

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO III

ZVEZEK III-IV

LIUBLJANA 1923

HATISILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Slavič, Non auferetur sceptrum de Juda (Gen. 49, 10) 201
Boček, Misna liturgija rimska o Euharistiji kao »izvoru svake svetosti« (Testimonia Missalis Romani de Eucharistia, quatenus est »fons omnis sanctitatis«). Svršetak — Finis 209
Rožman, Javni in tajni zakonski zadržki (Impedimenta matrimonii publica et occulta) 247

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Svetost cerkve. I. Svetost kot svojstvo cerkve. II. Svetost kot znak (F. Grivec) 267 — Dogmatična pridiga (I. F.) 274 — Nekaj novih slovstvenih pripomočkov za dogmatično pridigo (F. K. Lukman) 276 — De onanismo extraconiugali (Jos. Ujčić) 277 — Higiena posta (Ujčić) 278 — De jejunio eucharistico ante Missam (F. U.) 282 — Sv. obhajilo izven maše (V. Močnik) 283 — Dijaški dvoboji (F. U.) 284 — Maša v oratorijih škofijskih dvorcev (V. Močnik) 285 — Štola za pridigo (V. Močnik) 285 — Župnikova pravica pri procesijah (F. U.) 285 — Katoliškim kritikom 286.

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi: Novi zakon. Novejša tekstnokritična dela (A. Snoj) 286.

b) Ocene in poročila: Quentin, Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate (A. Snoj) 290 — Tixeront, Mélanges de Patrologie et d'Histoire des dogmes. Amann, Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise (F. K. Lukman) 291 — Jelenić, Povijest Hristove Crkve I (Zorè) 292 — Schmid, Die Nomokanonübersetzung des Methodius (F. Grivec) 296 — Müller, Theologia moralis I¹⁰ (F. K. Lukman) 296 — Eberle, Katholische Wirtschaftsmoral (A. K.) 297 — Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters. Jeraj, Vzor-človek ali osebnost kot ideal (Ujčić) 297 — Bernik, Spolnui zapovedi I/II (Ujčić) 301 — Čadež, Most v življenje (J. Jeraj) 302 — Schreiber, Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus (A. K.) 303.

Beleške (Analecta):

Staroslovenščina in študij na naših teoloških fakultetah (Jos. Srebrnič) 303 — Jezusove besede o Petru-skali (F. K. Lukman) 309 — Zgodovina srednjaveške filozofije (F. K. Lukman) 311 — Popravek 1 (F. Kidrič) 313 — Popravek 2. 313.

Iz krščanskega sveta (Orbis christiani memorabilia):

K problemom jugoslovanskega konkordata (Rožman) 313 — Revizija vulgate (A. Snoj) 318 — Dva nova instituta za filozofijo (F. K. L.) 320.



Dr. Matija Slavič — Ljubljana:

Non auferetur sceptrum de Iuda . . . (Gen. 49, 10).

Summarium. — Vindicata authentia vaticinii sub nn. 1. et 2. textus originalis necnon versiones lat. vulg., LXX, slavicae critice examinantur. 3. Interpretatio probabilior totius versus proponitur.

Deseti verz Jakobovega prerokovanja v 49. pogl. I. Mojz. knjige se veliko uporablja v dogmatiki in pridigi. Zato ne bo odveč, če ga kritično pregledamo z ozirom na tekst in vsebino v zvezi s slovanskimi predstavami.

To prerokovanje je odlomek iz Jakobovih izrekov o njegovih sinovih v Gen. 49, 1—27. Vsi ti verzi se imenujejo tudi Jakobov blagoslov, dasi blagoslov ni njih glavna vsebina. Po svoji pesniški obliki, po mislih in prisodobah spada to Jakobovo prerokovanje med prvovrstno hebrejsko poezijo.¹

Wellhausenova kritika pentatevha smatra Jakobov blagoslov kot poseben jahvističnemu viru podoben vir, ki bi naj izhajal iz časa Sodnikov ali kralja Davida. E. König, Nestor protestantskih starozakonskih biblicistov, pravi, da se je ta v dovršeni pesniški obliki sestavljen Jakobov blagoslov sicer razširil v dobi Sodnikov z geografičnimi in zgodovinskimi podatki o posameznih rodovih, da pa je glavna vsebina teh izrekov Jakobova.² Jakobov blagoslov govori namreč v glavnem o Jakobovih sinovih, o njihovih rodovih ter jih karakterizira po njihovih čednostih ali slabostih. Ni pravega vzroka, da bi se to moralo odrekati očaku Jakobu. Nasprotno. Vprav to, da se omenjajo nekateri grehi, n. pr. Rubenov, Simeonov in Levijev, govori za postanek teh odlomkov v Jakobovem času.

Težko si je misliti, da bi prekletev Levijevega rodu³ nastala po Mojzegovem času, ko je imel ta rod že tako imenitno vlogo.

¹ »Un des chefs-d'oeuvre de la littérature israélite« ga imenuje Manuel biblique (Paris 1917), I., 463.

² Prim. E. König, Die Genesis, 1919, str. 723 sl.

³ Gen. 49, 5—7:

Simeon in Levi, brata,
razbojniško orožje krivice.

Zato tudi ni povoda, da bi prerokovanje o Judu odrekli očaku Jakobu.

V celoti se o Judu po vulgati tole napoveduje:

8. Juda, tebe bodo hvalili tvoji bratje,
tvoja roka bo na tilnikih tvojih sovražnikov
pred teboj se bodo klanjali sinovi tvojega očeta.
9. Mlad lev je Juda —
na plen si izšel, moj sin;
počivajoč ležiš kakor lev
in kakor levinja, kdo ga bo budil?
10. Ne bo odvzeto žezlo od Juda
in vojvoda od njegovega ledja,
dokler ne pride tisti, ki se ima poslati,
in on bo pričakanje narodov.
11. Privezoval bo pri vinogradu svoje žrebe
in za vinsko trto, moj sin, svojo oslenco,
pral bo v vinu svojo obleko
in v krvi grozdja svoj plašč.
12. Njegove oči so lepše ko vino
in njegovi zobje bolj beli ko mleko.

Očak Jakob torej v prejšnjih verzih zavrača Rubena (v. 3—4) ter Simeona in Levija (v. 5—7) od prvenstva zaradi njihovih pregreh, Juda pa (v. 8—12) povzdiguje. Napoveduje mu premoč nad rodnimi brati in sovražniki (v. 8), silno moč, tako da se ga nihče ne upa dražiti kot leva v posesti njegovega plena (v. 9) ter vladarstvo v njegovem rodu (v. 10), ki biva v posebno rodovitni deželi, odlikujoči se po obilici vina in mleka (v. 11—12).

Razen desetega verza ne delajo ti verzi o Judu nikakih težav eksegetu. Novejši kritiki Wellhausenove šole smatrajo ta verz kot preroško glosa, češ, da prekinja zvezo med prejšnjima in naslednjima verzoma. A to prekinjenje je le na videz. Po zgornji parafrazi je celo dobra zveza. Juda dobi premoč, silno moč, vladarstvo v posesti rodovitne dežele. Radi tega torej ni treba misliti na kako glosa. Vsekako pa

Moja duša naj ne bo deležna nju posvetovanja,
in v nju zbirališču naj ne bo moja čast,
ker sta v svoji jezi moža ubila,
in v svoji predrzni volji zidovje podkopala.
Prekleta bodi nju togota, ker je bila trdovratna,
in nju srd, ker je bil neusmiljen (Volc).

je crux interpretum tega verza v drugem delu, radi katerega je dobro kritično pregledati besedilo celega verza.

1. Tekst je v različnih izdajah sv. pisma različen. Radi preglednosti vzporedimo tri glavne tekste, latinskega, grškega in hebrejskega.

Non auferetur sceptrum de Iuda,
et dux de femore eius,
donec veniat, qui mittendus est,
et ipse erit expectatio gentium.

Ὁὐκ ἐκλέψεται ἄρχων ἐξ Ἰουδα,
καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ,
ἕως ἂν ἔλθῃ τὸ ἀποκείμενα αὐτῷ,
καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν.

לֹא יִסּוּר שֶׁבֶט מִיְהוּדָה
וּמִחֻמֶּקֶת מִפְּיֵי בְּנָיִו
עַד פְּרִיבָא שִׁילֹה
וְלִי וְיִמְתָּת עַמּוּם

Doslovna prestava hebrejskega teksta se glasi:

Ne odvzame se žezlo od Juda
in vladarska palica izmed njegovih nog,
dokler ne pride »šilô«⁴
in njemu bo pokorščina narodov.

V prvih dveh vrsticah ima hebrejski tekst prvotnejšo obliko. Misel »Juda bo vladal« se nam tu podaje v dveh vzporednih podobah, v sinonimnem paralelizmu. Hebrejska beseda šebet pomenja palico, žezlo vladarjevo ali poveljnikovo. Isto znači tudi druga hebrejska beseda mehoḳek. Izraz »izmed njegovih nog« je vzet od orientalne šege, da so vladarji ali poveljniki držali svojo vladarsko palico pri nogah. V muzeju v Kairi in drugod se vidijo podobe vladarjev držečih dolgo vladarsko palico ob nogi.⁵

Grška septuaginta pa že eksegezira v 3. stoletju pred Kr. hebrejsko misel: ne odvzame se žezlo od Juda in vladarska palica od njegovih nog. Pravi namreč v dobesedni prestavi: »Ne izgine vladar od Juda in voditelj (vladar) od njegovih ledij,« ali kakor je v staroslovenski bibliji: »Ne oskuděteŕ knjazь ot Judy i voždь ot čreslь jeho.« LXX torej rabi namesto podob njih pomen.

⁴ Razlaga te hebrejske besede sledi spodaj.

⁵ Francoska biblija prestavlja ti dve vrstici takole: Le sceptre ne sortira pas de Juda — Ni le bâton du commandement d'entre ses pieds.

Naš rojak sv. Hieronim pa je proti koncu 4. stoletja po Kristusu prestavljal deloma hebrejski, deloma grški tekst: »Non auferetur sceptrum de Juda« je po hebrejskem izvirniku, »et dux de femore eius« pa je po grški prestavi.

Zanimivo je, kak miselni prehod sta imeli septuaginta in vulgata za svoj prevod *ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ*, de femore eius, od njegovih ledij. Hebrejska beseda mehoček je iz glagola *רָפַף*, ki pomeni vsekati, vrezati, vrisati; v podobi znači potem predpisati, postave dajati, zapovedovati, vladati, poveljevati, voditi. Deležnik mehoček znači, kakor je že zgoraj omenjeno, na našem mestu v prenešenem pomenu vladarsko palico. Enak pomen imamo v psalmu 60, 9 (hebr.): »Juda skiptar moj« (Daničić - Karadžić) ali v Num. 21, 18: po svojih palicah (Volc). LXX ima dosledno v citiranem psalmu namesto žezlo ali skiptar *βασιλεύς* in v Num 21, 18: *ἐν τῷ κυριεύσαι αὐτῶν*. Vulgata ima v psalmu: *Juda rex meus*, v Num. 21, 18 pa: *in baculis suis* — torej nedosledno.

Septuaginta rabi tedaj *רָפַף* v pomenu postavodajavca, vladarja, voditelja, kralja, gospodarja: *ἡγούμενος, βασιλεύς, κυριεύσαι*. Češka in poljska britanska biblija imata tudi ta pomen ter prestavljata neodvisno od LXX: »Zakonodawca od nog jęgo«, »vydavatel zákona od noh jęho«. Istotako ima srbska izdaja Daničić - Karadžić:

Palica vladalačka ne će se odvojiti od Jude,
niti od nogy njegovijeh onaj koji postavlja zakon.

V istem smislu ima Dalmatin:

»Krajleva palica nema od Juda vzeta biti,
ni mojster od njegovih nug.«

Te prestave imajo torej za mehoček isti pomen kakor LXX in Vu, ne spreminjajo pa hebrejskega izraza »od njegovih nog«. Ko pa je imela LXX svoj *ἡγούμενος* za mehoček, ni ostala kakor navedene prestave pri hebrejskem izrazu »od njegovih nog«, ker to nima pravega smisla, ampak mu je dala pomen, ki je od hebrejske prispodobe (vladarska palica ob nogah) celo različen, a v stvari utemeljen. Hebrejsko besedo regel (t. j. noga), je vzela v pomenu *μηρός*, Vu femur = bedro, stegno kot eufemističen izraz^o za porod, rod. LXX in za njo Vu imata

^o Tak pomen ima regel = noga tudi v Deut. 28, 57, kjer prestavlja LXX: *διὰ τῶν μηρῶν αὐτῆς*, Vu: *de medio feminum eius*. Sinonimen pomen ima hebrejska beseda *רָפַף* = ledje, ki jo prevaja LXX istotako z *μηρός*, Vu

s femur; n. pr. Gen. 46, 26: *οὐ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ*, *egressae sunt de femore illius*, Hejěl: vzešly z jęho krvi, Nemške biblije: aus seinen Lenden hervorgegangen. Dalmatin: katere so iz njegovih ledovji bile prišle.

torej smisel: ne izgine vladar iz ali od Judovega rodu. Češka biblija Hejčlova (iz leta 1917) ima izraz kri namesto rod:

»Nebude odhato žezlo Judovi,
aniž vládce z krve jeho (pocházejeci).

Nemci so prestavljali ta izraz z »Lenden«, in po Dalmatinu imamo tudi Slovenci ledje:

Kraljeva palica ne bo vzeta od Juda,
in vojvoda ne od njegovega ledja (Volc).

2. V prvem delu našega 10. verza imamo torej v različnih izdajah sv. pisma isto vsebino v nekoliko različni obliki, ki pa v stvari ničesar ne spremeni. Celo jasno se Judu napoveduje vladarstvo. Težji pa je drugi del tega verza, ki govori o času, kako dolgo bo trajalo to vladarstvo, in o osebi, ki bo pričakanje narodov ali ki se ji bodo narodi pokoravali.

Glavna težava je v določitvi besede, ki je v hebrejskem izvirniku zagonetna (šilôh), v LXX in Vu pa se različno predstavlja. Sedaj se piše v najboljših hebrejskih tekstih ta beseda שִׁלֹה. A že masoreti so zahtevali v svojem kritičnem aparatu, da se naj čita, kakor da bi bilo pisano שִׁלֹי. Toda okoli 40 rokopisov, samaritanski pentatev in drugi imajo שִׁלֹה, v nekaj rokopisih je שִׁלֹי in na robu nekaterih rokopisov je שִׁלֹי.

V tej obliki, kakor se v teh rokopisih ta beseda punktira, nima tukaj pravega pomena. Zato je skoro občno mnenje, da je ta oblika pokvarjeno ohranjena. Nekateri eksegeti mislijo, da pomeni mesto Silo, ki se v Sodn. 18, 1 piše: שִׁלֹה. Pomen bi bil v tem slučaju ta, da bo Juda vladal, dokler ne pride (ali se ne pride) v Silo, kjer je bila nekaj časa skrinja zaveze. To bi bila popolnoma nemesijanska razlaga, ki nima v stvari nikake podlage. Silo je bilo v Efraimovi pokrajini. S tem mestom Judov rod ni imel nikake zveze. Do prihoda Efraimcev v Silo je imel sicer Judov rod neko prvenstvo, vendar se je Judovo vladarstvo šele pozneje, zlasti pod Davidom, bolj razvilo in ostalo trdno, ko je bilo Silo že pozabljeno mesto. Kar pravi Fürst v svojem slovarju, da je namreč po prihodu v Silo prenehalo Judovo prvenstvo, pa je popolnoma neresnično.⁷ Druga neverjetna in nemesijanska razlaga obstoji v tem, da se beseda punktira שִׁלֹה v pomenu pokoj, ali po Königu tudi s punktacijo ohranjenih tekstov שִׁלֹה v istem pomenu. Smisel bi bil potem, da bo Juda vladal, dokler ne pride pokoj, po-

⁷ Razlago z mestom Silo, ki je najneverjetnejša, ima tudi slovenska britanska biblija v opombi k temu verzu!

mirjenje (König: Beruhigung). Toda to nima pravega smisla. Zakaj bi vladal Juda samo tako dolgo, dokler si ne podvrže drugih (plemen ali narodov)?⁸ Ravno po zmagi se začne šele prava vlada. König sicer razlaga tako, da se s tem »pomirjenjem« ne neha vlada, ampak traja od te dobe še naprej. Vendar je tudi v tem pomenu razlaga prisiljena.

Drugi eksegeti punktirajo hebrejsko besedo šilôh drugače ali spreminjajo nekatere črke ali pa se drže grških in latinskih prestav, ki suponirajo drugo obliko te besede. Nekateri iščejo v tej besedi isto koreniko, ki je v besedi מִשָּׁלָם = mir, ali pa mislijo, da je ta beseda sama stala prvotno v tekstu. To potem razlagajo mesijansko, ker se Mesija imenuje princeps pacis (Iz. 9, 6.). Ta razlaga ima to pomanjkljivost, da nima podlage ne v hebrejskem tekstu, ne v prestavah. Zato jo tudi odklanjamo kakor celo vrsto drugih več ali manj duhovitih eksegetičnih poskusov, ki nimajo prave podlage.⁹

Najbolj verjetna je razlaga, ki sloni na podlagi grških tekstov. LXX in Teodotion imata ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ, kar se v latinščini prestavlja: donec veniant, quae reposita sunt ei. Kodeks lugdunensis ima: cui reposita sunt. Staroslovenska prestava ima po LXX: dóndeže priidutъ otložénaja jemu. Kaj to pomeni, povesta bolj natanko Akvilas in Simahus, ki imata ᾧ ἀπόκειται, t. j. dokler ne pride tisti, ki mu je založeno, usojeno, namenjeno, ali ki mu pripada, namreč žezlo, šebet in mehoček, katero dopolnilo se more sklepati iz prejšnjega stavka. Sirska in arabska prestava predpostavljata besedilo, ki se prestavlja: »dokler ne pride tisti, čigar je ono«.¹⁰ Targum Onkelos pa že naravnost eksegetično prestavlja: »dokler ne pride Mesija, čigar je kraljestvo« (מִשְׁחָא דְּמֶלְכָא דְּיִשְׂרָאֵל מִלְּפָנֵי מֶלְכָא) skoro enako jeruzalemski targum: »dokler ne pride kralj Mesija, čigar je kraljestvo.« Te grške prestave predpostavljajo v hebrejščini obliko מִשָּׁלָם ali מִשָּׁלָם. Ta je sestavljena iz שָׁלָם = מִשָּׁלָם, kar pomeni »ki«, + dativni ל, + י ali לָהּ, kar je sufiks za 3. osebo. Beseda torej pomeni: »ki mu je«. Dopolnilo »ἀπόκειται« (torej: ki mu je) »namenjeno«, se mora v hebrejščini dostaviti, kakor v drugih enakih slučajih. Sv. Hieronim sicer drugače prestavlja ta tekst, v razlagi pa ima pri 17. verzju tega poglavja tudi citirano naše mesto s »cui repositum est« po omenjenih grških prestavah.

Čudno, da ima to najbolj verjetno verzijo tudi naš Daničič: dokle ne dodje onaj, kome pripada. Ne sledi torej niti he-

⁸ Tudi to razlago priporoča slov. britanska biblija.

⁹ Sem spada tudi Dalmatinova prestava z »junak«: dokler junak ne pride, inu h timuistimu se bodo folki zbirali.

¹⁰ Sirska: man d'eđleħ hi; arabska: 'llađf huqa lahu.

brejski puntaciji, niti LXX in staroslovenski bibliji, niti Vulgati, ampak se drži omenjenih grških prestav. Istotako predstavlja ta hebrejski tekst Hejčl v opombi svoje biblije: dokud neprijde ten, jemuž prisluši.

Ta prestava se priporoča tudi po analogiji v Ez. 21, 32 (hebr.): עַד־בֵּא אֲשֶׁר־יָבִיאוּ הַמִּשְׁפָּטִים = donec veniret cuius est iudicium (Ez. 21, 27), kjer je na enak način v hebrejščini združen oziralni zaimek ašer s sufiksom 3. osebe v dativu.¹¹

V vseh teh grških prestavah se ta stavek razlaga mesijansko, in sicer od kristjanov in judov, kakor kažeta že omenjena targuma iz prvih krščanskih stoletij. Nemesijanska razlaga namreč n. pr. z Davidom ali Salomonom nima pravega smisla, ker se ne vidi, zakaj bi Judovo vladarstvo trajalo, dokler ne pride David ali Salomon. Še bolj priporoča mesijansko razlago vulgatina prestava.

Sv. Hieronim predstavlja namreč besedo šiloh s qui mittendus est, kakor da bi bila beseda pisana s het namesto s he, namreč שְׁלֹחַ od glagola שָׁלַח = poslati. Daje torej besedi isti pomen, kakor je v novi zavezi Mesija zaznamovan kot *ὁ ἐρχόμενος* = ki ima priti ali ki bo prišel (n. pr. Mat. 11, 3). Ta prestava ni točna, če se tudi ne oziramo na to, da se he zamenja proti vsem drugim tekstnim virom. Iz zgoraj omenjenih črk bi se namreč mogel napraviti pasivni deležnik šaluah, kar bi se moralo prestaviti z donec veniat missus, ker v hebrejščini ni deležnika mittendus. Zato je ta prestava prosta po smislu, kakršen je n. pr. tudi v Hebr. 10, 37: Jer još malo, vrlo malo, pak će doći onaj, koji treba, da dodje (Vuk Stef. Karadžić). Sv. Hieronim po hebrejskih črkah, ki, kakor pokazano, niso sigurne, morebiti ni bil upravičen tako prestaviti. Podal pa je vendarle smisel, ki je po grških verzijah, katere je vpogledal (prim. zgoraj omenjeno: cui repositum est), popolnoma utemeljen, obenem pa jasen, kar grške prestave niso v toliki meri, ker si pri njih moramo v mislih pristavljati »žezlo« v stavku: komur pripada (žezlo).

3. Zadnji stavek našega verza nima glede vsebine nikakih težav. Vendar je glede kritične integritete razlika med masoretskim tekstom in drugimi teksti, grškim, sirskim, latinskim. V hebrejščini se namreč glasi ta stavek: in njemu je pokornost narodov, t. j. njemu se bodo pokoravali narodi. V vseh ome-

¹¹ Radi sličnosti tega stavka misli E. Seydl, da je na našem mestu (Gen 49, 10) stala tudi prvotno beseda mišpat = sodba, t. j. pravica do sodbe in vlade. To je sicer lahko mogoče, ker je ta vrstica razmeroma z drugimi prekratka; vendar nimamo striktnega dokaza, da je ta beseda res odpadla, ampak samo sklepe od tega, ker parafrazirata omenjena targuma našo vrstico s »čigar je kraljestvo«, ki najdeta torej enako besedo, in od tega, ker je grški izraz ἀδικεῖται mogoče prestava napačno slišane hebrejske besede nišpat (je založeno), namesto mišpat (sodba). Prim. Katholik, 1900, 159.

njenih prestavah pa je: in on bo pričakovanje narodov. Razlika je nastala radi tega, ker je v hebrejščini beseda *יְקָרָה* (pokornost), ki so jo omenjene verzije čitale kot *יְקָרָה* (*prosdoxia*, *expectatio*). V obeh inačicah je lep pomen: Bodoči vladar — Mesija — bo »pričakovanje narodov« ali pa oni, ki »se mu bodo pokoravali narodi«, kateri izraz se tudi rabi o Mesiju.

Kakorkoli pa se razlaga drugi del našega verza, o tem ni dvoma, da je naravna eksegeza le v mesijanskem njegovem pojmovanju.¹² Ostane še za eksegezo le zveza med prvim in drugim delom, ali vprašanje, kako dolgo bo trajalo Judovo vladarstvo.

V tem oziru je dvojna razlaga mogoča: 1. Judovo vladarstvo preneha takrat, ko pride Mesija; 2. Judovo vladarstvo traja še naprej z Mesijevim prihodom. Za obojno razlago imamo analogijo v sv. pismu. V Gen. 24, 19 se pravi: »Tudi tvojim velblodom bom zajemala vodo, dokler se ne napijo« — potem jim ni več zajemala vode. Za drugo razlago pa imamo primere v Ps. 110, 1: »Rekel je Gospod mojemu Gospodu: Vsedi se na mojo desnico, dokler ne denem tvojih sovražnikov v podnožje tvojih nog« — z nastopom drugega dejanja, ko so sovražniki premagani, ne neha prvo dejanje, namreč sedenje na desnici. — Pri Mat. 1, 25 imamo: »In je ni spoznal, dokler ni rodila sina svojega prvorojenega«; — s tem se ne reče, da to »nespoznanje« ne bi trajalo tudi po tem rojstvu. Ali v 2. Kralj. 6, 23: »In Mihola, hči Savlova, ni dobila sina do dne svoje smrti« ali dokler ni umrla — s tem je seveda izključeno, da prvo dejanje »ni dobila sina« ne bi trajalo tudi po smrti.

V našem besedilu sta tedaj slovniško oba slučaja mogoča. Iz slovniške ali besedne konstrukcije »dokler ne pride Mesija« se torej ne da sklepati na to, kateri slučaj se misli. To treba sklepati iz vsebine. Če pa pogledamo na vsebino in njeno spolnitev, vidimo, da sta v nekem oziru zopet oba slučaja mogoča. Gre torej le za to, kateri je bolj verjeten.

V prvem slučaju preneha Judovo vladarstvo, ko pride Mesija. Judovo kraljestvo je prenehalo sicer l. 586. z uničenjem kraljestva in porušenjem Jeruzalema. A tudi po babilonski sužnosti ima Judov rod neko prvenstvo, dokler to ne preneha z nastopom Makabejcev ali Hasmonejcev l. 166. ali zlasti l. 141., ker so ti iz Levijevega rodu. Ob Kristusovem času pa je kralj celo že Neizraelec, namreč Idumejec Herod. Po tej razlagi je prenehalo Judovo kraljestvo ali bolje prven-

¹² V Gen 49, 11. 12 se izrazi o vinogradu, vinski trti, o vinu in mleku lahko razlagajo o rodovitnosti Judove pokrajine. Sv. očetje in veliko tudi novjših eksegetov pa razlaga te izraze v zvezi z Mesijem 10. verza tudi v mesijanskem smislu, ker se ti izrazi sicer lahko v prvem oziru nanašajo na rodovitnost Judovega deleža, v drugem oziru pa se rabijo kot podobe za dobrine mesijanskega kraljestva.

stvo s prihodom Mesijevim, in nekateri eksegeti vidijo v tem dejstvu dokaz, da je Kristus obljubljeni Mesija, ker se je prerokovanje tako spolnilo.

A tudi druga možnost ni izključena. Z mesijanskega stališča namreč Judovo, oziroma Davidovo kraljestvo sploh ne neha. V 2. Kralj. 7, 13 beremo: »Jaz bom utrdil sedež njegovega (Davidovega) kraljestva vekomaj« in v. 17: »In tvoja hiša boži zvesta (trdna), in tvoje (Davidovo) kraljestvo naj vekomaj traja pred tvojim obličjem, in tvoj sedež naj bo trden neprenehoma.« Ta preroška napoved se spolnjuje s Kristusovim duhovnim kraljestvom, ki traja vekomaj.

Kdor zagovarja prvi slučaj, razlaga večno kraljestvo kot obljubo, dano Davidu in njegovim potomcem — torej tudi Kristusu, dočim se omejuje Jakobovo prerokovanje na Juda in njegov rod brez Kristusa.

Kdor pa zagovarja drugi slučaj, da traja Judovo in potem Davidovo kraljestvo na duhovni način v Kristusu naprej, ima to prednost, da spravi v sklad obojno prerokovanje. Vsled te razlage pa moramo nastop Makabejcev in Idumejca Heroda smatrati le kot kratke epizode, ko kraljestvo sicer ni bilo v rokah Judovega rodu, ko pa je vendarle ostal Judov rod kot Izaijevo »sveto seme« (Iz. 6, 13), ki je zrastle v mogočno evangelijsko drevo duhovnega Kristusovega kraljestva, in je zmagal »lev iz Judovega rodu« — *vicit leo de tribu Juda* (Skr. Raz. 5, 5).



Ivan Petar Bock D. I. — Sarajevo:

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

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

(Svršetak.)

Summarium (Continuatio et finis). — C) Solutio quarumdam difficultatum.

1. Obiciunt: Quodvis sacramentum proprios effectus habet, et supposita universali causalitate Eucharistiae alia sacramenta... essent superflua. — Resp.: Nego suppositum Eucharistiam et alia sacramenta esse coordinatas inter se causas efficientes. Euch. ut sacrificium praecise sumptum est universalis et principalis causa vitae totius corporis mystici in actu primo, ut ita dicam, quatenus generatim Ecclesiae appropriat merita Christi; et accedente opere operato sacramentorum atque operibus operantis Ecclesiae ac fidelium, est causa adaequata applicativa omnium et singularum gratiarum Christi. Cetera sacramenta sunt causae subordinatae speciales et modificantes quarumdam gratiarum propriarum »sacramentalium«, non realiter distinctarum a gratia sanctificante eucharistica. Eucha-

ristia vero in ipsa sacramentali susceptione (communio sacramentalis) est causa specialis efficiens quarundam gratiarum et causa finalis omnium gratiarum; sed simul ut sacramentum in facto esse scl. ut corpus et sanguis Christi sacrificatus est pretium nostrae salutis et causa efficiens intentionalis omnium gratiarum aliorum sacramentorum; quare S. Thomas horum effectus a parte rei exhibet »ut communionem spirituales« vel »susceptionem Eucharistiae in voto«; et Ecclesia in Postcomm. quadam dicit: »Sumpto... unico ac salutari remedio.« Haec efficientia non est separanda ab efficientia sacrificii. Cf. analogiam ex una parte inter actionem sacrificalem in cruce et corpus ac sanguinem Christi mortui, et ex altera parte inter actionem sacrificalem euch. et corpus ac sanguinem Christi euch. Utrumque est causa efficiens universalis, sive meritoria, sive applicativa.

2. Sicut vero oculorum operatio non est inutilis, licet dependens sit a praecipuo systemate nervorum, sic nec actio baptizandi... est superflua, licet dependeat ab Eucharistia ut causa altiore vitali universali. Unde falso supponitur a cl. Lutz in nostra sententia votum Eucharistiae accedere »adhuc« ad opus operatum baptismi, cum in ipso opere operato baptismi contineatur hoc votum habitualiter. Falso etiam nobis imputat doctrinam de sacramentis in se insufficientibus ad proprios effectus, cum agatur de causis subordinatis, quae ad suos effectus producendos sunt plane sufficientes, licet dependentes a causa universali altioris ordinis.

3. Fusius explicatur illa spiritualis communio sive votum Eucharistiae, in quantum comprehenditur sub »re huius sacramenti«, quae est »unitas corporis mystici«, et in quantum illud votum nititur ex una parte ut habitus in gratia sanctificante, ex altera parte in actu publico elicitio Ecclesiae, sicut etiam fides infantium baptizatorum est habitus, cuius actum interim supplet publica et actualis fides Ecclesiae, et sicut peccatum originale est proprium peccatum infantum, scl. habituale, supponens tamen peccatum actuale et personale Adami. Hoc votum magis illustratur ex comparatione cum vita naturali foetus in utero matris, quae sua voluntate nutriendi se et activitate sua simul consulit infantis vitae. Nos per totam hanc vitam quasi embryones in utero matris Ecclesiae expectamus plenam nativitatem nostram (Gal. 4, 19; Rom. 8, 22—23; Liturgia de natalitiis sanctorum etc.); et praesertim ante usum rationis obtentum suppletur votum personale ab Ecclesia in suscipiendis sacramentis baptismi, confirmationis, Eucharistiae (in antiqua Ecclesia). Ipsa Ecclesia cum S. Thoma loquitur de tali voto Eucharistiae, et etiam ritus baptismi dicit »esurire (electos tum adultos tum parvulos) cibum coelestem«; unde fallitur cl. Lutz. Christus eucharisticus in hac terra continuum centrum omnium votorum fidelium. »Sacramenta sine intima connexionione cum Eucharistia essent fortasse actiones Christi, sed non sacramenta christiana« i. e. Ecclesiae (Lingens).

4. Obiectio P. Jos. Müller: Quid si in Ecclesia umquam cessarent omnes particulae consecratae, si nullibi sacrificium offerri posset? — Resp. 1. Reapse secundum 1 Cor. 11, 26 (»donec veniat«) sacrificium euch. non videtur cessaturum ante adventum Christi. 2. Sufficeret etiam tunc in abnormalibus adiunctis institutio Eucharistiae semel facta et per longa tempora quotidie celebrata in Ecclesia, ut Christus eucharisticus, vi sua vitali et potestate consecrandi, resp. suscipiendi Eucharistiam manens et operans in Ecclesia, maneret centrum et caput Corporis mystici, quocum etiam tali tempore persecutionum spiritualiter communicaremus; et »Spiritus est, qui vivificat...« 3. Ceterum, si Eucharistia cessaret, quid de hierarchia, de ipsa Ecclesia fieret? Ex absurdis praemissis absurda sequuntur.

D. Ostenditur nexus effective causalis inter Eucharistiam et sacramenta poenitentiae, extremae unctionis, confirmationis, ordinis et matrimonii.

1. Iam verba institutionis Eucharistiae ostendunt vim remissivam peccatorum. Et sicut in presbyteratu ministri sacri accipiunt intra missam potestatem consecrandi corpus Christi euch., sic etiam potestatem

clavium supra corpus mysticum, quod symbolico ritu circa finem eiusdem missae demonstratur. Vim remissivam peccatorum Eucharistiae aliquo sensu competere ostendunt plurimae secretae et postcommuniones, ex. gr. postc. fer. III, Pentec. et Dom. ultimae (24.) p. Pent. — Quoad modum remissionis ac tempus videtur applicandum monitum PP. Hammenstede et Krampe de dramatica evolutione instantaneae consecrationis eiusque effectuum per decursum totius liturgiae eucharisticae. Scl. cum sacerdos orat ante Communionem: »Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis...« et post Communionem: »... ut in me non remaneat scelerum macula...«, videtur sic magis exprimi generatim fructus propitiatorius et remissivus peccatorum quam tempus vel instans remissionis, nec negatur necessaria operatio specialis sacramenti poenitentiae quoad gravia peccata, operantis virtute eucharistici Corporis et Sanguinis. Notat de la Taille etiam poenitentiae sacramentum directe et ex se removere obicem gratiae, et se habere ad Eucharistiam ut dispositivum ad consummativum, licet a parte rei ultima dispositio scl. remotio peccati non habeatur nisi per infusionem gratiae, quae est directe effectus (spiritualis) Eucharistiae. — Connexio veteris disciplinae poenitentialis cum Eucharistia indicat hanc causalitatem. Quo sensu Eucharistia »secundum se, non in quantum est cibus« deleat aliquando peccata gravia (S. Th. III q. 79 a. 3) et »vivificet mortuos«. Analogia cum Christo viatore contactu suo... mortuos suscitante. Multiplex cohaerens sensus Postcommunione tempore Quadrag. »Purificent nos... sacramenta quae sumpsimus...« pro communicantibus et omnibus fidelibus, partim de sacramentali, partim de spirituali comunione Eucharistiae. — »Indesinens« liberatio »a propriis reatibus« certe quoad digne celebrantes et communicantes imprimis de venialibus intelligenda. — De propitiatorio fructu pro animabus fidelium defunctorum agunt omnes missae pro defunctis. — Oratio oblationis »Suscipe, sancte Pater...« apte comprehendit totam hanc operationem Eucharistiae quoad »peccata, offensiones et negligentias« ipsius sacerdotis, omnium circumstantium et omnium fidelium vivorum et mortuorum.

2. In missa »ad postulandam gratiam bene moriendi« certe Eucharistia exhibetur ut universalis ac principalis fons gratiarum extremae unctionis, quod confirmatur ritu benedicendi oleum infirmorum circa finem canonis. Ipsae unctiones in forma crucis faciendae et allocutio in oratione »Redemptor noster« extollunt sacrificium crucis ut fontem merituum ideoque sacrificium eucharisticum ut fontem applicativum principalem harum gratiarum.

3. Idem ostendunt benedictiones et unctiones in forma crucis adhibendae in aliis sacramentis. Imprimis Confirmationis gratias emanare ex Eucharistia tamquam ex altiore causa applicativa demonstratur ex liturgia Pentecostes.

4. Ordinis presbyteratus finis proximus dicitur in Pontificali Romano confectio Corporis Christi eucharistici, finis ulterior est confectio et »aedificatio« Corporis Christi mystici. Haec autem confectio et »aedificatio« in quantum pertinet ad »unitatem Corporis mystici« vel »rem sacramenti« Eucharistiae, etiam est fructus spiritualis Eucharistiae; ideo omnes ordines conferuntur intra missam. Unde etiam Postcommunio in missa ordinationis neopresbyterorum extollit »redemptionis effectum« ex cibo eucharistico capiendum »et mysteriis« (per opus operantium, mediantibus sacerdotibus) »et moribus« (per opus operantium). In Postcommunione intra missam consecrationis episcopi vi celebratorum mysteriorum (sacrificii cum comunione et episcopali consecratione) rogatur Deus ut »plenum in nobis remedium suae miserationis« operetur.

5. Sacramentales christiani matrimonii gratias, quatenus supponunt gratiam sanctificantem, dependere ab Eucharistia iam ipsa essentialis significatio huius sacramenti probat, in quantum est »magnum in Christo et in Ecclesia«. Symbolica haec significatio unionis Christi cum Ecclesia, in Eucharistia consummata, prima causa effectiva moralis est, cur haec coniunctio

inter virum et mulierem christianam sit efficax gratiae. Missa pro Sponso et Sponsa et maxime secunda oratio benedictionis nuptialis idem confirmant.

E. Ad inductivum liturgicum argumentum speciale de sacramento Eucharistiae omnium gratiarum fonte perficiendum varii specifici fructus eius, immediati ex opere operato, mediati concurrente opere operantis Ecclesiae vel singulorum, textibus liturgicis singillatim ita comprobantur, ut nullum obiectivum vel subiectivum medium salutis recenseris possit, quod non intrinsece dependeat ab Eucharistia ut altiore causa.

1. Praecipuum et primum fructum huius sacramenti, unitatem corporis mystici efferunt ex. gr. Secreta festi Corporis Christi et Postcommunio primis diebus Paschalibus. Ad hunc fructum reducit nutritio, assimilatio, transmutatio in Christum, quae in diversis Missalis orationibus commemorantur tamquam fructus proprii in anima suscipientis rite disposita. — 2. Cum priore fructu cohaeret refectio et delectatio spiritualis, quae in variis orationibus Missalis efferuntur tamquam fructus in singulis fidelibus et in tota Ecclesia producti. — 3. Vis Eucharistiae destructiva peccati venialis, praeservativa quoad peccata mortalia et repulsiva contra concupiscentiam et fomitem peccati item saepius extollitur. — 4. Pignus futurae gloriae et immortalitatis alimonia saepissime exhibetur, commemoratis hinc inde etiam extraordinariis fructibus, qualis erat nutrimentum vitae temporalis in s. Catharina Sen. Causando gratiam finalem, Euch. simul est causa intermediarium gratiarum quibus fideles paulatim disponuntur ad bonam mortem. — 5. Nec minus communio spiritualis ut fructus tum sacrificii tum sacramentalis communionis extollitur. V. Postc. D. Sexag.; or. super populum fer. V. post D. I. Quadr.; Postc. D. Septuag. Spiritualis manducatio Eucharistiae habetur etiam in fructibus aliorum sacramentorum et in omni opere merito. — 6. Etiam sacramentalia Ecclesiae efficaciam suam hauriunt ex Eucharistia, sicut iam antea compluribus exemplis ostendimus. V. Thalhoffer de hac efficacia. Nova exempla adduntur: benedictio Agni Dei, benedictio panis, quae diserte exhibet Christum eucharisticum, »qui dat vitam et salutem mundo«. Benedictio apostolica in articulo mortis. Implicite haec causalitas asseritur in solitis conclusionibus orationum Ecclesiae »Per Christum Dominum nostrum«. — 7. In specie ostenditur orationem nostram pro vivis et defunctis haurire efficaciam suam ex Eucharistia. Exempla: ritus exsequialium et ritus diebus rogationum; centrum horum rituum est missae sacrificium, quocum uniantur preces nostrae. Communio diebus Rogationum: »Petite et accipietis...« fructum spirituales Eucharistiae assignans bene illustrat hanc dependentiam efficaciam orationis ab unione cum Christo eucharistico. — 8. Refutatur hac occasione error cl. Gühr, qui parum considerans fructus spirituales Eucharistiae, negat regulariter nexum inter antiphonam »Communio« et ipsam Eucharistiam. Ipsum nomen et historica evolutio huius antiphonae sicut etiam argumentum eius ostendit intimum nexum cum Eucharistia, quod variis exemplis confirmatur. Immo etiam reliqui textus mutabiles missae non sunt sine relatione ad Eucharistiam, licet textus missae catechumenorum non nisi remotius cohaereant. Relatio ad festum vel mysterium diei minime impedit simultaneum nexum cum Eucharistia, sicut egregie ostendit Guéranger, cum Eucharistia sit »summa et innovatio omnium mirabilium Dei«. — Ipsa liturgia praedicationem evangelii et varia opera bona exhibet ut fructum Eucharistiae. — 9. Etiam mediatio B. V. Mariae et intercessio sanctorum in efficacia sua pendent ab altiore causalitate Eucharistiae, quod compluribus textibus liturgicis illustratur.

Epilogus. 1. Recapitulatio. Nexus continuus inter communionem sacramentalem et spirituales, quae se invicem promovent usque ad visionem et fruitionem beatificam in Verbo, »pane angelorum«. — 2. Proposita doctrina intime cohaeret cum doctrina S. Pauli de corpore mystico et cum ipsis verbis Christi Io. 6 et Io. 15 (Ego sum vitis) atque familiaris erat

ss. Patribus graecis et latinis ac medii aevi doctoribus, Thoma Aquinate non excluso. Est enim doctrina organice explicans organicas funciones Corporis Christi mystici. — 3. Posterior demum schola magis magisque urgebat veram quidem, sed inadaequatam et superficialem considerationem Ecclesiae ut externae societatis cum morali unione et iuridico-socialibus relationibus membrorum, et merito quidem contra protestantismum; sed hinc inde quidam parum attendebant ad internam indolem Corporis Christi mystici. Unde etiam »organicum fontem vitae« et »quasi — animam Ecclesiae« in Eucharistia parum considerant et sic in dubium revocant quae dicuntur de Eucharistia »omnis sanctitatis fonte« et »unico ac salutari remedio« deque ipsius interna necessitate. — 4. Contra hanc modernam doctrinam P. Lingens egregie extollit organicam structuram et vitam Corporis Christi mystici, ideoque universalem causalitatem Eucharistiae. Haec exhibetur ut extensio quaedam non solum Incarnationis, sed ipsius Redemptionis ad applicandos huius fructus. »Sine missae sacrificio Ecclesia non esset universalis organismus a Christo vivificatus.« Vivificatio Ecclesiae in genere est solus immediatus fructus sacrificii. Vivificatio autem singulorum membrorum in fieri et etiam in facto esse principaliter et consummative a participatione Eucharistiae spirituali et sacramentali immediate emanat, et subordinato ac dispositivo modo a singulis »mediis salutis«, scilicet aliis sacramentis... Ideo centralem et omnino eminentem locum obtinet Ss. Altaris sacramentum, fons aquae salientis in vitam aeternam. — 5. Cum hac doctrina concordat praxis Ecclesiae et fidelium omnia opera sua bona quam frequentissime unientium cum Ss. Corde Iesu in Eucharistia inter nos vivente et se offerente.

C. Prije nego prijedemo na posebni odnos Euharistije prema pojedinim drugim sakramentima valja nam sada riješiti neke glavne poteškoće. Prigovaraju, da Euharistija ne bi tobože mogla u sebi kriti učinaka drugih sakramenata, jer da svaki sakrament djeluje svoje vlastite sakramentalne milosti, i da bi drukčije postao suvišnim. Napose da Euharistija ne može u sebi kriti plodova svetoga krsta, i da tako zvani »votum Eucharistiae« po gotovo ne može u pravom smislu biti kod nejakih krštenika. Stoga također da tu nikako ne može biti govora o duhovnoj pričesti, a Euharistija da nije u nikakvu smislu nužna ovoj maloj djeci i u opće da nije ni odraslima iz nutarnjih razloga potrebna. Napokon i to prigovaraju, da bi po našem nazoru morala prestati svaka djelatnost drugih sredstava spasa, kad bi nestalo svijju posvećenih partikula.

Odgovor: 1. Valja zbaciti prije svega krivu pretpostavku, da su tobože svi sakramenti među sobom na jednom istom stepenu koordinirani. Drugi sakramenti djeluju samo po kreposti Euharistije i kao određeni uzroci instrumentalni. Euharistija je kao žrtva sveopći aplikativni uzrok svih milosti, i to ne samo isključivo u žrtvenom činu. Nego i predragocjeno tijelo i krv Isusa euharističnoga in facto esse jest i zove se cijena spasa našega pa zato i universalni aplikativni uzrok svih milosti, dakako ne odijeljeno od misne žrtve,⁷¹ koja priređuje ovo žrtveno jelo i pilo. Isporedi

⁷¹ »In hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur« (S. Th. III, q. 83, a. 4 corp.).

analogiju između žrtvenog čina na križu i presvetog tijela i krvi rassetog i umrlog Spasitelja s jedne strane te između misne žrtve i euharističnog tijela i krvi s druge strane. Kao što se samo tijelo i krv rassetog Isusa zove cijenom i meritornim uzrokom otkupljenja, dakako u savezu sa žrtvenim činom na Kalvariji: tako i obzirom na Euharistiju Crkva zove tijelo Isusovo »predragocjenim«, u koliko je cijena primijenjenog spasa, a o euharističnoj krvi pjeva sa sv. Tomom u himnu: »Adoro te«: »Cuius (sanguinis) una stilla salvum facere totum mundum quit ab omni scelere.« U tom smislu veli Crkva u gore spomenutoj popričesnoj molitvi: »Sumpto unico ac salutari remedio, pretioso corpore ac sanguine tuo . . .« Isto potvrđuje andeoski naučitelj, kad u jednu ruku veli: »Res (effectus) huius sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus; nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam sicut nec in diluvio absque arca Noë, quae significat Ecclesiam (1 Petr. 3)«,⁷² i kad u drugu ruku konstatuje: »Hoc sacramentum ex se ipso virtutem habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquo voto ipsius . . .«⁷³

2. Puka pak koordinacija krivo se pretpostavlja, ako se efektivna uzročnost Euharistije obzirom na krst zato niječe, jer bi drukčije slijedilo, da samo krštenje ex opere operato tek onda djeluje, kad »njemu još želja za Euh. pristupi sa strane krštenika, odnosno sa strane Crkve« (Lutz).⁷⁴ — Ali opus operatum svetog krštenja nužno i nerazdruživo krije u sebi, dapače pretpostavlja, kako je gore de la Taille dokazao, nadređenu djelatnost Euharistije, kao što čin gledanja našeg oka nužno krije u sebi i pretpostavlja uz posebnu djelatnost vidnog živca nadređenu djelatnost glavnoga živčevlja. Tom pak nadređenom djelatnošću vidni živac jamačno ne postaje suvišnim. — Kriv je također zaključak dra. Lutz: Prema nazoru oca Nicollussia o nutarnjoj potrebi svete pričesti trebalo bi zabaciti tridentsko obrazlaganje suvišnosti sakramentalne pričesti za dječicu i nadomjestiti ju riječima: »Siquidem per Eucharistiae votum in baptismo ab Ecclesia emissum iam satisfecerunt obligationi necessitatis.«⁷⁵ To bi značilo, da zanijekanu potrebu sakramentalne pričesti za tu dječicu opet tvrdimo, što je nesmisao.

U istinu pak Euharistija je ne samo kao žrtva, nego također kao sakrament ili kao zajednica beskrajno dragocjenog žrtvenog ploda tijela i krvi Kristove bitno nadređena svim drugim sakramentima i sredstvima milosti. A to vrijedi toliko o bitnoj jezgri i sadržaju njezinu, koliko o djelatnosti njezinoj.

⁷² S. Th. III, q. 73, a. 3 corp.

⁷³ S. Th. III, q. 79, a. 1 ad 1.

⁷⁴ Die Notwendigkeit der hl. Euch. Zeitschr. für kath. Theol. 1919.

⁷⁵ Wirkungen und Notw. der hl. Euch. Zeitschr. f. kath. Theol. 1920, 419.

Ona također eminentno u sebi krije pojedine plodove drugih sakramenata. I upravo zato zove se Euharistija »unicum ac salutare remedium«, »remedium singulare« (V. Liber sacramentorum S. Greg., Missa in tempore belli, Ad complementum, PL 78, 204; Missale Rom. 10. or. Secreta (Diversae pro Defunctis); i »remedium sempiternum« (or. post. sumpt. cal.).

3. Pravi je plod Euharistije (res huius sacramenti) po sv. Tomi (S. th. III, q. 73, a. 3.) jedinstvo mističnoga tijela, što ga ističe također sekreta na Tijelovo: »Ecclesiae tuae... unitatis et pacis propitius dona concede, quae sub oblatiis muneribus mystice designantur.« Ovo se pak jedinstvo postizava i usavršuje svakim duhovnim i svakim sakramentalnim sjedinjenjem vjernika s euharističnim Spasiteljem. Štogod na koji mu drago način uspostavlja ili unapređuje, obnavlja ili utvrđuje ovo jedinstvo mističnoga tijela, dakle i svako djelovanje drugih sakramenata u Crkvi, ujedno je barem posredni plod Euharistije i donekle duhovna pričest, koja sa svoje strane opet smjera na sakramentalnu pričest. Votum ove pričesti ili euharistične zajednice nalazi se explicite ili implicite s jedne strane kod odraslih vjernika primalaca, koji žele jedinstvo s Kristom, s druge strane kod samoga Spasitelja; explicite aut implicite, sed proprie, non improprie, također kod Crkve,⁷⁶ koja u svetim zastupnicima svojim vazda čezne za jedinstvom sa euharističnim Isusom, i to kudikamo usrdnije, nego su patrijarhe čeznuli za željno Očekivanim naroda, za željom brežuljaka vječnih. Dapače i u grješnim službenicima crkvenim i djeliteljima sakramenata nalazi se taj votum, u koliko se od njih iziskuje, barem u apsolutno nužnoj intenciji (faciendi quod Christus instituit vel quod facit Ecclesia). I tako se također o s o b n i votum za ovim jedinstvom pobuđuje. Konačno nalazimo taj votum⁷⁷ implicite et habitualiter, ergo proprie, non improprie, također kod nejakih krštenika, odnosno krizmanika, kao što se kod njih i habitus, a ne actus fidei, spei et caritatis... krije u posvećujućoj milosti, podijeljenoj po sakramentu krsta, odnosno krizme.

Ako dakle vjera, samo h a b i t u a l n o prisutna u nejakim krštenicima, nije nikako zapreka utjelovljenju njihovu u Krista,

⁷⁶ Stuffer (Zeitschr. f. k. Th. 1921, 108—109) istina pobija Diekampa u ovom pogledu, ali salvo meliore iudicio bez uspjeha. Riječi sv. Tome: »Sicut ex fide Ecclesiae (parvuli baptizati) credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam« očito izrazuju koli vjeru Crkve u pravom smislu, toli i votum njezin pravi za pričješću djece barem duhovnom.

⁷⁷ Ovdje ne kanimo izjednačiti votum male djece i votum odraslih, nego samo opravdati izraz poprmljen od same Crkve za oznaku one orijentacije krštene djece prema Euharistiji po milosti posvećujućoj, u kojoj se krije ne samo appetitus quasi naturalis, nego i appetitus elicited Crkve u ime te nejake djece. Ne kujemo ovdje novih izraza, nego tumačimo crkvenu predaju, i to: non sensu improprie, sed proprie dicto, u koliko je to upravo nužno za razumijevanje nauke crkvene o tom divnom otajstvu.

jer tu habitualnu vjeru male djece popunjuje Crkva svojom javnom aktualnom vjerom; ako su nadalje u staro doba nejakri krštenici sa svojim samo habitualnim krepostima vjere, ufanja, ljubavi... ipak plodonosno primali krizmu i Euharistiju t. j. uz prirast vrhunarnog života: kako da faktična orijentacija krštenika prema pričesti, postignuta u utjelovljenju u Krista po krsnom karakteru i u krsnoj milosti posvećujućoj, skupa sa aktualnom nakanom Krista i Crkve (odnosno njihova namjesnika, krstitelja) ne bi mogla pružiti dovoljan razlog, da sa svetim ocima⁷⁸ (Inocentom I., Augustinom, Gelazijem I., Fulgentijem itd.) govorimo o takovoj habitualnoj duhovnoj pričesti i sa svetim Tome (S. th. III, q. 73, a. 3) da istaknemo takov habitualni votum svete pričesti? I riječi virtus (fides, spes, caritas, religio etc.), peccatum, vitium upotrebljavaju se u pravom smislu o habitualnom stanju tih kreposti i mana, premda prvobitno značenje njihovo ističe čin dotične kreposti ili mane, ili aktualni uzrok, odnosno djelomični uzrok, koji je dušu doveo u takovo stanje habitualno. A zašto da na isti način ne bismo mogli shvatiti u pravom smislu riječ »votum« također o habitualnom stanju faktične orijentacije novokrštenika prema Euharistiji po zakonitoj uporabi u spisima sv. Tome i samog rimskog katehizma? I ovo habitualno stanje nije uvedeno u dušu bez aktualnog i osobnog čina, dakako ne samog nekakog krštenika, nego Krista i Crkve, odnosno namjesnika njihova ili krstitelja. Ako neki bogoslovi za taj votum habitualni⁷⁹ apsolutno zahtijevaju predašnji osobni i aktualni votum samog krštenika, isti će bogoslovi dosljedno nužno tvrditi, da istočni grijeh kod istih kandidata svetoga krsta nije tobože grijeh u pravom smislu, jer i ovdje stanje grijeha ili nemilosti nije uvedeno po osobnom činu samih krštenika, nego praoca i zastupnika njihova Adama. A tim bi se ti bogoslovi ogriješili proti svetoj vjeri. V. Rom. 5, 12: In quo (Adam) omnes peccaverunt; cf. Denzinger—Bannwart¹³ n. 790: »...hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium...«

Nema dakle nikakva razloga, da napustimo makar i samo terminologiju sv. Tome (S. th. III, q. 73, a. 3., q. 79, a. 3) i rimskog katehizma, a kamo li nauku njihovu, gdje ističu taj habitualni votum. Sama Crkva i u krsnim obredima kod male djece daje oduška toj nauci, gdje se moli post immissionem salis: »... Te supplices exoramus, ut hunc famulum tuum

⁷⁸ O. Springer i o. de la Taille u spomenutim spisima svojim opširno donose dotične patristične tekstove.

⁷⁹ Priznajemo neke razlike između aktualnog votuma odraslog i habitualnog votuma djece; ali te nas razlike ne ovlašćuju držati jedan za votum u pravom smislu a drugi za votum u prenesenom smislu.

N. hoc primum pabulum salis gustantem non diutius esurire permittas, quominus cibo expleatur coelesti, quatenus sit semper spiritu fervens, spe gaudens, tuo semper nomini serviens.» Umetnuta rubrika: In suppleendis ceremoniis omitte »primum« pokazuje, da »pabulum salis« simbolično znači sam krst, u koliko ovaj doista utazuje barem donekle glad za nebeskim jelom, dijelom po duhovnoj pričesti, uključenoj u onoj faktičnoj orijentaciji krštenikovoju prema Euharistiji, dijelom također po samoj sakramentalnoj pričesti, koja je po starocrkvenom obredu odmah iza krštenja slijedila pod misnom liturgijom. — Krivo dakle dr. Lutz tvrdi (l. cit. 1919, 267), da Ordo baptismi nema traga o kakovoj uputi na Euharistiju ili na votum Euharistije. Kod nejakih krštenika duhovno je sjedinjenje s Kristom u mističnom tijelu tako usko, da s njihove strane ne može biti uže, jer fizično nisu zasada u stanju pobuditi aktualni osobni votum. A sakramentalna im pričest međutim nije nužna, jer u tom nejakom stanju svome ne mogu izgubiti habitualnog sjedinjenja svoga s euharističnim Kristom u mističnom tijelu, i prema tomu je za njih glavna svrha svete pričesti zasada već postignuta. No čim dođu do porabe razuma, ima se dakako ono duhovno, odsada lako porušivo sjedinjenje s euharističnim Kristom u mističnom tijelu njegovu dalje izobraziti i utvrditi vlastitim, sada lako mogućim osobnoaktualnim čeznućem (voto), koje po sebi opet upućuje i potiče na sakramentalnu pričest.

Osvrt na organski ustroj i život tajinstvenog tijela Kristova otkrit će nam dublji razlog i kanoti jezgru i bit ovog pravog i djelotvornog, djeci dakako nesvijesnog votum-a. U ovom naime vrhunaravnom organizmu Crkve podređeni organi ne djeluju samostalno, već ovisno od cjelokupnog organizma, pa i na dobro cjelokupnog organizma, t. j. u prilog uzajamnom sjedinjenju između glave i uda te između pojedinih uda. Kao što dijete u utrobi majčinoj posjeduje istina svoju vlastitu osobnost, ali je ipak u uzdržavanju i razvijanju svoga života posve upućeno na majku, koja se svojom hranom i životnom djelatnošću brine ujedno za dijete: tako se zbiva i s nama nezrelom djecom svete matere Crkve, osobito pak sa nejakim novokrštenicima za ovog života na zemlji. Sv. Augustin u donekle preinačenom obliku služi se istom slikom, gdje govori o odraslim katehumenima.⁸⁰ Posve u istom smislu našem još je nedavno Hontheim D. J. pisao po jednom dnevniku: »Ja sam ovdje na zemlji tek kanoti embrion u utrobi majčinoj; očekujem dan svoga rođenja... u smrti... Moj je pravi i potpuni život onkraj ovoga svijeta...«⁸¹ Ali i prije su

⁸⁰ Tract. de symbolo ad Catech. l. 4, cp. 1 tom. 9; v. lect. IV. Breviarii in Vigilia Pentec.

⁸¹ Zeitschrift für kath. Theol., 1921, str. 156.

bogoslovi isticali ovo shvaćanje. Čujmo sv. Tomu: »Regeneratio spiritualis, quae fit per baptismum, est quodammodo similis natiuitati carnali, quantum ad hoc, quod sicut pueri in maternis uteris constituti, non per se ipsos nutrimentum accipiunt; sed ex nutrimento matris sustentantur; ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiae constituti, non per se ipsos, sed per actum Ecclesiae salutem suscipiunt; unde Augustinus dicit in libro 1. de peccatorum meritis et remissione (cp. 25. circa finem): „Mater Ecclesia os maternum parvulis praebet, ut sacris mysterijs imbuantur; quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam nec ore proprio confiteri ad salutem...“ (S. th. III, q. 68, a. 9.) Istom u blažennoj smrti potpunoma se radamo za nebo, da onda neovisno od privremenog organizma vojujuće Crkve kao gotovi građani nebeski nademo hranu svoju u blaženom gledanju i uživanju božanstva. Diljem svega života zemnoga vrijedi za nas, također za odrasle kršćane, riječ apostola Pavla: »Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis« (Gal. 4, 19). Zemaljski je život kršćana sveudiljno »radanje u Kristu«, dok ne osvane pravi dan vječnog rođenja njihova (natalis dies sanctorum, natalitia martyrum, v. orat. in Communi unius Martyris). Što više; sv. apostol Pavao piše (Rimlj. 8, 22—23): »Znamo, da sva stvorenja uzdišu i trude se sve dosada (omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc). A ne samo ona, nego i mi sami, koji imamo prvine duha, i mi uzdišemo u sebi čekajući (savršeno) posinjenje djece Božje, izbavljenje tijelu svome...« Allioi tome tekstu primjećuje: Uzdisati, to će reći željno čeznuti za onim stanjem; truditi se znači (neprestano) težiti za tim.

Primijenimo sada tu sliku na duhovnu pričest⁸² i na euharistični votum odraslih kršćana, dapače i nejakih krštenika. Duhom Sv. nadahnuti apostol smije kazati: Svako je dobro djelovanje pravednikâ na zemlji kanoti neprestano i uspješno uzdisanje za posjedom dragoga Boga u nebu. Psalmist na slični način daje oduška čeznuću svome: »Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo. Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea (Ps. 62, 1—2)« Jamačno dakle smijemo i mi svako zaslužno djelovanje pravednikâ shvatiti i prikazati kao uzdisanje i čeznuće za Bogom, i to ponajprije za Bogom, koji nam je tako blizu u presv. sakramentu, za Emanuelom, s kojim smo već duhovno sjedinjeni u mističnom tijelu Crkve njegove i po kojemu nam ovdje na zemlji dolazi svaka milost. Psalmist je nekoć usredotočio sve čeznuće svoje nebesko na sveti šator,

⁸² Opširno razlaže o. Emil Springer ovaj votum Euch. i duhovnu pričest u članku: »Über den Begriff des geistigen Genusses der Euch.« (Pastor bonus, 1919/20, 311—328). Taj je pojam za razumijevanje riječi Kristovih Iv. 6, 54 od neophodne potrebe kao što ističe i o. M. de la Taille; i zato toliko naglašujemo ovo pitanje.

na predvorje svetišta Božjega na Sionu (Ps. 83, 2). Pa i mi kršćani ne možemo ovdje na zemlji čeznuti za Bogom na nebu, a da barem uključno (implicite) ne čeznemo za euharističnim Kristom. Jer je on jedini »put« k Ocu; te samo u njegovoj Crkvi, u njegovu mističnom tijelu, napose u presvetom sakramentu nalazimo sada njega, posrednika između Boga i ljudi, a s njime svaki spas. I onda kad se obraćamo na preobraženog Krista u slavi rajskoj, koji »vazda živi da nas zagovara« kod Oca, obraćamo se na Krista — Svećenika i Žrtvu na temelju žrtvenih zasluga, primijenjenih po Euharistiji. Stoga i čitamo: »Jer je ovaj vječan, zato ima vječno svećeništvo; stoga može i vazda spasiti one, koji se po njemu približuju Bogu, jer vazda živi, da nas zagovara« (Hebr. 7, 24—25). Bogu se približujemo po njemu u Euharistiji, u najužoj zajednici života i žrtve s Kristom, u izvoru svake milosti, što usred nas izvire u svetištu Božjem.⁸³

Napose mističnog Krista ne nalazimo bez euharističnog Krista. Još je prije malo vremena E. Böminghaus D. I. protiv odveć plitkog shvaćanja mistike istakao, kako već evanđelje i apostol Pavao... dobro znaju za mistično sjedinjenje s Bogom bitno višega stepena. Zar riječi Kristove kod Iv. 6 i oprostajni govor njegov nemaju doslovnog značenja? A trebalo bi (u taboru protivnika) izvaditi srčiku iz poslanica Pavlovih i malo ne do isprazne fraze oslabiti izjave sveudilj svijesnoga sjedinjenja, koje vazda opet provaljuju. Ne, ono *ἐν Χριστῷ* (u Kristu) dolazi upravo iz sredine duše Pavlove. On živi u mistici Kristovoj, u mistici u pravom smislu; on je uzor svih kršćanskih mistika.⁸⁴ Ovo »sveudilj svijesno sjedinjenje s Kristom« t. j. s euharističnim Kristom, nazočnim u mističnom tijelu Crkve, nužno pretpostavlja sveopću djelatnost ovog euharističnog Krista u duši Pavlovoj.

Malo redaka dalje Böminghaus piše: »Mistična blaženica, dobra Beta, doziva nam u pamet još jednu drugu misao, koja je također za naše vrijeme od velikog zamašaja. Ona poput svih drugih miljenika Božjih poznaje samo jedno središte, za kojim duša ima neodoljivom silom težiti. To je Isus, Gospodar svih duša. Već stigmata svetih rana svjedoče za žarku ljubav njezinu prema Isusu. Ali nam i jezgra kršćanske mistike dokazuje, da životni zakon njezin ima vazda biti riječ Augustinova: »Po Isusu Čovjeku do Isusa Boga...« Za nas kršćane beskrajni se Bog pojavio u Isusu. On odsele i za mistika ostaje »put i život...«, i to osobno u Euharistiji. Možemo razmatrati Krista u kojem god otajstvu; vazda nam milosti njegove dolaze preko Euharistije.

⁸³ Ezek. 47, 1 sl.; isp. antif. »Vidi aquam«.

⁸⁴ Stimmen der Zeit, 1921, sv. 101., str. 393.

No vratimo se slici Pavlovoj o radanju djeteta u krilu majčinu. Kao što dijete u utrobi istina naravnim načinom ne može imati aktualnog čeznuća za hranom i razvitkom, no faktično ipak po naravnom nagonu traži svoju hranu te ga u toj težnji pomaže majka svojom aktualnom voljom, da prehrani i poživi dijete: tako je i novo stvorenje, začeto na krštenju, u utrobi svete matere Crkve, kraj posvemašnje nemoći i nejakosti svoje faktično i nužno upućeno na vrhunaravni izvor života, koji potječe od euharističnog Isusa preko Crkve; i ova se uputa i orijentacija također vazda ostvaruje i uzdržaje po trajnoj životnoj zajednici života s Kristom u mističnom tijelu Crkve. Crkva i nejak i krštenik u utrobi njezinoj pred Bogom u vrhunaravnom pogledu j e d n o su u toliko, u koliko aktualna vjera i aktualna intencija Crkve, odnosno njezina službenika, međutim do doraslosti ili porabe razuma takova djeteta nadomješćuje osobnu vjeru i osobnu nakanu njegovu, koja je kod odraslih nužna za valjano i plodonosno primanje sakramenata.

Crkva nije samo začela to novo stvorenje. Ona također djeluje kao trajna majka njegova. Zato ga čuva u životu vrhunaravnom, i to organskim načinom, u koliko sama Crkva dalje živi u najužem, životnom sjedinjenju s euharističnom Kristom. Stoga se također Crkva moli i prikazuje žrtvu za svu djecu svoju, pa i za nejake krštenike, kako jasno svjedoči umetak u misnom kanonu kroz uskrsnu i duhovsku osminu. Dakle ne samo kod krštenja, nego također kod molitve svoje liturgične i kod euharistične žrtve, eventualno također kod krizmanja nejakih krštenika, Crkva vjerom i nakanom svojom nadomješćuje osobnu vjeru i nakanu male djece (*«credunt et Eucharistiam desiderant ex intentione Ecclesiae»* S. Thom.) pa tako upotpunjuje habitualnu vjeru i habitualni votum djece za Euharistijom, koliko je to nužno za uspješno djelovanje ovih sredstava spasa. I kod one krštene djece, koja se još nikad nisu pričestila sakramentalno, vrijedi ipak o d u h o v n o j zajednici s Kristom ili pričesti ona riječ Kristova: »Kao što mene posla živi Otac, i ja živim Oca radi: i koji jede mene (naime ovdje duhovnim načinom do porabe razuma, dok ne urgira i potreba sakramentalne pričesti), i on će živjeti mene radi« (Iv. 6, 58). Euharistični je Isus svojim čovječanstvom glavni organ životni također za djecu, koja vrhunaravno ne žive životom svojim nego životom Krista mističnoga. A krst i (eventualno) krizma kod takove djece jesu spojni podređeni i dispozitivni organi, po kojima se taj život vrhunaravni i punina toga života (u krizmi) izliva u dušu takova djeteta. Dobro veli u ovom pogledu Lingens u svom krasnom djelu *«Die innere Schönheit des Christentums»*: »Kad bismo pomislili sakramente... bez ikakve nutarnje veze sa mističnom žrtvom, prestali bi biti biti sakramenti kršćanstva (t. j. Crkve). Bez

žrtve svete mise bili bi valjda čini Kristovi — nalik na čine, kojima bi vidljivi Krist u zemnom životu vidljivim posredovanjem kojega čovjeka drugomu udijelio posvećujuću milost — ali ne bi bili k r š ć a n s k i sakramenti. Ne bi imali oslona u k r š ć a n s k o j ekonomiji spasa, niti unutarnje veze sa Crkvom Kristovom. Crkva bez sv. mise ne bi još bila Kristom oživljeni skupni organizam. Stoga i sakramenti u svakom pojedinom slučaju pojavili bi se tada kao izvanredna, čisto osobna iskazanja milosti Kristove, ali ne kao redovita sredstva spasa, koja pripadaju Crkvi i što ih Crkva također podjeljuje...⁸⁵ »Ostali se sakramenti (osim Euharistije) nalaze samo na velikim preokretima zemaljskog putovanja našega; služe samo posebnim, po sebi izvanrednim potrebama našeg vrhunaravnog života. Euharistija je nasuprot vazda tekući izvor života usred svetog grada Božjega, u kojem živimo. Tu možemo vazda ulaziti i izlaziti i piti iz samoga vrela onaj život, koji vazda pomladuje duše te sve obilnije ključa i kola po mističnom tijelu Kristovu...«⁸⁶

Sada ćemo također bolje razumjeti, što o. de la Taille sudi o želji za Euharistijom kod male dječice novokrštene. On veli: »Sane incapaces sunt infantuli desiderii eliciti atque actualis; non tamen sunt incapaces desiderii habitualis, sicut nec habitualis fidei aut spei aut caritatis. Jam vero baptismus... exprimit sacramentaliter desiderium Eucharistiae. Efficit autem sacramentum id quod significat. Imprimit igitur infantulis desiderium habituale Eucharistiae, quo Eucharistiae fructum capiunt. Vegetat illos proinde Eucharistia non minus quam adultos, per desiderium sui perfectum, id est caritate formatum; quod pro quanto est desiderium, disponit ad Eucharistiam, et pro quanto est perfectum, profluit ex Eucharistia. Discrimen autem inter infantes et adultos, in hoc est, quod adulti, dum intentionem exserunt suscipiendi baptismum, ratam habent actu significationem eius sacramentalem, atque actu consentiunt in significati infusionem: pro quanto conformant... intentionem suam fidei Ecclesiae; infantes vero citra omnem actum suum subiiciuntur significationi sacramentali, nulla se conformante intentione elicita, ex ipsorum parte, fidei Ecclesiae.

Quare dicuntur in sola fide Ecclesiae desiderare Eucharistiam, quatenus publica Ecclesiae fides⁸⁷ circa ordinem mortis ad vitam et baptismi ad Eucharistiam, nullo est ipsorum a c t u (neque explicito neque implicito) apprehensa et ratihabita (quamquam ei conformantur habitu...).«⁸⁸

⁸⁵ Op. cit. 115.

⁸⁶ Op. cit. 132.

⁸⁷ To je dakako aktualna ili virtualna javna vjera, koju Crkva ispovijeda samim krštavanjem.

⁸⁸ Myst. fidei 568.

U potvrdu tih izvoda spominje sv. Tomu (S. th. III, q. 73, a. 3), sv. Augustina (In Joh. 26, 6, 15. PL 35, 1613 s.; De peccat. mer. et rem. III, 4, 7/8. PL 44, 189 s.), sv. Fulgencija (Epist. 12, 11, 26. PL 65, 392; cf. n. 24. col. 391.), Toleta (in Summam S. Th. III, q. 73, a. 3: »Cum baptismus ordinetur in Eucharistiam, in baptismi susceptione suscipitur in voto virtualiter Eucharistia; et hoc modo sumitur ab infantibus«) i napakon Besariona (De sacramento Eucharistiae. PG. 161, 496).

4. Sad je došao zgodni čas, da riješimo i zadnji gore istaknuti prigovor proti našoj tezi: »Šta će biti sa ostalim sakramentima i sredstvima spasa, ako bi na jedamput u Crkvi nastalo svih konsekriranih čestica⁸⁰ ili same misne žrtve?«

Prije svega možemo u tom pogledu uputiti zabrinute naše protivnike na pouzdane riječi apostola Pavla: »Kadgod budete jeli ovaj hljeb i čašu pili, smrt ćete Gospodnju obznanjivati, dok ne dođe« (1 Kor. 11, 26). Allioli ovako tumači te riječi: »Tu svetu gozbu imate, kadgod je usprimate, slaviti kao žrtvenu smrt, kao (nekrvnu) žrtvu Gospodnju, kroz sva vremena do drugog dolaska njegova na sud.« Čini se dakle, da je posve suvišna ta zabrinutost, da bi ikada nestalo misne žrtve na zemlji prije dolaska vječnog Suca, kako je dosada nije nestalo ni u najljućim i najopćenitijim progonsstvima Crkve. I riječ Kristova: »Ako ne jedete tijela Sina čovječjega, nemate života v sebi,« potvrđuje taj nazor.

Sed dato non concessio: i u slučaju, da bi po pripuštenu Božjem širom svijeta ikada privremeno nestalo misne žrtve i posvećenih čestica euharističnih, nije ipak tim nestalo ni same naredbe oltarskog otajstva usred Crkve ni vlasti svećeničke nad euharističnim tjelom ni beskrajne nutarnje vrijednosti ove već dosada tako često prikazane misne žrtve, koja u abnormalnim takovim prilikama djeluje također dulje vremena; te bi Euharistija i onda utjecala kao duhovna sveta pričest na duše gladne i žedne, jer se tu ne radi samo o prolaznoj sakramentalnoj, nego poglavito o trajnoj čisto duhovnoj zajednici sa mističnim Kristom. I po ovoj duhovnoj pričesti vjernici bi Kristovi i tada ostali ili postali »udi njegova tijela, meso od mesa njegova i kost od kostiju njegovih« (Ef. 5, 30). Nemojmo zaboraviti opomene Kristove: »Duh je koji oživljuje; tijelo ne koristi ništa. Riječi, što sam ih ja rekao, duh su i život« (Iv. 6, 64). Kao što ne valja izrabiti tih riječi u čisto špiritualističnu svrhu, tako opet ne valja toliko stegnuti djelatnost presvete Euharistije, kao da su svi plodovi njezini bitno ovisni o sveudiljnoj prisutnosti Kristovoj pod prilikama sakramentalnim i o sakramentalnoj pričesti. I sada su mnogi revni misionari na moru i u neznabožackim zemljama dulje vremena bez sv. mise i sv. pričesti, pa ipak u duhovnom

⁸⁰ Isp. J. Müller S. J., De SS. Eucharistia pg. 369, n. 40.

sjedinenju s Kristom, toliko puta u Euharistiji već žrtvovanim i primljenim, crpaju onu nadnaravnu snagu, koju bi u normalnim prilikama primili u svagdanjoj misi i sakramentalnoj pričesti. Slično nešto vrijedilo bi u hipotezi protivnika naših, te bi i onda drugi sakramenti i sredstva spasa djelovala po kreposti, što je crpaju iz krvne žrtve Kristove preko Euharistije u Crkvi naredene i toliko puta već prijete prikazane.

U ostalom hipoteza, da bi moglo nestati »svih konsekri-ranih čestica«, dosljedno vodi do hipoteze, da bi moglo nestati svih valjano zaređenih svećenika, a kako bi onda izgledala Crkva bez hierarhije? I šta bi bilo od proročanstva Kristova, da Crkve ne će nadvladati vrata paklena? *Ex ineptis praemissis inepta sequuntur.*

D. Liturgična svjedočanstva za efektivno-uzročnu vezu između Euharistije i sakramenata pokore, zadnje pomasti, potvrde svetog reda i ženidbe.

1. Posebni induktivni dokaz za našu tezu, što smo ga u drugom dijelu ove rasprave započeli, razloživši efektivno-uzročnu vezu između Euharistije i krsta na temelju liturgičnih svjedočanstava, imamo sada dalje razviti obzirom na pet ostalih sakramenata. Počnimo sa preostalim sakramentom mrtvih, da potom predemo na sakramente živih. 1. Što se tiče sakramenta pokore, značajno je, što mladomisnik upravo pod svetom misom kod reda prezbiterata prima vlast radikalnu oprostiti ili zadržati grijeha, kako to poseban obred pri koncu te mise zorno prikazuje. Već same riječi naredbe presvete Euharistije izriču efektivno-uzročnu vezu njezinu sa glavnim plodom sakramenta pokore (kao i krsta): »Ovo je tijelo moje, koje se za vas predaje; Ovo je kalež krvi moje Novoga Zavjeta, koja se za vas i za mnoge proljeva na oprostjenje grijeha.« Kad su dakle mladomisnici u prezbiteratu primili vlast nad sakramentalnim tijelom Isusovim, posve je primjereno da u istom redu prime kao dopunjak i vlast nad mističkim tijelom njegovim u vjernicima. Jednu i drugu najveću vlast primaju od Duha Svetoga, koji također zato posvećuje kruh i vino u euharističnoj žrtvi, da nam po kreposti tijela i krvi Kristove oprostí grijeha u sakramentu pokore itd. To lijepo izražuje popričesna molitva na 3. dan Duhova: »*Mentes nostras ... Spiritus S. divinis reparat sacramentis, quia ipse est remissio omnium peccatorum.*« Isporedi uz mnoge druge misne molitve i popričesnu molitvu na zadnju nedjelju u crkvenoj godini: »*Concede, quaesumus Domine, ut per haec sacramenta, quae sumpsimus, quidquid in nostra mente vitiosum est, ipsorum medicationis dono curetur.*« Crkva se tako moli za sve vjernike, također za odsutne i grješnike i za one, koji se ovaj

čas nisu sakramentalno pričestili. Ne radi se tu dakle isključivo o lakim grijesima. U opće kod misnih molitava valja imati na umu, da Crkva tu dramatičnim načinom »prikazuje u obliku čina, koji se razvija, ono, što je u istinu od prvog časa gotova činjenica«. To primjećuje o. Hammenstede O. S. B.⁶⁰ o sadržaju molitve kanonske »Supplices te rogamus«. No ista primjedba vrijedi razmjerno i za neke druge misne molitve, kako to Kramp⁶¹ ističe o mnogobrojnim molitvama za blagoslov predloženih i prikazanih darova od »Veni, Sanctificator« pa sve do »Quam oblationem«. »Obzirom na Boga, veli on, mogla bi biti dovoljna misa bez drugih dijelova osim konsekracije, ali za čudoredno uzdizanje i usavršivanje ljudi tako kratka posveta nije dovoljna. Zrtveno raspoloženje naše mora naći svoj izraz i napredovati po liturgiji; plamen ljubavi neka ne gori samo, već neka što više bukti; sjedinjenje duše s Kristom neka se ne izvrši samo simbolično, nego i u istinu. A sve se to samo postepeno razvija te se ničim bolje ne ostvaruje nego po opet i opet u raznim oblicima izrečenom i iznova oživljenom čeznuću za željkovanim posvećenjem...«

Nešto slično vrijedi također za sadržaj pričesnih misnih molitava, naročito za molbu: «... Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis et universis malis,» koju već N. Gühr (Das heil. Meßopfer^{7, 8}, § 69, str. 685 sl.) više odnosi na žrtvu nego li na pričest, kao i za svagdanju popričesnu molitvu: »Corpus tuum, Domine, quod sumpsi, et Sanguis, quem potavi, adhaereat visceribus meis, ut in me non remaneat scelerum macula, quem pura et sancta refecerunt sacramenta.« Ističe se tu općeniti očišćavajući plod Euharistije više nego čas očišćenja, a ne niječe se ni nužna djelatnost posebnog sakramenta pokore, koji ipak djeluje po kreposti euharističnog tijela i krvi Kristove, ili u koliko je spojen sa duhovnom pričesti.

Smisao takovih molitava bolje ćemo razumjeti, ako se osvrnemo i ovdje na nauku sv. Tome, kako ju je temeljito razložio o. de la Taille. »Alia sacramenta, veli ovaj, dant gratiam (sive primam sive secundam); sed non dant gratiam, ut talem, ex directa sua atque propria significatione aut vi. Hoc enim proprium est Eucharistiae. Ad rem S. Thomas: »Hoc sacramentum (Euch.) ex se ipso habet gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex voto aliquo ipsius, vel per se ipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli... Unde ex efficacia virtutis ipsius est, quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificatur. Restat igitur ut,

⁶⁰ Ecclesia orans; III. Die Liturgie als Erlebnis, str. 42., 43.

⁶¹ Die Opferanschauungen der röm. Messliturgie, str. 66. 67.

cum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur» (S. th. III, q. 79, a. 1 ad 1; cf. ad 2).

Quod igitur alia sacramenta significant proprie ex se et vi significationis suae formaliter inducunt, non est directe gratia aut unio caritatis . . . , ut tale, sed aliquid, in oeconomia praesente, idem cum gratia secundum rem, at ratione diversum. Scl. secundum rem idem est cum gratiae infusione destructio obicis, vel si quid eiusmodi; quandoquidem infusio gratiae et coniungit Deo et delet peccatum. At quamquam est idem re, tamen secundum rationes proprias differunt ista duo (S. th. 1 II, q. 113, a. 6 ad 2 m), adeo ut in alio ordine unum posset esse sine altero, et in ipso nostro ordine quaeri adhuc possit, utrum utro sit natura prius (S. Th. 1 II, q. 113, a. 8).⁹²

Obzirom na sakramenat pokore napose o. de la Taille točnije određuje onaj vlastiti učinak toga sakramenta ovako: »Poenitentia removet in christiano obicem ad perfectum corporis Christi consortium vitale. Quodlibet scl. peccatum mortale tollit vinculum spiritualis communionis ad corpus Christi, quod est per fidem formatam; quamquam manent in fideli peccatore quaedam reliquiae vel imitamenta vitae, fides et spes informis; et in ipso apostata manet impressus ordo ad incorporationem ex charactera, sed frustratus totaliter. Ordinatur autem poenitentia contra impedimenta unionis; proindeque se habet ad gratiam et caritatem, ex sese, tamquam removens prohibens. Potestque hoc iure definiri, per comparationem ad lapsos christianos, sacramentum admissionis ad communionem« (l. cit. 574).

U biljesci 2. pisac se bavi tumačenjem 1 Kor. 11, 28 (Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat) i u tom pogledu nas upućuje na spis oca d'Alès, L'édit de Calliste (Paris 1914, str. 435). Prema ovom se piscu mogao u prva vremena grješnik, pretresav svoju savjest i očitovav ju svećeniku, »quantum res ferebat«, po svećeniku uspostaviti u sva prava svoja sakramentalnim načinom, nu bez ikakve formule da tako reknem liturgične. I ova autorizacija, piše d'Alès, bijaše »une absolution en acte« t. j. faktično odriješenje. To nam donekle osvjetljuje slijedeći osvrt na starokršćansku pokorničku disciplinu u vrijeme korizmene liturgične službe Božje. Svakako se tu pokazuje barem vanjski savez kanoničke pokore sa Euharistijom. Tako zvani consistentes ili pokornici najvišega (4.) razreda nisu još istina smjeli pristupiti k sv. pričesti, ali su ipak smjeli ostati kod cijele misne liturgije (V. Funk, Kirchenlexikon II², 1566) i tako se po kreposti svete misne žrtve pripraviti za rekonzilijaciju, koja se redovito obavljala na Veliki četvrtak pod misom.

Onutar njoj uzročnoj vezi Euharistije i plodova pokore govore dosta jasno razni stari liturgični tekstovi. Prastara

⁹² Myst. fidei, 573 a.

»Constitutio Jacobi« (u 8. knjizi Apostolskih konstitucija) n. pr. veli u svom misnom kanonu:⁹³ »Adhuc rogamus te... et pro poenitentiam agentibus fratribus nostris, ut... (eorum) poenitentiam suscipias condonesque cum iis tum nobis quae delinquimus.« Krasni obred kod dijeljenja sv. pričesti: »Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi...« još i danas očituje, koliko je oproštenje grijeha ovisno o Euharistiji. Isto potvrđuje i sadržaj nekih molitava za pokornike. Migne (PL 78, 610) objelodanio je takovu molitvu sa prethodnom rubrikom: »Incipit, qualiter suscipere debeant poenitentes episcopi et presbyteri. Sicut sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni coelestis traditae sunt, sic nec iudicia illa alii usurpare debent. Si autem necessitas e venerit, et presbyter non fuerit praesens, diaconus suscipiat poenitentem ad sanctam communionem...« Sama molitva (benedictio infra hebdomadam, scl. post. benedictionem in capite ieiunii) glasi: »Respice, Pastor bone, super hunc gregem, et tribue, ut qui terrenis abstinent cibis, spiritualibus pascantur alimoniis, et quem divinis reficere tribuis sacramentis, ab omnibus propitius absolve peccatis. Amen.« Moglo se je ovdje raditi o takovim pokornicima, koji nisu bili ekskomunicirani ili lišeni svete pričesti; valjda se radilo o običnim kršćanima, koji su se u korizmeno vrijeme drage volje i bez znanja neispovjedenog smrtnoga grijeha podvrgli nekoj javnoj pokori. To, čini se, potvrđuje i skupna molitva kao crkveni sakramentale. Da li se ovamo valjda može primijeniti gornje razlaganje oca d'Alès o izmirenju velikih grješnika bez naše sadašnje liturgične formule odriješnja, o tom ostavljam sud kompetentnijim sucima. Opomenu gornju za đakona pobliže tumači Menardo, gdje govori o posve sličnom formularu jedne penitencijalne knjige rimske (PL 78, 451. 458): »Haec verba: Suscipiat diaconus poenitentem ad communionem sic explicanda sunt, quod urgente necessitate, praesertim periculo mortis, debeat diaconus proenitenti, quem ex profusione lacrimarum vel similibus signis non fecte poenitere novit, porrigere sanctam Eucharistiam, quamvis defectu sacerdotis non fuerit absolutus. Hunc locum profert Burchardus lib. XIX. c. 154. ex Poenitentiali Romano. Idem prorsus statuitur in ordine Romano iisdem plane verbis in ordine fer. IV, in capite ieiunii; et quid simile factum legimus apud Eusebium lib. 6. Hist. eccl. c. 36. (communio Serapionis).« Ovdje dakle pisac Menardo govori o takovoj djelatnosti sv. pričesti, koja je u slučaju potrebe također bez ispovijedi spasonosna skrušenom grješniku. Da riječi

⁹³ Tko bi prigovarao, da se ove i slične molitve direktno upravljaju Ocu nebeskom, a ne Sinu, a kamo li euharističnom Kristu; njega bismo uputili na redovitu konkluziju takovih molitava: »po Gospodinu našem Isusu Kristu...«, prisutnom na oltaru kod žrtve.

njegove dovedemo u sklad sa 1 Kor. 11, 28—29. (Probet autem se ipsum homo . . .) i sa kanonom 856. novoga zakonika crkvenoga, moramo dakako pretpostaviti, da pisac ovdje razumijeva savršeno pokajanje, gdje govori o skrušenju, premda to izričito ne kaže.

Ipak je po svetom Tomi⁹⁴ u takovu slučaju dovoljno, da je čovjek bona fide, makar i bio faktično samo nesavršeno skrušen. Tu dakle sama Euharistija briše smrtni grijeh njegov, i to prema sv. Tomi ne, u koliko je jelo duševno, nego »secundum se; et sic hoc sacramentum⁹⁵ habet virtutem ad remittendum quaecumque peccata ex passione Christi, quae est fons et causa remissionis peccatorum.« — Kao jelo dakako Euharistija ne može oživiti onoga, koji nije živ; nasuprot kao izvor života ovaj sakrament može oživiti onoga, koji svojevoljno ne stavlja zapreke, i to na dvostruki način: »uno modo non perceptum actu, sed voto; sicut cum quis prius iustificatur a peccato; (vrlo je važno, što sveti Toma ovdje ne samo opravdanje po krstu nego opravdanje od grijeha u opće, dakle i opravdanje pomoću savršenoga pokajanja ili sakramentalne ispovijedi ili zadnje pomasti . . . zove primanjem Euharistije u želji ili duhovnom pričešću); alio modo etiam perceptum (scl. actu) ab eo, qui est in peccato mortali cuius conscientiam et affectum non habet, forte enim primo non fuit sufficienter contritus; sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiet, et remissionem peccati.« Sveti Toma dakle ovdje nikako ne govori o djelovanju per accidens, koji je izraz odviše dvouman. On dapače ističe, kako taj beskrajno dragocjeni sakrament secundum se t. j. kao izvor života ulijeva u dušu, koja si nije svijesna smrtnoga grijeha te nema ni privrženosti prema njemu, posvećujuću milost uz savršenu ljubav Božju; a ovo obadvoje dakako nužno uključuje oproštenje smrtnoga grijeha.

Teško je ovu životnu funkciju u vrhunaravnom organizmu mističnog tijela Kristova osvijetliti analognom funkcijom prirodnog života, jer ovdje hrana života nije ujedno izvor života kao što je to Euharistija. Donekle ipak možemo ovaj vanredni postupak euharističnog Isusa krasno osvijetliti slikom, što ju već stariji spis, pripisan sv. Augustinu, i po njemu sv. Toma Akvinac upotrebljava o Kristu, gdje je na zemlji češće uskrisivao mrtve. I taj Spasitelj nije djelovao poput hrane niti preko hranidbenih organa čovječjih nego kao božanski začetnik i

⁹⁴ V. Nicolussi, Die Wirkungen der hl. Eucharistie, str. 93 sl. po Tomi (S. th. III, q. 79, a. 3.).

⁹⁵ »Secundum se« . . . »hoc sacramentum habet virtutem.« Dakle i ovdje se radi o vlastitom i specifičnom učinku Euharistije kao takove, u koliko je izvor života. Pojam jela ne iscrpljuje pojam Euharistije, jer je ova bitno »panis vivus et vitalis«.

uspostavitelj naravnog života preko vidljivog čovječanstva svoga, osobito preko ruke svoje, pružene mrtvom mladiću Naimskom i kćeri Jairovoj, te preko glasa svoga. Tako i sada u Euharistiji samim kontaktom njezinim⁹⁶ i voljom svojom svemogućom djeluje na duhovno mrtve, ali ipak skrušene grješnike, koji ga bez subjektivne svijesti grijeha i bez privrženosti smrtnom grijehu bona fide pobožno usprimaju. Ne našavši zapreke u sadašnjoj volji njihovoj, on ih duhovno uskrisuje. I čim su oni uskrsnuli na vrhunaravni život, hrane se istom pričesti, koja istina kod prvoga kontakta nije djelovala kao jelo, već kao izvor života, a iza uskrsnuća ili oživljenja njihova odmah djeluje također kao hrana života vječnoga.

Tako sv. Toma⁹⁷ nabraja najprije po sv. Bernardu četiri znaka, iz kojih možemo naгаđati, da je vjernik doista dovoljno raspoložen za sv. pričest. Dalje veli: »Unde si aliquis per huiusmodi signa, facta diligenti discussione suae conscientiae, quamvis forte non sufficienti, ad Corpus Christi devote accedat, aliquo peccato mortali in ipso manente, quod eius cognitionem praeterfugiat, non peccat, immo magis ex vi sacramenti⁹⁸ remissionem peccati consequitur. Unde Augustinus dicit in quodam sermone (ut refertur in Decr. de consecrat. dist. II. c. [70] Invitat), quod quando corpus Christi manducatur, vivificat mortuos.«

Točnije čitamo u spomenutom poglavlju dekreta Gracijanova: »Quando Christus manducatur, vita manducatur, nec occiditur, ut manducetur, sed mortuos vivificat...« Ovaj tekst ipak nije od sv. Augustina, nego je dotični sermo preradba autentičnog govora Augustinova de verbis Evang. Jo. 6, 54—66 deque verbis Apostoli et Psalmorum contra Pelagianos (PL. 38, 729), gdje nema toga izraza: mortuos vivificat.

Lakše se dakako tumači direktno i indirektno brisanje lakih grijeha po Euharistiji neposredno i posredno preko djela savršene ljubavi.⁹⁹ Nadalje kad se govori u liturgiji o opranju zločina (ablutio scelerum) ili o oproštenju svih prestupaka živih i mrtvih vjernika, mogu uz lake grijeha također biti uključene kazne bivših smrtnih grijeha. Konačno se ovdje također ističe posredno djelovanje mirovne žrtve i svete pričesti u korist svim grješnicima, u koliko Crkva takovim grješnicima hoće da isprosi jače milosti za obraćenje... U tom mnogostrukom smislu lakše razumijevamo molitve nalik na popričesnu molitvu (3. Postcomm. diebus Quadrag.): »Purificent nos quaesumus ... sacramenta quae

⁹⁶ Vrhunaravne asimilacije i blagovanja plodonosnog ne može biti, dok je takova duša mrtva pred Bogom.

⁹⁷ In IV. Sent., dist. 9, q. 1, a. 3 quaestiuncula 6.

⁹⁸ Scl. non ut est cibus, sed »secundum se«, vel in quantum est fons vitae et remissionis peccatorum; v. supra citat. S. Th. III, q. 79, a. 3.

⁹⁹ V. Nicolussi o. c. str. 81 ss.

sumpsimus, ... et praesta, ut hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam, sed intercessio salutaris ad veniam, sit ablutio scelerum, sit fortitudo fragilium, sit contra omnia mundi pericula firmamentum, sit vivorum atque mortuorum fidelium remissio omnium delictorum...« Misnik tako moli ne samo za sebe i za prisutne pričesnike (nos... sacramenta quae sumpsimus), nego on moli kao zastupnik Crkve ujedno za sve druge žive i mrtve vjernike, koji su donekle ovdje zastupani po ministrantu i vjernom puku. To jasno pokazuju potonji izrazi »sit fortitudo fragilium... sit vivorum atque mortuorum fidelium remissio omnium delictorum«. Nadalje riječi »sit intercessio salutaris ad veniam« možemo donekle isporučiti sa riječima sv. Petra o plodovima krsta »conscientiae bonae interrogatio (= exoratio) in Deum« (1. Petr. 3, 21 ss.), i tako ih razumjeti o objektivnom posredovanju spasonosnom Euharistije, što ga imamo ne samo u sv. misi i u sakramentalnoj pričesti već ujedno u duhovnoj pričesti ili u želji za Euharistijom. Ta se želja po nauci sv. Toma¹⁰⁰ krije također u drugim sakramentima. A to objektivno posredovanje spasonosno jest upravo milost posvećujuća, koja briše grijeh. To i najbolje odgovara universalnom značaju ovog »jedinog i spasonosnog lijeka«.

Za sveudiljno mirovno djelovanje sv. misne žrtve osobito svjedoči sekreta 22. nedjelje po Duhovima: »Da, ut salutaris oblatio et a propriis nos reatibus indesinenter expediat et ab omnibus tueatur adversis.« Tu se dakako u ustima misnika i vjernog puka u prvom redu, premda ne isključivo, razumijeva oslobođenje od svagdanjih lakih grijeha.

O mirovnoj djelatnosti sv. mise za vjerne mrtve svjedoče sekrete i poprične molitve crnih misa. Isporedi osobito 10. sekretu inter orationis diversas pro defunctis, gdje se misa zove »hoc sacrificium singulare«.

Konačno na mjesto drugih brojnih citata iz liturgije spomenimo kao opća svjedočanstva još prikaznu molitvu: »Suscipe, sancte Pater, hanc immaculatam hostiam quam ego... offero tibi... pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentibus meis et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus christianis, vivis atque defunctis...«; nadalje popričnu molitvu u misi »pro remissione peccatorum«: »Praesta nobis, aeterne Salvator, ut percipientes hoc munere veniam peccatorum, deinceps peccata vitemus.«

2. Što se tiče plodova **zadnje pomasti**, promatrajmo tri kolekte iz mise »ad postulandam gratiam bene moriendi«. Molimo tu Gospodina Boga, »da mu budu duše u čas izlaza svoga bez ljage grijeha prikazane; »prikazujemo žrtvu za

¹⁰⁰ V. gore spomenuti tekst S. th. III, q. 79, a. 3.

zadnji čas života našega (pro extremo vitae nostrae), da se po njoj očiste svi naši prestupci (ut per eam universa nostra purgentur delicta)«. Želimo se »po kreposti ovog sakramenta tako utvrditi, da nas u čas smrti naše ne nadvlada protivnik, nego da s anđelima (Božjim) prijedemo u život«. Očito je ovdje u općenitim plodovima Euharistije također uključen posebni plod sakramenta zadnje pomasti,¹⁰¹ samo što je Euharistija nadređeni universalni izvor milosti kao takove, a zadnja pomast poseban, podređen izvor posebnih sakramentalnih milosti za umiruće i teško oboljele vjernike. Isti se odnos zadnje pomasti k Euharistiji i simboličnim načinom očituje u blagoslovu bolesničkog ulja pri koncu misnog kanona, kao što smo prije vidjeli. I pomazanje bolesnikovo palcem u obliku križa kao i zazivanje »Redemptor noster« u prvoj molitvi iza unkcija ističe krvnu žrtvu Kristovu na križu kao praizvor ovih sakramentalnih milosti. Pa i ovdje vrijedi riječ sv. Tome: »Quidquid est effectus Dominicæ passionis, est etiam effectus huius sacramenti...« (In Joh. 6. VI, 7.).

Isti znak križa upotrebljen kod pomazanja krizmenika i ređenika kao i kod blagoslova vjenčanika posredno također upućuje nas na euharistični izvor ovih sakramentalnih milosti u onom smislu, u kojem smo to istakli kod zadnje pomasti.

3. Napose možemo iz duhovske liturgije više tekstova nanizati, u kojima se neposredni plodovi sakramenta potvrde¹⁰² prikazuju ujedno kao duhovni plodovi Euharistije. Već u sekretu zadnje nedjelje prije Duhova (u duhovskoj devetnici) ima poslije evanđelja o obećanju Duha Svetoga jasan trag tomu: »Sacrificia nos, Domine, immaculata purificent, et mentibus nostris supernae gratiae dent vigorem.« Uoči Duhova poslije četvrtog čitanja te iza traktusa o vinogradu Gospodnjem imamo krasnu molitvu, koja također dosta jasno ističe neposredne plodove svete potvrde kao plodove Euharistije: »... Deus, qui per unicum Filium tuum Ecclesiae tuae demonstrasti, te esse cultorem, omnem palmitem, fructum in eodem Christo tuo, qui

¹⁰¹ S time se slaže što O. de la Taille govori (l. c. 575 a) o odnosu između Euharistije i zadnje pomasti.

¹⁰² O odnosu potvrde prema Euharistiji veli de la Taille (l. c. 557 n. 1.): »Cum confirmatione etiam potest comparari Eucharistia secundum aliquid specialiter commune. Utrumque enim sacramentum est ordinatum ad perficiendum christianum (S. th. III, q. 73, a. 1.). Sed aliter et aliter. Duobus enim modis intelligitur aliquid perfici: aut accessu sui ut perfectibilis ad aliud, ut perfectivum, sicut corpus perficitur in genere rei viventis per coniunctionem ad animam; aut incremento interno, seu evolutione propriae substantiae atque molis augmento, ex quadam vi intus vigente, sicut crescit corpus animatum. Porro hoc altero modo perficit confirmatio ad staturam virilem adultamque aetatem perducens in Christo hominem baptizatum, Priore autem modo perficit Eucharistia...«

vere vitis est, afferentem, clementer excolens, ut fructus afferat ampliores: fidelibus tuis, quos velut vineam ex Aegypto per fontem baptismi transtulisti, nullae peccatorum spinae praevalent, ut Spiritus tui sanctificatione muniti perpetua fruge ditentur, per eundem Dominum...» Direktno se u ovoj misnoj molitvi govori o slici, kojom Isus u govoru iza zadnje večere razjašnjuje životnu i organičnu vezu između sebe i vjernika, i koju sveti Oci (Augustin itd.) sa Crkvom tumače o euharističnom Isusu i vjernicima. Potvrda posvećenja Duha Svetoga ili neposredni plod sakramenta krizme prikazuje se ujedno kao daljno usavršavanje pojedinih loza u životnoj vezi s istim čokotom Kristom, da urode većim plodom. Drugim riječima: životni sok teandričnoga čokota euharističnoga djeluje ne samo kod pricjepljivanja i oplemenjivanja novih mladica u sakramentu krsta (velut vineam ex Aegypto per fontem baptismi transtulisti). Taj životni sok i dalje djeluje, unapredujući i usavršujući posebnim podređenim organom u krizmi pojedine loze, da puninom Duha Svetoga potvrđene, dodu do potpune zrelosti rasta svoga, te u borbi sa dračjem i trnjem grijeha i grješnih prigoda ne podlegnu, nego urode vječnim plodovima (perpetua fruge ditentur). Jedan isti »Sanctificator Spiritus« kao životni princip i duša Crkve oživljuje taj divni organizam, komu je glava euharistični Krist, pravi čokot životno sjedinjen sa lozama.

Na temelju te divne slike o čokotu i lozama lakše ćemo razumjeti što piše o. de la Taille (l. c. 574.): »Confirmatio armat christianos ad confitendam fidem, ex qua vivens Ecclesia indefectibiliter, pascitur de corpore Christi: superatis adeo omnibus tentationibus,¹⁰³ ut maneat ipsa corpus Christi incorruptibile. Quae socialis indefectibilitas seu quaedam Ecclesiae confirmatio, initium habuit in die Pentecostes (IV, d. 7, q. 1, a. 1, quaest. 2, ad 3) et pergit procurari, confirmatis singulis membris per descensum Spiritus Sancti sacramentalem.

Non igitur confirmatio ordinatur sicut poenitentia ad tollendum communionis obicem, sed ad immobilitatem tuendam, praeoccupato obice. Estque sacramentum perseverantiae in communionem corporis Christi, adversus difficultates ab extrinseco¹⁰⁴ (puta ex parte persecutorum) ingruentes.«

¹⁰³ Ovdje de la Taille ne razlikuje između nutarnjih i vanjskih napasti, jer u mladoj dobi potvrda ima nas utvrditi proti jednima i drugima.

¹⁰⁴ Da li isključivo protiv vanjskih poteškoća? O tom veoma sumnjam. Svakako pape Leon XIII. i Pijo X. ističu posve općenito »robur spiritualis pugnae« i »napasti«. U svom katehizmu od g. 1912. Pijo X. veli: »Dobro je primiti potvrdu u dobi od 7 godina od prilike; jer tada obično počimaju napasti.« Dapače Leon XIII. u pismu od 22. lipnja 1897. direktno upućuje na potvrdu kao lijek protiv zle požude u mladoj dobi. »Insunt namque puerorum animis elementa cupidinum, quae nisi maturime eradantur, invalescunt sensim...«

Kako bi mogla plemenita loza na čokotu ispuniti svoju zadaću, t. j. ostati u čokotu i uroditi slatkim groždem, kad ne bi s vremenom narasla i ojačala, toliko protiv vanjskih bura i gamadi, koliko protiv nutarnjeg podivljanja po raznim neplodnim izdancima? Pa i ovaj organični razvitak svoj ima loza zahvaliti istom životnom soku, koji hrani nju i sav čokot, da uzmogne dobro uroditi. Aplikacija na Euharistiju i potvrdu sama se sobom nameće.

Neposredno prije blagoslova krsne vode uoči Duhova Crkva moli traktus: »Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum...« i molitvu: »Concede... ut qui sollemnitate doni Sancti Spiritus colimus, coelestibus desideriis accensi, fontem vitae sitiamus.« Rajskim željama raspaljeni žedamo i čeznemo za vrelom života, koje neprestano ključa u sv. misi te se izlijeva u srca vjernika dijelom duhovnom sv. pričesti po krstu, krizmi itd., dijelom neposredno u sakramentalnoj svetoj pričesti. Ovaj organični ustroj tajinstvenog tijela Kristova i organično jedinstvo životnih funkcija njegovih jest i uzrok, zašto je već Pracrkva jedan isti psalam 42, 2 ss. (Quemadmodum cervus ad fontes aquarum) jednako primijenila i na Euharistiju, glavni te centralni izvor spasonosnih voda, kao i na podređene posebne izvore pojedinih drugih sakramenata, krsta, krizme itd. U tom potpunom i jedinstvenom smislu shvaćamo također pričesnu antifonu na isto predvečerje: »Ultimo festivitatis die dicebat Jesus: Qui in me credit, flumina de ventre eius fluent aquae vivae; hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum...« Sakramenat potvrde dijeli nam darove Duha Svetoga po kreposti euharističnog otajstva. Pa i sama je Euharistija kao centralni izvor života najveći dar Duha Svetoga. Tu istinu osvjetljuje i popričesna molitva: »Sancti Spiritus, Domine, corda nostra mundet infusio, et sui roris in tima aspersione foecundet.« Guéranger (op. cit., IX, 251) primjećuje k ovoj molitvi: »Po ovom (euharističnom) otajstvu Crkva je nastupila (trajni) posjed svoga Zaručnika, te sada za svoje vjernike prosi, da bi Duh Sveti neprestano boravio u njihovim dušama; ujedno nam ona otkriva jednu prerogativu ovoga Duha Svetoga. Kada naime Duh Sveti nađe duše naše puste i nesposobne, da po sebi urode plodom, onda se sam donekle preobrazuje u rosu, da ih oplodi.« Pa i ovo se zbiva po Euharistiji, primljenoj sakramentalnim ili barem duhovnim načinom. Isti liturgični pisac ovako razlaže pričesnu antifonu na Duhove (Factus est repente de coelo sonus...): »Ova antifona slavi čas dolaska Duha Sv. riječima Sv. Pisma.« Mogao bi on te riječi direktno primijeniti na krizmanike i na sakramenat potvrde. Ali mjesto toga odmah prelazi na glavni izvor milosti, što ga je ova pričesna antifona natuknula, te veli dalje: »Isus Krist predao se je svojim učenicima u euharističnom jelu; ali Duh Sveti ih je pripra-

v i o¹⁰⁵ za ovu milost: On, koji na oltaru pretvara kruh i vino u tijelo i u krv sv. žrtvenog Jaganjca; On, koji će im također pomoći, da u sebi sahrane¹⁰⁶ sveto jelo, koje duše čuva za život vječni.« Schott (Messbuch) ovdje spominje jednu riječ sv. Augustina, koja osobito ističe duhovnu pričest u duhovskom otajstvu: »Kako je neizreciva ljubav Spasiteljeva! Čovjeka uze gore na nebo, a Boga, Duha Svetoga posla dolje na zemlju. Opet se božansko sjedinjuje sa čovječanskim. Sjedinjuje se Duh Sv. kao zastupnik i nasljednik Spasiteljev sa Crkvom njegovom. On usavršuje što je Bog - Čovjek započeo; On posvećuje, što je Krist otkupio; i što je Krist stekao, to ravna i čuva njegov i Očev Duh Sveti.«

4. O odnosu svetog reda svećeničkoga k presvetoj Euharistiji kao svrsi čitamo u biskupovoj opomeni Pontifikala: »Sacerdotem oportet offerre, benedicere, praeesse, praedicare et baptizare... Agnoscite quod agitis; imitamini quod tractatis; quatenus mortis Dominicae mysterium celebrantes mortificare membra vestra a vitiiis et concupiscentiis omnibus procuretis. Sit doctrina vestra spiritualis medicina populo Dei; sit odor vitae vestrae delectamentum Ecclesiae Christi, ut praedicatione et exemplo aedificetis domum, id est, familiam Dei...« U istoj opomeni čitamo: »Hac certe mira varietate Ecclesia sancta circumdatur, ornatur et regitur, cum alii in ea Pontifices, alii minoris ordinis sacerdotes, diaconi et subdiaconi, diversorum ordinum viri consecrantur, et ex multis et alternae dignitatis membris unum Corpus Christi efficitur.« Najbliža dakle svrha reda je svećeničkoga euharistično tijelo Kristovo, a daljna je svrha sazidanje mističnog tijela njegova. Štoga pak unapređuje ovu zadnju svrhu, proizlazi kao plod i »res sacramenti«¹⁰⁷ duhovnim ili sakramentalnim načinom iz euharističnog vrela spasa, pa tako Euharistija djeluje također efektivno - kauzalnim načinom na sakrament sv. reda, kako to i obrednik pontifikalni pokazuje uvrstiv sve obrede svetih redova u misne obrede. Isto znamenju i pomazanja ruku mladomisnikovih uljem katehumena »in modum crucis«, iza kojega obreda biskup »producit manu dextra signum crucis super manus illius, quem ordinat«. Posebna popričesna molitva ističe sveopću spasonosnu moć Euharistije: »Quos tuis, Domine, reficis sacramentis, continuis attolle benignus auxiliis, ut tuae redemptionis effectum et mysteriis capiamus et moribus.« A potpunu mjeru

¹⁰⁵ To je ono »dispositivum ad perfectivum«, što de la Taille toliko ističe po sv. Tomi.

¹⁰⁶ Scilicet »ad immobilitatem tuendam, praecoecupato obice« (v. gornji citat oca de la Taille).

¹⁰⁷ Vidjet ćemo, kako je jedinstvo mističnog tijela »res sacramenti« kod Euharistije.

ovoga otkupljenja prosi Crkva u popričesnoj molitvi iza posvete novoga biskupa: »Plenum, quaesumus Domine, in nobis remedium tuae miserationis operare, ac tales nos esse perfice propitius, et sic fove, ut tibi in omnibus placere valeamus.« Dakle i sv. red ne da milosti bez želje za Euharistijom, jer kako veli de la Taille (l. c. 574 b): »Ordo totus ad sacrificium corporis et sanguinis Christi spectat, proindeque ad parandam coenam eucharisticam atque etiam participandam: pro quanto omne sacrificium ordinatur in suam consummationem; consummatio autem sacrificii integratur per hostiae sumptionem... Ordinatur igitur prae baptismo ordo presbyteros ad sumendum corpus Christi ex officio sacerdotali, tamquam propriae litationis fructum.«

5. Da su i milosti sakramenta ženidbe ovisne o Euharistiji kao universalnom efektivnom uzroku, to pokazuje već bit i jezgra ženidbe kršćanske, u koliko je slika i nasljeđivanje milosne zajednice između božanskog Zaručnika i djevičanske zaručnice Crkve u jednom tijelu i lijek protiv tjelesne požude, da se tijelo kršćana ne udalji od tijela Kristova (In IV, d. 26, q. 2, a. 2). Ova se zajednica ovršuje u Euharistiji. I kao što je mistično jedinstvo između Krista i Crkve uzor i svrha jedinstva kršćanskih supruga pa stoga daljni moralno-efektivni uzrok sakramentalnih milosti ženidbenog staleža, da vjenčanicu uzmožnu »ustrajati u zajednici tijela Kristova unatoč poteškoćama nutarnjim sa strane habitualne požude« (de la Taille, 575); tako su i ove milosti, u koliko su tvorno identične s posvećujućom milošću, duhovni plodovi Euharistije, jer ova neposredno prouzrokuje glavni plod. S ovoga gledišta Missa pro Sponso et Sponsa uz svečani blagoslov braka iza Očenaša i uz zajedničku pričest vjenčanika pod misom jasno nas upućuje na euharistično vrelo tih milosti kršćanskog braka. Nek se osobito isporedi Versus ad Alleluja: »Mittat vobis auxilium de sancto; Et de Sion tueatur vos«; nadalje sekreta: »Suscipe, quaesumus Domine, pro sacra connubii lege (za sveti ženidbeni savez) munus oblatum, et cuius largitor es operis, esto dispositor (i budi ravnatelj djela, komu si začetnik).« U duljoj molitvi svečanog blagoslova vjenčanika Crkva ističe simbolični značaj kršćanske ženidbe obzirom na mistično jedinstvo Krista i Crkve, koje je plod Euharistije.

Potpunom smo dakle indukcijom na temelju liturgičnih vrela dokazali efektivno - uzročnu vezu između Euharistije i milosti pojedinih drugih sakramenata. Ovi su drugi sakramenti, veli de la Taille (op. cit. 577), posebni uzroci napram sveopćem euharističnom uzroku i kanoti orude napram umjetniku. »Unde hoc statim sequebatur: quemadmodum causa secunda vel instrumentalis non agit nisi dependenter a prima et principali causa, sic nec reliqua sacramenta operari quidquam nisi cum consortio Eucharistiae.«

Ali vrijedi također obratno: »Sed iam rursus neque ipsa Eucharistia sine subordinatorum sacramentorum concursu operatur: non quasi recipiens ab illis virtutem, sed dispositionem aliquam subiecti requirens. Etenim non potest percipi sacramentaliter nisi a baptizatis: quippe eos demum vivificans quorum mortem praesignat baptismalis character. Non ergo nisi concurrente caractere baptismali vivificat hominem.

Quodsi peccatum baptismo successit, non est fructuosa sacramentalis receptio Eucharistiae regulariter nisi illis, quorum debitum obliteravit poenitentiae sacramentum. Non ergo sine sacramentali Ecclesiae acceptilatione (= accepti latione, bez usmene namire) nos peccatores Eucharistia sanctificat. Quod si quis catechumenus voto Eucharistiae iustificatur, non tamen sine voto baptismi hoc contingit. Quod si quis christianus lapsus, necdum absolutus, iustificatur voto Eucharistiae, neque contingit istud sine voto poenitentiae.

Rursus, modo non admodum diverso, utitur Eucharistia reliquis sacramentis (confirmatione, ordine, matrimonio, extrema unctione), pro quanto res et sacramentum, relictum ex singulis, quanto tempore habetur, modificat potentiam passivam subiecti respectu gratiae eucharisticae: vindicans universalí istius cibi virtuti protensionem specialiozem in proprium cuiusque sacramenti finem, veluti apertis novis meatibus atque venis.

Quae unius eiusdemque gratiae specialior protensio in diversa (praesertim sananda) est ipsummet illud quod gratia sacramentalis, ut talis, addit super gratiam sanctificantem communiter acceptam (S. th. III, q. 62, a. 2).«

E. Liturgija o drugim plodovima euharističnim.

Rimski katehizam ne isporučuje samo Euharistiju kao izvor sa drugim sakramentima kao potočićima, već nabraja također neke posebne plodove oltarskog otajstva. Stoga ćemo sad po mogućnosti istim redom nadovezati liturgična svjedočanstva u potvrdu ovih pojedinih plodova euharističnih, da tako i s ove strane upotpunimo svoj dokaz. Ako nismo svuda strogo odijelili plodove euharistične žrtve od plodova svete pričesti, valja znati, da i rimski katehizam, govoreći o plodovima svete pričesti, upotrebljava općenitiji izraz: »*quanta in sacrosanctis illis mysteriis bonorum omnium copia et affluentia inclusa sit*«. Pa ni sama misna knjiga ne luči uvijek strogo između žrtve i sakramenta, jer i sveta pričest kao plod žrtve stoji u nutarnjoj vezi sa misnom žrtvom, te se ne drži za posve neovisnu olinu.

1. Najbitniji, po samim vanjskim prilikama simbolično označeni plod Euharistije jest **jedinstvo mističnoga ti-**

jela.¹⁰⁸ Tijelovska sekreta lijepo izriče taj glavni plod: »Ecclesiae tuae... unitatis et pacis propitius dona concede, quae sub oblatiis muneribus mystice designantur.« Isto tako krasno glasi popričesna molitva na Veliku subotu te na prvi i drugi dan Uskrsa: »Spiritus nobis, Domine, tuae caritatis infunde, ut quos sacramentis paschalibus satiasti, tua facias pietate concordēs.«

S ovim općenitim plodom u najužem je savezu posebni plod hranidbe, koji obuhvaća sve veću asimilaciju s Kristom i utjelovljenje u mističnog Krista, sve obilniji život u Kristu (Iv. 6; 10;), ukorijenjenje i utemeljenje unutrašnjog čovjeka u ljubavi Kristovoj (Ef. 3, 14 ss.), i postepeno duhovno preobraženje u Krista.¹⁰⁹ Uz mnoge druge dijelom već gore spomenute liturgične tekstove spomenimo u potvrdu popričesnu molitvu na 15. nedjelju po Duhovima: »Mentes nostras et corpora possideat, quaesumus Domine, doni coelestis operatio: ut non noster sensus in nobis, sed iugiter eius praeveniat effectus« (duše naše i tjelesa neka trajno zaokupi djelatnost nebeskog dara, da bi vazda u nama vladalo djelovanje njegovo, a ne osjetnost naša). Isporedi također n. pr. molitvu kod blagosivanja vode iza ofertorija; popričesnu molitvu na uskrсну srijedu (in novam transferat creaturam); sekretu na svetkovinu sv. Jeronima Emilijana (20. jul.): ... »Deus, qui veteri homine consumpto, novum secundum te in B. Hieronymo creare dignatus es: da... ut nos pariter renovati, hanc placationis hostiam in odorem tibi suavissimum offeramus« itd.

O najnužnijem uvjetu za ovaj glavni plod dostojne pričesti rimski katehizam govori u narednom 50. pitanju. Misal češće ističe isti uvjet slobode od svijesti smrtnoga grijeha, n. pr. u zadnjoj od triju pripravnih molitava ispred pričesti misnikove: »Perceptio... non mihi proveniat in iudicium et condemnationem...«, nadalje u uzdisaju poslije pričesti: »Quod ore sumpsimus, pura mente capiamus...«, u sekretu na svetkovinu sv. Alojzija (21. jun.) »nuptiali veste indutos«.

2. Naredno pitanje rimskog katehizma (51.) raspravlja o duhovnoj okrepi i slatkosti kao daljnom plodu revne sv. pričesti. Taj plod ističe liturgični versikul: »Kruh s neba si im dao, što svaku slast ima u sebi.« Isporedi ujedno mnoge pričesne antifone (Dom. II., III. et VIII. p. Pent. Dom. V. p. Pascha etc.) i popričesne molitve (In festo Pret. Sang. D. N. 1. Jul.; Dom. 23. p. Pent. etc.). Ističe se ne samo okrepa pojedinaca, nego i čitave Crkve n. pr. u pričesnoj antifoni četvrte nedjelje korizmene s obzirom na evanđelje o umnoženim hljebovima i na uskrсну pričest: »Jerusalem, quae aedi-

¹⁰⁸ Cf. Catech. Rom., P. II., c. 4, n. 48.; S. Th. III, q. 73, a. 3.

¹⁰⁹ V. 48. i 49. pitanje rimskog katehizma.

ficatur ut civitas, cuius participatio in idipsum (grad tako dobro sagrađen, u sebi složen, gdje se kuća s kućom zgodno i čvrsto slaže, dušobudna je slika jedinstva i snage)¹¹⁰ illuc enim ascenderunt tribus, tribus Domini, ad confitendum nomini tuo Domine.«

3. Euharistija nadalje briše lake grijeha (52. pit. r. kat.), čuva dušu od novih grijeha te žarom ljubavi guši u nama žestinu zle požude (53. pit.). Amo spada n. pr. sekreta na svetkovinu svetoga Kamila (18. Jul.): »... sit contra omnes corporis et animae infirmitates salutare remedium...«; sekreta 3. nedjelje po Uskrsu: »His nobis... conferatur, quo terrena desideria mitigantes, discamus amare coelestia...«; popričesna molitva na svetkovinu Majke dobroga Pastira (1. Maij): »... ut ab illecebris carnis et mundanis oblectamentis... segregati, coelestia gaudia indesinenter appetamus...« i mnoge druge.

4. Kako nam Euharistija kao »zalog buduće slave« (Antiph. ad Magn. in II. Vesp. festi Corp. Ch.) otvara vrata rajska (54. pit. r. kat.), pokazuju mnoge druge popričesne molitve, koje uz ovaj konačni plod vječnog blaženstva često ističu i druge, bilo redovite, bilo vanredne učinke euharistične. Isp. n. pr. Tijelovsku molitvu: »Fac nos... divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui temporalis perceptio praefiguratur«; nadalje molitvu na svetk. sv. Katarine Sijenske: »Aeternitatem nobis, Domine, conferat, qua pasti sumus mensa coelestis, quae b. Catharinae Virginis vitam etiam aluit temporalem«; ili popričesnu molitvu na svetkovinu sv. Josafata (14. nov.): »Spiritus, Domine, fortitudinis haec nobis tribuat mensa coelestis, quae sancti Josaphat... vitam pro Ecclesiae honore iugiter aluit ad victoriam...« Euharistija nije samo »zalog buduće slave«, nego također »immortalitatis alimonia«, »coelestis medicina« (Postc. D. 21. et Secr. D. 20. p. Pent.); i upravo po čestoj proslavi ovih svetih tajna pripravljamo se sve više i više na milost ustrajnosti i na vječnu slavu (Postc. Dom. 4. Adv. et D. 2. p. Pent.): »Sumptis muneribus sacris, quae sumus Domine, ut cum frequentatione mysterii crescat nostrae salutis effectus«; (Postc. D. 3. p. Pent.): »Sancta tua nos, Domine, sumpta vivificent, et misericordiae sempiternae praeparant expiatos«; cf. eti. 2. orationem praeparamentariam immediate ante Comm. sacerdotis. Riječ »praeparant« ističe također posredne i pripravne milosti za dobru smrt kao plod Euharistije.

5. I duhovna pričest, po kojoj možemo steći »si non omnes, maximos certe utilitatis fructus« (Cat. Rom. l. c.

¹¹⁰ V. Miller, Die Psalmen, 121. Ps. Ch. S. Aug. tractatum in Ps. 121.; lect. 4. breviarii in fer. II. infra Oct. Dedicationis Eccl.

q. 55.), prikazuje se u liturgiji kao plod misne žrtve i sakramentalne pričesti: »Coelestibus, Domine, pasti deliciis, quaesumus ut semper eadem, per quae veraciter vivimus, appetamus« (Postc. D. Sexag.); »Da, quaesumus Domine, populis christianis et quae profitentur agnoscere, et coeleste munus diligere, quod frequentant« (Or. super pop. fer. V. post D. I. Quadr.); »Fideles tui, Deus, per tua dona firmentur: ut eadem et percipiendo requirant, et quaerendo sine fine percipiant« (Postc. Dom. Septuag.). Crkva ovdje govori o neprekidnom aktualnom uživanju darova Božjih t. j. u prvom redu plodova svete misne žrtve i svete pričesti. To neprekidno aktualno uživanje ne može dakako biti sakramentalna pričest; dakle ima biti duhovna, što i riječ »quaerendo« potvrđuje. No neprekidno uživanje duhovno, t. j. neprestanu zajednicu tijela mističnoga Kristova in actu secundo imamo u neprekidnom nizu zaslužnih djela, koja se vrše u posvećujućoj milosti Kristovoj. To duhovno uživanje dakle imamo također u dostojnom primanju drugih sakramenata i u opće u vršenju svakog dobrog djela, po kojem milost posvećujuća u nama raste. Privatna popričesna molitva, pripisana sv. Bonaventuri, »Transfige« krasno daje oduška ovom duhovnom plodu Euharistije.

6. Već smo uz put vidjeli, kako je euharistična žrtva također posredni efektivni uzrok mnogim crkvenim sakramentalima. Nutarnji razlog nepogrješivom djelovanju pojedinih blagoslovina crkvenih dokazuje ujedno sveopću efektivno - uzročnu vezu između Euharistije i pojedinih sakramenata. Ovi bo sakramentali neprevrtljivo djeluju ex opere operantis Ecclesiae, jer su njezine molitve i obredi vazda mili Bogu poradi najužeg jedinstva između Krista Gospodina i ove zaručnice njegove. A to se životno jedinstvo neprestano ostvaruje, obnavlja, čuva i promiče u euharističnoj žrtvi, koja oživljujući svu Crkvu, priopćuje također sakramentalima crkvenim svu moć njihovu. Ako crkvene blagoslovine, ovršene od nekih osobito svetih ljudi, proizvode većih milosti poradi lične svetosti ili karizmatičkih darova njihovih: i taj se vanredni uspjeh opet ne postizava neovisno od Crkve, koju Krist u nekim udima njezinim osobito odlikuje heroičnom svetošću ili karizmatičkim darovima po kreposti žrtvenih zasluga Kristovih, primijenjenih Crkvi i dotičnim vjernicima u svetoj misi uz pozitivno ili barem negativno¹¹¹ sudjelovanje njihovo. Zgodno primjećuje Val. Thalhoffer: »Euharistični je žrtveni oltar izvorno i rodno mjesto novoga života, koji nam se... primjenjuje u sakramentima i sakramentalima. Makar valjda i nemoguće bilo u potankostima i točno označiti odnos žrtve k

¹¹¹ U koliko naime ne stavljaju zapreke.

sakramentima i sakramentalima, u opće ipak nepobitno stoji činjenica, da je žrtva prema njima (tim posebnim sredstvima spasa) kao izvor prema potocima i potočićima, što ih hrani, (ili) kao srce uz svoje kucanje prema žilama, po kojima krv životna kola i teče u sve ude tijela.¹¹² Sa Thalhofferom slaže se i N. Gehr, čije smo svjedočanstvo gore naveli.

Osvijetlimo sada tu istinu glede crkvenih blagoslovina još na nekim liturgičnim primjerima. U molitvi, kojom se na uskrсну srijedu blagosiva i posvećuje t. zv. Agnus Dei, papa veli: »Gospodine Isuse Kriste, ... ti si bezgrješni Jaganjac, koji se neprestano žrtvuješ; ti si kao vazneni Jaganjac pod sakramentalnim prilikama pomoć i spas naših duša, jer nas vodiš po moru vremena do uskrснуća i do slave vječnosti...« — Apostolski blagoslov za umirućega izričito se poziva na krv Isusovu, koja nam se dakako primjenjuje po euharistiji: »... ut anima ... in sanguine eiusdem Fili i tui ... abluta ... transire ... mereatur ...« Obični blagoslov k r u h a glasi: »Domine Jesu Christe, panis angelorum, panis vivus aeternae vitae benedicere dignare panem istum, sicut benedixisti quinque panes in deserto, ut omnes ex eo gustantes, inde corporis et animae percipiant sanitatem...« U drugoj formuli za isti blagoslov (Vidi u misalu »Benedictiones diversae« 2. et 3. post ritum ad faciendam aquam benedictam) Crkva se direktno obraća Ocu nebeskom, ali u konkluziji pregnantno veli: Per Dominum N. I. Ch. Filium tuum, panem vivum, qui de coelo descendit et dat vitam et salutem mundo, et tecum vivit et regnat...« Zadnje riječi »qui... dat vitam et salutem mundo« izričito se dakako samo ovdje nalaze, ali se uključeno kriju u običnoj konkluziji »per Christum Dominum nostrum«, odnosno u duljoj konkluziji »per Dominum N. I. Ch. Filium tuum...«, koja se na oltaru ima govoriti uz naklon prema raspelu, dotično prema izloženom presvetom sakramentu. Spominje se tu osoba našega Posrednika kod Oca, da sva naša molitva bude »u ime Isusovo«, u zajednici vrhovnog Svećenika našega, koji nam je na oltaru križa zaslužio te nam s oltara euharističnoga primjenjuje svaku milost.

7. Napose možemo dokazati, da Crkva svako uslišanje molitve za žive i mrtve izričito ili uključeno dovodi u uzročnu vezu s euharističnim Spasiteljem.¹¹³ Što se tiče

¹¹² Das Opfer des Alten und des Neuen Bundes, str. 267.

¹¹³ Tako ujedno odgovaramo na prigovor: Ako je Euharistija izvor svake svetosti, čemu onda još govoriti o potrebi molitve? Euharistija kao universalni uzrok milosti ne ukida podređenih nužnih sredstava spasa objektivnih i subjektivnih, nego ih upravo zahtijeva, kao što čokot živi ne djeluje u pojedinim lozama bez posredovanja drugih podređenih grana i bez sudjelovanja samih loza. O. Lutz (l. c. 1920, 521) krivo koordinira ta sredstva spasa, doč ih treba jedno drugomu podrediti.

vjernih mrtvih, dovoljno je upozoriti na kan. 1215. crkvenog zakonika, po kojem se — nisi gravis causa obstat — mrtvo tijelo vjernika ima spremati u kuću Božju, da se tu eksekvijalni obredi uz mise za dušnice u prisutnosti mrtvog tijela ovrše. To nije samo simbolični obred niti samo uspomena na euharistične milosti, primljene za života; nego »per virtutem huius sacramenti« prosimo svjetlost vječnu za pokojnike.

Obzirom na žive uzmimo kao primjer crkvenu liturgiju na prosne dane. Kao bitni i upravo središnji dio spada na tu svečanost euharistična žrtva, u kojoj najodličnijim načinom molimo Boga »u ime Isusovo«. Dom Guéranger (o. c. IX, 68) veli u toj uzročnoj vezi Euharistije prema plodovima te crkvene molitve: »Litanijske, pjevane u procesiji, pružaju nam uzor one svete ustrajnosti u molitvi. Imamo tu neprestano ponavljati: »Gospodine, smiluj se! Oslobodi nas, Gospodine! Molimo te, usliši nas!« U isti čas već se pripravlja posredovanje vazmenog Jaganjca na oltaru, te brzo iza toga ovaj Posrednik sjedinjuje svoj vazda uspješni zagovor s našim slabim molitvama. Sigurni takove pomoći, povratit ćemo se (od oltara) s uvjerenjem, da se nismo badava molili.« Da je i sama molitva naša plod milosti Kristove, svjedoči nam zaziv istih litanija: »Ut mentes nostras ad coelestia desideria erigas...« Prema tomu glasi i popričesna antifona iste mise: »Petite et accipietis...«

8. Samo po inadekvatnom i nehistoričnom shvaćanju mogao je N. Gühr pisati o popričesnoj antifoni (Communio) u opće: »Po sadržaju se popričesna antifona nipošto ne odnosi na primanje Euharistije, kako bismo mogli naslutiti iz imena i mjesta njezina, nego na svečanost dotičnoga dana ili žrtve. U suglasju sa promjenljivim sastavinama misnog obreda služi ona, da potpunije i svestrano izrazi otajstvo svetkovine ili ideju crkvenog doba ili predmet dotičnih misnih liturgija.«¹¹³ Kao da se jedno s drugim ne može najljepše spojiti, i kao da čisto duhovni plodovi misne žrtve tu nikako ne dolaze u obzir! U istinu pak i prastaro ime te antifone »Communio« t. j. »pričesna pjesma«, kako sam Dr. Gühr to tumači, i svrha njezina, »jer je pratila čin pričešćivanja te je imala povisiti pobožnost pričesnika« (Gühr), i sadržaj njezin (bilo sakramentalni, bilo duhovni plodovi svete žrtve u savezu dakako s otajstvom onoga dana ili crkvenog doba) posve nas upućuju na samu Euharistiju kao jezgru i glavno žarište te antifone. Krivo je također mnijenje, po kojem se Introitus, ofertorij i drugi promjenljivi dijelovi sv. misne liturgije kreću samo »u kolotečini crkvene godine«, kao da se nikako ne

¹¹³ Das heil. Meßopfer 7. 8, § 71, str. 709.

odnose na Euharistiju, premda se može priznati, da taj euharistični odnos u udaljenijim dijelovima predmise nije tako neposredan i jasan kao što n. pr. u ofertoriju ili u popričesnoj antifoni. Još je u 12. stoljeću Rupert iz Deutza (De div. off. l. 2. cp. 18.) pisao o toj antifoni: »Cantus quem communionem dicimus, quem post cibum salutarem canimus, gratiarum actio est, iuxta illud: Edent pauperes, et saturabuntur et laudabunt Dominum, qui requirunt eum (Ps. 21, 27).« U ovim zadnjim riječima »qui requirunt eum« ističe se ujedno onaj u ovom pitanju odviše omalovaživani element duhovnih plodova svete Euharistije kao žrtve i kao pričesti. Gihr naveo je više primjera takovih popričesnih antifona (adventskih), gdje »se kratko i jasno izriče duh ovog crkvenoga doba, naime veselo očekivanje Spasitelja, koji ima doći«. Ali bi ujedno mogao konstatovati, da ista antifona daje oduška tom veselom i zahvalnom očekivanju, u koliko po divnoj anticipaciji stvarno i bitno već posjedujemo predmet toga očekivanja u presvetoj Euharistiji i plodovima njezinim sakramentalnim i čisto duhovnim.¹¹⁵ Još tri primjera navada dr. Gihr, u kojima misli, da popričesna antifona nema nikakve stvarne veze sa sv. Euharistijom. Prvi je primjer Communio iz mise u čast sedam žalosti Marijinih: »Felices sensus b. Mariae Virginis, qui sine morte meruerunt martyrii palmam sub cruce Domini.« Ali nije li ovo duhovno mučeništvo ili duhovna najuža i trajna zajednica u žrtvi Kristovoj na križu prekrasan duhovni plod svete žrtve križne i misne za Gospu pa i za sve vjerne učesnike kod svete misne žrtve i pričesti? Isto tako krasna riječ sv. Ignacija mučenika: »Frumentum Christi sum, dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar!« kao popričesna antifona (1. febr.) nenatkripljivim načinom daje oduška duhovnom raspoloženju pravog »kristonosca«, koji je toliko puta blagovao euharistično tijelo Isusovo u sv. misnoj liturgiji, te sada vruće želi »imitari quod tractavit«. A to je dakako divan duhovni plod svete misne žrtve i same pričesti.

Slično se češće i u drugim pričesnim antifonama uz duhovni plod Euharistije ističe također vrlo duhovitim i dušobudnim načinom consummatio sacrificii externi vel interni na korist učesnika. O dovršenoj vanjskoj žrtvi radi n. pr. antifona uskrsna: »Pascha nostrum immolatus est Christus... itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis...« Dopršenje nutarnje žrtve u Kristu kao glavi tajinstvenog tijela ističe se na svetkovinu presv. Srca Isusova: »Improperium expectavit Cor meum...« Češće pak u živim

¹¹⁵ S toga gledišta, kaže Lebreton u jednoj primjedbi ocjene spisa o. de la Taille (l. c. str. 190. 1) moglo bi se također djelo »Mysterium fidei« upotpuniti, u koliko je Euharistija u osobitoj vezi s Utjelovljenjem, Rođenjem itd. Dom Guéranger i Scheeben krasno su osvijetlili ovu vezu.

udima, i to: ili po anticipiranoj zajednici mučeništva n. pr. na svetkovinu nevine dječice: »Rachel plorans filios suos, quia non sunt«, ili po slijedećoj zajednici mučeništva, n. pr. u misi »Intret« (Commune plurimorum Martyrum): »Quasi holocausta¹¹⁶ accepit eos...« ili opet na svetkovine sv. Gervazija i Protazija (19. lipnja) i sv. Abdona i Sennena (30. srpnja): Posuerunt mortalia servorum tuorum... posside filios morte punitorum.«¹¹⁷

Duhovni plodovi svete misne žrtve u savezu sa karakterom crkvenog doba spominju se također u pričesnoj antifoni na prosne dane (Molite i primit ćete), na petak Duhovske osmine, kada se ističe razošiljanje apostola, itd.; ili se spominju o ni duhovni plodovi, kojima je Euharistija osobito kod ovog ili onog sveca urodila, n. pr. na blaždan sv. Kamila de Lellis (18. aug.): »Infirmus fui et visitastis me...«, ili na svetkovinu sv. Ignacija Lojolskoga (31. jul.): »Ignem veni mittere in terram, et quid volo, nisi ut accendatur?« itd.

Uz put nadovežimo ovdje sličnu misao iz sekrete na sredoposni četvrtak u čast sv. Kuzme i Damjana: »In tuorum, Domine, pretiosas morte iustorum sacrificium illud offerimus, de quo martyrium sumpsit omne principium.«¹¹⁸ Križna žrtva Kristova ističe se ovdje kao meritorni uzrok svakog mučeništva, ali se ujedno i misna žrtva ističe kao živa obnova te žrtve i aplikativni uzrok divnog ploda mučeništva. Gihr konačno još spominje popričesnu antifonu u misama de Requie: »Lux aeterna luceat...« No i ovdje Crkva očito shvaća »svjetlost vječnu« kao konačni najdivniji plod onog otajstva, što ga sama zove »pignus futurae gloriae«. Dapače sv. Ambrozije (Expos. in ps. 118., Sermo 18, 28. P L 15, 1538) direktno zove Euharistiju »lux«. O. Alb. Schmitt protiv o. Springera krivo to shvaća o vjeri ili samo o Kristu u opće.

Istina u misnoj liturgiji prikazuje se velikim dijelom kroz crkvenu godinu život Isusov ili bolje da reknemo sa o. Krampom »postanak i rast kraljevstva Božjega na zemlji«. No u središtu toga kraljevstva kao i same misne liturgije stajao je vazda, pa i sada stoji i stajati će do konačnog prelaza zemaljske liturgije u nebesku euharistični Isus Krist te se sve okolo njega skuplja i kreće kanoti oko stožera, oko nužnog uvjeta i principa svakog dostojnog bogoštovlja kao i aplikativnog uzroka svakog spasa. Dublje promatranje pojedinih dijelova misne liturgije u duhu same Crkve bez osobitih poteškoća može nam

¹¹⁶ Prekrasno o tom govore sv. Ciprijan i sv. Hilarije. V. L. Thomasinus, Dogmata theologica, IV. 387—388.

¹¹⁷ Sv. Augustin, tumačeći redak psalma: »Edent pauperes« lijepo veli: »De pauperibus ipsi (apostoli) erant, qui comederunt et saturati sunt, talia passi qualia manducaverunt. Coenam suam dedit, passionem suam dedit: ille saturatur, qui imitatur. Imitati sunt pauperes; ipsi enim sic passi sunt, ut Christi vestigia sequerentur« (Enarr. in ps. 21. n. 27. P L 36, 178).

¹¹⁸ Vidi primjedbu u misalu: »Statio ad ss. Cosmam et Damianum.«

otkriti posrednu ili neposrednu vezu njihovu sa samom Euharistijom. U ovom pogledu opširna knjiga benediktinskog opata Dom Guéranger-a o »crkvenoj godini« zaslužuje osobitu hvalu, jer i pojedina otajstva crkvene godine i života, muke te slave Gospodinove, i razne dijelove jedne iste misne liturgije uvažuje po napatku svete matere Crkve u što užem savezu s euharističnom tajnom, koju također ponovno i osobito u poukama o Tijelovskoj svetkovini (na ponedjeljak, utorak i u srijedu poslije Trojstva kao i u Tijelovskoj osmini, 10. sv., 154—455.) ističe kao jezgru i obnovu svih divnih djela Božjih (str. 155.)

U tom duhu i Schott O. S. B.¹¹⁰ shvaća također poučne dijelove predmise, napose pak obred tijelovske procesije, »kako se ova drži u Njemačkoj i Austriji, naime sa četiri oltara, na kojima se pjevaju uvodi četiriju evanđelja, a konačno se daje blagoslov sa Presvetim«. On поближе tumači taj obred, gdje dalje piše: »Iz presvetog sakramenta Crkva crpa snagu, da raširi evanđelje posvuda prema četiri kraja svijeta, i da ga uspješno usadi u nadobudna srca.« To shvaćanje zastupa i sama Crkva, kada n. pr. u popričesnoj antifoni na uskršni petak poslije evanđelja o razašljanju apostola (Mat. 28, 26...) ponavlja riječi istog evanđelja: »Dana mi je sva vlast na nebu i na zemlji. Idite dakle po svem svijetu i propovijedajte...« Apostolska je revnost za spas duša doista plod žarke ljubavi prema Isusu u Euharistiji, gdje nalazi i hranu svoju. Tu misao potvrđuje i popričesna molitva na svetkovinu blaženog Petra Kanizija (27. apr.): »Sacrificium, Domine, quod in honorem b. Petri Conf. obtulimus, fidei nostram, spem et caritatem adaugeat, atque Ecclesiam tuam nova semper prole laetificet.« Ako Crkva nadalje na svetkovinu Svih Svetih u popričesnoj antifoni spominje tri zadnja blaženstva; ako na blagdan nekih apostola u istoj antifoni podsjeća na obećanje Kristovo o vječnom kraljevanju apostola; ako u misama svetih djevica na istom mjestu ističe sličnost kraljevstva nebeskoga i čovjeka trgovca, koji traži dobra bisera...: tek inadekvatno i odveć jednostrano shvaćanje može u tom gledati puku vanjsku vezu s dotičnom svetkovinom i zabašuriti krasnu uzročnu i nutarnju vezu, u kojoj stoji Euharistija s ovim duhovnim plodovima svojim.

9. Da odviše ne duljimo, pretecimo još jednu poteškoću, koja bi se mogla ovako formulirati: Osobito u naše vrijeme ističu općenito posredovanje svih milosti po blaženoj Gospi. Kako se to može složiti s općenitom kauzalnošću presvete Euharistije? — Odgovor: Vrlo lako i

¹¹⁰ Das Messbuch der hl. Kirche, 5. Aufl.; S. 410. I »Hrvatski Misal« dra Kniewalda pri koncu predgovora upućuje nas na tajnu molitvu u misi sv. Ignacija, gdje se ističu svete tajne euharistične kao »izvor svake svetosti«.

jednostavno, t. j. baš onako, kako je Isus sveopći posrednik naš kod Oca uz sveopću posrednicu i zagovornicu našu, ne koordiniranu, nego bitno podređenu Kristu. Dosta jasno to izriče n. pr. popričesna molitva na svetkovinu svete Krunice: »Ss. Genitricis tuae... precibus adiuvemur: ut et mysteriorum, quae colimus virtus percipiatur, et sacramentorum, quae sumpsimus obtineatur effectus.« Jedan glavni plod tih svetih tajna jest i uspješni zagovor Gospin kao uzor-primjer, klica i prvine zagovora Crkve, Zaručnice Kristove. Zorno nam isti odnos prikazuje također sekreta in festo Manifestationis Immac. Virginis M. a Sacro Numismate (27. nov.): »Beata Maria Virgine intercedente, cuius precibus exoratus Jesus Christus Filius tuus fecit initium signorum: da nobis, Domine Deus, sacramentum corporis et sanguinis eiusdem Filii tui pura mente conficere, ut aeterni convivii mereamur esse participes.« Isporedi također embolizam »Libera nos quaesumus Domine...« iza misnog Očenaša, što ga misnik ima moliti uprvši oči u svetu hostiju u znak, da po kreposti Euharistije očekuje uslišanjanje pojedinih prošnja a konačno oslobođenje od svakoga zla također po zagovoru Gospe i svih svetih. Isp. sekretu uoči Svih Svetih.

Zaključak.

1. Iz brojnih navedenih svjedočanstva rimo-katoličke liturgije dokazali smo katoličku nauku o Euharistiji kao izvoru svih milosti. To vrijedi dakako u prvom i potpunom smislu o svetoj misnoj žrtvi, a o svetoj pričesti u toliko, u koliko se ova shvaća kao zajednica tijela i krvi Gospodnje (1. Kor. 10, 16). u najužem savezu sa samom žrtvom euharističnom, dakle ne samo kao duhovno-sakramentalna pričest, nego ujedno također kao čisto duhovna pričest, jer je jedna i druga plod svete misne žrtve. Duhovno-sakramentalna pričest ili jedinstvo naše sa sakramentalnim Spasiteljem u jednom istom subjektu ovdje je na zemlji savršenije nego čisto duhovna pričest ili jedinstvo samo duhovno s tijelom Kristovim. Ali jedinstvo naše tjelesno sa sakramentalnim Kristom traje uvijek samo nekoliko časova; a svrha i plod mu je: sve uže, životnije i plodonosnije utjelovljenje u Krista mističnoga, koje opet po sebi »indessinenter«, »sine fine« teži za sakramentalnim sjedinjenjem, dok onkraj ovoga svijeta ne panu koprene sakramentalnih prilika, te se duša naša, sjedinjena s Kristom prema mjeri milosti Božje i svoğa sudjelovanja, ne ustali u gledanju, posjedovanju i uživanju nezastrog božanstva po Riječi Božjoj, »kruhu anđela« i blaženika.

2. Ta nauka liturđična o universalnoj efektivnoj kauzalnosti presvete Euharistije oslanja se na tumačenje sv. Pavla o mističnom tijelu Kristovu i na riječi Kristove kod Iv. 6 i Iv. 15.,

gdje sam sebe prikazuje kao kruh živi, što daje život svijetu, i kao čokot pravi, što djeluje u nama lozama, te bez kojega mi ne možemo ništa. Ovo je shvaćanje orga ni č ne sve- o p ć e djelatnosti Euharistije u Crkvi, mističnom tijelu Kri- stovu, osobito familijarno bilo sv. Ocima grčkim i latinskim pa i potonjim sredovječnim bogoslovima do svetoga Tome uključno, a ne treba nam se tu uteći nikakvim čisto retoričkim »amplifi- kacijama« i hiperbolama.

3. Tek kasnija škola isticala je sve više i više inadekvatno i u sebi istinito, ali površno shvaćanje Crkve kao vanjskog društva sa moralnim jedinstvom i juridično - socialnim vezama pojedinih članova. U jednu je ruku to potrebno bilo za obranu vidljive Crkve i vidljive glave njezine protiv modernih hereza i protiv zloraba modernog cezaropapizma. Ali se dublje shvaćanje najbitnije jezgre i srčike Crkve kao tajinstvenog tijela Kristova ipak negdje stalo odviše zapostavljati. Uslijed toga se i mnogi moderni bogoslovi nisu više uzdigli do pot- punog poimanja Euharistije, u koliko je ona, »tajinstvena veza, koja obuhvaća sve ude Crkve« (Scheeben, *Mysterien des Christentums* § 78.) ili »compages Corporis mystici Christi et forma corporeitatis eius« (Schüth), ili po Lingensu (o. c. II, § 2.) »organični izvor života« i po Leonu XIII. (*Mirae caritatis* 1902) »quasi anima Ecclesiae«. I upravo zato nemaju više pot- punog smisla za liturgično razumijevanje Euharistije kao »vrela svake svetosti« i kao »jedinog i spasonosnog lijeka«.

4. Čujmo o tom još neke lijepe izvode oca Lingens-a (o. cit. II, § 2., str. 108...): »Sveudiljni je spomen, što ga Go- spodin naredio (1. Kor. 11, 26) služba euharistična, i to zato, jer Kristovo žrtveno tijelo i žrtvena krv, koji u njoj doista po- staju nazočni, podsjećaju na krvnu smrt njegovu. Prekrasno to izriče duboka misna sekreta na blagdan Predragocjene Krvi Kristove: »Per haec divina mysteria, ad novi, quaesumus, testa- menti mediatorem Iesum accedamus: et super altaria tua, Do- mine virtutum, aspersionem sanguinis melius loquentem quam Abel innovemus.« — »Baš zato, veli duhoviti sredovječni pisac Algerus (*De sacramentis corporis et sanguinis Dominici* l. 2. c. 3. n. 22.), Krist - Istina poklonio je Crkvi svojoj istinu, t. j. pravo tijelo i krv svoju, da bi on sam svaki dan na oltaru opet izvršivao otkupljenje i opro- š ten je grijeha, što ga sjena u Starom Zavjetu nije mogla izvršiti, i što ga je on jed no ć na križu izvršio. Jer kad isti veliki Svećenik, koji je prodro u nebo (po svojoj krvnoj žrtvi Heb. 6, 20) ne bi ujedno i za nas postao putem k sebi,¹²⁰ ostala bi vrata rajska za nas uvijek zatvorena.«

¹²⁰ T. j.: kad nam ne bi sam svaki dan primjenjivao plodove svoje krvne žrtve.

Dakle po svetoj misi, veli Lingens dalje, kršćanska ekonomija spasa prima onu milosnu silu svoju, koja otvara nebo. »Nužno je dakle bilo, da se danas (uoči smrti njegove) posveti sakrament tijela i krvi njegove, e da se neprestano mističnim načinom (per mysterium) slavi ono, što se jednoć prikazalo kao cijena za otkupljenje. Jer kao što se otkupljenje danomice i neprestano imalo izvršivati za spas ljudi, tako je trebalo da se također neprestano žrtvuje cijena za otkupljenje i da neprolazni žrtveni Jaganjac sve dalje živi u uspomeni našoj« (Cesarije Arelatski, 7. hom. uskrsna).

Prema tomu proslava je euharistične službe Božje u istinu nastavljanje ne samo utjelovljenja nego i djela otkupljenja. Krist u njoj obnavlja pravu svoju djelatnost otkupiteljsku u svrhu primjenjivanja plodova spasa. A šta će to drugo reći, nego, da on upravo po sv. misi oplođuje za milosno djelovanje ekonomiju aplikacije otkupljenja, i tako oživljuje i oplođuje po euharističnoj liturgiji organizam svoje Crkve, kao što srce¹²¹ kucajem svojim oživljuje tijelo.

Raspravivši po tom o odnosu misne žrtve prema križnoj žrtvi, Lingens (str. 115.) prelazi na nutarnju vezu između svete misne žrtve i svetih sakramenata, koji bez ove veze ne bi bili sakramenti Crkve ili kršćanske ekonomije spasa. »Pa i Crkva, kaže, ne bi bila Kristom oživljeni skupni organizam bez svete mise... U istinu dakle prvi i neposredni (idejni ili formalni) učinak euharistične liturgije jest oživljavanje mističnog tijela. Kao što kucaj srca¹²² goni životnu krv kroz žile, tako donekle sv. misa napunjuje žile mističnog tijela Kristova, svete sakramente, milosnom jakošću predagocjene krvi Otkupiteljeve. Krist je naime htio, da ovu cijenu spasa povjeri Crkvi svojoj i da ju u njoj pohrani. On po euharističnoj žrtvi u istini je nazočan u njoj, i time je Crkva živo tijelo Gospodinovo, po kojem može on sada vrhunaravno oživiti i svoje mistične ude... Oživljavanje pak pojedinih uda po milosti posvećujućoj i dotičnim aktualnim milostima neposredni je plod »sredstava posvećenja«, svetih sakramenata...¹²³

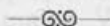
¹²¹ Riječ »srce« ovdje premalo govori, u koliko se ne uključuje i djelatnost žrtvujuće Crkve. Bolje se ispoređuje euharistični Krist, gdje sve pa i samo srce pokreće i oživljuje, sa glavom po primjeru sv. Pavla. Scheeben, Schüth i E. Springer gledaju u srcu Crkve sakriveni i od glave ovisni centralni organ Mariju kao klicu i uzor-primjer Crkve u neprestanom žrtvenom zagovaranju njezinu, koje se donekle može isporediti sa kucajem ovoga srca.

¹²² Ta je slika ovdje bolje pristala, u koliko se ovdje misa shvaća ujedno kao žrtva Crkve, koja Krista i sebe žrtvuje; u toj Crkvi Marija znaменуje i prikazuje neprestanu djelatnost žrtvenog zagovaranja pod uplivom Duha Svetoga.

¹²³ Ali i ovo biva uz bitnu ovisnost od Euharistije, kako to de la Taille temeljito razlaže.

Baveći se dalje »sedmostrukom rijekom milosti u mističnom tijelu« Lingens se iza izvoda o svetoj pričesti vraća k svetoj misi i centralnom položaju svete Euharistije (str. 131). »Po euharističnoj žrtvi oltara našega Krist je Crkvu posvetio kao živi hram svoj. Sad su sva vrela milosti Spasiteljevih otvorena. Poput sedmostruke rijeke, koja razveseljuje grad Božji, sva potječu od oltara, šireći život, spas i plodnost, gdje god toga treba u ovom zemaljskom progonstvu. No među njima se osobito odlikuje obiljem blagoslova svoĝa nepresahnuli vratak, koji teče u život vječni, presveti oltarski sakrament. Tu se teandrični izvor milosti i života sam ulijeva u nas...«

5. Kako se lijepo slaže s ovom naukom praksa Crkve i vjerne djece njezine, koja svaki dan dapače po mogućnosti svaki čas sve molitve, djela i trpljenja svoja sjedinjuju s euharističnim Srcem Isusovim po bezgrješnom Srcu Marijinu! Pa koliko još treba, da spasonosne istine divnog rimskog misala prijeđu u stalni posjed svih katoličkih bogoslova i dušobrižnika! Veni, Domine Jesu! Adveniat regnum tuum eucharisticum!



Dr. Gregor Rožman — Ljubljana:

Javni in tajni zakonski zadržki.

(Impedimenta matrimonii publica et occulta.)

Summarium. — Quid Cod. I. C. in notione et dispensatione impedimenti publici et occulti novi statuerit, inquiritur.

I. Notio. — 1. Ex Corpore I. C. et praxi S. Poenit. desumpta notio distinguit impedimenta occulta omnino et simpliciter 2. Quae distinctio in can. 1037 omittitur et impedimenta simpliciter occulta pro publicis habentur. Fundamentum novae notionis Codicis est possibilitas probationis in foro externo. Interpretationem hanc veram esse demonstratur a) ex unico fonte ad can. 1037 citato, b) ex usu antiqui iuris, secundum quem impedimentum criminis utroque machinante simpliciter occultum i. e. nonnullis gravibus personis notum, publicum habebatur, c) impedimentum ad forum ext. deductum, quod vero probari non potuit, occultum mansit — nunc unice possibilitas probationis distinguit impedimenta. d) Interpretatio opposita probari non potest. — 3. Hac notione Codicis nonnullae controversiae diuturnae finitae sunt: a) Distinctio inter impedimenta natura sua et de facto publica nullum habet momentum, quia in quovis casu quaestio facti tantum est; b) impedimenta materialiter publica et formaliter occulta ad forum externum pertinent, cum factum impedimentum constituens probari possit. Ignorantia impedimentorum in can. 1018 excluditur; c) etiam quaestio, utrum impedimenta relative (relate ad territorium vel tempus durationis) tantum occulta ad forum internum pertineant necne, generaliter solvi non potest, sed est quaestio facti in casu particulari; d) obligationem sponsorum, ut in examine coram parcho impedimentum occultum revelent, Codex non statuit, nupturientes in foro interno extra-

sacramentali impedimentum occultum revelare non tenentur. Parochus vero in examine separato unicuique sponso occasionem praebere debet, occultum impedimentum confitendi (can. 1020 § 2).

II. **Dispensatio impedimenti publici et occulti.** — A. Quis in Curia Romana potestatem dispensandi habeat. — B. Facultates dispensandi Ordinariorum explicantur. — C. Concurrentibus duobus impedimentis, quorum alterum publicum alterum occultum est, ex stylo Curiae a probatis auctoribus tradito in petitione dispensationis pro foro interno etiam publicum exprimi debet. Ratio huius praescripti non in natura dispensationis secundum Sanchez sed in clausula rescriptis fori interni apponi solita: dummodo aliud non obest canonicum impedimentum, invenitur. Ordinarios etiam stylo Curiae obligari ex can. 42 § 1 probatur. Propter periculum, secretum quin etiam sigillum sacramentale violandi, quando dispensatio pro utroque foro ab Ordinario petitur, authentica declaratio obligationis styli Curiae hac in causa desideratur.

III. a) Convalidatio matrimonii ob impedimentum occultum invalidi fit renovatione consensus privatim et secreto facta; quae renovatio etiam externe saltem actibus, ex quibus internus voluntatis actus cognoscitur, se manifestare debet (arg. ex can. 1135, 1136 § 2, § 3). b) Nullitas matrimonii ob impedimentum occultum declarari non potest.

Za cerkveno pravno teorijo in še bolj za pravno prakso je važna razlika med javnimi in tajnimi zakonskimi zadržki. Vsak spada pred svoj poseben forum in postopanje pri izpregledu ter poveljavljenju zakona je povsem drugačno pri tajnih kakor pri javnih zadržkih. V pojmu javnih in tajnih zadržkov in dosledno s tem tudi v postopanju je uvedel novi kodeks kánonskega prava nemale izpremembe.

I. Pojem javnega in tajnega zadržka.

1. Javen je bil po pravu pred kodifikacijo oni zadržek, ki je bil ali obče znan po svoji naravi t. j. na podlagi občeznanege dejstva, ali pa je bil vsled okoliščin očit ali znan tolikim osebam, da se je moral smatrati za obče znanege; tajen zadržek je bil oni, ki je bil znan ali edino le prizadeti stranki in spovedniku oziroma dušnemu pastirju (omnino occultum), ali pa z ozirom na število celotnega prebivalstva kraja tako omejenemu številu molčečnih oseb (3—8), da ni bila verjetna nevarnost, da bi po njih izvedela zadržek javnost (simpliciter occultum). Ta definicija je bila povzeta iz Corpus Iur. Can., kjer so bili ti pojmi najprej ugotovljeni v kazenskem pravu.¹ Glosa je natančneje opredelila pojme: »g o v o r i c a« (fama), »o č i t o« (manifestum) in »z n a n o« (notorium), ki je ali obče znano (n. facti) ali pa uradno znano (n. iuris). Očito naziva glosa to, kar izhaja od izvestnega avtorja in se da dokazati, a pristavlja tudi: »quandoque dicitur occultum quod potest probari.«² Iz tega dostavka moramo sklepati, da je že tedaj veljal

¹ C. 7 de cohab. cleric. et mul. X III, 2.

² Corp. Iur. Can. una cum glossis, Lugduni 1854, pg 974. »Notorium definitur, de quo Presbyter canonice condemnatur. Occultum quod ab Ecclesia toleratur« (Lucij III. I. 1181).

delikt lahko kot tajen, čeravno je več oseb zanj vedelo (*simpli-citer occultum*). Inocenc III. (l. 1215) natančneje opredeljuje pojem »manifestum«: »Offensam illam nos rescriberemus intel-ligere manifestam, quae vel per confessionem (glosa: scil. et sententiam), vel probationem legitime nota fuerit, aut evidentia rei quae nulla possit tergiversatione celari.«³ Na isti način kakor pri deliktih v kazenskem pravu se je pojmovala javnost in tajnost tudi pri zakonskih zadržkih. Aleksander III. (l. 1180) je razsodil, da je zakon neveljaven, ako je zadržek sorodstva (parentela) očit in javen, četudi noben tožnik zoper že sklenjen zakon ne nastopa; ni pa verjetno, da bi bilo sorodstvo očitno in javno »nisi esset in primo vel secundo«; glosa pa pristavlja, da bi v daljnih kolenih moglo biti sorodstvo javno le vsled govornice (fama).⁴ Kar pa zadeva vplivnost govornice, opozarja Inocenc III. (l. 1213), naj se ordinarij na njo le tedaj ozira, kadar jo raznaša resna oseba; ako pa oseba, od katere govo-rica izvira, ni takšna in zadržka na drug način ni mogoče doka-zati, more ordinarij zaročenca sicer opominjati, naj se ne poročita, zabraniti jima zakona pa ne more.⁵ Javnost delikta eli zadržka mora biti dokazana; ako je samo dvomna, še za-radi tega delikti niso očiti.⁶

Tem pojmom je odgovarjala tudi praksa sv. peni-tencijarije, ki je pri dispensah, katere je podeljevala, razlikovala dvojno klavzulo: »dummodo impedimentum oc-cultum sit« in pa »dummodo impedimentum omnino occultum sit«. S prvo kvazulo je bila dispensa veljavna, ako tudi je več oseb znalo za zadržek, tako da bi se sicer mogel dokazati, pa vendar ni bilo verjetno, da bi po teh osebah postal obče znan.⁷ Z drugo klavzulo pa je bila dispensa le tedaj veljavna, če je bil zadržek tako tajen, da se ga ni moglo z dvema pričama in ne z drugimi dokazilnimi sredstvi dokazati.⁸ Ta razlika med tajnim in popolnoma tajnim zakon-skim zadržkom je ostala v pravni praksi in v pravni teoriji zastopana od vseh kanonistov prav do objave novega kodeksa.

2. Novi kodeks podaja eksaktnejšo in jasnejšo definicijo, ki je razširila pojem javnega in zožila pojem tajnega zadržka.

³ C. 24 de verb. signific. X. V, 40. Prim. še *ibid.* c. 26.

⁴ C. 3 de divortiiis X. IV, 19.

⁵ C. 27 de spons. et matrim. X. IV, 1.

⁶ »Sed cum multa dicantur notoria quae non sunt, providere debes, ne quod dubium est pro notorio videaris habere« (Alex. III. Archieppo Toletan.) c. 14 de appellationibus X. II, 28.

⁷ Sanchez, *Disputationum de s. matrimonii sacramento libri X. Lib. VIII. disp. 34. n. 55.* (Edit. Lugduni 1669, tom. III., pg. 163). Posebno obsirno in temeljito razpravlja o tem na podlagi najmerodajnejših svedokov, ki so sodelovali pri sv. penitencijariji Benedikt XIV., *Institutiones Ecclesiasticae*, inst. 87, n. 39 sl. (Edit. Tornaci 1855 pg. 894 sl.). Laurentius, *Instit. Iuris Ecclesiast.*, 512.

⁸ Bened. XIV. l. c. pg. 897. Sagmüller, *Kirchenrecht* II³, 137.

»Publicum censetur impedimentum quod probari in foro externo potest; secus est occultum« (can. 1037). Podlaga te definicije je možnost dokaza v zunanjem sodnem ali izvensodnem foru in s tem se je kodeks postavil na drugo stališče kakor starejše cerkveno pravo. Po kodeksu je tajen zadržek oni, katerega je prejšnje pravo nazivalo popolnoma tajen (omnino occultum), ki se ne da dokazati za zunanji forum; zadržek pa, za katerega vedó nekatere resne in molčečne osebe tako, da nikakor ni utemeljena bojazen, da bi ga razglasile, je veljal prej še kot tajen (simpliciter occultum), a je zdaj v smislu kodeksove definicije javen, ker se da dokazati. Definicija kán. 1037 se ozira le na to, ali se zadržek more dokazati (možnost dokazljivosti), ne pa na to, je-li verjetno, da se bo razglasil ali dokazal (verjetnost dokazljivosti). Cerkveno procesno pravo pozna petero vrsto dokazov, ki pa v zakonskem procesu nimajo vsi zadostne dokazilne moči.

Priznava strank (confessio iudicialis can. 1750 do 1751; 1800 § 4, 1836 § 3) nikakor ne more nadomestiti dokazov.⁹ Če stranka tudi pred poroko prizna župniku zadržek, ki je le njej znan, s tem zadržek še ni postal javen, ako ni na razpolago drugih dokazov za zunanji forum; zadržek ostane tajen, ker se ne more na zunaj dokazati. Izvedenci (can. 1792, 1808) se uporabljajo le pri dokazovanju spolne nezmožnosti in neizvršitve zakona (can. 1976—1982). Rekognicija (can. 1806—1811) se bo pri zakonskem procesu le redko kdaj mogla uporabiti v svrhu ugotovitve dokazov. Poglavitna dokaza sta izpovedbe prič (can. 1754, 1983) in pavtentične listine (can. 1812—1824; 1968 n. 2).

Možnost dokaza je izključena vkljub temu, da nekatere osebe vedo za zadržek, ako imajo dotične osebe pravne razloge, da se pričevanju odrečejo. Na splošno je vsakdo dolžan pričevati resnico na poziv sodnika ali oblastnika; kdor se neupravičeno brani, je kazniv (can. 1766). Upravičeno se morejo pričevanju odreči vsi oni, katere veže naravna, poklicna ali uradna molčečnost, in oni, katerim iz pričevanja preti primerno hudo zlo ali resne neprijetnosti. Takih oseb se k pričevanju ne more prisiliti.¹⁰ Ako bi samo take osebe vedele za zadržek, bi bil ta tajen, ker ni prič za zunanji forum, za katerega morata biti vsaj dve neoporečni priči — le uradna oseba zadoštuje sama kot priča in sicer le glede svojega lastnega uradnega posla (can. 1791). V zakonskih zadevah so sorodniki in svaki sposobne pričé (can. 1974), nikakor pa ne more biti soprog priča v zakonski zadevi svojega zakonskega druga, ker je sam stranka.

Da je kodeks v kánonu 1037 podal novo, ožjo definicijo tajnega zadržka, večina dosedanjih komentarjev premalo po-

⁹ Eichmann, Prozessrecht des Cod. Iur. Can. 215.

¹⁰ Eichmann, l. c. 142.

udarja,¹¹ a vendar to novo pojmovanje ni samo teoretično eksaktnejše, ampak je praktično zelo važno. Pravilnost tu podane razlage kánona 1037 podpirajo še sledeči dokazi:

a) Navodilo za razlago kánonov podaja kán. 6. Kánoni, ki vsebujejo staro pravo neizpremenjeno, se morajo razlagati kakor doslej po priznanih kanonistih. V kolikor vsebujejo kánoni izpremenjeno ali novo pravo, se morajo razlagati po smislu svojega besedila. V dvomu, vsebuje-li kánon novo ali neizpremenjeno staro pravo, se naj razlaga ne oddalji od prejšnjega prava. Po besedilu kán. 1037 ni nobenega dvoma, da je definicija javnega in tajnega zadržka nanovo formulirana, da se mora torej razlagati po smislu svojega besedila. To potrjuje še edini vir, ki ga kardinal Gasparri pri tem kánonu citira, namreč S. C. C. Mohiloven, seu Tiraspolen. 9. jul., 10. sept. 1908.¹² Isti vir citira Gasparri tudi v svoji knjigi, kjer se definicija ujema skoraj debesedno s kánonom 1037.¹³ Kakor se vidi, je povzet kánon čisto iz besedila citiranega reskripta S. C. C., katerega navaja Gasparri sam: »Publicum vero hoc in casu haberi (impedimentum) non modo quod notum pluribus est, sed etiam quod in iudicium deduci ac probari quandocumque potest... Communi jurisprudentia receptum est publicum omnino haberi impedimentum, quod, licet actu occultum sit, quandocumque vulgari et probari potest.«¹⁴ V citirani causa Mohiloven. seu. Tiraspolen. gre za to, da se izreče že sklenjen zakon neveljavnim, torej je treba vzrok neveljavnosti (zadržek) točno in strogo dokazati. Zadržek mora biti javen, ker sicer je razprava pred zunanjim cerkvenim forom nemogoča. Javen pa je po trditvi citiranega reskripta ne samo zadržek, ki je znan večjemu številu oseb, ampak sploh vsak, ki se more dokazati v zunanjem foru ne glede na to, je-li večjemu številu oseb znan ali ne; lahko bi bil, kar se tiče znanja, povsem skrit. To opredelbo javnega zadržka, ki je v citiranem reskriptu S. C. C. uveljavljena samo partikularno-pravno za dotični slučaj, je prevzel kodeks v obče cerkveno pravo. Ker pri kánonu 1037 ni citiran noben drug vir, katerih je v Corp. Iur. Can. in raznih reskriptih kongregacij in penitenciarije zelo mnogo, smemo za razlago sicer po sebi čisto jasnega teksta kánona vzeti za

¹¹ Blat, Comment. textus C. I. C. 1920. III/I, 536; Chelodi, Das matr. 1918, 34; Knecht, Grundriß des Ehegesetzes, 1918, 54; Linneborn, Grundriß des Ehegesetzes, 1919, 104; Schäfer, Das Ehegesetz, 1918, 77; Ušeničnik Fr., Past. bog. II, 629. Vsi ti se držijo nove definicije kodeksa; le Leitner (Handbuch d. kath. Kirchenr. Lief. 4, 1921, 182; Kath. Ehegesetz, 1920, 71, 273) se drži definicije starega prava.

¹² A. S. S. XIV. 458—466.

¹³ »Iam vero in casu impedimentum publicum illud intelligitur quod in foro externo probari potest; secus appellatur occultum.« Tractatus canonicus de matrimonio I^o pg. 162.

¹⁴ A. S. S. XIV. 462.

pomoč le citirani vir in moramo zapustiti vso prejšnje tolmačenje pojma javnih in tajnih zadržkov.

b) Doslej je mogel biti tajen in sv. penitenciariji predložen zadržek, dasi je bil 3—5 ali še več osebam znan. Izvzet pa je bil zadržek, izvirajoč iz umora zakonskega druga (*crimen utroque machinante*). Ako je dvoje ali več oseb vedelo za ta zločin, sv. penitenciarija ni sprejela slučaja, pa naj so bile dotične osebe (priče) še tako molčečne in najsi je bila izključena vsaka nevarnost, da bi krivda na smrti soproga postala očita. Zadržek je veljal kot javen. Pri podelitvi dispenze tega zadržka je penitenciarija vedno pristavila kot bistven pogoj veljavnosti izpregleda klavzulo: »*Dummodo omnino occultum sit, quod uterque oratorum in morte dicti mariti machinatus sit, et plane ignoretur quod eius mors inde secuta sit.*«¹⁵ Odločevala je možnost dokazljivosti in foro externo, četudi je bila izključena verjetnost dokazljivosti. Isto načelo je prevzel kán. 1037 za vse zadržke.

c) Tudi doslej je bila možnost dokazljivosti merodajna za to, je-li veljal zadržek kot javen ali tajen, v slučaju namreč, da je bil zadržek že predložen zunanjemu cerkvenemu foru, pa se dokaz ni posrečil. V tem slučaju je ostal zadržek tajen in to celo tedaj, kadar bi se bila oprostilna razsodba izrekla na podlagi lažnjivih dokazov, n. pr. krivih prič ali ponarejenih listin.¹⁶ V kodeksu pa je v vseh slučajih merodajna le možnost dokazljivosti.

d) Nasprotno mnenje, da kodeks v pojmu javnih in tajnih zadržkov ni nič izpremenil, ne drži, ker ni dokazano. Leitner trdi, da velja pojem tajnih zadržkov po kánonu 1037 samo za poveljavljenje zakona, za dispenze tajnih zadržkov, ki jih daje sv. penitenciarija pred poroko, pa veljajo še stari pojmi.¹⁷ Ta trditev pa je čisto samovoljna in z ničemer dokazana. Kánon 1037 ne daje nobenega povoda, razlikovati pojem tajnega zadržka pred sklepanjem zakona in po sklepanju. Sklicevanje na kán. 2197, ki določuje pojme javnega, notoričnega in tajnega delikta ne dokaže ničesar, kajti pojem javnosti in tajnosti za zakonske zadržke je podan izključno le v kánonu 1037. Da pa imajo isti izrazi v drugih panogah prava (n. pr. v kazenskem pravu) nekoliko drugačno vsebino, namigava Gasparri sam, ko pravi: »*quae quidem verba (scil. publicum — occultum) diversum habent sensum in diversa materia.*«¹⁸ V zadevi zakonskih zadržkov je

¹⁵ Gasparri l. c. I. pg 165 sl. Benedikt XIV. l. c. Inst. 87, n. 44 pg 897.

¹⁶ Sanchez, lib. II. disp. 37, n. 12; lib. VIII. disp. 34, n. 56. Gasparri l. c. I. pg 169; Bened. XIV. l. c. Inst. 87, n. 49 pg 901.

¹⁷ Leitner M., Handbuch des kath. Kirchenrechts, Lief. 4. 182, 267. in Lehrbuch des kath. Eherechtes³, 273.

¹⁸ Gasparri l. c. I., pg 162.

edino merodajna definicija kánona 1037, v zadevi deliktov pa kán. 2197. Res je sicer, da je zaradi novega pojmovanja tajnih zadržkov delokrog sv. penitenciarije precej omejen, njene fakultete pa vendar niso postale brezpredmetne glede zadržkov, saj se je število tajnih slučajev najbolj skrčilo s tem, da je kodeks postavil svaštvo na čisto drug temelj kot je bil v prejšnjem cerkvenem pravu, da namreč *ex copula illicita* ne izvira več svaštvo. Slučaji tega nečastnega svaštva so prej tvorili pretežno večino vseh sv. penitenciariji predloženih tajnih zadržkov. Morda bo tudi res, kar Leitner navaja kot utemeljitev svoje trditve, da se skoraj vsak zadržek more dokazati v zunanjem foru, da bi bil torej le redkokdaj kak zadržek še tajej. V tem leži ravno velika in važna izprememba, katero je uvedel kodeks. Nadaljni ugovor, češ, da je praktično zelo težko ugotoviti, je-li mogoče zadržek dokazati ali ne, pač ne more vplivati na interpretacijo kánona 1037. Sicer pa ta ugotovitev ni nič težavnejša kot ona, ki je bila po starem pojmovanju potrebna, koliko oseb namreč je znalo za zadržek in kakšne so bile te osebe, resne, molčečne ali ne, in se je-li bilo bati, da se bo zadržek po njih raznesel med ljudi in tako javen postal. Sedaj potrebna ugotovitev možnosti dokazljivosti in foro externo se zdi celo lažja in preprostejša.

3. S pojmom javnega in tajnega zadržka so v zvezi še druge teoretično zanimive in praktično pomembne kontroverze. Poglejmo, je-li kodeks te kontroverze rešil?

a) Vprašanje, so-li nekateri zadržki že po svoji naravi javni, kakor sorodstvo, svaštvo, duhovno sorodstvo in javna spodobnost, je kodeks rešil s svojo definicijo javnega zadržka v prilog mnenja, ki ga je Scherer¹⁹ zastopal, da je namreč vsakokrat le *quaestio facti*, je-li zadržek javen ali tajej. Že doslej je penitenciarija dajala dispenze zadržkov, katere so kanonisti splošno imeli za javne po svoji naravi, a so bili dejansko tajni.²⁰ Po sedanjem pojmovanju kodeksa se mora v vsakem slučaju posebej dognati, ali se more zadržek in foro externo dokazati ali ne, torej je vsakokrat *quaestio facti*, je-li zadržek javen ali tajej. Vkljub temu namreč, da so dejstva, iz katerih zadržki izhajajo, vknjižena v župnijskih maticah in je s tem podan že dokaz pro foro externo tako, da so take zadržke imenovali javne po svoji naravi, so vendar

¹⁹ Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes, II, 261. opomba 17. Sicer govori kán. 1971 § 1, n. 2. o zadržkih »*natura sua publicis*«, a v zvezi s kán. 1037 pomeni: »*impedimentum natura sua publicum (potest dici) illud, quod potest probari in foro externo et cuius divulgatio est certa aut natura sua seu regulariter certo oritura cum scandalo.*« (Jos. Noval, Comment. Codicis J. C. Lib. IV. 1920, 570.)

²⁰ Haring, Die seelsorgliche Behandlung geheimer Ehehindernisse. Theol. prakt. Quartalschrift 58 (1905), 68, opomba 8.

možni slučajji, da je dokazila uničila kakšna nezgoda, ali pa da podatki iz kakršnegakoli vzroka niso bili vpisani. Pri sorodstvu iz nezakonskega rojstva navadno ni mogoč dokaz iz rojstne knjige, ker je nezakonski oče le v zelo redkih slučajjih vpisan. Razlikovanje javnih zadržkov v javne po svoji naravi in v dejansko javne, praktično nima več pomena, ker odločuje vedno le dejanska javnost oziroma tajnost, zato tudi ni nobenega razloga, da bi se to razlikovanje v pravni teoriji še nadalje obdržalo.

b) Druga kontroverza se suče okrog vprašanja, je-li materialno javen a formalno tajen zadržek res tajen v tem smislu, da spada zgolj pred notranji forum. Zadržek more biti na dva načina materialno javen a formalno tajen. Prvič tako, da je dejanje, iz katerega zadržek izhaja, n. pr. umor zakonskega druga, sicer javno, a ljudje so splošno prepričanja, da dotičnik za dejanje ni odgovoren, n. pr. da je izvršil uboj v upravičenem silobranu, ali da se je zgodil umor slučajno, brez namena. Po mnenju Benedikta XIV. spada na ta način formalno tajen zadržek pred notranji cerkveni forum.²¹ Po kodeksovi definiciji je zdaj vprašanje samo to, se-li more dejanje (umor) dokazati v zunanjem foru; ljudsko mnenje pride v poštev le, v kolikor more služiti v pokrepitev dokaza krivde ali nedolžnosti. — Drugič je tak slučaj podan, ako je dejanje sicer javno, ni pa znano, da izvira iz njega zadržek (ignorantia iuris). Benedikt XIV. pod prisego zatrjuje, da se je za časa njegovega uradovanja pri sv. penitenciariji vedno gledalo le na to, če je zadržek materialno tajen; ako to ni bil, se na zgolj formalno tajnost (ignorantia iuris) ni oziralo, zadržek je spadal v zunanje cerkveno področje.²² Gasparri pa našteva 15 priznanih avtorjev, med njimi več bivših uradnikov penitenciarije, ki trdijo nasprotno.²³ Iz odgovorov sv. penitenciarije pa se dá posneti, da smatra materialno javen a formalno tajen zadržek javnim,²⁴ vkljub temu pa je nasprotno mnenje, ki ga je zastopalo mnogo uglednih kanonistov, še verjetno (probabilis sententia).²⁵ Kodeks te kontroverze ni izrecno rešil, ker bi se tak slučaj nepoznanja zadržka sploh ne pripetil, ako se izpolni kánon 1018, ki ukazuje, naj župniki vernike primerno pouče tudi o zakonskih zadržkih.²⁶ Zdi se mi, da moremo kontroverzo rešiti, ako primerjamo kánona 1036 in 1037. Zakonski zadržek je okoliščina, ki zakon samo prepoveduje ali pa sploh onemogočuje, da bi se sklenil veljaven zakon (c. 1036). Javen zadržek pa je oni, ki se more dokazati v zunanjem foru. Kaj

²¹ Inst. 87 n. 48 l. c. pg 899 sl.

²² ibid. pg 900 sl.

²³ l. c. 168, opomba 1.

²⁴ S. C. C. 29. jan. 1881. A. S. S. XIV, 158.

²⁵ Benedikt XIV, Inst. 87, n. 42 l. c. pg 895 sl.

²⁶ Bl a t, Comment. textus Cod. lur. Can. Lib. III. pars I. 709.

naj bo dokazljivo? Pač le dotična okoliščina, ki tvori materialno plat zadržka, ne pa poznanje pravnega učinka, ki izvira iz dokazane okoliščine (formalna plat zadržka). Iuris ignorantia ne pokrije zadržka z nedokazljivostjo, ampak samo facti ignorantia. V praksi pa bi se smela poslati prošnja za dispenzo takega zadržka sv. penitenciariji, a omeniti se mora v prošnji, da je zadržek samo formalno tajen, sicer bi bila dispenza gotovo neveljavna. Penitenciarija bo potem odločila, spada li zadržek v njeno kompetenco ali pa pred zunanjim forum.

c) Tretje vprašanje zadeva zadržke, ki so samo relativno tajni. Relativnost je ali krajevna ali časovna. Krajevno relativno tajen je zadržek tedaj, če v kraju, kjer stranka biva in za dispenzo prosi, zadržek nikomur, razen stranki sami, ni znan, pač pa je znan tam, kjer se je izvršilo dejanje, ki je podlaga zadržka (nezakonsko rojstvo, hudo delstvo prešuštva ali umora zakonskega druga). Benedikt XIV. navaja mnenje Navarrovo, da sme spovednik podeljeno dispenzo le tedaj izvršiti, ako je bila okoliščina relativne tajnosti v prošnji navedena.²⁷ Seveda, če je potem sv. penitenciarija prošnji ugodila, je za podani slučaj vprašanje partikularno rešeno, ne pa še obče veljavno. Po definiciji kodeksovi soditi, se to vprašanje ne more obče veljavno rešiti, ampak je v vsakem slučaju posebna quaestio facti, namreč, ali se more zadržek in foro externo dokazati ali pa ne. Po prejšnjem pravu je veljal krajevno tajen zadržek za javnega, ako se je bilo bati, da se bo sklepanje zakona na onem kraju, kjer je bil zadržek znan, zaznalo, ali pa obratno, da bo zadržek na kraju poroke postal znan.²⁸ Zdaj odpade to vprašanje, ker pride v poštev le možnost dokazljivosti, ne pa verjetnost (probabilitas). V današnjih razmerah, ko je uradno občevarje med posameznimi ordinariji celega sveta brez posebnih težkoč mogoče, se more samo krajevno tajen zadržek vedno tudi dokazati — je torej javen. V dvomu pa se mora slučaj dobro opisati v prošnji na penitenciarijo in pri izvršitvi eventualno dane dispenze se mora natančno paziti na klavzule odgovora.

Časovno relativno tajen je zadržek, ki je bil nekoč javen, a se je tekom let pozabil in tako postal tajen. Ali velja tak zadržek kot tajen, spadajoč le v notranji forum? Marcus Paulus Leo poroča, da je sv. penitenciarija izpregledala zadržek kot tajen po preteku desetih let, ker čas vse »požre« in dolgotrajnost vse izbrše iz spomina ljudi.²⁹ Tudi to mnenje se na podlagi kánona 1037 ne more na splošno vzdr-

²⁷ Inst. 87. n. 46 l. c. pg 898 sl. Gasparri brez svoje pripombe citira dobesedno besede Benedikta XIV. ter se jim priključuje l. c. 166 sl.

²⁸ Scherer, l. c. II. 452, opomba 1.

²⁹ Cit. Benedikt XIV. l. c. n. 47. pg 899.

ževati, ampak v vsakem posameznem slučaju je treba dognati, ali se more zadržek in foro externo še dokazati ali ne. Ako je čas vsa dokazila uničil (n. pr. smrt prič, ugonobitev listin), je postal zadržek res tajen, ker se v zunanjem cerkvenem področju ne more dokazati; ako pa so dokazila še na razpolago, je ostal zadržek tudi po preteku še tako dolge dobe javen.

d) Končno je kontroverzno še vprašanje o dolžnosti poročencev, priznati tajen zadržek. Ugotoviti se more tajen zadržek v spovedi ali izven spovedi. Dolgotrajna je kontroverza, ali ima zaročenec dolžnost, priznati tajen zadržek izven spovedi tudi tedaj, če mora s tem odkriti svoj lasten greh (prešuštvo, soprogo-umor). Sanchez je trdil, da je dolžan priznati zadržek, četudi bi bil difamatoričen, in sicer ad periculum animae vitandum, ali pa mora opustiti nameravani zakon.³⁰ Njemu je sledila starejša kanonistična doktrina. Benedikt XIV. je zaukazal, da mora župnik ženina in nevesto vsakega samega in posebej izprašati o morebitnih zadržkih,³¹ in je škofom naročil, da se morajo pri kanonični vizitaciji o tem prepričati, če župniki res tako postopajo.³² Ta praksa se je v mnogih škofijah uvedla, na splošno pa ne. Zaročencema pa s tem ravno ni bila naložena stroga dolžnost, da morata eventualen tajen zadržek priznati pri tem izpraševanju, a dana jima je bila priložnost, da sta mogla zadržek povsem tajno odkriti župniku izven spovedi. Pač ju je župnik moral opozoriti na njuno dolžnost, da tajen zadržek, če se katerega zavedata, priznata vsaj spovedniku ali pa sama prosita za dispenco. Tako se je utrdilo Sanchezu nasprotno mnenje, da zaročenci niso dolžni priznati ravno pri izpraševanju tajnih zadržkov.³³ Radi teh razdvojenih mnenj je Haring izrazil željo, da bi se ob kodifikaciji cerkvenega prava podala avtentična odločitev.³⁴ Kaj torej določa o tem vprašanju kodeks?

Kánon 1020 § 2 naroča župnikom, naj ženina in nevesto tudi posamič in previdno vprašajo po morebitnih tajnih zadržkih in o tem, če-li neprisiljeno in prostovoljno sklepajo ta zakon. Župnik torej ima dolžnost vsakega posamič vprašati in mu dati priložnost, da razkrije tajne zadržke. Seveda ga mora tudi opomniti na dolžnost, priznati vse mu znane zadržke. Da pa jih mora priznati ravno pri izpraševanju, tega kodeks nikjer ne zahteva. Blat pravi v svojem komentarju k temu kánonu: »Quo in examine sponsi manifestare debent

³⁰ Lib. III. disp. 14 n. 2 l. c. tom. I pg. 226

³¹ Ep. encycl. Nimiam licentiam, 18. maii 1743 (Collect. C. de Prop. F. n. 343).

³² Constit. Firmandis, 6. nov. 1744 (Collect. C. de Prop. F. n. 348).

³³ Posebno zagovarja to teorijo med drugimi Müllendorf-Reuter, Der Beichtvater in der Verwaltung seines Amtes, Regensburg 1901^o, 497.

³⁴ Theol. prakt. Quartalschrift 58 (1905), 74.

ex gravi obligatione ad periculum animae vitandum, impendimenta etiam occulta et diffamantia, nisi forte jam obtinuerint dispensationem ab illis.³⁵ Toda ne more se zaročencu naložiti dolžnosti, da mora zadržek, posebno če je zvezan z grehom ali je sicer nečasten, odkriti izven spovedi, zadostuje popolnoma, da ga prizna in foro sacramentali. Če je torej zadržek že povedal spovedniku, ali pa če ima resen namen ga šele razkriti spovedniku tako pravočasno, da dobi dispenzo še pred nameravano poroko, popolnoma zadosti svoji dolžnosti in ni treba zadržka razkriti pri izpraševanju. Celo v smrtni nevarnosti, ko ob pomanjkanju drugih dokazov kánon 1019 § 2 zahteva razodetno prisego ženina in neveste, ni treba odkriti tajnega zadržka izven spovedi, če ga je odkril spovedniku, ki mu v tem slučaju more dati in foro interno dispenzo (kán. 1044).

Ako pa zaročenec pri izpraševanju pred župnikom brez prič prizna tajen zadržek, ne pomeni ta priznava isto kot confessio iudicialis v smislu kán. 1751 in ne tvori dokaza za zunanji forum. V izpraševalni zapisnik se taka tajna izjava ne sme protokolirati, ker se mora tajnost strogo čuvati.³⁶

Izrecno pa nalaga kodeks vsem vernikom dolžnost, da morajo župniku ali ordinariju še pred poroko odkriti eventualno znane zadržke (kán. 1027). Saj je namen oklicev ta, da javnost izve za nameravano poroko in da more vsak zadržek, za katerega morda ve, pravočasno prijaviti. Kako naj župnik postopa, če izve med oklici za kakšen zadržek, pove kánon 1031 § 2. Ako je zadržek tajen, se morajo oklici izvršiti, ker se na zunaj nikakor ne sme zaznati tajna ovira, poroka pa se ne sme izvršiti, dokler zadržek ni zakonito odpravljen. Ako pa je zadržek javen in je bil odkrit, preden se je z oklici začelo, se mora z oklici čakati dotlej, da se dobi dispenza; ako pa se zazna zadržek med oklici, naj se oklici redno končajo, s poroko pa se mora čakati do izpregleda zadržka.³⁷

II. Izpregled javnih in tajnih zakonskih zadržkov.

Pri dispenciaciji je razlika med javnimi in tajnimi zadržki najbolj očitvidna, ker vsaka vrsta pride pred drug cerkven

³⁵ l. c. 514.

³⁶ Nedokazana se mi zdi trditev Leitnerjeva, da se more zadržek dokazati tudi z neoporečno priznavo in da torej pojem »tajen« glede fakultet sv. penitenciarije v kodeksu nikakor ni izpremenjen. (Eherecht³, 273). Ravno v zakonskih zadevah priznanje prizadetih strank ne nudi zadostnega dokaza in foro externo brez drugih dokazov, ki priznavo strank podpirajo. Glede fakultet v zakonskih zadevah je pa kodeks z novo formulacijo pojma »javen« in »tajen« delokrog sv. penitenciarije brez dvoma precej izpremenil kakor sem zgoraj dokazal.

³⁷ Ta drugi slučaj je kodeks pridejal prvemu, ki je povzet iz ep. encycl. Bened. XIV, Nimiam licentiam 18. maii 1743.

forum. Delitev cerkvene oblasti v zunanji in notranji forum je božjega izvora, vsaj v kolikor se tiče zakramentalnega fora. Sodni uradi rimske kurije niso bili strogo ločeni pod tem vidikom; šele Pij X. je l. 1908 izločil iz področja sv. penitenciarije vse javne zakonske zadržke ter ji poveril dispenciacijo izključno le tajnih zadržkov. S tem sta pri rimski kuriji strogo ločeni dispenciacijski oblasti zunanjega in notranjega fora, dočim pa ta delitev pri škofijskih kurijah še ni izvedena, kar povzroča nekaterikrat prosilcem oziroma spovedniku težkoče.

A. Dispenciacijske oblasti za zunanji forum, t. j. za javne zadržke, so kongregacije, in sicer pridejo v poštev štiri: 1. S. C. S. Officii kot vrhovna čuvarica pravovernega nauka katoliške cerkve ima pridržane one zakonske zadržke, ki so v zvezi z verskimi vprašanji, to so: mixta religio, dispensitas cultus in privilegium Paulinum. Izpreglede teh zadržkov za vse katoličane bodisi latinskega bodisi orientalskega obreda, more dati le ta kongregacija, ako po lastnem preudarku zadeve ne odstopi kaki drugi kongregaciji ali pa rimski roti (kán. 247). 2. S. C. de Religiosis je kompetentna v vseh zadevah redovnih oseb. V zakonskih zadevah nima direktne dispenciacijske oblasti, ampak samo indirektno pride tudi tukaj do veljave; ko namreč dispencira kaki redovni osebi preproste ali slovesne obljube, potem izgine s to dispenco obenem tudi iz obljub izvirajoči oviravni ali razdiravni zadržek (kán. 251, 640 § 1, n. 2, 648). 3. S. C. pro Ecclesia Orientali je kompetentna glede dispenze javnih zadržkov za vse katolike vzhodnih obredov, izvzemši le one, ki spadajo pod S. C. S. Officii (kán. 257). 4. S. C. de Sacramentis pa je redna dispenciacijska oblast za vse druge javne zadržke (kán. 247). Izpreglede zadržkov vladarjem, predsednikom ljudovlad in družinskim članom obojih so pridržani kot causae maiores papežu (kán. 220; S. C. de Sacr. 7. III. 1910, A. A. S. II, 147).

Za tajne zadržke je izključno le sv. penitenciarija kompetentna dispenciacijska oblast za vse katoličane³⁸ in za zakramentalni ter izvenzakramentalni notranji forum (kán. 258 § 1.).

Ob izpraznitvi svete stolice obdrže vse kongregacije svoje redne fakultete, a važnejših poslov, ki se mo-

³⁸ Ali je sv. penitenciarija kompetentna tudi za katoličane vzhodnih obredov, iz kodeksa ni razvidno. Po kán. 257 ima Congr. pro Eccl. Orient. za katoličane vzhodnih obredov vse oblasti, kateri imajo za katoličane latinskega obreda druge kongregacije. Pred kongregacije spadajo le javni zadržki; tajni pa izključno pred tribunal penitenciarije. Sodne oblasti penitenciarije ni deležna nobena kongregacija. Prim. Blat l. c. 275 sq. Na drugi strani pa velja kodeks le za latinsko cerkev, razen v stvareh, ki po svoji naravi zadevajo tudi vzhodne cerkve (kán. 1). Ali je ločitev kompetence za zunanji in notranji forum pri rimski kuriji taka zadeva? F. Ušeničnik (Past. boğ. II, 622) pripisuje Congr. pro Eccl. Orient. kompetenco tudi za tajne zadržke.

rejo odložiti, naj ne rešujejo med sedisvakanco; izrednih fakultet pa ne smejo rabiti, istotako ne reševati zadev, za katere se mora imeti predhodno papeževo odobrenje. Sv. penitenciarija pa obdrži in izvršuje vse svoje fakultete.³⁹

Zadržke cerkveno pravnega izvora, katere edino more človeška oblast izpregledati, deli kánon 1042 v zadržke težje in lažje vrste (*gradus maioris et minoris*). Zadržki lažje vrste so: sorodstvo v 3. kolenu postranske črte; svaštvo v 2. kolenu postranske črte; javna spodobnost v 2. kolenu; duhovno sorodstvo; hudodelstvo neutro machinante, t. j. prešuštvo z medsebojno obljubo zakona ali s poskusom zakona. Vsi drugi zadržki so težje vrste. Iz besedila kánona ni jasno, ali prišteva sem tudi oviralne zadržke (*votum simplex, mixta religio* in *event. cognatio legalis*). Po besedni razlagi, bi morali misliti, da spadajo oviralni zadržki k težji vrsti, kajti kánon rabi splošno izraz *impedimenta* in ne pristavlja določila »*dirimentia*«. Zato zastopajo nekateri kanonisti mnenje, da prišteva kodeks oviralne zadržke k težji vrsti, to je k tistim zadržkom, katere cerkvena oblast izpregleda le iz zelo tehtnih vzrokov.⁴⁰ Drugi zopet so nasprotnega mnenja in ne razlagajo kánona strogo po besedilu, ampak po smislu. Kánon našteva med zadržki lažje vrste zgolj razdiralne, ima torej samo te pred očmi, in se na oviralne pri tej delitvi sploh ne ozira, saj njih razdelitev z ozirom na dispensabiliteto ni tolikega pomena, ker veljavnosti zakona ne izključujejo. Ta razlaga je podprta z dekretom S. C. Cons. in je verjetnejša.⁴¹ Praktični pomen te razdelitve je v tem, da je dispensa zadržka nižje vrste veljavna v kljub neresničnim navedbam v prošnji (*obreptio*) in v kljub temu, da so se zamolčale resnične razmere (*subreptio*). Veljavna je dispensa celo, ako bi bil edini v prošnji navedeni vzrok (*unica causa finalis*) za dispenzo neresničen (kán. 1054). V vseh teh slučajih ni treba nove dispenze, kar je potrebno, ako se take napake pripetijo v prošnji za izpregled zadržka težje vrste.

B. Olajšane so prošnje za dispenzo, ker morejo tudi ordinariji dajati dispenze tako na podlagi občega prava⁴²

³⁹ Constit. Pii X. Vacante Sede Apostolica, 25. dec. 1904, Cor. Iur. Can. Docum. I. n. 24, 25.

⁴⁰ Eichmann, Das kath. Mischehenrecht, 22; Linneborn l. c. 120, opomba 2.

⁴¹ Ad. Rösch v Archiv f. k. Kirchenr. 1921, 170. Tim. Schäfer, Das Eherecht nach dem Cod. Iur. Can. 77 sl, citira dekret S. C. Cons., ki v izrazu *impedimenta maioris gradus* ne vključuje oviralnih zadržkov, ampak jih loči: *dispensare valeant ab impedimentis maioris gradus... necnon ab impedimento mixtae religionis* (A. A. S. X [1918], 191). Blat (l. c. 540 sl.) in Haning (Das Eherecht auf Grund des Kodeks v Theol. prakt. Quartalschrift 71 [1918] 28 se izražata bolj neodločeno.

⁴² Kán. 1043—1046. Razlago glej Ušeničnik Fr. Past. bogosl. II. 623 ss. V zakonske zadeve posega tudi kán. 1313, ki daje ordinarijem pra-

kakor tudi na podlagi posebnih fakultet. S. C. C. je z dekretom »Proxima sacra« 25. aprila 1918⁴³ preklicala vse posebne fakultete, katere so škofje redno dobivali, ker so vsled novega kodeksa nepotrebne. Res je kodeks popolnoma zadovoljivo rešil takozvani casus perplexus, ki je povzročal mnogo težkoč v teoriji in praksi, ter je s tem pač zmanjšal potrebo posebnih fakultet, a dosedanja izkušnja je vendar pokazala, da je le pretežno v vsakem slučaju se obračati v Rim za izpregled. Na prošnjo ordinarijev se je pričel izdelavati nov kodeksu prikrojen formular fakultet,⁴⁴ ki se je ordinarijem objavil v jeseni 1922.

S. C. de Sacramentis je dala ordinarijem glede javnih zadržkov sledeče fakultete:

1. Izpregledati vse zadržke lažje vrste (kán. 1042) in pa oviralni zadržek preprostih obljub (kán. 1058). To dispenzo smejo ordinariji podeljevati iz pravičnega in pametnega razloga, morejo izvesti tudi sanatio in radice.

2. Izpregledati te-le zadržke težje vrste: a) sorodstvo v drugem in v tretjem kolenu v zvezi s prvim, ako se od izpregleda ni bati pohujšanja in začudenja ljudi; b) sorodstvo v 2. kolenu postranske črte; c) svaštvo v 2. kolenu v zvezi s prvim, ali v čistem prvem postranske črte; è) javno spodobnost v 1. kolenu, če le ni nobenega dvoma, da bi en soprog mogel biti potomec drugega sopročenca. Ta pravica pa ni neomejena kot ona pod 1., ampak se sme uporabljati le »ex gravi urgente causa quoties periculum sit in mora et matrimonium nequeat differri usque dum dispensatio a Sancta Sede obtineatur«.

V zelo nujni sili, ko se zadržek odkrije šele, kadar je že vse pripravljeno za poroko in se ta brez verjetne nevarnosti velikega zla ne more odgoditi, more škof dispensirati vse zgolj cerkvenopravne zadržke, izvzemši mašniški stan in svaštvo v ravni črti že po kánonu 1045 § 1. Fakulteta S. C. de Sacramentis pa je širša v tem smislu, da ni treba za uporabo fakultete tako nujne sile, ampak da zadostuje nevarnost, ki bi sledila iz odlašanja poroke, in ta more biti materialna škoda ali pa, kar posebno pride v poštev, moralna (dušna) škoda, n. pr. bližnja priložnost v greh. Tudi ni treba, da bi se bil zadržek odkril šele, ko je prepozno prositi v Rim za dispenzo, zadržek je lahko znan že prej. Sicer ni treba vsakokrat prositi kongregacije zakramentov za dispenzo, ker imajo tudi apostolski nunciji fakulteto, da smejo za določeno število slučajev ex gravi causa izpregledati vse cerkvenopravne zadržke, iz-

vico izpregledati ozir. izpremeniti zasebne obljube. Ako se izpregleda obljuba začasnega devišstva, se ne oženiti, sprejeti višje redove, vstopiti v redovno kongregacijo, izgine tudi oviralen zakonski zadržek.

⁴³ A. A. S. X (1918) 191.

⁴⁴ A. A. S. XIII (1921) 134.

vzemši v kán. 1045 omenjenih dveh.⁴⁵ Glede števila zadržkov pa je od kongregacije podeljena fakulteta ožja kot v kán. 1045 § 1 dana oblast, ker se nanaša le na zadržke, ki so v formularju našeti.

3. Ob kanonični vizitaciji in ob misijonih more ordinarij izpregledati iste zadržke, a le onim osebam, ki žive v konkubinatu, da ob tako milosti polnem času končajo grešno razmerje. Izvrševanje teh fakultet more škof tudi drugim duhovnikom stalno poveriti.

S. C. S. Officii pa podeljuje ordinarijem fakulteto izpregledati ovisalno zadržek *mixtae religionis* in razdiralni *disparitatis cultus*, pri obeh se pa morajo strogo ravnati po predpisih kodeksa za mešane zakone. Izključena je vsaka dispensa za zakon z židovsko ali muslimansko osebo. Tudi to fakulteto more škof subdelegirati, a če gre za *sanatio in radice*, le župnikom, in sicer za vsak slučaj posebej.

Te fakultete za zunanji forum veljajo od leta 1922. do onega leta, ko je škof dolžan poslati svoje poročilo sveti stolici (kán. 340). Ob tej priliki prosi za podaljšanje fakultet, ki se mu podeli za prihodnje petletje.⁴⁶

Za notranji (zakramentalni in izvenzakramentalni) forum pooblašča sv. penitenciarija ordinarije, da smejo izpregledati pred poroko in tudi za poveljavljenje zakona tajen zadržek *criminis, dum modo sit absque ulla machinatione*. To fakulteto sme ordinarij pro foro sacramentali trajno poveriti kanoniku penitenciariju in dekanom, drugim spovednikom pa samo za posamezne slučaje. Iz posebnih vzrokov more škof nekaterim spovednikom v škofiji to fakulteto poveriti tudi za daljšo dobo, a vedno le za izključno uporabo pri spovedi.⁴⁷

C. Kadar obstojata v istem slučaju dva zadržka, eden javen, drugi pa tajen, se mora za javen zadržek prositi v zunanjem foru dispenze, za tajen pa v notranjem foru, a v tej prošnji se mora omeniti tudi javni zadržek, in da se je zaprosila oziroma že dobila dispensa in foro externo, sicer je dispensa tajnega zadržka neveljavna. Tako uče vsi kanonisti in se pri tem sklicujejo na *stylus Curiae*, nobeden pa ne citira nobenega uradnega vira. Zaradi nevarnosti, da se na ta način krši stroga spovedna ali pa tudi le naravna molčečnost, so praktiki že zdavnaj predlagali, da

⁴⁵ Index facultatum, quas, pro locis missionis suae Nuntii, Internuntii et Delegatis Apostolicis penes Civitates seu Nationes, post Codicis Iur. Can. publicationem tribuere SSmus Dominus Noster decrevit, nr. 30. — Tekst v *Nouvelle Revue théologique* Tom. 48, Louvain 1921, 38 ss.

⁴⁶ Besedilo teh fakultet glej Ljublj. škof. list 1922, št. 8.

⁴⁷ Besedilo v *Nouvelle Revue théologique* Tom. 50, Louvain 1923, 129 sl., in *Ušeničnik* Fr. I. c.

bi se ta nepraktična zahteva opustila in se tako postopek poenostavil.⁴⁸

Ali je kodeks v tem kaj izpremenil? Nikjer izrecno tega postopanja ne predpisuje, ampak v kán. 42 na splošno določa, da zamolčanje resničnih podatkov (subreptio) v prošnji ne vpliva na veljavnost reskriptov, »*dummodo expressa fuerint quae de stylo Curiae sunt ad validitatem exprimenda*«. Ta pogoj je bistven za veljavnost reskripta (kán. 39). Kaj pa mora biti po *stylus Curiae ad validitatem* v prošnji navedeno, tega kodeks ne pove; torej se moramo ozirati le na to, kar zahtevajo priznani kanonisti, ki majo pri rimski kuriji veljavo.

Sánchez⁴⁹ utemeljuje to zahtevo s trditvijo, da se morajo vsi v istem slučaju obstoječi zadržki predložiti papežu, ki ima oblast jih izpregledati. Oba zadržka da morata biti znana sv. penitenciariji, ki dispenzira *consultatione habita cum Pontifice* in premišlja, ali bi ob konkurenci dveh zadržkov bilo primerno podeliti dispenco ali pa ne, in tako se papeževemu mišljenju ne izvrši nič nasprotnega. Ta razlog pa nikakor ni prepričevalen. Ako je javen zadržek predložen oblastvu za zunanji forum, ki v papeževem imenu dispenzira, tajni zadržek pa sv. penitenciariji, ki istotako v papeževem imenu dispenzira, sta pač oba zadržka zadostno predložena najvišji cerkveni instanci. Ker pa je razlika med javnim in tajnim zadržkom tako važna, da spada vsak pred svoj, od drugega strogo ločen forum, se ta slučaj ne da primerjati onemu, v katerem obstajata dva zadržka, ki sta oba javna ali pa oba tajna in spadata oba pred isti forum. Ker je v tem slednjem slučaju dispensa od enega zadržka neveljavna, ako se tudi drugi ni predložil, in je treba nove prošnje, se iz tega samoposebí nikakor ne da izvajati, da je enako postopati tudi v našem slučaju, ko ima vsak zadržek svoj lasten, neodvisen forum. Sv. penitenciarija nikakor ni vezana na ukrepe oblasti zunanjega fora. Sánchez sam citira pet kanonistov, ki so nasprotnega mnenja.⁵⁰

V prošnji na sv. penitenciarijo se mora navesti tudi javni zadržek iz tega vzroka, ker penitenciarija pristavlja v svojih pismih klavzulo: »*dummodo aliud ipsi non obstat canonicum impedimentum*«,⁵¹ ki izraža bistven pogoj veljavnosti dispenze. Ako se je v prošnji javni zadržek zamolčal, je izpregled tajnega zadržka zaradi te klavzule ničeven. Če bi pa reskript te klavzule ne vseboval, bi bila dispensa veljavna, akoravno bi se bil javni zadržek zamolčal. Zamolčati bi se pa moral tedaj, kadar bi se brez kršenja

⁴⁸ Haring l. c. 81 sl.

⁴⁹ Lib. VIII. disp. 23, n. 7, 8 l. c. pg 104 sl.; disp. 25, n.11 l. c. pg 114.

⁵⁰ Navarrus, Enriquez, Zanallos, Manuel, Vega; l. c. Tom. II., pg. 103.

⁵¹ Leitner, Eherecht 310 sl. objavlja besedilo takega reskripta. Isto klavzulo omenja tudi Gasparri l. c. I, 276.

spovedne molčečnosti ne mogel omeniti. Te nevarnosti zdaj po preureditvi rimske kurije ni več, ker penitenciarija nima za zunanji forum nobene oblasti več. Če se prositelj hoče poslužiti v Rimu posredovanja agenta, se tajnost ne more kršiti, če se pri tem ravna po navodilih sv. penitenciarije, da pošlje prošnjo v zapečatenem ovoj na agenta, katerega mora ta nedotaknjena oddati na naslov.⁵²

Težavnejše je varovati absolutno tajnost, ako se prosi za dispenco obeh zadržkov ordinarij, kadar ima ta potrebne dispenciacijske fakultete in sam ali po generalnem vikarju upravlja obojni forum. Da se spovednik ali dušni pastir izogne vsaki nevarnosti, kršiti spovedno molčečnost, dajejo kanonisti razna navodila. Edini varen in pravilen način prositi dispenco je ta, da pošlje spovednik prošnjo za izpregled tajnega zadržka, z navedbo tudi javnega zadržka, n a r a v n o s t sv. penitenciariji v Rim; prošnjo za dispenco javnega pa ordinariju. Noben drug način ne zasigura absolutne tajnosti.⁵³

Pojavilo se je tudi mnenje, da škofov ne veže stylus Curiae, ampak da je merodajen le za rimske oblasti.⁵⁴ G a s p a r r i pa na temelju izjave sv. penitenciarije z dne 1. junija 1858 odločno trdi, da je vsakdo, ki dispensira vsled i n d u l t a, vezan na stylus Curiae in na vsa pravila, po katerih se ravna rimska kurija, ki je indult podelila.⁵⁵ W e r n z pa uči, da se morajo ordinariji tedaj, kadar na podlagi od svete stolice podeljenih fakultet izpregledujejo zakonske zadržke, ravnati po vseh pravilih, katerih se drži rimska kurija in povrh še posebnih navodil, če so jim bila katera dana; ako pa dispensirajo na podlagi redne svoje oblasti, in rigore iuris niso vedno in absolutno vezani na stylus Curiae.⁵⁶ V kodeksu nudi kánon 42, § 1. pojasnilo k tej kontroverzi. Po njem so reskripti le veljavni, ako je bilo v prošnji navedeno vse, kar stylus Curiae za veljavnost zahteva. Kánon govori na splošno o reskriptih, torej meni tudi reskripte ordinarijev in ne samo one rimskih oblasti (prim. kán. 36), potemtakem je stylus Curiae obvezna norma tudi za ordinarijeve reskripte. Indult, katerega je dala sv. penitenciarija, sicer ne omenja te zahteve, a iz tega se še ne da sklepati, da ni potrebno to, kar sledi iz kánona 42. Nekoliko čudno je res, da kodeks te kontroverze ni končal z jasno odločbo. Ali pa morda kodifikatorji nasprotnega mnenja niti niso resno upoštevali? Po vsem torej je edino varni način pri javnem in tajnem zadržku,

⁵² Normae communes d. 29. junii 1908 IX, n. 10. (Leitner, De Curia Rom. 1909, 48) Leitner, Eherecht², 309, opomba 1.

⁵³ Haring l. c. 80, citira več drugih avtorjev, ki priporočajo isti način.

⁵⁴ Scherer l. c. 477 opomba 110, 479; Haring, Kirchenrecht², 556.

⁵⁵ l. c. I. 310.

⁵⁶ l. c. 533; 501 opomba 95.

poslati prošnjo za notranji forum z omembo javnega zadržka v vsakem slučaju naravnost v Rim, prošnjo za zunanji forum pa pristojni kongregaciji ali pa ordinariju, če ima potrebne fakultete. Kadar pa se z dispenzo mudi in ima ordinarij fakultete tudi za notranji forum, pa ostanejo stare težkoče. Zato je prav zelo želeti avtoritativne razlage, ali se res mora v vsakem slučaju javni zadržek omeniti v prošnji notranjega fora.

Dispenza, dana za notranji forum, omogoči pred Bogom in vestjo absolutno veljaven zakon in se ne da več preklicati. Ako pa že izpregledani tajni zadržek postane pozneje javen, ostane zakon seveda v resnici veljaven, a pred cerkveno in ljudsko javnostjo je neveljaven, torej nekako *non matrimonium putativum*. Notranja veljavnost zakona se mora tudi na zunaj dokazati.⁵⁷ Ta dokaz pa je edino izpregledni reskript ali pa uradna zabeležka dane dispenze. Ako je bil dan izpregled in *foro sacramentali*, onemogočuje spovedna molčečnost spovedniku vsak zunanji dokaz, stranka sama pa za zunanji forum ni zadostna priča podeljene dispenze; reskript sam pa se je moral uničiti. Treba je torej nove dispenze in *foro externo* in zakon se mora na zunaj »poveljaviti«. Tajna dispenza, podeljena in *foro nonsacramentali*, pa se mora zabeležiti v posebni knjigi, shranjeni v tajnem škofovem arhivu, da je potem, če postane zadržek javen, dokaz veljavnosti zakona mogoč (kán. 1047). Da pa more zabeležba tajne dispenze tvoriti pozneje dokaz v zunanjem foru, mora prosilec (t. j. tisti, ki je prošnjo vložil), ordinariju tajno javiti prava imena prosilcev. Zabeležba fingiranih imen, kakor jih navaja prošnja, ne pomeni nobenega dokaza za zunanji forum.

Vsak tak slučaj, ko postane že izpregledani tajni zadržek javen po sklepu zakona in nastane nekak konflikt med notranjim in zunanjim forum, pomeni brez dvoma občutno motenje zakonske vezi in zakonskega življenja. Kodeks hoče možnost takih slučajev kolikor mogoče omejiti. V tem vidim glavni razlog, da je kodeks postavil pojem javnega in tajnega zadržka na nekoliko drug temelj. Naknadno so prišli v javnost večinoma oni zadržki, ki sicer niso bili obče znani, a vendar več osebam, ki pa so veljale za resne in molčečne (*simpliciter occultum imp.*), torej tak zadržek, ki bi se bil mogel in *foro externo* že tedaj dokazati, ki spada po kodeksovi definiciji zdaj med javne.

III. Poveljavljenje zakona.

a) Kodeks je poveljavljenje zakona nasproti prejšnjemu pravu pojasnil in poenostavil, posebno zakonov, ki so neve-

⁵⁷ Namenoma rabim ta izraz, ne pa poveljaviti, ker, kar je notranje veljavno, je v resnici tudi zunanje veljavno, le dokazati se mora ta veljavnost. Zakon nima dvojne veljavnosti, notranje in zunanje.

ljavni zaradi razdiralnega zadržka (kán. 1135). Najprej se mora odstraniti zadržek, nadaljno postopanje pa je različno pri javnih in tajnih zadržkih.

Ako je zadržek bil javen, se zakon poveljavi na ta način, da oba zakonca privolitev v zakon obnovita pred župnikom, oziroma od njega pooblaščenim duhovnikom in dvema pričama, ker je le na ta način ponovitev privolitve v zakon dokazana v zunanjem foru.

Ako je zadržek bil tajen, se zakon tajno poveljavi. Če je neveljavnost zakona znana obema zakoncema, morata oba zasebno in tajno obnoviti privolitev; če pa je znana samo enemu zakoncu, zadostuje za poveljavljenje, da on sam zasebno in tajno obnovi konsenz, seveda mora prvotni konsenz zakonskega sodruga še trajati, kar pa se ravno domneva, dokler ni dokazano, da je bil konsenz preklican (kán. 1093). Odpadla je torej težavna »clausula certiorationis«. Prej je bila pravno učinkovita obnovitev konsenza le, ako sta oba zakonca poznala neveljavnost zakona in sta oba na novo privolila v zakon. Po prirodnem pravu bi bil zakon takoj veljaven, ko je odstranjen zadržek, da le prvotni konsenz še traja, a cerkveno pravo zahteva obnovitev, zato pa more cerkev to zahtevo spremeniti ali pa od nje tudi odstopiti, kar se zgodi pri sanatio in radice (kán. 1133 § 2).⁵⁸

Kako se naj obnovitev privolitve tajno izvrši? Kodeks pravi: »privatim et secreto«. Obnovitev mora biti predvsem res nov dej (akt) volje, s katerim soprog hoče ta zakon (kán. 1134). Gotovo in brezpogojno mora biti notranji dej volje. Ali se mora ta notranji dej tudi na zunaj pokazati? Na neki način se mora! To razvidimo iz kánona 1136, ako primerjamo § 2 in § 3. Če je zakon neveljaven vsled pomanjkanja privolitve in je ta defekt konsenza zgolj notranji, se zakon poveljavi tako, da soprog, ki ni privolil v zakon, notranje privoli (interius consentiat) t. j. z zgolj notranjim aktom volje, ki se na zunaj v ničemer ne kaže. Če pa je ta defekt tudi zunanji in sicer tajen, se mora privolitev obnoviti »modo privato et secreto«. Kodeks razlikuje torej med zgolj notranjo privolitvijo in med privatno in tajno obnovitvijo konsenza. Iz tega sledi, da se mora tudi zasebna in tajna obnovitev nekako na zunaj pokazati, spoznati jo nekako mora zakonski sodrug, ki za neveljavnost zakona ne ve. Pokaže pa se ta obnovitev ali v primerni besedi ali pa v dejanju, ki kaže konsenz n. pr. copula carnalis affectu conjugalí posita.⁵⁹ Za soproga, kateremu je neveljavnost zakona znana, je copula cum affectu maritali združena z notranjim aktom volje brez dvoma obnovitev privolitve v zakon; to se

⁵⁸ Gasparri l. c. II. 343, 445.

⁵⁹ Gasparri l. c. II. 350, Sägmüller II^o, 217; Blat l. c. 709.

je vedno priznavalo⁶⁰, in odkar se ne zahteva več medsebojna obnovitev ampak v našem slučaju samo enostranska, se na ta način tudi povsem zadostno obnovi konsenz. Zakonski drug, ki neveljavnosti zakona ne pozna, izvrši zakonsko dolžnost pod vplivom svojega prvotnega konsenza, drugi soprog pa pod vplivom nove privolitve v zakon. Ta način poveljavljena pred objavo kodeksa ni bil zadosten,⁶¹ zdaj pa je.⁶²

b) Da je zakon neveljaven, se more izreči le tedaj, ako se more razdiralni zadržek dokazati, t. j. ako je javen. Če je zadržek taje n, se ne more dokazati in se zakon ne more izreči neveljavnim. Razsodba neveljavnosti zakona se ne more izreči, dokler zadržek ni dokazan z neizpodbitnimi dokazi (avtentične listine, ali vsaj dve priči omni exceptione maiores). Da se zakon prepereči, zadostuje ena priča za zadržek; da se izreče že sklenjen zakon neveljavnim, morata biti vsaj dve priči. Priče, ki vedo zadržek samo iz pripovedovanja zakoncev, ne nudijo zadostnega dokaza, ker spričujejo samo izjave zakoncev ne pa objektivnega dejstva, iz katerega izvira zadržek.⁶³

Če je zadržek taje n in neizpregleden (indispensabile imp.) ali pa če zakonca nočeta zakona poveljaviti, morata skušati zadržek v zunanjem foru dokazati. Ko se dobijo zadostni dokazi, postane zadržek javen in pride zadeva pred zakonsko sodišče. Ako pa ni mogoče dobiti dokazov, je ločitev zakonske vezi in foro externo izključena, zakonsko življenje pa in foro interno nedovoljeno in nemoralno. V tem slučaju stopita oba fora v nekak konflikt. Pastoralno bogoslovje daje za take slučaje praktična navodila. Zakonca živita vzdržno kot brat in sestra med seboj, kar je lahko mogoče pri starejših osebah, ali pa se najde kak kanoničen vzrok, da se ločita pro foro externo od mize, postelje in stanovanja, ali pa, če nobeden ne ve za neveljavnost zakona, se pustita v dobri veri.

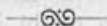
⁶⁰ Wernz l. c. 551 opomba 9.

⁶¹ Benedikt XIV, Inst. 87, n. 68 l. c. pg 914 citira Scota.

⁶² Navidezno nasprotuje temu mnenju dekret S. C. S. Off. 12. jun. 1850 (Collect. de Prop. F. n. 1044), ki je citiran kot vir pri kánonu 1134. Dekret ugotavlja, da po krstu paganskega soproga ne zadostuje *implicita consensus renovatio per copulam subsequentem cum affectu maritali*, ampak da je potrebna *explicita renovatio*. Iz tega besedila bi se dalo sklepati, da se mora konsenz obnoviti izrecno z besedami. A ta dekret je citiran kot vir za določbo, da mora biti obnovitev konsenza *novus voluntatis actus*, da torej ne more zadostovati copula pod vplivom prejšnjega konsenza pri neveljavnem sklepanju zakona, ker bi to ne bil nov akt volje. Pri kánonu 1135, § 3., ki govori o enostranski zasebni in tajni obnovitvi konsenza, ta dekret ni citiran, zato ne moremo misliti, da bi bil hotel kodeks mnenje najuglednejših kanonistov v tako važni točki zavreči. Pač pa je pri kán. 1135, § 3. citiran med drugimi viri tudi odgovor Inocenca III. mesinskemu kapitlju l. 1212. (c. 7, X IV, 7), iz katerega se more dognati, da se je tudi tedaj že copula cum affectu coniugali smatrala za

zadostno renovatio consensus. Seveda je obnovitev konsenza brezdvomno bolj gotova, ako se izvrši izrecno s primernimi besedami. Nikakor pa ni treba, da bi te besede zakonskemu sodruhu naznanile neveljavnost zakona. Zato Linnebornovo navodilo ni sprejemljivo, ki navaja za primer izrecne obnovitve konsenza besede: »Bei unserer Eheschließung habe ich nicht den rechten Konsens gehabt; ich spreche ihn jetzt nochmals wirklich aus« (l. c. 445). Smejo se pač rabiti take ali slične besede, ki naznanijo zakonskemu drugu neveljavnost zakona, a če se je bati, da nastane razprtija v zakonu, se naj rabijo besede, ki neveljavnosti zakona ne izdajo, ali pa se notranji novi akt volje izrazi le v primernem dejanju. Sicer pa tudi Linneborn trdi, da zadostuje copula cum consensu maritali.

⁶³ Sanchez, lib. II. disp. 37, n. 11. l. c. Tom. I. pg. 166.



Prispevki za dušno pastirstvo.

Svetost cerkve.

I. Svetost kot svojstvo cerkve.

Svetost je stalna skladnost svobodnih dejanj z Bogom kot bistveno dobroto in kot pravcem nravnosti. Bog je bistvena neskončna svetost, ker neskončno ljubi neskončno dobroto svojega bistva in sovraži greh. Sveto je vse, kar posnema božjo svetost v ljubezni do Boga, v skladnosti z božjo voljo in v sovraštvu greha. Sveti so blaženi v nebesih, ker v vedni skladnosti z voljo božjo ljubijo dobro in sovražijo zlo; sveti so ljudje na zemlji, ako stanovitno ljubijo najvišjo in moralno dobroto in sovražijo greh. To je moralna svetost, svetost volje ali ljubezni. Po pridrevni analogiji (analogia attributionis) je sveto vse, kar je v vzročni zvezi z moralno svetostjo. Svete so osebe, ki so po zakramentalnem znamenju (po krstu, birmi, svečeništvu) in po službi namenjene, usposobljene in dolžne pospeševati svetost v sebi ali v drugih. Svete so stvari, ki so po rabi ali namenu posvečene (dedicatae) Bogu in posvečevanju ljudi (orodja Kristusovega trpljenja, hram božji, oltar, zakramenti, nauk, prazniki). To svetost imenujejo nekateri fizično ali ontologično. Sveto je vse, kar je v zvezi s svetostjo in s svetniki (sveta dežela, sveto mesto, podobe, relikvije).

Moralna svetost ima različne stopnje: a) običajna (ordinaria, communis), ki se ogiblje velikih grehov; b) višja svetost, krščanska popolnost (s. superior, s. perfectionis), ki se ogiblje malih grehov, se vztrajno bori proti strastem, izpolnjuje evanđeljske svete; c) odlična, heroična (eximia, heroica), ki izvršuje težavna krepostna dejanja z velikimi žrtvami, presegajočimi redne moči človeške narave. »Virtus christiana, ut sit heroica efficere debet, ut eam habens operetur expedite, prompte et delectabiliter supra communem modum

ex fine supernaturali et... cum abnegatione operantis et affectuum subiectione.¹

Učinek in znamenje moralne svetosti pa so čudeži.

Prava Kristusova cerkev mora biti sveta: 1. po svojem bistvu (naravi) in po sredstvih, 2. po moralni svetosti članov, 3. po daru čudežev (dono miraculorum, charismatum, s. manifestativa).

1. Cerkev je sveta po svojem bistvu, ker so svete vse bistvene prvine, ki določajo in tvorijo bistvo cerkvenega organizma. Svet je ustanovitelj cerkve, Jezus Kristus, ki jo na nadnaravni način podpira, oživlja in po sv. Duhu posvečuje; Kristus je glava cerkve, cerkev je njegovo skrivnostno telo in njegova nevesta, sv. Duh pa je (s svojimi milostmi) duša cerkve. Kristus se je v ljubezni žrtvoval za cerkev, da bi jo posvetil in da bi bila sveta in neomadeževana (Ef. 5, 25—27); molil je za apostole, da bi bili »sveti v resnici« (Jan. 17, 17—19). Svet je namen cerkve. Da bi mogla vernike posvečevati, zato ji je Kristus podelil vladarsko, učiteljsko in svečeniško oblast; dal ji je sveto ustrojstvo, izročil ji je svete nauke, sveto bogočastje, svete zakramente, in ji obljubil svojo pomoč vse dni do konca sveta. V sv. pismu starega in novega zakona se cerkev predstavlja kot božje ali nebeško kraljestvo, hiša božja, tempelj božji, cerkev božja itd. Cerkev je po svojem bistvu kakor nekak tempelj božji za posvečevanje ljudi in v slavo božjo.

2. Iz tako tesne zveze s Kristusom, iz tako svetih sredstev sledi svetost članov. Ni mogoče, da bi tolika Kristusova skrb in tako sveta sredstva bila brez uspeha. In zares se je Kristusova cerkev že v prvih desetletjih tako odlikovala po svetosti, da je zbujala veliko pozornost. Najstarejši pridevek cerkve je svetost; apostoli imenujejo vernike svete; to je bil prvi uradni pridevek kristjanov.

V cerkvi se morajo vedno nahajati sveti člani, ne samo običajne, ampak tudi višje in odlične (heroične) svetosti. Kristus je sam dal zgled heroične svetosti, dal je (evangeljske) svete za popolnost, spodbujal k odlični svetosti (Mt. 5 i. dr.) in dal odlična sredstva svetosti. Višja svetost se mora vedno nahajati v znatnem številu vernikov; heroična svetost ne sme nikoli prenehati in se mora vedno nahajati vsaj v nekaterih članih.

3. Kristus je svoji cerkvi in njenim vernikom obljubil dar čudežev (Mk. 16, 17; Jan. 14, 12). Ta dar se je nahajal v cerkvi prvih stoletij v posebno obilni meri. Čudeži so najprimernejši pečat za potrditev božjega poslanstva in razodetja. Cerkev pa mora nadaljevati Kristusovo poslanstvo, oznanjati in braniti razodetje; zato je primerno ali celo potrebno, da more z najizvestnejšimi znaki razodetja dokazovati svojo božjo ustanovitev, božje poslanstvo in razodetje.

Tako svetost cerkve potrjuje najstarejše veroizpovedi, cerkveni očetje, tradicija in zgodovina cerkve.

Svetost je bistveno svojstvo cerkve, njen značilni zaklad in njena last, plod njenih sredstev in načel in uspeh njenega vpliva.

¹ Benedict. XIV, De can. sanctorum l. 3, c. 22, n. 1.

II. Svetost kot znak.

Vprašanje pa je, je-li svetost zadosti vidno svojstvo, da bi mogla služiti kot znak prave cerkve.² Katoliško bogoslovje skoraj soglasno uči, da je svetost viden znak, po katerem se more spoznati prava cerkev in se ločiti od vsake krive cerkve. V podrobnostih je nekoliko nesoglasja. Razne stopnje moralne svetosti se različno označujejo. Mnogi teologi smatrajo za pozitiven znak samo heroično svetost, potrjeno po čudežih. Svetost (fizična) nauka in sredstev je Spāčilu³ samo negativen znak; Y. de la Brière⁴ pa smatra to za jako viden znak. Nadnaravni značaj heroičnih dejanj je razviden ne samo po čudežih, ampak tudi iz vzvišenosti, junaške vztrajnosti in ponižnosti.

Kristus sam je opominjal, da se krivi preroki lahko spoznajo po njih sadovih (delih), kakor se drevo spozna po sadu (Mt. 7,15—20). Sveta dela svetih vernikov so kakor luč in kakor mesto na gori. »Tako naj sveti vaša luč pred ljudmi, da vidijo vaša dobra dela in slavijo vašega Očeta, ki je v nebesih.« (Mt. 5, 14—16.)

1. Ako z lučjo svetosti iščemo pravo cerkev, opazimo najprej obilno **svetost katoliške cerkve**. Svet je njen nauk, ki ga ohranja s pomočjo nezmotnega učiteljstva; niti najhujši nasprotniki niso mogli dokazati nobenega madeža na katoliškem verskem in moralnem nauku. Sveta so katoliška sredstva posvečevanja (disciplina, bogočastje, redovništvo, zakramenti, posebno spoved in evharistija); katoliška cerkev rajši trpi najhujše preganjanje, kakor pa da bi odstopila od kake verske ali moralne resnice (Henrik VIII.). V vseh dobah je imela svetnike (svete člane), katerih heroična svetost je kritično preiskana in potrjena po čudežih; svetost ni prenehala niti po vzhodnem razkolu, niti po odpadu protestantov. Že od 10. stoletja dalje se je uredilo preiskavanje svetosti na podlagi dokazanih čudežev; posebno strogo se preiskujejo čudeži po dekretu Urbana VIII. l. 1625. Nagibi svetosti vplivajo na tiste, ki se vračajo v katoliško cerkev, nasprotno pa se pri odpadnikih večinoma opazajo drugi nagibi.⁵

Katoliška cerkev je vzgojiteljica evropskih narodov. Po redovništvu, bratovščinah in družbah še vedno globoko vpliva na socialno življenje, blaži socialno bedo, kroti strasti in blaži nasprotja. Katoliška cerkev najbolj pospešuje versko življenje, vpliv vere na socialno in kulturno življenje, dobrotelost, vzgojo i. dr.

V višji in heroični svetosti se očitno kaže izredna pomoč božja. Zato je ta svetost dokaz, da Bog katoliško cerkev čudovito podpira

² Gl. BV 1922, str. 276—278.

³ ZikTh 1912, str. 727—728.

⁴ Dict. Apologétique I 1281.

⁵ J. de Maistre, ki je mnogo občeval s protestanti in z Rusi, piše: »V ločenih verskih družbah ravno najpobožnejši izkušajo dvome in nemir, pri nas (katoličanih) pa je vera vedno sorazmerna moralnosti« (cit. L. Billot, De ecclesia,³ str. 191).

in da torej mora to biti edino prava cerkev, ker Bog ne more tako podpirati znote. Do istega rezultata nas privede primerjanje katoliške cerkve z drugimi krščanskimi cerkvami.

2. Nobena druga krščanska cerkev nima take svetosti. Protestanti so zavrgli mnoge bistvene krščanske resnice, med temi tudi take, ki so v bližnji zvezi s krščanskim življenjem; zavrgli so mnoga sredstva svetosti, svečeništvo, zakramente, božičastje.

Med protestanti in razkolniki se more še nahajati poštenost in moralnost, posebno vsled starih tradicij iz katoliške dobe, vsled zdrave narave dotičnih narodov, vsled ugodnih gospodarskih in socialnih razmer. Ni pa višje in odlične heroične svetosti, posebno ne v toliki meri in tako redno, da bi se mogla smatrati kot bistveni proizvod dotičnega cerkvenega organizma.

Nezedinjene vzhodne (grško-slovanske) cerkve so vsled načelne konservativnosti bistveno še ohranile krščanski dogmatični in moralni nauk, a ker nimajo živega nezmotnega učiteljstva, zato ne morejo uspešno zavračati zmot in se dejansko med njimi širijo verske znote celo v vodilnih cerkvenih krogih. Ohranile so načela krščanske morale, svečeništvo in sredstva (zakramente i. dr.) svetosti, a ker nimajo enotno urejene pastirske (vladarske in učiteljske) oblasti, zato se ta načela ne uporabljajo uspešno in redno, redovništvo je propadlo,⁶ zakramenti se ne delijo redno, vera je izgubila vpliv na kulturo in na javno življenje, cerkev je zašla v suženjsko odvisnost od države, postala je versko in socialno sterilna; v mnogih slučajih se dovolja razporoka. Srbi i. dr. priznavajo sami, da je njihova cerkev skoraj vse moči porabila za narodne in politične namene, a da je zane-marila svoje pravo polje.⁷ Pri Bolgarih, Srbih in Grkih se je zakrament svete pokore že skoraj pozabil, pri Rusih se je še deloma ohranil, a vrši se redko in površno, obhajilo je jako redko, a še takrat brez prave priprave (posebno pri Grkih, Bolgarih). Grki so n. pr. kruto preganjali bolgarskega meniha Pantelejmona, ker je gojil pogostno obhajilo; po tej poti se je Pantelejmon († 1867) naposled vrnil v katoliško cerkev.

⁶ Srbski moški samostani so skoraj popolnoma prazni; na en samostan prideta komaj po dva meniha. Žensko redovništvo je (razen v Macedoniji) popolnoma izumrlo. Srbski cerkveni listi v boju za drugo ženitev duhovnikov (vdovcev) večkrat ponavljajo trditev, da je devištvo nemogoče; o svojem meništvu in celo o episkopatu se izražajo jako neugodno. A redovništvo, oziroma izvrševanje evangeljskih svetov spada kot pogoj in pojav svetosti k bistvenim svojstvom prave cerkve.

⁷ Srbski škof Irenej priznava pasivnost in zastalost srbske cerkve, ki je po njegovem mnenju izgubila stik z življenjem (Nova Evropa 1923, št. 1, str. 19—21).

Pri protestantih se ne nahaja odlična svetost, ki bi bila potrjena po čudežih. Mogoče je, da nekateri protestantski neofiti v misijonskih deželah dosežejo višjo svetost in pretrpijo celo mučeništvu za krščansko vero (tako n. pr. v Ugandi), a to so redki pojavi. Mnogo pozornosti vzbuja indijski kristjan (neofit) Sundar Sing, krščen v anglikanski cerkvi; odlikuje se po neobičajni svetosti, potrjeni po znamenjih, ki se težko dajo naravno razložiti. A značilno je, da noče vstopiti v nobeno anglikansko versko družbo in da je to osamljen pojav.⁸

3. Nezedinjena cerkev je ohranila še skoraj vsa sredstva svetosti. Zato ni čudno, ako se v njej včasih pojavijo svetniki višje ali celo odlične svetosti, morabiti celo potrjeni po čudežih. O domnevnih svetnikih vzhodnih Slovanov do 14. stoletja je treba soditi s stališča, da so vzhodni Slovani prejeli vero iz Carigrada, ko razkol še ni bil končno formalno izvršen; vzhodni Slovani so polagoma »via facti«⁹ zašli v razkol. Njihovi starejši svetniki spadajo v dobo neofitske krščanske gorečnosti, ko vzhodni Slovani še niso bili popolnoma svestno in končno cerkveno oprdeljeni. Katoliška cerkev je zedinjenim Rusinom pustila starejše ruske svetnike (do 14. stoletja). O Srbih in Bolgarih je znano, da so dolgo omahovali med Carigradom in Rimom. Sv. Sava srbski (13. stol.) je bil sicer gotovo bizantinsko orientiran in je srbsko cerkev organiziral v duhu bizantinske orientacije, a mogoča je »bona fides«⁹; po jasni bizantinski orientaciji se torej Sava srbski razlikuje od onih starejših ruskih svetnikov, katerih češčenje je katoliška cerkev dovolila prav zato, ker se misli, da niso bili formalno ločeni od katoliške cerkve. Šele v 14. stoletju se pri Srbih opaža občnejši in odločnejši odpor proti Rimu. Iz dobe, ko je bila vzhodna cerkev že končno in odločno ločena od Rima, je razmeroma jako malo svetnikov, ki se po številu, posebno pa po značaju niči od daleč ne morejo primerjati katoliškim svetnikom iste dobe. Dokazi svetosti se v vzhodni cerkvi nikoli niso tako kritično in strogo preiskovali kakor v katoliški cerkvi.⁹

⁸ L. de Grandmaison, *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique* (Recherches de science relig. 1922, str. 1—29). — B. Spačil, *Svatost a zázraky mimo pravou církev* (Hlidka 1922, str. 241—245).

⁹ V vzhodni cerkvi se je nestrohnjenost trupla smatrala za zadosten dokaz svetosti; tako pri Grkih in Slovanih. V ruski cerkvi je do l. 1547. kanonizacijo nadomestovala praksa vernikov. Od l. 1547. so kanonizirali moskovski metropolitni (patriarhi); do l. 1721. so kanonizirali okoli 150 svetnikov, a samo 15 za vso rusko cerkev. Po l. 1721. je kanonizirala sinoda (oziroma car) 6 svetnikov za vso rusko cerkev in 15 lokalnih. Zadnji je bil kanoniziran Serafim Sarovski l. 1903.; kanonizacija se je zavlačevala (od l. 1892.), ker je bilo truplo strohnjeno in so staroverci češčenju nasprotovali. V katoliški cerkvi je nestrohnjenost dokaz svetosti samo v slučaju, če meso ostane še mehko in udje še gibčni. Katoliška cerkev pa je samo v 19. stol. proglasila 356 blaženih in 80 svetnikov; v 20. stoletju se je

Odlična¹⁰ svetost v nezedinjeni cerkvi je tako redek izjemen pojav, da nikakor ni v bistveni zvezi s cerkvenim organizmom; sploh je težko govoriti o enotnem cerkvenem organizmu.¹¹ O katoliških svetnikih pa je znano, da so v tesni organski zvezi s cerkvenim organizmom, ki se po svetnikih prenavlja, pomlaja in oplojuje; pri mnogih svetnikih je očitna zveza z značilnimi katoliškimi načeli in s papeštvom, po katerem se katoliški cerkveni organizem najbolj očitno loči od drugih cerkva. Nasprotno pa se pri pravoslavnih svetnikih ne opaža zveza z onimi značilnimi načeli, po katerih se pravoslavje loči od katoliške cerkve, pač pa se vidi, da so pravoslavne svetnike vodila načela krščanske popolnosti prvih stoletij, skladna z naukom katoliške cerkve. O novogrških mučencih, zaradi vere pomorjenih od Turkov, trdi Delehaye, da jih katoliška cerkev kanonično ne priznava, a da nimamo razloga, da bi tajili njih mučeništvo (ako je historično dokazano), ker so trpeli za glavne bistvene krščanske resnice in niso niti poznali bogoslovskih prepisov pravoslavne protikatoliške teologije.¹² Podobno bi morebiti veljalo o nekaterih Rusih, ki so jih boljševiki pomorili iz verske mržnje.

Nimamo bogoslovnih znanstvenih razlogov, da bi tajili pojave odlične, po čudežih potrjene svetosti v nezedinjeni cerkvi, dasi vemo, da taki pojavi vobče niso zadosti kritično preiskani. Dogma je, da Bog ne more zmote potrjati s čudeži, a z navadnimi čudeži se direktno potrja svetost življenja, ne pa resničnost nauka; saj tudi katoliški svetniki niso bili nezmotljivi in so imeli človeške slabosti. Katoliški bogoslovci¹³ navajajo samo en resnejši pomislek proti odlični heroični svetosti pri drugovercih; svetnik mora namreč imeti veliko teženje po spoznanju verske resnice; s čudeži bi se to teženje po resnici moralo še pospeševati, heroična svetost bi torej morala voditi k popolni verski resnici. Ta pomislek še ni zadosti pojasnjen.

Rusi in drugi vzhodni kristjani, kadar govorijo brez izrečno protikatoliške tendence, radi priznavajo, da vzhodna cerkev že več stoletij ne izvršuje svojega poslanstva za versko in moralno vzgojo vernikov in da je zanemarila svojo poglobitveno nalogo, posvečevanje človeštva. V ruski bogoslovski in svetni literaturi se večkrat ponavlja izrek Dostojevskega, da je ruska cerkev že nad dve stoletji »v para-

tem pridružilo že znatno število novih. Kolika razlika po številu in po kakovosti! — Srbi častijo kot svetnike več svojih kraljev, škofov in menihov brez formalne in kritične kanonizacije.

¹⁰ Odlična heroična je svetost težko pri katerem pravoslavnem svetniku dokazana; po večini je dokazana v najboljših slučajih samo višja (oziroma srednja) svetost. S tem pa ne izrekam sodbe o čudežih.

¹¹ Vzhodne cerkve so bistveno nacionalne in državne.

¹² *Analecta Bollandiana* 1923, str. 250 s.

¹³ Ottiger, *Theologia fundamentalis* II, 516 in 1054. — Spačil v »Hlidki« 1922, 245.

lizi». Balkanske cerkve so pa še globoko pod rusko. V zvezi s tem splošnim priznanjem je jasno, da razmeroma redki pojavi odlične svetosti, ako so dokazani, nikakor niso tako bistven in organiziran pojav nezedinjene cerkve, kakor se zahteva pri bistvenem svojstvu in znaku cerkve.

4. Za znak svetosti niso vsi dovzetni, a vedno se nahajajo kristjani »preprostega srca«, za katere ima ta znak veliko privlačnost in jasnost. Svetost ima posebno privlačnost za nekatere vzhodne kristjane, ker ravno vzhodni krščanski značaj ljubi svetost. O svetosti cerkve je treba previdno in točno razpravljati. V najbolj neugodnem in individualnem slučaju bomo mogli svetost uporabiti vsaj kot negativni znak, a vobče in objektivno se more svetost nasproti vsem drugovercem uporabljati kot pozitivni znak. Vendar ne smemo prezreti, da svetost bolj vpliva po zgledu nego po teoretičnem dokazovanju.

Starejši cerkveni pisatelji so bolj odločno trdili, da heroična svetost, mučeništvo in čudeži pri heretikih in razkolnikih niso mogoči; tako sv. Irenej, Ciprian, Avguštín.¹⁴ V novejšem bogoslovju pa vedno bolj zmaguje mnenje, da so čudeži in pojavi odlične svetosti pri drugovernih sami po sebi možni.¹⁵ Tu je treba pripomniti, da je velika razlika med odpadniki, ki ne morejo brez krivde odpasti od prave vere, in pa med takimi razkolniki ali heretiki, ki so bili v razkolu ali hereziji rojeni in vzgojeni, posebno če so bili celi narodi zapeljani. Med takimi je mogoče veliko število kristjanov, ki vsled vzgoje in tradicij ostanejo bona fide v zmoti in ne morejo najti popolne resnice. Bog pa hoče, da bi bili vsi ljudje zveličani; zato mora take kristjane podpirati tudi z izrednimi milostmi, da ne bi pregloboko zašli, a ta božja pomoč ne more biti taka, da bi se mogla pametno in resno navajati v dokaz za pravovernost dotične cerkve. V prvih stoletjih še ni bilo večjih množic ali celih narodov, ki bi bili že dolgo v hereziji ali razkolu; z druge strani pa je Bog pravo cerkev takrat razme-

¹⁴ Citate navaja Ottiger (Theol. fundamentalis II) 972—975; Straub (De ecclesia II) 740 i. dr.

¹⁵ Spačil celo trdi, da je neznanstveno, ako se a priori zanikuje verodostojnost poročil o čudežih in heroični svetosti v nekatoliških krščanskih cerkvah (Hlidka 1922, 244).

O sv. Jozafatu Kunceviču (* 1580, † 1623) čitamo celo v rimskem brevirju (14. nov.), da je v prvi mladosti sveto živel in da je njegovo srce ranila puščica iz slike križanega Jezusa, ko mu je mati pripovedovala o Jezusovem trpljenju. V brevirju se sicer piše, da je bil Jozafat sin katoliških staršev, a historično gotovo je, da so bili starši pravoslavni in da se je Jozafat šele v poznejši mladeniški dobi pridružil katoliški cerkvi. Trditev, da je bil sv. Jozafat sin katoliških staršev, bi se mogla opravičevati le s hipotezo, da se Rusini niso nikoli formalno ločili od katoliške cerkve; a tudi ta hipoteza velja samo do florentinske unije (1439), težko bi se mogla raztegniti do unije v Brestu (1596).

roma še bolj podpiral z izrednimi znamenji svetosti. Od tod se lahko razume mnenje starejših krščanskih pisateljev.

Proti svetosti katoliške cerkve se ugovarja, da je bilo v njej vedno tudi mnogo grešnikov in da je v nekaterih dobah grešnost zašla globoko v cerkvene ustanove. V novejši dobi se večkrat navaja moralna statistika, ki dokazuje, da je med nekaterimi nekato-liškimi narodi manj zločinov, nezakonskih otrok i. dr. nego med katoličani. Toda moralna statistika je sploh enostranska in beleži samo očitnejša dejanja, a ne beleži skromne svetosti in požrtvo-valnosti, ne beleži vpliva gospodarskih razmer, narodnega značaja, običajev in tradicije. Svetost cerkve se kot svojstvo in znak javlja predvsem v višji in odlični svetosti kot plod načel, sredstev in vpliva dotičnega cerkvenega organizma. Čim bolj so verniki zdru-ženi s pravo cerkvijo, čim bolj z njo živijo in rabijo njena sredstva, tem bolj so sveti. A ker odlična svetost presega moči in nagnjenja človeške narave, zato je razumljivo, da ne more biti splošna. Kakor dobra zemlja ostane rodovitna, dasi slučajno vsled zanemarjenosti ne rodi obilno, tako ostane cerkev sveta, dasi mnogi verniki zane-marjajo ali premalo rabijo njena sredstva svetosti. Tisti pa, ki ta sredstva vztrajno rabijo, se posvetijo ravno vsled notranje moči in vpliva prave cerkve.

F. Grivec.

Dogmatična pridiga. V naših časih čutimo prav posebno, kako je mišljenje in teženje razcepljeno. V temeljnih življenjskih vprašanjih vlada negotovost in nestalnost. Pod vplivom filozofskega subjektivizma in avtonomizma je naštetim ljudem oslepel vid za večno stalnost temeljnih resnic in smernic življenja, umaknila se je zavest večnih vrednot. Tako kljub velikanskemu napredku na raznih poljih kulture ječi izatomizirano človeštvo v neznošni needinosti, v vednem sovraštvu, praznoti srca in dolgočasju nad življenjem. Po prepričanju vseh ljudi, ki so ohranili še vero, je ta proces popolnoma dosleden, neizbežen, notranje nujen. Če se pretrga bistvena metafizična vez med svetom in Bogom, mora svet izgubiti enotnost in zapasti razkroju; če taji in trga človek vez mišljenja in teženja, naravno ostane samo še neskončna množina, kaos pojavov, ki ne vedo ne kod ne kam naj se usmerijo. Miselnosti mnogih modernih ljudi so ideje o Bogu, razne najvišje religiozne resnice zunanje, ne vplivajo nanjo, ne dajejo ji značaja, ampak so kakor okraski, zunanji pravni naslov do imena: kulturni in civilizirani človek. Mnogokrat že to ne več.

Čeprav se moderno človeštvo v mnogih svojih zastopnikih proti neizpremenljivim resnicam vere in odklanja dogme, bo vendar moralo prej ali slej priti izkustveno do prepričanja, da si brez bogojavljenih resnic ne more posameznik ne družba ustvariti smiselne kulture in mirnejšega življenja.

Za oznanjevalce Kristusovih nauk je zato v teh časih važno, da razlagajo posebno verske resnice. Dogme imajo dve bistveni last-

nosti, ki jih je treba posebno razlagati in poudarjati: neizpremenljive, natančno opredeljene norme so, obenem pa počelo življenja. Stalnost dajejo, a življenja ne ovirajo, ampak ga budijo in vodijo. Vse verske resnice so »verbum vitae«, so »virtus in salutem omni credenti«. Zato je pridiga o posameznih verskih resnicah kot stalnih, od cerkve natančno opredeljenih, a životvornih vrednotah potrebna. Potreba take pridige se dandanes splošno poudarja. »Niemals,« pravi dogmatik Bartmann (Dogma und Kanzel, Paderborn 1921, str. 2) »war eine klare, warme, empfundene Glaubenspredigt so notwendig als heute.« Isto poudarja tudi francoski list Nouvelle Revue Théologique (1923, št. 1). V razpravi La Religion catholique en esprit et en vérité toži jezuit p. Cl. Bonnaert o pomankanju globokoga notranjega življenja pri mnogih francoskih katoličanih. Eden izmed vzrokov je po njegovem mnenju v tem, da je premalo dogmatičnih pridig. Samo moraliziranje v pridigah malo izda. »Surtout, dans notre enseignement, n'avons nous pas trop négligé le dogme, trop exclusivement cherché à moraliser et trop peu à instruire?« Dogma tvori temelje krščanskih dolžnosti, pokaže globokost božje ljubezni, tako da človek ne čuti samo bremena vere in življenja, ampak se zaveda tudi, da je »jarem sladak in breme lahko«. »Une prédication plus dogmatique par conséquent, tel est le premier besoin du temps.« Pisatelj opozarja na ameriške cerkvene revije, ki tudi govore o tej potrebi.

Dogmatične pridige ni lahko izdelovati. Treba je paziti, da ne postane suhoparna razprava, ampak da kakor pri vsakem govoru življenje vre iz nje, »ut veritas pateat et moveat et placeat«. Zato se je potrebno ozirati na vire in zglede, kjer dogma v življenski obliki nastopa. Tu imamo poleg sv. pisma predvsem liturgijo. Cerkevne molitve, posebno mašne, nam nudijo veliko. Razni prazniki in obredi dajo veliko konkretne oblike resnicam. Svetniki so se razvijali v popolnosti navadno pod bolj ali manj neposrednim vodstvom kake velike resnice o Bogu in o svetu, zato iz hagiografije dobimo lahko dosti zgledov, da osvetlimo ali bolj v životvorni obliki predočimo dogmo.

Vse dogme so med seboj v zvezi, posebno pa v zvezi z resnico o najvišjem smotru. Čim bolj zato razkrivamo to živo medsebojno vez, tem bolj se tudi spoznavanje posameznih resnic pogloblja in utrjuje.

V dogmatičnem dokazovanju je važna ratio theologica, ki dogmo utemeljuje na podlagi kakega teološkega dejstva ali posebne resnice. Ratio convenientiae, razlog primernosti pa odkrije stik ali harmonično razmernost resnice z življenjem ali z božjimi lastnostmi in nameni. V tem oziru sta posebno Summa theologica in Summa contra gentiles bogati zakladnici za teologa in tudi za pridigarja.

Tako imamo poleg sv. pisma mnogo virov in sredstev, s katerimi moremo dogmo v pridigi razlagati in prikazovati tudi njeno življensko silo in vrednost.

Nekaj novih slovstvenih pripomočkov za dogmatično pridigo. O vsebini pridige naroča cerkveni zakonik v kan. 1347, naslednje: § 1. In sacris concionibus exponenda in primis sunt quae fideles credere et facere ad salutem oportet. — § 2. Divini verbi praecones absterneant profanis aut abstrusis argumentis communem audientium captum excedentibus; et evangelicum ministerium non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, non in profano inanis et ambitiosae eloquentiae apparatu et lenocinio, sed in ostensione spiritus et virtutis exerceant, non semetipsos, sed Christum crucifixum praedicantes. — Iz tega je jasno in sledi sicer iz stvari same, da mora na prižnici priti dogmatična pridiga do polne veljave. V to svrho je potrebno: 1. da se katoliški nauk v vsem obsegu pravilno in jasno razlaga; 2. da se od dogme napravi »most v življenje«, t. j. da se poiščejo in pokažejo življenske vrednote, ki jih katoliški nauk obsega. Oboje je potrebno, kajti če prvega ni, ni solidne podlage, brez drugega pa bi bila dogmatična pridiga zgolj doktrinarno predavanje, ki bi poslušalci ne vedeli, kaj naj ž njim počnejo. Nov hvale vreden pripomoček za dogmatično pridigo je podal paderbornski dogmatik B. Bartmann. Že v novi (4. in 5.) izdaji svojega dogmatičnega učbenika, ki ga bom z dvema drugima dogmatikama vred ocenil v prihodnjem zvezku tega časopisa, je na koncu posameznih odstavkov pridjal opombe o življenski vrednosti dotičnih resnic. Sedaj je v posebni knjižici¹ izdal 54 povprečno 3 do 4 strani obsežnih osnutkov za dogmatične pridige o veri, razodetju, virih razodetja in cerkvenem učiteljstvu (1—21) ter o nauku o enem in troedinem Bogu (22—54). Vsak osnutek podaja misli za uvod, za izpeljavo in za sklep. Taki osnutki so vobče mnogo koristnejši kot izdelane pridige: cerkvenemu govorniku prihranijo trud, da mu gradiva ni treba šele iskati, pustijo pa mu svobodo in nalagajo dolžnost, da podano gradivo temeljito zase premisli in predela in je poda po svoje. — Isti pisatelj je lani izdal še dve knjigi, ki sicer nista namenjeni izključno pridigarjem, pa jim bosta dobro došli. Ves katoliški nauk o milosti² je obdelal v 47 govorih: 40 jih razpravlja o človekovem grešnem stanju (1—7), o dejanski (8—22) in posvečujoči milosti (30—38) in o sadovih milosti (39—47), sedem (23—29) jih na bibličnih zgledih kaže, kako človek milost včasih rad in vesel, včasih z obotavljanjem sprejme ali jo pa tudi celo zavrne. Dogmatična korektnost, jasnost in nazornost so vrline te knjige. — Da dobre pridige o Materi božji niso najlažje, vemo iz izkušnje. Zato je priporočila vredna Bartmannova v najboljšem pomenu besede poljudna mariologija.³ Zadnji dve poglavji (Marija

¹ Dogma und Kanzel. Einleitung und Gotteslehre in 54 Entwürfen. 12^o. 192. S. Paderborn 1921. Bonifacius-Druckerei.

² Des Christen Gnadenleben. Biblisch, dogmatisch, aszetisch dargestellt. 8^o. VIII u. 437 S. Paderborn 1922. Bonifacius-Druckerei.

³ Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit. (Katholische Lebenswerte. Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben. VIII. Bd.) 8^o. VIII und 406 S. Paderborn 1922. Bonifacius-Druckerei.

v pesmi, Marija in protestantizem) za naše razmere nista neposredno aktualni, a v ostalih 27 je zbranega in lepo obdelanega toliko gradiva, da bo govorniku za dolgo časa zadostovalo. Škoda, da avtor ni obdelal obsežnejše univerzalnega duhovnega materinstva Marijinega.

Za enkrat so cene nemškimi knjigam tako poskočile, da si jih mnogi ne bodo mogli nabaviti. Vendar se mi je zdelo umestno opozoriti na te dobre pripomočke za dogmatično pridigo, ker vedno vendar ne bo trajala sedanja draginja. F. K. Lukman.

De onanismo extraconiugali. — Predloženo nam je bilo sledeče vprašanje, ki ga objavljamo dobesedno, kakor nam je došlo:

Močno se je razpaslo tudi med samskimi pri spolnem občevanju preprečevanje spočetja. Trojno mnenje zastopajo spovedniki. Eni smatrajo to za greh zoper naravni red, torej za obteževalno okolnost, zato v sumljivih slučajih tudi v spovednici vprašajo spovedenca. Drugim je to indiferentna okoliščina ter se potemtakem pri samskih zanjo niti ne brigajo. Tretji menijo celo, da je to z ozirom na dekle in otroka, ki trpita, če rodi občevanje sad, circumstantia gravitatem peccati minuens. Kdo ima prav? V Liguoriju ni najti o tem, kar se samskih oseb tiče, ničesar. Dobro bi bilo spregovoriti v tej zadevi v B. V.; bi bilo marsikomu ustreženo.

Evo malo odgovora:

Da imajo zastopniki prvega mnenja prav, je jasno. »Copula onanistica a copula fornicaria specie differt, cum contra naturam consummatur. Paenitentes tamen non raro distinctionem istam nec observant, nec accusant«, pravi Vermeersch, De castitate n. 303 (Romae 1919). Po naravi ima copula pač namen, prokreirati novega človeka. »Ad generationis utilitatem coitus ordinatur« (S. Thom., S. c. Gentil. III, 122). »Finis, quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda... quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem, quae in ipso est, non referendo ad finem, quem natura intendit, contra naturam facit (S. Thom., In II. Sent. d. 33, q 1). Skratka, kdor hoče copulo, mora hoteti tudi njene prirodne posledice, ali jih vsaj ne sme namenoma preprečiti.

Pristaši drugega mnenja bi se ne zamerili radi ne prvi ne tretji »struji«, ki ju navaja naš kazuist, pač pa stoje pred nerazrešljivo ugancko: če cerkev tako resno graja onanizem in coniugium, kako bi mogel biti onanizem extra coniugium indiferentna okoliščina? V zakonu se smatra ta okoliščina kot zelo slaba, ker preprečuje množitev človeškega rodu in ker je zelo škodljiva zdravju. »In utroque sexu«, pravi glede zadnje točke Antonelli (Medic. Pastor. I, 573, Romae 1906), »accedunt macilentia, nevrosis, cordis palpitatio, hypochondria, sterilitas et impotentia, et aliquando mors repentina per apoplexiam. In scelere onanistico peiores effectus, quoad valetudinem, ad mulierem spectant«. Takih nevarnosti za zdravje ne moremo smatrati za indiferentno okoliščino.

Tretje mnenje ima nekaj presenetljivega na sebi. Z navedenim razlogom se je pečal že Sanchez (De matrim. l. 9, d. 19, n. 7). Toda impeditio conceptionis je in ostane contra naturam; če bi bil pri spolnem občevanju med samskimi dovoljen onanizem, bi bilo to za moralno pojmovanje tozadevnega akta silno nevarno. Samski ljudje

bi iz tega, da je okoliščina dovoljena, kmalu sklepali (seveda ne logično), da je dovoljen tudi akt. Kdo naj nam potem opiše posledice takega pojmovanja? Dalje je medicinsko dognano, da je onanizem za konkumbente (so li ti zakonskega ali samskega stanu, je za medicino indiferentno) vedno zelo škodljiv. Ali se more imenovati ta resna škoda *circumstantia peccatum minuens*? In če bi bil onanizem *extra coniugium* tako »nedolžen«, kako naj naenkrat dokažemo za konskim, da je to *actus intrinsece* et *gravier malus*, da je to *res detestabilis* (Gen. 38, 10)?

Le en slučaj bi si lahko mislil, kjer bi bila *abruptio copulae fornicariae* moralno ne samo dovoljena, marveč tudi ukazana. *Fornicator* (ali pa oba dela) se *decursu concubitus* zaveda, da je njegov dej grešen. Prenehati z grešnim činom je gotovo pošteno. Če se potemtakem *fornicator* in *ipso actu* skesa svojega početja, *recte a continuatione copulae utpote graiviter peccaminosae desistit*. *Polutio quae sequetur, praeter intentionem et contra voluntatem accidit* (cfr. Vermeersch, op. cit. n. 312). Po mojem mnenju je pa ta slučaj zgolj teoretičnega pomena.

Jos. Ujčić.

Higiena posta. — Čeprav je post v prvi vrsti religiozna uredba, se ne da tajiti, da je postna vaja velepomemben pojav tudi na polju higijene.

Res je sicer, da se mora v duhu cerkve postiti predvsem v olja: »Ali ni to post, kakršnega zahtevam, da razrešite spono krivičnosti?« (Iz 58, 6.) Toda organ, s katerim se posti volja, je človeški organizem, in le ta spada z vsemi svojimi funkcijami pod fiziološke in biološke zakone. Z drugimi besedami: cerkveni post sega v območje našega zdravlja, in to je ona točka, na katero se opira moderna družba, ko se hoče rešiti postne dolžnosti, češ, post s svojo »lakoto« je proti higieni. Zanimivo pa je, da liturgija ta ugovor ne samo a limine odklanja, marveč da pozitivno trdi, da post naravnost pospešuje dobrobit duše in telesa, »*jejunium, quod animabus corporibusque curandis salubriter institutum est* (oratio Sabb. post Feriam IV. Ciner.)

Religija hoče obseči s svojimi predpisi vsega človeka, ne samo dušo; ona si podrejuje tudi telesne funkcije, toda ne z namenom, da bi tiranizirala telesnost; marveč da bi ustvarila v človeku harmonijo, t. j. nižjo plat podredila višji; ta podrejenost človeškemu organizmu ne samo ne more škodovati, marveč mu mora koristiti, ker je utemeljena v bistvu človeške narave.

Škoda bi moglo trpeti telo le tedaj, ko bi postna askeza stavila organizmu zahteve, katerim po bioloških postavah ne more biti kos. Ali se more očitati cerkvenemu pravu, da zahteva v zadevi posta preveč?

V pojasnilo tega vprašanja bodi najprej omenjeno, da vsebuje cerkveni post dvojni moment, ali bolje dvojno zabrano: glede kvalitete živil (*abstinentia*) in glede kvantitete (*jejunium*).

Nevarnost za zdravje bi mogla nastati potemtakem le tedaj, če bi cerkev branila uživati živila, ki so absolutno potrebna za ohr-

nitev organizma, ali pa če bi mu jih dovoljevala le v tako majhni meri, da bi moralo telo radi nezadostnega »uvoza« razpasti.

Da ne zaidemo v tem vprašanju na kako stranpot, bo dobro pogledati, kaj trdi o človeškem organizmu somatologija. Ko našteva kemične sestavine našega telesa, nas uči, da so bistvene snovi, iz katerih je zgrajeno, sledeče: voda (64% teže), beljakovine (16%), masti (14% in več) ter mineralne soli (5%). To je tedaj »material«, ki tvori najlepši organizem na zemlji. Ta »material« pa se vsled dela — bodisi duševnega bodisi telesnega — »obrablja«, snovi se spreminjajo (»Stoffwechsel«), in kar je za organizem postalo nerabno, natura izločuje potom dihanja, potenja in sekretnih organov. Umevno pa je, da ko bi natura samo izločevala, bi bila slična trgovcu, ki zgolj prodaja, a ničesar ne nabavlja; stal bi kmalu pred prazno prodajalno — organizem bi prenehal živeti.

Da obvaruje Bog individuum takega razpada, mu je vcepil živo željo po hrani in pijači, in ta želja se v svojih višjih stopnjah (apetit, lakota) razvije v tako močan nagon, da prevpije vsako drugo strast.

Organizem pa ne hrepeni po hrani s p l o h, marveč po povsem d o l o č e n i hrani, on si želi namreč prav onih elementov, ki jih je narava vsled dela izločila, z drugimi besedami: izločene snovi je treba nadomestiti, in sicer v onem razmerju, v katerem so zapustile telo. Kje naj jih pa vzame?

En zelo važen element za življenje zajema organizem iz zraka (kisik); druge snovi (»živila«) pa zajema iz organske in anorganske nature. Iz anorganskega sveta jemlje vodo, ki je silno važna za telo, čeravno se je mnogi precej branijo, in rude (soll), brez katerih bi bile jedi vsaj neokusne, in brez katerih bi postalo okostje mehko. To pa, kar navadno imenujemo »hrano«, zajema organizem iz vegetabilnega in animaličnega sveta.

Ni naša naloga, da preiskujemo, ali bi mogel človek živeti od samih rastlin; ne le razni asketi, ne le celi cerkveni redovi (trapisti, kartuzijanci), marveč naravnost celi narodi nam dokazujejo, da ima rastlinstvo toliko in takih snovi v sebi, ki zadostujejo, da se organizem ohrani do visoke starosti. Saj žive razna ljudstva v tropičnih zonah, med kulturnimi narodi pa Japonci in Kitajci večinoma, če ne izključno od vegetabilnih snovi. Sicer pa v naših krajih (imam zlasti meščane pred očmi) ni nevarnosti, da bi ljudje pretiravali uživanje vegetabilne hrane, pač pa vlada predsodek v korist animalične hrane, češ »meso« je najbolj prikladno in najbolj »nobel« jedilo. Kdor si more privoščiti dvojno meso, ta je že bogatin, bahači pa spravijo še tretjo vrsto v svoj želodec. Odkod to veliko spoštovanje animalične tvarine?

Gotovo je, da vsebuje meso mnogo »beljakovin«, in s tega stališča je meso kot dovažalec te bistvene tvarine človeškega organizma dobrodošlo. Da bi pa človek v ta namen brezpogojno moral uživati meso, ni res; saj beljakovine lahko zajema slednjic tudi iz jajc ter mleka; dojenček živi kar cele mesece od samega mleka in se pri tem počuti prav dobro. — Ako si nekateri ob petkih tako

silno žele duhtečega zrezka, se ne oglašajo iz njih hrepenenja higienski potreba, marveč banalna navada »boljših« krogov, ki menijo, da brez mesa ni življenja. Ta želja je potemtakem v prvi vrsti psihološki in ne zdravstveni pojav. Skomine po »egiptovskih loncih« so pač igrale vedno svojo vlogo, ne samo v Mojzsovi dobi.

Taka nagnjenost je treba premagati, kar je v interesu takozvane samovzgoje in obenem tudi zdravja. — S tem, da nas cerkev ob petkih navaja, naj se odpovemo običajnemu kosu mesa (ki na vsakdanji mizi intelektualnih delavcev že itak ni več prevelik), nas sili, da uvedemo v naše telo potom vegetabilne hrane razne potrebne snovi, n. pr. ogljikove vodane (iz kruha) ter razne soli (iz zelenjave). Abstinenca skrbi, da ne prenasitimo telesa potom mesa z beljakovinami in da mu privoščimo druge snovi, ki jih sicer potrebuje za svoj obstanek. Na ta način ohranimo organsko bilanco v ravnotežju in se pri tem počutimo fizično in psihično dobro. — Če pa kdo v svojem predsodku misli, da bo res moral poginiti v petek, ker se ne more vsled cerkvenega zakona zadostno »rediti«, naj seže po gobah, siru ter maslu, zlasti pa po sardju, ki ga žal premalo cenimo, čeprav je polno okusnih in koristnih snovi. Moderni goltanec je tako kapriciran, da ne kaže za te božje darove pravega smisla; le otroci v svoji nepokvarjenosti imajo še zdrav pojem o teh dobrinah in — vrabci na naših črešnjah.

Kvalitativna stran cerkvenega posta potemtakem izključuje vsako nevarnost v zdravstvenem pogledu. Kaj pa kvantitativna?

Tozadevno izjavlja kan. 1251., da zahteva post »ut nonnisi unica per diem comestio fiat«. Nasitati se sme tedaj kristjan le enkrat na dan; dovoljuje pa isti kánon zaužiti nekaj tudi zjutraj in zvečer: »non vetat aliquid cibi mane et vespere sumere«. S tem je kodificirana mila praksa, ki se je razvila v XIX. in XX. stoletju. Na podlagi besedila tega kánona bi se mogel človek ohraniti zdravega do svojih 100 let! Če se sme enkrat na dan pošteno najesti, pa še zraven zjutraj in zvečer vzeti malo okrepčilo, je izključeno, da bi poginil od lakote. Nasprotno! Tak način življenja bi bil v zdravstvenem oziru silno priporočljiv, ker dovoljuje prebavilom to, česar vroče želijo, namreč počitka. Družbin način življenja je tozadevno naravnost naiven; mnogi mislijo, da morajo vsako drugo uro ščegetati prebavila; ta pa vendarle ne morejo isto d o b n o prebavljati in izločevati!

Torej nam je neka dieta potrebna že v vsakdanjem življenju; če se je pa ne držimo ad mentem ecclesiae, se je bomo morali držati toliko strože ad mentem medici, ki pri večini bolezni predpiše — post. In za ta recept mu moramo biti posebno hvaležni, ker tako zdravljenje je še najbolj po ceni, prijetno in uspešno.

Proti morebitnemu ugovoru, da se pri mladih ljudeh vrši prenavljanje bolj hitro nego pri odraslih in da morajo torej večkrat jesti, omenim, da lex jejunii veže vernike že itak šele od dovršenega 21. leta naprej. Istotako se ozira zakon na šibkosti starejših ljudi v smislu stavka: »Senectus ipsa morbus«. — Dobro pa je, če se mladina že poprej nekoliko trenira za post, kar ji ne bo škodovalo; če ne

drugo, bo vsaj pripravila svoj želodec na vojaško menažo, koje »menu« se na splošno prav gotovo ne protivi besedilu kánona de quantitate ciborum.

Novější moralisti so v presojevanju razlogov, ki opravičujejo vernika a leže jejunii, zelo blagi; to blagost so razni škofijski indulti nekako uradno potrdili, tako da bi se človek kmalu vprašal: kdo je sploh še dolžan postiti se quoad quantitatem? Absit, da bi hotel dvomiti o oportuniteti škofijskih indultov, ko sem bil osebno sam zavzet, da se omili n. pr. post in Vigilia Nativitatis, kajti jejunium gaudiosum ni bil ne dispensa ne post. Tudi ni moj namen kritizirati veliko blagost moralistov, ki morajo pač računati s človeško šibkostjo in skušajo odpraviti nevarnost formalnega greha. Kdor se drži indulta ali kake milejše, pa seveda utemeljene razlage, ravna gotovo etično in živa duša mu ne sme ničesar očitati. Vprašanje je le, ne bi li bilo za mnoge, ki so po sedanji praksi excusati, s higieničnega stališča boljše, ko bi se prostovoljno držali posta. Po mojem prepričanju bi bilo to za mnoge priporočljivo. Bodi mi dovoljeno, da utemeljim to mnenje z lastno skušnjo. Zadnjo kvadragezimo sem se hotel postiti bolj strogo ter sem šel skoro vsak dan spat brez večerje, da skusim, kako se človek počuti pri taki praksi. Začetskoma mi je ob sedmih zvečer »nekaj« manjkalo (pa sem že vedel kaj), kmalu pa sem se privadil temu singularnemu čuvstvu ter sem incoenatus toliko laže delal. Zlasti sem se drugi dan predpoldne počutil prav agilnega. To metodo sem prakticiral do velike noči in ne samo, da nisem umrl od lakote, temveč sem bil tako elastičnega telesa in dobrega humorja, da bi mi bil marsikdo zavidal, ki je mislil, da se mora ob postnem času dvakrat na dan nasiti in zraven tega nekoliko okrepčati. Tu pa utegne kdo ugovarjati, da si sicer jaz take »šale« lahko privoščim, češ, da nimam težkega dela, toda ne drugi; odgovarjam, da je intelektualno delo faktično vsaj tako naporno kakor delo kakega obrtnika in da bi prav jaz ravno na podlagi svojega poklica bil lahko iztaknil kako milo razlago zakona sebi v prilog; ali pa bi bil dobil dispenzo od posta, ko dejansko cerkev danes silno lahko dispenzira, če ne toliko iz »higieničnih« razlogov, pa vsaj da nagradi religiozno pokorščino prosilca. Toda hotel sem izrecno poskusiti post v nekoliko starejši in dosledno strožji praksi in sem se uveril, da je ta religiozna uredba v resnici vitia comprimens et mentem elevans.

V luči cerkvenega posta bomo tudi bolje umevali, zakaj zdravniki toliko priporočajo zmernost; morala in higiena tečeta sicer vsaka po svojih tračnicah, toda povsem paralelno k istemu cilju, namreč da osrečita človeka.

Končno še dve postranski misli o postu, eno za pedagoge, drugo za abstinente.

Vzgojitelji večkrat ne vedo, kako bi dovedli gojenca do pameti; trmast, len, siten in končno nesrečno zaljubljen (on ali ona). Z razumnimi argumenti je tu kaj težko kaj doseči, šibo so žal izgnali iz pedagoškega arsenala; tu mora nastopiti post. Kar niso dosegli

očetovi opomini in materine solze, bo dosegel post in starši se bodo kmalu uverili, da proti gotovi vrsti daemoniorum pomaga le oratio et jejunium.

Abstinenčni struji, ki res hvalevredno nastopa proti pijančevanju, pa bi svetoval, naj priporoča ne samo abstinentiam a vino, sed etiam a carnibus. Seveda prvo in drugo brez pretiravanja! Da ljudje tako radi pijejo, temu je kriva deloma tudi naša kuhinja, ki meni, da brez mesa ne more izhajati. Le pogledjte naše kulinarne umetnice, ki so vse obupane, če sta dva abstinenčna dneva skupaj. Z vso bogato floro, s katero nas je Bog obdaril, pravijo, da si ne znajo pomagati; in kot rojen Istrijan moram priznati, da je to precej res, ker odkar sem v Sloveniji, sem malokdaj dobil na mizo dobro pripravljeno solato. (Pa brez zamere!!) Mesna kuhinja obuja poželjenje po vinu in gostilničarske kuharice znajo ta moment kaj spretno izrabiti. V Italiji je več vina nego v Sloveniji in manj pijančevanja. Temu pojavu moramo iskati razlog ne zgolj v idejnem redu, temveč v realnem redu kuhinjskih loncev. Italijanska kuhinja je mnogo bolj vegetarijanska nego slovanska in s tem daje mnogo manj povoda concupiscentiae vini. Mislim, da je abstinenčna struja ta moment premalo upoštevala v svoji akciji, in menim, če hoče doseči (v kolikor operira z zgolj naravnimi sredstvi) boljših uspehov, mora vzeti v svoj program — neko »reformo kuhinje« v smislu cerkvene abstinenčne postave.

Ujčič.

De jejunio eucharistico ante Missam. — S. Congregatio S. Officii je sporočila škofom: Sveta stolica je vedno strogo pazila, da verniki, zlasti pa mašniki, ki opravljajo sv. daritev, izpolnjujejo cerkveno zapoved, ki jim velava, da prejemajo sv. obhajilo na tešče. Utegne pa se zgoditi, da bi zapoved, ki naj čuva čast, dolžno presv. Rešnjemu Telesu, mogla biti na kvar mističnemu telesu Kristusovemu, na kvar zveličanju duš. Kongregacija sv. oficija je resno preudarila množino dušnopastirskega dela, ki ga morajo vršiti duhovniki v nedelje in praznike; radi pomanjkanja duhovnikov morajo mnogi izmed njih po dvakrat opravljati presv. daritev, in to neredko v zelo oddaljenih krajih, ob slabem potu, neugodnem vremenu in drugih neprilikah; zato je kongregacija odločila, da bo v nekaterih slučajih proti določenim pogojem po primernih dispenzah nekoliko omilila zapoved.

Kadar torej morajo duhovniki po kán. 806, 2 isti dan dvakrat maševati ali ob bolj pozni uri pristopiti k oltarju, pa radi slabotnega zdravja ali radi preoblega dušnopastirskega dela ali radi drugih pametnih razlogov brez težke kvari ne morejo strogo izpolnjevati zapovedi o teščnosti: naj se ordinariji obrnejo do kongregacije sv. oficija in vse okoliščine natanko razložé. Sv. kongregacija bo zadevo primerno uredila: dala bo izpregled sama, ali, če bo resnična potreba to zahtevala, bo pooblastila za stalno ordinarije, da bodo mogli dajati izpregled. Za bolj nujne slučaje, v katerih ni mogoče obrniti se do sv. stolice, pa kongregacija že s tem pismom daje ordinarijem pravico za izpregled proti temu: da smejo mašniki kaj užiti samo »per modum potus«, izključena je vsaka opojna pijača; da se poskrbi, da

ne bo pohujšanja med ljudmi; in da ordinarij čimprej obvesti sv. stolico o dani dispensi.

Izpregled se more dati samo tedaj, kadar to zahteva dušna blaginja vernikov, ne pa morda radi mašnikove osebne pobožnosti ali koristi. (S. Off. 22. martii 1923; AAS 1923, 151.)

Kaj pomeni dostavek »per modum potus«, je izjavila kongregacija sv. oficija ob drugi priliki, ko je dovolila, da smejo bolniki, ki leže že mesec dni, prejeti sv. obhajilo, četudi prej užijejo kako zdravilo ali kako jed »per modum potus«. — »Per modum potus« se uživa čista juha, kava, pa tudi kaka druga redka jed, kateri je primešano malo moke ali zdrobljenega kruha, da se le uživa kot pijača in ne kot gosta jed (gl. F. U. Pastor. bogosl. II 412). F. U.

Sv. obhajilo izven maše. — Cerkev želi, da se naj deli sv. obhajilo med mašo, takoj po mašnikovem obhajilu, vendar se sme deliti tudi izven nje, v času, ko se sme maševati, torej od zore do nekako 13. ure. Izvzeti so seveda smrtnonevarno bolni, ki se jim sme podeliti sv. obhajilo ob vsakem času;¹ a tudi drugače je dovoljena izjema iz vsakega pametnega razloga, n. pr. v romarskih cerkvah, kadar je toliko spovedencev, da ne morejo vsi priti dopoldne na vrsto, istotako ob misijonu itd.² Pogoj je seveda, da so tisti, ki žele prejeti sveto obhajilo, tešč.

Kolikorkrat se deli sv. obhajilo izven maše, se mora rabiti telesnik (corporale) z burzo. Ni dovoljena pala, ki se z njo pokriva kelih pri daritvi sv. maše in ki bi vedno ostala na menzi oltarja pred tabernakljem.³

Po mnogih cerkvah leži telesnik — navadno brez burze, kar je toliko bolj graje vredno — noč in dan na oltarju in se rabi tako pri delitvi sv. obhajila kakor pri izpostavljanju Najsvetejšega v monštranci. Tako ravnanje pa je nedopustno in celo grešno. Kolikorkrat gre duhovnik iz zakristije delit sv. obhajilo, tolikokrat mora vzeti s seboj sam ali po strežniku telesnik, lepo zložen in pravilno položen v burzo. Spodobi se pa, da ga vzame sam.⁴ Schüch pravi sicer, da nikakor ni potrebno, da bi nosil duhovnik burzo s telesnikom k vsakokratni delitvi obhajila k oltarju in potem nazaj v zakristijo; pač pa da sme ostati burza s telesnikom na oltarju tiste ure, katere se navadno večkrat deli sv. obhajilo.⁵ Vendar mislim, da to naziranje ni opravičeno. Kongregaciji za sv. obrede je bil predložen ta-le dvom: An Sacerdos pergens ad exhibendam Communionem extra Missam debeat per se vel per ministrum deferre bursam in qua Corporale recluditur? — Odgovor se glasi: Decere ut a Sacerdote deferatur.⁶ Iz dvoma, kakor se glasi, in iz odgovora kongregacije je razvidno, da mora Sacerdos pergens ad exhibendam Communionem

¹ Can. 867, § 5.

² Can. 867, § 4; Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje II, str. 392.

³ Decr. auth. 2932 ad 4.

⁴ Decr. auth. 2850 ad 3.

⁵ Handbuch d. Pastoraltheol. (1914), str. 575, op. 2.

⁶ Decr. auth. 2850 ad 3.

nem — torej tolikokrat, kolikorkrat gre delit sv. obhajilo — vzeti s seboj burzo s telesnikom; o tem sploh ni bilo nobene sumnje in nobenega dvoma, kongregacija o tem sploh ni razmišljala, ker je to po rubrikah enostavno predpostavljala; šlo je samo za to, kdo naj nese burzo s telesnikom k oltarju, duhovnik ali strežnik. In na to je kongregacija odgovorila: Spodobí se, da jo nese duhovnik.

Morebiti to ne bo komu dovolj. Ali še enkrat se je kongregacija za sv. obrede bavila z isto stvarjo. V rešitev sta ji bila predložena ta-le dva dvoma: 1. An semper adhibenda sit bursa cum Corporali, supra quo reponenda sit Sacra Pyxis toties quoties administratur Communio Christifidelibus extra Missam, ut innuitur in Ritualis Romani Rubrica, et clare docetur a Gavanto aliisque Sacrorum Rituum Expositoribus? — 2. An Rituale Romanum, prout in casu, intelligendum sit, quod assumi debeat bursa cum Corporali, tantum quando Sacrum Viaticum defertur ad infirmos; an toties quoties extra Missam Sacra praebetur Synaxis? — Kongregacija je odgovorila: Ad 1. Affirmative, iuxta Rituale, in: Ad 2. Negative, ad primam partem; affirmative, ad secundam.⁷

Iz prvega dvoma sledi le, da se mora rabiti bursa s telesnikom, kolikorkrat se deli sv. obhajilo izven sv. maše; ne sledi pa, da bi jo moral mašnik vsakikrat vzeti s seboj k oltarju. O tem ta dvom res molči. Ali pa molči tudi drugi? Če bi, potem bi bil istoveten s prvim in bi ne imel nobenega smisla poleg prvega, kakor se nahaja v avtentični zbirki. Drugič pa kaže paralela med prvim in drugim delom dovolj jasno, da gre tukaj za to, ali se mora vsakikrat vzeti (assumi) in tudi nesti bursa s telesnikom k oltarju ali ne; da se mora pri oltarju rabiti, nas pouči odgovor na prvi dvom. Ni torej nobene sumnje, da se mora tolikokrat, kolikorkrat se deli sv. obhajilo izven maše, nesti k oltarju bursa s telesnikom in po končanem obredu nazaj v zakristijo.

Tozadevna rubrika veže v vesti. Kongregacija za sv. obrede je odgovorila na vprašanje: An Rubrica Ritualis Romani sit, prout in casu, praeeptiva; vel tantum directiva et ad libitum? — Praeeptivam esse.⁸ Zato ni vsakemu na voljo dano, da se ravna po tem ali onem načinu, ampak vsak se mora držati od kongregacije oziroma od rubrike predpisanega načina.

V. Močnik.

Dijaški dvoboji. — Že leta 1890 se je vratislavski škof obrnil do kongregacije S. Concilii z vprašanjem, kako je presojeti dijaške dvoboje ali menzure, pri katerih si dvobojniki pač zadajajo rane, ni pa nevarnosti življenja. Kongregacija je takrat odgovorila, da je dijaške menzure smatrati za dvoboj in da so udeležniki iregularni ex infamia iuris.

Ko pa je izšel cerkveni zakonik, so se pojavili novi dvomi. Nekateri kanonisti sodijo, da je treba kánon 2351, ki govori o dvoboju, tolmačiti po načelu: »odiosa sunt restringenda« in da zato dijaške menzure ne pripadajo pod ta kánon. Drugi mislijo drugače in se sklicujejo na odgovor kongregacije S. Concilii iz l. 1890.

⁷ Decr. auth. 2932 ad 1 et ad 2.

⁸ Decr. auth. 2932 ad 3.

Da bi se dvom, ki bega duhove, čimprej razrešil, je regensburški škof vprašal v Rimu: Ali je še v moči odgovor, ki ga je dne 9. avgusta 1890 dala kongregacija S. Concilii k vprašanju vratislavskega škofa glede dijaških dvobojev? — Kongregacija S. Concilii je dne 10. februarja 1923 odgovorila: affirmative (AAS 1923, 156). F. U.

Maša v oratorijih škofijskih dvorcev. — Oratoriji škofov in nadškofov, bodisi rezidencialnih ali samo titularnih, dalje patriarhov, kardinalov so oratoria privata, vendar uživajo po splošnem pravu vse pravice in privilegije napoljavnih oratorijev.¹ Pravice napoljavnih oratorijev pa so te, da se morejo v njih vršiti vse cerkvene funkcije, v kolikor jih ne zabranjujejo rubrike ali v kolikor jih ni ordinarij izvzel, ako ima sploh pravico kaj izvzeti.² V zasebnih oratorijih je dovoljena le maša ter obhajilo med mašo, redno le ena sama, in sicer tiha, ne peta in ne slovesna; dovoljena je vse dni v letu, izvzeti so pa slovesnejši prazniki.³ Za napoljavne oratorije te omejitve ne veljajo; v njih ni dovoljena samo tiha maša, ampak tudi peta in slovesna; dovoljena je vse dni skozi celo leto, tudi ob najslovesnejših praznikih; dalje je v njih dovoljenih več maš na dan in ne samo ena, kakor v zasebnih oratorijih. To so pravice in privilegiji napoljavnih oratorijev; in prav te pravice in privilegije uživajo oratoriji škofijskih dvorcev, dasi so zasebni. Že iz tega sledi, da lahko v oratorijih škofijskih dvorcev mašuje vsak duhovnik, tudi v času, ko je škofija nezasedena. A vprašali so tudi v Rimu: An Sede Episcopali vacante in Episcopali Sacello quilibet Sacerdos Sacrosanctum Missae Sacrificium celebrare possit? — Kongregacija je odgovorila: Affirmative.⁴ V. Močnik.

Stola za pridigo. — Po naših krajih se je razvil običaj, da rabijo štola in kongregacija je ta običaj potrdila pod pogojem, si adsit immemorabilis consuetudo.⁵ Ta običaj je pri nas gotovo immemorabilis, zato ima raba štole pri pridigah pravno podlago. A kakšna je barva štole? — Kongregacija je odločila, da mora barva odgovarjati dnevne službi. Izvzet je pa slučaj, ko govori pridigar neposredno pred in med mašo ali po njej izpred oltarja; tedaj ohrani na sebi mašna oblačila, ne da bi jih menjal, ako tudi ne odgovarja barva dnevnemu službi. Tudi 1. novembra popoldne, ko se vrše pridige rajnim v spomin, mora biti barva dnevnega službi, torej bela, in ne črna. Kar se tiče pogrebnih govorov je pomniti, da se vrše po maši neposredno pred absolucijo. Pridigarju, naj bo že navaden mašnik ali škof, ni dovoljen ne koretelj, tudi štola ne; govor je »in nigris«. In tega obreda se treba držati v vseh cerkvah.⁷ V. Močnik.

Župnikova pravica pri procesijah. — Med pravicami, ki pristojé župniku po kánonu 462., je tudi ta, da župnik vodi javne procesije zunaj cerkve. Pojavil pa se je dvom: Ali gre tu župniku tudi tedaj,

¹ Can. 1189. — ² Can. 1193. — ³ Can. 1195, § 1. — ⁴ Decr. auth. 3021.

⁵ Decr. auth. 2682 ad 21; 3157 ad 6; 3237 ad 2.

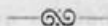
⁶ Decr. auth. 2888 ad 1; Caer. Ep. lib. II, cap. 10, § 10.

⁷ Decr. auth. 2888 ad 2.

ko procesija ne gre iz župne cerkve ali iz podružnice, ampak iz cerkve, ki ima svojega rektorja? Komisija za avtentično razlago kánonov je odgovorila: Župnik vodi vse javne procesije, pa naj gredo iz katerekoli cerkve v župniji; izjema je določena v kán. 1291., § 2. Ta kánon veli: Med osmino po prazniku sv. Rešnjega Telesa smejo tudi redovne cerkve imeti svoje javne procesije (12. nov. 1922, AAS 192, 661). F. U.

Katoliškim kritikom. — Kongregacija sv. oficija je priobčila v Acta Apostolicae Sedis (1923, 152) opomin do ordinarijev (Monitum ad locorum Ordinarios): Dogaja se neredko, da pisatelji, tudi taki, ki veljajo med ljudstvom za dobre katoličane, v dnevnih listih ali periodičnih vestnikih hvalijo, poveljujejo, priporočajo knjige, spise, slike, kipe ali druga dela duha in umetnosti, ki so nasprotna katoliškemu nauku ali krščanskemu čuvstvu, včasih celo taka, ki jih je sv. stolica izrečno obsodila.

Če dušni pastirji na te reči ne opozarjajo in jih ne grajajo, je vsakemu umevno, kako veliko pohujšanje za vernike in kako velika kvar za vero in nramnost more odtod izvirati. Da bi se to ne zgodilo, opominja kongregacija sv. oficija vse ordinarije: če so v diecezi taki pisatelji, zlasti če so taki med klerom, svetnim ali redovnim, naj ordinarij nemudoma proti njim ukrene, kar se mu pred Bogom zdi potrebno (Congreg. S. Officii, 15. martii 1923).



Slovstvo.

a) Pregledi.

Novi zakon.

Novejša tekstnokritična dela. — 1. Ko je Tischendorf leta 1844 in 1859 odkril znameniti sinajski rokopis (cod. α) iz 4. stol., je med kritiki grškega novega zakona zavladalo veliko veselje. S Tischendorffom vred so bili namreč prepričani, da se je končno našla sled tekstu, kakor so gá dali iz rok hagiografii. V 8. izdaji grškega N. Z. se je Tischendorf pri določitvi teksta oziral v prvi vrsti na ta rokopis in skoraj popolnoma prezrl vulgato ter ostale prevode. Za njim so hodili enaka pota Westcott in Hort ter B. Weiss, ki so se v svojih izdajah grškega N. Z. naslonili skoraj izključno na sinajski ali vatikanski rokopis (B).

Manj enostransko je postopal H. v. Soden. Ta je sicer upravičeno visoko cenil vrednost obeh najstarejših uncialnih rokopisov α in B, a pri tem ni prezrl mnogoštevilnih drugih grških rokopisov, izmed katerih so nekateri ne samo zelo stari, temveč so ohranili primeroma zelo dober tekst, n. pr. A (Alexandrinus), D (cod. Bezae) i. dr. Kritika, ki sicer Sodenovemu obsežnemu variantnemu aparatu ne odreka velike znanstvene vrednosti, se je izrekla tudi proti Sode-

novemu rekonstruiranemu tekstu. Napaka Sodenova je namreč bila, da je rokopise preveč štel, premalo tehtal, in pa da je tudi on, ko je iskal originalni tekst, zanemarjal prevode.

Novejša raziskavanja na polju tekstne kritike, predvsem intenzivnejši študij starih latinskih prevodov in vulgate, so pokazala, da leži ključ do rešitve vprašanja o pravilnem grškem tekstu v najstarejših prevodih, in zlasti v Hieronimovi vulgati.

2. Med onimi, ki so pozornost kritikov obrnili na vulgato, morata biti v prvi vrsti imenovana Angleža protestanta I. Wordsworth in H. I. White. Ta dva učenjaka sta se lotila nelahke naloge, na temelju obsežnega rokopisnega gradiva dognati, kakšen je bil novozakonski tekst Hieronimove vulgate. Uspeh njenega prizadevanja je lepo delo »Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi«. ¹ V dodatku k evangelijem (1, 651—779) opozarjata na veliki pomen Hieronimove vulgate za kritiko novozakonskega grškega teksta. Navajata vse polno dokazov da je sv. Hieronim popravljajl ne samo stari latinski tekst, temveč tudi tekst najstarejših grških rokopisov, ki so nam danes znani. Iz tega sklepata, da je Hieronim razpolagal z rokopisi, obsegajočimi starejši in boljši tekst, kakor ga nudita n. pr. cod. α in B ali drugi stari grški rokopisi.

3. Do enako častnih zaključkov za Hieronima in njegovo vulgato je prišel potom študija starejših latinskih rokopisov tudi A. d. Harnack v knjigi »Zur Revision der Prinzipien der neutestamentlichen Textkritik«. ² H., ki raziskuje samo pomen vulgate za tekst katoliških listov, naglašaja, da so Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiss in v. Soden precenjevali pomen sinajskega in vatikanskega rokopisa, mnogo premalo pa upoštevali prevode, zlasti vulgato. Posledica tega je, da kljub resnemu delu kritika novozakonskega teksta od Lachmanna († 1851) naprej ne izkazuje nikakega napredka. Na dvomnih mestih, pravi H., bo treba pred grškimi rokopisi in tudi pred cod. α in B vprašati za svet stare prevode, med temi pa v prvi vrsti vulgato, kajti ta ima pri večini knjig N. Z. zase prejudic najvišje starosti. Vulgata ima mnogokrat pravilen tekst, ko ga ni več najti v vsej nam danes dostopni grški rokopisni tradiciji.

Tako je pričelo že tudi med protestanti o vrednosti vulgate prevladovati mnenje, ki ga je vedno zagovarjala katoliška znanost.

4. Harnackova knjiga je dala povod M. Hetzenauerju O. M. Cap., da je pred kratkim objavil krajši spis »De recognitione principiorum criticae textus Novi Testamenti secundum Adolfum Harnack«. ³ Stari borec za čast vulgate (ki jo on istoveti s Sixtino-Clementino) govori tu najprej o bistvu biblične kritike, nato pa primerja

¹ V večji izdaji so izšli doslej evangeliji, Apostolska dela in pismo Rimljanom (Oxonii 1889—1913), v manjši pa celi novi zakon (istotam 1912).

² Die Bedeutung der Vulgata für den Text der katholischen Briefe und der Anteil des Hieronymus an dem Übersetzungswerk (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament VII) Leipzig 1916.

³ »Lateranum« 2, Romae 1920 (str. 44).

zakone biblične kritike, ki jih je on postavil že pred 20 leti v knjigi »Wesen u. Prinzipien der Bibelkritik auf kath. Grundlage«⁴ s Harnackovimi ter začuden ugotavlja, da sta danes s Harnackom oba enakih misli: »Mirabundus vidi, haec principia cum iis convenire, quae ego in componenda editione critica Novi Testamenti graeci observavi et anno 1900 in libello exposui et demonstravi, qui inscribitur: *Essentia et principia criticae biblicae, innixae doctrinis Ecclesiae catholicae fundamentalibus*« (str. 5). Razen te ugotovitve Hetzenauerjev spis za tekstno kritiko ne prinaša nič novega. Pisatelju v čast pa bodi opomnjeno, da ne zagovarja več pristnosti proslulega »Comma Joanneum« (1 Jan 5, 7, 8), kakor svoj čas.⁵

5. Dragocen prispevek k boljšemu poznavanju in pravilnemu ocenjevanju starih latinskih prevodov N. Z. iz dobe pred sv. Hieronimom sta dve obsežnejši deli katoliškega učenjaka H. Vogelsa »Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendlande«⁶ in »Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse. — Übersetzung«.⁷ V zadnjem pisatelj z zelo obsežnim kritičnim aparatom dokazuje, da je latinska apokalipsa krožila na zapadu v več med seboj neodvisnih variantah in da je na grški tekst, kakor nam je danes ohranjen v vseh rokopisih, vplival neki star latinski prevod. V svoji temeljiti študiji o Diatessaronu pa je s tehtnimi dokazi opozoril kritike, da je bil najstarejši latinski prevod sv. pisma neka evangelijska harmonija. Kakor je v. Soden dognal, da je bil na vzhodu glavni krivec vseh mnogoštevilnih razlik v evangelijskem tekstu prvih grških in sirskih rokopisov Tatianov Diatessaron, tako je po Vogelsu tudi na zapadu latinska evangelijska harmonija, ki je stala na čelu latinskih prevodov, povzročila velikansko zmešnjavo. — Tudi Vogelsova izvajanja torej indirektno potrjujejo, da gre kritično prirejeni Hieronimovi vulgati, dasi šele iz konca 4. stol., prednost pred mnogo starejšimi, nezanesljivimi latinskimi prevodi.

6. Počasi, a trajno se dviga megla, ki je kritikom doslej zastirala pogled nazaj v ono dobo, ko pisane besede božje še ni (vsaj znatno ne) pokvarila človeška slabost. Vedno jasnejša so načela, na katerih mora sloneti kritična izdaja grškega novega zakona. Kot velik napredek se mora zaznamovati najnovejša kritična izdaja N. Z., ki jo je oskrbel že omenjeni H. Vogel.⁸ Njeno uporabnost najbolje izpričuje dejstvo, da je bila že po dveh letih potrebna nova izdaja. Tej drugi izdaji je pisatelj dodal tudi latinski tekst (vulgata Sixtino-Clementina), žal da brez kritičnih opazk pod črto. S ponosom naglašja pisatelj v predgovoru, da je njegovo sv. pismo N. Z. po dolgem času prva izdaja na katoliški strani, ki je prirejena na strogo znanstveni podlagi.

⁴ Innsbruck 1900.

⁵ Wesen u. Prinzipien der Bibelkritik 187 nsl.

⁶ Neutest. Abhandlungen VIII, 1. Münster 1919.

⁷ Düsseldorf 1920.

⁸ Novum Testamentum graece. Düsseldorf 1920; druga izdaja (grška in grško-latinska) 1922.

Vogels podaja tekst, ki ga je sam kritično dognal; v tem oziru mu gre vsekakor prednost pred sicer dobrim Nestlejem (prot.), ki je priredil svojo izdajo po Tischendorfu, Westcott-Hortu in B. Weissu. V zunanji obliki se Vogels ne loči dosti od Nestleja, važne razlike so pa v tekstu. Markov konec (16, 9—20) je Vogels sprejel kot pristen; perikopa o prešušnici (Jan 7, 53—8, 11), ki je pri Nestleju pod črto v aparatu, je pri Vogelsu v tekstu na običajnem mestu, a med dvojnimi oklepajem (pristnost zelo dvomljiva?). »Comma Joanneum« je našel kotichek le še pod črto. Druga izdaja se glede teksta ne razlikuje skoraj nič od prve, pač pa je izboljšana in pomnožen kritični aparat pod črto; vendar po obsegu Vogels še vedno daleč zaostaja za Sodenom in bosta za znanstvene svrhe Tischendorf kakor v. Soden zaenkrat še nenadomestljiva.

Tudi Vogelsovo delo, kakor je bilo z radostjo in odobravanjem sprejeto, ima še svoje hibe. Dasi je V. gradil na drugačni podlagi kakor v. Soden (prim. n. pr. uvod, kjer V. naglašja pomen vulgate za tekstno kritiko in njeno prednost pred starimi latinskimi in sirskimi prevodi), se vendar v tekstu pozna še dostikrat vpliv Tischendorfov in Sodenov. Tudi v interpunkciji Vogels ni imel vedno srečne roke, vendar se da to pri njem, ki je tekstni kritik in ne ekseget, opravičiti.

7. Navedena dela dokazujejo, da je kritika novozakonskega teksta prelomila z več kot polstolletno tradicijo ter v zadnjih letih storila dober korak naprej. Poseben znak tega preobrata je vedno rastoči ugled častitljive Hieronimove vulgate. P. L. F o n c k , ki je povodom 1500-letnice Hieronimove smrti v lepem, preglednem spisu zbral sodbe novjših bogoslovnih znanstvenikov, katoliških in protestantskih, o Hieronimu kot prevajalcu in njegovem delu,⁹ pride do sledečega rezultata, ki z njim zaključuje svojo vrlo informativno razpravo: »Iam igitur videmus Doctoris Maximi in exponendis sacris Scripturis merita uno agmine a scriptoribus recentioribus summis laudibus celebrari et Hieronymi interpretis eiusque operis auctoritatem ab omnibus commendari« (87).

Značilno je, da je ravno v času, ko je ob petnajststoletnem spominu smrti sv. Hieronima sv. cerkev počastila tega »največjega učitelja« s krasno okrožnico »Spiritus Paraclitus« (15. sept. 1920), bogoslovna znanost pod težo zadnjih odkritij na tekstnokritičnem polju obrnila pozornost znanstvenikov na Hieronima in njegovo najvažnejše delo — latinsko vulgato. In kakor ni več daleč čas, ko dobimo celotno revidirano vulgato, t. j. kolikor mogoče pristni Hieronimov tekst,¹⁰ tako smemo upati, da resni in temeljiti tekstnokritični študij ki izkazuje zadnji čas tako nepričakovano lepe uspehe, doprinese v doglednem času kot končni sad — kolikortoliko idealno izdajo grškega sv. pisma novega zakona.

A. Snaj.

⁹ De Hieronymo interprete eiusque versione quid censeant auctores recentiores (Miscellanea Geronimiana. Scritti varii, pubblicati nel XV centenario della morte di San Girolamo. Roma 1920, str. 69—87).

¹⁰ Gl. poročilo o delu komisije za revizijo vulgate, str. 318.

b) Ocene in poročila.

Quentin Henri, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*. 1^{ère} partie: Octateuque (Collectanea biblica latina, vol. VI). 8° (XVI + 520). Rome, Desclée; Paris, Gabalda, 1922.

Od Pija X. l. 1907 postavljena komisija benediktincev za revizijo vulgate je z delom toliko napredovala, da izide v kratkem v tisku revidirani oktatevh. Kot uvod temu je napisal Quentin, eden izmed vodilnih in najuglednejših članov omenjene komisije, pričujočo obširno spomenico.

Pisatelj, ki že 15 let marljivo sodeluje v komisiji za revizijo vulgate, je zbral v tej knjigi obširno gradivo, ki naj na eni strani poda približni pregled dosedanjšega dela v komisiji, na drugi strani pa nazorno objasni načela, po katerih misli komisija prirediti novo izdajo vulgate.

Skoro utopična se je zdela misel, da bi bilo pri ogromnem rokopisnem materialu in pri še ogromnejšem številu variant možno danes, po več kot 1500 letih, izslediti pristnega sv. Hieronima. A imenovana komisija si je zastavila to nalogo, in pričujoča knjiga nas potrdi v prepričanju, da jo bo častno izvršila.

Radi lažjega pregleda je snov razdeljena na štiri dele. Kratki prvi del podaja pregled rokopisov in izdaj, ki so se pri raziskavanju uporabljale, ter celotni seznam variant za osem poglavij (po eno poglavje za vsako knjigo oktatevha), ki so se našle pri primerjanju klementinske izdaje z imenovanimi 70 rokopisi (od l. 1452. do 1590.). — V drugem, zgodovinskem delu pisatelj preiskuje kritično vrednost vseh važnejših vulgatih izdaj do Klementa VIII. Rezultat je ta, da v imenovanih izdajah ni najti sledov o morebitnih rokopisih, ki bi se bili do danes izgubili. Važna je ugotovitev, da je rokopisni material vulgate danes že jako dobro preiskan in proučen, da pa kritika teksta še ni prišla iz pobojev: izsledile so se pač skupine, ki jih tvorijo sorodni rokopisi, a odnosi med temi skupinami so ostali še vedno temni. Tu je zastavila komisija in napravila odločilen korak naprej. — V tretjem obsežnem in izredno zanimivem delu pojasnjuje pisatelj svojo originalno metodo, po kateri je poiskal sorodnost med rokopisi in jih porazdelil v manjše in večje skupine. Ko se mu je posrečilo najti enkrat pravo načelo, po katerem je iskati sorodnost med rokopisi — načelo obstoji bistveno v tem, da se določijo posredni členi med dvema in dvema rokopisoma —, se mu pri mehničnem primerjanju rokopisov v skupinah po tri in tri odkrivajo same od sebe dosedaj nepoznane niti, ki spajajo posamezne rokopise v manjše skupine in te zopet v velike rokopisne družine. Čitatelj ima naenkrat pred seboj celo genealogijo rokopisov. — V zadnjem delu slednjic poda na podlagi zbranega gradiva zakone za ugotovitev Hieronimovega teksta: v poštev pridejo trije najvažnejši rokopisi, Amiatinus (8. st.), Turorensis (7. st.) in Ottonianus (8. st.), ki izhajajo vsi iz enega (izgubljenega? Hieronimovega?) rokopisa in stoje na čelu treh velikih rokopisnih družin. Po načelih kritike je Hieronimov tekst ali temu naj-

bližji oni, ki ga podajajo imenovani rokopisi bodisi soglasno ali pa po dva izmed njih proti tretjemu.

Nova metoda Quentinova, ki jo on razglša izrecno kot svojo idejo in prevzema sam osebno odgovornost zanjo, je zelo duhovito zamišljena in bo brez dvoma našla v znanstvenem svetu priznanje. Pisatelj se giblje tekom cele knjige na realnih tleh. Dokazovanje je globoko premišljeno, ponazorjeno vedno in vedno s primernimi zgledi; nikjer ni najti brezplodnih konjunktur, kakršne se v sličnih delih spričo pomanjkanja dokazov tako rade kopičijo.

Knjigi, ki je posvečena papežu Piju XI. kot pospeševalju znanosti in duhovnemu varuhu čistosti sv. pisma, dajejo posebno vrednost mnogoštevilne in dobro posrečene reprodukcije važnejših, izvečine še neobjavljenih rokopisov. Te reprodukcije bodo marsikomu dobrodošel pripomoček pri študiju latinske paleografije.

A. Snoj.

1. Tixeront, J., *Mélanges de Patrologie et d'Histoire des dogmes*. 12^o (VIII + 279). Paris 1921, Libr. Victor Lecoffre.

2. Amann, Emile, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*. 12^o (VIII + 419). Paris 1922, G. Beauchesne.

1. Tixeront, dobro znan po svoji dogemski zgodovini starega veka (do l. 800) in patrološkem učbeniku, je združil v knjigo 12 razprav, ki jih je bil deloma že objavil v raznih revijah. Na prvem mestu je osem predavanj iz patrologije, ki jih je imel na kat. univerzi v Lyonu za slušatelje vseh fakultet. Govoril je o sv. Ignaciju Antiohijskem, o Hermovem »Pastirju«, o listu o lyonskih mučencih l. 177., o Atenagorovi apologiji, o »Pedagogu« aleksandrijskega Klementa, o Tertulianu kot moralistu in dvakrat o sv. Ciprianu.

Novih odkritij v teh lepih in namenu primernih predavanjih nihče ne bo pričakoval, je pa v njih marsikatera dobra pripomba, ki bo zanimala tudi teologa. Najboljši poglavji v knjigi sta dve dogemsko-zgodovinski razpravi, ena o pojmu »narave« in »osebe« pri cerkvenih očetih in pisateljih 5. in 6. stol., kjer bi malo več pričakoval o Nestorijevem pojmovanju prosopa z ozirom na njegovo v sirskega prevodu ohranjeno »Knjigo Heraklida Damaščana«, druga o nauku sv. Gregorija Vel. o pokori. Dalje podaja pisatelj francoski prevod v dogemskozgodovinskem oziru zanimivega sirskega pisanega lista o Nestoriju in o početkih nestorianizma, ki je ohranjen v treh rokopisih britskega muzeja (v enem celotno, v dveh fragmentarično) pod imenom monofizista Filoksena iz Mabbuga († ok. 523). Zadnja razprava govori o staroarmenskem matalskem obredu. Matal je Bogu darovana žival, čije meso je bilo določeno predvsem za živež klerikom in revežem. Matal se je smatral za pravo daritev — je patarag = daritev kakor evharistična daritev — in se je žrtvoval o veliki noči, vsako nedeljo, za rajne tretji, deveti in štirideseti dan po smrti, o godovih odličnih svetnikov in pri konsekraciji oltarjev. Slični obredi se nahajajo pri Gruzinih in pri vzhodnih Sircih. Tudi na zapadu se dajo ugotoviti analogije, bistven razloček pa je v tem, da se je tu vedno izključeval daritveni značaj.

2. Naslov Amannove knjige je mnogoznačen: pričakoval bi ali dogemsko zgodovino patristične dobe ali sistematično urejene, verske resnice pojasnjujoče odlomke iz patrističnih del, knjiga pa je v resnici po pisateljih kronološko urejena patristična antologija v francoskem jeziku. Za vsakega pisatelja podaja A. prav kratek biografski in slovstvenozgodovinski uvod, za njim pa značilne odlomke dogmatične vsebine iz del dotičnega. Knjiga hoče biti »avant tout une oeuvre de vulgarisation«, in kot taka je prav dobra. Kdor išče izreke očetov o kaki dogmi, mu je v pomoč »table analytique« na str. 411, ki pa žal ni popolna.

F. K. Lukman.

Jelenić, Dr. fra Julijan, **Povijest Hristove Crkve**. I. knjiga (godina 1—313), 8° (XLVIII + 194 str.). Zagreb, Tiskara C. Albrecht, 1921.

Jugoslovanska katoliška bogoslovna literatura še pogreša doslej večje, znanstveno pisane cerkvene zgodovine. Zato bo to Jelenićevo delo izpolnilo veliko vrzel. Pisatelju moramo biti srčno hvaležni, da se ga je lotil, in želeli, da ga kmalu srčno dovrši.

Velika prednost Jelenićeve cerkvene zgodovine je ravno v tem, da se pri vsaki dani priliki ozira na svojo domovino. Ko govori o virih cerkvenih zgodovine, našteva obširno v posebni točki »izvore južnoslavenske cerkvene povijesti« (XXI—XXIV). Pri apostolu Pavlu razpravlja posebej o njegovem problematičnem delovanju v Iliriku (32—34). Predmet posebnega paragrafa tvori v poglavju o prakrščanskem misijonskem delu »Djelovanje Hristovih i apostolskih učenika u Iliriku« (38—41). Pri preganjanju kristjanov v rimskem cesarstvu opozarja na domače mučence (60, 65). Vprašanje o primatu Petra in njegovih naslednikov obravnava s posebnim ozirom na naše pravoslavne brate (121—127).

Žal da je knjiga tudi nekak odsev sedanjih kulturnih razmer v naši domovini. Iz nje je namreč le preveč razvidno, kako skromna mora biti knjižnica, ki je pisatelju na razpolago. Literatura, ki jo avtor navaja, je tako pomanjkljiva, da ima n. pr. 7. izdaja Funkove Cerkvene zgodovine (Funk - Karl Bihlmayer, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 7. Schöningh, Paderborn 1921) samih dodatkov iz slovstva, kar ga je izšlo med tiskom knjige, vsaj še enkrat toliko, če ne več, kakor pa je slovstva v celi knjigi Jelenićeve Povijesti Hristove Crkve. Ravno literatura je za vsakega, kdor se hoče o kakem vprašanju natančneje poučiti, največje važnosti in zato mora biti vsaka znanstvena knjiga ravno v literaturi najboljši kažipot.

Da omenim samo par najvažnejših del, ki jih pogrešam v Jelenićevi knjigi. Pri zbirkah konkordatov na str. XVII najnovejšo in najpopolnejšo: *Raccolta di Concordati tra la S. Sede e le autorità civili (1098—1914)*. Roma, Tipografia Vaticana, 1919. Pri poglavju o kulturnem položaju ob času Kristusovem na s. 1: *Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, 2 Bde, Regensburg 1910 in *Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 Bde, Leipzig 1901/9. Na s. 129 pri poglavju: »Krščanski život«, pod katerim razpravlja o krščanskem božičastju: *Duchesne, Les origines du culte chrétien*, Paris, 1910. Pri poglavju »Cerkvene znanosti« na s. 155 navaja pisatelj pač Bardenhewerja »Patrologie«, ne pa mnogo ob-

širnejšega dela istega pisatelja: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Za prvo knjigo Jeleničeve »Povijesti Hr. C.« prideta v poštev prva dva zvezka: I^o, Freiburg i. B. 1913 (*Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts*) in II^o, Frbg i. B. 1914 (*Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts*). Pri poglavju »Crkvene umjetnosti« na s. 177: Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, 2 Bde, Freiburg i. B. 1903.

Poleg nedostatka v navajanju literature, ki ga bo pa mogel avtor seveda le tedaj odpraviti, ako bo centralna vlada drugače dotirala vseučiliške knjižnice nego doslej, bi opozoril za eventualno drugo izdajo te knjige še na nekaj drugih stvari.

Netočni so na s. XVII podatki o »Liber pontificalis«, »što sadržaje papske životopise tamo od sv. Petra, pa do Stjepana VI. (885.—891.) i što su ga objelodanili Duchesne (Dišen) i Mommsen«. »Liber pontificalis« sega do štefana V., ki ga nekateri moderni zgodovinarji imenujejo VI., v zastareli izdaji Bianchinijevi, ki jo je ponatisnil Migne: PL 127—129; v izdaji Duchesneovi pa sega Lib. pont. do Martina V. incl. (1431) in v Mommsenovi izdaji, kjer je izšel samo I. zvezek, do Konstantina incl. (715). Tudi ne zadostuje citirati za Mommsenovo izdajo samo: *Monumenta Germaniae*, Berlin 1898, ampak je treba navesti serijo: MG (Gest. Pont. Rom. I). Mimogrede naj pri tej priliki omenim še to, da pač ne kaže v strogo znanstvenem delu navajati izreke svetovnoznanih imen, kakor to dela pisatelj, n. pr. Duchesne (Dišen), ali pa s. XXI: Wadding (Uoding), s. XXXIX: Paği (Paži) itd.

Netočen je na s. XVIII naslov: *De Rossi, Inscriptiones christianae septime saeculo antiquiores*. To De Rossijevo delo obsega samo strokrščanske rimske napise in naslov se glasi: *Inscriptiones christianae urbis Romae VII. saeculo antiquiores*. — Čisto neznanstven je na s. XXXI. stavek: »Jeronim, monah i svećenik iz Stridona, u današnjoj zapadnoj Bosni (420.), sastavi mučenikoslovje, što se po njemu prozva »Martyrologium Hieronymianum«. Prvič ni povsem gotovo, da bi bil Stridon v današnji zapadni Bosni. Tej hipotezi nasprotuje med drugimi patrolog Ferdinand Cavallera, prvovrsten strokovnjak v vprašanih o sv. Hieronimu (cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique* 1921, 228 sl.). Zato bi bilo treba trditi, da je Stridon v današnji zapadni Bosni, označiti kot hipotezo, n. pr. z dostavkom: »po naziranju mnogih, med njimi v prvi vrsti Mgr Bulića.« Drugič je čisto gotovo, da takozvani »Martyrologium Hieronymianum« ni delo sv. Jeronima. Tega ne trdi danes noben znanstvenik in je nepojmljivo, kako je mogel Jelenič kaj takega zapisati. Tretjič pa bi bilo treba navesti najboljšo izdajo tega martirologija. Izdala sta ga namreč De Rossi in Duchesne v *Acta SS. Boll.* v II. zvezku novembra.

Letnica smrti apostolskih prvakov Petra in Pavla je med učenjaki še vedno preporčna: 64—67. Vsekako pa bi bilo bolj varno samo to konstatirati kakor pa trditi, da je »mnogo vjerojatnije, da su Petar i Pavao postali žrtvom Neronova progonstva još 64. godine, kao što je to i Harnack uspješno dokazivao« (s. 24). Samim nemškim učenjakom Harnackovo dokazovanje ne imponira tako zelo in ravno novejši zgodovinarji se zopet vračajo k tradicionalni letnici 67. Tako piše n. pr. K. Bihlmeyer v 7. izdaji *Funkove Crkvene zgodovine* (s. 41), da je bil apostol Pavel umorjen »wahrscheinlich im J. 67.« In v kronologiji Pavlovega življenja, od katere je odvisna tudi letnica njegove smrti, piše istotam: »Den wichtigsten Ausgangspunkt bildet die Sendung nach Rom bzw. die Ernennung des Festus zum Prokurator von Palästina als Nachfolger des Felix (AG 24, 27). Sie wird von den meisten Neueren, und wohl mit Recht, auf das J. 60 angesetzt.« Harnack je moral nastaviti ta dogodek v l. 56 (55), kar bi pa pomaknilo tudi vse druge dogodke v Pavlovem življenju za 4 ali za 5 let nazaj. Temu pa nasprotuje nedavno odkriti delski napis, ki omenja Senekovega brata Galliona. Po tem napisu je bil Gallio cesarski namestnik v Korintu 51/52 oziroma 52/53. Ker je zavrnil tožbe Judov zoper Pavla, je moral biti tudi Pavel v istih letih v Korintu in ne 4 ali 5 let prej. Zato zaključuje K. Bihlmeyer: »Die Gallio erwähnende Inschrift spricht jedenfalls zugunsten der oben im Text an-

genommenen Daten«, med katerimi je l. 67 kot letnica smrti. — O prenosu telesa sv. Petra piše Jelenić na s. 24 sl.: »Za Valerijanova progonstva tijelo mu bijaše prenešeno u Sebastijanove Katakombe, a odatle kašnje u Vatikán...« To hipotezo so temeljito ovrgle najnovejše izkopine pod cerkvijo San Sebastiano, ki jih je vodil dr. Paul Styger, duhovnik v Campo Santo v Rimu, in poroča o njih v članku: »Die erste Ruhestätte der Apostelfürsten Petrus und Paulus an der Via Appia in Rom« (ZfKTh 1921, 549—572). Prišel je do rezultata, ki ga izraža že naslov: »... es handelt sich um das erste Begräbnis nach dem Martyrium. Von einer späten Translation hierher weiß die Überlieferung nichts und ebensowenig vom notwendigen Rücktransport an die jetzigen Grabstätten« (l. c. 560).

Naziranje, da bi bila Devica Marija umrla v Efezu, je v primeri s tradicijo, da je umrla v Jeruzalemu, povsem neutemeljeno. Sodbo o tem vprašanju bi bilo zato treba v znanstveni zgodovini odločneje izraziti, nego je to storil Jelenić na str. 34. — Nasprotno pa je njegova sodba o Flaviji Domitili na str. 49 preveč apodiktična; »Flavija Domitila, o kojoj se govori (namreč žena konzula Flavija Klemena), ne smije se razlikovati od Flavije Domitile, ... koja se obično nazivaše Flavijom Domitilom mladom.« To je samo hipoteza; zato bi jo bilo treba ali skromneje izraziti ali pa bolje utemeljiti. Jelenić se sklicuje v dokaz za svojo apodiktično trditev samo na Buchbergerjev Kirchliches Handlexikon I 1155. Toda K. Bihlmeyer, ki omenja to hipotezo na navedenem mestu brez kakršnihkoli dokazov, se v 7. izdaji Funkove Cerkvene zgodovine jako previdno izraža: »... Konsul Titus Flavius Clemens wurde wegen »Atheismus« hingerichtet, dessen Gattin Flavia Domitilla und gleichnamige Nichte (sofern sie nicht mit der Gattin identisch ist) verbannt« (Funk-K. Bihlmeyer, Lehrbuch der KG⁷, 62). Vsekako se ne da kar tako ignorirati, kar poročata Dion Cassius in Evzebij o dveh Domitilah z določnim razlikovanjem, da je bila ena pregnana na otok Pandatarijo, druga na otok Poncijo. Tudi klasični zgodovinar preganjanj prvih kristjanov Allard razpravlja obširno o dveh (Hist. des perséc. I³ 107—112). — Na str. 52 bi pri smrti sv. Polikarpa pač lahko izostala čisto neutemeljena opazka, da je umrl morda »za Marka Aurelija«. Umril je ali 23. febr. 155 ali 22. febr. 156, torej vsekako za Antonina Pija (cf. Bardenhewer, Gesch. der altkirchlichen Lit. I² 162). — Opomba 3 na str. 54 je zastarela. Karp, Papil in Agatonika so bili po najnovejših raziskavah znanega hagiografa Pija Franchi de' Cavalieri, ki je tudi našel starejše poročilo o njihovem mučeništvu, nego je bilo doslej znano, mučeni ob Decijevem preganjanju, ne za Marka Avrelija (cf. Theol. Revue 1922, 139 sl.). — Na str. 55 ne zadovoljuje razlaga, kaj je spremenilo Septimija Severa iz prijatelja kristjanov v preganjalca. Tudi se ni že l. 202. vrnil v Rim. Svoj odlok zoper Jude in kristjane je izdal v Palestini: »In itinere Palaestinis plurima iura fundavit.« Ta Spartianov stavek stoje v »Vita Severi« neposredno pred onim, ki ga citira Jelenić: »Judaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de christianis sanxit.« Nato se je še več časa mudil v Egiptu, preden se je vrnil v Rim. Opetovani upori Judov, montanistične prenapetosti kristjanov, strah pred naglim razširjanjem krščanstva — vse to skupaj je povzročilo sovražni odlok (cf. Allard, Hist. des perséc. II³ 59—68).

Papež Lucij (str. 58) ni umrl mučeniške smrti. Bil je pregan, brž ko je nastopil vlado, pa se je smel hitro vrniti iz preganstva in je umrl v Rimu naravne smrti. Zaradi preganstva, ki ga je prestal, ga imenuje sicer sv. Ciprijan mučenca; toda Chronographus anni 354 omenja njegov spomin med »Depositiones Episcoporum«, ne »Martyrum«: »III non. Mar. Luci, in Callisti«. — Ime mučencev »massae candidae« (str. 59) najbrž ne prihaja odtod, »pošto bijahu spaljeni u kreču«, ampak od kraja, kjer so bili mučeni. K besedam sv. Avguština: »sola in proximo, quae dicitur Massa Candida, plus habet quam centum quinquaginta tres martyres« pripominja Déléhay (Les origines du culte des martyrs, Bruxelles 1912, 437): »Le mot massa est pris ici dans le sens de domaine, qu'il a fréquemment dans les textes anciens, notamment dans le Liber pontificalis et dans le Régistre

de S. Grégoire. La Massa Candida était une propriété ou un territoire voisin d'Utique, où un grand nombre de martyrs avaient été ensevelis. Naziranje, da so bili ti mučenci vrženi v živo apno, označuje kot Legendo, ki jo je populariziral Prudencij (l. c. 438).

Sploh bi bilo želeli, da bi pisatelj poglavje o boju krščanstva s poganstvom v rimski državi, ki je gotovo najvažnejše in najbolj značilno za prvo dobo cerkvene zgodovine, skrbneje in bolj kritično obdelal. Lahko pa bi okrajšal n. pr. poglavje o razkolih in herezijah, ki je v primeri z onim gotovo preobširno. »Fizična progostva s poganške strani« obravnava na s. 46—65, »raskole i krivovjerja« pa na s. 77—114 in sam »gnosticizam« na s. 84—106, ko je vendar malo ležeče na tem, kako je n. pr. pojmoval sistem gnostika Bazilida Irenej, kako pa Hipolit — tem manj, ko se učejaki sami v tem ne ujemajo. Jelenić pravi (s. 91): »Bazilid dakle prema Ireneju bijaše emanacionista, platonista i dualista, dok će prema Hipolitu više biti evolucionista i panteista.« Funk-K. Bihlmeyer (Lehrb. d. KG⁷, 120) pa zagovarja mnenje: Auch der Basilides Hippolyts ist wie der des Irenaeus Dualist, nicht Pantheist, wie mehrfach angenommen wird (vgl. Funk, AU I, 358/72).« Najbolj prav, se mi zdi, je še imel pokojni veliki zgodovinar Michael, ki je pri predavanju o gnosticizmu imel navado reči, da to poglavje ne spada toliko v cerkveno zgodovino, ker gnostiki niso imeli prav nič krščanskega izvzemši nekaj imen, ampak bolj v zgodovino filozofije, »weil diese die Narheiten des menschlichen Verstandes zu behandeln hat«. Vsekako bi Jelenić poglavje o gnosticizmu lahko izdatno okrajšal na korist poglavju o krščanskih mučencih.

Tudi dokazov za primat rimskega papeža pisatelj s stališča cerkvene zgodovine ni ravno srečno obdelal; preveč razpravlja o svetopisemskih (s. 121—126) v primeri z izvenbibličnimi (s. 126—127). Dokazi iz svetega pisma spadajo bolj v svetopisemsko vedo in v osnovno bogoslovje; cerkveni zgodovinar pa bi moral predvsem to dokazati, da tudi zgodovina to potrjuje, kar uči katoliška cerkev na podlagi sv. pisma. Zato bi moral n. pr. iz pisma, ki ga je papež Klemen pisal Korinčanom, doslovno navesti in raztolmačiti mesta, ki jasno dokazujejo, da se je Klemen Rimski zavedal svoje jurisdikcije nad cerkvijo v Korintu in jo dejansko izvrševal.

Pri vprašanju o zibelki krščanske umetnosti: ali Rim ali Orient, se zdi pisatelju »sasvim opravdano« stališče, da je još preuranjeno o tome stvariti konačni sud« (s. 178). Prelat Wilpert, eden največjih sedaj živečih krščanskih arheologov, pa je prišel v svojem članku: »Die altchristliche Kunst Roms und des Orients« (ZikTh 1921, 337—369) do zaključka: »Wir sind demnach zur Schlußfolgerung berechtigt, daß Rom die altchristlichen Symbole und Darstellungen geschaffen, und die Provinzen, okzidentalische wie orientalische, sie übernommen haben« (l. c. 369).

Naj končam z opombo o papežu Anakletu, ki jo ima Jelenić na koncu svoje knjige (s. 189): »U seriji prvih rimskih papa bijaše se pogrješno uvukao i Anaklet (Anakletos, Anacletus)... Ali prema najnovijim istraživanjima pape Anakleta nije uopće ni bilo, nego se je pri redanju papa naveo Klet, a onda se je nastavilo, kako je »poslije Kleta« (ἀνά Κλήτου) slijedeo drugi. Međutim je neupućeni kopista iz ἀνά Κλήτου (poslije Kleta), napravio Anakleta«. Ta opomba je čisto nekritična. Pisatelj bi moral pogledati najstarejši ohranjeni katalog rimskih papežev, namreč Irenejev (Contra haereses III 3, 3). V tem katalogu imena »Klet« sploh ni in torej tudi ni nobenega mesta, ki bi moglo zavesti kopista v napako, da bi napravil iz ἀνά Κλήτου »Anakleta. Ime »Anaklet« pa je vrhu tega pisano v grškem tekstu, ne, kakor ga piše Jelenić: Ἀνάκλητος, ampak: Ἀνέγκλητος (kar ni nič drugega kakor latinski Innocentius). Dotično mesto se glasi v celoti takole: »Τούτου τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μὲνηται. Διαδέχεται δὲ αὐτὸν Ἀνέγκλητος, μετὰ τούτων δὲ τρίτῳ τότῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης... (Migne PG 7, 849). Starejšega in bolj zanesljivega kataloga rimskih papežev, kot je Irenejev, nam zgodovina ni ohranila. V tem je naslednik Linov Ἀνέγκλητος za njim pa μετὰ τούτων, ne: ἀνά Κλήτου) Klemen. Prvotno ime »Kletovo« je torej Ἀνέγκλητος, in ne narobe. »Klet«

je le skrajšano ime, ki je morda nastalo na podoben način kakor n. pr. pri nas iz Valentina »Tine«.

Schmid, Heinrich Felix, *Die Nomokanonübersetzung des Methodius*. Die Sprache der kirchenslavischen Übersetzung der Synagogé des Johannes Scholasticus. (VIII + 120 str.). Leipzig 1922.

Med slavisti je priznано, da je sv. Metod sam ali po svojih pomočnikih prevel grško cerkvenopravno zbirko (synagogé) Ivana Skolastika v 50 poglavjih, a ne poznejšo, od Fotija na novo urejeno zbirko v 14 poglavjih (tituli). To je dokazal ruski kanonist Pavlov in za njim E. Golubinskij. Slavisti (posebno Sobolevskij) so dokaz še podprli z jezikoslovnimi razlogi. Nekoliko o tem piše knjiga »Cerkveno prvenstvo i edinstvo« str. 81—83. Schmid je jezikoslovni dokaz izvedel v vseh podrobnostih in končno dokazal, da spada prevod, ohranjen v rokopisu (13. stol.) Rumjancovskega muzeja v Moskvi, res v Metodovo dobo in v Metodov književni krog. S tem je na novo potrjena zanesljivost panonske Metodove legendé glede na književno Metodovo delovanje.

Knjižica nam predstavlja prvo zapadno delo, ki združuje slavistiko in kanonsko pravo. Pisatelj je asistent na cerkvenopravnem inštitutu berlinske univerze. Cerkevopravni uvod (1—14) dobro informira o zamotanem vprašanju. Na str. 3 je neprijetna (tiskovna) pomota, da je bil patriarh Ignacij zopet nastavljen l. 886.; tega leta je bil Fotij drugič odstavljen, prvokrat pa je bil odstavljen l. 867., in v tej dobi je deloval sv. Metod. Vprašanje o Metodovem odnosu do Rima in Carigrada se razpravlja objektivno in trezno. Jezikoslovni del knjige je sestavljen jako marljivo in točno, a o tem tukaj ne morem obširneje razpravljati. Škoda, da pisatelj svojega raziskovanja ni rategnil na važne dodatke k Metodovemu nomokanonu (sholije); s tem bi njegovo raziskavanje jako pridobilo na vrednosti in dokazni moči. A tudi v tej obliki ima njegovo delo znanstveno vrednost za jezikoslovje in bogoslovje. Rezultati se popolnoma skladajo z mojimi, dasi sem stvar raziskaval po drugi poti. Pisatelj mi je sporočil, da bo svoje raziskavanje nadaljeval in preiskal tudi znamenite Metodove sholije. Katoliška slovanska teologija bo morala tem vprašanjem posvetiti več pozornosti.

Müller, Ern., *Theologia moralis*. Ed. X. Recognoverunt et auxerunt Ign. Seipel et Jos. Ujčić. Lib. I. 8^o (XVI + 506). Ratisbonae 1923, F. Pustet.

Moralno teologijo je spisal Ernest Müller kot profesor moralke na dunajski univerzi (1857—68), izdal jo je pozneje (1868—76), ko je bil kanonik dunajskega metropolitanskega kapitlja. Služila je kot učbenik na mnogih teol. fakultetah in bogoslovnih učiliščih in je tudi velikemu številu slovenske duhovščine dobro znana. Po avtorjevi smrti (1888) jo je nekolikokrat na novo izdal linški moralist Adolf Schmuckenschläger, in ko je tudi ta umrl, je sedanji zvezni kancelar avstrijske republike, Ign. Seipel, l. 1914. preskrbel 8. izdajo III. zvezka, potem je kot dunajski profesor prirčjal novo (10.) izdajo I. knjige, ki obsega splošno moraliko. Ko je stopil v politično življenje, je skrb za novo izdajo prepustil prof. Jos. Ujčiću. Vsled zmedenih razmer dobe po vojni se je knjiga tiskala skoraj pet let.

Priveditelja nove izdaje sta ohranila starega Müllerja; izpopolnila sta ga z ozirom na noveše odloke svete stolice, zlasti po kodeksu kánonskega prava, upoštevala sta najnovejšo moralnoteološko

literaturo, revidirala sta citate iz patrističnih del in zvečinoma dostavila, kje stoji v Migneju. Več dostavkov in popravkov je v seznamu zastopnikov raznih moralnih sistemov v § 78. Čisto nov je § 82., ki je pomnožil prejšnje število paragrafov od 135 na 136. V njem se brani proti Müllerju, ki je ekviprobabilist in čigar izvajanja in argumentacije sta prireditelja nove izdaje pustila v tekstu, sistem zmernega probabilizma. Ta odstavek je povsem umesten, kajti probabilistični sistem je edino dosleden in nevarnost laksizma ekviprobabilisti odločno pretiravajo. V istem odstavku se odklanja tudi kompenzacijski sistem, ki ga je v zadnjem času zastopal dominikanec Prümmer. Proti temu sistemu bi se dalo uveljaviti še več in morda tehnejših razlogov, nego jih je na str. 325. navedenih.

Prenovljenemu Müllerju želimo novih prijateljev.

F. K. Lukman.

Eberle, Dr. F. X., **Katholische Wirtschaftsmoral**, 8^o (VIII + 118). Freiburg i. B. 1922, Herder.

Knjiga podaje katoliška moralna načela, ki so potrebna za orientacijo v gospodarskem življenju posameznika in narodov. Podlaga katoliške gospodarske morale ste pravica in ljubezen. Na tej podlagi obravnava pisatelj najbolj pereča dnevna narodnogospodarska vprašanja. Zelo zanimiva so poglavja o obrestih, zemljiški renti, štrajku in lastnini, v katerih sledi pisatelj previdni šoli Pescha in Cathreina. Izvajanja so točna in jasna, brez nepotrebnega dolgovoznega besedičenja. Knjiga bo dober vademecum vsem, ki se bavijo s socialno politiko.

A. K.

1. Mausbach, Dr. Joseph, **Grundlage und Ausbildung des Charakters** nach dem hl. Thomas von Aquin. 2. u. 3. Aufl. 8^o (VIII + 146). Freiburg i. B. 1920, Herder.

2. Jeraj, Dr. J., **Vzor-človek ali osebnost kot ideal**. 8^o (78 str.). Maribor 1922, Tiskarna sv. Cirila.

1. Etike bi ne smeli obdelovati brez ozira na psihologijo. Čeprav obstoji etika v prvi vrsti iz načel, vendarle se kaže konkretno v dejih, in dejji so več ali manj vedno ne samo etični, marveč i psihološki pojavi. Zato je potrebno, da se pri študiju etike oziramo tudi na psihološka predvprašanja kakor dela to faktično i Tomaž Akvinski. Zanimivo študijo nam nudi tozadevno Mausbach. V petih predavanjih obdeluje važne etične probleme v duhu sv. Tomaža. Prvo predavanje, ki je obenem tudi najtežji del knjige, govori o temelju značaja, namreč o človeški naravi in njenih etičnih silah (die menschliche Natur und ihre Ausstattung). Tu se je treba varovati ekstremov, spiritualizma in materializma, in v tem vprašanju je zadela tomistična filozofija, vkljub razmerno skromnim pripomočkom na empiričnem polju, rezultate, ki jih bistveno mora priznati tudi znanstvena biologija našega časa.

Telesnosti priznava Tomaž velik vpliv na duševno in indirektno na etično življenje. Telesnost mu je tudi podlaga individuacije. Za človeškega duha združitev s telesnostjo ne pomeni suženjstva, marveč pot k zrelosti in popolnosti osebnega življenja.

»Oseba« in »osebnost« sta dva pojma, ki se pri Tomažu čene quoad verbum, pač pa quoad rem jasno razlikujeta. Oseba ima zmožnosti (tudi dete), osebnost razvija zmožnosti: »Persönlichkeit ist die lebendige Entfaltung der Denk- und Willenskräfte in der Einzelseele« (17). Dostojanstvo osebe tiči v tem, da je človek podoba božja. Podobnost božjo udejstvuje človek po dejih »intelligere« et »velle«; ta dejanja pa niso izključno duhovna, marveč vmes sega tudi telesnost s svojo čutnostjo. »Dieses Ineinander von Geist und Sinnlichkeit, pravi Mausbach (31), beherrscht unser ganzes Erkennen.« Ta misel je zelo važna tudi pri reševanju asketičnih problemov, in Mausbach jo na str. 39 zopet ponavlja, dodavši lep nauk pro praxi: »Statt das Sinnliche vom Geiste aus als die spezifisch niedrigere Lebenssphäre gebührend zu beherrschen und in Zucht zu nehmen, sucht man seine Dunkelheit durch Grübeln zu klären; statt es mit vornehmer Überlegenheit zur Ruhe zu weisen oder auch zu ignorieren, reizt und verwöhnt man es bald durch sentimentale Schonung, bald durch unnötige, ängstliche Furcht und Strenge.«

Drugo predavanje razpravlja o moralnem redu in vesti. Tomistična morala ne gleda na uspeh (»Erfolgsmoral«). Voljnost pa ne more biti brez predmeta. Ta predmet je ali človek sam ali pa — Bog. Mnogi mislijo, da so moralni, ako se ne pustijo determinirati od zunanjih interesov, iščejo pa faktično le sebe: »tatsächlich hat nur eine feinere Selbstsucht den Platz eingenommen, den sonst die äußeren Interessen einzunehmen pflegen« (41). V taki mentaliteti postane človek samonamen, kar pa ne sme biti v absolutnem, temveč samo v relativnem smislu (finis sub fine). Človek ima sicer svoj namen in smoter (beatitudo), toda pod Bogom in v Bogu.

Govoreč o vesti naglašja Mausbach, da norme dobrega in zla nimajo samo psihologične, marveč objektivno vrednost. Vsak človek, ki je prišel do pameti, spozna svoj najvišji cilj in brezpogojno postavlo. Iz syndereze človek izvaja posamezne dolžnosti. Toda če bi bil pri tem delu človek prepuščen sam sebi, bi pogosto zabredel, radi česar je potrebna posebna »disciplina morum«. Prednost tomistične morale pred moderno tiči v tem, da sloni na umu in duhovnem spoznanju, in ne na čuvstvih (»Gefühlsmoral«). Tomistična morala ni zgolj formalna (kakor n. pr. Kantova), marveč upošteva vse objektivne vrednote in dobrine, katere mora človek povzdigniti v moralno sfero. Razen Boga, ki je finis ultimus, obstoje namreč drugi fines proximi; »et si secundum illos fines (namreč proximos) servetur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas« (str. 60).

Iz tega sledi, da more biti le moralna volja jezgra značaja, o čemer razpravlja tretje Mausbachovo predavanje (62—97). Svobodnost volje mu je bistvena lastnost in predpogoj za vsako nravnost. Formalno dober je samo čin volje, zunanji čin nima lastne moralnosti, temveč je deležen moralnosti volje; ves čin je v volji sicut in radice. Pri tej točki se dotakne avtor tudi znanega vprašanja, ali obstoje čini, ki bi bili indiferentni tudi in concreto; v smislu

tomistične etike odgovarja, da takih činov ni. Ker je volja vsled svoje svobodnosti tudi omahljiva, jo je treba utrditi s pomočjo kreposti. (84—97). Seveda tudi krepost ne more usovršiti človeka na mah, postati mora njegova lastnina (»Besitz«, »zweite Natur«), kar se more zgoditi le potom ponavljanja činov po aristotelskem načelu: ἦθος δι' ἔθους.

Toda ne samo volja potrebuje oplemenitve, marveč tudi čutno življenje. O tem razpravlja Mausbach v predavanju: Die sittliche Veredlung des Gefühlslebens (98—119). Afekti niso po sebi nič slabega; čeravno so podrejeni duši, imajo vendarle neko samostojnost udejstvovanja ter se ne vdajo vslejš brezpogojno volji, pač pa so dostopni za neko disciplino. »Hand und Fuß gehorchen im gesunden Zustande jedem Wink des Geistes; das sinnliche Streben hat seine eigene Neigung, es läßt sich nicht befehlen, wie man dem Sklaven befiehlt, sondern nur so wie man dem freien Bürger befiehlt« (102). Upornost nižjega stremjenja ostane v človeku tudi po krstu, odtod potreba asketične borbe proti pokvarjeni naturi. V tej borbi bodi človek še tako oprezen, padel bo vendarle večkrat v male grehe.

Tu se peča Mausbach tudi s težavo, ki sem jo omenil v BV I, 141, da so namreč pri sv. Tomažu tudi nehotni občutki nižjega stremjenja venialiter grešni. Mausbach brani duhovito dotične stavke Akvinca, toda zelo dvomim, je li odpravil zadevno težavo. Za to bi rabili posebno publikacijo, za katero bi kajpada potrebovali mnogo predtomistične literature.

Cprav skolastična etika ni malo ne obsoja afektov, temveč zahteva le, naj so urejeni, vendarle odklanja vsako strastno razburjenje (leidenschaftliche Erregung), tudi pri dobrih činih, ker bi s tem lahko trpela discretio, ki je potrebna pred dejanjem. »Nur im ruhigen See spiegeln sich die Ufer wahr und natürlich, nur auf der ruhigen Wage findet man das rechte Gewicht« (109). Ko pa je človek že izrekel sodbo o dajanju, je passio consequens koristna, »quia facit ad proptitudinem actionis«.

Silno praktičen pa je po mojem mnenju nauk, da se pri presojevanju etičnega čina ne sme vprašati v prvi vrsti po mukah in težavah, ki so združene z izvršitvijo deja, marveč po dostojanstvu objekta in namena. To je misel, ki bi jo morale nabožne knjige izraziti z vso preciznostjo. Zato naj slede zadevne besede sv. Tomaža: »Facilitas, quae est ex promptitudine operantis, meritum non diminuit..., sed auget, quia, quanto maiore caritate facit, tanto facilius tolerat et magis meretur« (In III Sent., d. 23, q. 1, a. 1 ad 4). Večkrat mislijo ljudje da niso delali »popolno«, ker so izvršili čin z veseljem. Taka »pobožnost« je povsem nasprotna duhu psalmista, ki pravi: Servite Domino in laetitia (ps. 99). Pri tej priložnosti je napisal Mausbach tudi sledeče velepomembne besede: »Es ist oft der Sittlichkeit entgegen, das Schwierige und Gefährvolle eigens aufzusuchen. Die Erprobung darf nicht die persönliche Kraft übersteigen; und bei Abschätzung der letzteren spricht nicht nur der

Mut, sondern auch die Demut des Christen mit« (112). Borba proti upornim pojavom poželjivosti je potrebna, večkrat tudi heroična; toda namen ni borba, marveč zmaga, ki vodi do miru. Zato tiči lepota nravnosti v miru in harmoniji utrjene kreposti. Svoje nadnaravno posvečenje zadobi značaj v ljubezni, kateri je posvečeno peto predavanje. Kdor ljubi, ta je najbolj svoboden. Vsi čini, ki jih človek stori v stanju ljubezni (če le sicer niso protietični) so za služni. Ljubezen je mati vseh drugih kreposti. Seveda zahteva ljubezen stanovitno samovzgojo, ker tudi sicer pobožni ljudje lahko padejo v različne napake. Ljubezen koncentrira vse življenje na Boga; to pa ne pomeni, da bi človek ne mogel obenem delovati za človeštvo, saj vključuje ljubezen do Boga tudi ljubezen do ljudi. S tem lepim akordom konča Mausbach svoje sicer ne prelahko, vsekakor pa velezanimivo razpravo, ki bodi vsakemu inteligentu toplo priporočena.

Mausbachovi knjigi je v mnogočem sorodna domača publikacija Jerajeva.

2. Jeraj izhaja od načela, da sta v človeku dva temeljna nagona k popolnosti in sreči, ki se pa čisto lahko združita. Srečo doseže človek z udejstvovanjem stvojih bistvenih moči. Pri tem udejstvovanju pa se kaže tudi osebnost. »Osebnost« in »oseba« nista Jeraju identična pojma; oseba je človek že sam na sebi, v osebnost pa mora šele počasi dozoreti; zrel je, ko doseže samostojnost in samoupravo duha. V dosego tega ideala se zahteva razvoj vseh bistvenih moči v človeku in sicer kolikor možno enakomerno in harmonično razvijanje. Iz tega sledi, da ne zadoštuje sama izobrazba duha, marveč potrebna je tudi izobrazba srca; duha in srca pa ne more napolniti svet, temveč le Bog. Pri vzgoji človeka je treba poudariti, da tiči osebnostni ideal v duhovni veličini, da je čutna narava nižja človekova stran, ki mora služiti duhu, za kar pa je potrebno neutrudljivo podrobno delo (askeza). Na ta način doseže človek pravo svobodo, ki jo mora varovati zlasti proti vplivom družbe; človek bodi — »samosvoj zakonodajavec«. V tem poglavju (21—25) bi želel nekoliko več preciznosti: če trdi na pr. Jeraj, da »npravni zakon ustvarjenih bitij ni samo avtonomen, temveč tudi heteronomen«, bi jaz izraze rajše obrnil: človek ni samo heteronomen, temveč tudi avtonomen. Saj nas že prvi pouk o nravnosti spominja na njeno heteronomnost (theonomnost: deset božjih zapovedi). Ne trdim nikakor, da je Jeraj napisal tu kaj krivega, njegove besede se dajo prav lepo razlagati, samo ne vem, ali jih bo znal vsak čitatelj tako tolmačiti, in ne bode li znabiti dal kdo »pojmu avtonomije prevelik obseg«.

Lepo misel sem našel v poglavju o prostosti in avtoriteti. »Sama avtoriteta in sama svoboda sta škodljivi, med njima mora skleniti idealna osebnost izravnavo« (str. 35). Tudi glede dela in kulture izraža Jeraj važno misel aktualne vrednosti, da sta namreč delo in kultura zaradi človeka in ne človek zaradi dela (str. 38).

Čeravno je osebnost velika idealna dobrina, je ne moremo smatrati kot absolutni samonamen. Tudi služba v prid človeštva ni namen osebnosti, marveč »končna osebnost mora služiti brezkončni osebnosti« (str. 58). Le v tej misli si more človek ohraniti pogum in veselje do življenja. — Kot znamenite osebnosti nam slika Jeraj sv. Pavla in sv. Frančiška Asiškega, Kristus pa nam je — pravzor osebnosti. O tej zadnji točki bi jaz želel v naši bogoslovni literaturi posebno in daljšo razpravo.

Jerajevo publikacijo sem čital z užitkom in jo toplo priporočam vsem izobražencem, toda samo tem, ker za široke kroge knjiga ni spisana.

Med sekularnimi osebnostmi (str. 6) omenja Jeraj tudi Wilsona! Reči moram, da na Wilsonu ne vidim nič velikega. Onih 14 točk, ki jih je napisal leta 1918, lahko sestaviš iz vsakega kompendija moralne filozofije, izvel pa ni nobene, marveč se je odpeljal zopet v Ameriko, ko je šlo za res. — Avtor citira v svoji razpravi večkrat prav mično tudi pesnike. To čitatelju gotovo zelo ugaja; vprašanje je le, ali so imeli pesniki res vselej one temeljite misli v glavi, ki nam jih obdeluje naša knjižica. — Nemški pisatelj Nietzsche je izgubil pri Jeraju svoj »z«, ker ga piše s čudovito doslednostjo: Nietzsche. — S temi opombami ne omejujem priznanja, ki ga zasluži Jerajev res solidni spis. Ujčić.

Bernik, Franc, **Spolnui zapovedi!** I. knjiga. 8°, 391 str. — II. knjiga, 8°, 471 str. Samozaložba 1921—22. Delo se naroča pri avtorju, župniku v Domžalah.

Bernik je z veliko pridnostjo in s srečnim uspehom po raznih virih sestavil krasne misli, kako naj izpolnjujemo zapovedi. Delo je napisano v poljudnem slogu ter bo gotovo dobro došlo ne samo duhovnikom, ki se (opravičeno ali neopravičeno?) pritožujejo, da ne izhaja več »Duhovni Pastir«, marveč tudi krščanskim družinam, zlasti pa Slovencem v Ameriki, katerim je knjiga posvečena. Bivši Bernikovi župljani, ki se nahajajo onkraj morja, mu bodo za knjigo posebno hvaležni, ker prinaša razen lepih misli tudi lepe slike, ki jih bodo spominjali na domačo župnijo. S tega stališča menim, da je odpustno, če je postavil avtor na čelo knjige tudi svojo sliko, kar pri bogoslovnih publikacijah vsaj do zdaj ni bilo v navadi.

Pri knjigi je hvalevredno, da pisatelj dobro izrablja sveto pismo. Tudi cerkveni očetje pridejo mnogo do veljave, žal pa ni nikjer zapisano, iz katerega dela so vzeti citati. Zgledi (brez njih si take knjige ne moremo misliti) so na splošno verjetni, čeprav menim, da ne bo prevzel avtor za njih historičnost odgovornosti, posebno pri onih ne, kjer ni omenjeno ime ne osebe ne kraja. Tako bi jaz zgled na str. 323 (vzet iz Ehmiga) izpustil.

Glede vsebine naj mi bo dovoljeno nekoliko malih opomb. — Na str. 42 prve knjige citira avtor izrek: »Redde animas, cetera tolle« kot besedo sv. Ignacija Loj. Mi ni znano, je li to res dictum Ignatianum, nekateri ga pripisujejo smiselno Don Boscu, vsekakor pa naj bi ga vsak (svetnik ali navaden zemljan) citiral po vulgati, ki pravi »Da (in ne »redde«) mihi animas, cetera tolle« (Gen. 14, 21). — Govoreč o kletvini, se zdi, da ima avtor tudi besedo »salament« (str. 297) za kletev. Tako strogo bi si jaz ne upal soditi: Verba corrupta et dimidiata non sunt blasphemiae, nisi in aliqua regione ex communi apprehensione habeantur contumeliosa«

(Noldin, De praeceptis¹⁵, n. 202). — Pri tvarini zaobljube meni, da verniki ne morejo zaobljubiti »nekaj takega, kar smo že itak po božjih in cerkvenih zapovedih dolžni spolnovati« (str. 328). Temu nasproti uče moralisti; nihil impedit, quominus res praecepta possit esse materia voti (Noldin, l. c. n. 213). — Dalje govori pisatelj o »zaobljubi vednega devišstva pri duhovnikih«. Najprej bi pri duhovnikih ne smeli govoriti o zaobljubi devišstva, marveč čistosti, in drugič je quaeestio voti sporna, ker kodeks govori o celibatu in ne o zaobljubi čistosti: »Der Kodex spricht offenbar zugunsten der Verpflichtung durch das bloße Kirchengesetz; denn alle Kanones, besonders die Kan. 213 bis 14; 1993—98, sprechen niemals von der Auflage eines Gelübdes, sondern nur von der »obligatio caelibatus«, eine Verpflichtung, welche jener des Breviergebotes vollständig gleichgestellt wird« (Leitner, Handb. des kathol. Kirchenrechtes, Regensburg 1918, str. 219).

V drugi knjigi na str. 41, kjer razlaga dolžnosti staršev, »še preden je otrok rojen«, bi jaz želel bolj obširen pouk. — V poglavju »Molite za duhovnike« (97—109) bi avtor lahko poudaril na koncu dolžnosti, ki jih imajo verniki do dušnega pastirja tudi v materialnem oziru. Saj ima vzhod amerikanski katekizem kot 5. cerkveno zapoved: »Du sollst zum Unterhalt der Kirche und deiner Seelsorger beitragen« (izd. v St. Louis Mo 1906, str. 115). Teža vprašanja se pisatelj tudi na str. 350 le premalo dotakne.

Pri novejših zgledih, ki so nam posvedočeni po policijski kroniki ali po javnih časopisih (sploh bi bilo najbolje vedno citirati natančno verodostojne časopise), ne kaže označiti datum, kakor na str. 174: 24. junija lani, 6. februarja letos. Kaj pomeni zdaj, januarja 1923, beseda »lani« in kaj »letos«? Torej številke!

Tisek in papir sta dobra. Pisatelj naj bi prepustil razprodačo knjige prodajalni K. T. D. ali Jugoslov. knjigarni v Ljubljani, ker ni vsakemu prijetno pisati v Domžale. Če si bodo zainteresirani mogli ogledati knjigo v Ljubljani, jo bodo mnogo rajši kupili, ker je res praktična.

Ujčič.

Čadež, Anton, **Most v življenje**. 8^o (137). V Ljubljani 1923. Založila Prodajalna K. T. D. (Ničman).

Anton Čadež je spisal označeno knjigo iz namena, da se »skrči število nevzgojenih vzgojiteljev«. S pričujočo knjigo je pisatelj ta namen čisto gotovo dosegel. V deveterih daljših odstavkih daje staršem in sploh vzgojiteljem podrobna navodila, ko govori o ciljnih in pravilnih vzgoje, o čednosti, o brigi za telo, o vzgoji za nadnaravno življenje, o nevarnostih vihrave dobe, vzgoji za življenski poklic in posledicah dobre vzgoje. Svoja vzgojna navodila utemeljuje predvsem z verskimi nagibi, rabi pa tudi prepričevalno naravne nagibe. Iz cele knjige se razvidi, da govori v njej praktično preizkušeni pedagog.

Nekatere pomanjkljivosti bi bilo kljub temu omeniti. V jezikovnem oziru rabi tu pa tam besede, ki niso srečno izbrane (n. pr. samovladarstvo str. 49). — V stvarnem oziru bi bilo želeli, da bi natančneje obdelal čustva. Čustva imajo ravno pri vzgoji mnogo večji vpliv, kakor si navadno mislimo. Lahko trdimo, da več s čustvi zaznamo kakor z razumom in dostikrat tudi globlje. Ker se pisatelj posebno ozira na žensko vzgojo, bi s tega vidika čustvo še posebno zaslužilo skrbno pozornost. — Na str. 62 govori o tem, kako je treba zatirati napuh in nepokorščino. Menda preveč enostransko poudarja absolutno pokorščino do predpostavljenih. Ako otrok vpraša vzgojitelja, zakaj naj uboga, je vedno boljše, da se mu povejo razlogi, kakor pa da se kratko zavrne z besedami: Zato, ker mora tako biti.

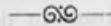
Pokorščina mora izhajati iz pametnih razlogov in vzgojitelj si naj vedno prizadeva, da gojenca prepriča o utemeljenosti svojih ukazov. — Dobro bi tudi bilo, ako bi pisatelj še bolj poudaril potrebo socialne vzgoje, vzgoje za družino, narod, domovino, državo in sploh za takozvano občestveno kulturo (Gemeinschaftskultur). Ravno na vzgojnem polju moremo izrabiti neizčrpljivo bogastvo katoličanstva na pozitivnih vrednotah za pospeševanje etično-socialne kulture.

Sicer pa je knjiga izredno lepa, gladko pisana, lahko razumljiva in preprosta, prepletena z nazornimi zgledi, tako da jo prav toplo priporočamo staršem in mladini, vzgojiteljem in posebno še dušnim pastirjem, katehetom in pridigarjem.

J. Jeraj.

Schreiber, Dr. G., *Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus*. 8^o (XIV + 108). Freiburg i. B. 1922, Herder.

To je 1. in 2. zvezek zbirke »Schriften zur deutschen Politik«, ki so jo začeli izdajati odlični katoliški nemški vseučilišni profesorji in politiki. Pisatelj izvaja, da sta nemška znanost in kultura v nevarnosti propadanja, ker nedostaje znanstvenih sredstev in naraščaja znanstvenikov. V tej sili morajo tudi nemški katoličani priskočiti nemški kulturni politiki na pomoč. Pisatelj podaja program kulturnega dela, ki bi se naj izvrševalo v bodočnosti na Nemškem. Stanje nemške kulture je važno za univerzalno kulturo, posebno pa za kulturo ob Sredozemskem morju, od koder sta se v polnih valovih širila antična in krščanska kultura. Tudi napram iztoku je nemški katolicizem pripravljen, da sodeluje z njim v vseh kulturnih vprašanjih. Potem razpravlja pisatelj načrte za notranje kulturno delo v Nemčiji. Knjiga nam dokazuje, da nemški katoličani z jasnim programom pristopajo h kulturnemu delu med svojim narodom in med ostalim svetom. A. K.



Beleške.

Staroslovenščina in študij na naših teoloških fakultetah. — Bogoslovna fakulteta ima kakor vsaka druga fakulteta z ozirom na slušatelje dvojen namen: 1. nuditi slušateljem vse ono teoretično znanje, ki ga potrebujejo za svoj poznejši praktični delokrog v življenju, v tem slučaju, v svoji dušnopastirski službi; 2. one slušatelje, ki aspirirajo na akademičen ozir. znanstvu posvečen poklic, uvajati v metodo znanstvenega dela ter jim v eni ali drugi smeri pot na tem polju utreti. Vsak predmet, ki naj se na fakulteti predava, imej v luči tega dvojnega namena svojo aktualno upravičenost. Da je staroslovenščina kot predavalni predmet na naših bogoslovnih fakultetah (v kraljevini SHS) aktualna in upravičena, to je jasno. To sem že na drugem mestu poudaril (Čas, 1923, str. 161). Vendar imamo z ozirom na aktualni pomen predmeta samega in potrebo slušateljev razločevati tri slučaje: Prvi se tiče slušateljev, ki se mislijo posvetiti takemu znanstvenemu delu, ki je v zvezi z zgodovino krščanstva med Slovani na Balkanu ali z slovanskimi grško-iztočnimi cerkvami. — Drugi se

tiče onih, ki bodo dušnopastirsko delovali v krajih, kjer je glagolica doma. — Tretji se tiče tistih, ki hočejo živeti pri dušnopastirskem delu med narodom, ki pozna od davnine le latinskorimsko bogoslužje. — Motrimo te tri slučaje zaporedoma!

I. Znanstveno delo, za katero bi čutili bogoslovci posebno veselje, je zelo različno in zelo različni so pogoji, ki jih ta ali ona znanstvena smer od njih zahteva. Znanstvena smer se ne da oktroirati. Pri mnogih panogah ne potrebujejo nikakega znanja staroslovenščine. Nujno ga pa potrebujejo vsi, ki bi se hoteli posvetiti znanstvenemu delu, ki je kakorkoli v zvezi z zgodovino krščanstva med Slovani na Balkanu in s slovanskimi grško-iztočnimi cerkvami ozir. kratko rečeno s slovanskim pravoslavljem. Ni nobenega dvoma, da se bodo med bogoslovci dobili slušatelji, ki bi se radi usposobili za tako delo. Prav mnogi so pa pogoji, od katerih je uspešno delo v ti smeri odvisno. Dobro je, da smo si v tem oziru na jasnem.

Samoposebi umevno je, da morajo biti najprej sredstva na razpolago, ki tako delo sploh omogočujejo, kakor n. pr. knjižnice z zadevnimi viri, kolikor so objavljeni, in vsa strokovna literatura, dalje sredstva za študijska pota v arhive in biblioteke, ki hranijo še neobjavljene vire itd. Potrebno je znanje ali vsaj umevanje modernih jezikov, v katerih se dejstviuje strokovna znanstvena književnost, prav tako poleg latinščine znanje grščine, ne samo klasične, temveč še posrbe poznejše iz bizantinske dobe. Staroslovenščino mora seveda pri znanstveni smeri, ki jo tu predpostavljamo, vsakdo temeljito obvladati. Pridobitev tega znanja more zadevnim bogoslovcem posredovati le strokovnjak.

Res je sicer, da je staroslovenščina za dolge dobe prešla v književni jezik pravoslavnih Slovanov in da omogočuje hitrejšo razumevanje zadevnih književnih del, toda s tem ni računano, da je ta književni jezik identičen s staroslovenščino. Dejanskega stanja ne pozna, kdor tako misli. Literarni spomeniki, ki so nam ohranjeni v staroslovenščini, t. j. v jeziku, ki sta si ga sv. Ciril in Metod izmed makedonskih dialektov izbrala za svoje književno delovanje, prenehajo z 11. stoletjem. Kolikor se javlja ta staroslovenščina pozneje ozir. drugod, nosi že od vsega početka pečat naroda, v katerem samostojno nastopa. Zato govore filologi in literarni historiki, katerim morajo pač teologi slediti, o staro r u s k i književnosti že od takozvane Nestorjeve kronike 11. stoletja naprej, pri Bolgarih razlikujejo jezikovno celó književnost Borisove in Simeonove dobe od staroslovenske ali starocerkvenoslovanske, dasi sta si časovno in krajevno kar najbližji, Srbi pa gledajo v sv. Savi početnika srbske književnosti. Ko gre torej za kritično presojo virov ter ugotavljanje njih medsebojne odvisnosti ter idejnega razvoja gotovih pojavov, znanje same staroslovenščine tudi teologu-znanstveniku ne zadostuje, on mora poznati ruščino, bolgarščino, srbohrvaščino, mora biti tukaj še paleografsko izvežban, kakor mora biti na isti način izvežban tudi za čitanje in tolmačenje bizantinskih del in listin, katerih ogromna množina je še vedno v arhivih in v rokopisih. Da prihajajo pri študiju pravoslavja

na Balkanu čestokrat še oziri na rumunski, madžarski, albanski in turški jezik v poštev, to ve že vsak, ki le od daleč te stvari pozna.

Kar sem hotel pa tukaj ugotoviti, je to, da je temeljito znanje staroslovenščine nujno potrebno teologom, ki bi se v zgoraj označeni znanstveni smeri hoteli dejstvovati. Velike so sicer zahteve, ki jih ta smer stavi nanje, toda iz ljubezni do stvari jih bodo radi sprejeli; idealno strémljenje, podprto z naravnimi in nadnaravnimi motivi, jim bo pomagalo, da bodo zahtevam vedno lepše odgovarjali in se tako usposobili za delo, ki jim ne samo obeta, temveč ki jim bo tudi donášalo najlepše sadove.

II. — Iz čisto drugih razlogov je znanje staroslovenščine potrebno bogoslovcem — poznejšim svečenikom glagoljašem. Njih vzvišena misija je, da posredujejo kot člani tisočletne tradicije poznejšim generacijam edino relikvijo, ki jo imamo po sv. Cirilu in Metodu. Tu gre namreč za stvar, ki naj se ohranja v isti formi, kakor sta jo zamislila sv. brata. Ko sta prevzela rimski obred, sta ga prenesla iz latinščine v svoj književni jezik (staroslovenščino ozir. starocerkvenoslovanščino) in sicer v glagoljskem pismu. To — ne cirilica — je izum sv. bratov. Zato je naravno, da je relikvija po sv. Cirilu in Metodu za naš slučaj v edino pravem pomenu le ono bogoslužje, ki hkratu v ti formi, t. j. v glagoljskem pismu izhaja od njiju. Bogoslužje v glagoljskem pismu pa je avtohtono od najstarejših časov do danes doma le med Hrvati, in nikjer drugod. Na to okolnost so Hrvati opravičeno ponosni (prim. moja izvajanja o tem v Času 1923, str. 153 ss.). Toda še lepše bi bilo, če bi se ta relikvija prezentirala v takem stanju, da bi vzbujala tudi v krogih, ki so izven nje, spoštovanje in občudovanje. Zdi se, da se to ne godi, sicer bi se n. pr. ne poudarjalo, da glagolica vedno le prav bedno životari (»fristete immer ein recht kümmerliches Dasein«, Jagić opetovano). Zadevno svečenstvo ima torej visok poklic, da to bedno životarjenje spremeni. Spominjajoč se prastare pravice, ki jo katoliški Hrvatje v glagoljski službi božji imajo, resno opozarja sam Jagić: »Naj nikdo ne zabi, da nalaga vsaka pravica tudi dolžnost. Kdor hoče glagoljsko mašo dostojno opravljati, ta se ne sme zbiti truda, da jo čita tudi iz knjige, ki je tiskana z glagoljskimi pismenkami. Komur bi se to zdelo pretežavno, naj uporablja latinske knjige, toda naj ne zabi, da se s tako indolenco odpoveduje starim pravicam. Je torej bistveno odvisno od svečenstva, osobito od škofov in njihove preudarnosti, če bo ta lepi dar (on misli na glagoljski Missale, ki ga je l. 1893 Propaganda izdala) v blagoslov ali ne.« To so resne besede, ki prihajajo iz zelo dobrohotnega srca. Glagolico treba torej dvigniti iz bednega in sirotnega životarjenja na stopnjo veselega ponosnega življenja! Kako naj se to zgodi? Kateri so razlogi, ki morejo tukaj najlepše učinkovati?

Kakor se meni zdi, so le verski razlogi, ki morejo tukaj učinkovati ter na svečenstvo trajno v ti meri vplivati. Znanstveni ne pridejo v poštev, ker predpostavljamo, da se to svečenstvo posvečuje praktičnemu poklicu v dušnopastirskih službah; kulturni tudi ne, ker

se glagolice nihče ne bo učil samo radi slovstva, ki ga v njej dobimo; narodnostni še manj, ker je staroslovenščina mrtev jezik, s katerim si dandanes v narodnostnem oziru ne moremo nič pomagati. Ostanje le verski momenti: češčenje sv. Cirila in Metoda; hvaležnost do cerkve, ki je narodu naklonila ta dragocen privilegij; nagib, da se intenzivno goji zvestoba do Rima, s katerim sta sv. Ciril in Metod svoje misijonstvo med Slovani spojila in nam kot trajen spomin na ta svoj čin zapustila baš glagolico v rimskem obredu; končno še težnja ozir. dolžnost, da imamo glagolico, ko jo že imamo, na tisti stopnji v svoji sredi, ki bodi v čast cerkvi, sv. Cirilu in Metodu in svečenstvu kot nje ohranjevatelju. Eksistenca glagoljske službe božje v naši sredi ne sme vzbujati vtisa in sodb, da glagolica pri nas le prav sirotino in bedno životari! Kako naj bi bogoslovski študij pri tem pomagal?

Moje misli so sledeče: Učenje glagolice ozir. staroslovenščine, ki bi ga seveda morali voditi profesorji-strokovnjaki, bi moralo pri našem slučaju kot obližaten predmet zavzemati v vseh letnikih bogoslovskega študija odlično mesto: dve ali tri tedenske ure! Obsegati bi pa moral ta študij ne samo cilj, da se vsak zadevni bogoslovec temeljito priuči staroslovenščini v govoru in pisavi (bodisi s pomočjo glagoljskih pismenk bodisi onih cirilice), temveč da se prav tako temeljito seznanil z vsemi njenimi literarnimi spomeniki; diletantizem in površnost sta v službi svetih opravil profanacija (Čas, 1923, str. 161); prav tako naj bi se seznanil z zgodovino krščanstva med katoliškimi in pravoslavnimi Slovani in s cerkveno književnostjo, ki se je s pomočjo staroslovenščine razvijala pri raznih slovanskih narodih in je zadobila pri teh svoj poseben jezikovni izraz, četudi je ostala več ali manj pri vseh le prevod iz grščine. Da bi mogli pozneje svoje znanje primerno aplicirati, naj bi se glagolica uvedla pri vseh bogoslužnih opravilih tekom cerkvenega leta, kolikor jih zadevne rubrike predpisujejo, da bi se uvedel glagoljski obrednik in naravno tudi glagoljski brevir, kakor so ga že nekdaž imeli, a so ga pozneje zamenili z latinskim. Moderna tiskarska tehnika bi prav lahko ustvarila črke in tisk, da bi oči prav nič ne trpele. Tako bi relikvija po sv. Cirilu in Metodu v resnici zasijala v novem blesku in bi ne vzbujala več vtisa, da vedno životari »ein recht kümmerliches Dasein«, ampak v čast bi bila cerkvi in visoko bi stala pred svetom ter po svojih nositeljih vsem — tudi znanstvenikom — imponirala. Iz krogov tega svečenstva bi izhajali najlažje tudi možje, ki bi se posvečevali znanstvenim disciplinam, kakor sem jih v prvi točki navajal. Seveda bi bilo najprimerneje, da študirajo vsi bogoslovci, ki bodo v glagoljskih župnijah službovali, na istem učilišču, pač tam, kjer bi bili učni pripomočki koncentrirani.

Ampak — brez verskih momentov vse to nikakor ne bo šlo!

Nekateri namreč poudarjajo pri staroslovenskem obrednem jeziku le narodni pomen in govoré redno le o slovanskem bogoslužju (četudi je obred grški ozir. rimski). To ne more biti prav. S svojega stališča so potem lahko v skrbeh, češ, kako naj se čuva naša relikvija

v malih siromašnih škofijah brez lastnih bogoslovnih učilišč. Za svojo osebo sem se že drugod postavil na stališče, da se bo njena obramba dala izvesti le tedaj, »ako se narod z inteligenco vred iz verskih razlogov s svojo glagolico družijo in s cerkvijo živi, ki mu jo kot velik privilegij naklanja« (Čas, 1923, str. 154 s.); na iste razloge sem tukaj oprl svoje misli za njeno poživitev in povzdigo. Če se bo torej čuvala, se bo čuvala in dvigala iz verskih razlogov, in če se bo v našem slučaju kateri radi nje žrtvoval, bo to iz istih razlogov napravil.

Kakor hitro je bogoslužje slovanska ozir. narodna zadeva, dobi vse one odnose, ki jih narodna zadeva sploh ima. Naj nekatere navedem. Kdor n. pr. glagolico ocenjuje kot narodno zadevo, mora logično zastopati tudi stališče, da je naloga naroda, t. j. inteligence, ljudstva, parlamenta, vlade, da se za nje obstoj in povzdigo zavzame: od tukaj naj se v dovoljnem številu razpisujejo dobre ustanove ne samo za bogoslovce, ki se hočejo glagolice učiti, temveč za zadevni svečeniški naraščaj sploh; od tu naj se izdatno dotirajo profesorske stolice v ta namen; od tu naj se omogočujajo znanstvenokritične publikacije bogoslužnih in učnih knjig, tekstov, rokopisov iz glagoljske literature; od tu naj se ustanove in vzdržujejo na določenih mestih strokovne knjižnice; od tu naj se kar najlepše skrbi za cerkve in župnije ter kar najizdatneje pomaga siromašnim škofijam, kjer se »slovansko bogoslužje« goji itd. Za vse to bi se moral narod že sicer zavzemati, ker je njegova dolžnost, da pogojev za versko življenje v svoji sredi ne zanemarija. Če pa že sedaj veri odtujeni elementi naroda ti dolžnosti nasprotujejo in versko življenje radi tega trpi, bo v tem oziru mnogo hujše, kakor hitro je »slovansko bogoslužje« kot narodna zadeva že zadeva raznih političnih strank med narodom. Kajti politika na svetem mestu ne pomenja samo degeneracijo verskega življenja, temveč tudi pogibel za »slovansko bogoslužje«, za glagolico. Lahko se zgodi, da politika zgubi celò ves smisel za vzdrževanje in umevanje starega privilegija, ki ga je rodilo versko navdušenje, in glagolica bi se kot »slovansko bogoslužje« med narodom izkazala naravnost kot anahronizem. Izginila bi, ne da bi cerkve zadela niti najmanjša krivda. — Poudarjanje slovanskega ozir. narodnostnega momenta v bogoslužju ima dalje tudi usodno posledico, da druge narode izziva in da ti narodi skušajo to bogoslužje zatreti, čim se jim prilika ponudi za to in sicer ne kot nasprotniki vere, ampak kot nasprotniki stremljenj, ki njihovo narodnost omalovažujejo. Tudi v tem slučaju bi privilegij prenehal proti namenom cerkve.

V glagolici moramo torej gledati neprimerno več kakor slovansko bogoslužje; ona nam bodi kakor vse, kar spada k bogoslužju, religiozen pojav! To nam bo dalo zavest ne samo, da se glagolica ohrani in da se bodo vedno našli bogoslovci, ki se bodo zanjo žrtvovali, dala nam bo tudi trdno nado, da se še dvigne na višino, kakor pristoji relikviji sv. Cirila in Metoda.

III. Kar se tiče bogoslovcev, ki si volijo dušnopastirski poklic med narodom z latinsko-rimskim obredom, tedaj je poseben študij staroslovenščine kakor za vsakega izobraženca, ki si ni izbral za svojo poklicno smer polja, kjer je njeno znanje nujno potrebno, brez pomena. Jezikov se učimo, da jih v svojem življenju rabimo. Staroslovenščina je mrtev jezik, zato nikjer v uporabi življenja, tudi nima nikjer tiste vloge, ki jo še vedno latinščina ima. Jezikov se marsikateri tudi radi tega uči, da uživa dela velike literarne vrednosti v originalu, dasi so sicer v prevodih dostopna. Takih del pa staroslovenska književnost sploh nima. Kánon staroslovenskih spomenikov je seznam prav tolikih prevodov raznih knjig sv. pisma iz grščine, govorov in spisov teh ali onih grških cerkvenih pisateljev itd. Kar bi kateri preko staroslovenščine tukaj iskal, dobi brez truda že drugod: v materinem jeziku, v grškem originalu ali latinskem prevodu. Zato mu torej staroslovenščine treba ni. Približno isto velja za starobolgarsko književnost. Besed, ki sem jih na drugem mestu napisal o pomenu staroslovenščine in njene književnosti »za človeka sedanje dobe z ozirom na vprašanje, kaj hoče novega in velikega črpati iz nje za izobrazbo svojo in za izobrazbo ljudstva« (Čas 1923, str. 161 s), ni nihče ovrgeel. *Contra factum non valet argumentum!* In dejstvo je, da staroslovenska književnost ne nudi nobenega dela (seveda v originalu), iz katerega »bi mogel človek sedanje dobe kaj novega in velikega črpati za izobrazbo svojo in za izobrazbo ljudstva«; dejstvo je, da se ob kakih izvornih delih staroslovenske književnosti nikjer ne vrši naša izobrazba in se tudi vršiti ne more, ker ni pogojev za to; dejstvo je, da ni še nihče poskusil ne pri Srbih ne pri Hrvatih, ne pri Slovencih, še manj pri drugih narodih kako tako delo podati v modernem prevodu, da bi kjerkoli služilo splošni izobrazbi; dejstvo je, da katoliški duhovnik ne dobi ne v staroslovenski ne v takozvani cerkvenoslovanski ruski, srbski in bolgarski književnosti originalnega dela, ki bi ga mogel z uspehom uporabljati pri svojem asketskem stremljenju in dušnopastirskem nastopu sredi sedanje dobe. Kar se je po naših akademijah v Zagrebu in Beogradu in drugod publicirano, je le za študij strokovnjakom. In še tem je le prevečkrat težko dostopno, ako ne sploh nedostopno, kar vse dokazuje, kako so moja tozadevna izvajanja res dejansko in torej znanstveno utemeljena. Dr. Vajs izdaja že dolgo vrsto let razne knjige sv. pisma v staroslovenskem prevodu. Znanstveniki so jih z velikim priznanjem sprejemali. Znanstvenim namenom izborno služijo. Toda »le škoda, da se njegove latinsko pisane stvari, ki jih Staroslavenska Akademija v Krku izdaja, tako malo čitajo« (Milčetić). V službo splošne izobrazbe ni prešla torej nobena.

Mi moramo stvari objektivno motriti. Z gotovih vidikov — in to sem tudi drugod poudaril (Čas 1923, 162) — dobimo kar najvišje motive za študij staroslovenščine, drugi vidiki pa, kakor je to pri vsaki stvari, ta študij zopet ne priporočajo; in to je v našem tretjem slučaju. Izobraženec sedanje dobe potrebuje znanja modernih jezikov z mogočno literaturo, ki odgovarja njegovemu poklicu in njegovemu

delu. Eden ali dva najmanj sta mu potrebna v govoru in pisavi, če se že kmalu ne bo hotel videti inferiornega nasproti izobražencem drugih narodov ozir. izobražencem lastnega naroda, ki obvladujejo tuje jezike. To velja tudi za duhovnika. Slovenski bogoslovci v Celovcu zapuste svoje učilišče s popolnim znanjem nemščine, oni v Gorici s popolnim znanjem italijanščine (in latinščine, ker se namreč tam vsi predmeti predavajo in izprašujejo v latinščini), imajo torej pri vstopu v življenje poleg latinščine vsaj en živ evropski jezik z bogato literaturo v polni posesti. Isti cilj mora imeti v našem slučaju bogoslovski študij pri nas. Ni torej najmanjšega dvoma, da mora vsakdo, ki računa z realnim svetom in njegovimi potrebami, ob vprašanju, kaj potrebuje bolj bogoslovec za izpopolnitev svoje splošne poklicne izobrazbe ali študija staroslovenščine ali študija modernih jezikov, takoj zavrnilo prvo in sprejeto drugo učno pot

Jos. Srebrnič.

Jezusove besede o Petru-skali (Mt. 16, 17—19). — A. v. Harnack je predložil v svoji razpravi »Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche« (Sitzungsberichte d. kgl. preuß. Akad. d. Wiss. XXXII, 1918, 637—654) besedilo Gospodove napovedi, kakor se mu zdi, da »izhaja iz najstarejšega, aramejskega izročila in nosi pečat pristnosti«, ter se glasi: *καὶ γὰρ ἐγὼ σοὶ λέγω, ὅτι σὺ εἶ Κεῖραξ, καὶ πύλαι Ἰερουσὸν κατισχύσουσίν σου. θῶσω σοὶ κτλ.*

Besede o peklenskih vratih, ki ne bodo imela premoči, se torej nanašajo na Petra in mu obetajo, da ne bo umrl; vsled te zveze pa so besede o zidanju cerkve na Petra-skalo, ki jih imamo v sedanjem tekstu, čisto osamljene in v. H. jih ima za interpolacijo ki je prišla v evangelijski tekst v Rimu morda za cesarja Hadriana (117—138).¹

Kakšne dokaze je v. H. v razpravi podal za svojo trditev?

Bolj mimogrede omenja, da pisatelji 2. stoletja (apostolski očetje, Justin, gnostiki, Irenej, Klemen Aleksandrijski, Hipolit) o zidanju cerkve na Petra-skalo molče, kar se mu zdi sumljivo (Sitzungsber. XXXII, 649). Za odločilna pa ima v. H. dva druga dokaza. 1. Πύλαι Ἰερου, peklenska vrata, ne pomenijo in ne morejo pomeniti peklenskih sil ali celo satana, temveč edinole smrt. »Komur se obljubi, da smrt ne bo dobila čezenj moči, se mu s tem obljubi, da ne bo umrl — to in nič drugega. Obljuba velja tedaj Petru in ne cerkvi« (Sitzungsber. XXXII, 640). Tako je umel, meni v. H., Kristusove besede pogan (najbrž Porfirij) v apologetičnem delu Makarija iz Magnezije, tako Origen, čeprav sta poznala oba le naš tekst, v katerem je bil že dostavek o zidanju cerkve na Petra. Sledovi prvotne

¹ Harnack je že l. 1881. postavil hipotezo o interpolaciji omenjenih besed v poročilu o Aucher-Mösingerjevi izdaji Efremovega komentarja k Diatessaronu (Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo doctore Syro. Venetiis 1876), mislil pa je tedaj, da so se besede vrinile v tekst nekoliko pozneje, namreč v 2. polovici 2. stoletja (Tatians Diatessaron und Marcions Kommentar. Zeitschrift f. Kirchengeschichte IV, 1880/81, 484).

in edino prave interpretacije se nahajajo še pri Ambroziju, Epifaniju in Hieronimu. 2. Zunanji dokaz, da je tekst brez besed o zidanju cerkve na Petra-skalo prvoten, hoče v. H. najti v Tatianovem Diatessaronu. Nepokvarjen tekst da se je ohranil v Efremovem komentarju. Efrem sicer v svoji razlagi kaže, da pozna tudi besede o zidanju cerkve na Petra; te pa najbrž še niso bile v njegovem Diatessaronu, marveč so mu bile znane iz ločenega (in že interpoliranega) Matzejevega evangelija (Sitzungsber. XXXII, 641, 648).

Harnackovo tezo in njegovo dokazovanje sta odklonila in zavrnila J. Sick en b e r g e r (Eine neue Deutung der Primatstelle. — Theol. Revue 19, 1920, 1—7) in C. A. K n e l l e r (Über die ursprüngliche Form von Matth. 16, 18 f. — Zeitschrift f. kath. Theol. 44, 1920, 147—169). Z njunimi izvajanji se tukaj ne bom bavil. Pač pa bi rad opozoril na izsledke skrbne raziskave, ki jo je S. E u r i n g e r nedavno objavil (Der locus classicus des Primates und der Diatessaron-text des hl. Ephräm. — Beiträge zur Gesch. d. christl. Altertums u. d. Byzantinischen Literatur. Bonn u. Leipzig 1922, 141—179). Ker bo ta razprava malokomu izmed čitateljev BV prišla v roke, posnameni tukaj Euringerjeve ugotovitve, s katerimi je uničen najmočnejši Harnackov dokaz. Na podlagi skrbne preiskave Efremovega komentarja k Diatessaronu ter njegovih drugih del in spisov Afraatovih stoji sledeče:

1. Efrem je imel pred seboj tekst, ki je obsegal besede o zidanju cerkve na Petra in je bil z našim Matejevimi besedami bistveno identičen. To ne sledi samo iz razlage Kristusovih besed v komentarju, temveč tudi iz citatov in aluzij v drugih Efremovih spisih. 2. V dobi Afraatovi (t. j. ok. l. 340.) so se v škofiji Mar Matthai (pri Mosulu) brale v Diatessaronu besede o zidanju cerkve na Petra-skalo. 3. Če Efrem morda pozna poleg evangelijske harmonije (Diatessaron) še posamezne (ločene) evangelijske besede, jih ne uporablja; zato se mora ali vsaj sme vsak evangelijski citat v pristnih Efremovih spisih smatrati kot citat iz Diatessaronu, dokler se v posameznem slučaju nasprotno ne dokaže. 4. Iz 16. himne o raji sledi, da je v Efremovem Diatessaronu na našem mestu stala beseda o zidanju cerkve; obljuba nepremagljivosti se je nanašala na cerkev; dalje je gotovo, da je izraz »peklenski zapahi« (mesto »peklenska vrata«) za ta tekst značilen. Isto pričajo trije Efremovi skoliji v kateni edeškega meniha Severa; prvi med njimi izroča naravnost besedilo: Na to skalo bom zidal svojo cerkev in peklenski zapahi je ne bodo premagali.

Efrem je tedaj imel v svojem Diatessaronu Jezusove besede skoraj v isti obliki, kot jih nudi kanonični Matej 16, 18, namreč: Tu es petra et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et vectes inferi non praevalent adversus eam. — Vprašanje, ali je Diatessaron imel od vsega početka besede o zidanju cerkve na Petra, še sicer s tem ni direktno končno rešeno,

vendar je zelo neverjetno, da bi se smelo in moglo zanikati.

Izmed protestantov se je, kolikor vidim, o Harnackovi tezi obširneje izjavil samo F. Kattenbusch. Najprej je Harnacku pritrdil, da pomenijo peklena vrata zgolj telesno smrt in da je Mt. 16, 18 prvotno stalo *ὁ καθύψωσός σου* in ne *ἀπὸ τῆς*. Proti H. pa je branil pristnost besed o zidanju cerkve na Petra (Der Quellort der Kirchenidee. — Festgabe für D. Dr. A. v. Harnack... zum 70. Geburtstag. Tübingen 1921, 165 f). Pozneje je prišel Kattenbusch do spoznanja, da se je H. s svojim tolmačenjem peklenkih vrat temeljito zmotil. Kattenbusch je poskusil na nov način razložiti celo mesto in svojo na široko utemeljevano razlago je posnel v tej-le parafrazi: Blagor ti, Simon, Jonov sin! Ne tvoja pripravljenost, da mi priznaš najvišje, temveč Bog, moj oče, ti je odprl oči; on ti je dal umeti pisma. Da, po pravici se imenuješ »skala«. Nate bom zidal svojo cerkev, kakršne mi je treba. Tebe tudi peklena vrata (t. j. smrtne grozote, ki jih bo Kristus pretrpel) ne bodo premotila, če pojdem od vas, bom torej tebi izročil ključe (t. j. sv. pismo), ki odpirajo nebeško kraljestvo. (Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus. — Theol. Studien u. Kritiken 1922, S. 96—126). — Tema dvema razpravama je sledila tretja, »Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem« v Festgabe für D. Dr. Karl Müller... zum 70. Geburtstag. Tübingen 1922, 322—351. Kattenbuscheve in nekatere druge novejšje protestantske študije o početkih cerkve (n. pr. Holl, E. Förster) bo treba o priliki temeljito presoditi.

F. K. Lukman.

Zgodovina srednjeveške filozofije. — Raziskavanja zadnjih desetletij so odkrila bogato duševno delo, ki ga je srednji vek izvršil na modroslovnem polju. Sedaj imamo v velikih obrisih zanesljivo, četudi v podrobnostih še nedovršeno sliko srednjeveške filozofije. Zlasti M. Baumgartner (Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II^o, Berlin 1915) in M. de Wulf (Histoire de la philosophie médiévale⁴, Louvain 1912; R. Eislerjev nemški prevod Tübingen 1913) sta podala o njej obsežni deli trajne vrednosti. Zelo razveseljivo je, da je neumorni raziskovalec srednjeveške filozofije in teologije, münchenski profesor Martin Grabmann, nedavno izdal kratek, pa izboren zgodovinski pregled čez srednjeveško modroslovje (Geschichte der Philosophie. III. Die Philosophie des Mittelalters. [Sammlung Göschen Nr. 826] Berlin u. Leipzig 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.) Za uvodom o patristični, zlasti Avgustinovi, ter islamski in judovski filozofiji od 9. do 14. stoletja sledi v štirih poglavjih zgodovina skolastike. Najprej govori pisatelj o zunanji obliki skolastičnih del, ki se je razvila iz načina teološkega in filozofskega pouka, potem pa pojasnjuje bistvo skolastike, ki se bavi predvsem z metafizičnimi vprašanji, ocenjuje razmerje med »auctoritas« in »ratio« v skolastični metodi, razmerje med teologijo in filozofijo, med skolastiko in mistiko ter med skolastiko in naravoslovnimi vedami. Ker je za razvoj in napredek skolastične filozofije

Eilo odločilnega pomena, da so se duševnim delavcem srednjega veka v teku časa odpirali novi viri, razpravlja pisatelj o treh skupinah teh virov, namreč o vplivu Aristotelovih spisov, ki so v drugi polovici 12. in v 13. stoletju postali v celoti znani na zapadu, o vplivu arabske in judovske filozofije, o vplivu platonskih, ozir. novoplatonskih del in o vplivu patrističnega slovstva, zlasti Avguštinovih spisov. Drugo poglavje slika razvoj zgodnje skolastike in njenih struj ter zrele skolastike, stoječe najprej pod Avguštinovim vplivom, s katerim se začne polagoma kosati Aristotelov vpliv, ne da bi seveda Avguština popolnoma izpodrinil. Tretje poglavje je spretno sestavljen posnetek filozofije sv. Tomaža Akvinskega z biografskim uvodom in s pregledom najstarejše tomistične šole. Četrto poglavje pripoveduje o filozofskih strujah 14. in 15. stoletja, kjer stopata v ospredje Janez Duns Scotus in Viljem Ockhamski. — Želel bi, da bi to kratko zgodovino skolastične filozofije prečital vsak naš bogoslovec. — Pri tej priliki opozarjam tudi na *G r a b m a n n o v o* izvrstno knjižico »Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin« (Freiburg i. B. 1919, Herder) z zgodovinskim uvodom o teoloških sumah skolastične dobe, o Tomaževi sumi, o nje zgodovini in njenih komentatorjih do današnjega časa, s historičnim komentarjem k prologu ter z navodili za razlaganje in uporabljanje Tomaževe sume. — Približno eno leto za Grabmannom je objavil privatni docent za filozofijo na novi univerzi v Kölnu, Jan. H e s s e n, pregled patristične in skolastične filozofije (*Patristische u. scholastische Philosophie. Jedermanns Bücherei, Abteilung: Philosophie. Breslau 1922, Ferd. Hirt*). Knjiga je nekoliko obsežnejša od Grabmannove in obe se srečno izpopolnjujeta: G. je bolj zgodovinar, H. pa bolj filozof, ki motri predvsem filozofske probleme, kako so se v patristični in skolastični dobi stavili in reševali bodisi v stiku s teološkimi vprašanji, bodisi sami zase. Obširneje ko G. govori H. o filozofiji patristične dobe ter razpravlja o apologetih (Justin, Tertulian), antičnostih (Irenej), grških sistematičnih (Aleksandrijcih in Kapadočanih), latinskih sistematičnih (Avguština) in epigonih (Pseudo-Dionizij, Janez iz Damaska in Boetij). Po splošnem uvodu k skolastiki, v katerem označuje vire skolastične filozofije, pa bolj kratko ko G., podaja H. sliko zgodnje, zrele in pozne skolastike. V 1. pogl. govori o Alkvinu in njegovi šoli (Rabanus Maurus, Candidus), o Janezu Skotu Eringani, o dialektiki in antidialektiki (Berengar iz Toursa — Peter Damiani, Lanfrank), o realizmu in nominalizmu (Remigij iz Auxerre, Gerbert, Roscelin), o sv. Anzelm, o Abaelardu, o mistikih (sv. Bernard in Viktorinci Hugon, Rihard, Valter, Tomaž Gallus) in o humanistično-platonski smeri (Bernard in Thierry iz Chartresa, Viljem iz Conchesa, Gilbert de la Porrée, Janez iz Salisburyja in Alanus de Insulis). V 2. pogl. o zreli skolastiki pojasnjuje H. činitelje, ki so v filozofiji povzročili nov pokret (dotok novih virov, t. j. vseh Aristotelovih spisov in del arabsko-judovskih filozofov, ustanovitve univerz, postanek mendikantskih redov), potem predstavlja delo poglavitnih struj, avguštinizma, aristotelizma, latinskega averoizma in novoplatonsko-naravoslovne struje. Zadnje poglavje govori o pozni

skolastiki, najprej o Janezu Dunsu Skotu, potem o nominalistih Ockhamu, Nikolaju d'Autrecourt i. dr. in o mistikih, zlasti o mag. Ekkehartu. Ne da bi podpisal vsak stavek v Hessenovi knjiznici, jo lahko priporočam kot dober pregled čez tvarino, ki je v naslovu označna.

F. K. Lukman.

Popravek 1. — K mojim »Doneskom za zgodovino slovenskega lekcionarja in slovenske pridige« (tekoči letnik 149—169) je priredil škof. arhivar Fran Pokorn nekaj dobrodošliih korektur:

K str. 158: »O slov. glosah v misalu iz l. 1519 (lic. 14.413) pod točko 1. čitam sledeče: »Ex dono dñi Matthaei et Michaelis Lathomi« itd. Pod vrhom notranje strani prve platnice napominanega misala pa stoji začrkan tako-le: »Ex dono dñi »Mathaj« itd., kar bo »Matija« in ne Matevž, kakor meni g. pisec. Ako bi bil Matevž, bi se moralo pisati Matthay z dvema »t« in ne z enim. — Malo nižje pa berem: »Matevž Latomus je bil ljubljanski stolni prošt«, in v podkrepilo svoje domneve navede šematizem l. 1910. Toda ondi pa je zapisano zopet »Matija Latomus« in ne Matevž, ki je bil prošt že pred l. 1565 do 1567, in tako v drugih šematizmih. Isti je župnikoval poprej v l. 1543—50 v Svibnem, pozneje pa tudi v Bleiburgu, a povsod je zaznamovan »Matija«, kar je edino pravo. L. 1571 je župnikoval v Gradcu.« Te korekture ne morem sprejeti. Ogledal sem si zapis iznova ter se ob pritrjevanju paleografov v licejski knjižnici prepričal, da gre za ligaturo »ae« in za legendo: »Ex dono dñi Mathaei & Michaëlis Lathomorum«. Z dvema »t« se piše tudi »Mathias«, toda genitiv bi se moral glasiti v tem slučaju »Matthiae«. Na osnovi našega zapisa je mogoče torej govoriti samo o »Matevžu« (Mathaeus) in ne o »Matiji« (Matthias) Latomu. Ako je bil ljubljanski stolni prošt l. 1565—1567 res Matija Latomus in če je genitiv v našem zapisu pravilno tvorjen, gre pač za dve različni osebi.

K str. 159: Generalni vikar Georgius Latomus je umrl 30. decembra in ne 30. oktobra 1572.

K str. 162: Jurij Vipavec je služboval takrat, ko je bil lastnik zbirke »Sermones dormi secure«, kot kurat na Savi pri Jesenicah (1646—50), pozneje pa je bil kartuzianec v Bistri.

K str. 169: Med opombami beri ¹⁹ Orožen II/2, 61. Fr. Kidrič.

Popravek 2. — Na str. 194 v 9. vrsti od zgoraj čitaj »Prusija« mesto »Rusija«.



Iz krščanskega sveta.

K problemom jugoslovanskega konkordata.

V prvi letošnji številki »Socialne misli« je narodni poslanec dr. Jos. Hohnjec objavil načrt konkordata med kraljevino SHS in sv. stolico, kakor ga je izdelal štiričlanski ožji odbor komisije »za proučevanje vprašanja o zaključenju konkordata z Vatikanom«. Po-

ložaj katoliške cerkve je bil v vseh delih, ki so zdaj združeni v naši državi, vzdržljiv, celo več ali manj povoljno urejen po načelih kánonskega prava. Čeravno avstrijski konkordat ni bil dolgo v veljavi, je vendar v precejšnji meri dosegel namen, ki ga je papež imel pri sklepanju konkordata, namreč reformirati cerkveno in versko življenje v Avstriji (Hussarek M., Die Verhandlungen des Konkordates vom 18. August 1855, Wien 1922, 164). Pri pogajanjih za avstrijski konkordat je bilo vprašanje, kako urediti zakonsko pravo po načelih katoliške cerkve, središče in glavna točka. V našem konkordatu pa bo moral tvoriti središče javnopravni položaj cerkve, njene pravice in svobodščine v državi. Različni položaj v posameznih pokrajinah (bivše avstrijske province, banovina, Bosna in Hercegovina, bivše mažarske pokrajine, Srbija in Macedonija) se mora enotno urediti — in ravno v tem leži vsa težkoča, ki je tem večja, ker ima v pravoslavni cerkvi državna oblast večji vpliv, kakor ga ji more dovoliti katoliška cerkev.

Predvsem si bo morala komisija za pripravo konkordata in pozneje polnomočni pooblaščenec naše kraljevine osvojiti pravno mnenje, kakor ga je utemeljil prof. R. Kušej, da je s tem, ko je čl. 12. vidovdanske ustave priznal katoliško veroizpovedanje ter mu dal avtonomijo v notranjih njegovih poslih, »izvršeno tudi priznanje cerkvenega zakonika za območje avtonomne uprave katoliške cerkve« (Zbornik znanstvenih razprav I, 195). S tega pravnega stališča pa so nekatere točke že izdelanega načrta nepotrebne ali pa celo nesprejemljive. Sklep, da naj bo edinstveno predstavništvo katoliške cerkve v naši kraljevini izraženo na škofijskih konferencah, je zadržan itak že v kán. 292. C. I. C. Razmejitev škofij in cerkvenih provinc pač ne bo delala prevelikih težkoč, razen v Bački in Banatu, kjer bo treba nanovo ustanoviti po dve škofiji, ker pride tu v poštev gmotna fundacija. Glede tega bi lahko služil za zgled konkordat z Letonsko republiko, sklenjen 30. maja, ratificiran 3. novembra 1922 (A. A. S. XIV, 577—581). Konkordatu pridejana deklaracija letonske vlade izjavlja, da bo vlada nadškofu novoustanovljene nadškofije v Rigí (čl. 2.), škofoma (pomožnima) in kapitlju (čl. 6.) dovolila zadostno plačo; nadalje se obvezuje, da bo opremila nadškofijsko palačo, katero bo darovala (čl. 7 b); istotako bodo dana od vlade na razpolago poslopja in fondi za ustanovitev enega škofijskega semenišča (čl. 11.). Letonska vlada uvideva, da svobodna katoliška cerkev mnogo pripomore do moralnega prerorenja državljanov, ki je po demoralizaciji svetovne vojske povsod nujno, in da zato zasluži pravno in materialno podporo države. Letonska republika šteje nekaj nad 2 in pol milijona prebivalcev, izmed katerih je komaj slaba tretjina katolikov, večina je protestantska.

Odločno nesprejemljiva je v objavljenem načrtu zahteva, da naj dobi država pravico prezentacije za škofove, apostolske administratorje in škofove pomočnike. V dolgi zgodovini konkordatov se ne najde nobena primera, da bi bila pravica imenovanja škofov kdaj podeljena državi ali

pa nekatoliškemu vladarju. Imenovanje škofov je izključna in bistvena pravica papeževa (kán. 329, § 2). Ius praesentationis za škofijske stolice se je podeljevala izključno le kot osebna koncesija vladarju. Francoskemu kralju je Sikst IV. 13. avgusta 1472 na njegovo lastno prošnjo dal to pravico s pripombo: »credimus... non propones nobis nisi personas idoneas« (Raccolta di Concordati, Romae 1919, pg. 218). Obnovljena je bila koncesija zopet v konkordatu pod Leonom X. 1516. Po revoluciji je priznal Pij VII. l. 1801. to pravico prvemu konzulu (art. 5. Racc. 563), istotako predsedniku italijanske republike l. 1803. (l. c. 567); in v fontainebleauskem konkordatu 1813 je Napoléon kot cesar francoski in kralj Italije dobil ta privilegij (l. c. 580). Tudi španski konkordat (11. januarja 1753) govori tozadevno le o kraljevem patronatu (l. c. 423).

Portugalski konkordati (l. 1737. l. c. 328; l. 1778. l. c. 510) dajejo le kralju ozir. kraljici Mariji I. patronatno pravico za nadškofije in škofije; konkordata za Vzhodno Indijo (l. 1857. l. c. 845; l. 1886. l. c. 1030) rabita izraz »patronat krone portugalske«. Na bivšem avstrijskem teritoriju je bila pravica imenovati škofo osebna predpravica vladarjeva (konkordat iz l. 1855., art. XIX). V konkordatu, po katerem se je uredilo vprašanje oglejskega patriarhata, je dal Benedikt XIV. 6. julija 1751 indult imenovati goriskega nadškofa cesarici Mariji Tereziji »eiusque successoribus in perpetuum«, za videmsko škofijo pa dožu benečanskemu (l. c. 419). Za milansko in mantuansko škofijsko stolico je isto pravico dal Jožefu II. kot vojvodu milansko-mantuanskemu Pij VI. 20. januarja 1784 (l. c. 517). Ko so se cerkveno-hierarhične razmere v Bosni in Hercegovini uredile, je 8. junija 1881 dobil cesar Franc Jožef »il privilegio di nomina dell'Arcivescovo e dei Vescovi nella Bosnia ed Erzegovina« (l. c. 1015). Pij IX. je sklenil konkordate z južnoameriškimi republikami; v vseh je le predsednika koncediran privilegij predložiti za izpraznjene škofijske stolice primernege, po kanonskih predpisih vrednege in sposobnega kandidata (Costarica, 7 okt. 1852, art. 7. l. c. 802; Guatemala, 7. okt. 1852, art. 7. l. c. 813; Ecuador, 26. sept. 1862, art. 12. l. c. 988, obnovljen 2. maja 1881 l. c. 1007; Haiti, 28. marca 1860, art. 4. l. c. 930; Honduras, 9. jul. 1861, art. 7. l. c. 939; Nicaragua, 2. nov. 1861, art. 7. l. c. 951; S. Salvador, 22. apr. 1862, art. 7. l. c. 963; Venezuela, 26. jul. 1862, art. 7. l. c. 973). Tak privilegij pa more vladar izvrševati le, dokler je katoličan; samo pod tem samoposebi umevnim pogojem so jim dali papeži take predpravice, četudi v nekaterih konkordatih ta pogoj ni izrecno izražen. Haitskemu konkordatu je priključen medsebojni dopis ministra polnomočnika Pierrea Fauberta in kard. Antonellija z določbo, da se bo v slučaju, ko bi kak bodoč predsednik haitske republike ne bil katoličan, konkordat v točki »de iure nominandi« modificiral (l. c. 935 sl.). Bavarski konkordat iz leta 1817 naklanja indult imenovati škofo kralju Maksimilijanu Jožefu in izrecno njegovim katoliškimi naslednikom (art. 9. l. c. 594). Isto

klavzulo izrecno pristavlja tudi čl. 28 konkordata med Pijem VII. in Ferdinandom I., kraljem obeh Sicilij z dne 16. febr. 1818 (l. c. 634); konkordat Pija VI. z Viktorjem Amadejem, kraljem Sardinije in vojvodom Savojskim z 11. jun. 1791 rezervira pravico imenovanja škofov kralju »illiusque successoribus... in integritate oboedientiae eiusdem Sedis... persistentibus« (l. c. 210). Ko je l. 1795. angleški podkralj Elliot na Korziki predložil sv. stolici prošnjo, da bi smel predlagati za izpraznjene škofijske stolice štiri kandidate, izmed katerih enemu bi moral papež podeliti škofijo, je dobil odgovor, da v vsej cerkveni zgodovini ni dobil noben suveren nekatoliške veroizpovedi indulta prezentirati škofove; pač pa se bo papež pri izbiri osebe škofa oziral na to, da bo izbrana oseba suverenu ugodna (art. 10. l. c. 533). In slične zaveze so se dale v raznih konkordatih in dogovorih tudi drugim nekatoliškimi vladarjem. Ob priliki uraditve in razmejitve škofij v gornjerenskih provincah Nemčije (1827, 1857, 1859 l. c. 701, 853, 881), v Prusiji (16. jul. 1821, l. c. 666) in na Hannoveranskem (26. marca 1824, l. c. 691) so papeži ugodili želji vladarjev, da se jim imena škofovskih kandidatov naznanijo in jim neljube osebe črtajo, ali pa da kapitlji ne bodo volili kandidatov »Serenissimo Regi minus gratos«. Nizozemski vladar je 18. jun. 1827 od Leona XII dobil isto zagotovilo, da se bodo izmed kandidatov za škofije črtali oni, ki so njemu neljubi (art. 3. l. c. 706). Za švicarske kantone Bazel (l. 1828, l. c. 720) in Št. Gallen (l. 1845, l. c. 748) sta Leon XII. in Gregor XVI. določila, da osebe, izvoljene za škofove, ne smejo biti zveznemu svetu neljube. Tudi v ruskem konkordatu iz l. 1847, ki sicer nikdar ni bil izvršen, so bile slične določbe (art. 17. l. c. 757 sl.).

V starejši dobi niti katoliški vladarji niso dobivali »ius nominandi«, ampak se je kandidati za škofijsko stolico samo naznanili vladarju, da je mogel izraziti, je-li izbrana oseba njemu ljuba ali ne. V dogovoru papeža Hadriana IV s siciljskim kraljem Viljelmom I. 1156 (l. c. 21) in v pogodbi Nikolaja V. z Ludovikom, kraljem savojskim 10. januarja 1452 (l. c. 195 sl.) je bila katoliškimi vladarjem dana le možnost ugovarjati proti neljubim kandidatom. Zadnji dogovor sta obnovila Leo X. 27. maja 1515 (l. c. 197) in Klement VIII 19. jun. 1595 (l. c. 201 sl.).

V najnovejših konkordatih z vladarji druge veroizpovedi pa je le-tim bilo ugodeno, da se naznanijo osebe, katere izbere papež za škofove, vladarju ozir. vladi (»gubernio«), da ima priložnost se izraziti, niso li kakšni državljanski ali politični razlogi, ki bi promocijo dotične osebe odsvetovali ali onemogočevali. Take določbe vsebujejo črnogorski konkordat od 18. avg. 1886, čl. 2. (l. c. 1048); srbski od 24. jun. 1914, čl. 4. (l. c. 1100) in najnovejši letonski od 30. maja 1922, čl. 44. Ako vlada iz državnih ali pa političnih razlogov odklanja kakega kandidata, potem ima sveta stolica pač prirodno pravico, izvedeti za te razloge ter pretehtati njihovo vrednost in resničnost, ker s tem, da je sv. stolica pripravljena uvaževati ugovor vladarja ozir. vlade, si še nikakor ni pustila

vzeti svobode v izbiri in imenovanju škofov. Zato je sklep ožjega odbora, da se razlogi odklonitve pristojnim cerkvenim poglavarjem ne priobčijo, krivičen in ga je a limine odkloniti.

Dr. Lanović glede bogoslovnih semenišč med drugim predlaga, da naj bi bil pouk v semeniščih podvržen nadzoru državnih strokovnih organov. Ta predlog posega zopet v zgolj notranje posle katoliške cerkve, katere že po ustavi ona sama avtonomno urejuje. Cerkevno pravo pridržuje vodstvo in nadzorstvo nad semenišči izključno škofu, ako v posameznih krajih ni bilo drugače ukrenjeno (kán. 1357 § 1); kodeks nudi dosti podrobne določbe za znanstveno, religiozno in civilno vzgojo bodočih duhovnikov (kán. 1364 do 1366; 1367; 1369 § 2). V nobenem konkordatu ni bil državni oblasti dovoljan nadzor nad celotnim »nastavnim radom« semenišč. Rusija, ki je kaj nezaupno gledala duhovna semenišča v katoliški Poljski, je zahtevala, da se uvede v semenišča tudi pouk ruščine, ruske zgodovine in literature. V tozadevni konvenciji z dne 22. julija 1907 je sv. stolica ugodila, da se iz navedenih predmetov vrše izpiti vpricho guvernerja in zastopnika šolskega okraja; pa njuna navzočnost ima edino ta namen, da se državna oblast informira o poteku in napredku pouka v ne bogoslovnih predmetih (art. 2. in 3.; Raccolta, 1098).

Predlog, naj se v konkordatu dá dovoljenje, da se katoliki latinskega obrada poslužujejo staroslovenskega liturgičnega jezika, pač ne bo prišel zlahka v meritoren pretres. Noben konkordat se ni spuščal v ureditev liturgičnega jezika, ki je zgolj interna, avtonomna zadeva cerkve. Celo v srbskem konkordatu iz l. 1914. ni govora o tem, akoravno je srbska vlada to predlagala, ampak je urejena uporaba staroslovenščine pri liturgiji v posebnem dodatku, ki pa v zbirki Raccolta di Concordati ni objavljen.

Mnogo težav bo bržkone delala pri pogajanjih za konkordat točka o osebni imuniteti, ki se v načrtu glasi kratko: »O svakome provedenom krivičnom postupku sveštenika i klerika biće u isto doba isvešten i nadležni biskup«. Projekt novega kazenskega zakonika za našo kraljevino ima posebno poglavje o zločinih svečenikov zoper stanovske dolžnosti, ki določa neprimerno stroge kazni ne samo za falzifikacije matrik, zapisnikov in izpiskov, ampak tudi glede zgolj notranjecerkvenih poslov. § 397 določa svečeniku, ki na poziv kake osebe brez upravičenega razloga ne izvrši kakega obrada ali kako drugo delo, ki mu spada v dolžnost, kazen zatvora do leta dni ali pa denarno do 5000 dinarjev. Duhovnik pa, ki za izvršenje kakega obrada zahteva več nego mu pripada, naj se po tožbi prizadetega kaznuje z zatvorom do 6 mesecev ali denarno do 3000 dinarjev. § 398 pa determinira kazen k čl. 12 (zadnji odstavek) ustave (kanceljograf). Nemogoče je, da bi cerkev mirno dopustila tako nezakonito poseganje v njene notranje posle, kakor to dela posebno § 397 projekta kazenskega zakonika. Od nikake države ni cerkev trpela takega evidentnega kršenja svoje suverenitete. In če bi državna oblast nikakor ne hotela odjenjati, potem bi pač duhovniki, ki bi

zaradi zvestobe do cerkvenih predpisov bili obsojani, trpeli kazni, a to mučeništvo bi škodovalo državi več nego katerokoli prekoračenje neodvisnega delokroga kakšnega cerkvenega oblastnika, kakor pač končno vsak izjemen zakon z zlemi posledicami tepe onega, ki ga je v vladarski slepoti dal. Izjemen zakon pa tvori celo dotično poglavje projekta, ker pri enakih deliktih za svečenike postavlja strožje kazni kot za druge, ki imajo na podrejene vpliv, morda še večjega kot duhovnik. Pa tudi z zgolj državno pravnega stališča je § 397 nezakonit, ker nasprotuje čl. 12. ustave, ki priznava katoliško cerkev kot tako, t. j. z njeno organizacijo in njenim kanonskim pravom ter ji izrecno zasigurava avtonomijo v njenih notranjih poslih. Ako pa vršenje cerkvenih obredov po predpisih istega kán. prava in po liturgičnih predpisih ni notranja zadeva cerkve, kaj pa naj bi potem sploh še spadalo v kategorijo notranjih poslov?

Naštel sem le nekaj glavnih problemov, katere vsebuje načrt konkordata, a vidi se, da bo treba temeljitih posvetovanj in mnogo obojestranske dobre volje in medsebojnega razumevanja, preden se bosta cerkvena in državna oblast zedinili na primerno, za obe stranki najboljšo formulacijo konkordatnih členov. Pričakovati je, da bodo pogajanja za konkordat trajala precej dolgo časa, saj se je avstrijski konkordat kuhal skoraj tri leta (od 14. sept. 1852 do 18. avg. 1855).

Rožman.

Revizija vulgate.

Dne 30. aprila 1907 je Pij X. poveril benediktinskemu redu revizijo vulgate. Rekonstruiral naj bi se Hieronimov prevod sv. pisma v prvotni čistoti. Sv. Hieronim je pri prevajanju imel na vpogled in kritično uporabljajl dobre biblične rokopise, ki jih danes ne poznamo več; zato je njegov izvirni prevod spričo velikega števila variant, ki se nahajajo po mnogoštavnih rokopisih, za ugotovitev inspiriranega svetopisemskega teksta velikanskega pomena. Iz tega je razvidna tudi važnost dela, ki ga z veliko vztrajnostjo vrše sinovi sv. Benedikta.

Prvotno je imela komisija benediktincev za revizijo vulgate svoj sedež v benediktinskem kolegiju sv. Anzelma v Rimu. Z odlokom z dne 23. nov. 1914 je Benedikt XV. preuredil njena pravila in določil, da se uradno nazivje »Pontificia commissio Vulgatae Bibliorum versionis emendanda«. Člani komisije tvorijo po novih pravilih samostojno redovno družino s predstojnikom na čelu, ki ima opatsko jurisdikcijo. Svoj zavod imajo sedaj na trgu sv. Kaliksta zraven starodavne cerkve Sv. Marije onstran Tibere.

O Božiču preteklega leta je izšlo obširno znanstveno delo »Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate« (Rom-Paris 1922), ki ga je spisal član komisije H. Quentin O. S. B. Knjiga ima namen, razložiti metodo in rezultate dosedanjega dela za revizijo vulgate ter tvori nekak uvod k revidirani vulgati, predvsem k oktatevhu,

ki je že pripravljen za tisk in ga namerava komisija v najkrajšem času izdati (gl. poročilo o knjigi str. 290).

Preden je mogla komisija misliti na to, da izda revidirani tekst vulgate, je morala izvršiti mnogovrstna podrobna preddela. Vsa ta preddela so imela en glavni namen: izslediti po možnosti vse variante, ki se nahajajo po posameznih vulgatih rokopiesih, in pravilno grupirati rokopise z ozirom na njih sorodnost in kritično vrednost.

Komisija je delala zelo sistematično. Najprej je oskrbela ponatisk klementinske izdaje vulgate v 260 izvodih in sicer tako, da je vsaka stran ponatisnjene vulgate obsegala ozko kolono teksta, dočim sta dve tretjini strani ostali prazni za tekstokritične opombe. Tako je bila pripravljena prva podlaga za primerjalno delo. Medtem je bil tudi sestavljen katalog vseh latinskih bibličnih rokopiesov, ki se nahajajo po evropskih knjižnicah.

Posebno važno in koristno je bilo, da so se nato napravili natančni in razločni fotografični posnetki (belo na črni podlagi) vseh rokopiesov, ki so mogli služiti komisiji pri njenem delu. Pri tem so bile vse posebnosti izvornika, ki na fotografiji niso bile dobro razvidne, na licu mesta natančno zabeležene na robu poleg fotografiranega teksta. Tako se danes vsi dragocenejši vulgatini rokopisi iz 7. in naslednjih stoletij, ki so raztreseni po evropskih bibliotekah, natančno reproducirani in trdno vezani v debele knjige, nahajajo v zavodu, kjer dela komisija. Kadar nastane kak dvom, je takoj pri rokah originalni tekst; to zelo olajšuje delo.

Ko so bili fotografični posnetki izvršeni, so jih dobili v roke člani komisije in drugi sotrudniki, da so jih primerjali s tekstom Klementinske vulgate in vse inačice na za to pripravljenem širokem robu skrbno zaznamovali.

To podrobno delo, ki je zahtevalo strokovnjake v paleografiji in biblični znanosti, je danes v glavnem dovršeno. Folianti s ponatisnjeno Klementinsko vulgato in kritičnimi sezname variant za vsak rokopis posebej polnijo skupno s fotografičnimi reprodukcijami originalnih rokopiesov velike omare v delavni dvorani, kjer se danes osredotočuje delo komisije. Ko so bila namreč izvršena potrebna preddela, se shajajo danes redno dan za dnevom člani komisije v obsežni delavnici svojega zavoda, da zbirajo in urejajo variante iz 70 najvažnejših latinskih rokopiesov ter 49 izdaj vulgate pred l. 1592, po zanesljivih načelih ugotavljajo prvotni Hieronimov tekst ter sestavljajo obsežni variantni aparat, ki bo dodan revidirani vulgati.

Ker je z revizijo vulgate v najtesnejši zvezi študij starih latinskih prevodov, ki so služili za podlago sv. Hieronimu, je vzporedno z opisanim delom komisija organizirala izdajanje latinskih tekstov. Pod naslovom »Collectanea biblica latina« je izšlo doslej šest lepih publikacij: Amelli, Liber Psalmorum iuxta antiquissimam latinam versionem (1912); Vogels, Codex Rehdigeranus (1913); Gasquet, Codex Vercellensis (1914); Capelle, Le texte du Psautier latin en Afrique (1913); de Bruyne, Les fragments de

Freising (1921). Zadnji (šesti) zvezek tvori že omenjena Quentinova knjiga.

Dosedanje delo in dosedANJI uspehi, ki jih je komisija pod vodstvom svojega predstojnika, opata (sedaj kardinala) Gasqueta dosegla, jamčijo, da bo komisija svojo nalogo v doglednem času in častno rešila. Z napetostjo pričakuje znanstveni svet revidirane vulgate in upravičeno upa, da bo ista po prizadevanju sv. stolice, ki od prvega početka gmotno in moralno podpira delo benediktincev, in po resnem, napornem delu članov komisije res »opus ecclesiae et papae dignum« (C. R. Gregory, Prolegomena. Lipsiae 1894, str. 979).

A. Snój.

Dva nova instituta za filozofijo. Lani sta se osnovala dva nova instituta za filozofijo. Prvi je v Innsbrucku in nosi naslov »Institut za skolastično filozofijo«. Razvil se je iz filozofata avstro-ogrske province družbe Jezusove, ki je l. 1913. postal javen zavod. Zasnovan je po »Ratio studiorum Soc. Jesu«, ki jo je znani kanonist Fr. Wernz kot vrhovni predstojnik l. 1909. razširil in prilagodil razmeram s svojo »Ordinatio Studiorum in Provinciis«. Ustroj instituta je podan v »Ordinatio de studiis et gradibus academicis externorum auditorum in Instit. philos. Coll. Max. Oenipontani S. J.« z dne 30. maja 1913 in novejši odredbi iz l. 1922. Predstojnik zavoda je rektor jezuitskega velikega kolegija v Innsbrucku; zastopa ga študijski prefekt, ki ga izmed profesorjev določi provincial. Poučujejo člani družbe Jezusove, ki so po posebni pripravi za to usposobljeni. Redni študij traja tri leta, izredni slušatelji obiskujejo dveletni kurz (tudi laiki), hospitanti posečajo samo posamezna predavanja. V študijskem načrtu je v ospredju sistematična filozofija. Kot podpora in dopolnilo so predavanja o Tomažu Akvinskem in Aristotelu, o zgodovini filozofije in tvarinah, ki se kakorkoli dotikajo filozofije. Natančnejša pojasnila podaja A. Inauen S. J., Das Innsbrucker Institut f. scholast. Phil. Innsbruck 1922. — Še širje je zasnovan drugi zavod, Kath. Institut f. Philos., Albertus-Magnus-Akademie v Kölnu, ki hoče, »priznavajoč vse, kar je kjerkoli dobrega, spajati filozofsko dediščino preteklih dob z novimi pridobitvami in vedno novimi problemi, ki izvirajo iz novodobnega duševnega razpoloženja in modernih življenskih zamotov«. Celotna študijska doba obsega štiri leta. V prvem in drugem letu se posveča posebna pažnja sistematični filozofiji in zgodovini filozofije, tretje in četrto leto je namenjeno proučevanju specialnih problemov, študiju klasičnih del antične, skolastične in moderne filozofije. Začasni vodja instituta je prof. V. Switalski. Institut je začel pri Aschendorffu v Münstru izdajati serijo monografij. Izšla sta do danes dva zvezka izpod peresa začasnega vodje, ki sta prinesla 10 razprav o raznih spoznavnih problemih. V prvem je natisnjena tudi spomenica o namenu in ustroju instituta. Poleg teh v nedoločenih obdobjih izhajajočih publikacij nameravajo ustanoviti tudi periodično glasilo. F. K. L.

Naznanila Bog. Akademije.

1. O priliki katoliškega shoda v Ljubljani se bo vršil izredni občni zbor BA. Čas in kraj se bo pravočasno naznanil v »Slovincu« in v programu katoliškega shoda. Izredni občni zbor naj ponudi priliko, da stopijo med seboj v stik in izmenjajo svoje misli člani akademije in vsi, ki se zanimajo za napredek bogoslovne znanosti in za delo BA in njeno glasilo.

2. Kot književni dar za l. 1923 je BA izdala: A. Ušeničnik, Uvod v filozofijo, Zvezek II: Metafizični del. 1. sešitek. 8° (IV+384). — Ta sešitek obsega modroslovni nauk o neživih in živih bitjih, o človeku, o svetu. — Knjigarniška cena 60 Din.; podporni člani BA dobe naravnost pri upravi BA knjigo za 45 Din, po pošti 47 Din, ako pošljejo denar vnaprej.

Naznanila uprave.

1. Uprava BV prosi, da bi gg. naročniki čimprej poravnali naročnino, ker so stroški v tiskarni letošnje leto izredno veliki. Vsem gg., ki so za l. 1923, in 1922. z naročnino še na dolgu, se bodo razposlale položnice, na katerih bo označena vsota, ki jo dolgujejo. Prosimo, da bi se teh položnic gg. takoj poslužili. Priporočamo se za preplačila oziroma za darila za tiskovni sklad BA. Naročnina sama, tudi če bi jo vsi gg. naročniki točno poravnali, ne krije visokih tiskarskih stroškov. Preplačila in darovi za tiskovni sklad se bodo objavili na ovitku.

2. Izkaz daril in preplačil:

a) Darila za tiskovni fond: presv. g. dr. A. Karlin, škof lavantinski, 100 Din.; g. Mihael Golob, Bridgeport Con., 10 dol.; p. Kornelij O. F. M., New York, 10 dol.

b) Preplačila za BV 1923: 250 Din: g. A. Oblak, župnik v Št. Lovrencu; po 100 Din: Ad. Knol, župnik v Krašnji; Fr. Leskovar, prefekt v Požegi; I. delavsko konsumno društvo v Ljubljani; 80 Din: Jos. Čede, župnik v Studenicah pri Poljčanah.

Velikodušnim darovalcem izreka uprava BV iskreno zahvalo.

Nota.

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

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LUBLJANI

je izdala

I. Dela:

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

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

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

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

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

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

II. Razprave:

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

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

Après une comparaison patiente des plus anciens codices slaves avec le texte grec, l'auteur conclut, à l'encontre de l'opinion commune des philologues slaves et des historiens des livres saints, que la version slave n'a pas été faite sur la recension byzantine de Lucien, mais sur celle d'Alexandrie (Strannik, »Echos d'Orient« 1923, pag. 80).

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

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

Ta zvezek BV je posamezno na prodaj v prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Kopitarjeva ulica. Cena 20 Din.