioannes de Rupella¹⁰⁰. Alludit quoque ad hanc quaestionem Gerardus de Abbativilla¹⁰¹, ubi ostendit, quod rebus creatis sit utendum

⁹⁸ In II Sent. dist. 38. — Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 78v.

⁹⁹ Summa III, q. 60, m. 2, a. 2: »Aliquid quaeritur, quia bonum; aliquid quaeritur necessarium. Proprie illud, quod quaeritur quia bonum, quaeritur ut finis voluntatis; illud vero, quod quaeritur ut necessarium, quaeritur ut adminiculum perventionis ad finem voluntatis. Dicendum igitur, quod temporalia sunt quaerenda ut necessaria, non ut bona; et ideo proprie ibi non est constituendus finis, nec motus intentionis; intentio enim dicitur quasi »tentio« »in« scilicet finem. Et hoc est, quod dicit Augustinus in sermone Domini in monte; Primum quaerite regnum Dei etc. Cum dicit primum, significavit, quia hoc posterius quaerendum est non tempore, sed dignitate. Illud, scilicet regnum et iustitia, tamquam bonum nostrum; hoc, scilicet temporale, tamquam nostrum necessarium, necessarium autem propter illud bonum.«

¹⁰⁰ Summa de vitiis q. 351. Cod. Vat. lat. 4293 fol. 158v: »Finis bonarum actionum est delectatio, quae in Deo est, quae diversificatur non propter diversitatem quae in Deo est, sed propter diversitatem, quae est ex parte rationabilis creaturae delectantis in Deum [!]. Praebet ergo se Deus ut veritatem, in qua summe delectatur intellectus, hic per fidem, in futuro per spem. Praebet se ut dulcedinem, in qua quiescit affectus per caritatem. Praebet se ut potestatem, qua confidit libertas rationis spe[ci]em.«

¹⁰¹ Quodlibet XI, q. 10. Cod. Vatic. lat. 1015 fol. 80v: »Dic quod actiones spirituales possunt referri ad finem temporalem, ad utendum fine temporali, non ad fruendum, quia non est quiescendum huius fine. Illae vero res, quibus fruendum est, nos beatos faciunt X De Trin. c. X. Sed res temporales nos potius liberos faciunt vel ostendunt. Ideo actiones spirituales non possunt referri ad finem temporalem nisi tamquam ad finem, quo utendum est, et non fruendum, quo scilicet transeundum, et non quo permanendum, ut sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna.« — Considerat ergo actiones nostras circa temporalia ut bonas tantum, si per ipsas fit transitus ad aeterna. De alia consideratione finis ultimi hic non cogitat.

tantum, quia fruendum tantum est supremo fine, in quo quiescendum. Nec discedit a communi sententia Petrus de Tarantasia¹⁰².

Albertus Magnus expresse ponit quaestionem: »An caritas habeat oculum ad aliquam remunerationem.«¹⁰³ Respondet, quod »caritas non respicit mercedem aeternam ut merces est, sed ut amatum ad fruendum«. Nam »est merces, quae nihil aliud est quam Deus et ea, quae Deum coniungunt nobis, et intuitum illius mercedis non excludit caritas, licet non respiciat eam ut merces est, sed ut dilectum ad perfruendum. Et est merces temporalis, et illam excludit caritas; quia licet accipiat sustentationem a temporalibus, tamen non obsequitur pro illis.«

S. Bonaventura statuit sine restrictione, quod »amor amicitiae quodam modo includit amorem concupiscentiae. Qui enim est amicus alii, optat ei aliquod bonum; et dum optat ei illud bonum, et ipsum bonum optatum facit concupiscere et eidem facit adhaerere. Unde sicut spes innititur summae Immensitati sive Potestati, sic caritas adhaeret et adhaerere facit summae Bonitati et iste est eius actus primus et unicus, ex quo oritur et in quo includitur amor concupiscentiae et amor amicitiae.«¹⁰⁴

S. Thomas tandem hanc quaestionem, psychologicè eam considerando, perpulcre dilucidavit. »Dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum: una quidem secundum rem, puta, cum amatum praesentialiter adest amanti; alia vero secundum affectum; quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem: cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi; et inde est, quod amicus dicitur esse alter ipse; et Augustinus dicit: Bene quidam dixit de amico suo dimidium animae suae.«¹⁰⁵

Ne tamen videatur amor amicitiae simpliciter transformatus in amorem concupiscentiae, notetur, »quod cum dicitur, quod Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus, si ly inquantum dicat finem, sic falsum est, non enim diligit naturaliter

¹⁰² In III Sent. dist. 27, a. 2 corp.; dist. 28, q. 1, a. 7; dist. 29, q. 1, a. 5.

¹⁰³ In III Sent. dist. 29, a. 4.

¹⁰⁴ In III Sent. dist. 27, a. 1, q. 2 ad 6 (595b). Cf. etiam dist. 27, a. 2, q. 2 corp. (606b), ad 3 (607b); dist. 29, a. 1, q. 2 ad 4 (642b).

¹⁰⁵ I II, q. 28, a. 1 corp. — Denominatio amici ut »alter ipse« invenitur etiam apud Petrum de Tarantasia in III dist. 28 q. 1, a. 7.

Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum; si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est: non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum nisi ex eo, quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.¹⁰⁶ Et sic est intelligendum, quod »motus... humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperentur a caritate«¹⁰⁷.

Ex auctoribus post s. Thomam sufficiat adducere Richardum de Mediavilla, qui similiter ac praecedentes omnes intimam connexionem inter caritatem et amorem concupiscentiae statuit, quamvis ut textus sequens docet s. Thomae omnino non consentiat. Nam »respectu nobilissimi amati, quod est Deus, amor concupiscentiae ordinatur sicut ad finem ad amorem amicitiae. Qui enim ex caritate vult frui Deo, quod est ipsum amare amore concupiscentiae, hoc ideo vult, ut Deus honorificetur et glorificetur in se, quod est ipsum amare amore amicitiae. Sic enim vult amans Deo principaliter gloriam et honorem.«¹⁰⁸ Et sic »per amorem amicitiae magis unitur amans amato quam per amorem concupiscentiae, quia sic unitur amato propter ipsum amatum reputans eum quasi alterum se. Sed amore concupiscentiae amans tendit ad unionem cum amato non propter ipsum amatum, sed propter se. Non enim opto vinum uniri mihi propter vinum, sed propter me.«¹⁰⁹

His omnibus suppositis mirum non erit significationem »finis« in actionibus moralibus per se vix aliam apparere ac finis possidendi. Distinctio tantum inter finem quo et in quo introducta est, quae nihil in fine possidendo ut unico mutavit, sed solum id, quod possidetur, ab actione, qua possidetur, distinxit.

2. Relatio ontologica inter caritatem et opus bonum.

Novimus iam, quid diversae scholae docuerint de necessaria connexionem inter caritatem et opus bonum in ordine pure naturali. Nunc de ordine supernaturali dicendum. Systema hac de re omnino perfectum ante s. Thomam vix invenitur. Tamen quod partem eius psychologiam attinet, iam sat clare indigitatum apparet apud antiquiores scholasticos in quaestione de relatione fervoris caritatis ad peccatum veniale¹¹⁰. Apparet tamen ab initiis etiam quoad considerationem magis ontologicam, nempe

¹⁰⁶ I, q. 60, a. 5 ad 2. — Cf. etiam 2 II, q. 26, a. 13 ad 3.

¹⁰⁷ 1 II, q. 114, a. 4 corp.

¹⁰⁸ In III Sent. dist. 27, a. 2, q. 2 corp. resp.

¹⁰⁹ L. cit. ad 2.

¹¹⁰ Cf. A. Landgraf, Die Lehre vom Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas v. Aquin. Bamberg 1923.

considerationem ordinationis omnium virtutem in ultimum finem per caritatem, ita ut simpliciter bonus sit tantum actus per caritatem in Deum ordinatus. Notavimus iam hoc argui ex omnibus dictis, quibus caritas exhibetur tamquam omnes virtutes in se comprehendens, tamquam mater et forma et motrix virtutum. In hac quaestione manifestus est influxus patrum, praesertim s. Augustini. Scholastici saec. XII. et XIII. textus patristicos invenerunt imprimis in glossa interlineari Wallafridi Strabonis et in commentariis Petri Lombardi in epistolas s. Pauli. Testimonium praeclarum huius facti est in capitibus speculative eminentibus Summae de bono Philippi de Grève¹¹¹.

Distincta inquisitio in hanc doctrinam in ipsis initiis speculationis scholasticae difficilis est ob modum indeterminatum, quo fit sermo de caritate naturali et supernaturali. Istis etiam temporibus saepe difficile distinguitur, utrum agatur de bonitate actuum morali an de eorum meritorietate. Nondum enim sufficiebat labor trium saeculorum (800—1100) ad perpenetrandum speculative ea quae a patribus erant tradita. Hanc ob rationem difficile est dictu, quid cogitaverit in nostra quaestione Alcuinus dicens: »In praeceptis vero Dei caritas obtinet principatum, sine cuius principatu nihil Deo placere posse Paulus testatur apostolus (1 Cor. 13), qui nec martyrium nec saeculi contemptum nec eleemosynarum largitionem sine caritatis officio quidquam proficere posse [al. prodesse] ostendit. Inde et ipse Dominus a quodam scriba interrogatus, quod esset mandatum maximum, respondit: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua et ex tota mente tua. Dei vero dilectio in observatione mandatorum consistit.«¹¹²

Simile quid dicendum est in fine huius epochae de duabus in Bibliotheca Vaticana asservatis collectionibus manu scriptis sententiarum, quae sunt e schola Hugonis de S. Victore¹¹³. Codex anonymus Vatic. Barb. lat. 484 in quaestione »Si aliquid sit sine caritate«¹¹⁴ expresse loquitur tantum de necessitate caritatis ad meritum actionum et secundum hoc explicat etiam omnes textus patrum et s. scripturae caritatem ad operum bonitatem exigentes¹¹⁵. Continua vacillatio inter conceptum actualis

¹¹¹ Textus hos invenies publicatos apud A. Landgraf op. cit.

¹¹² Lib. de virtutibus et vitiis c. 3. PL 101, 615. — Cf. Ep. 23. PL 100, 177: »His itaque (nempe caritati Dei et proximi) quasi radicibus aliae succrescunt virtutes, quasi ramorum fertilitas, quibus fructus vitae nascitur aeternae.« — Comm. in Joan. c. 36, v. 12.

¹¹³ M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II (Freiburg i. B. 1911) 302.

¹¹⁴ Fol. 159v.

¹¹⁵ »Quaero, si aliquid sit sine caritate. — Augustinus: Non est aliquid bonum, quod non procedat ex radice caritatis. Item Apostolus: Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, nihil mihi prodest. Si non prodest, non est bonum. — Sed contra hoc videtur dicere auctoritas: Jeronimus: Si quando inter multa opera peccatorum videas aliquem bona

et habitualis caritatis praesertim sentitur in lib. 12. collectionis sententiarum asservatae in Cod. Vatic. lat. 1345. Ex explicationibus ibi datis tamen finaliter concludere licet esse sermonem de caritate actuali eamque non nisi ad meritum exigi. Ob defectum caritatis nequaquam negat bonitatem operum¹¹⁶. Videt tamen iam in operibus iusti caritatem aliquam inchoativam. »Est enim quidam affectus, qui inchoata caritas solet appellari, qui etiam praecedit caritatem, qui etiam in reprobis est et frequenter variatur, cum quo etiam mali plerumque multa bona faciunt. Caritas autem est animi habitus immobilis, et est caritas quidam motus animi ad se et proximum diligendum propter ipsum Deum . . .«¹¹⁷ Si videntur ea quae habet Pecham¹¹⁸, omnino licitum est dicere auctorem hunc anonymum iam viam monstasse, quam scholastici tunc temporis ex maxima parte tenuisse apparent.

Quod autem ab initiis sermo esse deberet de caritate supernaturali, praecipue patet ex dictis de bonitate morali operum, quae secundum primos scholasticos coincidit cum progressu in via ad salutem et sic aliquomodo etiam cum merito. Ita Halitgarius Cameracensis¹¹⁹ et Ionas Aurelianensis¹²⁰ stricte caritatem ad operum bonitatem exigere inveniuntur, intelligentes aliquam bonitatem perfectam, quae rationem me-

facere, non est iniustus Deus, ut propter multa mala obliviscatur paucorum bonorum. Augustinus: Sicut quaedam venialia peccata non impediunt iustum ad aeternam salutem, sic quaedam bona opera, sine quibus vita cuiuslibet pessimi hominis difficillime invenitur, nihil prosunt impio ad aeternam damnationem. Item in libro de patientia: Si quis caritatem non habens nec negat Christum, patitur vincula et carcerem et etiam ipsam mortem, non haec in illo reprehendenda sunt, sed potius in illo laudanda est patientia. Non possum dicere melius fuisse ei, ut negando Christum non pateretur haec, quia confitendo haec pro Christo pateretur. Illud autem Apostoli, quo dicitur non prodesse, intelligendum est ad salutem, non ad tolerabiliorem poenam ferendam. Cod. Vatic. Barb. lat. 484 fol. 159 v 160.

¹¹⁶ L. c. c. 119. — L. c. fol. 111: »Quod vero patientia non est sine caritate CXIX: Si quis autem non habens caritatem, quae pertinet ad unitatem spiritus et vinculum pacis, quo catholica ecclesia congregata connectitur, in aliquo scismate constitutus ne Christum neget patitur tribulationes, angustias, famem, nuditatem, persecutionem, pericula, carceres, vincula, tormenta, gladium, flammam, bestias vel ipsam crucem timore gehennae et ignis aeterni, nullo modo ista culpanda sunt, immo vero et hic laudanda patientia est. Non enim dicere poterimus melius ei fuisse, ut Christum negando nihil horum pateretur, quae passus est confitendo. Sed existimandum est fortasse tolerabilius ei futurum iudicium, quam si Christum negando cuncta illa vitasset, ut illud quod ait Apostolus: »Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest«, nihil prodesse intelligatur ad regnum coelorum obtinendum, non ad extremi iudicii tolerabilius supplicium subeundum. Et infra: Haec propter caritatem dicta sunt, sine qua in nobis non potest esse vera patientia, quoniam in bonis caritas Dei est, quae tolerat omnia, sicut in malis mundi cupiditas.«

¹¹⁷ Sol. 95, fol. 110.

¹¹⁸ Quaest. disp. 15. Cod. Ottob. lat. 196 fol. 31 v. Textus in nota 195.

¹¹⁹ De poenitentia II, 8. PL 105, 673.

¹²⁰ De institutione laicali III, 1. PL 106, 234.

riti simul includit. Et *Rabanus Maurus* similiter ad implementationem legis caritatem requirit¹²¹, nec minus instanter *Ratherius Veronensis*¹²² vel *Rupertus Tuitiensis*¹²³.

Tamen ultra *s. Bernardum Claraevallensem* et *Abaelardum* imo usque ad *Hugonem Victorinum* progreditur insufficientis determinatio caritatis, ita ut fere semper specialiter inquirendum sit, an sermo fiat de caritate supernaturali. *Alanus de Insulis*¹²⁴ tandem clare discernit utramque distinguendo inter virtutem ethnicorum et christianorum, ita ut christianae essentiale dicat quod in fide fundetur, spe erigatur et caritate perficiatur. Sed iam ante ipsum *Petrus Lombardus* movet quaestionem de bonitate operum infidelium¹²⁵, nec audet eis simpliciter bonitatem denegare et defectum ad solum meritum restringit¹²⁶. Eum sequuntur *Petrus Pictaviensis*¹²⁷, *Petrus de Capua*¹²⁸ et *Udo*¹²⁹.

Dum modo quidem non sufficienter claro iam initiis speculationis scholasticae caritas exhibetur ut mater virtutum, ut arbor ex qua tamquam rami ceterae virtutes nascuntur et viriditatem hauriunt, quaestio de informatione virtutum per caritatem non ante *Petrum Pictaviensem* ex professo proposita apparet¹³⁰. Ad eius modum etiam *Petrus de Capua*¹³¹ respondet quoad informationem virtutum per caritatem ad meritum requisitam, quod talis informatio non est surgere alicuius actus principaliter ex caritate libero arbitrio cooperante, sed »surgere ex aliqua virtute principaliter, ita etiam ut caritas adsit et det ei formam bonitatis«¹³². Sic potius cogitant de gratia habituali.

Tandem a *Guilermo Altissiodorensi*¹³³ prima vice ponitur quaestio, »utrum caritas informet omnes virtutes«.

¹²¹ De ecclesiastica disciplina II. PL 112, 1208.

¹²² Sermo de Maria et Martha. PL 136, 754—5.

¹²³ Commentarius in Matthaeum V. PL 168, 1423.

¹²⁴ Summa de arte praedicatoria c. 24. PL 210, 160.

¹²⁵ Sent. II, dist. 41, c. 1, 2, 3.

¹²⁶ Immo etiam apud *Lombardum* non potest negari distinctio inter bonitatem aliquam perfectam et bonitatem aliquam imperfectam. Ex una enim parte concedit infidelibus opera bona, quae sine caritate fiunt, ex altera autem parte rigidissime exigit: »Omnia ergo (praecepta) ad duo mandata caritatis pertinent, quia per caritatem implentur et ad caritatem tamquam ad finem referri debent« (Sent. III, dist. 36, c. 3). Sua quoque facit verba *s. Augustini* (Enchir. 32 [121]): »Quod vero timore poenae vel aliqua intentione carnali fit, ut non referatur ad caritatem, nondum fit, sicut fieri oportet, quamvis fieri videatur.« »Tunc enim et praecepta et consilia recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum« (Sent. I. c.).

¹²⁷ Sent. II, 16. PL 211, 1004.

¹²⁸ Summa II, 40. Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 35v.

¹²⁹ In II, dist. 40. Cod. Vatic. Palat. lat. 328 fol. 39v.

¹³⁰ Sent. III, 29. PL 211, 1133.

¹³¹ Summa II, 40. Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 35v.

¹³² Petrus de Capua I. c. fol. 36.

¹³³ Summa aurea III, tr. 6, c. 1, q. 6 (155b).

etiam respectu ad eius influxum actuale. Quamvis respondeat negative, cum fidem dicat primam virtutem, tamen clare perspicit identitatem huius quaestionis cum illa alia de caritate ut matre virtutum. Concedit nempe in responsione posse caritatem dici matrem »omnium virtutum propter motus. Non est enim aliqua virtus, quam caritas non moveat ad suum actum; etiam fidem quandoque movet«. Imo concedit virtutes absente caritate esse informes. Sed — et in hoc differt ab omnibus sequentibus — adnotat: »Tamen caritas adveniens non perficit ipsas (virtutes); sed Deus, qui dedit fidem, perficit eam. Et ex eo quod perficit fidem generat in homine caritatem.« — Adhuc tamen dictam informationem per caritatem explicite solum ad meritum exigit.

Iam accedit *Guilelmus Alvernus*¹³⁴, qui claris verbis caritatem ad perfectam bonitatem moralem postulat, virtutemque carentem eius influxu imperfectam diminutamque dicit.

Mirum non est, quod quaestio de caritate ut forma virtutum paulatim conexas sit cum alia quaestione orta ex axioma s. Augustini: Virtus est amor ordinatus. Sic coepit esse sermo de amore generali et speciali, quae postea sic proponebatur, utrum caritas sit virtus generalis an specialis.

Iam *Paschasius Radbertus*¹³⁵ notaverat, quod caritas »omnia virtutum genera agenda vitae comprehendit sicut suas quasque species genus. Et constat ex omnibus sicut et omnia ex ea subsistunt.« Forte in evolutionem speculativam huius axiomatis in theologia scholastica consideratio extatica amoris non erat sine influxu. Sic iam apud s. Bernardum et in eius schola, quae saltem partim profitebatur principia scholae extaticae, apparent sententiae de caritate et amore in genere, quae apud scholasticos posteriores ad verbum redeunt translatae in ordinem supernaturalem et quidem iam non agnitis principiis scholae extaticae. Utrique hoc fere habent fundamentum: Homo tunc tantum perfecte est bonus, cum stat in relatione quam maxime immediata ad Deum, normam moralitatis. Schola extatica utique hoc deducit ex essentia caritatis, quod caritas sine omni amore concupiscentiae immediate in Deum dirigitur et per amorem quemlibet concupiscentiae non nisi peccaminose aberraret. Scholastici posteriores econtra ibi vident perfectam bonitatem, ubi est proxima conexio cum norma moralitatis, puta sine possidendo, et hoc fit per caritatem supernaturalem. Specialis tractatus huius modi prima vestigia apud *Ioannem de Trevisio*¹³⁶ apparent, qui tamen rem adhuc per solas analogias explicat.

¹³⁴ De virtutibus c. 11 (I, 138a-b).

¹³⁵ De fide, spe et caritate III, 3. PL 120, 1465.

¹³⁶ Explicationem hanc apud *Guilelmum Altissiodorensem* non inveni, quamvis vix possit dubitari, ex caractere Summae Joannis

Philippus de Grève in materia de caritate eiusque necessitate classicus est pro tota posteritate. Etsi forte non invenit, tamen certe primus late tractavit indelinctionem celebrem inter amorem generalem et specialem. Indelebiles sunt litterae, quibus in speculationem scholasticam inscripsit verba de caritate supernaturali, qua coniunguntur opera nostra fini supernaturali, ita ut per eam tandem bona fiant¹³⁷. Nec potest esse quidquam bonum seu amor generalis sine amore speciali¹³⁸. Opera nostra tandem si sunt meritoria tendunt ad Deum ut finem, et tunc solum fiunt sicut oportet¹³⁹. Et sic Guilelmus Alvernus iam expresse concedit omnem virtutem perfectam non esse nisi amorem, quo amat Deus¹⁴⁰.

Hugo de S. Charo iam aperte se sub influxu Philippi de Grève in hac quaestione esse manifestat, adscribendo caritati rationem formae virtutis ex ratione amoris generalis, quia nempe caritatis est aliis virtutibus finem ultimum dare; loquitur expresse de ordine supernaturali¹⁴¹.

Trevisani, eam ex Summa aurea desumptam esse. Posui Joannem Trevisanum ante Philippum de Grève etiam ideo, quia probabile est Summam auream ante Summam de bono Philippi compositam esse. Guilelmus Altissiodorensis enim decessit an. 1230—32, Summa Philippi autem composita est post diem 16. Julii 1228 (P. Minges, Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über Philipp von Grève († 1236). Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft 27 [1914] 21). — Joannes de Trevisio dicit in Summa III, c. 49, q. 2 in quaestione, »an unica sit species virtutum an plures: «Item licet dicat Augustinus in libro de civitate Dei, quod virtus non est nisi amor ordinatus vel ordo amoris; non tamen ideo unica species virtutum; quia sicut cupiditas quandoque large sumitur, ut comprehendat etiam concupiscentiam carnis et inanis gloriae; quandoque stricte, ut concupiscentiam divitiarum mundi tantum. Ita amor quandoque stricte pro amicitia, quae est in vi concupiscibili, et secundum hoc est sola caritas, quandoque pro concupiscentia cuiuslibet rei, et secundum hoc quaelibet virtus est amor Dei.« Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 26 v.

¹³⁷ Summa de bono. Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 96.

¹³⁸ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 150v.

¹³⁹ Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 93v.

¹⁴⁰ De virtutibus c. 11 (I 138b): »Quicumque igitur amat bene facere, bene vivere, adversa pati, seu quodcumque aliud bonum propter illum tantum, eo amore amat id, quo (textus, habet »quod«) etiam ipsum; unus autem est et solus amor, quo ipse diligit secundum quemcumque trium modorum, quos determinavimus; quare unus erit amor ex necessitate, quaecumque alia propter ipsum solummodo diliguntur, quare non erunt quatuor, ut visum est beato Augustino. Qui enim recte et laudabiliter amat prudenter agere, non amat illud nisi propter Deum, sicut iam multipliciter declaravimus; quare non erunt neque quatuor virtutes, nisi ratione, neque quatuor amores illi, de quibus loquitur ipse [Augustinus].«

¹⁴¹ In epist. ad Rom. c. 1 (VII, 12 col. 2). »Potest sustineri... quod nomen caritatis quandoque est nomen specialis virtutis, quandoque nomen generale. Hic autem sumitur, secundum quod nomen est generale ad omnes virtutes, et sic est forma omnium. Virtus enim dicitur virtus inquantum munit nos contra peccata; dicitur gratia, inquantum gratis

Etiam Alexander Alensis accurate in necessariam connexionem inter caritatem et virtutem inquisivit¹⁴² quaestionemque in Philippi de Grève sensu solvit, imo eius argumentum principale adducit, eo quod statuit solius caritatis esse coniungere cum fine, id est cum ratione boni ut boni¹⁴³. Et sic nec Ioannes de Rupella nec Gerardus de Abbatisvilla hic novi quidquam affere potuerunt. Imo Ioannes de Rupella¹⁴⁴ putat — et in hoc videtur recedere ab Alexandro Alensi — abstinendum ab hac quaestione, quia disputata est, dum Gerardus de Abbatisvilla¹⁴⁵ hanc quaestionem potius ex parte meriti consideret.

Quam difficilis autem inquisitio haec manserit pro iis, qui nondum receperant statuta Philippi de Grève circa necessitatem caritatis ad omnes virtutes, exemplo est Richardus Fittacre, qui quamvis in via ad solutionem bona, eo quod improportionem actuum naturalium ad finem supernaturalem perspexerit, tamen non ad plenam lucem pervenire potuit¹⁴⁶.

Hanc ipsam rationem improportionis actuum naturalium ad finem supernaturalem Petrus de Tarantasia clarissime

datur a Deo; dicitur autem amor, in quantum unit nos Deo. Sic omnis virtus est amor, secundum quod dicit Augustinus: Brevis et summa definitio virtutis; ordo amoris, id est amor ordinatus. Vel dicitur (caritas) forma omnium, quod facere propter Deum est proprie caritatis, et ipsa omni alii virtuti dat hoc, et ab hac informatur omnis virtus. Quia ergo aliae virtutes mutant finem suum ab ea, ideo dicitur forma earum. — Cf. ad hoc Philippum de Grève in Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 96. — Cf. adhuc Hugonis de S. Charo In II Sent. dist. 38. Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 78: »Omne praeceptum', id est motus vel opera praecepti, refertur ad caritatem creatam ut ad formam, ad caritatem increatam, scilicet ad Spiritum Sanctum, ut ad finem ultimum. 'Finis praecepti' est caritas Mt. XXII. In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. — Duplex est finis: quo quiescitur, id est caritas; in quo quiescitur, id est Deus. Sed secundum hoc omnis actio informatur a fine, omnis motus meritorius informatur a caritate et ita caritas est forma omnium virtutum. — Contra: Sicut proprius motus caritatis est diligere Deum propter se et super omnia, ergo sicut ille motus informatur caritate, ita ista informatur fide. — Ad hoc dicendum, quod caritas duobus modis accipitur, uno modo prout est specialis virtus, cuius est motus proprius diligere, et sic non est finis praecepti nec informat quodlibet opus, sed tantum exteriora, ad quae movet. Et hoc est quod dicitur Gal. IV: fide operans per dilectionem. — Motus vero interiores informantur a suis virtutibus propriis prout tamen convertuntur in naturam amoris. Virtus enim multiplicem respectum habet. Uno modo respicitur, prout movet ad opus proprium propter Deum, ut ei inhaereat. Unde cum inhaerere Deo proprium sit amoris omnis virtutis; hoc modo reducitur in amorem. Unde Augustinus dicit, quod est virtus amor ordinatus. Hoc modo caritas, id est amor, est finis praecepti.«

¹⁴² Summa III, q. 64, m. 3 resol. et ad 3.

¹⁴³ Cf. Philippum de Grève, Summa de bono. Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 96.

¹⁴⁴ Summa de praeceptis. Cod. Casanat. lat. 1473 fol. 78v.

¹⁴⁵ Quodlibet XV, q. 2. Cod. Vatic. lat. 1015 fol. 106v.

¹⁴⁶ In III Sent. dist. 27. Cod. Vatic. Ottobon. lat. 294 fol. 228v.

evoluit¹⁴⁷. Insimul in concordiam perfectam reddit rationem formae et finis¹⁴⁸, quae competit caritati. Quae argumentatio eius simili modo apud Albertum Magnum, s. Bonaventuram et s. Thomam revertitur, ita ut nesciamus, cui laus principalis auctoris competat.

S. Thomas tandem et s. Bonaventura summam totius speculationis anterioris duxerunt, explicantes, quo modo virtutibus caritate carentibus, quamvis non sint malae, tamen desit ratio perfectae¹⁴⁹ vel verae¹⁵⁰ virtutis, et explicantes, quo modo caritati competat simul ratio formae, finis et motricis omnium virtutum. Vix quidquam novi in his addiderunt.

3. Relatio psychologica inter caritatem et opus bonum.

Speciale caput est influxus psychologicus, quem caritas tendit exercere in omnes actus subiecti, cui inest.

Iam a primis saeculis speculationis scholasticae necessitas caritatis ad opera bona ut psychologica explicabatur, ita ut tantum illi, qui habeat caritatem, moraliter possibilis sit observatio omnium praeceptorum, dum cum caritate morali quadam necessitate lex impleatur. Occasio talis explicationis¹⁵¹ erant verba s. scripturae: Plenitudo ergo legis est dilectio¹⁵² et: Qui diligit proximum, legem implevit¹⁵³. Mirum tamen est, quod de hac materia vix ante s. Thomam ex professo tractatum sit. Apparent occasione quaestionis de incompassibilitate timoris cum caritate iam apud Guilelmum Altissiodorensensem¹⁵⁴ et postea etiam apud Ioannem de Trevisio¹⁵⁵ rursus clara vestigia necessitatis, qua caritas influit in omnes actus subiecti cuius est. Similiter Philippus de Grève in proba-

¹⁴⁷ In III Sent. dist. 27, a. 2 corp.

¹⁴⁸ In III Sent. dist. 27, q. 5 ad 2. — Hanc conciliationem inter rationem formae et finis, quae competit caritati, iam Hugo de S. Charo fecerat, sed alio adhuc modo ac Petrus de Tarantasia. In II Sent. dist. 38. Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 78. Cf. textum supra allegatum.

¹⁴⁹ S. Thomas 2 II, q. 23, a. 7 corp.

¹⁵⁰ S. Bonaventura. In III Sent. dist. 36, a. 2, q. 1, f. 2 (805a) collatum cum In III Sent. dist. 27, a. 1, q. 1 ad 1 (592a).

¹⁵¹ Smaragdus abbas, Collectiones in epistolas et evangelia. In Rom. 13. PL 102, 97. — Haymo Halberstadensis, Expositio in ep. s. Pauli. In ep. ad Rom. 13. PL 117, 482; De varietate librorum II, 1. PL 118, 889s.

¹⁵² Rom. 13, 10.

¹⁵³ Rom. 13, 8.

¹⁵⁴ Summa aurea III, tr. 11, c. 2, q. 5 (204va).

¹⁵⁵ Joannes de Trevisio alludit ad hanc materiam in quaestione, num venialis vana gloria stantem in caritate possit ad praedicandum movere, et negat, quia caritas fortior sit veniali vana gloria, cum praedicaturus de Deo cogitet. Summa II, q. 27. Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 20.

tione axiomatis: »Qui habet unam virtutem, habet omnes,« praecleara affert etiam quoad hoc punctum. »Caritas cetera copulat, ne abeant, ex hoc est, quod qui habet unam virtutem, quia non habet eam sine caritate et caritatem consequitur amor omnis boni, consequenter habet amorem omnis boni et ita omnem virtutem.«¹⁵⁶ Exercet ergo caritas suum influxum in omnes virtutes. **Guilelmus Alvernus**¹⁵⁷ iam rigide ut factum statuit, sanctos omnia opera ex caritate patrare. **Hugo de S. Charo**¹⁵⁸ rursus alludit ad istam necessitatem psychologicam, ubi de bonitate morali timoris servilis tractat. Quamvis apud s. Bonaventuram vera solutio iam indigitari videatur¹⁵⁹, tamen in sua plenitudine haec quaestio tandem a s. Thoma solvenda erat, eo quod ipsam caritatem sub formalitate amicitiae considerando et hanc quaestionem cum alia de necessitate ordinandi omnes actiones in Deum, qui per caritatem noster est amicus, conectendo, infallibilem exinde nexum inter caritatem et bona opera iusti eruit.

Aliud caput, ex quo necessarius conexus inter caritatem et opus bonum erui potest, esset inquisitio in eam rationem virtutum infusarum, qua tendunt in actum sibi correspondentem praesente obiecto apto. Omnis actus bonus autem est ordinabilis in finem caritatis, et sic in iusto quoque, quippe qui habeat caritatem infusam, necessitas est ordinandi actus suos in finem caritatis. Abstrahimus tamen ab hac inquisitione¹⁶⁰.

(Sequetur finis.)

¹⁵⁶ Summa de bono. Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 150v.

¹⁵⁷ De virtutibus c. 11 (I, 138b).

¹⁵⁸ In II Sent. dist. 34. Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 118v.

¹⁵⁹ In II Sent. dist. 38, a. 1, q. 1 ad 3.

¹⁶⁰ Notentur, quae hac de ratione virtutis infusae caritatis habet **Philippus de Grève** (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 96v); »Item quia per caritatem fit semper inclinatio voluntatis ad opus, ad hoc, quod opus illud fit meritorium, inclinatio dico actu vel habitu.«

Dr. Gregor Rožman — Ljubljana:

Cerkveno arhivno pravo.

(C. I. C. dispositiones de archivis ecclesiasticis)

Summarium. — Dispositiones C. I. C. de archivis omnino novae sunt in iure communi. Ante promulgationem C. I. C. iure particulari (cum synodali tum extrasynodali) nonnulla de archivis ordinata erant, quod testimoniis historicis probatur (I). Codex vero legibus universalibus ordinat archivum dioecesanum (II), archivum secretum episcopi (III) eorumque integritatem poenalibus sanctionibus tutatur (IV).

Prvič v cerkvenopravni zgodovini je C. I. C. prinesel o organizaciji škofijskih arhivov obče določbe, ki res odgovarjajo njihovemu važnemu pomenu. Znanstveni pomen arhivov, posebno za zgodovino in pravo, je nesporen.¹ Že zato bi bili zaslužili cerkveni arhivi kar največjo pažnjo in najboljšo organizacijo. Cerkvenopravna veda bi bila morala to zboljšanje vsaj utemeljiti in povzročiti, a doslej je strokovna literatura arhive komaj mimogrede omenjala².

Cerkvi pa je bil pri ustanavljanju arhivov in pri sedanji zakoniti ureditvi pred očmi njihov praktični pomen. Arhiv je zbirališče vseh uradnih spisov in listin, ki dokazujejo nastanek, razvoj in obstoj raznih cerkvenih pravnih institucij; arhiv vsebuje dokaze cerkvenih pravic in svoboščin. Pravilna in točna cerkvena uprava je mogoča le, ako se na podlagi upravnih listin prejšnjih časov ohrani razvojna linija in se poznajo vse pravice in dolžnosti, ki so tekom razvoja nastale. Objektivni temelj dobri upravi je popoln in pregledno urejen arhiv pri vsaki posamezni upravni edinici cerkve.

I. Zgodovina arhivnega prava.

Cerkev je našla arhive že v rimski državi, ki ni poznala samo državnega arhiva v Rimu, ampak po vseh provincah tudi mestne arhive, kjer so se shranjevali testamenti, darovalne in ustanovne listine ter drugi važni dokumenti državljanov. Čuvarji teh arhivov so bili najuglednejši meščani, ki so se zamenjavali po dveletni poslovni dobi³. Rimsko uredbo arhivov je cerkev prevzela. Tako so nastali cerkveni arhivi

¹ Reorganizacija avstrijskih državnih arhivov naj bi bila služila v prvi vrsti zgodovinskemu znanstvenemu raziskavanju. Dr. Jos. Lampel, Zur Organisation der österr. Archive v Österr.-ung. Revue 1890, I. K. Bd., str. 332.

² Protestantška tožba glede pomanjkljivosti v tem oziru je veljala pač tudi za mnoge katoliške škofijske in župnijske arhive. (Revelencykl. für prot. Theol. u. Kirche. I^o, 787.)

³ Nov. XV, c. 3.

ne samo v središču cerkve, v Rimu⁴, ampak tudi na sedežih metropolitov in škofov⁵. Ime arhiv so spravljali v zvezo z besedo *arcanum*⁶.

Vkljub važnosti in starosti cerkvenih arhivov pa v virih cerkvenega prava ne najdemo nobenih ob čih odredb, obveznih za vs o cerkev Kar vsebujejo viri arhivnega prava, je vse samo partikularno pravo. So pa to papeške konstitucije in statuti sinod ali plenarnih in provincialnih koncilov.

Papeške dekrete, ki ex professo govore o uredbi cerkvenih arhivov, zasledimo šele po tridentinskem koncilu. Sikst V. je s konstitucijo »Sollicitudo pastoralis« 1. avgusta 1588 ustanovil v vseh večjih krajih cerkvene države razen Rima in Bolonje (»in Civitatibus, Oppidis, Castris, Villis ac locis aliis«), na škofijskih sedežih, pri kapitljih in samostanih javne arhive, katerim je podelil arhivske pravice; že obstoječe arhive, ki so bili ustanovljeni s papeževim dovoljenjem, je združil s temi, ukinil vse prej podeljene fakultete za ustanavljanje javnih arhivov; kreiral je službe rektorjev arhivov, nad vse pa postavil »praefectum Archiviorum« z določenimi pravicami in privilegiji⁷. Za sicilsko kraljestvo je uredil arhive že Pij V.⁸ Najzorneje je uredil škofijske arhive v Italiji Benedikt XIII. s konstitucijo »Maxima vigilantia« dne 14. junija 1727⁹. Ta partikularni pravni vir je v kodeksu močno uporabljen. Najnovejši vir pa je Pija X. ureditev arhiva na rimskem vikariatu l. 1912. Tudi ta vir se navaja v kodeksu¹⁰.

Mnoge druge papeške konstitucije zadnjih treh stoletij omenjajo le mimogrede arhive ali pa poudarjajo eno ali drugo posamezno točko prejšnjih določb.

⁴ Bonifacij I. (418—422) se v pismu Rufu, škofu solunskemu, sklicuje na listine svojega arhiva (scrinii nostri), Jaffé, Regesta², Nr. 350; I, 53. Hieronim omenja v Apol. adv. libros Rufini III, 20 arhiv (chartarium) rimske cerkve (Migne, PL 23, 471).

⁵ Milevitanska sinoda l. 402 je sklenila, naj bo arhiv numidijske cerkvene province deponiran na dveh krajih; pri metropolitu in v Konstantini, civilni metropoli numidijski, in to v svrhu lažje uporabe in varnejše shranitve (Mansi, III, 786; Hefele-Leclercq II/1, 135). Prim. Van Espen, Comment. in canones etc. Colon. Agrip. 1755, 357 sq. Na 17. kartag. generalni sinodi 25. maja 419 sta vzbudila dva nicejska (v resnici sardiška) kanona sum nepristnosti, ker ju ni vseboval eksemplar kanonov, ki je bil shranjen v kartag. arhivu (Mansi IV, 404, c. 4). Nepristnost se je končno dognala na 20. kartag. sinodi l. 424 (Mansi, IV, 516).

⁶ Isidorus Hisp., Etymolog. lib. XX, c. 9 (Migne, PL 82, 719).

⁷ Magnum Bullarium Rom. Tom. II. Luxemburgi, 1727, pg. 694 ssq. — Realencykl. f. prot. Theologie u. Kirche I^o, 793, omenja neko Sikstovo konstitucijo iz l. 1587, s katero da je ukazal ustanoviti arhive povsod, kjer jih še ni bilo; isto citira kot konst. »Provida« Ferraris, Prompta bibl. I, 796, ter navaja iz nje določbe za tajni škofov arhiv. Toda v Magn. Bull. te konstitucije ni najti in tudi novi kodeks je ne omenja med viri.

⁸ Const. »Muneris nostri«, 1. mart. 1571. Magn. Bull. Rom. Pars VII.

⁹ Magn. Bull. Rom. Pars VII, Luxemburgi 1740, pg. 303—307.

¹⁰ Const. ap. de Urbis Vicariatu: »Etsi nos«, 1. jan. 1912, nn. 77—81. A. A. S. IV, 1—22.

Številnejši so viri arhivskega prava med sinodami. Prvi provincialni koncil po Tridentinu, ki je za škofijske arhive izdal natančnejša navodila glede čuvanja, uporabe, kazni za zlorabo in kavtel med sedisvakanco, je oni v Raveni, ki se je obhajal 1. do 9. maja 1568 pod Julijem de la Rovere¹¹. L. 1626 15. decembra je izdala S. C. C. kot interpretacijska komisija tridentinskih reformnih dekretov seznam onih vrst listin, ki se morajo shranjevati v škofijskih arhivih¹². Ta seznam je bil merodajen pri sestavi določil o arhivih na poznejših sinodah. Rimška sinoda l. 1727 določa med drugim sestavo dobrega inventarja in varnostne odredbe za slučaj sedisvakance¹³. Na te določbe se sklicuje l. 1859 provincialni koncil v Urbinu¹⁴. Na vzhodu ima libanonska (maronitska) sinoda l. 1736 ukaz, da se morajo škofijski arhivi napraviti (c. IV), podaja pa tudi kratek poslovník za kustosa arhivov (c. V)¹⁵. Za škofije Združenih držav severne Amerike je III. plenarni koncil v Baltimore l. 1884 naložil škofom dolžnost napraviti arhiv v smislu konstitucije Benedikta XIII. »Maxima vigilantia« in ga urediti po seznamu S. C. C. iz l. 1626¹⁶. Večina koncilov pa se je zadovoljila s kratko določbo, da se škofijski arhivi morajo ustanoviti; navodila za kustosa, poslovník za uporabo itd. je pa prepustila posameznim škofom.¹⁷

II. Škofijski arhiv.

Vsak škof naj napravi v svoji kuriji arhiv, ako ga še ni; Benedikt XIII. (»Max. vig.«) določa rok šestih mesecev, v katerem se mora ta ukaz izvršiti. Za organizacijo škofijskega arhiva daje novi kodeks sledeče predpise.

1. Vnanja organizacija arhiva se ozira predvsem na lokal, ki naj je varen in pripraven (kan. 375, § 1). Varen bodi lokal prvič v tem smislu, da se listine v njem kolikor mogoče dolgo ohranijo. Zato mora biti prostor suh, snažen, zračen, ima naj napravo za hitro in pravilno zračenje, da je mogoče izravnati ostre spremembe temperature, ki vplivajo razkrajajoče na papir in črnilo listin. Arhiv naj je dalje varen pred ognjem; primerno je, ako se nahaja blizu stopnic, da se lahko hitro reši v slučaju nevarnosti. Zaklenjen

¹¹ Mansi, XXXV, 607 sq.

¹² Coll. Lac. I, 422 sq.

¹³ Tit. XII. Coll. Lac. I, 362 sq.

¹⁴ Pars II. tit. III, 123, Coll. Lac. VI, 42.

¹⁵ Synodus Montis Libani; Coll. Lac. II, 329 ssq.

¹⁶ Acta et decreta concilii plen. Baltimorensis III. Tit. IX, c. II, Edit. 1886, pg. 155.

¹⁷ Koncil v Rouenu l. 1581 (Mansi XXXIVa, 651); Syn. prov. Beneventana, 1693 (Coll. Lac. I, 38 ssq); Conc. prov. Avenionense, 1725 (o. c. I, 579 sq); Conc. prov. Ravennatense, 1855 (o. c. VI, 186); Conc. prov. Halifaxiense, 1857 (o. c. III, 755); Conc. prov. I. Quitense, 1863 (o. c. VI, 395).

mora biti tako varno in močno, da so onemogočene tatvine; posebno važni in dragoceni dokumenti morajo biti v lokalu samem še posebej zaprti, najboljše pač v jekleni, ognju in vlomilcem kljubujoči omari. Lokal za arhiv naj je tudi pripraven za delo. Vsak arhiv, ki je urejen, zahteva marsikatero uro dela. Zato mora biti lokal svetel in zdrav. Vsak važnejši in bogatejši arhiv bi moral imeti poleg shrambe listin še posebno čitalnico, v kateri bi se dalo nemoteno delati in črpati iz originalnih virov arhiva. Povsem napačno je, ako se za arhiv določi najslabši lokal poslopja, ki ni za nobeno drugo rabo; to pač ni *locus tutus et commodus*, kakor ga zahteva kanon.

2. Notranja organizacija je lahko tako raznolika, da nikakor ni mogoče določiti enotnega sistema. Kodeks se ozira glede nje le na vsebino in uredbo arhiva.

a) *Vsebina*. V arhiv spadajo vsi dokumenti in vse listine, ki se nanašajo na duhovne in temporalne posle škofije (kan. 375, § 1). V arhivu se mora najti za vsako leto obstoja škofije resnična in natančna slika njenega stanja in vladanja. S. C. C. v svojem že citiranem katalogu listin, ki se naj shranjujejo v škofijskem arhivu, našteva štiri vrste listin: o cerkvenih osebah, o svetih krajih, o svetih rečeh in sodne akte, razdeljene po civilnih in kazenskih zadevah. Arhiv ima svoj red in izreden *prirastek*. Po končanem poslovnem letu se uvrstijo listine v arhiv in v prvih dveh mesecih leta se morajo vpisati v inventar ali katalog (kan. 376, § 1). Benedikt XIII. je zahteval, da se to zgodi že meseca januarja.¹⁵ Te listine tvorijo vsakoletni redni prirastek arhiva. Škofje pa so dolžni, da poiščejo listine, ki se nanašajo na škofijo, njeno zgodovino in njene pravice, pa se nahajajo drugod ali so raztresene morda po raznih manjših arhivih škofije ali so v rokah zasebnikov, ter jih skušajo z vsemi potrebnimi sredstvi pridobiti in priključiti škofijskemu arhivu, tako da postane centralni škofijski arhiv čim popolnejši. Tembolj morajo škofje to storiti, ako so bili dotični dokumenti kdaj vzeti iz škofijskega arhiva, pa niso bili vrnjeni. V tem slučaju more škof vrnitev izsiliti tudi s cerkvenimi kaznimi, kajti listine spadajo k cerkveni imovini, ki je tem večja, čim važnejša je dotična listina.

Da se arhiv spopolni, je pač želeti, da se vsebina onih na škofijo se nanašajočih listin, ki so v privatni posesti ter se ne morejo v originalu dobiti za arhiv, vsaj v overjenem prepisu ali v obliki registrov spravi v škofijski arhiv.

Popolna centralizacija vseh dokumentov, ki zadevajo škofijo, v enem arhivu je nemogoča, pa morda niti ni praktična. Sikst V. je skušal izvesti centralizacijo na ta način, da je ukazal za cerkveno državo, da se morajo vsi dotlej obstoječi cerkveni arhivi združiti z uradnimi arhivi, katere je ukazal

¹⁵ »Maxima vigilantia« 14. jun. 1727, § 12.

ustanoviti¹⁹, a ljubezen onih, ki imajo lokalne arhive je močnejša kot papeževa konstitucija.

Za administracijo škofije in za znanstveno izrabljanje pa je velepomembno, ako je vsaj pregled o vsebini raznih cerkvenih arhivov škofije mogoč v centralnem škofijskem arhivu. Zato predpisuje kodeks, da morajo vsi cerkveni arhivi škofije, kakor arhiv katedrale, kolegiatnih in župnijskih cerkvâ, bratovščin ter raznih cerkvenih zavodov (škofu je naložena skrb, da napravijo vse te moralne osebe svoje lastne arhive) poslati isto-pise svojih inventarjev in katalogov škofijskemu arhivu, seveda sporočati potem tudi vsako leto nastale prirastke (kan. 383, § 1). Posebno dokumenti, kateri dokazujejo imovinske pravice kake cerkve, naj se v avtentičnih prepisih shranjujejo če le mogoče tudi v škofijskem arhivu (kan. 1523, n. 6). Tudi prepisi inventarjev cerkvene imovine ter njihova letna dopolnila (kan. 1522, n. 3) in prepisi župnijskih matic ter njihova letna dopolnila (kan. 470, § 3.) iz cele škofije se morajo pošiljati škofijskemu arhivu. Na ta način je novi kodeks izvršil času primerno centralizacijo vsega arhivnega materiala ene škofije, ebenem pa pustil posamezne cerkvene arhive samostojne in nedotaknjene.

b) Uredba listin v arhivu je za njegovo uporabnost odločilnega pomena. Neurejena zbirka listin ni arhiv, je kvečemu skladišče. Enotnega sistema za ureditev arhivov ni mogoče postaviti, ker so arhivi že glede na glavno vsebino svojih listin zelo različni. — Vendar je želeli, da bi bila uredba arhivov kolikor mogoče enotna. Kodeks predpisuje, da se morajo v škofijskih arhivih listine uvrstiti po kronološkem redu (kan. 372, § 1.). Pač pa se arhiv razdeli v več oddelkov, posebno ako je tudi v škofijski pisarni delo razdeljeno v različne odseke. Tako je Pij X. razdelil arhiv rimskega vikariata v štiri oddelke kot je vikariat razdeljen v štiri »officia«: 1. de divino cultu et visitatione apostolica; 2. de cleri et christiani populi disciplina; 3. de judiciariis negotiis; 4. de administratione oeconomica.²⁰ Vsak oddelek pa je zase kronološko uren.

Da je uporaba arhiva omogočena, mora biti natančen in pregleden katalog ali inventar na razpolago. Veliko važnost polaga kodeks na ta inventar in zahteva, da se mora »omni diligentia ac sollicitudine« sestaviti, kjer ga še ni, in vsako leto dopolnjevati. Pri vsaki listini, ki se vpiše v katalog, se mora pripisati kratka vsebina (synopsis, summarium, lemma), tako da ima katalog obliko in pomen registra (kan. 375, § 2; 376, § 1). Vsaka stran kataloga naj bo podpisana in tako potrjena od arhivarja. Najbolj primeren bo katalog na listkih v obliki kartoteke, ki se da tako zapreti,

¹⁹ »Sollicitudo pastoralis« 1. avg. 1588 § 3.

²⁰ »Etsi nos« 1. jan. 1912, n. 77.

da brez ključa ni mogoče posameznih listkov ven vzeti. Vsak listek mora nositi podpis odgovornega arhivarja. Poleg kataloga so potrebni še razni repertoriji (stvarni, krajevni, osebni).

3. Arhivar škofijskega arhiva je škofijski kancelar. V vsaki kuriji mora škof imenovati kancelarja, kateri mora biti duhovnik; njegova glavna služba je čuvati in voditi arhiv. On mora sestaviti katalog, ali sam ali s pomočjo zanesljivega pisarniškega osebja. Ako je za enega preveč dela, da bi ga redno in temeljito mogel vršiti, mu more škof dati pomočnika, vice-kancelarja (kan. 372). Kancelar podpiše vsako stran oziroma vsak listek inventarja, da ga s tem avtorizira.²¹ Edino kancelar naj hrani ključ arhiva, da niti škof niti generalni vikar ne more vstopiti v arhiv brez kancelarjeve vednosti, ker kancelar je za arhiv službeno odgovoren *ex iure communi* (kan. 377, § 2). Po prejšnjih partikularnih določbah je imel ključ arhiva navadno škof sam.

Služba kancelarja kot kustosa škofijskega arhiva je zelo važna in odgovorna. Ker se cerkveni zakonik ozira le na praktično uporabo arhiva za upravo škofije, ne pa tudi na znanstvene namene, zato za arhivarja ne zahteva posebne znanstvene kvalifikacije. Večinoma pa kancelarju kot ravnatelju pisarne ordinariata niti čas ne dopušča, da bi se bavil z znanstvenim delom v arhivu, kakor bi bilo to želeli, kajti mnogi škofijski arhivi vsebujejo še veliko neizčrpanega znanstvenega gradiva. Znanstven arhivar mora imeti strokovno izobrazbo posebno v jezikih (starih), zgodovini, pravu, paleografiji, kronologiji, sfragistiki, heraldiki. Tudi v srednjem veku je bil često sholastik stolnih kapituljev obenem arhivar, ker je bil že zaradi svoje službe kot vodja šole znanstveno najbolj usposobljena oseba za to.²² Na zgodovinsko važnih in vsebinsko bogatih, a še ne izrabljenih škofijskih arhivih bi se mogel imenovati primerno kvalificiran znanstvenik za vice-kancelarja. Imel bi na ta način dostop k zakladom arhiva; bil bi poleg odgovornega nekaj znanstven arhivar in dana bi bila možnost, da se arhiv izrabi praktično in znanstveno.

Doslej so imele mnoge škofije bivšega avstro-ogrskega teritorija poleg kancelarja nastavljene posebne arhivarje, ki so bili odgovorni za red in ohranitev arhiva.²³ V smislu kodeksa je to prva naloga kancelarja. V nekaterih škofijah je bil kancelar imenovan obenem za arhivarja.²⁴ Kjer pa ni bil imenovan

²¹ »Maxima vigilantia« 14. jun. 1727, § 5.

²² Schneider, Phil., Die bischöflichen Domkapitel, Mainz 1892, 97.

²³ Ljubljana (šematizem l. 1917), Zagreb (1914), Split, Poreč, Dunaj, Trident, Praga, Kraljevi Gradec, Budejevice, Tarnov, Ostrogon, Vesprim, Pečuj, Rab, Vajcen, Sombotelj, Eger, Kaloča, Rožnov (vsi l. 1916).

²⁴ Gorica (1923), Saleburg (1915, arhivar in tajnik obenem, pa še arhivni adjunkt), Briksen (1916) ima škofijsko komisijo za umetnost in ohran-

poseben arhivar, je pač kancelar obenem oskrboval škofijski arhiv, kakor izrecno določa III. baltimorski plen. koncil leta 1884; iz šematizmov dotičnih škofij pa to ni razvidno.²⁵ Posebna skrb se mora posvečati arhivu med sedisvakanco, da se ohranijo vsi dokumenti. Odgovornost za to nosi v prvi vrsti kapitularni vikar in pod njim kancelar kot arhivar (kan. 435, § 5). Novemu škofu je dolžan s kapituljem vred dati poročilo ter odgovarja tudi za vsako izpremembo v arhivu (kan. 444, § 2).

4. Uporaba arhiva je v toliko omejena, da se onemogoči, da se kakšna listina izgubi. Arhiv mora biti skrbno za klenjen, ključ mora shranjevati kancelar. Benedikt XIII. je ukazal napraviti pri škofijskih arhivih dve različni ključavnici.²⁶ Vstop v arhiv je dopusten le z dovoljenjem škofa (oziroma gen. vikarja) in kancelarja. Obojno dovoljenje je potrebno (kan. 377). V pogled dokumentov škofijskih in župnijskih arhivov, v kolikor ne spadajo med tajne, je dovoljen vsakemu interesentu, ali je ta uradna ali privatna oseba. More si dati napraviti tudi legalizirane prepise, seveda na svoje lastne stroške (kan. 384, § 1). Principi- elno je uporaba (študij, prepisovanje) listin dopustna le v arhivu samem, v čitalnici, priključeni arhivu, ali pa v škofijski (župnijski) pisarni.

Pri izposojevanju originalnih listin je treba prav posebne pazljivosti in zadostnih kvatel. Ravenska sinoda leta 1568 je določila, da se listine iz arhiva ne smejo nikomur izposojevati niti zastopniku škofa ali kapitlja, tudi ne, če da častno besedo ali založi kavcijo, da bo dokumente vrnil. Arhivarja, ki bi se proti temu pregrešil, naj škof strogo kaznuje.²⁷ Druge sinode zopet niso bile tako stroge. Libanonska sinoda Maronitov n. pr. dovoljuje, da smejo škofje izposojevati listine najdalje za 15 dni.²⁸ Kodeks drži nekako srednje strogo linijo. Le s privoljenjem škofa ali gen. vikarja se smejo za tri dni izposoditi listine iz arhiva proti lastnoročno podpisanemu re- verzu, katerega mora izposojevalec izročiti kancelarju. V slu- čaju potrebe more ordinarij ta rok nekoliko (moderate) po- daljšati (kan. 378). Zelo važne in dragocene listine pa se sploh ne izposojajo, vpogled v nje naj se dovoli le v arhivu v navzoč- nosti kancelarja. Slabe izkušnje narekujejo skrajno previdnost, kajti zbiranje dragocenih in redkih listin, osobito znamenitih avtogramov, postane prelahko naravnost strast. Blatova inter- pretacija, da niti kancelar sam ne sme brez škofovega dovo- ljenja vzeti nobene listine iz arhiva, po mojem mnenju ne

nitev spomenikov, razdeljeno v tri sekcije, tretja sekcija ima arhive, njen načelnik je obenem glavni arhivar škofije.

²⁵ Vse tu ne navedene škofije bivše Avstro-Ogrske.

²⁶ »Maxima vigilantia« § 10.

²⁷ C. 4. Mansi, XXXV, 607.

²⁸ C. V, 10. Coll. Lac. II, 332.

odgovarja smislu kanona.²⁹ Vsak izposojevalec mora izročiti reverz kancelarju, ako bi kancelar sam ne smel vzeti kake potrebne listine iz arhiva, bi moral i on pustiti reverz samemu sebi — ali pa ordinariju, to zadnje pa bi moralo biti v kanonu izrecno povedano, kar pa ni. Kancelar je kustos arhiva, odgovoren za to, da se vsak izposojen dokument pravočasno vrne in postavi na svoje mesto. Odgovornost, ki jo ima za druge, nosi tudi za sebe. — S tem, da ga je ordinarij nastavil, mu je dal tudi vse k službi *ex iure communi* spadajoče pravice.

III. Tajni škofov arhiv.

Veliko pažnjo posveča cerkveno pravo vsem onim listinam, katere morajo zaradi javnega pa tudi zasebnega blagra ostati tajne. Zato daje škofom navodila, kako naj orgnizirajo svoj tajni arhiv, da v skrite dokumente ne dobi nihče vpogleda razen njih.

Ako ni mogoče imeti posebnega lokala za tajni arhiv, ali pa ako zaradi malega števila tajnih dokumentov posebnega lokala ni treba, naj se napravi v občem škofijskem arhivu shramba, dobro zapahnjena in zaklenjena, ki se ne da z mesta odnesti (pred ognjem varna vzdana omara ali velika jeklena blagajna). V ta arhiv se najskrbneje zaklenejo vsi tajni dokumenti, posebno preiskovalni akti v kazenskem postopanju (kan. 1946), tajna poročna in krstna knjiga (kan. 1107), knjiga za vpis zakonskih dispenz in foro interno non sacramentali (kan. 1047). Tudi za tajni arhiv se mora napraviti katalog na isti način kakor za javni, shranjevati se pa mora tajno z dokumenti vred (kan. 379, § 1, § 2).

Tajni arhiv mora biti zaklenjen z dvema različnima ključema. Enega shranjuje škof sam, drugega pa generalni vikar, v škofijah, ki generalnega vikarja nimajo, pa kancelar škofijske kurije.

Uporaba tajnega arhiva je dovoljena izključno le škofu samemu. Kadar se pokaže nujnost uporabe, zahteva škof še drugi ključ od generalnega vikarja, odnosno kancelarja ter sam odpre tajni arhiv, pregleda potrebne akte, jih pusti v arhivu ter zaklene, en ključ pa zopet odda (kan. 379, §§ 3, 4). Preiskovalne akte iz tajnega arhiva pa sme izročiti promotorju iustitiae, ako je treba proces nadaljevati in končati (kan. 1954).

Da je tajnost izvestnih aktov še bolj zavarovana, se morajo vsako leto sežgati — ne samo raztrgati — vsi kazenski akti npravne vsebine, katerih obtoženci so že umrli ali pri katerih je poteklo že deset let od dneva, ko se je izrekla obsodba. S tem izginejo po desetih letih ali pa po smrti delin-

²⁹ Blat, Comment. textus C. I. C. Lib. II^o, 408.

kventa vsi originalni dokumenti, kateri mu dokazujejo nepravne delikte in so zanj difamatorični. Na ta način hoče cerkveno pravo varovati dobro ime delikventov, da po dolgih letih, ko je zadeva že izbrisana iz spomina ljudi, ne more vseh podrobnosti nihče izvedeti, niti škof, kateremu edinemu bi bili akti dostopni. Popolnoma pa zadeva ne sme izginiti, nekako dokazilo mora ostati v arhivu, zato se mora, preden se listine sežgo, napraviti kratek izvleček dejanskega stanja in prepisati besedilo obsodbe. To ostane potem v tajnem arhivu, ko originalnih aktov ni več (kan. 379, § 1).

Posebne k a v t e l e za varstvo tajnega arhiva so potrebne v slučaju sedisvakance ali pa, če je škof v vodstvu škofije zadržan od močnejše sile. T a k o j, ko škof nastopi vlado škofije, mora izbrati duhovnika, kateri naj sedevacante aut impedita vzame škofov ključ do tajnega arhiva v varstvo. Pristopa v arhiv sam pa nima (kan. 380).³⁰ Komu naj potem izroči ključ, je odvisno od tega, ali je sedisvakanca ali pa je škof samo zadržan (impeditus). Če je škof ujet, izgnan ali pa radi bolezni ali druge nezmožnosti tako zadržan, da niti pismeno ne more občevati s svojimi škofljani, vlada škofijo generalni vikar, ki pa je itak v posesti drugega ključa, tedaj obdrži od škofa izbrani duhovnik ključ za se; ako pa škofija nima generalnega vikarja in ima drugi ključ kancelar, tedaj mora oddati čuvar škofovega ključa istega onemu duhovniku, katerega je škof delegiral za svojega namestnika ali ga sveta stolica imenovala za upravitelja škofije.

Ob sedisvakanci, ko se mora postaviti k a p i t u l a r n i v i k a r (kan. 429, § 3), mu mora čuvar ključa takoj oddati ključ, generalni vikar odnosno kancelar pa istočasno svojega izročiti prvemu dignitarju stolnega kapitlja. Preden pa svoje ključke izročita, morata tajni arhiv (lokal ali omaro) z a p e č a t i t i s pečatom škofijske kurije (kan. 381).

Med sedisvakanco ostane tajni arhiv zapečaten in vsakomur nedostopen. Le v izjemnem slučaju nujne potrebe (n. pr. da je treba vpisati matrimonium conscientiae, ali podeljeno dispenzo in foro interno non sacramentali; ali pa zahteva nujna kazenska zadeva vpogled v prejšnje akte, shranjene še v tajnem arhivu) sme kapitularni vikar vpričo dveh kanonikov odstraniti pečate, odpreti arhiv, potrebne akte pregledati, nikdar pa odnesti. Po vpogledu mora arhiv zopet zapečatiti. Novemu škofu pa mora poročati o tem in je odgovoren za resnično nujnost potrebe, zaradi katere je arhiv odprl. Oba kanonika, ki morata biti pri odpiranju arhiva navzoča, nimata pravice pregledati listin, ampak sta samo priči, da kapit. vikar ne od-

³⁰ Rimska sinoda l. 1725 je na sličen način poskrbela tudi za obči škofijski arhiv. Umirajoči škof naj izroči ključ arhiva svojemu spovedniku, kateri ga potem da praelato dignioris Conventus. Ta shranjuje ključ do prihoda novega škofa (Tit. XII, c. 4). Coll. Lac. I, 363.

strani, odnese ali uniči nobenega dokumenta iz tajnega arhiva (kan. 382, prim. kan. 444).

O župnijskih arhivih govore kánoni 383, 384, 470 § 4; vsebujejo pa le čisto splošne določbe ter prepuščajo podrobno ureditev ordinarijem.³¹

IV. Kazenske določbe.

Svoje arhive je cerkev zaščitila s posebnimi kazenskimi sankcijami. Sinoda v Agde je l. 506 določila za klerike, ki bi se drznili uničiti, zatajiti ali nasprotnikom oddati take dokumente, iz katerih cerkev dokazuje svoje posestne pravice, kazen ekskomunikacije in povrnitev vse cerkvi nastale škode. Ista kazen zadene one, ki klerike k takemu deliktu navajajo.³² Gratian je ta kapitelj prevzel v svoj Decretum in mu s tem odprl pot v obče cerkveno pravo.³³ Tridentinski koncil je zagrozil uzurpatorjem cerkvenih pravic in imovin — klerikom in laikom — anatem, dokler ne vrnejo vsega, kar so odvzeli in ne dobe od rimskega papeža odveze; kleriki pa se še odstavijo od beneficijev ter postanejo nesposobni v bodoče dobiti katerikoli beneficij.³⁴ Med take uzurpatorje se morajo prištevati tudi oni, ki so uničili, skrili ali sicer izmaknili kake listine iz cerkvenih arhivov.

V smislu tridentinskih določil so razne sinode oziroma provincialni koncili precizirali kazni zoper poškodovalce arhivov. Žeravenski koncil l. 1568 določa po brezuspešnem kaničnem opominu kazen izobčenja za uničevalce listin in zoper one, ki ne javijo pristojni oblasti tistih, ki posedujejo kake listine iz cerkvenih arhivov; kdor pa listine izmakne, se mora škofu naznaniti, da ga izobči.³⁵ Beneventski provincialni koncil l. 1693 kaznuje klerike po analogiji Gratianovega dekreta z odstavitvijo od službe in beneficija in z nesposobnostjo za nadaljne službe. Ta kazen se razteza tudi na vse, ki poškodovanje arhiva ukazujejo, nasvetujejo ali podpirajo.³⁶ Maronitska sinoda l. 1736 kaznuje ta delikt na kleriku in laiku z izobčenjem latae sententiae, od katerega se more odvezati šele po povrnitvi škode.³⁷ Po statutih plenarnega koncila irskega l. 1850 izgubi klerik službo in beneficij, laik pa je ipso facto izobčen³⁸; popolnoma ujemajo se s tem določbe provincialnega koncila v Halifaxu l. 1857.³⁹

³¹ »Maxima vigilantia« 14. jun. 1727, § 24.

³² Cap. 26. Hefele II, 636.

³³ C. 33, C. XII, q. 2. Kan. 2046, § 1, navaja to mesto kot vir.

³⁴ Sess. XXII, c. 11, de ref.

³⁵ De archivis c. 2. Mansi, XXXV, 307.

³⁶ Tit. XV. c. 4. Coll. Lac. II, 39 sq.

³⁷ Cap. V, 10. Coll. Lac. II, 332.

³⁸ XXI, 4; Coll. Lac. III, 793.

³⁹ XIX, 8; Coll. Lac. III, 755.

Škofijski arhiv štiti kan. 2405 pod naslovom zlorabe cerkvene oblasti ali službe. Delikt zlorabe storê kapitularni vikar in vsi drugi, ki imajo dostop do uradnih listin škofijske kurije, bodisi da so člani kapitlja, bodisi da so izven kapitlja (n. pr. generalni vikar, oficial, kancelar, arhivar, tajnik, notar, promotor iustitiae, defensor vinculi, cerkveni sodnik, [pro]-sindalni eksaminator), kateri izmaknejo, uničijo, skrijejo ali bistveno izpremenijo kako uradno listino, ki pripada kuriji, t. j. ki je od kurije izstavljena, na njo naslovljena ali njej oziroma arhivu namenjena. Vseeno je, ali je dotična listina že v arhivu ali pa se nahaja v pisarni, da se z njo še posluje. Kazen za ta delikt je ipso facto izobčenje, ki je apostolski stolici udržano; ordinarij pa more še poostriiti kazen z odstavitvijo od cerkvene službe ali beneficija. Kazen ostane ista, če delikvent tudi ni sam delikta izvršil, ampak ga dal po drugih osebah izvršiti. Kazen se nanaša le na klerike.

Med sedisvakanco je na splošno prepovedano kapiteljskemu vikarju izvršiti kako izpremembo v škofiji; imenoma pa je njemu in vsakemu drugemu, kleriku ali laiku, prepovedano kakšno listino škofijske kurije izmakniti, uničiti, skriti ali izpremeniti (kan. 435, § 3). Klerike zadene kazen kanona 2405, za laike posebna kazen ni določena.

Na splošno so vse cerkvene listine in matice zaščitene po kan. 2406, § 1. Vsi tisti, ki imajo službeno dolžnost listine ali matice spisovati ali shranjevati, zlorablajo svojo službeno oblast, ako jih ponaredijo, vsebinsko izpremenijo, jih uničijo ali skrijejo. Za tak delikt je določena kot kazen odstranitev od službe, in sicer ne ipso facto, ampak po pravo-močni obsodbi; ordinarij pa naj delikventa kaznuje še z drugimi težkimi kaznimi, ki so krivdi primerne.

Službeno so za integriteto listin oziroma matic odgovorni: kancelar za listine škofijskega arhiva (kan. 372, § 1); notarji, za sodnijske akte in protokole (kan. 374, § 1, n. 1, 2); zapisnikar pri kanoničnih volitvah za volivni protokol (kan. 171, § 5); župniki in župnijski vikarji za matice: krstno, birmsko, poročno in mrliško knjigo (kan. 470); upravitelji cerkvene imovine za inventar in vse druge dokumente, kateri so za upravo potrebni (kan. 1522, n. 2, 3; 1523, n. 6). Za druge osebe, klerike ali laike, ki nimajo službene odgovornosti za cerkvene listine, a ki bi jih uničili, zatajili ali poškodovali, kodeks nima posebnih kazni, ker pač težje pridejo v posest takih dokumentov, kateri bi bili lastnina cerkve. Ako bi pa s tem bila cerkev oškodovana na svoji imovini ali svojih pravicah, zapadejo kaznim kakor uzurpatorji cerkvenih imovin in pravic (kan. 2345, 2346).

Prispevki za dušno pastirstvo.

Notranje življenje — duša vsega dela na zunaj. — Nedavno je izšla v nemški predelavi knjiga, ki nosi v izvorniku naslov »L'âme de tout apostolat«.¹ Ima priporočilo od več kardinalov, mnogo škofov in celo od Benedikta XV., ki je izrazil željo, da bi se knjiga čim najbolj razširila. Namenjena je onim apostolskim delavcem, ki se hočejo žrtvovati, pa so v nevarnosti, da bi opuščali potrebna sredstva, ki jim zagotove uspeh pri delu. Zasluži pač, da se z njeno vsebino seznanijo nele svetni duhovniki, ampak tudi redovniki in redovnice, ker obravnava eminentno važno vprašanje: zakaj toliko neuspeha pri današnjem dušnopastirskem delu in kako priti do uspeha? Knjiga z izredno temeljitostjo dokazuje in z zgledi iz življenja bogato ilustrira resnico: bistveni pogoj za uspešno delovanje je notranje življenje apostolskega delavca. Ker pa gotovo marsikdo ne bo prišel do te knjige, hočemo tukaj podati bistvene misli, ki naj bi duhovniku prešle v kri in meso. Mesto ocene naj pa služijo zgoraj omenjena priporočila, ki so pač zadostna, da vsaj v glavnih stvareh avtorju nihče ne bo mogel upravičeno ugovarjati.

Kaj pomeni pisatelju notranje življenje? Pomeni mu delovanje duše, ki si prizadeva svoja naravna nagnjenja podrediti in si prizadeva, da vse iz navade presoja v luči evangelija ter se ravna po zgledu našega Gospoda (str. 16). — Naj bo stanje naše duše kakršnokoli: ako molimo in božji milosti zvesti ostanemo, nam ponuja Jezus vsa sredstva, da dosežemo notranje življenje (str. 21).

Žal, da je notranje življenje od večine naših sodobnikov tako malo poznano; da, še več: mnogokrat prezirano in zasmehovano, celo od takih, ki bi morali najbolj ceniti njega koristi in potrebo. Leon XIII. je v pismu na kardinala Gibbonsa protestiral proti samemu zunanjemu delu. Da se reši težav notranjega življenja, začne duhovnik pozabljati, da je v odrešilnem načrtu prav tako vse zidano na evharističnem življenju kot na skali Petrovi. Tembolj človek zaničuje notranje življenje in tembolj mu je zoprno, čimbolj išče utehe v zunanjem delovanju, kakor je nevrasteniku najhujše počivati (str. 24—26).

Notranje življenje daje moč zunanjemu delu in ga nikakor ne ovira, v kar so nam dokaz možje, ki so bili polni notranjosti, pa so delali na zunaj silno veliko, n. pr. sv. Bernard, sv. Ludovik IX. (str. 32 sl.). Na kakršni stopnji je duhovnikovo notranje življenje, taki bodo njegovi uspehi. Neki skolastični aksiom se glasi: »Illud, propter quod aliquid tale est, debet esse magis tale.« Iz tega sledi v zvezi s pregovorom »qualis rex talis grex«: svet duhovnik — goreče ljudstvo; goreč duhovnik — pobožno ljudstvo; pobožen

¹ Innerlichkeit, die Seele jeder karitativen Tätigkeit. Linz a. D., Pressverein. Knjigo je spisal opat J. B. Chautard O. Cist., nemško izdajo je priredil opat dr. Al. Wiesinger O. Cist.

duhovnik — spodobno ljudstvo; spodoben duhovnik — brezbožno ljudstvo; torej ljudstvo vselej za eno stopnjo nižje od duhovnika (str. 39).

Oboje življenje — notranje in zunanje — se da čudovito lepo združevati. Kdor se posveti delom ljubezni; naj bo prepričan, da ga prav ta dela lahko disponirajo za kontemplacijo, kakor je to skusila sv. Terezija, ki je bila kot priorica pač bolj zaposlena kakor prej, a je prav tedaj najbolj napredovala v duhovnem življenju (str. 71 sl.).

Preobilo zunanje delo brez notranjega življenja pa lahko pelje do zakrknjenosti, na kar opozarja sv. Bernard papeža Evgena III.: »En quo trahere te possunt hae occupationes maledictae, si pergis, ita dare te totum illis, nil tui tibi relinquens« (str. 75). Apostolski delavec brez notranjega življenja bo gotovo postal mlačen, če že ni. Vedno globlje pada. Glavni namen — čast božja — začne stopati v ozadje; mesto tega išče bolj samega sebe, zasebno korist. Iz tega kmalu sledi raztresenost, pozabljanje na božjo pričujočnost, opuščanje vzdihov, pomanjkanje tenkočutnosti, čuječnost srca se pozablja; mlačnost je blizu, če se že ni začela. Tak duhovnik časa ne zna več prav porabljeti. Manjka mu vedno časa za najsvetejša opravila: premišljevanje, brevir, sv. mašo, dušno pastirstvo. V duhovnem življenju pa pomeni opuščanje premišljevanja ali omejevanje na 10 do 15 minut: pred sovražnikom odložiti orožje. Nastopi konec boja proti nepopolnostim, pa tudi proti malim grehom. Duša ne vidi več, pa je temu kriva sama. Vse je zrelo za nadaljnjo stopnjo: brevir mu postane težak pensum, kateremu se mora podvreči; prave molitve ni več. Naglica, površnost, zaspanost, kesnost pri brevirju, morda tudi kaka mala opuščanja, začno spreminjati zdravilo v strup in pretvorijo hvalno daritev brevirja v litanije grehov. Proces se nadaljuje. Duhovnik zakramente prejema in jih deli kot nekaj odličnega, ampak gorkote, ki je v njih, ne čuti več. Celo sv. maša postane zanj zaprt Eden; sicer je še daleč od sakrilega, toda gorkote krvi Jezusove ne okuša. Sv. obhajila so mlačna, raztresena in površna; misli so človeške, zemeljske, nečimurne, površne in egoistične ter merijo vedno bolj nase in na stvari. Srce je postalo brezčutno za zaupno občevanje z Jezusom, za vabljev klic evharističnega Boga. Ker človek potrebuje ljubezni in sreče in če je ne najde v Bogu, jo išče v stvareh in tako začne ljubiti stvari. Tak duhovnik morda ni še pred odpadom od Boga, toda nevarnost je tu, dasi — hvala Bogu — v večini slučajev ne pride do skrajnosti (str. 76—86).

Kaj čuda, če je v takem slučaju tako malo koristi od pridigovanja! Nikoli se ni toliko pridigalo, disputiralo in pisalo toliko učenih apologetičnih razprav kakor dandanes in vendar vera morda nikoli ni bila manj živa — vsaj glede na velike mase vernikov — kakor dandanes (str. 115).

Vse drugače je pri duhovniku notranjega življenja. Na strani 101 sl. navaja avtor zgled iz dveh sirotišnic za deklince na Francoskem. V eni je bila prednica sicer pobožna, pa ne utrjena v no-

tranjem življenju, v drugi pa spovednik enakih lastnosti. Deklice, ki so pod tem vodstvom izšle iz obeh zavodov, so skoro vse zašle, nekatere globoko. Zvršila pa se je sprememba. Na en zavod je prišla prednica polna notranjega življenja, na drugega prav tak spovednik. V nekaj mesecih se je poznala temeljita sprememba; vse deklice, ki so pod tem vodstvom zapuščale ta dva zavoda, so se ohranile poštene. Ako ni takega duhovnega vodstva, se na dekliških zavodih vzgajajo »Zierpuppen, die schöne Bücklinge machen können, aber ohne Charakterstärke sind«.

Kakšno zgovornost podeli duhovniku notranje življenje! Poklican besedo božjo oznanjati, stori to z zgovornostjo, koje skrivnost pozna le notranji človek. Govori nebeško na zemlji, razsvetljuje, tolaži, ogreva, krepča. Kjer niso združene vse te lastnosti, je zgovornost le nepopolna. Združeval jih bo pa v sebi le tisti pridigar, ki živi od Jezusa, ki računa predvsem na premišljevanje, na obiske najsvetejšega Zakramenta in zlasti na sv. mašo in na sv. obhajila, da dobi njegova zgovornost moč. Velika pomoč mu je sv. pismo, katero študira s posebno ljubeznijo. Vsaka beseda božja do ljudi je zanj demant, čigar lepoto občuduje s pomočjo daru modrosti, ki je v njem posebno razvit. Njegovi dokazi vnemajo k ljubezni in trdnim sklepom. Ker pa ni popolnega notranjega življenja brez nežne ljubezni do Marije, zna tak pridigar svojim poslušalcem vliti ljubezen do božje Matere. Zadostuje, da lastna skušnja in njegovo srce govori, da pridobi duše za nebeško Kraljico in jih po njej pripelje k Jezusu (str. 133—138).

Najprej pripelje vernike k čednostnemu življenju lepo življenjetistih, ki jih uče (str. 108).

Leon XIII. pravi: Predvsem pomnite, da je neobhodno potreben pogoj prave gorečnosti in najboljše zagotovilo uspeha — čistost in svetost življenja (str. 111).

Ena največjih ovir pri spreobračanju je, da je Bog skriti Bog. Pri duhovniku notranjega življenja, deloma tudi pri gorečih dušah, se Bog pokaže nekako očitno. Nadnaravno postane na ta način vernikom nekako vidno, tako da zapazijo na zunaj nekaj od skrivnosti božanstva (str. 111).

Izliv notranjega življenja je dobrotljivost. Kadar je duša v molitvi in pri premišljevanju okusila sladkost onega, ki ga sveta cerkev imenuje »bonitatis oceanus«, se začne v njej sprememba. Če je bila prej nagnjena k sebičnosti in trdoti, zginejo sedaj polagoma te napake. Čimbolj je srce združeno z Jezusom, tembolj si prisvaja: prevladujočo lastnost božjega Srca — dobrotljivost. Tako si bo duhovnik brez truda pridobil naklonjenost vernikov. Njegovo govorjenje in delovanje je polno nesebične dobrotljivosti, ki se ne da primerjati z dobrotljivostjo, ki izhaja iz temperamenta ali iz egoizma ali iz želje po popularnosti. Kerer pravi: dobrotljivost ostane skoro še edini argument, na katerega človeška hudobija ne more odgovoriti. Z dobrotljivostjo je mogoče ljudem zopet dati vero v človeštvo in s tem vero v Kristusa (str. 116—121).

Uspehi pri duhovniku notranjega življenja niso le za kratek čas, ampak so trajni. Delo požene globoke korenine le tedaj, če je apostolski delavec pridobil ljudi za notranje življenje; to pa more le tedaj, če je sam poln notranjega življenja. Delo, katerega niso izvršile svete roke, je podobno mrliču: manjka mu duše (str. 138 sl.).

Za notranje življenje se dajo pridobiti tudi možje. Če bi rekli, da je to nemogoče, ali ne bi s tem dokazali, da je naše notranje življenje nezadostno? Družina naj bi postala središče apostolata, in to bo, če bodo možje imeli apostolskega duha (str. 140 in 143).

Kaj naj si mislimo o mnogih apostolskih delavcih, katerim je kino, oder, telovadba vsebina petega evangelija za spreobrnjenje narodov? Ako ni drugih sredstev, more imeti uporaba teh brez dvoma uspeh, da mlade ljudi nase pritegne ali od slabega odvrača; toda večinoma je ta uspeh jako omejen in le kratkega obzora. Bog ne daj, zmanjševati gorečnost onih sobratov, ki druge metode ne morejo ne umeti ne porabljeni in ki mislijo, da bodo njihova društva izpraznjena, kadar žrtvujejo manj časa za te moderne zabave, ki so v njihovih očeh »neizogiben pogoj« uspeha. Svarimo jih pa pred nevarnostjo, tem sredstvom dajati preveč prostora (str. 141).

Pij X. je nekoč rekel kardinalom: dandanes je najbolj potrebno, ne katoliške šole zidati, tudi ne skrbeti za duhovski naraščaj, ampak skrbeti v vsaki fari za število laikov, ki so čednostni, dobro poučeni, polni poguma in resnični apostoli (str. 149).

Grešili smo, ker smo preveč dali na mase. Nekatere naj si vzgojimo v vsaki fari s pomočjo duhovnega vodstva; a prav to je težka stvar. Pa tudi duhovnik sam je potreben duhovnega vodstva. Koliko duhovnikov bi bilo srečnejših, ko bi imeli dobre duhovne vodnike! Zato je zelo važno, da se bogoslovci pouče o duhovnem vodstvu ter imajo nad seboj lepe zgledne. Kako naj bi bila deška semenišča — semenišča za bodoče duhovnike — brez duhovnega vodnika? Ako dečkov ni nihče že zgodaj navajal k popolnosti, ali bo mogla pozneje večina gojencev prekoračiti srednje mero pri izvrševanju duhovske službe? Srečni, ako niso bili varani v svojem hrepenenju po duhovskem stanu, očarani od sijaja naravnih talentov gotovih profesorjev, pri katerih so opazili brezbriznost za nadnaravno življenje in vsled tega preziranje duhovnega vodstva (str. 145—154).

Glede liturgičnih funkcij je glavno, da jih opravljamo pobožno. Vse skupaj mora sodelovati, da nastane iz oficija in iz vsake liturgične funkcije vaja pobožnosti, torej tudi vaja srca. Naglica je smrt pobožnosti. Sv. Frančišku Sal. je to temeljno pravilo, ko govori o brevirju in o sv. maši. Za sv. mašo naj bi porabljali približno pol ure, da je mogoče ne le kanon, ampak tudi vse druge dele pobožno moliti. Podobna načela veljajo tudi za druga opravila: za deljenje sv. zakramentov, blagoslove, pogrebe itd. Pri brevirju treba za vsako ceno skrbeti, da postane res prava molitev iz srca. Naglica pri tem bi vzela moč velikemu zakramentalu liturgije in bi

bila vzrok, da bi duhovnik ne mogel v sebi ohraniti duha molitve, brez kojega je v očeh božjih mlačen ali pa še manj (str. 232 sl.).

Da dosežemo notranje življenje, treba vedno paziti, da obvarujemo srce vsakega madeža in da se vedno bolj pri vseh svojih delih združujemo s srcem Jezusovim. Bog je sama svetost in se združuje z dušo v tesnejšem prijateljstvu le v tisti meri, kot se duša trudi, uničiti v sebi vse, kar bi jo moglo omadeževati (str. 234 in 237).

Prepričani moramo biti o resnici, da se le v tisti meri borimo zoper napake, si pridobivamo čednosti, širimo kraljestvo božje v dušah in si tako svoje zveličanje zagotavljamo, v kateri meri častimo Marijo. Pravi častilec Marijin postane nekako vsemogočen nad srcem svoje Matere, tako da je nemogoče dvomiti o uspehu njegovega apostolata. Zahteva pa Marija od nas pobožnost, da vedno ž njo združeni živimo, pri njej iščemo svéta, da posnemamo njene čednosti in da se brez pridržka darujemo njenim rokam, da nam daruje svojega božjega Sina (str. 223 sl.).

To bi bile nekako poglavitne misli te knjige, pisane v jako lepem, elegantnem slogu. Njeno vsebino bi lahko na kratko označili kot komentar k besedam Jezusovim: »Qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere« (Joa. 15, 5). Marsikateremu bralcu te knjige se bo bržkone godilo podobno kot poročevalcu, ki še ni morda nikoli napravil takega izpraševanja vesti kot pri branju knjige »Die Innerlichkeit«.

V. Čadež.

Homiletične misli k Efež. 4, 23, 24 (list 19. nedelje po binškoštih). — »Obnovite se v svojem duhu in mišljenju in oblecite novega človeka, ki je ustvarjen po Bogu v pravičnosti in svetosti in resnici (resnični svetosti).« — 1. Obnavljanje je potrebno. a) Organizmi ohranjajo življenje s tem, da se vedno obnavljajo: vase sprejemajo hrano in jo s prebavo asimilirajo, tako rastejo in se krepijo, kvarne in nepotrebne snovi izločujejo... Ako to pravljanje preneha, začnejo hirati, slabeti, nastopi marazem in smrt. b) Ta zakon ne velja samo za telesno življenje, marveč tudi za duševno, velja zlasti za verskonravstveno življenje. Potrebno je trajno obnavljanje. Kjer ni obnove, religiozno življenje slabi, hira, propada v mlačnost in indiferentnost, polno otrpnelost, negacijo... Kjer ni obnove, moralno življenje gineva, človek se vdaja slepim nagonom, strastem, zabrede v pregrehe, duševno smrt. Obnavljanje v duhu in mišljenju je sveta borba za življenje, za svobodno in krepko in zdravo življenje naše duše. — 2. Stari človek — novi človek. Sveti Pavel ljubi to antitezo. Ž njo izraža lastno doživetje. Rabi še drugo antitezo, ki isto pomeni: carnalis homo, terrenus homo, caro — spiritalis homo, caelestis homo, spiritus. Stari človek, meseni človek, presoja in ceni vse z vidika lastnega jaza, lastne koristi, svoje ugodnosti in svojega nagnenja, po vrednostni meri trojnega po-

želenja, ki je v nas kot dediščina po prvih starših, poželenja mesa, poželenja oči in napuha življenja. Tako misli, da dela v svoj prid, pa dela v resnici v svoj kvar. — Novi človek, duhovni človek, se zaveda svoje bornosti in omejenosti, zato gre preko sebe, upodablja v sebi božjo podobo, živeč v božji milosti, se oklepa božje resnice, hrepeni po pravi svetosti, opravlja dela božje pravičnosti. — Vzor tega novega človeka ni kakšna idealna fikcija, marveč je nekaj čisto resničnega. Rimlj. 13, 14 govori sv. Pavel konkretno: »Oblecite Gospoda Jezusa Kristusa!« V njem je »Beseda meso postala«, v njem »prebiva polnost božja«, v njem je pravičnost, svetost in resnica, on je »pot, resnica in življenje«. On ni samo vzor, marveč početnik in delivec teh nadnaravnih dobrin, živi studenec, iz katerega moremo in moramo zajemati živo vodo, ki teče v večno življenje. F. K. Lukman.

Prepovedana knjiga? — Te dni mi je nekdo prinesel knjižico z naslovom: Maurice Maeterlinck, Modra ptica. Čarobna pravljica v šestih dejanjih in dvanajstih slikah. Prevel Jos. Bernot (Ljubljana 1923. Tisk in založba Učiteljske tiskarne v Ljubljani). In začel mi je pripovedovati, da mu je ta in ta gospod dejal: vsi Maeterlinckovi spisi so na indeksu; torej mora biti prepovedana tudi »Modra ptica«. Meni samemu pa, tako mi je govoril, se »Modra ptica« zdi nedolžna stvar, in zato mi ni jasno, kako se to veže in ujema, da Cerkev brani čitati nedolžno otroško pravljico. — Obljubil sem mu, da bom knjižico prečital in potem da mu bom sporočil, kako sodim o stvari.

Ker bodo »čarobno pravljico« bržkone ponujali šolskim knjižnicam, se mi zdi, da bo ustrezno našim katehetom in morda tudi komu drugemu, če kar javno odgovorim.

Res je, Congregatio Indicis je 17. januarja 1914 prepovedala vse spise, »opera omnia«, Mavricija Maeterlincka (AAS 1914, 31). Razlog tej prepovedi in obsodbi je Maeterlinckova filozofija, ki je dokonca nekrščanska. Maeterlinck se roga krščanskim dogmam, taji posmrtno življenje, kakor ga uči krščanstvo. (Gl. poročilo o Maeterlinckovi knjigi »o smrti« — Bogosl. Vest. I l. 1921, str. 197—199.)

Ker so obsojeni vsi spisi Maeterlinckovi, »opera omnia«, se zdi, da je obsojena tudi pravljica o Modri ptici. Vendar nujno to samo po sebi ni. Zakaj ne?

Izraz »opera omnia«, ki ga Congregatio S. Officii časih uporablja v dekretih, ima svojo zgodovino. Do leta 1900, ko je Leon XIII. dal indeksu nova pravila, je klavzula »opera omnia« res pomenila vsa dela pisateljeva, tudi tista, ki sama zase niso bila nevarna veri in nravnosti. Če so namreč spisi kakega avtorja po večini bili taki, da so jih morali uvrstiti v indeks prepovedanih knjig, so »in odium auctoris« obsodili tudi druge njegove spise. Leon XIII. pa je omilil obča pravila v indeksu, in od takrat je tudi izraz »opera omnia« v dekretih dobil nekoliko drugačen pomen. To je razvidno iz predgovora k Leonovi izdaji indeksa. Tam čitamo: »Quoties auctoris alicuius scripta omnia prohibentur, ea tantum opera intelliguntur, quae

aut de religione agunt, aut etsi de ea non agunt, decreto tamen aliquo generali aut speciali proscripta sunt.» (Index libr. prohib. Leonis XIII. iussu editus, 1900, pg. XIV.) Izraz »opera omnia« torej ne obsega več vseh del pisateljevih, ampak samo tista, ki govoré o religiji. Druga dela so z izrazom »opera omnia« obsojena, če jih prepoveduje kak obči ali posebni odlok, ali sedaj, posebna določba v zakoniku, n. pr. ker knjiga ex professo ruši pravnost.

Pojasnimo stvar zgledom. V indeksu so »opera omnia« Emila Zola. Po starem pojmovanju besedi »opera omnia« bi bila prepovedana prav vsa dela pisateljeva. V smislu predgovora k indeksu v Leonovi izdaji pa ni nujno, da bi se morala prepoved raztezati prav na vse spise Emila Zola. Mogoča je izjema. Odličen kanonist in ugleden moralist, jezuit Arthur Vermeersch piše v razpravi »De prohibitione et censura librorum« (ed. 4, Romae 1906, pg. 35), da med spisi Emila Zola, ki so v indeksu prepovedani z izrazom »opera omnia«, smemo izvzeti delo *Le rêve*. Podobno sodi Vermeersch o spisih Georga Sanda (pseudonim pisateljice Amantine-Lucile-Aurore Dudevant) in o spisih starejšega Dumas. Indeks prepoveduje dela obeh pisateljev z izrazom: *omnes fabulae amatoriae*. Vermeersch misli (o. c. pg. 36), da izraz »omnes fabulae amatoriae« dopušča izjeme takisto kakor izraz »opera omnia«. In zdi se mu, da bi med deli pisateljice Dudevant od obče prepovedi mogli izvzeti: *La petite fadette*, *La mare au diable*. Za spise starejšega Dumas sodi, da niso v prepovedi: *Le comte de Monte Christo* (I), *Le capitaine Pamphile*, *Jehanne la Pucelle*. Izmed romanov mladega Dumas Vermeersch ne navaja nobenega, ki bi ga smeli čitati. Mladi Dumas je grešil zlasti proti členu 14. občih pravil v indeksu (Leonove izdaje) ali proti kánonu 1399, n. 6 in 8, v novem zakoniku (prohibentur libri, qui quodlibet ex catholicis dogmatibus impugnant vel derident, qui errores ab Apostolica Sede proscriptos tuentur; libri, qui duellum vel suicidium vel divortium licita statuunt).

Če torej Congregatio s. Officii obsodi »opera omnia« kakega pisatelja, to pomeni, da so strogo prepovedani oni spisi, ki nasprotujejo veri ali pravnosti; drugi spisi so pač sumljivi, a prepoved se nanje ne razteza, če niso morda ti spisi taki, da jih prepovedujejo že obče določbe v indeksu ali v zakoniku. Katera posamezna knjiga je od stroge prepovedi izvzeta, to je često težko presoditi. Za tako sodbo je treba teološkega in filozofskega znanja, pa tudi estetske izobrazbe, pravega umevanja za leposlovno knjigo. Da bi se čitatelji na leposlovnem knjižnem trgu laglje razgledali, izdajajo tu in tam posebne imenike, ki v njih navajajo najboljše pisatelje s kratko točno kritiko. Tako so belgijski jezuiti sestavili (l. 1907) obširen seznam izbranih knjig (bibliothèque choisie); v seznamu naštevajo tudi posamezne spise avtorjev, ki so njih dela, opera omnia, na indeksu. Za izobražene nemške katoličane je dr. Jos. Froberger oskrbel imenik najbolj znanih francoskih leposlovnih pisateljev; med njimi so tudi taki, ki so vsa njih dela na indeksu. Froberger je nakratko označil duha in literarno smer vsakega pisatelja, in pri onih, ki so njih opera

omnia obsojena, je navedel posamezne knjige, ki bi jih izobražen katoličan iz literarnega zanimanja mogel čitati (Frobergerjev imenik je priobčen v »Musterkatalog für kath. Volks- u. Jugendbüchereien, 3. Aufl., Borromaeus-Vereins-Verlag, Bonn 1914, pg. 178—193). V slovenskem jeziku, žal, takega imenika še nimamo. Zato pa je tem bolj potrebno, da bi v dobi, ko se toliko prevaja iz tujih jezikov, naši kritiki tuja dela ne samo hvalili in priporočali kot literarno zanimiva, ampak nas tudi opozorili, kakšna je knjiga z npravnega in verskega vidika.

Vrnimo se k Maeterlincku in njegovi čarobni pravljici »Modra ptica«. Congregatio Indicis je obsodila »opera omnia« Maeterlinckova. Po vsem, kar smo povedali, je jasno, da iz samega izraza »opera omnia« še ne moremo nujno posneti, da je prepovedana tudi pravljica »Modra ptica«. A če pravljico pazno čitamo, se bomo kmalu uverili, da stvar ni tako nedolžna, kakor bi kdo mislil, če pogleda samo naslov in vsebino v kazalu. V nejasnih podobah meglene simbolizma se zakriva pesimistični fatalizem, negacija dogme o posmrtnem življenju, blodnja o človeku-bogu. Kritika je pravljico odklonila kot veri nevarno čtivo, še preden so v Rimu obsodili v celoti vsa dela pisateljeva. Ker pisatelj ne oznanja zmot kar očito, ampak jih odeva v zastrte podobe, utegne kdo dvomiti, če se obsodba in prepoved sv. oficija razteza tudi na pravljico »Modra ptica«. Meni se zdi, da pravljice ne moremo izvzeti od prepovedi. Fr. Ušeničnik.

Abortus artificialis. — To vprašanje, ki je danes brezdvomno akutno, zanima ne samo zdravnika, marveč tudi sociologa, jurista in na zadnjem, obenem pa najbolj važnem mestu, tudi teologa. — Naslednje vrstice nimajo namena, da bi podale kakih novih misli o tem vprašanju, marveč hočejo služiti le v orientacijo onim čitateljem BV, katerim zaradi neprijetnih razmer na književnem trgu ni dostopna zadevna literatura.

Pisec je uporabil, v kolikor ne citira posebej drugih knjig, sledeče razprave, izmed katerih je spisal prvo biolog M u c k e r m a n n (Um das Leben der Ungeborenen, Berlin 1922), drugo ginekolog F r a n k, profesor medicine in ravnatelj ženske bolnišnice v Kölnu (Schutzengel oder Würgengel? Köln 1921), in tretjo teolog S c h m i t t, profesor na innsbruški univerzi (Schutz dem keimenden Leben! Theol.-prakt. Quartalschr., Linz 1923, str. 255 nsl.). V Ljubljani je predaval o tem vprašanju profesor medicine Z a l o k a r v društvu »Pravnik«; njegovo predavanje mi per extensum žal ni bilo dostopno ter morem upoštevati le sumarično, sicer pa pregledno poročilo, ki ga je prinesel »Slov. Narod« 18. januarja 1924, št. 15.

1. Abortus artificialis ni nov pojav. Poznali so ga že mnogi stari narodi. Izraelci pa skoraj gotovo ne, ker sicer bi bila mozaična postava, ki našteva dolgo vrsto deliktov, gotovo omenila tudi ta zločin kot velik greh. Exod. 21, 22 govori sicer o splavu, toda se ozira bolj na nesrečen slučaj nego na preišljen delikt: »Si rixati fuerint

viri, et percusserit quis mulierem praegnantem, et abortivum quidem fecerit, sed ipsa vixerit, subiacebit damno, quantum maritus mulieris expetierit et arbitri iudicaverint.« Že dejstvo, da sme interesirana stranka (maritus) sama določevati visokost kazni, ter da se ima eventualni tozadevni spor predložiti razsodišču (arbitri), nam dokazuje, da je bil ta slučaj izvzet iz formalne judikature, ter da postava sploh ne suponira kriminalnega splava. Stari Izraelci so gotovo perhorešcrali umetni splav (ako so ga sploh poznali), ker njih največja želja je bila številno potomstvo; saj slavi psalmist v pesniškem poletu tako potomstvo kot poseben znak nebeškega blagoslova (Ps. 127, 3). — Ni brez pomena, da tudi moderni jeziki govore o materi v »blagoslovljenem stanju«.

Babilonsko pravo ima precej stroge pozitivne določbe proti provzročiteljem splava; pri odmeri kazni pa se ozira ne samo na zločin, marveč tudi na socialni položaj žene; tako določa Codex Hammurabi (cirka 2000 pr. Krist.):

209. Wenn jemand eine Freigeborene schlägt, so daß sie ihren Fötus verliert, der soll 10 Sekel für ihren Fötus zahlen. — 210. Wenn jenes Weib stirbt, so soll man seine Tochter töten. — 211. Wenn eine aus freigelassenem Stande durch den Schlag den Fötus verliert, so soll er 5 Sekel Silber zahlen. — 212. Wenn dieses Weib stirbt, so soll er $\frac{1}{2}$ Mine zahlen. — 213. Wenn er jemand's Magd schlägt und diese ihren Fötus verliert, so soll er 2 Sekel Silber zahlen. — 214. Wenn diese Magd stirbt, soll er $\frac{1}{3}$ Mine zahlen. (H. Winckler, die Gesetze Hammurabis, Leipzig 1906, 33.)

2. Pri Grkih je bila metoda, kako provzročiti splav, žal znana. Govore, da je zanesla to »kulturno« pridobitev v Atene Aspasia, znana Periklejeva druga soproga in baje tudi Sokratova simpatija. Koliko je na tem resnice in koliko je treba pripisati tu fantaziji obojespolnih atenskih klepetulj, ki te duhovite tujke niso kaj marale, o tem naj sodijo drugi. — Galen in Hipokrat sta bila z zdravniškega stališča nasprotnika splava; zato pa ni manjkalo »pfušerjev«, ki so izvrševali to operacijo po svoje, ne da bi pomagali materi, marveč da bi zaslužili denar; »prav kakor danes«, piše Frank na str. 6.

3. Kakor so prešle mnoge kulturne dobrine iz Grčije v Rim, tako tudi kulturna zla, med temi abortus artificialis. Razlogi, radi katerih so prakticirali v rimski družbi umetni splav, so dvojne narave: lov za dediščinami (Erbschleicherei) in ženska gizdavost, »quae vult formosa videri«, bi rekel neki stari satirik.

Glede prve točke nam nudi pogled v pokvarjenost tedanje družbe Ciceronov govor pro Cluentio, kjer se zgraža: »Oppianicus fratris liberos prius vita privavit, quam illi hanc ab natura propriam lucem accipere potuerunt« (pro Cluentio. 11) ter omenja, da je bila v Mali Aziji »Milesia, quae ab heredibus secundis accepta pecunia partum sibi ipsa medicamentis abegit« radi tega zločina obsojena na smrt. Zanimivo je, da Ciceron to obsodbo ne samo opravičuje, marveč tudi utemeljuje s sledečimi razlogi: »Quae a) spem parentis, b) memoriam nominis, c) subsidium generis, d) heredem familiae, e) designatum reipublicae civem sustulisset« (pro Cluentio 11). O umoru (homicidium) ne govori.

Še večjo vlogo pa je igrala pri tem zločinu v starem Rimu ženska gizdavost. Ovid, ki je gotovo poznal dobro psiho višjih Rimljanek in kateremu menda ne bo nihče očital pruderije, trpko graja »nežna« dekleta, ki se osvobojajo otrok, česar da ne delajo niti divje živali:

Quae prima instituit teneros convellere foetus
 militia fuerat digna perire sua.
 Vestra quid effoditis subiectis viscera telis
 et nondum natis dira venena datis;
 hoc neque in Armeniis tigres fecere latebris
 perdere nec foetus ausa leacna suos.
 At tenerae faciunt, sed non impune puellae
 saepe, suos uteros quae necat, ipsa perit.

(Ovid. Amor. II 14.)

Tudi Plinius omenja to zločinsko dejanje: »Sileamus divisa membratim scelera abortus, mensum piacula quaeque alia non obstetrices modo, verum etiam ipsae meretrices prodidere« (Histor. nat. 28, 7).

4. Le v bolj resnih krogih so žene spoštovale naravno postavo, kakor hvali n. pr. tozadevno Seneca svojo mater Helvijo: »Non te maximum saeculi malum, impudicitia, in numerum plurium adduxit... numquam te foecunditatis tuae... puduit. Numquam more aliarum, quibus omnis commendatio ex forma petitur, tumescentem uterum abscondisti quasi indecens onus, nec intra viscera tua conceptas spes liberorum elisisti.« (Seneca, Dial. XII. de consol. ad Helviam matrem 16, 3.)

Lahkomiselnosti v našem predmetu je bilo deloma krivo tudi napačno naziranje, da foetus v materinem telesu dolgo časa ni animiran. Odtod tudi načelo rimskega prava, da človek postane oseba (torej nositelj pravic) šele ob rojstvu: »Person wird der Mensch mit der Geburt. Dazu ist die vollständige Trennung des lebendigen Kindes vom Mutterleib notwendig. Der Embryo (nasciturus) ist noch keine Person, er ist portio mulieris vel viscerum.«¹

Pri takem naziranju je mogla biti disturbatio foetus »družabni škandal« (kakor je tudi danes, ako se za stvar dozna), ni pa mogla biti pravi crimen v strogem pomenu besede, kakor n. pr. homicidium, čeprav v resnici abortus etično ni nič drugega nego homicidium.

Da bi omejili — vsaj nekoliko — ta socialni kvar, so rimski cesarji, ko je bilo odpravljjanje ploda že preveč razširjeno, nastopili s pozitivnimi reskripti proti njemu: »Divus Severus et Antoninus rescripserunt, eam quae data opera abegit [partum], a Praeside in temporale exilium dandam; indignum enim videri potest, impune eam maritum liberis fraudasse« (Dig. 47 tit. 11, 4). — Toda tudi tej določbi ni abortus umor, temveč le neka laesio patriae potestatis.

5. Novo stališče so zavzeli v tem problemu krščanski pisatelji. Njim je nasciturus pravi človek, abortus dosledno isto kot homici-

¹ Czychlarz, Institutionen des röm. Rechtes (Wien 1920) 46.

dium. Res je, da si tudi krščanski pisatelji niso bili na jasnem glede časa, kedaj se foetus animira; mnogi so stali pod vplivom Aristotela in Plinija, češ da je moški foetus animiran 40 dni, ženski pa 80 dni po koncepciji (in »altero instanti« conceptionis),² oziroma Hipokrata in Galena, ki učita, da se foetus animira, ko je zadosti razvit.³ Vkljub tem teorijam pa obsojajo splav v vsakem štadiju. Tertulian piše, da pomeni preprečiti porod isto kot pospešiti umor: »Homicidii festinatio est prohibere nasci; nec refert natam quis eripiat animam, an nascentem disturbet. Homo est, et qui est futurus« (Apolog. c. 9). — Bazilij stoji na istem stališču ter poudarja, da se za subtilno distinkcijo (ἀκριβολογία), je li foetus že formatus ali informis, ne meni: »Quae de industria foetum corrumpit, caedis poenas luet; formati vel informis subtilitas a nobis non attenditur« (ad Amphilo. c. 2, PG 32, 671).

Zločin pa tudi v krščanski dobi ni povsem izginil; najdemo ga zlasti v Rimu, kjer so ostali spomini na poganske razvade: »Aliae sterilitatem praebibunt, et necdum sati hominis homicidium faciunt (onanzem v stari dobi!); nonnullae cum se senserint concipisse de scelere, abortii venena meditantur, et frequenter etiam commortuae, trium criminum reae, ad inferos perducuntur: homicidae sui, Christi adulterae, necdum nati filii parricidae. Istae sunt, quae solent dicere: omnia munda mundis« (Hieronym., ep. 22 ad Eustoch. PL 22, 401).

6. Cerkevno pravo je vselej silno strogo obsojalo umetni splav; v prvih stoletjih so take grešnice bile izobčene do smrti. Koncil v Ankyri (314) je to spokorno disciplino nekoliko ublažil ter jih ob-

² Pod vplivom tega nauka stoji Hieronim (ep. 121 ad Algasiam n. 4, PL 22, 1015), ko piše: »Semina paulatim formantur in utero et tamdiu non reputatur homo, donec elementa confecta suas imagines membraeque suscipiant.« Avguštinovo mnenje, izraženo in Exod. l. 2, q. 80, mi ni povsem jasno. Kanonisti se drže cela stoletja te teorije, razlikujoč foetum animatum et inanimatum; prim. c. 20, X, V, 12 ter Inst. l. 4, tit. 10, § 7; Reiffenstuel, Jus Canon. V (Venet. 1742) 189; isto tako civilno pravo, n. pr. Const. Crim. Caroli V, art. 133. Moralisti jim slede vsi in sv. Alfonz dokazuje to teorijo (l. 3, n. 394, q. 3) še iz sv. pisma secundum Septuaginta; le-ta pravi v resnici: »Si autem rixentur duo viri, et percusserint mulierem in utero habentem, et exierit infans eius non formatus (τὸ παιδίον μὴ ἐξαικονισμένον) multa multabitur... si autem formatus fuerit (ἐξαικονισμένον [αἰκονίζω od αἰκίων formare, assimilare]), dabit animam pro anima« (Exod. 21, 22 ss). Tega pa ne čitaš ne v Hebr. ne v Vulg. in ne v kaldejski parafrazi. Kako so prišli Aleksandriji do tega prevoda, bo težko dognati; najbrž so že stali pod vplivom grških nauk o času animacije. — Sicer pa se je Alfonz pozneje (prim. l. 6, tr. 2, n. 124) zelo približal modernemu nauku o času animacije.

³ Pri določitvi časa, v katerem naj bi se bil razvijal embryo v razne oblike, je igrala tudi fantazija svojo vlogo: »Dicitur conceptio humana sic procedere et perfici, ut primis sex diebus quasi lactis habeat similitudinem, sequentibus novem diebus convertatur in sanguinem, deinde duodecim diebus solidetur, reliquis decem et octo diebus formetur usque ad perfecta lineamenta omnium membrorum, et hinc iam relinquo tempore usque ad tempus partus magnitudo augetur Augustin., Lib. de div. quaest., q. 55. Ed. Venetiis t. XI, 338.

sodil na deset let penitencije po določenih stopnjah (kan. 21; gl. F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altchristl. Concilien*. Freiburg i. B. u. Leipzig 1896, 34). Proti koncu 7. stoletja izjavlja zopet v orientu Quinisexta, da zadene ženo, ki je povzročila splav, ista kazen kakor za umor: »Eas quae dant abortionem facientia medicamenta, et eas quae foetus necantia venena accipiunt, homicidae poenis subiicimus« (kan. 91. Mansi 11, 982). Zanimivo je, da kánon ne razlikuje časa, v katerem se nahaja foetus, ter da je naperjen le proti ženskim delikventom. Na zapadu pa imamo takih odredb skoraj še več. Tako predpisuje mogunski koncil (847) v 21. kán. za ta zločin sedem let javne pokore (Mansi 14, 909). Concil. Regiense (1285) pa v kan. 14 izobčuje vsakega, »quicumque herbas mortiferas vel abortivum dederit« (Mansi 24, 581). Da pa ni zaradi te kazni izginil tudi zločin, nam žal dokazuje l. 1326. Avignonski koncil, ki jo ponavlja dobesedno v svojem 18. kánonu (Mansi 25, 754), ter zopet l. 1368. Conc. Vaurense kán. 116 (Mansi 26, 537).

Če pa kdo misli, da je po tolikih kaznih greh prenehal, mu moramo povedati, da nam zgodovina izpričuje nasprotno. Stoletje za stoletjem se je morala boriti cerkev proti temu moralnemu in socialnemu zlu, ki ga je pobijala zdaj s hujšimi, zdaj z manjšimi kaznimi.

7. Posebno strogo pa je nastopil Sikst V. l. 1585 v konstit. »Effrenatam« proti onim, »qui immaturos foetus intra materna viscera adhuc latentes crudelissime necare non verentur,« ter določa zanje kazen kakor za umor: »Poenam homicidii incurrere omnes qui foetus immaturi quam maturi, tam animati quam inanimati, formati vel informis eiectionem procuraverint.« Duhovne kazni za ta zločin pa so bile tako stroge, da jih je moral že Gregorij XIV. z bulo »Sedes Apostolica« (1591) omiliti.

Gotovi laksisti pa niso prenehali vkljub vsemu temu iskati za abortus kake navidezne opravičbe. Eni so se sklicevali na fiziološko »dejstvo«, da foetus dalje časa ni animatus ter da je dosledno dovoljeno odstraniti tak foetus, ako gre za čast dekleta. Drugi so skušali dokazovati, da je vsak foetus, dokler je v maternici, brez duše (razumne) ter da jo zadobi šele ob rojstvu; radi tega, da noben abortus ni homicidium.

Proti tem laksnim in pogubonosnim tendencam je odločno nastopil Inocenc XI. ter z dekretom S. Off. 2. marca 1679 obsodil sledeča dva stavka: »Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur« (prop. 34). »Videtur probabile, omnem foetum (quamdiu in utero est) carere anima rationali et tunc primum incipere eandem habere, cum paritur: ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi« (prop. 35; Denzinger-Bannwart, *Enchir.*¹² nn. 1184. 1185).

8. Vendarle so nekateri teologi za gotove skrajne slučaje še vedno menili, da bi bil abortus dovoljen, ako je foetus in utero matris že krščen, ker da ga je treba v takem slučaju smatrati kot iniustum aggressorem. Sveta stolica pa je 19. avgusta 1889 zabranila »quam-

cunq̄ue chirurgicam operationem directe occisivam foetus vel matris gestantis» (Denz-Bannw.¹² n. 1890) ter je s tem obsodila umetni splav za vse slučaje, naj se izvrši tehniško v tej ali oni obliki.

9. Danes je opaziti v mnogih državah akcijo,⁴ naj bi se procuratio abortus artificialis stavila izven zakona; spočeto življenje naj bi postalo brezpravno! Julija 1920 so socialisti na Nemškem stavili take predloge, kantonski svet v Baselu (Švica) pa je bil že 22. maja 1919 sprejel v prvem čitanju zakon, po katerem bi se bil smel abortus artificialis vršiti nemoteno na tamošnjem teritoriju; le intervenciji medicinskih avtoritet se moramo zahvaliti, da zakon ni bil sprejet tudi v drugem čitanju. — Vkljub obstoječim zabranam pa je splav faktično na dnevnem redu. »V Nemčiji (pravi Zalokar) konča 90% (? menda vendarle tiskovna napaka) nosečnosti z umetnim splavom.« Seveda pridejo v statistiko le slučaji, ki se dajo doognati. Koliko nedoognanih pa se izvrši v raznih krogih prebivalstva, zlasti v takozvanih »boljših«, quorum Deus venter est! Svojo zahtevo olepšujejo prijatelji splava s »socialnimi« motivi, češ stroški ob času nosečnosti, poroda itd. so veliki, pri delavkah odpadejo razni prejemki, pozneje da je treba denarja za otroka in slično; teh stroškov da ne zmorejo ubožnejši ljudje. Nekateri propagatorji pa pokrivajo še svoje tendence z nekim ideelnim plaščem pravnega reda, češ, da so starši gospodarji svojega sadu, zlasti da je treba materi prepustiti neomejeno oblast čez njeno telo, takozvani »Zwang zur Mutterschaft« naj bi odpadel.⁵

10. Vsi ti gospodje pa ne pomislijo, da je umetni splav »nevaren poseg v notranje snovanje telesa«, kakor pravi dr. Zalokar; isti nam zatrjuje, da te nevarnosti obstoje tudi za najsposobnejše zdravnike; dogodilo se je, da so celo stari zdravniki pomotoma predrli celo trebušno mrežo in privlekli celo dele čreves na dan. Pisec teh vrstic pa je slišal o slučaju, v katerem zdravnik ni izvlekel otroka, pač pa pustil kos — aparata v materinem telesu. Potemtakem človek res ne ve, kaj naj bi dosegla »socialna indikacija«. »Da muß man sich wirklichen fragen,« pravi Labhardt (pri Muckermannu 45), »wo denn die soziale Wohltat bleibt, die das Gesetz bringen soll; auf der einen Seite allerdings wenig Kinder, auf der andern Seite dafür eine kranke Mutter.« S socialno-gospodarskega stališča je vendarle boljše imeti več zdravih otrok, nego večno bolno mater!

11. Pri tem bi rad omenil, da nikakor ne gre primerjati splava s porodom. Porod je naraven pojav; materina natura je

⁴ Na Nemškem vodi to akcijo Max Hirsch, v Avstriji Franz Kisch; razen socialnih demokratov se potegujejo za to stvar nekateri svobodomiselni krogi v imenu humanitete, »vom Humanitätsdusel verwirrte Parteien« (Schmitt, Theol.-prakt. Quartalschr. 1923, 256).

⁵ Da bi se stvar zdela nekoliko bolj »nedolžna«, predlagajo, naj bi se splav dovolil le v prvih treh mesecih. Gotovo bi ostal zločin tako bolj skrit, moralno pa smo seveda prav tam, kakor če se izvrši pozneje.

na ta fiziološki proces že pripravljena; ženi je sicer ob njeni uri težko, omenja že Gospod, toda ko porodi dete, se ne spominja več bridkosti od veselja, da se je rodil človek na svet (Jan. 16, 15). Splav pa je vselej operacija, ki ima nujno zle posledice za organizem, za psihično življenje, in najslabše za нравnost. Da bi tako poseganje v naturo moglo človeštvo izboljšati »evgenetično«, tega zdrav razum ne more uvideti. Kako naj bo organično in psihično derutna mati s svojimi neizogibnimi »živci« evgenetičen činitelj v družbi!? Če bi pa kdo hotel razumeti pod evgeniko le stremljenje, da se uniči nezdrav plod, potem bi dosledno moral predlagati, naj se vobče vse uniči, kar je bolešno, ter nam tedaj namesto sanatorijev zadostuje nekaj krepkih injekcij. Človeškega življenja vendarle ne bomo cenili tako nizko kakor živalsko!

Kar je torej potrebno sedanji družbi, posebno ženam, izraža Frank (str. 36) v kratkih, toda krasnih besedah: »Die Liebe zu dem Kinde, nicht die Furcht vor dem Kinde.« Le na podlagi tega načela se more dvigniti tudi narodna higijena in narodna politična moč. Frank opozarja na Japonce, ki imajo mnogo otrok, ter vprašuje: »Haben die vielen Kinder der armen Japaner die Rasse verdorben? Im Gegenteil! Sie stehen gesundheitlich viel höher als irgend ein anderes Volk« (str. 37). Japonci so se silno dvignili zaradi številnih rojstev, Evropeci pa bi hoteli ubrati nasprotno pot. »Und wir wollen unserem zusammengebrochenen Volke aufhelfen, daß wir es ermuntern, seinen Nachwuchs zu erdrösseln?« kliče ogorčen Frank (str. 38) Nemcem.

12. Ker se pa moderni krogi kaj radi izgovarjajo na zdravje žene, je zanimivo, kar piše Frank v poglavju: »Die Indikation des künstlichen Abortus.« Pravi, da je pri premotritvanju za druge operacije zdravniku navadno prav jasno, kaj mu je storiti; »aber bei den Indikationen der künstlichen Schwangerschaftsbeseitigung liegt die Sache wesentlich anders. Der Boden ist unsicher, wankend, gleicht dem glatten Parkett, so daß ein Mann mit festem Tritt und geradem Blick diesen Boden meidet. Gar leicht wird eine Indikation festgestellt und die Operation gemacht; aber — — ich glaube nicht immer mit gutem Gewissen. Der interne Arzt will Rat vom Geburtshelfer, und der Geburtshelfer vom internen. Nach langen geistreichen Reden gehen beide auseinander mit dem Gefühl der Enttäuschung; jeder weiß genau so viel wie vorher« (str. 8). — Ti stavki nam nudijo zanimiv vpogled v zdravnikovo psiho, ki koleba pred umetnim splavom v sami negotovosti. Ta negotovost pa nam obenem dokazuje, da splav ne more biti nikoli zdravstven postulat.

Res je, da bo tuintam porod težak. Frank našteva razna stanja žene, v katerih smatrajo navadno abortus kot primerno sredstvo. Na podlagi svojih izkušenj pa odklanja vselej ta poseg v naravo. Medicinska znanost je tako napredovala, da ji take operacije niso več potrebne: »Die wissenschaftlichen Methoden haben sich so ent-

wickelt, daß die Rettung des kindlichen Lebens auch die beste Methode zur Rettung des mütterlichen Lebens ist« (str. 10). Ta konstatacija je z etičnega stališča silno tolažljiva, obenem pa tudi edina, ki more v tem vprašanju imponirati nemedicincu. Kajti žrtvovati otroka s tem, da ga direktno usmrtiš, ter izpostaviti obenem mater veliki nevarnosti ali vsaj hudim posledicam — mehercule —, to ni nikaka umetnost! Koliko nedolžnih bitij je poginilo, prej ko so zagledala luč sveta, koliko mater je leglo obenem v hladni grob, ker so se vdale mnenju krivih svetovalcev. »Veröffentlicht werden diese Fälle nicht,« pravi Frank (str. 10). V javnost pridejo pač le redki slučajji, ki so se posrečili in pri katerih se ni bati, da pripeljejo udeležence pred kazenskega sodnika.

Mnogi menijo, da je indiciran abortus posebno pri tuberkulozi; toda Frank pravi, da kakega posebno ugodnega vpliva na temeljno bolezen zaradi splava ni še opazil; nasprotno, strah pred operacijo škoduje tem revicam bolj kot vsa tuberkuloza: »Die Angst, in welche die armen Frauen getrieben werden, schadet ihnen oft mehr wie ihre ganze Tuberkulose« (str. 20).

13. Toda — in zdaj pridemo k najtežjemu slučaju — kaj storiti tedaj, ako je mati gotovo izgubljena, če se ne izvrši abortus? Mislim, da bo marsikak zdravnik ponovil tu besede prof. Zalokarja: zdravnik se mora ravnati po svojem znanstvenem prepričanju. Iz teh besed sklepam, da puščajo sicer medicinci subjektivnemu prepričanju operaterja precej svobode v takih mučnih slučajjih; toda iz poročila v »Slov. Narodu« vidim, da naj bi bil umetni splav vendarle dopuščen, ako bi obstajala z nosečnostjo nevarnost za življenje.

Vsa čast znanstvenemu prepričanju poedinega zdravnika; tozadevno bi ponovil na naslov prof. Zalokarja Muckermannove besede: »Es liegt mir fern, hochachtbare Menschen zu verurteilen, die in seltenen Fällen aus medizinischer Indikation den Eingriff in das keimende Leben dulden, weil sie keinen anderen Weg sehen, die Mutter aus ernster Gefahr für Leib und Leben zu befreien. Wenn sie nach ehrlicher Überzeugung also handeln zu müssen glauben, werden sie wissen, wie sie sich vor Gott verantworten, der die Herzen der Menschen erforscht und nach deren ehrlichem Gewissen richtet« (str. 70). — Razlagam si do neke meje, kako se more v zdravnikovi duši, ki mu je »salus infirmorum summa lex«, razviti tako osebno prepričanje, toda tudi to prepričanje je treba spraviti v soglasje z etičnimi zakoni, oziroma podrediti tem zakonom.

14. Krščanska morala pa brezpogojno obsoja direktno usmrtitev nedolžnega bitja pod materinim srcem.

Priznam, da zahteva izpolnitev tega moralnega zakona od matere eventualno tudi življenje. Toda ne pozabimo, da javno dobro (in k javnemu dobru pripada v prvi vrsti nedotakljivost etičnih načel)

terja od posameznika večkrat težke žrtve.⁶ Pomislimo na vojaka, ki straži ob fronti, na zdravnika v epidemični bolnišnici, na spovednika pri kužnih bolnikih itd. — vsi so postavili svoje življenje v službo javnosti. Tako bo morala tudi mati v interesu višjih etičnih načel v danem slučaju, ki je pa hvala Bogu redek, žrtvovati svoje življenje, s čimer bo koristila javni morali neprimerno več, nego če s težko operacijo reši za silo svoje življenje. Tako življenje je slednjič tudi ne bo moglo posebno veseliti, ker bodo fizične posledice operacije navadno zelo grenke, obenem jo bo trla zavest, da si je rešila to mizerno življenje z direktno usmrtitvijo lastnega otroka.⁷

15. Krščanska morála zahteva res heroizem; kakor ga je zahtevala v rimskem cesarstvu in v sovjetski republiki pri obrambi verskih resnic, tako ga zahteva pri varovanju nraavnih zakonov. Rad priznam, da je mati, ki rajši umrje v svoji nosečnosti, nego da bi dovolila nemoralen poseg, mučenka; vem, da »moderna mati«, koje morála se giblje v mejah bontonsko pobarvanega epikureizma, ne bo zmožna takega heroizma; takim materam bi ne pomagalo pridigati o njih nalogi pri povzdigi javne morale, toda vem, da imamo dosti krščanskih žena, ki vedo, da nimamo tukaj stalnega bivališča, ter so voljne dati vitam temporalem, ut inveniant aeternam.

Jos. Ujčić.

Contractus sub fine. Janez Mlinar, bistroumen in vztrajen slovenski dečko, je pred leti šel kakor mnogi drugi v Ameriko po — srečo in jo je (kar je bolj izjema) tudi našel. Naselil se je v Argentini, deželi srebra, ter se povzpел do lepega bogastva. Da bi se čutil

⁶ Če bi hoteli rešiti tako težke probleme s — čuvstvom, bi bila seveda rešitev drugačna, kakor bi imel tudi marsikak sodnikov sklep drugo lice, ko bi ga smel utemeljevati s svojimi čuvstvi in ne z zakoni: »Freilich, das Gefühl, das keine Logik in kein Recht kennt, möchte immer auf der Seite der Mutter stehen und schätzt das kleine Wesen zu wenig. Man hält das Leben der Mutter für wertvoller, und doch ist es schon hilfällig, sieh, vielleicht unrettbar dem Tode verfallen« (Schmitt, str. 258). — Ginekolog Kupferberg, ki je začetkoma liki nekateri drugi zdravniki, bil v tem vprašanju nekoliko manj strog, je prišel na podlagi svoje 30 letne prakse, pri kateri se je zanimal tudi za etično stran abortusa, do sledečega zaključka: »Nie kann uns das Recht zustehen, ein Menschenleben, und sei es noch ein keimendes, zu zerstören, auch wenn dadurch ein anderes gerettet werden könnte... es ist uns das fünfte Gebot so unauslöschlich tief eingepägt, daß man daran niemals zu rütteln wagen sollte« (citira Schmitt str. 257).

⁷ V tej zvezi bi rad navedel zanimive besede profesorja Šerka: »Etična norma, ki nam prepoveduje ubijanje, in sicer v principu ubijanje vsakega živega bitja, ni puhla fraza, ki se da iz utilitarnih ozirov poljubno izpreminjati. Na absolutni veljavnosti etičnih norm temelji vsa naša čuvstvena kultura, vse naše sedanje moralno naziranje. V trenutku, ko bi bila proklamirana pravica uničevanja nedolžnih človeških eksistenc... bi se zamajali vse do dna temelji naše nraavnosti, odprla bi se vrata najširši vesti...« Dolenc-Šerko, Ali naj se dá na prosto, da se sme uničiti življenje, ki je življenja nevredno? (Slovenski Pravnik 35 [1921] 30).

tam bolj domačega, se je prekrstil v Don Juan Molinos ter užival pod tem lepim španskim imenom velik ugled. Vendar se je čutil na svoji haciendi zelo samotnega ter ni mogel pozabiti na lepo domačo vas in... na svojo bivšo součenko Berto. Čez veliko lužo si začneta dopisovati in skleneta, da se bosta vzela. Berta je uboga kot »cerkvena miš« ter nima sredstev za pot v Ameriko. Radi tega naroči Juan Molinos podjetju »Wagolits«, naj izda Berti vozni listek v Ameriko. Vse je v redu: Berta ima potni list, vizum in veselo srce. Naenkrat pa se spremeni to veselje v bridko žalost. Prav ko je hotela Berta odpotovati, pride brzojavka, da je zaročnik umrl, in ona ostane seveda v Evropi s hudo žalostjo v srcu in z dragocenim listkom v roki. Janezovi sorodniki, ki so zdaj dediči lepega premoženja, se spomnijo tudi na ta objekt (namreč na listek, ne na srce!) ter zahtevajo od Berte listek nazaj. Berta bi ga seveda rada prodala, ker bi ji znesek (listek velja okrog 15.000 Din) sila dobro došel.

Nastane vprašanje: čigav pa je listek?

Da moremo odgovoriti na to vprašanje, moramo omeniti, da gre tu za »contractus sub fine« (vel sub modo). O tem piše Noldin: »Contractus sub fine ille dicitur, in quo unus contrahens alteri praescribit, in quem finem et usum rem acceptam adhibere debeat, et alter contrahens id acceptat, e. g. do Titiae mille, ut monasterium ingrediatur« (Theol. Mor. II¹⁴ n. 542).

Kedaj zadobi taka pogodba veljavnost? »Iste contractus non suspendit obligationem, sed statim fine nondum impleto valet, quia uterque contrahentium consentit in contractum et in modum adiectum; alteri autem contrahenti onus iniungit implendi finem seu modum adiectum« (Noldin ibidem).

Iz tega sledi, da je Berta postala takoj, ko je prejela vozni listek, njegova lastnica, seveda obremenjena z dolžnostjo, da ga uporabi v dogovorjeni namen. Ta dolžnost veže kajpada ex iustitia; »tenetur ex iustitia implere modum adiectum,« pravi Noldin, ibid.

Kaj pa, če nastanejo take razmere (kakor pri Berti), da je nemožno ali vsaj povsem »brezpredmetno« izvršiti predpisani namen?

Tega slučaja Noldin ne obravnava, pač pa ga ima Schindler (Moraltheologie² III, 629): »Wenn die Auflage (to je »modus«) eine unerlaubte oder unmögliche Leistung fordert, so gilt sie als nicht beigesetzt; auch nachfolgende unverschuldete Unmöglichkeit befreit den mit der Auflage Belasteten in der Regel von der Leistungspflicht.« Schindler se za to svojo rešitev sklicuje per analogiam tudi na avstrijski civ. zakonik § 709 ss. V resnici pravi § 710, da mora dedič, ki bi ne mogel natančno izpolniti kaknega naloga, izpolniti ga vsaj približno; če pa tudi to ni mogoče, si lahko pridrži, kar mu je zapuščeno: »kann auch dieses nicht geschehen, so behält doch der Belastete, wofern aus dem Willen des Erblassers nicht das Gegenteil erhellet, den zugeordneten Nachlaß.« Po teh načelih bi smela Berta obdržati listek ne samo in foro conscientiae, marveč tudi in foro iuris.

Kar se tiče forum conscientiae, so rešili ta slučaj trije profesorji moralke, s katerimi sem se tozadevno posvetoval, v prilog Berti. — Zanimivo pa je, da so jo malone vsi juristi, katerim sem predložil naš slučaj, kar takoj obvezali, da mora vrniti listek. Zato sem naprosil uglednega praktičnega sodnika, g. dež. sodnega svetnika dr. Vlad. Golia, naj bi mi pojasnil stališče pravnikov v posebni rešitvi za BV.

Evo njegov odgovor!

»Iz stvarnega položaja izhaja, da je Juan Molinos naročil podjetju Wagolits, naj izda njegovi zaročenki Berti vozni listek za Ameriko, potem ko sta bila onadva edina v tem, da pride Berta tja in da se poročita. Nedvomno je tedaj, da je Molinos prevzel stroške potovanja svoje zaročenke k sebi v navedeno svrho. V tem je jedro sporne zadeve. Berta je potemtakem dobila potom gori navedenega podjetja po naročilu Molinosa vozni listek, da ga uporabi v svrhu dopotovanja k zaročencu, da se potem tam poročita. Prišla je do voznega lista, ki ima svojo vrednost zgolj pod tem pogojem, in je gotovo, da ni bila upravičena listka rabiti niti sama v drugo svrho (n. pr. za potovanje v zabavo) niti ga ni smela vnovčiti. Če bi to storila, bi bila gotovo obvezana, vrniti zaročencu vrednost. Čim je zaročenec umrl, preden je ona potovanje nastopila, je razlog za uporabo listka odpadel in je odpadel zanj tudi pravni temelj, da ta listek obdrži ali ga vnovči v lastno korist. Vozni listek Berti po volji strank — in ta je odločilna — ni bil dan za to, da poveča ona svojo imovino, nego le za to, da krije stroške potovanja, koje je prevzel in v naprej kril zaročenec. Berta ima torej v svojem premoženju vrednost (vozni listek) brez vsakega daljnega pravnega naslova, ona je torej brez pravnega razloga obogatena. Dediči pokojnega Molinosa morejo proti njej uveljavljati *condictio causa data, causa non secuta*. Vozni listek je bil dan v namenu, ki se da brez vsega zaključiti iz spremljajočih okoliščin, da nastopi gotov dogodek, ki je pa izostal. Pogoji uveljavljenega povračilnega zahtevka so: da je bila uresničba napominanega dogodka (potovanje v Ameriko v svrhu poroke) del dogovora, pri čemer je neodločilno, če se je to izrečno domenilo ali če izhaja to iz konkretnih okoliščin in — da je dogodek, s kojim se je računalo, izostal. Pravno nepomembno je, če je dogodek izostal p o krivdi ali brez krivde prejemnice-zaročenke in če je izostal le zaradi slučaja, kakor v predležem. Določba § 709 in 901 o. d. z. se ne tiče vsake *datio ob causam*, nego le *legata* ali *donationis sub modo*. Za *datio ob causam* veljajo gledé predmeta in obsega povračilnega zahtevka načela kot pri *condictio indebiti*, t. j. povračilo gre načelno na dano dejstvo in prejemnik ima s p r e j e t o liki poštenemu posestniku vrniti ali povrniti vrednost na način, da ne obdrži v svojem imetku dobička. Berta mora torej dedičem vrniti vozni listek (§ 1435, 1447 o. d. z.).¹

¹ Opomba uredništva. Iz te diskusije je razvidno, da gre do moralisti in juristi do gotove točke skupno pot. Skupno jim je načelo »*nemo ex re aliena ditescere potest*«; v aplikaciji tega načela pa se mo-

K vprašanju o zadnjem evangeliju pri maši (B. V. 1924, str. 79, 80) je nekdo pisal uredništvu:

1. Kdaj bi moral biti pri sv. maši zadnji evangelij o dnevu privilegirane osmine? Dozdaj ga ni bilo še nikoli. Če pa rubrika o njem govori, bi gotovo kdaj med letom moral priti na vrsto. — 2. V misalu je še nekaj drugih godov, ki imajo svoj posebni evangelij (ev. *stricte proprium*); zakaj pa ti ne pridejo v poštev pri zadnjem evangeliju? Imenujem samo nekatere: 1. febr. sv. Ignacij muč.; 8. marca sv. Janez od Boga; 5. maja sv. Monika; 21. junija sv. Alojzij; 18., 20., 23. julija sv. Kamil, sv. Hieronim Emil, sv. Apolinar; 3. avgusta najdba sv. Stefana; 11. in 14. novembra sv. Martin in sv. Jozafat. — Zdi se mi, da tu nekaj ni v redu. Maši ss. *Innocentium* pripuščajo zadnji evangelij, maši s. *Stephani* Protom. pa ne. Ali jaz ne razumem rubrike, ali je dekret kongr. *Rituum* pomanjkljiv?»

Ker je novi misal malokomu pri rokah, denimo sem v celoti tisto rubriko o zadnjem evangeliju, ki smo jo zadnjič samo nakratko posneli. Potem bo lažje umeti odgovor k dopolanemu vprašanju.

Rubrika veli (*addit. et variat. in rubr. Miss. IX, nn. 1 et 3*): n. 1. »In qualibet Missa, in qua facta fuerit Commemoratio de Dominica, licet anticipata, vel, etiam quoad Officium, reposita, de Feria Quadragesimae a die Cinerum inclusive, Temporis Passionis, Quatuor Temporum, et II Rogationum, de Vigilia qualibet, de die Octava Epiphaniae, aut de die infra Octavam privilegiam I ordinis, semper legitur Evangelium Dominicae, Ferae, Vigiliae, aut Octavae in fine, dummodo hoc (etsi tantum a principio) non sit idem Evangelium quod lectum fuerit in Missa.«

n. 3.: »Si nullum Dominicae, Ferae, Vigiliae aut alicuius ex Octavis supra, num. 1, recensitis, Evangelium in fine Missae fuerit legendum, dicitur ultimum pariter Evangelium Missae sive Officii primo loco inter cetera, quae Evangelium stricte proprium (et non appropriatum, vel ex aliquo Communi assignatum, vel per Octavam e Festo repetitum) habeant, commemorati.«

To je celotno besedilo rubrike o zadnjem evangeliju. Duhovnik, ki se je obrnil do uredništva za pojasnilo, povprašuje: Kdaj bi moral biti pri sv. maši zadnji evangelij o dnevu privilegirane osmine? — Rubrika (n. 1) govori »de die infra Octavam privilegiam I ordinis.« Osmi prve vrste sta dve: velikonočna in binškošna. Obe imata za vsak dan posebni mašni formular s svojim evangelijem. Osmi pa sta privilegirani tako, da se morajo prazniki I. in II. reda prestaviti, za nižje godove pa se od srede (velikonočnega, binškošnega tedna) naprej pač naredi spomin pri sv. maši de die infra Octavam, maša sama o kakem nižjem godu, ki ga med tednom praznujemo, pa ni dopustna. Mogoča pa je naprej od srede velikonočnega in binškošnega tedna (in diebus infra Octavas privilegias ritus semi-duplicis) slovesna votivna maša. Pri tej maši je bila

ralisti in juristi ločijo. Jurist trdi, in po svoji miselnosti povsem pravilno, da nihče ne more obogateti »brez pravnega naslova«, torej sine titulo iuridico; če ne najde jurist za prilastitev izrecnega razloga v pisani pozitivni postavi, ne more priznati obogatenja. — Moralist pa se sklicuje na nepisano naravno postavo ter zanj velja gornje načelo le v formulaciji: »nemo ex re aliena iniuste ditescere potest«. On ne išče torej v tem slučaju toliko pozitivnega pravnega naslova, marveč zahteva le odsotnost iniustitiae.

doslej ena sama oracija, brez vsake komemoracije. Ta privileg slovesne votivne maše je po novih rubrikah prenehal. Odslej bomo morali tudi v slovesno votivno mašo vpletati spomin nekaterih oficijev (namreč: de duplici II clasiss, de Dominica quavis, de Feria maiori, de Rogationibus, de Octavis privilegiatis). In če ima oficij, ki se ga spominjamo pri slovesni votivni maši, svoj posebni evangelij, bomo čitali evangelij ob koncu votivne maše. Pravilo, da bi pri votivni maši zadnji evangelij bil vedno evangelij sv. Janeza, ne velja več.

Za osmino po sv. Treh kraljih omenja rubrika samo »diem Octavam«. Dnevi med osmino namreč nimajo svojega evangelija, ampak se ponavlja vsak dan praznična evangelijska perikopa. Osmi dan pa čitamo pri maši poseben evangelij, in ta bi bil pri votivni maši na ta dan zadnji evangelij.

Rubrika (n. 1) govori tudi o tem, da bi na pepelnično sredo maša ne bila de Feria quarta Cinerum, ampak bi pri maši na ta dan naredili samo komemoracijo ferije in čitali kot zadnji evangelij — evangelij ferije. Ali je tak slučaj mogoč? Slovesna votivna maša na pepelnično sredo ni dovoljena. (Sme se seveda opraviti pogrebna maša, missa exequialis de Requiem, pa pri tej ni nobene komemoracije o feriji). Kako naj torej umejemo rubriko? — Kolikor sem mogel razbrati iz komentarjev k rubrikam, je v enem slučaju mogoče, da bi maša na pepelnično sredo ne bila de feria IV Cinerum in bi se o ferijalni maši naredil samo spomin in čital zadnji evangelij. Na pepelnično sredo je dovoljeno posvečevanje nove cerkve. Kánon 1166, § 1 v cerkvenem zakoniku veli: »Ecclesiarum consecratio, quamvis quolibet die fieri possit, decentius tamen diebus dominicis aliisque festis de praecepto peragitur.« Najbolj pripraven dan za posvečevanje cerkve pepelnična sreda sicer ni, a ko bi škof vprav ta dan posvečeval kako cerkev, bi opravil sv. mašo de Dedicatione Ecclesiae cum commemoratione feriae et ultimo Evangelio de Feria (cf. Addit. et Variat. in Rubr. Miss. tit. II, n. 7).

Druga rubrika (n. 3) o zadnjem evangeliju je laglje umevna. Če pri maši zadnji evangelij ni o nedelji, ne o feriji ali vigiliji, ne o dnevu privilegirane osmine (I. vrste), pa smo naredili komemoracijo maše ali oficija, ki ima svoj posebni evangelij, čitamo ob koncu ta posebni evangelij (evangelium stricte proprium). Maše, ki imajo tak evangelij, je C. Rituum naštela v dekretu z dne 29. aprila 1922 (Dekret smo priobčili v Bogosl. Vestniku 1924, str. 80). Če evangelije teh maš malo bolj natanko pregledamo, se lahko hitro uverimo, da je »evangelium stricte proprium« tak evangelij, ki govori o tisti sv. skrivnosti ali tisti o sv. osebi, kateri v čast je maša posvečena. Če pa evangelij ne govori o sv. osebi ali skrivnosti, ki je označena v naslovu k mašnemu formularju, ampak je samo neka analogija, neka podobnost, med osebo in osebo, med dogodkom in dogodkom, in je Cerkev radi te podobnosti odbrala evangelijsko perikopo in jo prisvojila tej osebi, obrnila na ta dogodek: v tem slučaju je evangelij sv. maše »evangelium appropriatum«.

Iz tega je takoj razvidno, zakaj veli C. Rituum, da imajo prazniki Gospodovi »evangelia stricte propria«; izzet da je edino praznik posvečevanja cerkvá. Evangelij »Ingressus Jesus«, ki ga čitamo pri maši Dedicacionis Ecclesiae, ne govori naravnost o posvečevanju cerkve, ampak samo o nekem analognem dogodku. — Jasno je tudi, zakaj se evangelij na praznik Marijinega vnebovzvetja ne more imenovati »evangelium stricte proprium«. Evangelij tega praznika, »Intravit Jesus in quoddam castellum«, nam pripoveduje, kako je Jezus prišel v hišo Marte in Marije. In kar tu čitamo o Mariji, Martini sestri, to obrača Cerkev na Mater božjo, prebl. Devico Marijo. Takisto evangelij na praznik sv. Štefana Protom. ni evangelium stricte proprium. Pač pa evangelij na god sv. Marije Magdalene spokornice. Svoj posebni evangelij v pravem pomenu ima tudi maša med osmino sv. Petra in Pavla (v misalu 3. in 4. jul.). Dne 3. julija praznujemo sedaj god sv. Leona II, osmine sv. Petra in Pavla pa se ta dan samo spominjamo. A ker je za osmino določen poseben evangelij, moramo v smislu rubrike ta evangelij 3. julija, na dan sv. Leona II., čitati ob koncu maše. V našem ljubljanskem direktoriju za leto 1924 to sicer ni označeno: Ordo divini officii iuxta Calendarium Ecclesiae universalis a. D. 1924 (Romae 1924) pa veli za 3. dan julija: Evang. »Ecce nos reliquimus« infra Oct. App. in fine. Na vprašanje: »Evangelium de Octava St. Petri et Pauli App., sub die 3. et 4. mensis julii notatum estne stricte proprium?« — je C. Rituum odgovorila 22. jun. 1922: »Affirmative, et legatur Evangelium prima die qua fiet Octavae commemoratio« (AAS 1922, 471).

Po tem pojasnilu ne more biti dvomno, kako treba odgovoriti na drugo vprašanje v pismu, ki ga je prejelo uredništvo. Za nobeden tam naštetih godov se ne more reči, da bi bil pri maši »evangelium stricte proprium«.

F. U.

Jejunium eucharisticum. — V Bogosl. Vestniku 1923, str. 282, smo poročali: mašniki, ki morajo v nedeljo in praznike dvakrat maševati ali k' morajo maševati ob pozni uri, pa radi slabotnega zdravja do druge maše ali do maše v pozni uri ne morejo biti tešč, smejo z dovoljenjem kongregacije sv. oficija pred mašo kaj užiti per modum potus. Ista kongregacija je izjavila nanovo: vprav ti mašniki smejo, če mašujejo dvakrat, pri prvi maši užiti ablucijo. (C. S. Off., 16. nov. 1923; AAS 1923, 585.)

F. U.

Kolikokrat se moli pri oficiju antifona prebl. Devico Marije? — Kdor moli oficij privatno, dodá antifono prebl. Dev. Mar. ob koncu hvalnic in ob koncu kompletorija. Če strne hvalnice in male hore, moli antifono prebl. D. M. po zadnji hori. Kaj pa, če moli kar zapored hvalnice, male hore, večernice in kompletorij? K temu vprašanju je odgovorila C. Rituum 20. aprila 1923: Kdor iz pametnega razloga moli brez presledka, kar zapored hvalnice, male hore, večernice in kompletorij, dodá antifono prebl. D. M. šele ob koncu kompletorija. To velja tudi za skupno molitev v koru, če molijo v koru kar nepretrgoma vse molitve od hvalnic do kompletorija. F. U.

Slovstvo.

1. Žigon, Dr. Fr., *Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino*. Dissertatio critica. 8^o (232). Goritiae 1923, Typis Narodna Tiskarna.

2. Stuffer, Dr. Joan., S. J., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii*. 8^o (XX + 423). Oeniponti (Innsbruck) 1923, »Tyrolia«.

Zopet dvoje del iz sekularne kontroverze o božjem delovanju v stvarih, zlasti v svobodni volji.

1. Ž. prihaja do teh rezultatov: a) sv. Tomaž je določno učil takozvano »praemotio physica«; b) sv. Tomaž je pa prav tako določno zanikaval to, kar se imenuje »praedeterminatio physica«; c) s tem je v logični zvezi, da treba priznati za spoznavanje bodočih svobodnih dejanj stvari kot takšnih z Molinom »scientia media«, ki je sicer sv. Tomaž ni izrečno učil, ker tedaj vprašanje še ni bilo tako zastavljeno, a je učil načela, ki iz njih tudi »scientia media« naravno sledi; d) sicer pa izraz »scientia media« le negativno določa, kako Bog ne spozna, pozitivno pa tega našemu umu sploh ni mogoče določiti.

Rezultati niso novi. Že pred mnogimi leti so vse to učili n. pr. na rimski gregorijanski univerzi jezuitje Billot, Remar, Mattiussi i. dr. Vendar Žigonovo delo ni odveč. Najprej Ž. jako dobro opozarja na vzroke, ki so — če ne edino, kakor on misli, a vsaj mnogo — krivi nesoglasju. Prvi vzrok je, da premnogi na obeh straneh zamenjavajo »praemotio« in »praedeterminatio«. Drugi vzrok je pa, ki je nanj Ž. morda prvi tako izrečno pokazal, da namreč ne ločijo dosti tiste dvojne indifferene naše volje, tiste dvojne relacije »ad utrumlibet«, ki jo je tako klasično izrazil sv. Tomaž v 1. C. g. c. 2. Prva indifferenca je iz potencialnosti, druga iz suverenosti naše volje. Radi prve je nujna praemotio (volja ne more sama od sebe priti iz potencialnosti v dejavnost), radi druge je izključena praedeterminatio (volja kot težavnost po dobrem sploh ne more biti determinirana glede na končne dobrine). Da opozarja na to lepo mesto sv. Tomaža, je prav posebna zasluga tega dela. Potem pa podaja Ž. podrobno bistroumno analizo raznih mest iz del sv. Tomaža, ki jih je pri teh vprašanjih upoštevali. Prav tako z isto skrbno kritiko presoja ugovore nasprotnikov.

Delo ima vsekako pravo znanstveno vrednost.

Izmed važnejših mest se mi zdi, da Ž. vendarle ne tolmači docela prav mesta I II, 9, 6, ad 3. Najprej »motio universalis« ni le glede zlih dejanj, kakor tolmači na str. 17 (morda mu je tu le ušla besedica »praecipue«, kakor jo je res pripisal na str. 98, a tudi tedaj je po mojem mnenju tolmačenje enostransko). Potem pa »motio specialis« ni glede vseh dobrih dejanj. Zakaj bi sicer sv. Tomaž dejal, da Bog na voljo tako vpliva časih (»interdum«), ko vendar dobra dejanja niso taka izjema? in zakaj bi navajal zgled le iz nadnaravnega reda (»sicut in his, quos movet per gratiam«)?

Če je pa moj ugovor upravičen, bi bilo seveda treba izvajati tudi daljnje posledice.

V tehničnem oziru bi bilo omeniti, da je delu dodano kratko stvarno kazalo, da pa nima delo žal! nobenega navadnega (sintetičnega) kazala in tudi ne nobenih naslovov in podnaslovov, temveč je le z rimskimi številkami razdeljeno v 3 dele, z arabskimi ob strani pa v 143 razdelkov brez vsake vsebinske označbe.

2. P. Stuffer (ki pa obravnava vprašanje v širšem obsegu, tudi vprašanje o delovanju božjem v stvareh sploh) je pa prišel do dosti drugačnih rezultatov. Po njegovem mnenju ne tomisti, ne molinisti ne tolmačijo prav sv. Tomaža; v soglasju z nauki sv. Tomaža ni ne »concursum simultaneum« molinistov, ne »praemotio physica« tomistov; skupni vzrok obojne zmete je zmotna misel, kakor da je po sv. Tomažu potrebno za delovanje stvari posebno od stvariteljnega in ohranjujočega vpliva različno božje sodelovanje. S. dokazuje, da Bog deluje v vseh stvareh (l. I), tudi v umu (l. II) in v svobodni volji (l. III), toda da se po sv. Tomažu to delovanje ne loči od vpliva, ki je z njim bitja ustvaril, jim dal sile in notranje gone po smotrih. Bog torej giblje stvari po tistih stvarem prvotno danih gonih in posredno po drugih stvareh. Za svoje mnenje navaja S. izmed novejših teologov P. Papagnija O. P. (1902), sam pa izkuša to dokazati zopet s podrobno analizo raznih mest iz del sv. Tomaža.

Kar se tiče takozvanega »concursum simultaneum«, ni nobenega dvoma, da ga sv. Tomaž ni učil. Prav tako bi radi priznali S.-u, da sv. Tomaž ni učil fizične premocije, če bi le-ta bila isto, kar fizična predeterminacija, kakor to podstavlja S. Toda to dvoje po sv. Tomažu nikakor ni istovetno, kakor po pravici tako naglašava Žigon. Nikakor torej ne moremo pritegniti, da bi sv. Tomaž ne bil učil fizične premocije, različne od fizične predeterminacije, ki jo je sveti Tomaž zanikaval, a različne tudi od prvotno danih nagonov in pogonov v stvareh, ki jih je sv. Tomaž priznaval. S. izkuša sicer svojo misel dokazati, toda ni nas prepričal. Nikakor ne more s svojo razlago preko De Pot. 3, 7, kjer sv. Tomaž razločuje četver način, kako Bog deluje v stvareh, in je tretji vprav premocija, ki po njej stvar prehaja iz možnosti v dejavnost, peti pa je sodelovanje s stvarjo, kolikor je delovanje stvari neka bitnost in mora biti torej tudi součinek prvega bitja, ki je Bitje samo. Tudi če bi »motio divina« ne bila nič mimo božje biti, bi bila vendar terminativna nekaj novega, kar vprav omogočuje stvari delovanje. A sv. Tomaž preveč jasno uči, da je »motio divina« nekaj, kar stvar sprejme in s čimer se stvar vprav udejstvuje, zato ni mogoče s Suarezom umevati tega le kot nekakšno preneseno poimenovanje. Za fizično premocijo pa določno priča vobče tisto veliko metafizično načelo, ki ga je sv. Tomaž vedno oznanjal, da nobeno bitje ne more preiti iz možnosti v dejavnost brez dejavnega tujega vpliva. To trdi sv. Tomaž prav izrečno tudi za našo voljo. S. ugovarja, da bi bil takšen vnanji vpliv proti naravi volje, ker bi voljo silil, a je vsaka sila v nasprotju s hotenjem, ki je prav hotenje. Toda Tomaževo pojmovanje to čisto gotovo ni. Sv. Tomaž si je naravnost zastavil vprašanje »utrum voluntas moveatur ab ali-

quo exteriori principio« (1 II, 9, 4) in si je odgovoril: da, »necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis« in navaja za dokaz prav tisto metafizično načelo: »omne enim, quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente«. Kar je pa še bolj značilno, sv. Tomaž si je postavil Stufferjev argument o sili za ugovor, češ, ali ni tak vnanji vpliv za voljo nasilje? A sveti Tomaž odgovarja: Za silo ni dosti, da je vpliv od zunaj, temveč mora biti obenem proti nagnjenju; božji vpliv pa daje volji vprav to, da hoče. (Prim. tudi I, 105, 4, ad 1, kjer rešuje isti ugovor!)

Priznati je pa treba, da S. z znanstveno resnobo motri vsa vprašanja. Če ni svoje misli dokazal, je vsaj pokazal, kje so možni pomisleki in kje so tudi še pri sv. Tomažu negotovosti in nejasnosti. Zanimivo je zlasti, kar je dognal glede razmerja sv. Tomaža do pelagijanizma: pokazal je na postopen razvoj v Tomaževi miselnosti, a da sv. Tomaž še na zadnji stopnji ni učil prav tega, kar uče moderni dogmatiki. Tudi imamo s Stufferjevim delom ves kompleks vprašanj o božjem delovanju pred seboj, kar je tudi mnogo vredno. Vsekakor je torej tudi to delo solidno delo teološke znanosti. A. U.

Pesch, Chr. S. I., Die selige Jungfrau Maria als Vermittlerin aller Gnaden. Eine theologische Untersuchung. Freiburg in Br. 1923. 8°, VIII + 183 str. Herder & Co.

V zavesti vernega katoliškega sveta je oživel prepričanje in vedno bolj izrazito dozoreva želja, naj bi najvišja cerkvena oblast proglasila za versko resnico, da je Devica Marija srednica in delivka vseh milosti. V belgijskih škofijah je od l. 1921 na prošnjo kardinala Merciera z odobrenjem sv. očeta vpeljan praznik Marije srednice vseh milosti s posebnim oficijem (31. maja). Istega leta se je v Bruxellesu vršil marijanski kongres, na katerem so teološko vsestransko obravnavali v francoskem in flamskem jeziku ta nauk.¹ V zadnjih 20 letih se množijo tudi vedno bolj knjige in razprave, ki razlagajo, teološko raziskujejo in dogmatično utemeljujejo stališče in nalogo, ki jo ima Marija z ozirom na nadnaravno življenje in zveličanje posameznikov.

Tudi Chr. Pesch S. I., eden prvih sodobnih dogmatikov, je v 70. letu svojega življenja (roj. 25. maja 1853) spisal knjigo o tem predmetu. Na podlagi novega oficija in tradicije razlaga smisel nauka in dogmatične temelje, na katere se opira. Smisel nauka razloži natančneje in opredeli s sledečo obliko; Marija v svojem nebeškem poveličanju doseže za človeštvo vse dejanske milosti v najširšem pomenu besede (notranje in zunanje); in nobena milost ni ljudem podeljena brez Marijine priprošnje (str. 56). Dogmatične temelje za ta nauk vzame one, ki jih tradicija poudarja in ki vsi koreninijo v razodeti resnici, da je Marija mati božja.

¹ Handelingen van het vlaamisch Maria-Congres te Brussel 8—11 September 1921. Iste Boekdeel Marialeer, 366 S. Lex. 8°. — IIe Boekdeel Maria-Vereering 369 S. Lex. 8. Verlag nieuwe Graanmarkt 24, Brussel fr. 16. Referat o kongresu na podlagi teh poročil gl. Zk Th 1923, I., str. 129.

V uvodu opozarja pisatelj na pravila, ki jim mora slediti posebno še v tem vprašanju dogmatično raziskovanje, da se ogne po eni strani ozkosrčnega strahu, po drugi pa pretiravanja naloge Marijine. Kristus je Bog in Odrešenik in najvišji srednik med Bogom in človeštvom; Marija je ustvarjena bitje, odvisna popolnoma od Njega, podrejena v svojem delovanju Njemu, a nad vsemi drugimi bitji kot mati Kristusa, Boga in Odrešenika. Kdor razume dobro te dogme, se vmisli v njih dalekosežnost in pojmuje njihovo notranjo zvezo, se bo mogel ogibati i neutemeljenega pretiravanja i ozkosrčnosti.

V prvem poglavju razlaga Pesch novi oficij Marije srednice vseh milosti. Novo ima ta oficij molitev, invitalorij, capitulum, antifone, verziklje in rezponsorije, lekcije in himne. V teh delih so jasno izražene misli: Marija posreduje milosti vsemu človeštvu, to vrši po svoji priprošnji pri Sinu, Sin jo je določil za srednico milosti, njeno materinstvo je vzrok njene velike naloge.

A na katera bitja se razteza to delovanje, katere milosti, ali vse dejanske in posvečujoče, deli Marija, na kakšen način je Marija srednica milosti ali tudi kot causa efficiens ali vsaj meritoria ali samo moralis per intercessionem et impetrationem? Na ta vprašanja odgovarja pisatelj takoj v nadaljnjem poglavju in tako pride do natančne zgoraj že podane opredelitve.

Lepo in pregledno, jasno in temeljito je pisan ta odstavek. Čitatelj bo po paznem čitanju imel pred očmi, da moremo v dvojnem oziru govoriti o Mariji kot posredovalki milosti. Ker je Marija mati Boga-Odrešenika, vira vseh milosti, jo smemo opravičeno klicati našo srednico. A to je eo ipso umljivo iz dogme o božjem materinstvu Marijinem in je razlog, da je ona tudi srednica milosti pri delitvi (applicatio). — Ali tudi za duše v vicah Marija prosi, kakor za žive? Jasen odgovor dati o načinu Marijinega dela za duše v vicah je težko, dasi je gotovo, da jim pomaga že lahko s tem, da živim naklanja milosti molitve in dobrih del. Malo določno ali pa samo v človeškem pomenu si more čitatelj predstavljati Marijino pomoč na ta način: sie kann die besondere Andacht, die bestimmte Verstorbenen zu ihr gehabt haben, bei ihrem Sohne geltend machen, um ihnen die schnellere Befreiung zu erlangen (38).

Ker se vrši Marijino delovanje v redu milosti, kakor ga je Bog določil, zato tudi ne more zakonov delitve milosti po zakramentih ali ex opere operantis spreminjati. Sicer pa nam je to brez težkoče umljivo, ako pojmu-jemo pravilno nauk: Pri vsaki milosti, ki jo Bog deli, je sodelovala tudi Marijina priprošnja. Tako tudi lahko odgovorimo na vprašanje, ali se je treba vedno obračati na Marijo in so potem molitve k drugim svetnikom nepotrebne.

Kratko govori pisatelj tudi o pomenu Marijinega zasluženja za delitev milosti. Ker je v zvezi z naukom o mističnem telesu Kristusovem in z resnico o potrebi odrešenja tudi za Marijo, ne bo lahko umljivo za vsakega. »Wie groß auch die Verdienste Marias und aller Heiligen sein mögen, sie wären doch nicht imstande gewesen der göttlichen Gerechtigkeit auch nur für eine einzige schwere Sünde genugzutun« (53). Tega stavka ne bo vsak dogmatik brezpogojno podpisal.

Da Marija more posredovati posamezne milosti, mora spoznati potrebe in prošnje posameznikov. Zato se ta nauk o Mariji srednici milosti ozira na Marijo v nebeški slavi, kjer v božjem bistvu vidi življenje in delo njej izročeni božjih otrok na zemlji. Mislím pa, da bo nadaljnje teološko proučevanje o načinu Marijine priprošnje še precej razširilo in določneje izrazilo odnos med spoznanjem Marije in posredovanjem milosti.

Nauk o Mariji, materi milosti, je stvarno in tudi izrecno že v spisih cerkvenih očetov izražen, in sicer najprej pri vzhodnih cerkvenih očetih. Pisatelj navaja citate iz spisov sv. Efrema, sv. Janeza Dam., sv. Andreja s Krete, Anastazija Antioh., Cirila Aleks., Bazilija iz Selevcije, Teodora Stud. V zapadni cerkvi se pojavi zavedneje to prepričanje šele v 9. stol. in živi pri vseh večjih teologih. Le v 17. in 18. stol. se čujejo posamezni pomisleki, a brez večjega odmeva.

Pisatelj ni imel namena podati popolno dogemsko - zgodovinsko sliko tega nauka. Zato tudi razumemo, zakaj se je zadovoljil le s citati nekaterih cerkvenih pisateljev in tudi teh ne prinaša v kronološkem redu. Hotel je dokazati le, da je ta misel živa v cerkvi skozi stoletja. Tudi liturgije in cerkvenega življenja, iz katerega bi se moglo spoznati še bolj natančno prepričanje vernega ljudstva, ne obravnava posebej, dasi bi se dalo napisati o tem precej.

Potem ko reši pisatelj nekatere ugovore iz tradicije in ob tej priliki razlaga pojme o zasluženju *ex rigore iustitiae*, *de condigno*, *de congruo*, navaja tudi zadnje papeže kot priče tega nauka, Benedikta XIV., Pija IX., Leona XIII. in Pija X.

V sledečih treh poglavjih pa razlaga dogmatične razloge, na katere tradicija opira svoje prepričanje o Mariji srednici vseh milosti. Gre za en dokaz, ki pa se v trojni obliki uveljavlja. Marija je mati božja, to je zadnji razlog njenega posebnega stališča v redu milosti.

Morebiti bi bilo jasneje povedano: Marija je postala mati Boga-Odrešenika, in sicer prostovoljno, zato je delivka vseh milosti.

Dobro poudari Pesch, da je treba imeti enotnost božjega načrta o odrešenju pred očmi, da moremo potem prav razumeti in oceniti stališče Marije v tem načrtu. Marija je mati Odrešenikova, je duhovna mati človeštva, je nova Eva. Sodelovala je pri odrešenju, zato tudi sodeluje pri delitvi sadov odrešenja.

Ugovore, ki se morejo iz dogmatičnih razlogov napraviti proti resnici, pisatelj precej obširno in temeljito zavrača.

Ali je Marija s svojim svetim življenjem zaslužila materinstvo božje (158)? V koliko in kakšnem pomenu moremo to potrditi, spoznamo, ako ločimo med božjo zamislijo reda odrešenja in dejanskim redom. Marija je bila predestinirana za Mater božjo, za idejo božjo o odrešenju je takoj ideja določene matere božje. Zato je v tem pogledu božje materinstvo seveda nezaslužena milost. V dejanskem redu izvršitve je Marija obdarovana z nadnaravnimi odlikami in čednostmi rastla vedno bolj v svetosti nad vse druge stvari. A božje materinstvo je izven reda milosti, ki jih more človek s svojo svetostjo zaslužiti. Pač pa je bila Marija vredna (*disposita*, *aptissima*), da je bila mati božja zaradi te svetosti. Tako latinski izraz *mereri* (*quia quem meruit portare*), kakor nemški *verdienen* in slovenski *zaslužiti* ima lahko dvojni pomen. Pisatelj kratko in mimogrede govori o tem vprašanju, zato manj določno.

V zadnjem poglavju vprašuje Pesch ali more cerkev ta nauk proglasiti za dogmo. Odgovor je seveda pozitiven, dasi je težko reči, kako daleč je še do tega. Razvoj je podoben kakor pri dogmi o brezmadežnem spočetju Marije, a še jasnejše in določnejše so priče v zgodovini cerkve:

Zelo dobrodošla bo ta knjiga duhovnikom, da spoznajo bolj temeljito in globoko nauk, ki praktično v cerkvi že toliko stoletij živi in je že dosedaj pokazal, da bo tudi dogma o Mariji srednici vseh milosti, kadar bo od cerkve proglašena, versko nadnaravno življenje gojila in krepila.

J. Fabijan.

Spáčil T., S. J., *La teología di S. Anastasio Sinaita*, Estratto dal Bessarione Rivista di Studi orientali. 8°, 54 p. Roma 1923.

Sp. pripominja v uvodu, da je posebno zanimivo proučavati grške pisatelje iz zadnje periode patristične dobe, ko se začenjajo v obrisih pojavljati tisti trinitarni, eklesiološki, zakramentarni in eshatološki nauki, ki naj bi se pozneje uveljavili kot dogmatične razlike iztočne cerkve. Meništvo je dolgo časa zvesto ohranjalo stare tradicije. — Eden najodličnejših zastopnikov grškega meništva v drugi polovici 7. stol. je opat Anastazij s Sinaja, vnet branitelj ortodoksije in vešč učitelj duhovnega življenja. Sp. podaja v desetih

odstavkih Anastazijev teološki nauk, »una teologia veramente cattolica«, razen naziranja o stanju duš do poslednje sodbe. V Anastazijevi teologiji vidi Sp. nov dokaz, da ločitev iztočne cerkve ne more biti posledica vesoljni tradiciji nasprotujočega dogmatičnega razvoja na zapadu.

Na str. 9. se izvaja, da je po A. nauku cerkev organizirana, pravna družba; A. da pravi, da niti angeli ne morejo razvezati, kar je duhovnik zavezal. Sp. citira v op. 7. Quaest. 63, PG. 89, 653, pa po krivici. V poštev prideta le zadnji v 6. op. na isti strani navedeni mesti, ki bi morali stati v op. 7.: Fragm. 6. PG 89, 1288 (ne Fragm. 4, ki stoji na str. 1285/86 in je kristološke vsebine) ter Orat. de s. synaxi PG 89, 848. Na prvem mesu se omenja angelsko dostojanstvo svečeništva, na drugem pa A. svari pred predrzno sodbo o duhovniku, češ, da je grešnik. A. pravi, da bo Bog duhovnika sodil, vernik pa naj spokorno in s čisto vestjo pristopa k skrivnostim, da bo deležen njih posvečenja »In če bi bil oni, ki daruje nektravo daritev, tudi božji angel, ti pa bi nevravno pristopil, te angel nikakor ne bo očistil grehov.« A. torej naglašja, da učinkovitost zakramentov (tukaj sv. obhajila) ni odvisna od delivčeve svetosti. Dalje pravi Sp., da A. na enem mestu prisoja oblast odpuščati grehe svetnikom, in citira v 8. op. Quaest. 60. V resnici gre za Quaest. 63, ki bi se morala navesti v op. 8; navedek Quaest. 60, PG 89, 641 v tej opombi se mora črtati.

F. K. Lukman.

Crnica, P. Antonius O. F. M., Modificationes in Tractatu de Censuris per Codicem Iuris Canonici introductae, 8^o (XIII + 205). S. Mauritii Agaunensis 1919.

Tekom prvega leta po objavi novega kodeksa je dr. Crnica spretno in s temeljitim znanjem preiskal razliko starega in novega cerkvenega prava glede cenzur. Avtor noče podati sistema sedaj veljavnega kazenskega prava, ampak na podlagi virov razloži staro pravo, nasproti postavi določbe kodeksa ter konstatira razliko. Zato služi knjiga dobro za hitro informacijo, a kaže pot tudi nadaljnemu znanstvenemu raziskovanju.

Pri pregledovanju knjige sem opazil le malo neznatnih netočnosti. Na str. 14 in 15 je med osebami, ki imajo oblast naložiti cerkvene kazni, naštetih še apostolske vikarje in prefekte (kan. 294) in apost. administratorje (kan. 315); istotam pod točko 4 ni dosti točen izraz »capitulum cathedrale vel vicarius capitularis«, ker sede vacante sme le vicarius cap. izvrševati jurisdikcijo ne pa tudi kapitelj sam zase; ko primerja avtor (str. 91—92) § VI. n. 2 Konst. »Apostolicae Sedis« s kánonom 2338, § 3 bi moral opozoriti na važno razliko, da kaznuje konst. »Apost. Sedis« z interdiktom splošno vse, ki nominatim excommunicatos (bodisi lajike ali klerike) pripuščajo ad divina officia, dočim da kán. 2338 omenjuje isto kazen te na one, ki pripuščajo ad officia divina clericos excommunicatos.

Na uporabnosti bi knjiga mnogo pridobila, ako bi bile pri zelo pogosto rabljenih sklicavanjih na druga mesta (»ut postea videbimus«, »ut iam vidimus« i. sl.) navedene tudi strani, kjer se dotično vprašanje obravnava, in ko bi bilo dodjano stvarno kazalo ali vsaj seznam razloženih kánonov.

Rožman.

Kniewald dr. Dragutin, Katoličkim djevojkama. 12^o, 208 str. »Tipografija« d. d. u Zagrebu. 1923.

Drag. Kniewald, znani organizator kat. hrvatske omladine, je pisal označeno knjžico kot nekaj vademecum za kat. mladenke.

Razdelil je snov, ki jo podaja, v tri dele. V 1. delu govori o življenju duše, o veri, molitvi, duhovnem berilu, sv. maši, evharistiji, kršč. svobodi; v 2. delu pod naslovom »V svetu« o domači hiši, knjigah, čitanju, kinu, modi, plesu, ljubezni; v tretjem pod naslovom »Katoličinja z umom in srcem« o liberalizmu, feminizmu, katoličanstvu. Glavni smoter knjigi je duhovna, verska preobrazba deklishega srca in ljubezen do kat. cerkve. Pisatelju se to jako dobro posreči, ker je sam mladinski vzgojitelj in velik prijatelj mladine. Iz vsake vrstice lahko razbereš njegovo bogato izkušnjo v vzgojnih vprašanjih in ognjevitost ljubezen do katoliške cerkve in papeža, h kateri navdušuje posebno v tretjem delu knjižice. Posebno mično je v knjižici to, da je prepletena z lepimi pesmimi, tudi slovenskimi; prav lepa je medjimurska (92). Iz vsega dela se kaže, da Kniewald dobro pozna Slovence.

Velika odličnost knjige je, da je sestavljena s sodelovanjem učenk. Moški se nikdar ne more prav vživeti v žensko psiho, to je že stara resnica. Kniewald je znal premagati to težkočo s tem, da je dal v glavnih vprašanjih, ki so najvažnejša za žensko čustvovanje in mišljenje, mladenkam samim besedo. Zanimivo je čitati odgovore mladenk na stavljena vprašanja. Majhen nedostatek pri knjižici je mogoče ta, da še premalo govori o socialni in karitativni vzgoji mladenke. Jezik je lep, gladek in lahko umljiv vsakemu Slovencu, četudi ne pozna docela hrvaščine. Knjižico zato toplo priporočamo.

J. Jeraj.

Noppel Constantin, S. J., **Jugendzeit**. (Ergänzungshefte zu den »Stimmen der Zeit«. Erste Reihe: Kulturfragen. 8. Heft.) 8^o (IV + 58), Freiburg i. Br. 1921, Herder.

Nemški narod se nahaja vsled poraznega gospodarskega padca v nekem bolešno razburjenem stanju, ki se kaže tudi v močnem mladinskem gibanju. Zato nikakor ne moremo niti ne smemo nemških mladinskih organizacij in njihovega načina vzgoje kratkomalo kopirati. A kar razpravlja Noppel v svoji drobni knjižici, velja za mladino celega svea. Krivično bi bilo razvijajočo se mladino meriti z merilom odraslih, dolžni smo ji priznati posebne pravice za telo in dušo, t. j. ohraniti ji mladinsko dobo za rast in razvoj duha in telesa, do katere ima naravno pravico, vsaj do končanega 18. leta, in sicer vsej mladini; in to osobito delavski mladini, katero je doslej nujna življenja prezgodaj izenačila z odraslimi delavci ter ji v nepopravljivo škodo uničila lepo dobo mladosti. — Pisatelj podaja temeljne misli o tem, kako urediti mladinsko dobo normalno se razvijajoči in zapuščeni mladini, kaže na nedostatke državnih zakonov o mladinskem skrbstvu in daje predloge za bodoči mladinski kazenski zakon, ki naj brezpogojno postavi namesto kriminalnih kazni vzgojna sredstva. Projekt kazenskega zakona v naši državi pomeni sicer napredek v tem oziru, saj uveljavlja za mladino odlog kazni, a nasproti predlogom mladinskih vzgojiteljev drugih dežel je vendar še nepopoln. Podlago za oživetvorenje »mladinske dobe« tvori modernim potrebam odgovarjajoča socialna zakonodaja,

katero še pri nas prav bridko pogrešamo. Zato so Noppelova izvajanja vsega priporočila vredna onim, ki se bavijo s socialnim vprašanjem, mladinsko vzgojo in zakonodajo. R.

Svetopisemske kateheze za 1. razr. ljudskih šol 8^o, 76 str. V Trstu 1922. Samozaložba.

Svetopisemske kateheze s pripravo za prvo sv. spoved in prvo sv. obhajilo ter sv. birmo za 2. in 3. razred ljudskih šol. 8^o, 203 str. V Trstu 1923. Samozaložba. — Prodaja tiskarna »Edinost«, Trst, S. Francesco As. 20.

Ni lahka naloga pravilno in pravično presojati katehetskih učnih ali pomožnih knjig. Kar enemu ugaja, utegnejo drugi zavreči; kar je avtorju posebno všeč, čitatelja morda odbija. Na tehtnico je treba dejati tudi dejstvo, da skoraj vsak katehet samega sebe rad precejše, misleč, da je tako, kakor on uči in prakticira, najbolje. Ako plod svoje metode in prakse spravi na papir, čaka seveda primerne priznanja.

Kaj naj rečem o katehetski publikaciji neznanega kateheta tržaško-koprske škofije? Katehetje se danes, ko je književnih novosti te vrste pri nas tako malo, vsakega novega pomočka, ki je zrastel na domačih tleh v domačem jeziku, — odkrito veselimo. Tudi ti dve knjižici pozdravljamo, saj pričata, kako se nekateri gospodje, četudi niso poklicni katehetje, resno trudijo, da bi mladino v cerkvenih in npravstvenih naukih kolikormožno dobro poučili ter jo tako oborožili za nevarnosti sedanje verskomlačne dobe. Pozdravljamo to novo delo tudi zato, ker bodo našli v njem celo starejši katehetje marsikak migljaj, kako se da tudi težja stvar vendarle dovolj razumljivo razjasniti.

Da bo sodba pravična, kaže omenjati tudi nekatere nedostatke. Predvsem naj naglasim, da bi knjižici ne bili zagledali belega dne v ti vsebinski obliki, če bi bili sad skupnega, vzajemnega dela, ali če bi bili rökopis pregledali in presodili tudi drugi izkušeni in praktični katehetje. Več oči več vidi. Pri publikacijah te vrste je skupno delo neobhodno potrebno. —

Omenjam dalje, da vsebina ne ustreza povsem naslovu: »Svetopisemske kateheze«. Prvič omenjene kateheze niso vse biblične. (Glej I. zvezek str. 1—22, kjer avtor po sintetični metodi razlaga nauke o Bogu, božjih osebah, o 4 posl. rečeh, dalje božje lastnosti — brez bibličnih zgodb.) — Drugič bi razlaga svetopisemskih zgodb v ti obliki ne mogel prav imenovati »kateheze«, marveč bi 30 odlomkov prve knjige in čez 100 enot druge knjige označil tako-le: Prosto, s pojasnjevanjem in razlago združeno pripovedovanje svetopisemskih odlomkov. Iz zgodb (v I. knjigi) so povzeti tudi nauki, a deloma tako, da vprašanja sledé še-le koncem štirih, peterih enot. V drugi knjigi se nahajajo vprašanja in odgovori samo pri nauku za sv. obhajilo. Samo toliko je pisatelj (v I. knjigi) vpošteval razvijalno metodo; drugače pa pogrešam formalnih stopenj, ki brez njih kateheza zlasti v nižjih razredih ni popolna in ne plodovita. Napoved zbudi pozornost otrok; vplivanje na voljo in srce, uporaba — to je pa glavni smoter kateheze in katehetovega prizadevanja. Bistriti razumevanje je potrebno; a glavno je življenje po razodetih naukih.

Tretji vzrok, da se z naslovom »kateheze« ne morem sprijazniti, je v tem, ker bi kateheze morale imeti zaokrožene enote, na kar se avtor ni oziral.

Kar se tiče knjižice za I. razred, bi bilo še posebej pripomniti, da sega pisatelj deloma previsoko. Marsikaj je takega, da abecedarji zlasti izpočetka ne morejo umevati. Kolikor je vprašan in odgovorov v knjižici, so večinoma nanovo formulirani, in se večkrat niso posrečili. Povsem soditi avtor ni imel pred seboj nobene učne knjige za šolsko uporabo. »Kateheze« so menda bolj namenjene za pomoč katehetom, ki nimajo dati otrokom v roke nobene veronaučne knjige. Služile naj bi tudi, kakor pravi spisovatelj, kot domača družinska knjiga.

V podrobnosti se ne spuščam, ker bi se presoja preveč zategnila. Samo to še omenjam, da bi se glede vprašanj bilo treba ravnati po normi didaktike, ki zahteva, da morajo biti jasna, določna, enostavna, ne pretežka. Temu pravilu precejkrat ni ustrezno. Tudi nenavadno zasukanih vprašanj je nebroj. Naj sledi nekaj takih neobičajnih in manj primernih vprašanj iz I. knjige: »Da more svet obstati, kaj dela Bog?« — »Bog je hotel ustvariti človeka, da bi bil podoben komu?« — »Ko je Bog ustvaril človeka, kaj mu je dal?« — »Kóga je obljubil Bog za odrešenika?« (Odg.: »Bog je obljubil za Odrešenika samega sebe.«) — »Kako bi prišla Adam in Eva v pekel?« — »Kaj sta pravila Adam in Eva svojim otrokom o raju,« itd.

V 2. knjigi naj bi odlomek »Obred sv. maše, ali kako je postala (!) sv. maša« — v ti obliki sploh izostal. Bolje bi bilo povedati, da so bili tudi pri zadnji večerji v bistvu štirje deli sv. maše.

Iz vsega se pa vidi, kar je pohvalno omenjati, da je g. avtor pridno čital razne razlage svetopisemskih zgodb; zato je marsikaj prav spretno združil v biblično pripovedovanje.

Ker mu je bilo gotovo znano, da se je prirejala nova izdaja knjige »Krščanski nauk za prvence« in mu je bila prva na razpolago, bi bilo najbolje, da bi se bil obrnil do katehetskega društva v Ljubljani ter s svojimi nasveti, če jih je imel, pripomožel do večje popolnosti sedanje druge izdaje, ki je kolikortoliko skupno delo izkušenih praktikov v katehetskem društvu. Kolikor se čuje, se je druga izdaja knjige »Krščanski nauk za prvence« dovolj posrečila, saj je tudi vse temeljito premišljeno ter stvarno, psihološko in jezikovno kolikormoč brezhibno. V knjigi, ki se rabi pri mladini, mora biti vsaka stvar tudi stilistično in jezikovno lepo in pravilno izražena.

To so nekatere opombe, ki naj pa nikogar ne odvrtaajo, da bi knjižice ne naročil, če se količkaj zanimlje za katehezo v šoli. Človek se vedno uči — tudi takrat, če se z vsem ne strinja. Brez učenja pa ni napredka. Ako imamo pred očmi dejstvo, da ga ni veččaka, ki bi samolastno, brez sodelovanja drugih, v istem poklicu delujočih tovarišev sestavil tako učno knjigo, da bi splošno ugajala, — bomo označene pomanjkljivosti lažje prezrli.

A. Čadež.

H a g g e n e y, Karl, S. J., *Der Gottessohn*, Priesterbetrachtungen im Anschluß an das Johannesevangelium, 4 Teile, 12^o, Freiburg i. Br. 1921, Herder. — I. Teil: Selbstoffenbarung durch Zeichen und Predigt I (XII + 400). II. Teil: Selbstoffenbarung... II (VIII + 426). III. Teil: Die Abschiedsfeier im Abendmahlssaale (VIII + 346). IV. Teil: Der Sieg des Gottessohnes durch Tod und Auferstehung (IV + 320).

Janezov evangelij je brez dvoma ena najglobljih in najbogatejših snovi za meditacije duhovnikov. Haggenny ga je obdelal na isti način kot že prej Lukov evangelij (Im Heerbann des Priesterkönigs, 7. zv.) v dovršenih premišljevanjih. Razlago teksta podaja

večinoma v obliki parafraze, uporabo pa kot kolokvij z Jezusom. Kdor ima rajši podrobno izdelane meditacije kot pa jedrnato in kratko podane točke, ki zahtevajo mnogo lastnega razmišljanja, bo vesel Haggeneeyeve knjige, ki je namenjena v prvi vrsti dušnopastirskemu kleru, saj vsebuje uporaba celotno hodegetiko, ki se posebno ozira na razmere po vojni.

K trem zvezkom (III. del se je na potu od založnika izgubil) bi stvarno pripomnil te-le malenkosti: Večkrat se ponavlja misel, da je Bog grešnikov sovražnik (n. pr. I., 163; IV., 10, 86, 89). O Bogu ne smemo trditi, da sovraži grešnika; sovraži pač greh, ne pa grešnika, kateri sam z grehom postane sovražnik božji. O Bogu pa velja: »Nihil odisti eorum, quae fecisti« (Sap. 11, 25). Saj nam je Jezus celo ukazal, da moramo sovražnike ljubiti, pa bi Bog svoje sovražil? Pomotoma se imenuje Jakobov tast Jethro namesto Laban (II, 216). Pri izrekih sv. očetov citra vir le za Avguščina (Tract. in Evang. Joan.); zakaj tudi ne pri drugih?

Premišljevanja so taka, da morejo premišljujočemu duhovniku odkriti lepoto in veličino osebnosti Jezusove in vzbuditi vero, zaupanje in heroično ljubezen do Njega — in s tem bodo brez dvoma mnogo koristila.

R.

Beleške.

Še nekaj o metodi spoznavne kritike.

Ker je problem spoznavne kritike, kakor je po pravici opomnil Kant (Kr. d. r. V. 21), predvsem problem metode in takšne vse zadovoljive metode še ni, more biti napredku znanosti le v korist, ako se o raznih metodičnih poizkusih kritično in stvarno razpravlja. Prof. Zimmermann je napisal v Bogoslovski Smotri (1923, 345—361) članek, ki v njem presoja moj poizkus (prim. Uvod v filozofijo I, stran 53—96: O temelju izvestnosti). Če sem ga prav razumel, dokazuje troje: 1. da se moj sistem stvarno ne loči od dogmatizma, ki ga zavračam; 2. da moja metoda niti ni nova, niti ne vodi do cilja, tudi se po nepotrebem opira na Kartezija; 3. da sem po krivici zavrnil Mercierovo (in njegovo) noetično metodo, ki utemeljuje najprej objektivnost spoznav in prehaja na to s principom vzročnosti do njih realnosti.

Zdi se mi, da Z.-ova kritika ni zadosti osnovana. Naj to svojo sodbo nekoliko utemeljim!

1. Glede dogmatizma sem sam izrečno opomnil, da se stvarno z njim strinjam (»te misli dogmatizma gotovo niso brez jedra, pravzaprav je v jedru vse resnično«, str. 65), a zavrnil sem ga metodično in pedagoično.

Po mojem mnenju je način, kako dogmatizem nastopa proti skepticizmu, n e m e t o d i č e n. Dogmatizem zahteva, da skeptik pred vsem filozofskim raziskavanjem (a n t e omnem philosophicam inquisitionem, pravi izrečno Tongiorgi, Instit. phil. I^a 270) prizna tri temeljne resnice: prvo dejstvo, da je, prvo načelo protislovja in prvi

počoj, da je um zmožen spoznati resnico. Skeptik bi pa rad vprav tudi o teh rečeh zadobil znanstveno spoznanje (naravne izvestnosti itak ne taji). Ali ni torej tak nastop nasproti njemu nemetodičen? Tudi je malo pomagano, ako mu dokazujemo, da ne more vzdržati svoje skepse brez protislovja. Saj mu načelo protislovja znanstveno še nič ne pomeni! Zato je po mojem mnenju edino prava metoda ta: Ker skeptik ne zanikuje naravne izvestnosti in možnosti refleksije, ga na podlagi tega opozorimo, da se zbere in ozre sam vase: ali more res dvomiti, da je? ali se tega marveč ne zaveda, ko se sam sebe zaveda? in ko se zaveda, da je, ali more obenem reči, da ni? in če ne, ali se mu ne javi že v tem spoznanju dejstvo, da je um zmožen vsaj nekakšnega spoznanja? Če ga privedemo do tega, prizna tiste tri prve resnice ne a n t e omnem philosophicam inquisitionem, temveč vprav kot spoznanje v razmišljanju in prizna jih ne zgolj negativno, ker jih brez protislovja zanikavati ne more, temveč po pozitivnem notranjem uvidu.

Z. pravi, da je to »logomahija«. Toda to ni nobena logomahija, ko znači drugačno in drugačno prihološko naravnavo. Če pa Z. rabi isto metodo, v zmislu moje definicije pač ni »dogmatik«. Jaz sem čisto jasno označil dogmatizem, kakršen se mi nasproti skepticizmu ne zdi metodično pravilno usmerjen, in tega sem — zopet metodično — zavrnil. Imenoval sem ta dogmatizem »pretiran«, dostavil sem pa, da bi se tudi moje mnenje (ki seveda ni »moje«, saj ga je nasproti Tongiorgiju opredelil že Mercier) stvarno moglo imenovati dogmatizem, najbolje »racionalni dogmatizem« (67).

A zakaj torej nisem ohranil vsaj te besede: racionalni dogmatizem? Zoper besedo samo sem imel pedagoški en pomislek. Delo sem pisal tudi za našo svetno inteligenco. A modernim je beseda »dogmatizem« v filozofiji mrzka, ker je po Kantu zadobila zmisel nekritične metode.¹ Čemu pa filozofijo obremenjevati z besedo, ki je nepotrebna, vrhu tega pa še mrzka in kvarna?

2. »A ta metoda ni nova!« Za to končno niti ne gre. Z. prav pravi, da ne gre za originalnost, temveč za resnico. Ker pa je že pravda tudi o tem, se mi vendarle še vedno zdi, da sem poizkusil nekako na nov način osvetliti prve osnove noetike. Pokazal sem, kakor se mi zdi, da je v tisti sebevidnosti, ki je svojska subjektu, ko se pojmuje kot objekt, a zaveda kot subjekt, zadnji razlog vse izvestnosti. Tu notri tiči po mojem mnenju »in nuce« vsa noetika in nadaljnja kritika spoznanja je le ekspozičija tega zametka.

Seveda ni ta analiza nekaj čisto novega. Da sem vzel za osnovno točko svoje bitje, za to je dosti naraven razlog le-ta, da je moje

¹ Prim. E i s l e r, Wörterbuch d. philos. Begriffe, s. v. Dogmatismus: Dogmatismus heißt seit Kant das unkritische, ohne Prüfung der Erkenntnisbedingungen, Erkenntnisgrenzen verfahrende Philosophieren. — Še določeneje Herders Konversations-Lexikon (II² 1380): Dogmatismus, philos. System, das auf unbeegebenen Sätzen beruht und eine vernünftige Prüfung nicht zulassen will; mit Unrecht wird auch ein System (z. B. das Aristotelthomist.) so genannt, das von gewissen, eines Beweises nicht bedürftigen, weil unmittelbar einleuchtenden Voraussetzungen (dogmata) ausgeht.

bitje najbolj moje, da bom torej, če morem biti sploh refleksno izvesten, najprej prišel do takšne izvestnosti tu. Potem je pa vprav tu zastavil — kakor sem izrecno naglasil — svojo kritično odpornico proti skepsi že sv. Avguštin in je za njim prav tako sv. Tomaž Akv. določno izjavil, da o svojem bitju nihče ne more dvomiti, ker svoje bitje vsak v svojem mišljenju neposredno dojema.² Da sem vzprejel vprav Kartezijevo formulo, je vzrok historičen, ker si je Kartezij na meji nove dobe prav posebej zastavil ta problem, in pa, ker sem potreboval kratke formule. Nihče pa, ki je le površno preučil moj Uvod, me ne bo zato deval med kartezijance, ko sem določno opomnil, da je Descartes že po prvem koraku zablodil in sem prav tako določno označil hibe njegove metode. Skupno s Kartezijem mi je samo to, kar je Kartezij skupno s sv. Avguštinom in s sv. Tomažem, da je namreč o svojem bitju res vsak neposredno izvesten. Zato je Z.-ova trditev »criticismum, cuius Ušeničnik est auctor, quique in formula cogito ergo sum exprimitur, ad Cartesium seducere« po hipotezi in tezi pogrešena. Niti ni moj kriticizem obsežen v formuli cogito ergo sum — ta formula znači le izhodišče in je po bistvu avguštinska —, niti mi je poleg te avguštinske osnove še kaj skupnega s Kartezijem.

Pobudo za nadaljnjo analizo mi je dal marveč sv. Tomaž. Ko se sv. Tomaž vprašuje, ali človek more spoznati, da spozna resnico, odgovarja, da je to mogoče, in sicer po refleksiji: »secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur«, tako um spozna, da je »in (eius) natura, ut rebus conformetur« (De ver. q. 1, a. 10). Ako je pa to mogoče, sem si dejal, mora biti to najbolj mogoče v najbolj intimnem spoznanju, v spoznanju samega sebe, kjer je objekt spoznanja subjekt sam.

Da je to nekako nov poizkus, priznava Z. s tem, da ga kot novega zavrača. Vprašanje je torej samo to, ali je posrečen ali pogrešen poizkus. Še vedno sodim, da ni čisto pogrešen. Omenil sem že v »Casu«, da je ubral P. Schaaf, profesor na gregorijanski univerzi v Rimu, isto pot. To pa, kar Z. moji analizi prereka, po mojem mnenju ne drži. Z. pravi, da sem jaz, ki se sam sebi v zavesti javim, le empirična, ne pa metafizična realnost in da bi mogel biti »jaz« le idealen subjekt doživljajev. Dvomi, da bi »dogmatizem« med prve resnice postavljal le tak »idealni« subjekt, vsekako se pa preprosti razvid introspekcije nikakor ne sklada s Z.-ovo hipotezo. Ni resnično, da je tu treba kdove kakšne dolge analize. Treba je le premagati moderni predsodek, ki pojmuje zavest kot nekaj samosvojega,

² Naknadno sem našel pri Duns Skotu v zelo izraziti obliki isto misel: De me experimento intrinseco et infallibili sensu interiori, hoc est in intellectu exterior actus tales meos esse: utpote me velle, deliberare et similia. Et ideo talis cognitio... est certissima, immo est principium certitudinis, quam de omni alio habeo, et centrum immobile veritatis, circa quod volvitur et cui innititur mobilitas et fluxus omnium aliorum, quae aestimantur vel opinantur et etiam eorum, quae creduntur, quantum est ex parte nostra. (De rerum principio q. 15, n. 3; v lugdunski izdaji 1539 tom. III, p. 130.)

kar doživlja javlja, in ki prav tako jemlje doživlja kot nekake abstrakte brez subjekta, ko je preprosti razvid nasprotno čisto jasno ta, da se v svojem mišljenju zavedam sam sebe kot misleče bitje, da je torej zavest le sebevidnost mislečega bitja. Zato sem »jaz« vsaj tako realen, kakor so realni moji doživljaji. Ako se pa »jaz« sam sebi javim vprav v svojem mišljenju, se ta manifestacija lahko imenuje fenomenalna, a jaz, ki se tako javim, sem pač noumenalno, torej metafizično bitje.

Opozoril sem tudi ob tej analizi, kako za neposredno izvestnost svojega bitja priča tudi to, da z nobenim silogizmom in nobenim principom vzročnosti ni mogoče priti do samega sebe. S principom vzročnosti in silogizmom morem dognati le globljo naravo tistega »nekoga«, ki misli (n. pr. dušo in nje netvarno naravo). Toda ako ne bi bil jaz neposredno izvesten o svoji metafizični realnosti, tudi metafizične realnosti tistega »nekoga« ne bi nikdar mogel dognati. Tista daljnja analiza, ki jo zahteva Z., more torej biti res le »analiza«, le »razvitje« tega, kar je že v prvotni zavesti »dano«.

3. Priznam pa, da bi bil šel vendarle rajši za Mercierom (in Z.-om), če bi se bil le mogel prepričati, da je M.-ova metoda prava. Zakaj posebno didaktično n. pr. res ni, da moram že početkom Uvoda v filozofijo uvajati čitatelja ali slušatelja v globine notranjščine. Sicer mora filozof neprestano klicati z Avguštinom: »Ne hodi sam iz sebe, vrni se sam vase, v notranjem človeku biva resnica!« (De vera relig. c. 39, n. 72), vendar bi bil šel rajši za M.-om, ki začenja z objektivno veljavnostjo idealnih resnic in šele potem prehaja v svet realnosti, če bi bil mogel. A nisem mogel in še vedno ne morem, ker se mi njegova pot ne zdi prava. Z. sicer piše: »Kad bi U. imao pravo u svojoj opoziciji spram M. rješavanja realističkog problema, značilo bi vzdrmati čitavu ideologiju Mercierovu u njezinoj sistematsoj izgradjenosti, a povrh toga još značilo bi, da i noumenalnu realnost upoznajemo neposredno (bez kavzalnog principa). O jednom i drugom ne treba dalje govoriti.« (B. S. 354.) A odkrito moram izpovedati, da kljub zadnjemu stavku ne morem premeniti svojega mnenja. Kar se tiče drugega, vprašam samo: kako naj pa dobimo po kavzalnem principu prvo noumenalno realnost? Kavzalni princip se opre na realnost in sklepa na realnost. Najmanj, kar moramo imeti za podstavo, kadar sklepamo s pomočjo vzročnega načela, je realni »nekaj«, a realni »nekaj« je že kakor pojem bitja metafizičen, noumenalen pojem. Torej moramo dobiti prvi realno - objektivni metafizični pojem nekako neposredno! In vprav to je, radi česar se mi zdi, da je prehod iz objektivizma v realizem na podlagi kavzalnega principa nemogoč. Opetovano sem priznal in seveda mojega priznanja tudi treba ni, da je Mercier prvak novoskolastikov. Vendar se mi zdi, da vprav v tej — kajpada fundamentalni — točki ni pravega zadel. Naj mi tudi nihče ne oporeka, da se tako oddaljujem od skolastike — Z. rad deluje s to »noto« —, zakaj vprav pri tej točki hodi M. čisto svojo pot, ki nima s skolastično filozofijo nobene nujne vezi.

Moje mnenje je torej to: Samo po sebi bi bila noetika po M.-ovem načinu idealno zasnovana. Najprej bi proti subjektivizmu in psihologizmu dokazali upravičenost objektivizma, potem pa nasproti idealizmu upravičenost realizma. Toda — in to je usodno — če ni realna vrednost vsaj nekaterih spoznav že dognana in priznana, je metodičen prehod iz objektivizma v realizem nemogoč. M. (in za njim Z.) izkuša ta prehod s principom vzročnosti. Že v B. V. (I 54 sl.) sem dokazoval, da je to nemogoče, ker princip vzročnosti more omogočiti ta prehod le, če je sam realno veljaven, če se torej že suponira, kar se vprav hoče dognati. Naj pojasnim sedaj to še na drugi način! Kako pa spoznamo veljavnost kavzalnega principa? Skolastiki so splošno učili z Aristotelom, da je potrebno tudi za spoznanje načel neko izkustvo. (Prim. Uvod I 230.) Kar se posebej dostaje vzročnega načela, moremo pojme, ki so mu za osnovo, dobiti le na podlagi izkustva. Pojma vzrokovanja ne bi imeli, če ne bi opazovali vzrokovanja v izkustvu, predvsem sami v sebi, n. pr. v svojem hotenju. Zato pravi n. pr. Geysler izrecno: »(Die) Wirklichkeit (der Kausalität) kann nicht aus den Begriffen des Entstehens und der Kausalbeziehung erkannt werden, sondern umgekehrt ergibt sich aus der Erfahrung dies, daß der Begriff der Kausalbeziehung zu Recht besteht.«³ Sicer pa to potrjuje v svoji Noetiki (str. 221) Z. sam: »I doista naše iskustvo (izvanjsko i usebno) nam potrjuje, da pojem uzroka nastaje neposrednom abstrakcijom, jer razum u konkretnom zbivanju vidi ujedno i uzročne zveze.« Če je pa tako, je s tem dokazano, da M. (in Z.) že suponira realno-objektivno vrednost našega spoznanja, preden govori o realizmu, in če potem s pomočjo kavzalnega principa dokazuje realizem, dokazuje »idem per idem«. Zato se jaz nisem mogel odločiti za to pot. A. Ušeničnik.

Star pápirov rokopis Janezovega evangelija. — Angleška arheološka šola, ki je preteklo zimo (1922/23) kopala na starem koptskem grobišču v kraju Gan-el-kebir v Gornjem Egiptu, je našla v pesku zelo star koptski evangeljski tekst, pisan na pápirus. Rokopis, ki ima obliko zvitka (volumen), je bil shranjen v neki žari. Poslali so ga na Angleško in ga s kemikalijami pripravili, da je pápirus postal prožen ter se je rokopis smel brez škode razviti. O najdbi podaja nekatere zanimive podrobnosti P. Al. Mallon S. J., profesor egiptologije na papeškem bibličnem inštitutu v Rimu, v listu Verbum Domini (Roma 1924, str. 60—2).

Rokopis sestoji iz 43 pápirovih listov, visokih po 243, širokih po 114 mm (razvit torej meri okrog 5 m; pri rokopisih v zvitkih je bila namreč navada, da so bili listi na podolžni strani skupaj zlepljeni). Tvarina, na kateri je pisan, zlasti pa oblika pismenk razodeva, da je rokopis nastal koncem 4. ali začetkom 5. stoletja po Kr. Obsega evangelij sv. Janeza. Tekst še ni objavljen; izdajo pripravlja koptolog Herbert Thomson.

³ Geysler J., Einige Hauptprobleme der Metaphysik (1923) 107.

Izmed koptskih dialektov sta znana posebno sahiški (v Gor. Egiptu) in bohairiški (v Dol. Egiptu). V teh dveh dialektih je ohranjenih primeroma mnogo svetopisemskih rokopisov, dasi večinoma mlajših in pisanih na pergament. Novo odkriti rokopis je pisan v ahmimiškem dialektu (po mestu Ahmim v Srednjem Egiptu). Doslej je znanih le par neznatnih svetopisemskih pápirovih fragmentov, pisanih v tem dialektu.

Strokovnjaki pripisujejo rokopisu veliko važnost za poznavanje koptsko-ahmimiškega dialekta. A tudi novozakonska tekstna kritika si od njega mnogo obeta. Kajti najboljši svetopisemski tekst se je ohranil v Egiptu in iz dobe, ko je nastal imenovani ahmimiški rokopis, imamo le prav malo (4 ali 5 popolnejših grških) rokopisov; kar se je našlo doslej na pápirih, je sicer dragoceno, a tako malenkostno, da je moglo tekstni kritiki le malo služiti. A. S.

Misijoni.

Azija. — **Japanska.** Katoliška cerkev se na Japonskem primeroma zelo malo širi. Izmed 56,000.000 prebivalcev je samo 82.583 katoličanov. Če pomislimo, da so misijonarji že pred 300 leti delovali na Japonskem in da je katoliška cerkev tam enkrat že štela na stotisoče vernikov, moramo reči, da je sedanjí položaj žalosten. In vendar je ravno Japonska največje važnosti za bodoči razvoj Azije. Japonska se je popolnoma modernizirala, je polna modernih šol, železnic, tovarn, ima najmodernejšo armado in mornarico. Japonska akademična inteligenca se šola na evropskih vseučiliščih: z grozo se moramo vprašati, v kakšni smeri se bo razvijala Azija, če bo stala pod vodstvom materialistične, protikrščanske japonske inteligence. Treba je na stotine novih misijonarjev, treba je na stotine verskih šol, cerkva itd., če naj katoliška cerkev tekmuje s protestanti in če naj nudi Japoncem primerno nadomestilo za puhlo poganstvo!

Kitajska. Število katoličanov je znašalo leta 1923. 2,143.116 in je naraslo od leta 1922 za 86.778. Misijonskih distriktov je zdaj 58. Katehumenov je 539.837. Ker je kitajskega prebivalstva okrog 460,000.000, je katoličanov s katehumeni vred komaj $\frac{1}{4}$ %. Ako bi danes stopilo tisoč misijonarjev na kitajska tla, bi se s tem ustreglo le najhujšim potrebam. Če pomislimo, da je vseh katoliških duhovnikov, domačinov in tujcev, na Kitajskem samo 2500 in da prihajajo tuji misijonarji večinoma iz Francije, Irske, Amerike, Italije in Hollandije, se moramo Slovani vprašati, zakaj mi ne pošljamo misijonarjev na to ogromno misijonsko polje. Ravno Slovani bi se kitajskemu jeziku laže privadili kot drugi.

Sibirija. Sibirija, ki je doslej spadala pod nadškofijo mohilevsko je postala samostojna škofija s sedežem v Vladivostoku, kjer se je ustanovilo malo semenišče za vzgojo duhovniškega naraščaja. V Sibiriji vlada sedaj večja verska svoboda kakor prej in upati se sme, da bo mogoče ustanoviti misijonske postaje med sibirskimi uralsko-altajskimi plemeni, med Mongoli, Jakuti itd.

Britanska Indija. Catholic Directory v Madrasu našteva leta 1923 v Indiji 3,019.128 katoličanov in katehumenov s 33 škofi in 7 apostolskimi vikarji, dočim je štela Indija leta 1921 318,942.080 prebivalcev. Torej je med Indijci približno 1% katoličanov. Žalibog je izmed 3280 duhovnikov samo 1350 zaposlenih v poganških misijonih. Posebno nevaren je katolicizmu v Indiji protestantizem, ki se je v zadnjih letih dvakrat do trikrat hitreje razširjal kakor katolicizem. V sedanji dobi, ko se Indija modernizira in se pojavlja vedno močnejša tendenca za samostojnost in za gojitev domačih verstev, je prva potreba, da se vzgoji domač duhovniški naraščaj, in z veseljem je treba ugotoviti, da je preteklo leto domačin postal škof.

Palestina. Anglija je storila očitno veliko napako, da je hotela Judom dati v Palestini privilegirano stališče. Statistika namreč kaže, da stanuje v Palestini 589.564 mohamedancev, 83.794 judov, 73.026 kristjanov. Namen, ki ga je Anglija imela, da bi namreč polagoma privabila jude iz raznih delov sveta v Palestino ter tam ustvarila sijonsko državo, se je izjalovil, kajti judje sami zapuščajo Palestino, ker tam nimajo onih pogojev za trgovino itd. kakor v drugih deželah.

Afrika. Afrikanško gibanje. »Afriko Afrikancem!« Ta klic odmeva sedaj po pustinjah, savanah, planotah in pragozdovih afriških. Zamorski predikanti romajo od sela do sela in pridigujejo začudenim zamorskim plemenom, da je prišel čas, da se zamorci otresejo evropskega jarma. Ta novi evangelij so zanesli zamorci iz Amerike, kjer živijo v Združenih državah popolnoma modernizirani in izobraženi, a žalibog večinoma tudi brezverni. V preteklih stoletjih so Evropejci izvažali te zamorce v Ameriko ter jih tam zasušnili v rudokopih, na plantažah itd. Ti zamorci so postali svobodni in sedaj po 300 letih je prišla ura maščevanja. Afriko, »domovino zamorcev«, hočejo osvoboditi evropskega jerojstva ter ustvariti veliko zamorsko državo. Pripravljajo se na veliko svetovno revolucijo in iščejo v ta namen stika s sovjetsko Rusijo. Jasno je, da se temu elementarnemu gibanju in temu stremljenju po osamosvojitvi ne bo mogoče dolgo ustavljati. Pametna kolonialna politika ne sme imeti namena zasušnjevati in izkoriščati primitivne narode, ampak jih mora vzgajati, da postanejo sposobni za samovlado. Dvajseto stoletje nas torej stavi pred velik afriški problem, ki je problem tudi za katoliško cerkev. Treba bo v največji naglici misijonirati Afriko hkrati na vseh delih in posredovati zamorcem evropsko kulturo v krščanski obliki. Tista Afrika, ki je pred 80 leti bila še neprodirna, temna dežela brez potov, cest, železnic, mest itd., se danes z nervozno hitrico industrializira, preprega z železnicami itd. Katoliška cerkev je v zadnjih 70 letih ustanovila 103 misijskih distriktov in danes šteje Afrika dva milijona katoličanov domačinov. Žalibog je samo 248 domačih duhovnikov in potreba misijonarjev je silna.

Naznanilo BA in uprave BV.

Gg. naročnike BV ponovno vabimo, da pristopijo kot podporni člani k BA. Plačajo samo 10 Din več kot navadni naročniki (namreč 50 Din; v tem je vključena naročnina za BV), a za teh 10 Din so deležni znatnega popusta pri naročilih publikacij, ki jih izdaja BA.

Letošnji književni dar BA sta knjigi Fr. Kovačič, **Doctor Angelicus**, sv. Tomaž Akvinski, in F. Grivec, **Cerkev**. Zadnja knjiga je pravkar izšla. (Cene glej na zadnji strani ovitka.)

Opozarjamo, da prejmejo dela BA po znižani ceni le tisti podporni člani, ki so podporno članarino za leto 1924 v celoti poravnali in ki denar za naročene knjige naprej pošljejo na upravo BV (Ljubljana, Rožna ulica 11). Da se olajša naročanje, je za vse izvenljubljske naročnike pridejana tej številki BV položnica BA, ki se lahko porabi za književna naročila pri BA. Naslov naročene knjige naj se napiše kar na zgornji rob položnice. Ljubljanski podporni člani dobijo knjige v prodajalni K. T. D. (pri Ničmanu).

Kdor še ni podporni član BA, pa je že plačal naročnino za BV (40 Din), postane lahko deležen ugodnosti, ki jih imajo podporni člani, ako doplača 10 Din.

Gg. naročnike, ki še dolgujejo naročnino, prav uljudno prosimo, da isto čimprej poravnajo.

Darovi za tiskovni fond BA (zneski, ki presegaajo podporno članarino 50 Din): dr. Ant. B. Jeglič, škof, Ljubljana, 1000 Din; M. Planinšek, žup., Movraž, Pinguente (Istra), 60 Din; dr. Andr. Karlin, škof, Maribor; Jakob Fatur, žup., Radovljica; Jos. Lončarič, žup., Sv. Jedert (P. Laško); Anton Oblak, žup., Št. Lovrenc; dr. Gr. Pečjak, prof., Ljubljana; O. Urb. Tališa, prof., Dubrovnik, po 50 Din; J. Mlakar, prof., Ljubljana; Just Piščanec, carinski posr., Ljubljana, po 30 Din; Ant. Skubic, kapl., Žiri, 20 Din; Fr. Časl, žup., Trbovlje; dr. Jos. Demšar, prof., Ljubljana; Iv. Miklavčič, žup., Zavrca (P. Idrija); Ostrž Fr., kapl., Turnišče; P. Podbregar, kapl., Loški potok; dr. Jos. Ujčič, univ. prof., Ljubljana; Fr. Žužek, župni upr., Maja (Hrv.), po 10 Din; Ant. Tomažič, kapl., Prihova, 6 Din; Fr. Ambrožič, kapl., Fara pri Kočevju in P. Gril, kapl., Šoštanj, po 5 Din.

Velikodušnim darovalcem izreka uprava BV najtoplejšo zahvalo.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. IV. (1924) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 50. — Directio et administratio commentarii »Bogosl. Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno-kritični del. 8°. (XII + 504 str.) Ljubljana 1921. Cena 40 Din, za podporne člane BA 30 Din, s poštnino 33 Din.

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizični del. 1. sešitek. 8°. (IV + 384 str.) Ljubljana 1923. Cena 60 Din, za podporne člane BA 45 Din, s poštnino 48 Din.

3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Ljubljana 1921. Cena 20 Din, za podporne člane 15 Din.

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

To skrbno sestavljeno delo podaja najnovejše rezultate o sv. Tomažu in njegovih spisih. Ker se ozira z isto ljubeznijo na Tomaža filozofa in na Tomaža svetnika in je pisano v lahkoumljivem jeziku, zato je primerno tudi za vse, ki ljubijo lepe biografije svetnikov.

5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV + 320 str.) Ljubljana 1924. Cena 70 Din; za podporne člane 50 Din (s poštnino 53 Din, vezana s poštnino vred 70 Din), ako se knjiga naroči pri upravi in se pošlje denar naprej. Ta cena velja samo do konca junija, potem se bo zvišala.

Knjiga obsega apologetični in dogmatični traktat o cerkvi, kakor se navadno obravnava v katoliški teologiji. Od drugih knjig te vrste se razlikuje v tem, da se v vsebini in metodi ozira na nauk pravoslavnega bogoslovja in da podrobneje razpravlja o tesni zvezi cerkve s Kristusom in z verskim življenjem, o notranjem bistvu cerkve, o cerkvi kot kraljestvu božjem, posebno pa o mističnem telesu Kristusovem. Razprava o papeževem prvenstvu in nezmotnosti se ozira na razlike zapadnega, vzhodnega, bizantinskega in sedanjega pravoslavnega pojmovanja in navaja nekatere nove dokaze. Poglavlje o znakih cerkve se ozira na posebne potrebe naše dobe in na dušno pastirstvo. V vseh važnejših poglavjih se dajejo navodila za praktično uporabo. Ob koncu (str. 304—306) so še posebej dodana navodila za govore o cerkvi. Knjiga bo dobro služila duhovnikom, jih podpirala v delu za cerkev in jim pomagala ta nauk pojasnjevati v cerkvi in šoli; tudi izobraženemu laiku nudi mnogo zanimivega in koristnega.

II. Razprave:

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

2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). 8°, 34 str. Din 5.—.

III. Bogoslovni Vestnik. Naročnina 40 Din; podporna članarina BA 50 Din.