

*Poština za kraljevino SHS  
v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

---

**IZDAJA**

**BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO V**

**ZVEZEK I**

**LJUBLJANA 1925**

**NETISNILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA**

# KAZALO.

(INDEX.)

## Razprave (Dissertationes):

Fabijan, Marija — srednica vseh milosti (De Maria — mediatrice omnium gratiarum) . . . . .	1
Ehrlich, Bogovi (Entia suprema). Nadaljevanje . . . . .	13
Springer, Testimonia Patrum necnon antiquiorum theo- logorum pro ss. Eucharistiae necessitate . . . . .	25

## Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Za sveto leto 1925 (F. Ušeničnik) . . . . .	55
Jeli možno čisto prijateljstvo med moškim in žensko? (Jos. Ujčić) . . . . .	64
Še ena razsodba o obveznosti krsta (Rožman) . . . . .	69
Sv. obhajilo pri polnočni maši na sv. večer (F. U.) . . . . .	71
Liturgične določbe za evharistične shode (F. U.) . . . . .	72
Porcijunkulski odpustki (F. U.) . . . . .	72

## Slovstvo (Litteratura):

### a) Pregledi:

Zgodovina starejšega krščanskega slovstva (F. K. Lukman) . . . . .	74
--	----

### b) Ocene in poročila:

Straub, De analysi fidei (J. Fabijan) . . . . .	82
Kirch, Enchiridion historiae ecclesiasticae antiquae. Ed. IV. (F. K. Lukman) . . . . .	85
Schäfer, Das Ordensrecht nach dem Codex I. C.; Fanfani, Le droit des religieuses selon le Code de Droit canonique (Rožman) . . . . .	86

## Beležke (Analecta):

Velehradski kongres (F. Grivec) . . . . .	87
Pojasnilo h knjigi »Cerkev« (F. Grivec) . . . . .	95

Dr. Jan. Fabijan — Ljubljana:

## Marija — srednica vseh milosti.

(De Maria — mediatrice omnium gratiarum.)

Summarium. — I. Explicatur status quaestionis, sententiae theologorum de universali gratiarum mediatione B. M. V. recensentur. — II. Quem in oeconomia divina salutis locum occupet beatissima Virgo exponitur. — III. De gratiae dispensatione summa principia.

### I. Status quaestionis.

1. V dogmatski teologiji novejši dobi se posebno mariologija vedno bolj razvija in izpopolnjuje. O tem priča mnogo bogoslovnih znanstvenih del, ki obravnavajo vse resnice o Mariji.<sup>1</sup> Na temelju razodetja primikajo vedno bliže veličastno osebnost matere Boga-človeka, tako da versko osvetljeni razum gleda vedno jasneje njeno podobo, razumeva vedno globlje njeno nalogo in se zaveda vedno močnejše njenega stališča v božjem načrtu stvarjenja in odrešenja, vedno bolj spoznava njeno neizmerljivo notranjo duhovno lepoto in vedno jasneje presoja njen pomen za usmerjanje življenja proti Bogu. Seme spoznanja, ki ga je Bog zasejal z razodetjem, se je pod vodstvom in varstvom sv. Duha razvijalo. Razni verski nauki so v raznih časih dobili različne zunanje izraze, včasih bolj določne, včasih manj jasne za naš današnji način spoznanja in izražanja. Danes, ko imamo sistematično urejeno<sup>2</sup> bogoslovno znanost, se množe monografije, ki zasledujejo razvoj posameznih dogem ali skušajo današnjemu načinu primerno in zato za današnje spoznavanje dostopneje razčleniti in zopet zediniti teologijo posameznih dob ali posameznih cerkvenih očetov in pisateljev. bodisi njihovo celotno teologijo, bodisi njihovo pojmovanje in izražanje o posameznih naukih, bodisi njihovo sta-

<sup>1</sup> Omenim le nekatere novejši mariologije: J. B. Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la théologie*. 4 zvezki. Paris 1900; Campana, *Maria nel dogma cattolico*.<sup>2</sup> Torino-Roma 1923; Lépicier, *Tractatus de B. V. Maria, Matre Dei*. Romae 1901; Gutberlet, *Die Gottesmutter*. Regensburg 1917.

<sup>2</sup> Nikakor pa še ne dovršeno.

lišče v vprašanih, ki so danes morebiti že jasno spoznane in opredeljene resnice. Tako je tudi o Mariji nastalo mnogo po-edinih razprav, ki odkrivajo njeno podobo v posameznih dobah ali pa pri posameznih cerkvenih očetih in pisateljih.<sup>3</sup> Dela teologov seveda ne smemo ločiti od avtoritativnega učenja cerkve in od verskega slutenja, čutenja, spoznavanja, prepričanja in življenja vernikov. Slovesno proglašenje dogme o brezmadežnem spočetju Marijinem je mogočno vzvalovilo in poglobilo versko življenje, sijaj in žar Brezmadežne je vnel mogočen plamen navdušenja za Marijo in tako za njenega Sina Odrešenika. Teologi pa so potem v svojem razpravljanju in raziskavanju posvetili večjo pozornost nauku o smrti in vnebovzetju Marijinem, ki ga tudi moremo zasledovati nazaj skozi stoletja in utemeljiti z velikimi v sv. pismu jasno izraženimi resnicami o Mariji, kot so božje materinstvo, devištvo in polnost milosti. Že na vatikanskem cerkvenem zboru je bilo vloženih več predlogov za definicijo tega nauka.<sup>4</sup> V življenju cerkve je ta resnica že tako vkoreninjena in pri teologih že tako razčiščena, da velja splošno za »definibilis«.<sup>5</sup>

2. Danes pa raste literatura, ki iz sv. pisma, tradicije in življenja cerkve vedno bolj jasno dogmatično določuje in opredeljuje stališče božje matere v ekonomiji milosti. Med človeškim rododom stoji, a visoko nad njega se dviga proti Bogu Marijina osebnost, najsvetleje žari vzor njene čiste popolnosti, ideal popolnega, v nadnaravni red povzdignjenega človeškega otroka. Kakšen je njen odnos do človeškega rodu, do posameznih ljudi? Ali je sodelovala pri glavnem delu odrešenja samo posredno, ker je mati odrešenikova, ali pa tudi neposredno? Ali ima tudi pri delitvi milosti (*oeconomia gratiae, dispensatio, distributio, applicatio*) neposredno nalogo? Ali je ta naloga splošna, kakor je splošno delo odrešenja? Ali Marijino sodelovanje pri delitvi

<sup>3</sup> N. pr. F. A. v. Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*.<sup>2</sup> Stuttgart 1886; E. Neubert, *Marie dans l'église antécédente*. Paris 1908; Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus*. Köln 1907; J. Niessen, *Die Mariologie des hl. Hieronymus*. Münster i. W. 1913; A. Eberle, *Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*. Freiburg i. B. 1921; B. Hänsler, *Die Marienlehre d. hl. Bernhard*. Regensburg 1917; F. Morgott, *Die Mariologie d. hl. Thomas v. Aquin*, Freiburg 1878.

<sup>4</sup> Prim. Granderath-Kirch, *Geschichte des vatikan. Konzils I*, 451. Tudi škofje bivše Avstrije so pozneje sestavili *Postulatio episcoporum Austriae ad S. Sedem pro definitione dogmatica gloriosae etiam secundum corpus in coelum Assumptionis B. Mariae Virginis*. Natančno in lepo je tu razložen in utemeljen nauk o vnebovzetju.

<sup>5</sup> G. Mattiussi S. L., *L'assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma cattolico*. Milano 1924. Poročilo v *Gregorianum V.* (1924) fasc. 3. — F. X. Godts, *Definibilité dogmatique de l'Assomption corporelle de la T. S. Vierge*. Esschen 1924. — Godts dokazuje, da je nauk o vnebovzetju Marijinem predmet dogmatične vere, ne pa samo pobožnega verovanja, kakor to trdi J. Ernst, *Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet*. Regensburg 1921. *Gl. Ephem. Theol. Lovan.* I, 462.



milosti sega tako daleč, kakor sega vsezveličavna volja božja, ki je temeljna postava za razdeljevanje milosti na posameznike? In na kakšen način vrši Marija to nalogo? Kaj plete vez med njo in dušami posameznih ljudi, ki jih božja milost vodi proti njihovem najvišjemu smotru, zveličanju v Bogu?

V vsej zgodovini božjega kraljestva na zemlji vidimo, kako je odnos »vojskujoče se cerkve« do Marije globok in prisrčen. Pa ta odnos se ne izraža samo v posebnem češčenju, ki temelji v veri na Marijino osebno nalogo in vzvišeno popolnost. Otroško zaupanje vodi »otroke Eve v tej solzni dolini« k Mariji, jih zbira okrog nje. To zaupanje pa more kliti in se krepiti le iz prepričanja, da ni samo osebno polna milosti, ampak da je tudi mati milosti za nas, da ni samo ideal popolnosti, ampak da tudi nam pomaga k popolnosti. Ona je velika priprošnjica pri Bogu, naša srednica, naša besednica (advocata), naša pomočnica, vrata nebeška, mati vedne pomoči; nihče ni bil zapuščen, ki je k njej pribežal, jo pomoči prosil in se njej priporočal.<sup>6</sup> Geslo »po Mariji k Jezusu« razodeva vero v Marijino veliko moč in usmiljenje ter materinsko skrb za vse ljudi, ki so odrešeni s krvjo njenega Sina. Kar vre iz srca častilcev Marijinih in velikokrat v panegirično čuvstveni zunanji obliki govorov išče pota v srca vernikov, kar v življenskih oblikah liturgije, hvalnic in molitev močneje vpliva in budi novo življenje, to teologija preiskuje. Skuša odkriti in opredeliti na racionalen način enotne in obenem splošne objektivne resnice, ki ustvarjajo to raznolično, bogato in prisrčno življenje. Zakaj tako individualno, različno življenje vodijo enotne sile verskega prepričanja, čeprav se jih vsak posameznik, ki živi to življenje, ne zaveda popolnoma jasno (refleksno).

3. Na zgoraj omenjena vprašanja odgovarjajo teologi v naših časih precej jasno in splošno: a) Marija sodeluje neposredno pri delitvi vseh milosti. b) To sodelovanje se vrši pri vsaki posamezni milosti posebej. c) Vsak posamezni človek, ki doseže kako milost, jo dobi »po rokah« Marijinih. č) Marija sodeluje predvsem po svoji priprošnji (intercessio, interventio). d) To sodelovanje pri delitvi milosti je Mariji izročeno gotovo po njenem vnebovzetju.<sup>7</sup> e) Zato je Marija v resničnem pomenu splošna srednica milosti za človeštvo.

Ako so ti odgovori utemeljeni, potem smo misel o Marijinem sodelovanju pri delu odrešenja mislili do konca, razkrili vso njeno vsebino, razvili do polnega cveta. »Nova Eva« je potem posredno in neposredno (z ozirom na posameznika, ko

<sup>6</sup> Salve Regina, Memorare.

<sup>7</sup> Cerkevna molitev zatrjuje notranjo zvezo med vnebovzetjem in nalogo Marije v nebesih. »Munera nostra, Domine, apud clementiam tuam Dei Genitricis commendat oratio: quam idcirco de praesenti saeculo translulisti, ut pro peccatis nostris apud te fiducialiter intercedat.« *Secr. in Vig. Assumptionis.*

dejansko prejme milost), vedno »matí živih«; duhovna mati človeštva vrši potem svoje materinsko oživljajoče delo še vedno nasproti vsakemu, ki prejme milosti, ki je deležen nadnaravno oživljajočega in probujajočega božjega vpliva. Marijini naslovi: nova Eva, duhovna mati človeštva se ji popolnoma upravičeno pridevajo. Sv. pismo, tradicija, verska analogija nam dajejo jasen dokaz za to, že v resnici o rojstvu Kristusa, odrešenika človeštva, iz Marije jih ugledamo. A če se vmislimo v vsebino teh naslovov in skušamo na podlagi virov razodetja izmeriti ves njihov pomen, bomo prišli do prepričanja, da bi z gornjimi odgovori izčrpali šele njihovo dalekosežnost in globokost.<sup>8</sup>

4. Dasi nauk o Mariji kot srednici vseh milosti ni imel v svoji zgodovini, ko se je posebno po sv. Bernardu in izraziteje po sv. Alfonzu Lig. začel oblikovati, in tudi dandanes nima nasprotnikov med teologi, vendar so glede njegove izvestnosti še neodločena mnenja. Sv. Alfonz Lig. je z velikim navdušenjem razlagal in dokazoval stavek: Vse milosti se delijo po rokah Marije.<sup>9</sup> Le Muratori (Lamindo Pritamio) je v knjigi Della regolata divozione nasprotoval in imenoval to trditev prazno, pretirano misel, ali pa sicer pobožno, a neutemeljeno umisel (fantazijo). Drugi teologi pa so jo smatrali za utemeljeno in pobožno verovanje (pía opinio). Tega mnenja so še dandanes nekateri teologi. Teološko znanstveno je utemeljil ta nauk izmed novejših teologov po mojem mnenju najgloblje in najlepše Scheeben.<sup>10</sup> Odgovarja na ugovor, da je ta nauk kvečjemu le nekoliko verjetno pobožno mnenje ali pa prazna hiperbola: »Man braucht aber nur den Sinn des Satzes genau zu fixieren und dann den Zusammenhang der mittlerischen Funktion Mariens im Himmel mit ihrer gesammten Mittlerfunktion und Mittelstellung in's Auge zu fassen, um sofort zu erkennen, daß die wissenschaftliche Konsequenz einen echten Theologen dazu nötigt, an dem Satze festzuhalten, und daß die Bemäkelung desselben auf eine oberflächliche Erwägung der Sachlage zurückzuführen ist.«<sup>11</sup> Tudi Terrien je v svojem delu o Mariji cela dva zvezka posvetil »materi človeštva«. Z vso natančnostjo je razložil nauk o Marijinem sodelovanju pri odrešenju človeškega rodu, pokazal je, kako je tudi zadnja misel, kakor jo je izrazil sv. Alfonz, v tradiciji vsaj tako dobro utemeljena, kakor je bil nauk o brezmadežnem spočetju. Prišteva pa ta nauk še med pobožna verovanja (pieuse croyance), ne med obvezne resnice, še manj med dogme. Ali če promatramo dokaze: harmonično zvezo z razvidno izvestnimi verskimi resnicami, šte-

<sup>8</sup> S tem še nikakor ne trdim, da spada ta nauk med razodete resnice.

<sup>9</sup> »Tutte le grazie per mano di Maria si dispensano.« Le glorie di Maria. Introduzione.

<sup>10</sup> Handbuch der kathol. Dogmatik III. Freiburg im Br. 1882, str. 588 ss.

<sup>11</sup> o. c. 624.

vilo in avtoritetu prič iz tradicije, bomo radi in popolnoma razumno pritrčili temu nauku.<sup>12</sup>

Mnogi dogmatiki v sistematično urejenih knjigah omejnajo kratko ta nauk, ko govorijo o Mariji srednici, in se zadovoljujejo z razlago in navedbo dokazov, ne da bi se natančneje pečali s kvalifikacijo njegove teološke izvestnosti, ali pa ga imenujejo pobožno verovanje.<sup>13</sup>

Bolj določno pa cenzurirajo ta nauk teologi, ki so posebno v zadnjem času v monografijah proučevali to vprašanje. Posebno teologi v romanskih katoliških deželah smatrajo ta nauk za resnico, ki spada k razodetju in je toliko utemeljena v virih razodetja, da je sposobna za definicijo. Tako trdijo Godts C. S. S. R.,<sup>14</sup> Broise S. I.,<sup>15</sup> Bainvel S. I.,<sup>16</sup> Villada,<sup>17</sup> Bover,<sup>18</sup> Crombrughe.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Mais telle est la gravité des arguments par lesquels on peut la soutenir, tels les rapports harmonieux qu'elle présente avec des vérités indiscutables tels aussi le nombre toujours croissant et l'autorité des témoignages, telle enfin la faiblesse des objections, qu'on lui oppose, qu'il me paraît extrêmement raisonnable et souverainement doux de l'admettre. O. c. II. p. 1. t. 606.

<sup>13</sup> Prim. Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae IV.<sup>3</sup> (Freiburg i. Br. 1909) str. 356: »Sine dubio haec sententia est pia et intrinsecus probabilis.« A. Tanqueray, Synopsis theologiae dogmaticae II.<sup>18</sup> (1921) str. 809: »Multi theologi docent reapse nullam gratiam dari sine eius intercessionem.« F. Diekamp, Katholische Dogmatik II.<sup>3</sup> (Münster in W. 1921) str. 350: »Es ist eine fromme, innerlich wahrscheinliche Meinung, daß nach der Anordnung Gottes alle Gnaden, die Christus verdient hat, durch Maria den Menschen zufließen.« P. Minges O. F. M., Compendium theologiae dogmaticae specialis I.<sup>2</sup> (Ratisbonae 1921). J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik II.<sup>0</sup> (Paderborn 1914) str. 332—334.

<sup>14</sup> De definibilitate mediationis universalis Deiparae (Bruxelles 1904) str. 441: »Sic abunde probavimus universalem Deiparae mediationem atque consolatoriae huius revelatae veritatis definibilitatem.« Ima zelo mnogo materiala.

<sup>15</sup> Marie, Mère de grâce. Par R.-M. de la Broise et I. V. Bainvel (Paris 1921) str. 44/45: »Les raisons traditionnelles, prises du témoignages des Pères et de la pratique de l'Eglise, paraissent assez graves à plusieurs théologiens pour soutenir que l'interventions de la Sainte Vierge dans chacune des grâces n'est pas seulement une vérité, mais encore une vérité relevant du domaine de la foi proprement dite.« Sam pa ne da eksaktno cenzure.

<sup>16</sup> Marie, Mère de grâce. Cfr. str. 98: »Cette vérité n'est pas seulement une vérité acquise par voie de deduction théologique; c'est une vérité que nous pouvons hardiment regarder comme appartenant au dépôt de la foi et contenue dans le magistère de l'Eglise.« Bainvelova razprava v tej knjigi je v bistvu memorandum, ki ga je izročil marijanskemu kongresu v Fribourgü l 1902, o. c. XXIX.

<sup>17</sup> Por la definición dogmática de la mediación universal de la Santísima Virgen.<sup>2</sup> Madrid 1917. Razlaga in izpopolnjuje prošnjo belgijskih redovnih predstojnikov na papeža Benedikta XV. za dogmatizacijo nauka o Mariji, srednici vseh milosti.

<sup>18</sup> La mediación universal de la Virgen en santo Tomas de Aquino (Bilbao 1924) str. VII: La mediación universal de la Virgen se demuestra invictamente por la Sagrada Escritura y por la tradición de los Santos Padres. Prim. od istega pisatelja: La mediación universal de la »Segunda

Chr. P e s c h se v svoji monografiji<sup>20</sup> ne izjavlja določno, vendar pa se vidi iz njegovega razlaganja in dokazovanja, da je prepričan o tesnem stiku tega nauka z razodetjem in o možnosti definicije. Izmed druge literature, ki mi je dostopna, navedem še delo dominikanskega teologa H u g o n a,<sup>21</sup> ki obširno razpravlja o polnosti milosti v Mariji, ki je »plena sibi, superplena nobis«.<sup>22</sup>

Da bo slika sedanjega stanja tega vprašanja nekoliko popolnejša, naj še omenim nekaj dejstev, o katerih bom pozneje več govoril. Na nekaterih marijanskih kongresih v romanskih deželah se je to vprašanje o Mariji srednici vseh milosti izrečno obravnavalo in vsestransko razmotrivalo. Tako na 4. bretonskem kongresu v Folgoatu l. 1913,<sup>23</sup> posebno obširno pa na flamskem kongresu v Bruxellesu l. 1921. V belgijskih škofijah je vpeljan praznik Marije srednice vseh milosti s posebnim oficijem. Tudi jezuitski red je prevzel ta oficij. Belgijski redovni predstojniki so naslovili na papeža Benedikta XV. spomenico s prošnjo za definicijo tega nauka.

5. Nauk o Mariji srednici vseh milosti je v zvezi z raznimi verskimi resnicami iz kristologije, soteriologije in haritologije. Posebno o zakonih razdeljevanja milosti si moramo biti na jasnem. Dotika se ta nauk posebno resnic o zasluženju in posredovanju milosti po Kristusu, o zadostnosti odrešenikovega dela. Jasnost moramo imeti tudi o dejstvu in načinu priprošnje svetnikov, o občestvu svetnikov. Zato hočem najprej govoriti o nekaterih temeljnih točkah, da moremo Marijino stališče dogmatično pravilno presojati. Potem pa bomo zasledovali zgodovinski razvoj klic, iz katerih se je razvil in na katerih sloni ta nauk. Nato pa bomo skušali spoznati način, po katerem se vrši posredovanje matere milosti in obseg tega posredovanja.

## II. Marija in božji načrt odrešenja.

6. Jezus Kristus je učlovečeni Sin božji. S predestinacijo učlovečenja druge božje osebe pa je bila združena tudi odre-

Eva» en la tradición patristica. (Ponatis iz Estud. ecles. 15, oktobra 1923, Madrid. Administracion de »Razon y Fe.«); Los fundamentos de la Mariología en las Epistolas de San Pablo (Estud. ecles. 1924 t. 3.); Spiritualis B. Mariae V. maternitas »in Christo Jesu« B. Pauli documentis comprobata. Verbum Domini, t. 3. (1923), 307—310.; Protoevangelii Mariologia Pauli soteriologia illustrata, confirmata et aucta. (litogr.); La mediación universal de Maria según San Ambrosio. Gregorianum, 1924, fasc. 1, str. 25—45.

<sup>19</sup> Coll. Gand. De universali B. Mariae in re salutis mediatione, t. 10 (1923) p. 22—27.

<sup>20</sup> Die selige Jungfrau Maria als Vermittlerin aller Gnaden. Freiburg i. Br. 1923. Gl. BV IV, str. 179 ss.

<sup>21</sup> La Mère de grâce. Paris 1904.

<sup>22</sup> Nekatero njegove misli so bolj slabo utemeljene.

<sup>23</sup> Gl. naslove razprav v Broise-Bainvelovi knjigi str. 110.

šenikova naloga. Izmed neštevilnih možnih svetov, ki jih je božja vsevednost spoznavala od vekomaj, je izbral Bog onega, v katerem je bil nadnaravni smoter določen, v katerem je videl padec človeštva, pa tudi odrešenje po učlovečenem Sinu božjem. Od vekomaj je bilo torej določeno učlovečenje Besede božje, od vekomaj tudi naloga odrešenikova. Pri človeku ni združen tostranski življenjski poklic z njegovo osebo; oče in mati dasta otroku naravo, življenje, ne moreta pa s tem bistveno združiti njegovega poklica. Lahko pogojno določita; ta in ta stan bo otrok pozneje izbral, če bo sin, če bo živel, če bo zmožen, če bo hotel ubogati očeta in mater. Lahko potem, ako se pogoji izpolnijo, vplivata v smeri tega poklica po fizični in moralni vzgoji, s svojim trudom in s pomočjo milosti božje. A njihova vzgoja tudi ni popolna, zato ne popolnoma zanesljiva, ni edina, ampak lahko tudi drugi zunanji činitelji vplivajo na smer otrokovega teženja in mišljenja. Lahko je Bog drugače namenil in zato njegova previdnost vodi v drugi smeri, lahko je mogoče, da volja otroka ne soglaša z željo in voljo staršev. Starši želijo, da bi otrok, ki jim bo rojen, postal duhovnik. A od koliko pogojev je odvisno, da se to uresniči! Vzrok je v tem, ker ta naloga, ta poklic ne spada med bistvene smotre te narave in osebe, ki jo je mati rodila. Nihče navadno ni že v materinem telesu absolutno določen, da bo duhovnik, kmet, svetnik, grešnik. Bog pač to ve, a ve zato, ker od vekomaj pozna z g o d o v i n o vsakega človeka.

Učlovečeni Sin božji pa je odrešenik. To ni slučajna njegova naloga, ampak od vekomaj določena in smoter njegovega učlovečenja.<sup>24</sup>

7. Ker je druga božja oseba privzela človeško naravo in jo združila z božjo v eni božji osebi, je Jezus Kristus tako že v ontološkem oziru srednik med človeštvom in Bogom. Temelji to sredništvo v hipostatični uniji (*mediatio naturalis per substantiam*). Učlovečil se je zato, da postane tudi s svojim življenjem in s svojo smrtjo srednik med človeštvom in Bogom (*mediatio per operationem*). Bog je hotel imeti popolnega srednika, ker je hotel popolno zadoščenje za izvorni greh (*peccatum naturae*) in za vse druge grehe (*peccata personalia*) in je hotel tudi, da človeštvo zopet more priti po tem sredniku do zveze z njim, kakor jo je zamislil in katero je razdril greh, do nadnaravnega prijateljstva v posvečujoči milosti in tako do nadnaravnega končnega smotra v blaženem gledanju neskončne njegove popolnosti.

Jezus Kristus, človek-Bog, je mogel dati popolno zadoščenje in ga je tudi dal. Njegova dejanja so imela neskončno

<sup>24</sup> Ni se nam treba spuščati v preporno vprašanje o smotrnem vzroku učlovečenja, ker ne spada semkaj. Tudi skotistična šola priznava, da je bilo odrešenje človeškega rodu v dejanskem redu soodločujoče za učlovečenje, da je Bog določil, da se po učlovečenju izvrši odrešenje.



vrednost, so bila v neskončno čast božjo. To izvira iz hipostatičnega zedinjenja obeh narav. Več časti je dalo Bogu eno Kristusovo dejanje, kakor je je moglo odreči nešteto človeških grehov, — dasi je vsak smrtni greh v gotovem oziru neskončen, ker žali neskončnega Boga. Dal je po svoji smrti, ki jo je mogel pretrpeti po svoji človeški naravi, zadostno, popolno, splošno in neskončno zadoščenje (*satisfactio sufficiens, condigna, universalis, superabundans, infinita*).

Odrešenikov cilj ni bil samo ta, da poda Bogu zadoščenje, ampak da upostavi nadnaravno zvezo človeštva in Boga. Njegovo delo, predvsem njegova smrt ni dosegla samo odpuščanja grehov, ampak je tudi zaslužila milost (*satisfactio meritoria*) in sicer je dosegla zaradi neskončne vrednosti tega dela, daritve na križu, neizčrpljiv zaklad milosti. Popolni srednik med človeštvom in Bogom je torej zato, ker posreduje to, kar mora v e z a t i človeka z Bogom, namreč milost, ker zopet človeka napravi za otroka božjega in dediča nebeškega kraljestva. Najgloblji in božji namen Kristusov ni bil torej edino ta, da bi bil za človeštvo samo vzor, ampak da je odrešenik človeštva, srednik med človeštvom in Bogom. Da je najvišji, popolni in edini srednik, izhaja vprav iz hipostatičnega zedinjenja in iz namena učlovečenja. To je glavni božji namen Kristusa, učlovečenega Boga, in možnost tako posredovati je dana v hipostatični uniji. Srednik pa je ne samo po svoji duhovniški službi, ampak tudi po učeniški in kraljevski in je obenem tudi kot vzor, ki vpliva na človeštvo in ga dviga k Bogu. Vse to ima po svoji naravi, ni mu bilo podeljeno po posebni milosti ali izročeno po posebni oblasti (*mediatio ex gratia*). Zaradi tega lastnega dela zadoščenja in zaslužnja je tudi vir vseh milosti (*caput gratiae*). Njegovo zadoščenje in zaslužnje je neskončno popolno in splošno, zato tudi ničesar ne potrebuje, kar naj bi njegovo notranjo vrednost dopolnilo, kar naj bi njegovo zaslužnost povečalo ali pomnožilo, ampak more vsak zadostiti Bogu le po Jezusu Kristusu in v njem, more le po Kristusu dobiti milost in s tem zvezo z Bogom. Zato moremo govoriti sicer o posredovalcih človeštva z Bogom, toda le v podrejenem smislu, le v zvezi s Kristusom (*mediatio ex gratia*). Zadoščenje človekovo je njegovo dejanje, a zadoščenje je le tedaj, če dejanje poteka tudi iz milosti Jezusa Kristusa; zaslužiti moremo pri Bogu milosti za druge le tedaj, ako delamo iz milosti Jezusa Kristusa; učitelji moremo biti drugim in jih voditi k Bogu le tedaj, če imamo oblast od Jezusa Kristusa, ali vsaj njegov nauk oznanjujemo; zakramenti so sredstva posvečenja le toliko, v kolikor imajo moč od Jezusa Kristusa. »Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.«<sup>25</sup>

<sup>25</sup> 1 Tim 2, 5—6.

8. Poglejmo sedaj na kratko, kakšno je Marijino stališče v tem božjem načrtu učlovečenja Besede in odrešenja človeškega rodu. Iz tega bomo lahko slutili vso njeno veličino, spoznali pa tudi njeno popolno odvisnost od Boga in Kristusa, njenega sina, v delu odrešenja. Ponoviti nam je treba samo nekaj velikih resnic o njej.

Marija je najtesneje združena s Kristusom. Mati Kristusa, Boga-človeka je. Materinsko delovanje meri na to, da rodi na svet osebo. Dasi navadna človeška mati ne da otroku duše, ki jo Bog neposredno ustvari, vendar teži njeno prvo delovanje na to, da rodi popolnega človeka, osebo. Mati pripravlja človeško naravo po njeni telesni strani in Bog po zakonih narave, ki jih je določil, vdahne dušo, ki je formalno počelo človeške osebe. Ali če gledamo z druge strani; Bog ustvari in podari dušo, ki ji mati pridruži telo. Druga božja oseba se je podarila Mariji, da ji je dala človeško naravo. Materinsko delovanje Marijino je težilo za tem, da rodi Kristusa Boga-človeka. A Kristus je bil odrešenik in srednik človeškega rodu. Marija je mati odrešenikova, mati srednikova. In to ne samo materialno, kakor je navadno pri človeški materi z ozirom na bodoči poklic otrokov.<sup>26</sup>

To razumemo, ako le prav pojmujeemo predestinacijo Marije za mater božjo, in razodetje, ki nam govori o načrtu odrešenja človeškega rodu in izvršitvi tega načrta. Kaj pomeni, da je bila Marija predestinirana za mater božjo? Iz predestinacije učlovečenja sledi takoj tudi predestinacija matere učlovečene Besede božje, in to ne samo na splošno v tem pomenu, da bo Kristus imel človeško mater, ampak reči moremo, da je imel Bog precej pred očmi individualno določeno mater. Ne tako, da bi Bog gledal čas in kraj, kdaj in kje naj se rodi odrešenik, videl tudi device izraelskega rodu in eni dal oznanilo, da postane mati božja. Določil jo je precej pri določitvi učlovečenja in jo ustvaril kot tako; rojena je bila kot bodoča mati božja in že od vekomaj »je bila pri njem«, v božji misli. Ra d i t e g a je devica Marija bila v tem času in kraju in pripravljena po duši in telesu, da je bila »vredna« nositi božje Dete v svojem telesu.

V tej zamisli matere svojega Sina pa je Bog upošteval njeno privoljenje, da postane mati božja. Zato je v času, ko se je moral izvršiti božji načrt, poslal svojega angela, ki ji je božji sklep naznanil. Marija je privolila in tako postala mati Kristusa-Boga in odrešenika. Vedela je, da bo njen sin odrešenik sveta, da bo rešil ljudstvo njegovih grehov, da bo spravil človeštvo z Bogom. Vedela je in hotela postati mati takega sina s tem, da je prostovoljno privolila v božji sklep.<sup>27</sup> Poznala

<sup>26</sup> Tako mislijo protestanti.

<sup>27</sup> Luk. 1, 26—38.

je prvo razodetje o odrešenju človeškega rodu in gotovo prekrobu stare zaveze o odrešeniku. Ker je Marija postala mati božja, je v najtesnejši zvezi z Bogom; ker je postala prostovoljno mati odrešenikova in srednikova, je v tesni zvezi z odrešenikom in njegovim delom. Ker pa je po svoji čisto človeški naravi med človeštvom, je torej že po svoji človeški naravi zaeno z materinsko nalogo v nekem oziru naravna srednica med ostalimi človeškimi otroki in med Kristusom. Zaradi svoje božje-materinske naloge je bila »polna milosti«. In po milosti presega ravno zaradi tega vsa druga ustvarjena bitja. A milosti ni imela zaradi svoje človeške narave, zaradi zgolj človeških del. Predestinacija za božje materinstvo je bila prostovoljna božja dobrot, vsa polnost milosti je imela vzrok v delu in zasluženju njenega sina (kot *causa meritoria*). Zaradi učlovečenja druge božje osebe jo je Bog predestiniral, zaradi sina in iz bodočega sinovega zasluženja jo je tudi tako obdaroval z milostmi. Tudi Marija spada med odrešeni rod človeški, le da je »singulari modo redempta«, obvarovana tudi izvirnega greha, tudi za Marijo je bil Kristus odrešenik in srednik, ker je njegova milost njeno dušo tako okrasila — njen sin je bil, zato je največ prejela od njega.<sup>28</sup> Zato je tudi vsakemu katoličanu jasno, da Marije ne imenuje rešiteljice, kot da bi ona, ki ima vso moč in zasluženje od Kristusa, mogla notranje dopolniti vrednost njegovega zadoščenja in zasluženja, ki je zadostno, splošno, neskončno. Zato vemo, da ne more biti srednica v istem redu in z isto lastno močjo kakor Kristus, ampak le *mediatrix ex gratia*, *mediatrix subordinata*. A vendar je najbližja njemu kot mati, resnična srednica po svojem materinskem delovanju, resnična srednica, ker je polna milosti in zato tudi polna zasluženja in zato tudi najmočnejša priprošnjica, ker je najljubši otrok božji po milosti.

### III. Delitev milosti (*dispensatio gratiae*).

Jezus Kristus je dopolnil svoje delo odrešenja s svojo smrtjo na križu. Pridobil je neskončen zaklad milosti (*acquisitio gratiae*), postal je vir milosti za vse človeštvo, ni v drugem zveličanja kakor v njem. Ne smemo si tega — samo po sebi umevno je — misliti tako materialno, kot da bi bile milosti zbrane kakor zaklad, iz katerega se deli. To je umevno, ako vemo, da milost ni nekaj zase bivajočega, ampak le neka v

<sup>28</sup> »Quanto magis aliquid appropinquat principio in aliquo genere, tanto magis participat effectum illius principii... Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter. Unde et dicitur (Jo 1, 17): Gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere.« S. Th. III, q. 27, a. 5.

duši ustvarjena bitnost (suponira tudi naravo, da more bivati). To pomeni z ozirom na odrešenje, da je Kristusovo delo bilo v neskončno čast in zadoščenje Bogu in je imelo neskončno vrednost, izvršil ga je vprav zato, da zadosti Bogu in pridobi prijateljstvo božje človeškemu rodu. Po človeški naravi je bil iz Adamovega rodu, v zvezi z vsem človeštvom, žrtvoval se je — sam brez greha — za človeški rod, dal zadoščenje zanj in izvršil delo, ki je božje prijateljstvo oživilo v neskončni meri na človeški rod. Da pa postane človek deležen tega prijateljstva božjega, mora vprav dobiti zvezo s tem Kristusovim delom. s Kristusom samim mora dobiti stik in mora ostati z njim združen. Začeti človek ne more sam, ampak ga mora Bog poklicati. Človek mora tudi prejeti milost, mora potem tudi rasti v milosti, da pride v tesno dejansko, osebno zvezo s Kristusom in tako z Bogom in mora ohraniti to zvezo do svoje smrti. Potem šele je delo odrešenja z ozirom na posameznega človeka izvršeno. Kristus zato ostane odrešenik vedno, dasi je milosti pridobil, dasi je zasluženje dopolnil. Njegova milost se deli, da tako postanejo Adamovi otroci dejansko deležni sadov odrešenja. Zato lahko ločimo med pridobitvijo in razdelitvijo ali aplikacijo milosti. Ker je isto delo odrešenja zaslužilo milosti in je razlog, da se delijo, zato vodi pot do prejemanja milosti le po Kristusu sredniku. Odrešeni smo zato mi dejansko, ako smo bili pridruženi Kristusu in smo postali deležni tako njegovega zasluženja in s tem prijateljstva otrok božjih.

Zato je Kristus odrešenik tudi avtoritativno postavil zakone za delitev milosti, določil način, kako postanemo deležni dejansko njegovega dela, ustanovil je sredstva milosti, zakramente. Zato je tudi on sam določil druge posredovalce med seboj in človeškim rodom, ki z naukom ali oblastjo ali daritvami vodijo k tej zvezi z njegovo milostjo, z njim in po njem z Bogom. Razni so zato »sredniki« milosti, a vsi le podrejeni (secundarii), razne so funkcije posredovanja, ali vse le v moči Kristusovi in zato, da vežejo s Kristusovim delom in zasluženjem. So pravi posredovalci milosti, ne samo simbolični, a vendar ne s a m o l a s t n i, iz sebe učinkujoči.

Razodetje nam pravi, da more človek tudi za drugega z a s l u ž i t i milost (de congruo), da more torej biti srednik zanj, a le tedaj, če je sam v milosti; more tudi drugemu i z p r o s i t i milost, a le tedaj, če je njegova molitev nadnaravna, iz milosti porojena. In čim večje je zasluženje, tem bolj je ljub Bogu in tem več lahko tudi pridobi milosti za drugega, tem več lahko izprosi.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Seveda Bog ni tako vezan na te zakone razdelitve milosti, da bi preko njih ne mogel dati nobene milosti. Glavni znak milosti je, da je popolnoma prostovoljni dar božji in vrhovni zakon delitve milosti je volja božja, da ljudi vodi k zveličanju.

Iz tega, kar smo doslej povedali, sledi, da je namen odrešenja ta, da vse ljudi napravi deležne Kristusovega zasluženja, da je človek odrešen šele potem, ko je, po milosti poklican, s svojim dejstvom združen s Kristusom, ko je »vtelešen v Kristusa«. Postati ud telesa Kristusovega! K temu more pomagati tisti, ki je že vsaj na poti ali pa je dejansko dosegel že to, pomagati more po zasluženju in (posebno na podlagi zasluženja) s priprošnjo. To je predvsem pomen besed sv. Pavla: »Qui nunc gaudeo in passionibus pro vobis et adimpleo ea, quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius, quod est Ecclesia.«<sup>30</sup> Ne izpopolnjuje notranje pomanjkljivosti Kristusovega trpljenja, ne dovršuje notranje vrednosti njegovega zasluženja, ampak ravno v tej moči in po oblasti, zasluženju, molitvi, ki živi iz Kristusa, pospešuje dejansko razdelitev milosti, aplikacijo sadov odrešenja, rast telesa Kristusovega.

Kristus je odrešenik in srednik tudi v nebesih. Njegovo zasluženje ostane na veke in je v nebesih vedno pred »božjimi očmi«, tako vedno posreduje za nas.<sup>31</sup>

Dogmi o občestvu svetnikov in posebej o priprošnji svetnikov nam zatrjujeta, da so tudi svetniki v nebesih vedno posredovalci pri Bogu za nas. Ne morejo zaslužnih dejanj več izvrševati, morejo pa prositi, in te prošnje imajo moč radi njihovih zaslug, ki so jih na zemlji pridobili in ki so jim pridobile nebesa, večno zvezo, prijateljstvo in ljubezen božjo.

Tako razumemo, da Kristusa vedno v vseh molitvah vsaj implicite prosimo pomoči. Cerkev navadno svojim molitvam dostavlja: »Per Dominum nostrum J. Chr.«. Tudi nam je razviden razlog, zakaj ima v molitvah za priprošnjo Marija vedno posebno stališče. Obenem pa tudi vemo, da je Jezus Kristus vedno unus mediator, drugi vsi mediatores sub mediatore, dependentes a primo mediatore, tudi Marija, dasi je višja nad drugimi svetniki. Kristus je splošen srednik za vsako milost. O Mariji pa iz tega samega še ni razvidno, da je tudi splošna srednica za vsako milost.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

<sup>30</sup> Col. 1, 24.

<sup>31</sup> Semper vivens ad interpellandum pro nobis. Sacerdos in aeternum. Hebr. 7, 23, 24.



Dr. Lambert Ehrlich — Ljubljana;

## Bogovi.

(Entia suprema.)

**Summarium.** (Continuatio.) — Summa entia Australiae meridionalis contaminata esse mythologia astrali negari quidem nequit, patet tamen ex certis indicis hanc mythologiam superadditam fuisse posteriore tempore entibus supremis. (Talia indicia sunt: defectus cultus astralis, ethica sublimis, quae ex mythologia astrali explicari nequit etc.) — Etiam si de universalitate facti religiosi non constat tam certe, ut excludatur existentia gentium areligiosarum (ethnologi, ad quos provocant apogetae ad demonstrandam illam universalitatem, supponunt conceptum religionis multo latiore ac apogetae), affirmari tamen potest statum areligiosum magiae, superstitionis, totemismi, ubi inveniatur, esse posteriorem statu religioso colente deos personales. Optimum exemplum ad illustrandam hanc affirmationem praebent tribus Australienses inhabitantes districtus Queenslandenses et regiones centrales Australiae.

V prvem članku sem skušal dokazati, da se najvišja bitja, ki jih častijo južno-vzhodni Avstralci, ne dajo razložiti ne iz animizma ne iz totemizma ne iz magizma ne iz sociološkega evolucionizma, da torej niso evolucijske tvorbe prosto snujoče človeške domisljije.

Nastane pa upravičen dvom, če niso bogovi Bundjil, Mungangaua, Daramulun, Bajame samo simboličen izraz astralnih dogodkov na nebu; nosijo namreč izrazite poteze astralne mitologije.

**Astralna mitologija avstralskih bogov.**

Bundjil ima po raznih mitih dve ženi (Ganavara; črna laboda),<sup>1</sup> nadalje ustvari prvega človeka, Karvien imenovanega, in mu podari dve ženi, ki mu jih pa zopet vzame. Karvien kliče na pomoč vrano in gre v boj proti Bundjilu; ta ga pa rani na nogi, da začne šepati; shujša tako, da ga je samo še kost in koža, Bundjil ga končno spremeni v vrano.<sup>2</sup>

Nuralie, najvišje bitje Viimbajo-plemen (v severozahodni Viktoriji), ima po raznih mitih tudi dve ženi.<sup>3</sup> Ustvaril je zemljo in dal zakone, zdaj pa biva kot ozvezdje na nebu. Prvi ljudje so bili razni Nuralie, eni sokoli, drugi vrane. V boju, ki je med njimi nastal, je sokol ranil vrano na nogi, a končno

<sup>1</sup> Howitt, A. W., *The Native Tribes of South East-Australia*, London 1904, pp. 489, 491, 129.

<sup>2</sup> Brough-Smith, *Aborigines of Victoria*, p. 425 (ap. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, 295).

<sup>3</sup> Van Gennep, *Mythes et Legendes d'Australie*, p. 35, 117 (ap. Schmidt, op. c. 276).

so se sokoli in vrane spoprijaznili in ustanovili skupno Viimbajopleme z eksogamnimi polovicami »sokoli in vrane«, ki se ženijo med seboj.

Daramulun ima po enem mitu za mater Ngalalbal (= emu, avstralski noj), po drugem dve ženi z istim imenom. Pri ponočnih iniciacijah plemena Juin smukne Ngalalbal v podobi emuja kot senca mimo ponočnega ognja, držeč v roki bumerang.<sup>4</sup>

Pri plemenih Kamilaroi, Viradjuri in Juahlay, ki bivajo severno od Juin-plemena in ki častijo Bajameja kot najvišje bitje, nastopa Daramulun kot zlo bitje, je vladar noči;<sup>5</sup> on je nasprotnik Bajameja, ubil je njegove otroke, požrl fante, ki mu jih je Bajame izročil v iniciacijo, drznil se je loviti emuja, sveto žival Bajamejevo; vsled tega velja za ljudožrca, je zaničevan in Bajame ga kaznuje s smrtjo.<sup>6</sup> Daramulun pomeni »noga na eni strani« in Viradjuri ga predstavljajo pri iniciacijah v podobi samo z eno nogo, dočim konča druga noga v golo kost (očividno posledica boja z Bajamejem).<sup>7</sup>

Bajame ima eno ali pa tudi dve ženi,<sup>8</sup> sedi kot zelo star mož nepremično na kristalnem prestolu na nebu in ima emujeve noge.<sup>9</sup>

Na prvi pogled vidimo, da se pojavljajo v teh mitologijah isti motivi.

a) Dve ženi (s simboli: labod, emu, bumerang).

b) Nasprotstvo med Bundjilom-sokolom in Karvienom-vrano, med Nuralie-sokoli in Nuralie-vranami, med Bajamejem in Daramulunom. Karvien, Nuralie-vrana in Daramulun so vsi ranjeni na nogi, da šepajo, hirajo in se starajo.

c) V vseh treh slučajih so ženske povod boja, Bundjil uropa Karvienu obe ženi, Nuralie-sokol in vrana se sporazumeta, da se njuni otroci med seboj ženijo, Daramulun lovi emuja, sveto žival Bajamejevo, ter jo ima za ženo: Ngalalbal pomeni emu.

Vsi trije motivi so izrazito astralno-mitološki.

Ženi Bundjilovi sta laboda. Po vsem svetu veljajo labodi za lunarni motiv<sup>10</sup> (zakrivljen vrat je podoba luninega krajca, dva laboda pomenita prvi in zadnji krajec). Emu z zakrivljenim vratom je prav tako simbol lune, povrh še drži pri ponočnih iniciacijah bumerang, zakrivljen bat, ki ima natančno podobo luninega krajca. Da so spravili Avstralci bumerang v zvezo z luno, dokazuje dejstvo, da pomeni pri Viradjuri bargan = bu-

<sup>4</sup> Howitt, op. c. 546, 560.

<sup>5</sup> Ridley, Kamilaroi, 137, ap. Schmidt, op. c. 356.

<sup>6</sup> Langloh-Parker, The Euahlayi Tribe, 1905, op. c. 102.

<sup>7</sup> Schmidt, op. c. 347.

<sup>8</sup> Langloh-Parker, op. c. p. 8.

<sup>9</sup> Schmidt, op. c. p. 371.

<sup>10</sup> Schmidt, op. c. p. 305.

merang, bargan - bargan pa lunin krajec.<sup>11</sup> Neki severno-avstralski mit povrh pripoveduje, da je nekdanj padel lunin krajec na zemljo in postal bumerang; tako so baje Avstralci prišli do svojega bumeranga.<sup>12</sup>

Sokol (ali orel) je pri mnogih narodih mitološki simbol solnca ali ščipa, vrana simbol lune kot take ali mlaja.

Izrazita lunarna poteza je šepasta noga Karviena, vrane in Daramuluna.

Primitivna plemena so si predstavljala razne lune mene kot bojne faze boja dveh junakov, ščipa in mlaja. Na mesto ščipa stopi na gotovi stopnji kulturnega razvoja solnce; potem si stojita nasproti solnce kot junak svetlobe in luna kot vladar teme. Polna luna pojema; solnčni junak je ranil luninega, da začne ta šepati, hirati, se starati. Slovenci pravijo zelo značilno: luna se stara. Zakaj pa ravno rana na nogi? Ako gledaš pojemačo luno, je luna zgubila desni krajec, mož v luni pa s tem eno nogo; ima nogo samo na eni strani, postal je »Daramulun« (dara = noga, mulun = na eni strani).

Mesto noge ima Daramulun samo kost; tudi Karvien je shujšal vsled rane na nogi, da ga je samo kost in koža. Kost, okostnica je pri raznih narodih znan lunarni motiv.<sup>13</sup>

\* \* \*

Nastane torej vprašanje, ali ne kažejo te astralno-mitološke poteze na to, da omenjeni bogovi niso resnični bogovi, ampak samo simboličen izraz astralnih fenomenov.

### Resnični bogovi.

1. Denimo, da bi Avstralci ne bili imeli v početku nikake ideje o višjih bitjih, da bi bili opazovali solnce, luno, zvezde, jih posebljali ter jim pripisovali nadčloveške sile, vse to pod silnim vtisom onih vplivov, ki jih izvajajo solnce, luna, vremenske sile na naše življenje; priznajmo celo, da bi jim mogli vsled tega pripisovati večnost, vsevednost, vsemogočnost, torej lastnosti, ki smo jih ugotovili na teh bogovih (češ, solnce ima neizčrpno moč, vzhaja dan za dnem, posije v vse kote zemlje, ustvarja z vsemogočno silo vegetacijo na zemlji itd.). Pa odkod bi mogli Avstralci vedeti, da so potem ti bogovi ustanovili iniciacije in dali plemenske zakone? Zakaj naj bi solarni in lunarni bogovi zapovedali pokorščino napram starejšinam, prepovedali občevanje z ženskami in uživanje gotovih jedi? Zakaj naj bi izpolnjevanje teh etičnih zapovedi stalo pod nji-

<sup>11</sup> cfr. Schmidt, op. c. p. 382.

<sup>12</sup> A. Sarg. Die australischen Bumerangs, Frankfurt 1911, p. 6. ap. Schmidt l. c.

<sup>13</sup> Schmidt, op. c. 306—307.

hovo sankcijo? Zakaj naj bi bili ustvarili prvega človeka in bi mu bili dali orožje, orodje, ročne umetnosti? Dejstva kažejo obratni proces: Idejo poosebljenja so povzeli od samih sebe, jo prenesli na nebeška telesa, z njo pa tudi vse elementarne pojave človeških slabosti in strasti. Bogatejši je njihov idejni etični zaklad, kakor jim ga je moglo nuditi nebo in njegovi pojavi!

2. Avstralci izkazujejo sicer izrazit kult svojim bogovom (saj so iniciacije same najslovesnejši kult v čast tem bogovom, na Daramuluna in Bajameja naslavljajo molitve in speve, imena teh bogov so tako sveta, da se niti izgovarjati ne smejo). A nikjer in nikdar se v Avstraliji ta kult ne izkazuje solncu in luni, kar pa bi bilo samoposebi umevno. Če so Bundjil in njegovi drugovi samo simbol solnca in lune.

3. Eden izmed teh bogov, Mungangau, pa sploh nima astralno-mitoloških potez, o njem ni mitov, ki bi ga diskreditirali. Nima ne žene ne matere, sploh nikake družine, tudi primernih nasprotnikov ne. Ta v neskaljenem božanskem svitu blesteča se božja prikazen se ni mogla izcimiti iz astralne mitologije, tem manj, ker nam podaje etnologija jasen dokaz, da je kulturno okolje tega boža najstarejše v Avstraliji. Kurnajci, ki častijo Mungangauo, zavzemajo namreč v etnologiji Avstralije posebno stališče.

a) V jezikovnem oziru<sup>14</sup> se to plemo (kakor Kulin v Viktoriji in Tasmanci) razlikuje od vseh ostalih avstralskih plemen v tem, da stavi roditelja, ki kvalificira samostalnik, za samostalnikom (kakor Italijani: capo-stazione), kar kaže po rezultatih primerjanja primitivnih jezikov zelo arhaično obliko jezika. Povrh kaže ta jezik neko sorodnost z najsevernejšimi jeziki Avstralije (poluotok Arnhem), v tem, da tu kakor tam končavajo besede na soglasnike, dočim v ostali Avstraliji na samoglasnike.

b) Družabna organizacija: skoraj po vsej Avstraliji so razdeljena posamezna plemena v totemske klane<sup>15</sup> in še povrh v dve eksogamni polovici, tako zvane fratrije (dualni sistem).<sup>16</sup> Nahajajo

<sup>14</sup> Schmidt, Die Gliederung der austral. Sprachen, Wien 1919, p. 4.

<sup>15</sup> Totemski klan sloni na mističnem sorodstvu svojih članov, ki izvajajo svoje potomstvo od kake živali, s katero vsled tega izmenjavajo razne obveznosti, medsebojno zaščito, skupno ime itd. Člani istega klana se ne smejo med seboj ženiti.

<sup>16</sup> Dualni sistem je v tem, da so člani enega plemena razdeljeni v dva dela; n. pr. pri plemenih ob spodnji Murray-reki so eni Mukvara = sokol, drugi Kilpara = vrana. Ta razdelitev je čisto mehanična in ureja zakonsko življenje: Mukvara se ne sme ženiti z Mukvaro, ampak samo s Kilpara. Otroci sledijo materi (matriarhat), tam kjer je dualni sistem ostal v prvotni obliki; zato se ta sistem imenuje matriarhalni dualni sistem. V Avstraliji se pa pri raznih plemenih ta sistem še komplicira s tem, da se vsaka polovica (=fratrima) jo imenujejo etnologi deli v dva razreda, tako da nastane četverorazredni sistem; v srednji Avstraliji se pa delijo ti štiri razredi še spet v dva po dva, tako da nastane osemrazredni sistem (glej kartolo).

se pa plemena na skrajnem severu (Kakadu in plemena na Bathurst in Melville otoku)<sup>17</sup> ter na skrajnem jugu (Kurnaj, Hepar, Turbal),<sup>18</sup> ki nimajo niti totemskih klanov niti dualnega sistema. Urejajo zakonsko življenje po krvnem sorodstvu, oziroma po lokalni eksogamiji: ljudje ene naselbine se ženijo z ljudmi druge. Dočim nadalje prevladuje v ostali Avstraliji ali patriarhat (rodovnik po očetu) ali matriarhat (rodovnik po materi), so na severu pri omenjenih plemenih<sup>19</sup> in na jugu pri Kurnajcih in Nangara<sup>20</sup> sledovi bilateralnega rodovnika po očetu in materi.

c) V verskem oziru: iniciacije, ki stoje pod posebnim nadzorstvom boga Mungangaua, se bistveno ločijo od iniciacij drugih plemen. Značilna operacija izbijanja zob (fantom se izbijeta dva zoba-sekavca), ki jo prakticirajo plemena Daramuluna (Volgal, Ngarigo, Juin),<sup>21</sup> deloma tudi plemena Bajameja (Viradjuri)<sup>22</sup> in Bundjila (Jajavrung),<sup>23</sup> se ne izvršuje pri Kurnajcih, ki se s to opustitvijo popolnoma izolirajo od svojih severnih sosedov.

Na drugi strani pa rabijo Kurnajci pri svojih obredih dve brnivki (daljšo in krajšo,<sup>24</sup> brnivka je sveti simbol iniciacij, ki se v obliki lesene deščice vrti na vrvicah nad glavo). Zanimivo je, da se najdeta dve brnivki sporadično v centralni Avstraliji in na skrajnem severo-zahodu pri plemenih Kariera. Važnost tega pojava bomo videli pozneje.

Iz vseh teh indicijev moramo pravilno sklepati, da so se ohranili na skrajnem jugu in severu ostanki stare avstralske kulture. Novi kulturni krogi, ki so preplavili Avstralijo, so potisnili te ostanke na skrajne meje. Opravičeno sklepamo, da izvirajo tudi one veličastne, v resnici božanske poteze Mungangaue, ki se v tej čistosti nahajajo samo pri Kurnajcih, iz najstarejše kulture in da so astralno-mitološke pajčevine, s katerimi so prepredeni sosedni bogovi, pozneje importirano blago.

### Narodi brez bogov.

Katoliški apologeti navadno trdijo, da ni narodov brez bogov. Starejši se niso veliko ukvarjali s podrobnim dokazom za to trditev, sklicevali so se radi na kake izreke Cicerona in drugih, novejši pa čutijo potrebo to trditev podpreti z obširnimi materialom iz zgodovine raznih verstev.

<sup>17</sup> Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia* 1914, p. 15.

<sup>18</sup> Howitt, op. c. p. 146.

<sup>19</sup> Spencer, op. c. p. 46.

<sup>20</sup> Thomas, *Kinship Organisation and Group Marriage in Australia*, 1906, 36.

<sup>21</sup> Howitt, op. c. 517.

<sup>22</sup> op. c. 580.

<sup>23</sup> op. c. 613.

<sup>24</sup> op. c. 501.



V devetnajstem stoletju so namreč začeli nekateri etnologi trditi, da je mnogo narodov brez Boga! Naj navedem nekaj slučajev.

Tako je Darwin trdil o Indijancih na Ognjeni zemlji, da ne poznajo Boga, John Lubbock trdi isto o celi vrsti drugih narodov (*Origin of civilisation* 1870), njemu je sledil Broca (*Bulletin de la Société d'Anthropologie* 1866) in drugi. Nahajajo se pa ti etnologi v »dobri«<sup>25</sup> družbi. Imamo namreč misijonarje, ki isto trdijo, n. pr. misijonarja Spix in Martin pravita o Indijancih v južni Ameriki, da so ljudje brez čustva in vsakega verskega pojma.<sup>25</sup> V rokah imam neobjavljen rokopis misijonarja Kristena S. J. iz leta 1902, ki je misijonaril 8 let (približno 1885—1893) med avstralskimi zamorci Mulok-Mulok na Daly-Riveru, o katerih izrečno trdi, da nimajo pojma o Bogu.

Te trditve skušajo apologeti ovreči na dvojen način:

1. Sklicujejo se na etnologue zadnjih časov, ki emfatično trdijo, da ne poznajo brezverskih narodov.

Tako se pozivlje Tanquerey na Roskoffa (*Das Religionswesen der rohesten Naturalvölker*, 1880), ki zavrača trditve Lubbocka in Broca, na Guyau-a, ki piše: »Nemogoče je danes vzdržati teorijo o narodih, ki bi bili brez vsake vere ali praznoverja (kar je eno in isto, če gre za necivilizirane)«, na Reinacha, ki pravi, da je človek povsod in ob vsaki dobi »un animal religieux«.<sup>26</sup>

Sawicky izjavlja: »Etnološka raziskavanja so dognala, da imajo vsi primitivni narodi verske predstave in obrede. Trditve o brezverskih narodih moremo smatrati danes za znanstveno ovrženo.«<sup>27</sup>

Brunsmann S. V. D., pravi: »Najznamenitejši zastopniki novejše etnologije, antropologije in veroslovja, kakor Waitz, Peschel, Gerland, Max Müller, ... Tylor, ... Ratzel, soglašajo v tem, da ni brezverskih narodov.«<sup>28</sup>

Stališče etnologov je navidezno zelo zadovoljivo, toda zdi se mi, da se tu vtihotaplja neki sumljiv »quid pro quo«. Smelo trdim, da bi omenjeni etnologi zanikali našo tezo, ki skuša dokazati iz vesoljnosti verskega pojava obstoj naravne religije in sicer take, kakor jo pojmuje mo. Ravno to je: naš pojem o religiji je bistveno različen od pojma teh etnologov.

V najširšem pomenu bi definirali religijo: Religija je teoretično in praktično (kult) pripoznanje odvisnosti človeka od nadsvetnih osebnih bitij.

Drugače pa etnologi in veroslovci: imajo najrazličnejše definicije, samo naše ne. Tako sta n. pr. za Guyau-ja religija

<sup>25</sup> Cathrein S. I., *Einheit des sittlichen Bewußtseins*, III, p. 119.

<sup>26</sup> *De vera Religione*, Paris 1922, p. 69.

<sup>27</sup> *Die Wahrheit des Christentums*, 1921, p. 225.

<sup>28</sup> *Religion und Offenbarung*, 1924, p. 52.

in praznoverje pri neciviliziranih narodih istovetni (glej gori). — Reinach: Religija je skupina neutemeljenih »tabus«, slonečih na iluziji, ki ovirajo svoboden razmah naših sposobnosti.<sup>29</sup> — Max Müller: Religija je poizkus razumeti, kar je nerazumljivo, izraziti, kar je neizrazljivo, stremljenje za neskončnim.<sup>30</sup> — Tylor: Religija je verovanje v duhove.<sup>31</sup> — Ratzel: Religija je skupek idej in čustev, ki segajo nad vsakdanje življenje in telesno bivanje v kraljestvo neznanih vzročnosti. Po njegovem mnenju spadajo praznoverne šege, bajke, miti v religijo.<sup>32</sup>

Po teh definicijah bi obsegala religija vse pojave animizma, magizma, šamanizma, totemizma, mitologije itd.

Razumljivo je torej, zakaj so ti in drugi etnologi splošno zavrgli teorijo Lubbocka o brezverskih narodih.

Etnologi mislijo pri tem, da ni narodov brez praznoverja, mi pa, da ni narodov brez religije. Tako n. pr. pravi Ratzel, da etnografija ne pozna brezverskih narodov, pač pa razne stopnje verskih idej, ki tičijo pri nekaterih šele v prvih povojih ... pri drugih pa so se bohotno razvile v mite in bajke.<sup>33</sup> Izrečno pa omenja na isti strani: redkokdaj bomo pri primitivnih narodih našli religijo v strogem smislu, pač pa praznoverje, bajke itd.

2. Apologeti skušajo v lastnem taboru zbrati material iz raznih delov sveta. Naj omenim nekaj takih poizkusov: Chr. Pesch S. J., Gott und Götter, 1890; W. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker, 1891; V. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins, 1914.

Brezdvomno nam nudijo taka dela dragoceno snov, toda knjiga, ki bi podala material izčrpno in bi mogla dokazati, da imajo vsaj večinoma vsi narodi prave bogove, ki jih častijo, še ni spisana. Za celo vrsto narodov sploh še ni gotovih podatkov, nekateri takozvani bogovi drugih narodov pa se pri znanstvenem raziskovanju izkazujejo kot spakedranke astralne mitologije, magizma, totemizma, šamanstva itd.

Ne zadošča nagromaditi iz vseh delov sveta najrazličnejša poročila in imena o verskih idejah narodov, treba bo še ogromnega detajlnega dela, da ločimo zlato od žindre. Dovolim si rabiti trivialno primero: Avstrijci, Jugoslovani, Ogri, Nemci, Poljaki imajo bankovce — stotake, Francozi, Amerikanci in Angleži jih imajo tudi, samo so to v prvem slučaju prazne krone in marke, v drugem pa težki franki, dolarji in funti. Tako različnega kova so tudi bogovi narodov.

<sup>29</sup> Orpheus, Paris, 1909, p. 5—8.

<sup>30</sup> ap. Emil Durkheim, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse p. 34.

<sup>31</sup> Primitive Culture, London 1913, I. p. 424.

<sup>32</sup> Völkerkunde, I, 1894, p. 37.

<sup>33</sup> l. c.

Lahko je mogoče in tudi verjetno, da cela vrsta narodov nima več religije v smislu naše definicije. Misijonar P. Schebesta S. V. D., ki je sedem let bival med Kafri v južni Afriki, mi je resno zatrjeval, da zamorci nimajo nikake zavesti o grehu, torej o obveznostih napram božjemu bitju. Ne uvidevam, da bi bili taki brezverski narodi »križ« za apologeta, saj vendar degeneracijska teorija trdi, da so narodi zagazili iz prvotnega monoteizma v močvirje čarovništva, totemizma itd. Ako sv. Pavel (Rim 1, 23) pravi o poganih, da »so se jim zmešale misli in jim je zatemnelo nespametno srce... izpremenili so veličastvo neminljivega Boga v podobo minljivega človeka in ptic in četveronožnih in plazečih se živali«, je s tem očitveno namignil na šamanstvo, totemizem itd., pojave, ki so bistveno različni od religije. Bolj važno je dokazati, da so te blodnje poznejši izrodki človeških slabosti in da so čistejše oblike verstva povsod elemente starejše kulture.

Tudi en del Avstralije nudi vsaj po dosedanjih informacijah tak primer brezverskih narodov. Skušal bom pa ravno na tem primeru dokazati, da je v Avstraliji »brezverstvo« poznejša faza psihičnega razvoja, ki je sledila kot dekadenca starejši dobi vzvišenih verskih idej.

#### »Brezverska Avstralija«.

Po naših dosedanjih informacijah se dobijo severno od črte Murray—Darling—Moreton Bay samo sporadični pojavi najvišjih bitij in še ta bitja so taka, da ne vplivajo več tako globoko na vse življenje in nehanje človekovo kakor v južni Avstraliji. Njihove božanske poteze so obledele, ti bogovi so se umaknili v drug svet, za ta svet so postali brezbrizni. Inicijacije, ki predstavljajo v celoti versko mistično naziranje primitivnih narodov, kažejo vsled tega v severno-vzhodni in osrednji Avstraliji bistveno drug značaj kakor v južno-vzhodni. Hočem podati dva tipična zgleda inicijacij: iz Queenslanda in osrednje Avstralije.

#### Inicijacija v Queenslandu.

Etnograf W. E. Roth nam opisuje inicijacije plemen Mitakooda, Pita-Pita in njihovih sosedov.<sup>24</sup> Inicijacija se deli v štiri različne obrede, ki se vršijo v presledkih več let. Zgodi se, da postane kdo sívolas, preden ga pripuste k zadnji stopnji. Samo prvi dve stopnji sta obvezni za vse člane plemena, zadnji stopnji ste pa namenjeni samo izbranim moškim in ste tako tajni, da Evropci ne zvedo nič o njih.

<sup>24</sup> Ethnographical Studies among the Northwestern Central Queensland Aborigines, London, 1907, p. 169 sq.

Prvi dve stopnji sta obreza in subinzicija.

Ko postanejo fantje spolno godni, jih odnesejo možje na ramah na sveti prostor. Sosedna plemena se ne vabijo kakor v južni Avstraliji in iniciacija se vrši za vsakega fanta posebej. Mitakooda položijo svoje fante na tla, kjer morajo ležati nepremično celo noč. Pita-Pita položijo tudi fante na tla, potem pa stopajo z razprtimi nogami preko fantov in pustijo curljati nanje kri iz svojih pri iniciacijah obrezanih spolovil. Potem dobijo fantje moško obleko, možje jih dvignejo kvišku ter jih gugljajo v zraku sem in tja.

Drugi dan se vrši glavni obred obreze. Pol ure pred solničnim vzhodom morajo fantje obrniti oči proti vzhodu, in kakor hitro se prikažejo prvi žarki solнца, izvršijo starejšine obrezo s kamenim nožem. Po končani operaciji zabrnite dve brnivki, potem nesejo fante na ramah k ognju in jih držijo čezenj, kakor bi jih hoteli sežgati.

Po treh do štirih mesecih se vrši takozvana subincizija (membrum virile aperitur ex parte inferiore per totam longitudinem), operacija, ki je znana v tej obliki samo v Avstraliji.

Podobna operacija (dilatatio vaginae) se vrši tudi pri dekletih.

#### Iniciacija v centralni Avstraliji.<sup>35</sup>

Kot tipičen zgled iniciacij, ki jih izvršujejo plemena od Lake Eyre na jugu do poluotoka Coburg na severu, naj služi iniciacija največjega plemena Aranda. Obred obsega štiri različne stopnje, ki se vrstijo v raznih presledkih med 10 in 30 letom kandidata.

Stopnje so: alkirakivuna (vzmet v zrak), lartna (obreza), arilta (subinzicija), engvura (ceremonija ognja).

Pri prvi ceremoniji vržejo možje fanta večkrat v zrak. Nekaj let pozneje odvedejo možje totemske skupine (ne celega plemena) spolno godnega fanta svoje skupine k »apula« (sve temu prostoru) ter ga položijo na tla, kjer mora nekaj časa nepremično ležati. Potem sledi dolga vrsta totemskih obredov, ki jih ženske ne smejo videti in ki dramatično predstavljajo deje in čine totemskih prednikov, ki so jih kot pol-ljudje pol-živali izvršili v pradavni zlati dobi »alheringa«.

Ko zadoni brnivka, se izvrši obreza na isti način kakor v Queenslandu. Nato izročijo starejšine fantu posebno brnivko, češ: to je čuringa (ime za brnivko), ki jo je imel tvoj praded v alheringa-dobi. Fanta smatrajo kot reinkarnacijo legendarnega totemskega pradeda.

Po petih do šestih tednih se vrši arilta (subinzicija). Tudi dekleta so podvržena operaciji (kakor v Queenslandu).

<sup>35</sup> B. Spencer, Fr. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899, p. 212 sq.

Engvura je dolga vrsta totemskih ceremonij, predstavlja-  
jočih junaške čine totemskih pradedov v alheringa-dobi. Namen  
teh ceremonij je, da napravijo fante »ertva, mura, oknira«,  
t. j. dobre, velike in močne. Engvura se konča s tem, da polo-  
žijo fante za 10 do 12 minut na ogenj, ki je pokrit z zelenim  
vejevjem, tako da komaj dihajo vsled vročine in dima. Raz-  
likuje se pa engvura od prejšnjih ceremonij v tem, da je med-  
plemenska prireditve, h kateri so sosedje slovesno povabljeni.

Med južno-vzhodnimi obredi (Dyeraill pri Kurnajcih, Ku-  
ringal pri Muring-plemenih, Bora pri Kamilaroi itd.), ki smo  
jih opisali v zadnji številki (BV 1924, 228 nsl.), in med temi  
sedaj opisanimi iniciacijami se na prvi hip vidi velika razlika.

Prvi obredi so slovesna mednarodna prireditve, neke  
vrste avstralski Olimp ali Sinaj, h kateri so bila povabljena  
druga plemena in med katero vlada sveti mir, treuga dei. Ple-  
mena obnovijo svojo zavezo z najvišjim bitjem, ki tvori cen-  
tralno idejo iniciacij, posvetijo mu spolno godno mladino, ki  
ji prvič slovesno objavijo božje zapovedi. Dve veliki ideji  
odmevata po vseh južno-avstralskih obrediščih: a) bodi po-  
koren starejšinam in nesebičen proti tovarišem; b) ne greši  
proti naravi in ne občuj spolno z ženskami; z drugimi besedami:  
dve temeljni ideji družine in države, ki stojita  
pod sankcijo najvišjega bitja. Iniciacije so stalen reservoir, iz  
katerega so črpala plemena vedno nanovo svoje moralne sile.

Čim bolj gremo proti severu, tem bolj zgubljajo iniciacije  
svoj velepotezni, versko-etični, veličastveni, mednarodni zna-  
čaj. Na jugu so iniciacije najvažnejša zadeva celega naroda,  
na severu se pa razdrobijo v celo vrsto fantastičnih obredov;  
ne gre več samo za to, da »postanejo fantje možje«, ampak  
posamezne stopnje so uvedba v pravice totemskega klana in  
zato le bolj njegova zadeva; višje stopnje so, pa izključno  
namenjene izbranim posameznikom. Ideja boga je eliminirana  
iz obredov.

Posebno ostro se razlikuje iniciacija srednje Avstralije od  
prve v tem, da je stopila v ospredje operacija obreze in subinci-  
zije. Kultura, ki je ta obred prinesla, je pač popolnoma drugega  
značaja kakor na jugu: ima očitno namen uvesti mladino  
v spolno življenje. Degeneracija se kaže v srednji Avstraliji  
nadalje v tem, da se pojavljajo namesto vzvišenih mono-  
teističnih bitij, okrog katerih so krožile vse ideje jugo-vzhodnih  
iniciacij, številni totemski pradedje iz legendarne alheringa-  
dobe. Tam se je fantom povedalo, da so Mungangaua, Dara-  
mulum, Bajame ustvarili prvega človeka in dali zakone, tu  
fantje zvedo, da so prerojeni totemski pradedje: totemi so  
stopili namesto boga.



Katera kultura je starejša?

Zanimiva je geografska opredelba obeh kultur. Monoteizem je potisnjen v južno-vzhodni del Avstralije za rečno črto Murray—Darling. Severno od te črte se pojavlja le sporadično; tako poznajo plemena v Queenslandu neko nadnaravno bitje Mulkali,<sup>36</sup> pleme Kajtiš v osrednji Avstraliji bitje Atnatu, velikega moža s črnim obrazom, ki biva v nebesih in ki pazi, da brnivke dobro brnijo ob iniciacijah (spominja na Bajameja in Daramuluna).

Aranda poznajo Altira, »dobro in večno bitje«, ki je velik mož z rdečo kožo, emujevimi nogami, stanuje v nebesih in se ne briga za ljudi, ljudje pa ne za njega (spominja nekoliko na Bajameja).<sup>37</sup> Pri sosednih Loritja se imenuje isti bog Tukura.

Iz severno-zahodne Avstralije se poroča o plemenih na bukanskih otokih, nasproti Beagle-Bay (Kimberley-distrikt), ki častijo boga Kalalung, ki je vpeljal iniciacije.<sup>38</sup>

Brezdvomno se bodo našli še sledovi monoteizma pri drugih plemenih, pa čeprav ne, je nam že danes jasno, da je prišla totemska alheringa-kultura z obrezo iz severa (njihove bajke pripovedujejo, da so prišli totemski junaki iz severa) ter je deloma potisnila kulturo monoteizma v južno-vzhodni del Avstralije, deloma jo je zagrnila, a ni mogla izbrisati vseh sledov.

Monoteizem je bil, kakor kažejo sledovi, očitvidno enkrat, pred alheringa-kulturo, razširjen po vsej Avstraliji.

Da pa je kultura monoteizma starejša, nam kažeta še dve drugi dejstvi.

1. Dviganje fantov v zrak v tej ali oni obliki je razširjeno po vsej Avstraliji. Kurnajci dvignejo svoje fante v zrak in fantje morajo dvigniti še svoje roke. Možje kažejo nadalje tudi s kopjem proti nebu in pravijo fantom: glej tja, glej tja!

Juin kažejo ponovno z bumerangom proti nebu in dvignejo fante na svoja ramena. Isto storijo Juahlay in plemena v Queenslandu. V osrednji Avstraliji vržejo fante proti nebu in ta obred je razširjen do skrajnega severa. Misijonar Kristen poroča, da so Mulok-Mulok začeli svojo iniciacijo z »dalva-gaitma«, to se pravi: metanje k nebu (v gori omenjenem rokopisu).

Očitvidno je ta obred bil in je deloma še danes razširjen po vsej Avstraliji in gotovo ga ni prinesla šele alheringa-kultura, ker je vendar tam posebej razširjen, kjer te sploh ni. Na drugi strani je pa v bistveni zvezi s kulturo monoteizma, ker dobi samo v njej svoj pravi pomen. Že kretnja sama nami-

<sup>36</sup> Roth op. c. p. 153.

<sup>37</sup> Leonhardi-Strehlow, Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes, Frankfurt 1907, p. 1 sq.

<sup>38</sup> Katholische Missionen, 1918/19 p. 82.

guje zvezo med iniciacijo in nebesi. Howitt pa še izrečno omenja, da Juin kažejo s svojim bumerangom na velikega gospoda v nebesih.<sup>30</sup> Še bolj značilen je obred pri Kurnajcih, ko kažejo s kopijem proti nebu, češ: »glej tja, glej tja«, in potem razložijo nauk o Mungangau.<sup>40</sup> Osrednja plemena so očitvidno pozabila izvorni pomen teh kretenj, morala je pa ta kretnja proti nebu biti tako intimno združena z začetkom iniciacij, da so jo prevzeli kot formalni uvod obredov.

Če je pa dviganje k nebu starejše kot alheringa-kultura, mora biti tudi monoteizem starejši, ker je ravno v bistveni zvezi z njim.

2. Po vsej Avstraliji je znana brnivka kot sveti simbol iniciacij. Še bolj zanimivo pa je, da se rabita v raznih delih Avstralije dve brnivki, večja in manjša, in sicer v južni Avstraliji (Kulin, Kurnai, Wiradjuri, Hepara, Turbal, Parnkala, Tongaranka), v Queenslandu (Jaroing, Underebekina, Pita-Pita), v osrednji Avstraliji (Arunta, Vorgaia) in na zahodni obali (Kariera). Brezdvomno se bo pri nadaljnjih raziskovanjih dobilo še več takih sledov. Obred z dvema brnivkama je bil torej razširjen v preteklosti po vsej Avstraliji, nova poznejša kultura pa ga je deloma odpravila.

Simbol brnivke je v tesnem stiku z monoteističnimi bogovi. Brnivka je »glas Daramuluna« ali »dal jo je veliki gospod«,<sup>41</sup> »napravil jo je Bajame«,<sup>42</sup> predstavlja Tunduna, sina Mungangau. Še bolj važno pa je, da se je pomen dveh brnivk povsod zgubil, samo iniciacija Kurnajcev ga nam razloži v zvezi z najvišjim bitjem. Dve brnivki, večja in manjša, predstavljata Tunduna in njegovo ženo; prva dva človeka, pradedu Kurnajcev, ki jih je Mungangau ustvaril in jima dal nalogo mladino uvesti v svete obrede. Pri iniciaciji pokažejo starejšine obe brnivki in jim slovesno pravijo: to je vaš praded.<sup>43</sup> Smemo torej sklepati, da spadata monoteizem in iniciacija z dvema brnivkama v isto kulturo in da je ta starejša od totemske alheringa-kulture. Zanimivo je, da izraža ta kultura, s tem da uvaja prvega moža in prvo ženo, ravnopravnost obeh spolov, dočim so poznejše kulture stavile ali moža ali pa ženo v ospredje.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

<sup>30</sup> op. c. 517 sq.

<sup>40</sup> op. c. 501 sq.

<sup>41</sup> op. c. 517, 538.

<sup>42</sup> Langloh Parker, op. c. p. 67.

<sup>43</sup> Howitt, op. c. p. 501 sq.

Aemilius Springer S. J. — Sarajevo:

## Testimonia Patrum necnon antiquiorum theologorum pro ss. Eucharistiae necessitate.

Quum quaestio de ss. Eucharistiae necessitate plura complectatur, expedit varias quaestiones vel theses distinguere et dein videre, quid Patres de singulis senserint. Opportune sex theses distigui possunt.

### 1. Statuuntur sex theses.

Ss. Eucharistia est per sacramentalem maducationem, per s. Communionem, nutrimentum animae christianae ad vitam spiritualem conservandam et fovendam. Quaeri potest, an Communio ad illam vitam diu conservandam sit omnino necessaria, ita necessaria ad spiritualem vitam conservandam sicut baptismus ad eam inchoandam et poenitentia ad recuperandam. Hoc secundum Scripturam et Patres affirmandum erit. Sit igitur

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

Patet in defectu sacramenti supplere votum sicut in baptismo et poenitentia.

Eucharistia non est tantum Communio, sed etiam sacrificium. Maior est ambitus virtutis sacrificii eucharistici quam Communionis. Ita v. g. illius sacrificii »oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit« (Trident. sess. XXII, can. 2), id quod non est effectus Communionis. Quaeri potest, an omnis gratia ab hoc sacrificio derivanda sit, ita ut sine illo nulla gratia in ordine messianico completo habeatur. Affirmative respondendum erit. Est enim omnis gratia a Christo crucifixo, ab hostia in cruce oblata, sed etiam ab Ecclesia. Erit igitur ab hostia in cruce oblata, quatenus etiam ab Ecclesia offertur, i. e. a sacrificio eucharistico.<sup>1</sup> Praesertim omnis gratia sanctificans erit ab illo. Sit ergo

<sup>1</sup> Non est censendum, alia sacramenta esse ab Eucharistia independentia. Sunt enim organice cum illa coniuncta et agunt virtute illius. Confer hac de re, quae eximie exponunt de la Taille in suo praeclaro opere *Mysterium fidei*, Elucidatione 46 et 47 et Bock in hujus folii articulo *Misna liturgija rimska o Evharistiji kao »izvoru svake svetosti«* (III, 116 ss, 209 ss).

Via, qua vita ad nos pervenit, est haec: Non venit a Patre nisi per Verbum; non venit a Verbo, nisi per eius humanitatem; non venit ab eius humanitate, nisi per Eucharistiam, qua illam vitam per Communionem, varia sacramenta, actus meritorios accipimus. Et si quis quaerat, ubi maneat Spiritus Sanctus sanctificator, et Maria mediatrix omnis gratiae, responsio

*Thesis II: Eucharistia est fons omnis gratiae.*

Ex hac thesi sequitur alia. Erit nempe omnis acceptio gratiae sanctificantis, sive gratiae primae sive eius augmenti, manducatio Eucharistiae et quidem manducatio mere spiritualis, in quantum fit extra Communionem.<sup>2</sup> Si enim thesis II stat, omnis vita supernaturalis, lux, iustitia, sanctitas ex hoc pane accipitur, hauritur, sorbetur, manducatur, bibitur; omnis incorporatio in Christum, sive prima incorporatio per acceptionem primae gratiae sive maior incorporatio per gratiae augmentum, virtute illius panis fit. Tantum actus fidei et spei apud adultos iustificationem praeparantes nondum erunt manducatio Eucharistiae, quia nondum fit incorporatio, quae tamen in omni manducatione attenditur. Sit igitur

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

Haec thesis duo continet: 1. Manducatio Eucharistiae est necessaria ad primam gratiam accipiendam, ad vitam spiritualem inchoandam, ad iustificationem: Haec manducatio est mere spiritualis (fit enim per baptismum vel poenitentiam vel per votum horum sacramentorum), tantum in casu exceptionalis, quo quis attritus per Communionem iustificatur, est spiritualis et sacramentalis simul. 2. Etiam augmentum gratiae non fit nisi per Eucharistiae manducationem (sive sit spiritualis et sacramentalis simul in Communione, sive mere spiritualis per alia sacramenta et per actus meritorios). Iuvat illud primum specialiter exhibere ita ut statuatur

in promptu est: Verbum sanctificat nos in Spiritu S., qui ab illo ut eius imago procedit et se nobiscum uniens nos Filio Dei assimilans, filios Dei efficit utens Christi humanitate atque Eucharistia ut causa instrumentali. Maria autem mediat, quia vita ab ipsa ad nos transit ex hostia etiam ab illa (non tantum a Christo ipso) in cruce oblata et quidem propterea transit, quia ipsa hoc desiderat et orat et hoc modo vitam ut mater nobis communicat. Ecclesia autem mediat quia se in materno hoc officio Mariae adiungens et se cum Christo in sacrificio eucharistico coniungens etiam ipsa vitam transmittit.

<sup>2</sup> Triplex distinguenda cum Patribus et Concilio Tridentino (sess. XIII, cap. 8) Eucharistiae manducatio: A. mere sacramentalis (hoc est indigna Communio); B. mere spiritualis (hoc est perceptio virtutis Eucharistiae extra Communionem per alia sacramenta et actus meritorios); C. sacramentalis simul et spiritualis (hoc est digna Communio). — A fit ore tantum et non corde, B corde tantum et non ore, C corde simul et ore. A fit a malis, B a bonis, iustificantur enim homines per illam vel magis iustificantur; per C homo magis iustificatur (tantum in casu attritionis primo iustificatur). A est ad mortem, B et C sunt ad vitam. Spiritualis manducatio complectitur B et C, est semper ad vitam. Sacramentalis manducatio complectitur A et C, est ad vitam vel ad mortem. Si autem spiritualis manducatio distinguitur contra sacramentalem, tunc sane tantum intelligitur B. Christus in oratione eucharistica apud Jo 6 intelligit non A, sed tantum spiritualem manducationem, hoc est B et C, et quidem omnino principaliter C (hoc enim est primario manducare carnem Christi et bibere eius sanguinem), secundario autem etiam B.

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

Clarissime auget, si expresse exhibetur ad iustificationem, ad unitatem corporis Christi inchoandam, non esse necessariam sacramentalem manducationem. Sit igitur negativa

*Thesis V: Sacramentalis manducatio non est necessaria ad vitam gratiae inchoandam.*<sup>3</sup>

Iuvat thesim ultimam generalem et indeterminatam addere. Inveniuntur enim apud Patres multi loci, quibus Eucharistiae necessitas ad salutem asseritur, quin tamen determinetur, utrum sit necessaria ad vitam spiritualem inchoandam vel conservandam, vel ad utrumque, vel ad omnem gratiam. Sit propterea

*Thesis VI: Competit Eucharistiae aliqua necessitas salutis.*

Haec thesis erit vera, si vel una ex thesibus positivis (I—IV) vera fuerit. Sunt sat multi, qui cum Suarezio negent hanc thesim VI: negant enim aliquam ex thesibus illis positivis. Contra illos loci Patrum erunt quibus thesis VI confirmatur.

## 2. De nexu, quem theses statutae habent inter se.

Quamvis theses nostrae bene distinguendae et non confundendae sint, tamen theses positivae (I—IV et VI) intime inter se connectuntur. Thesis VI coincidit, sicut apparet, cum una ex thesibus I—IV vel cum duabus aut tribus ex illis vel cum omnibus quator. Thesis IV continetur, sicuti vidimus, sub thesi III; haec ipsa sequitur ex thesi II. Cohaerent etiam ex una parte thesis I et ex altera parte theses II—IV. Nam sequitur thesis I e thesi II. Si enim est Eucharistia, panis visibilis et comedendus, fons omnis gratiae (thesis II), tota vita spiritualis verget ad visibilem illius panis manducationem, sicuti in templo omnia vergunt ad altare; erit Communio centrum totius vitae spiritualis. Sed tunc debet habere effectum necessarium; secus stat seorsum. Hic effectus, quum non sit vitae spiritualis inchoatio, debet esse eius conservatio, ita ut sine Communionem gratia in illis, qui peccare possunt, conservari non possit, quae est thesis I. Sequitur haec thesis I etiam e thesi III. Si enim tota vita spiritualis consistit in manducatione Eucharistiae (thesis III), includi etiam debet visibilis manducatio. Non enim potest tota vita spiritualis semper permanere mere spiritualis manducatio; hoc esset contra hominis naturam qui non ex anima sola, sed ex anima et corpore constat. Desiderat mere spiritualis manducatio corporalem, sicuti anima desiderat corpus, interna devotio externam, conceptus mentis externam manifestationem. Convenit igitur omnino, ut Communio habeat locum eminentem

<sup>3</sup> De hac thesi, quum sit non de necessitate, sed de nonnecessitate, tantum obiter agemus.



in vita omnis christiani, saltem adulti, quem locum habere non potest, si conservatio illius vitae non ab illa dependet. Idem alio modo: Tota vita spiritualis in hoc ordine consistit in manducatione Eucharistiae, quia consistit in unitate corporis mystici, qua Christus est caput nos membra, ille vitis nos palmites, qua unitate cum illo coniungimur sicut cibus et manducans. Sola Communio talem unionem plene significat. Debet igitur Communio in hac vita dominari, quod non verificaretur, si illa vita sine Communionem conservari et foveri posset. Cohaeret praeterea thesis I cum IV, quum haec desideret illam. Tendit enim mere spiritualis manducatio, qua vita spiritualis inchoatur, ad corporalem sicut germen ad incrementum, sicut porta ad domum. Baptismus et poenitentia sunt portae, quibus ad domum Communionis introitur; tendunt igitur sicut porta ad domum, illa sacramenta ad Communionem. Innuitur denique thesi IV etiam III. Si enim prima gratia sanctificans repentenda est ab Eucharistia (thesis IV), eodem iure repentenda erit etiam omnis alia gratia sanctificans ab ea (thesis III); aliis verbis: si acceptio primae gratiae est manducatio Eucharistiae, erit etiam acceptio sequentis gratiae talis manducatio.

### 3. Theses ex s. Scriptura breviter probantur.

Patrum de Eucharistiae necessitate doctrina, quae tota thesibus nostris continetur, innititur s. Scripturae, praesertim verbis Dominicis: »Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis« (Jo 6, 54). Neque difficile est theses illas positivas ex hoc loco deducere. Asseritur illis verbis, uti patet, manducationem Eucharistiae esse ad salutem necessariam. Talis necessitas autem evidenter non est mera necessitas praecepti, uti aliqui cum Suarezio opinantur. Siquidem Christus non dicit: Necessaria est illa manducatio, quia ego praecipio illam, et vitam perdetis, si mandato meo non obtemperaveritis. Sed sensus est: Vitam non habebitis, quia panem dantem vitam, panem, quo vivitur et sine quo homo vivere non potest, non manducaveritis. Tantum manducans illum panem potest vivere, potest mecum esse coniunctus in unitate corporis mystici (»in me manet et ego in illo« sicut est Jo 15. 5: »Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me et ego in illo, hic fert fructum multum«) et ex hac unitate et coniunctione vivere, sicuti ego vivo ex coniunctione cum Patre. Asseritur ergo manducationem Eucharistiae esse ad salutem necessariam independentem ab aliquo praecepto mere extrinseco. Habemus igitur thesim VI.

Possunt etiam aliae theses deduci. Thesis I ita: Christus loquitur imprimis de sacramentali manducatione; hanc enim verba »carnem Christi manducare«, »sanguinem eius bibere«

imprimis significant. Haec autem non dat vitam primam, quippe quae secundum Jo 3, 5 accipi debeat per baptismum. Si igitur Christus attendens imprimis Communionem dicit vitam sine manducatione Eucharistiae haberi non posse, significat imprimis, vitam sine Communione permanentem haberi non posse, vitam sine illa conservari, foveri non posse. Deducitur thesis IV ita: Christus non dicit tantum: vitam non conservabitis, id quod etiam graece et aramaice facile exprimi posset, sed dicit absolute: vitam non habebitis, quod non esset verum, si vita sine manducatione Eucharistiae inchoaretur. Debet igitur etiam initium vitae spiritualis esse per manducationem Eucharistiae. Quum tamen sit per baptismum, restat, ut hic sit manducatio Eucharistiae, et quum evidenter non sit sacramentalis manducatio, erit manducatio mere spiritualis Eucharistiae. — Deducitur thesis II ita: Eucharistia est panis de coelo descendens dans vitam mundo, illi mundo, qui sane nihil vitae habet ex seipso; dat igitur Eucharistia totam vitam, quam mundus habet et habere potest, omnem gratiam sanctificantem, cui aliae gratiae accedunt. — Deducitur thesis III ita: Sine manducatione Eucharistiae vita absolute non habetur (nota aoristum *ἐάν μὴ φάγητε.. καὶ πίητε.. οὐκ ἔχετε*), manducans autem secundum sequentem versum habet; videtur igitur omnis acceptio vitae esse manducatio Eucharistiae, quae est secundum thesim II fons omnis gratiae, saltem sanctificantis. Thesis negativa V non deducitur e Jo 6, sed aliunde, quoad baptismum ex Jo 3, 5, secundum quem locum regeneratio fieri debet per baptismum.

His dictis (et videbantur omnia ad pleniorum intellectum necessaria) Patres facilius intelligemus. Doceant nos igitur, quid de SS. Eucharistiae necessitate sentiant. Hac vice audiamus Patres Latinos.

#### 4. Testimonia Patrum Latinorum necnon theologorum antiquiorum.

Hilarius unitatem corporis mystici ab Eucharistia repetit: »Ipse (Christus) enim ait: Caro mea vere est esca, et sanguis meus vere est potus. Qui edit carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo. De veritate carnis et sanguinis non est relictus ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione, et fide nostra vere caro est, et vere sanguis est. Et haec accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit... Non enim quis in eo erit, nisi in quo ipse fuerit; eius tantum in se assumptam habens carnem, qui suam sumpsit... Vivit ergo (Christus) per Patrem, et quo modo per Patrem vivit, eodem modo nos per carnem eius vivimus... Haec ergo vitae nostrae causa est, quod in nobis carnalibus manentem per

carnem Christum habemus, victuris nobis per eum ea conditione, qua vivit ille per Patrem» (De Trinit. l. VIII n. 14 et 16. PL 10, 247—9). — Est igitur secundum Hilarium unitas corporis Christi, qua vivimus per Christum, sicut ipse vivit per Patrem, ab Eucharistia, ita ut sine illa non sit. Habemus saltem thesim VI. Plene verba eius non intelliguntur, nisi sumuntur secundum theses II—IV. Alibi ostendit, se sentire de baptismo sicut nos et adscribere ei effectum sanctificationis, regenerationis, inchoationis corporis mystici (PL 9, 412 AB; 465 A; 1060 A; 499 CD); tenet igitur etiam thesim V.

Ambrosius: »Corpus Christi edimus, ut vitae aeternae possimus esse participes« (In Luc. l. X n. 49. PL 15, 1838 C). »Domine, da nobis semper panem hunc (Jo 6, 34). Quid petis Judaeae, ut tribuat tibi panem, quem dat omnibus, dat quotidie, dat semper? In te ipso est, ut accipias hunc panem: accede ad hunc panem et accipies eum. De hoc pane dictum est: Omnes qui elongant se abs te peribunt. Si te elongaveris ab eo, peribis; si appropinquaveris ad eum, vives. Hic est panis vitae; qui ergo vitam manducat, mori non potest. Quomodo enim morietur, cui cibus vita est! Quomodo deficiet, qui habuerit vitalem substantiam! Accedite ad eum et satiamini, quia panis est; accedite ad eum et potate, quia fons est; accedite ad eum et illuminamini, quia lux est; accedite ad eum, et liberamini, quia ubi Spiritus Domini, ibi libertas; accedite ad eum et absolvimini, quia remissio peccatorum est. Quis est iste, quaeritis? Audite ipsum dicentem: Ego sum panis vitae; qui venit ad me, non esuriet, et qui credit in me, non sitiet umquam« (In Ps 118 sermo 18 n. 28. PL 15, 1462 C). — Non est dubitandum etiam in hoc loco esse sermonem de Eucharistia; hic est enim panis vitae secundum orationem eucharisticam, per illam Christus manducatur. Illa datur quotidie in Communione, datur semper secundum eius virtutem, quae est vita gratiae. Ex hoc pane repetit Ambrosius omnia bona spiritualia (thes. II), etiam remissionem peccatorum (invenit thes. IV). In primo loco (corpus Christum edimus ut vitae aeternae possimus esse participes) videtur thes. I innui; thes. VI certe habetur.

Gaudentius Brixiensis de Eucharistia: »Hoc illud est viaticum<sup>4</sup> nostri itineris, quo in hac via vitae alimur

<sup>4</sup> Antiquo tempore viaticum non tantum dicebatur Communio ad finem vitae administrata, sed Communio generatim, quia est nutrimentum pro tota vita, quae est via ad patriam. Cf. v. g. locos sequentes: Petrus Chrysologus: »Quotidianum et in diem vult nos (Christus per verba Panem nostrum quotidianum da nobis hodie) in sacramento sui corporis panis viaticum postulare, ut per hoc ad perpetuum diem et ipsam Christi perveniamus ad mensam« (Sermo 68. PL 52, 395 B). Algerus: »Quum enim Christus sit via et veritas et vita, corpus eius nobis viaticum est, ne moriamur et deficiamus in via, sed perducamur ad vitam« (De Sacram. Corp. Dom. 1: I, cap. 19. PL 180, 794 C). Joslenus: »Doctrina verbi

et nutrimur, donec ad ipsum (Dominum) pergamus de hoc saeculo recedentes; unde dicebat idem Dominus: Nisi manducaveritis... (Sermo 2. PL 20, 859 C). — Est igitur Eucharistia ut viaticum secundum Jo 6, 54 necessarium, sine quo scilicet vita spiritualis ali et nutrirī non potest. Haec est thesis I. — Paulo post pergit Gaudentius: »Discipulis fidelibus mandat (Christus), quos primos Ecclesiae suae constituit sacerdotes, ut indesinenter ista vitae aeternae mysteria exercerent, quae necesse est a cunctis sacerdotibus per singulas totius orbis Ecclesias celebrari, usquequo iterum Christus de coelis adveniat« (col. 860 A).<sup>5</sup> Et in eodem sermone antea (col. 854 A): »Ex quo (tempore) enim venit, cuius umbra fuerat ista ovis (paschalis Veteris Test.), verus ille Agnus Dei Dominus Jesus, qui tollit peccata mundi, et dixit: Nisi manducaveritis... frustra iam Judaei carnaliter exercent (esum agni paschalis), quod nisi nobiscum spiritualiter fecerint (per manducationem veri Agni in Eucharistia), habere in se vitam non poterunt«. — Est igitur necessarium sacrificium eucharisticum; est necessaria Agni ibi oblata manducatio; sine tali manducatione vita non habetur. Haec sunt saltem thesis VI; sed plene verba vix intelliguntur, nisi etiam theses I et IV assumuntur.

AUGUSTINUS Jo 6, 54 sic ita explicat: »Hanc ergo (vitam aeternam) non habet qui istum panem non manducat nec istum sanguinem bibit; nam temporalem vitam sine illo habere possunt, aeternam vero omnino non possunt. Qui ergo non manducat eius carnem nec bibit eius sanguinem, non habet vitam... Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi

Dei et communicatio corporis et sanguinis Domini quae sunt viaticum animae in praesenti vita, ne deficiat in via, ut non perveniat ad vitam beatam« (Expos. in Orat. Dom. n. 9. PL 186, 1493 C). Petrus Lombardus: »Recte viaticum appellatur (Eucharistia), quia in via nos reficiens usque ad patriam deducit« (Sent. IV, dist. 7 ad initium). Petrus Celsensis: »Viaticum dicit (Christus Eucharistiam): Ego sum panis vivus...« (Sermo 35. PL 202, 747 C). Innocentius III: »Lucas dicit Panem nostrum quotidianum, quod tam de corporali quam de sacramentali pane potest intelligi, videlicet de viatico« (De s. Alt. myst. l. 5 c. 23. PL 217 903 B). S. Thomas: »Hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam, et ideo viaticum dicitur« (III, q. 79, a. 2 ad 1).

<sup>5</sup> Movetur saepius contra thesim nostram II difficultas: »Quid, si sacrificium eucharisticum aliquando, puta in fine temporum, cessaret! Tunc alia sacramenta virtutem suam amitterent.« Censet Gaudentius noster, hoc sacrificium non posse cessare. Et recte quidem. Legimus enim I Cor 11, 26: »Quotiescumque enim maducabitis, donec veniat.« Ubi supponitur hoc sacrificium celebratum iri usque ad secundum adventum Christi. Et in versu praecedente legitur: »Hic calix Novum Testamentum est in meo sanguine.« Si igitur Novum Testamentum non cessabit, neque calix iste cessabit. Et si hoc sacramentum augustissimum cessaret, cur non alia sacramenta cessarent? Sed quae esset talis Ecclesia sine sacramentis! Et quomodo impleretur tunc illud: »Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi«?

corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius. Quorum primum iam factum est (ab aeternitate), id est praedestinatio; secundum et tertium factum est et fit, vocatio et iustificatio; quartum vero nunc in spe est, in re autem futurum est, id est glorificatio. Huius rei sacramentum id est unitatis corporis et sanguinis Christi alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in Dominica mensa praeparatur et de mensa Dominica sumitur, quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium; res vero ipsa cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit» (In Jo tr. 26 n. 15; PL 35, 1613s). — Sensus istorum verborum est: Sine manducatione Eucharistiae vita spiritualis nullo modo haberi potest, per illam autem certissime habetur (dicit enim ipsa Veritas: »manducans carnem meam habet vitam«). Sed non intelliguntur illa verba Dominica de indigna Communionem; qui enim indigne manducat, non accipit, non habet vitam. Intelliguntur illa verba Dominica tantum de illa manducatione, qua vita, effectus, res, virtus huius sacramenti percipitur. Haec virtus est unitas corporis mystici, et quidem non illa unitas ecclesiastica externa, in qua possunt etiam esse tales, qui vitam non habent, scil. peccatores, sed illa unitas corporis mystici, illa unitas ecclesiastica, quae est in solis iustis sive in terra sive in coelo, hoc est illa, qua quis est *v i v u m m e m b r u m* Christi et Ecclesiae. Provenit haec unitas a sacramento Eucharistiae, quod in nonnullis ecclesiis quotidie (ita etiam in ecclesia Augustini), in aliis non quotidie per consecrationem praeparatur et (ab omnibus, qui consecrationi, Missae, adsunt, sicuti tunc mos erat) per Communionem sumitur. Sumitur autem ad vitam vel ad mortem. Ad mortem ab indigne communicantibus, qui virtutem sacramenti, unitatem corporis mystici, non percipiunt. Omnibus illis, qui hanc percipiunt, est ad vitam. Hic est sensus verborum Augustini, Continent thesim VI, continent etiam thesim IV, quia sine manducatione Eucharistiae simpliciter salus negatur; plene tantum intelliguntur, si etiam in sensu thes. I et III accipiuntur.

Ut verba allata et alia, quae Augustinus de Eucharistia habet, recte intelligantur, necesse est tenere sequentia quatuor:

1. Unitatem corporis mystici (semper intelligimus vivam) ab Eucharistia repetit tanquam effectum ab causa; est enim virtus huius sacramenti. Ita in l. c. Confer v. g.: »Eucharistia panis noster quotidianus est, sed sic accipiamus illum, ut non solum ventre, sed et mente reficiamur. Virtus enim ipsa quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus quod accipimus« (Sermo 57 n. 4. PL 38, 389). »Panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita. Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi... Corpus utique meum vivit de spiritu meo. Vis ergo tu



vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi. Numquid enim corpus meum vivit de spiritu tuo? Meum vivit de spiritu meo, et tuum de tuo. Non potest vivere corpus Christi, nisi de Spiritu Christi. Inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem, Unus panis, inquit, unum corpus multi sumus. O Sacramentum pietatis; o signum unitatis, o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur« (In Jo tr. 26 n. 13. PL 35, 1612s).

2. Contradistinguit spiritualem manducationem Eucharistiae, qua illa virtus percipitur, a mere sacramentali, qua non percipitur. Ita loco citato (in explicatione Jo 6, 54 s) et v. g. sequenti: »Aliud est sacramentum (hoc est sacramentum secundum sacramentalem manducationem), aliud virtus sacramenti. Quam multi de altari accipiunt et moriuntur, et accipiendo moriuntur. Unde dicit Apostolus: Judicium sibi manducat et bibit... Videte ergo, fratres, panem coelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate. Peccata, etsi sunt quotidiana, vel non sint mortifera« (In Jo tr. 26 n. 11. PL 35, 1611).

3. Spiritualis manducatio in theologia Augustini nullatenus restringitur ad dignam Communionem, id est ad illam spiritualem manducationem, quae cum sacramentali coniuncta est, sed latius extenditur et etiam mere spiritualem complectitur. Sine manducatione enim Eucharistiae vita omnino esse non potest, sicut dicit in explicatione Jo 6, 54, et tamen scit et docet per baptismum vitam haberi. Considerat ergo baptismum ut manducationem Eucharistiae. Cf. quae mox de thesi IV dicemus. Ad hanc manducationem mere spiritualem possunt referri verba: »Utquid paras dentes et ventrem; crede, et manducasti« (In Jo tr. 25 n. 12). »Credere enim in eum, hoc est manducare panem vivum; qui credit manducat, invisibiliter saginatur, quia invisibiliter renascitur« (In Jo tr. 26 n. 1). »Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere, et illum manentem in se habere« (ib. n. 18). Talibus verbis innuitur thesis III.

4. Omnis manducatio Eucharistiae, etiam mere spiritualis, est in theologia Augustini vera manducatio Eucharistiae, qua scilicet eius (non aliqua aliunde proveniens) virtus percipitur, et non est tantum aliqua metaphorica manducatio, quae formaliter consisteret in fide cum caritate sine relatione ad Eucharistiam tamquam causam. Repetit enim necessitatem illius manducationis ex Jo 6, 54, sed ibi certe sermo est de Eucharistia, et quidem de Eucharistia tanquam causa vitae; neque aliter Augustinus locum intelligit.

Obiici potest contra hoc punctum 4: Dicit Augustinus post Paulum, Patres in deserto eandem escam spiritualem manducasse, quam nos manducamus: »Spiritualement utique eandem, nam corporalem alteram, quia illi manna, nos aliud, spiritualem vero, quam nos« (ib. n. 12), quod autem de illis solis dicit, qui pie crediderunt. Videntur ergo illi ita mere spiritualiter Eucharistiam manducasse, ut nos extra Communionem manducamus. Sed illi non per-

ceperunt virtutem huius sacramenti, quippe quod nondum esset, igitur neque nos percipimus per illam manducationem mere spiritua-  
 leam.

**R e s p o n d e o :** Talis illatio non valet. Eodem enim iure posset quis dicere: Illi Patres per fidem non intraverunt in unitatem corporis mystici (illa enim, quum sit unio cum humanitate Christi, ante hanc humanitatem non potuit esse); itaque neque nos per fidem illam unitatem inimus. Quod omnino esset contra Augustinum.<sup>6</sup> Itaque intelligendum: Patres manducaverunt eandem escam quam nos, inquantum et illi et nos Verbum divinum<sup>7</sup> manducamus; sed illi manducaverunt Verbum incarnandum et sacramentandum (manna erat typus Eucharistiae), nos autem Verbum incarnatum et sacramentandum; et sicut illi non potuerunt manducare Verbum divinum ut sic, sed tantum Verbum incarnandum et sacramentandum, ita nos non possumus manducare Verbum, nisi incarnatum et sacramentatum; omnis, qui in ordine messianico completo manducat Verbum, manducat sacramentum, quia sacramentum dat vitam mundo.

Sat multis locis Augustini censemus esse significatam thesim IV, illis scilicet, quibus pugnans contra Pelagianos contendit neque parvulos sine manducatione Eucharistiae posse salvari. Sufficiat tres locos afferre. »Iam Dominum audiamus, non suspiciones coniecturasque mortalium; Dominum audiamus, inquam, non quidem hoc de sacramento lavacri dicentem, sed de sacramento sanctae mensae suae, quo nemo nisi rite baptizatus accedit<sup>8</sup>: »Nisi manducaveritis.« Quid ultra quaerimus? Quid ad hoc responderi potest, nisi pertinacia pugnaces nervos adversus constantiam perspicuae veritatis intendat? An vero quisquam etiam hoc dicere audebit, quod ad parvulos haec sententia non pertineat, possintque sine participa-

<sup>6</sup> Est enim, sicut alii Patres, omnino imbutus veritate de unitate corporis mystici. Ita v. g. In Jo tr. 81 et 82 haec exponit: Secundum unitatem corporis mystici sunt Christus vitis, nos palmites. Vitis est Christus non secundum naturam divinam (secundum hanc enim magis est agricola), sed secundum naturam humanam; eiusdem naturae enim debent esse vitis et palmites. Ex hac vite, igitur per naturam Christi humanam, omnem sucum vitalem habemus.

<sup>7</sup> Allegat statim illo numero 12 tr. 26 Augustinus verba Pauli: »Bibebant de spiritali, consequente eos, petra: petra autem erat Christus« (I Cor. 10, 4).

<sup>8</sup> Haec sane non sunt accurate dicta. Per se possent ita accipi: Demum per Communionem, non antea, accipiunt parvuli vitam. Sed talis interpretatio omnino adversaretur clarae doctrinae s. Augustini, secundum quam vita datur per baptismum et a Communionem supponitur. Sunt igitur ita accipienda: Demum per baptismum et non antea, parvuli fiunt participes Eucharistiae, hoc est unitatis corporis mystici per Eucharistiam tamquam causam (dat enim vitam mundo, etiam parvulis) illius unitatis, idque per spiritualement manducationem in baptismo peractam, quae participatio per Communionem repraesentatur et propterea facile ei appropriatur. Communio non dabatur parvulis, ut primo acciperent Christum (iam enim per baptismum, secundum doctrinam unanimum Patrum, acceperant), sed ut etiam visibiliter acciperent.

tione corporis huius et sanguinis in se habere vitam, quia non ait »Qui non manducaverit«, sicut de baptismo »Qui non renatus fuerit«, sed ait »Si non manducaveritis«, velut eos alloquens, qui audire et intelligere poterant, quod utique non valet parvuli? Sed qui hoc dicit, non attendit, quia nisi omnes ista sententia teneat, ut sine corpore et sanguine Filii hominis vitam habere non possint, frustra etiam aetas maior id curat<sup>9</sup>. Potest enim, si non voluntatem, sed verba loquentis attendas, eis solis videri dictum, quibus tunc Dominus loquebatur, quia non ait »Qui non manducaverit«, sed »Si non manducaveritis«. Et ubi est quod eodem loco de hac ipsa re ait »Panis quem ego dederò, caro mea est pro saeculi vita?« Secundum hoc enim etiam ad nos pertinere illud sacramentum intellegimus, qui tunc nondum fuimus, quando ista dicebat; quia non possumus dicere ad saeculum nos non pertinere, pro cuius vita Christus suam carnem dedit. Quis autem ambigat saeculi nomine homines significatos esse, qui nascendo in hoc saeculum veniunt? Nam sicut alibi ait »Filiis saeculi huius generant et generantur.« Ac per hoc etiam pro parvulorum vita caro data est, quae data est pro saeculi vita et si non manducaverint carnem Filii hominis, nec ipsi habebunt vitam (De peccat. meritis l. I c. 20. PL 44, 123 s).<sup>10</sup> »Nec illud cogitatis eos (parvulos) vitam habere non posse, qui fuerint expertes corporis et sanguinis Christi, dicente ipso »Nisi manducaveritis...« Aut si evangelicis vocibus cogimini confiteri nec vitam salutemque posse habere parvulos de corpore exeuntes, nisi fuerint baptizati...« (Contra 2 Epist. Pelag. l. I c. 22 n. 40. PL 44, 570). »Infantes sunt, sed membra eius (Christi) sunt. Infantes sunt, sed sacramenta eius accipiunt. Infantes sunt, sed mensae eius participes fiunt, ut habeant in se vitam« (Sermo 174 n. 7. PL 38, 944). — Videtur nobis his locis thesis IV exprimi quia 1. necessitas manducationis Eucharistiae pro parvulis ex divina institutione ex Jo 6, 54 repetitur, et quidem ex eo, quod caro eucharistica est pro mundi vita, ita ut non manducans maneat in morte; 2. tenet tamen Augustinus cum tota Ecclesia, vitam

<sup>9</sup> Sensus est: Si parvuli possent sine illo sacramento vitam habere, possent etiam adulti; pertinent enim utrique eodem modo ad mundum, qui ex se vitam non habet. Si autem mundus haberet vitam sine sacramento, haberent ut parvuli, ita etiam adulti.

<sup>10</sup> Attulimus hunc locum in extenso, et notetur discrimen quod obtinet in explicatione Jo 6, 54 apud Augustinum cum Patribus ex una parte et multos modernos theologos ex altera parte. Illi expresse extendunt necessitatem manducationis Eucharistiae verbis Christi contentam ad parvulos; hi autem tantum adultos comprehendunt. Illi repetunt vitam mundi ab Eucharistia ita ut mundus sine hoc sacramento vitam habere non possit; hi autem volunt, ut Eucharistia tantum aliis mediis, quibus sine illa vita detur, accedat, et quidem ut medium, quod etiam deesse posset. Illi tribuunt Eucharistiae necessitatem medii (necessitas praecepti apud parvulos nullatenus locum habet); hi autem tantum necessitatem praecepti.

dari per baptismum (dicit v. g.: »Factum est, ut antiquitus universa Ecclesia retineret, fideles parvulos originalis peccati remissionem per Christi baptismum consecutos« [De peccat. mer. l. III n. 9. PL 44, 190]) et Communionem vitam per illam supponere. Restat igitur, ut parvuli accipiant vitam per illam manducationem Eucharistiae, quae in baptismo fit. Fatendum tamen est Augustinum thesim IV non sat clare contra thesim V distinguere. Sed talis omissio facile intelligitur; claritas enim hac de re in pugna contra Pelagianos nullatenus exigebatur. Illi, peccatum originale negantes, dicebant vitam esse a natura et demum per peccatum personale amitti. Erat igitur hoc solum demonstrandum; vitam non esse a natura, sed a Christo per sacramenta. Nihil omnino referebat, utrum esset a baptismo vel a Communione, quae tunc temporis etiam parvulis dabatur.

Sunt qui dicant Augustinum et alios Patres antiquae Ecclesiae declarasse ipsam Communionem necessariam parvulis, sed tantum propterea, quia cum baptismo administrabatur. — Respondeo: Ultimam rationem Patres non petunt ex externa illa coniunctione, sed ex verbis Christi Jo 6, 54, secundum quae sine manducatione Eucharistiae vita esse non potest. Intelligunt igitur revera ipsam manducationem esse necessariam, et quidem mere spiritualem, qua virtus Eucharistiae, unitas corporis mystici, percipitur. Sunt qui dicant, Augustinum et Patres docuisse, ipsam Communionem esse ad iustificationem necessariam et hac in re eos errasse. — Respondeo: Concilium Tridentinum censet, illos non errasse (sess. XXI, cap. 4). Fulgentius et Patres sequentes explicant Augustinum sicut nos in sensu thesis IV. Si Augustinus cum coaequalibus errasset, oblitus esset cum illis, quod semper cum tota Ecclesia docuit, baptismum ut regenerationem vitam dare, Communionem vero vitam supponere.

Thesis I his verbis continetur quibus petitionem »Panem nostrum quotidianum da nobis hodie« explicat: »Sane duobus modis intelligenda est ista petitio de pane quotidiano: sive pro necessitate carnalis victus, sive etiam pro necessitate spiritualis alimoniae. Carnalis cibi necessitas propter quotidianum victum, sine quo vivere non possumus . . . Norunt etiam fideles spiritualem alimoniam, quam et vos (ad catechumenos loquitur) scituri estis, accepturi de altari. Panis erit et ipse quotidianus huic vitae necessarius. Numquid enim Eucharistiam accepturi sumus, quum ad Christum venerimus et cum illo in aeternum regnare coeperimus?« (Sermo 57 n. 7. PL 38. 389). Aequiparatur necessitas Communionis necessitati nutrimenti corporalis; unde si Communio diu negligitur, mors eveniat necesse est.

Obiici potest: Secundum illa verba Augustini quotidiana Communio necessaria esset. — Respondetur: Est Communio quotidiana, si facile haberi potest (secus votum supplet), necessaria sicut cibus quotidianus materialis, nempe non, ut quis non moriatur (qui uno die coenam omittit, nondum propterea moritur), sed ad perfectam sanitatem. Et ratio est necessitas Communionis

tamquam cibi spiritualis, quem si quis negligit, debilitatur, si quis diu negligit, moritur.

Ad theses I—III simul referenda erunt verba: »Nemo autem implet legem, nisi quem adiuverit gratia, id est panis qui de coelo descendit... Daturus ergo Dominus Spiritum Sanctum, dixit se panem, qui de coelo descendit, hortans, ut credamus in eum. Credere enim in eum, hoc est manducare panem vivum« (In Jo tr. 26 n. 1). Ibi (n. 19) Jo 6, 58 explicans dicit: »Vivimus ergo nos propter ipsum, manducantes eum, id est ipsam accipientes aeternam vitam, quam non habeamus ex nobis... Ut ergo vivo propter Patrem, id est, ad illum tamquam maiorem referam vitam meam, exinanitio mea fecit, in qua me misit; ut autem quisque vivat propter me, participatio facit, qua manducat me.« Et num. seq.: »Hic est panis qui de coelo descendit, ut illum manducantes vivamus, quia aeternam vitam ex nobis habere non possumus.« Propterea verba Petri »Verba vitae aeternae habes« explicat: »Vitam enim aeternam habes in ministratione corporis et sanguinis tui« (tr. 27 n. 9). Huc spectant, quae Augustinus saepius dicit de Eucharistia pane Angelorum: Angeli et homines indigent pane, qui est Verbum Divinum (»Nam qui non eget pane, Deus est. Ergo solus panis non eget pane«, ut dicitur in aliquo sermone dubio: sermo 389 n. 1; PL 39, 1702). Angeli satiantur Verbo per visionem beatificam. Homines in terra nondum possunt illum cibum solidum concoquere, sunt infantes lacte nutriendi. Sicut mater solidum cibum in lac infanti ministrandum transformat, ita Verbum lac nostrum factum est per incarnationem et Eucharistiam ut Verbum incarnatum et sacramentatum. Ecce verba Augustini: »Dominus noster Jesus Christus... in corpore et sanguine suo voluit esse salutem nostram. Unde autem commendavit corpus et sanguinem suum? De humilitate sua. Nisi enim esset humilis, nec manducaretur nec biberetur. Aspice altitudinem ipsius: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Ecce cibus sempiternus. Sed manducant Angeli, manducant supernae Virtutes; manducant coelestes spiritus, et manducantes saginantur, et integrum manet quod eos satiat et laetificat. Quis autem homo posset ad illum cibum! Unde cor tam idoneum illi cibo! Oportebat ergo, ut mensa illa lactesceret, et ad parvulos perveniret. Unde autem fit cibus lac, unde cibus in lac convertitur, nisi per carnem traiciatur? Nam mater hoc facit. Quod manducat mater, hoc manducat infans; sed quia minus idoneus est infans, qui pane vescatur, ipsum panem mater incarnat et per humilitatem mammillae et lactis succum de ipso pane pascit infantem. Quomodo ergo de ipso pane pavit nos Sapientia Dei? Quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Videte ergo humilitatem; quia panem Angelorum manducavit homo, ut scriptum est: »Panem coeli dedit eis, panem Angelorum manducavit homo«, id est Verbum illud, quo pas-



cuntur Angeli sempiternum, quod est aequale Patri, manducavit homo: quia quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo. Saginantur illo Angeli, sed semetipsum exinanivit, ut manducaret panem Angelorum homo, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo; humiliavit se factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, ut iam de cruce commendaretur nobis caro et sanguis Domini novum sacrificium. (In Ps 33 n. 6, PL 36, 303s). — Est igitur ut Angelis tota beatitudo a Verbo, ita nobis tota salus ab Eucharistia, a Verbo incarnato et sacramenato. Si fatendum est Augustinum non semper ita clare esse locutum ac nos nunc temporis desideraremus, tamen etiam fatendum erit doctrinas, quam de Eucharistiae momento et necessitate tradit, nequaquam plene intelligi, nisi in theologia, quae omnes nostras theses complectatur. Hanc igitur tenuisse censendus est.

Gelasius papa I in Epistola ad omnes episcopos per Picenum: »Ipse Dominus Jesus Christus coelesti voce pronuntiat »Qui non manducaverit carnem Filii hominis... (consulto scribit »qui non manducaverit« loco »Nisi manducaveritis«; vult enim hoc modo verba Augustini supra allata confirmare »Nisi manducaveritis« idem valere ac »Qui non manducaverit«), ubi utique neminem videmus exceptum; nec ausus est aliquis dicere, parvulum sine hoc sacramento salutari ad aeternam vitam posse perducere; sine illa autem vita in perpetua futurum morte non dubium est« (PL 59, 37A). — Tenuit igitur antiqua Ecclesia parvulis ad vitam accipiendam manducationem Eucharistiae esse necessariam propter Jo 6, 54. Sed tenuit etiam baptismum vitam dare atque Communionem vitam acceptam supponere. Tenuit ergo antiqua Ecclesia manducationem spiritualem, quae per baptismum exercetur, parvulis esse necessariam. Tenuit thesim IV, sed illam, occasione deficiente, nondum clare contra thesim V distinxit. Hoc mox fecit, occasione oblata, Fulgentius, quem statim audiemus.

Fulgentius, episcopus Ruspensis, interrogatus fuit a Ferrando diacono, quid de salute cuiusdam iuvenis Aethiops sentiendum, qui post baptismum, antequam Communionem accipere posset, repente mortuus est. Dubium ingerebat Jo 6, 54. Respondet: »Nullus autem debet moveri fidelium in illis, qui etsi legitime sana mente baptizantur, praeviente velocius morte, carnem Domini manducare et sanguinem bibere non sinuntur, propter illam videlicet sententiam Salvatoris, qua dixit: Nisi manducaveritis... (Jo 6, 54). Quod quisquis non solum secundum veritatis mysteria, sed secundum mysterii veritatem considerare poterit, in ipso lavacro sanctae regenerationis hoc fieri providerebit« (Epist. 12 n. 24. PL 65, 390 C). — »Veritatis mysteria« dicit nostra mysteria

altaris, sacramentum altaris, Communionem. »Mysterii veritatem« dicit, quod illis mysteriis significatur et efficitur, scilicet corpus Christi, unitatem corporis mystici; pergit enim statim: »Quid enim agitur sacramento sancti baptismi, nisi ut credentes membra Domini nostri Jesu Christi fiant et ad compagem corporis eius ecclesiastica unitate pertineant?« et ostendit neophytum in missa, cui statim post baptismum assistit iam ut membrum Christi tanquam hostiam vivam Deo offerri. Sensus verborum igitur est: si quis Jo 6, 54 non solum secundum illam manducationem consideraverit, quae visibiliter fit, sed secundum manducationem, qua percipitur, quod illa visibili manducatione significatur, scilicet unitas corporis mystici, videbit id iam in baptismo fieri, in baptismo iam Communionem anticipari invisibiliter, sed veraciter. Aliis verbis: habetur iam per baptismum manducatio Eucharistiae mere spiritualis ac proinde acceptio vitae, quae secundum Jo 6, 54 sine manducatione Eucharistiae esse non potest. Haec est thesis IV cum thesi V.

Vocat Fulgentius unitatem corporis Christi »veritatem« per oppositionem ad figuram, signum, externum sacramentum secundum illud: »Dividit sancta Ecclesia figuras a veritate« (Epist. 14 n. 45. PL 65, 432 D) et secundum illud apud Patres usitatum: In Veteri Testamento erat figura sine veritate, in Novo est figura cum veritate, in coelo est veritas sine figura. »Mysterium« et »veritas« loco citato est eadem distinctio ac »sacramentum« et »res sacramenti«.

Concludit Fulgentius epistolam suam his verbis, postea a Patribus saepe repetitis: »Non esse cuiquam aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Dominici participem fieri, quando in baptismo membrum corporis Christi efficitur, nec alienari ab illo panis calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat. Sacramenti quippe illius participatione ac beneficio non privatur, quando ipse hoc, quod illud sacramentum significat, invenitur«<sup>11</sup> (hoc est, si corpus Christi, membrum scilicet corporis Christi est). — Est thesis V, sed ita expressa, ut tota vita spiritualis et etiam eius initium alligata ad Eucharistiam maneat. Aliter omnino multi theologi moderni loquuntur, qui ita tenent thesim illam negativam V, ut alias theses positivas vel omnes vel ex parte negent.

Cassiodorus de salvandis per Christum scribit: »Quos dicit (Christus in Psalmo 15) non sanguine pecudum aut victimarum consuetudine congregandos, sed immolatione scilicet corporis et sanguinis sui, quae humanum genus toto orbe celebrata salvavit« (In Ps 15, 1. PL 70, 113 B). In Novo Testamento »esca data est timentibus eum, id est communicatio

<sup>11</sup> Transierunt haec verba in Decretum Gratiani De cons. V c. 36 et 131; afferuntur a s. Thoma III, q. 73, a. 3 ad 1.

corporis et sanguinis sacri, quae est salus gentium et remissio peccatorum» (In Ps 119, 5. PL 70, 801 s). Sunt igitur mysteria nostra sacramenta salutis, sacramenta redemptionis nostrae. Haec est thesis II. — Mensam et potum Psalmi 22 explicat Cassiodorus de cibo et potu eucharistico: De hoc dicit: »Sic inebriat, ut mentem sanet a delictis prohibens, non ad peccata perducens. Haec vinolentia sobrios reddit, haec plenitudo malis evacuat: et qui illo poculo non fuerit repletus, aeterna redditur egestate ieiunus« (In Ps 22, 7. PL 70, 170 C). Haec est saltem thesis VI.

Isidorus Hispalensis: »Dei ergo sapientia Christus constituit sibi domum sacrosanctam Ecclesiam, in qua mactavit sui corporis hostias, in qua miscuit vinum sui sanguinis in calice sacramenti divini et praeparavit mensam, hoc est altare Domini, mittens servos suos apostolos atque doctores ad insipientes, id est ad omnes gentes verum Deum ignorantibus, dicens eis: venite, comedite panem meum et bibite vinum, quod miscui vobis, id est sancti corporis escam sumite et bibite vinum quod miscui vobis, id est poculum sanguinis sacri percipite Cuius quidem gratiam quia gentes sumunt et Judaei non meruerunt, declarat hoc propheta Isaias dicens: »Haec dicit Dominus Deus: Ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitiatis; ecce servi mei laetabuntur, et vos confundemini; ecce servi mei laetabuntur prae exultatione cordis, est vos clamabitis prae dolore cordis et prae contritione spiritus ululabitis, et dimittetis nomen vestrum in iuramentum electis meis, et interficiet te Dominus Deus, et servos, id est christianos, vocabit nomine alio, in quo qui benedictus est super terram benedicetur in Deo. Amen. Interficitur enim Israel, succedit ex gentibus populus. Tollitur illis Vetus Testamentum, redditur nobis Novum, conceditur nobis salutaris cibi gratia et poculum sanguinis Christi illis fame et siti amentibus« (De fide catholica contra Judaeos l. II. cap. 27 n. 3—5. PL 83, 536). — Salvantur ergo gentes per convivium eucharisticum; Judaei pereunt, quia in Eucharistia salutem reiecerunt. Haec sunt secundum thesim I—III.

Eligi us, episcopus Noviomensis (Noyon), docet nos per acceptionem corporis et sanguinis Christi in fide recta permanere, cum illo uniri, his sacrosanctis mysteriis intervenientibus a morte aeterna erui (Homilia VIII in die Coenae Dom. PL 87, 624 CD et 626 D). Haec est saltem thesis VI.

Beda explicat Jo 6, 54 sicut Augustinus, dicens illum aeternam vitam numquam habere posse, qui istum panem non manducet et sanguinem bibat; ad Jo 6, 59 docet, nos qui vitam ex nobis habere non possumus, vivere manducando illum panem de coelo descendentem; ad Jo 6, 69 notat Christum vitam dare in ministratione corporis et sanguinis sui (In Jo. PL 92, 718 C; 719 B; 722 C). — Talia intelligenda sunt secundum theses I et II.

Hildefonsus, episcopus Toletanus, videt per panem quotidianum orationis Dominicae sacramentum fidelium significatum, »quod in hoc tempore necessarium est, non tamen ad huius temporis, sed ad illam aeternam felicitatem assequendam« (De cognitione baptismi cap. 133. PL 96, 167 B). Quod est saltem thesis VI.

Heterius et Beatus: »Qui non manducat hunc panem, quod est corpus Christi, vivere non potest, sicut nec ille vivere potest in carne, qui hunc panem corporalem non prandet, sicut ipse ait: Ego sum panis vivus...« (Epist. ad Elipandum lib. I n. 68. PL 96, 937 A). — Thesis I. — Ad thesim III sunt referenda haec: »Quum legimus eam (s. Scripturam), carnem Christi manducamus et sanguinem eius bibimus. Et quum oramus, ut intelligamus ea spiritualiter et cognoscamus divinitatem incarnatam; et quum cognoscimus, quod vere Filius Dei sit et verus Deus, et non est alter Deus praeter illum, qui de Virgine natus est, et adoramus eum cum angelis, sicuti est unus cum Patre et Spiritu Sancto Deus: panem angelorum manducamus« (ib. n. 97. PL 96, 954 A).

Leidradus, episcopus Lugdunensis, de Jo 6, 54 scribit: »Omnis ista sententia tenet, ut sine corpore et sanguine Filii homines vitam habere non possint.« Pergit: »Dicit iterum Dominus: Panis quem ego dederò, caro mea est pro saeculi vita. Saeculi nomine homines significantur, qui nascendo in hoc saeculum veniunt; ac per hoc pro hominum vita caro Christi data est, quam nisi manducaverint, non habebunt vitam aeternam.« Illam manducationem autem intelligit, quam Augustinus: »Hoc est veraciter manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo scilicet manere et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo et in quo non manet Christus, procul dubio nec manducat eius carnem nec bibit eius sanguinem, etiamsi tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducet et bibat. Aliud est enim sacramentum (id est sacramentalis acceptio), aliud virtus sacramenti« (De Sacram. baptismi cap. 9. PL 99, 866 D, 867 B). — Est saltem thesis VI; videntur etiam contineri theses I—IV.

Alcuinus sequens Augustinum de Jo 6, 54 ss eadem habet, quae attulimus apud Bedam (PL 100, 835 ss.).

Paschasius Radbertus haec docet: Mysterium corporis et sanguinis Christi est nostrae salutis summa. Desideravit Christus illud instituere, ut se nobiscum uniret, ut in nobis maneret naturaliter (hoc est per vinculum ontologicum, physicum, non tantum per affectum nobis unitus). Et ideo ille »vivit propter Patrem, qui natus est unigenitus ex Patre; et nos propter ipsum, quia manducamus ipsum« (Epist. ad Frudegardum. PL 120, 1364 B—D). Per sacrificium eucharisticum peccatores iustitiam acquirunt; est enim ibi Christus pro iustis agnus sacrificialis comedendus, pro peccatoribus hoedus sacri-

ficalis pro peccato, ut per hoc ad innocentiam redeant (De Corp. et Sang. Domini cap. 22. PL 120, 1341—4) — Talia non intelliguntur, nisi supponuntur theses II—IV. — Sine hoc sacramento secundum Paschasium vitam habere non possumus propter verba Jo 6, 54. Concedit nos per baptismum Christo incorporari et eum salvari, qui post hunc moriatur, sed pergit: »Quantisper hic remanentibus valde per necessarium est ad vitam ille cibus coelestis et potus, quatenus, sicut aluntur cibus terrenis ad tempus ut vivant, sic alantur spiritualiter renati per haec ad perpetuam vitam, ne deficient in via, donec transeant per mortem carnis ad perpetuam, ubi nullus defectus est, et sempiternam vitam. Interim tamen iustum et per necessarium, ut redemptus alatur ad incorruptionem et potetur ad vitam... Constat igitur et liquet omnibus, quod in hac mortali vita sine cibo et potu non vivitur: sic itaque ad illam aeternam non pervenitur, nisi duobus istis (corpore et sanguine eucharistico) ad immortalitatem spiritualiter nutritur... Infelix est animus, qui hoc non satis credit, et tamen non dubitat, quod cibo et potu vita humana sustentetur« (De Corp. et Sang. Dom. cap. 19, n. 4—5. PL 120, 1328 s). — Haec est thesis I.

Guilmundus, archiepiscopus Aversanus, de »hoc tam necessario sacramento« (De Corp. et Sang. Domini l. III. PL 149, 1438 A) haec habet: Sicut Christus Redemptor est, sic credimus »simili quoque ratione cibum altaris Domini propter virtutem divinitatis in eo plenissime habitantis, nostrae salutis effectivum« (ib. l. III. PL 149, 1458 B); »ex virtute plenitudinis vitae aeternae in eodem cibo manentis nos in aeternum victuros speramus« (l. III. PL 149, 1490 B). Realem Christi in Eucharistia praesentiam etiam inde deducit, quod hoc sacramentum est causa unitatis corporis mystici. Ita enim argumentatur: Per hoc sacramentum efficitur, ut sicuti Hilarius et Patres tenent, naturaliter (id est ontologice, physice) et non tantum per voluntatum concordiam simul unum cum Christo simili modo ac ipse naturaliter est unum cum Patre; sed ille effectus non posset per Eucharistiam produci, si Christus tantum »umbratice« et non »substantive« ibi esset; est ergo ibi »substantive« (lib. III. PL 149, 1474—7). Patet secundum mentem eius Eucharistiam esse causam omnis unitatis corporis mystici, etiam illius, quae est per baptismum; docet enim hanc unitatem produci a sacramento, quod Christum realiter continet; participabit igitur baptismus, in quantum Christo incorporat, virtutem Eucharistiae. Omnia illa sunt secundum thesim II.

Lanfrancus, archiepiscopus Cantuariensis, distinguit cum aliis Patribus duplicem manducationem Eucharistiae. »Si ea quae ad litteram accipi, et ea quae spiritualiter oportet intelligi, Christiana cautela distingueres (alloquitur Berenga-



rium), procul dubio crederes, quod universalis Ecclesia credit, praedicares quod apostolica doctrina in tota mundi latitudine praedicandum instituit, carnem scilicet ac sanguinem Domini nostri Iesu Christi et ore corporis et ore cordis, hoc est corporaliter ac spiritualiter manducari et bibi. Corporali siquidem ore corporaliter manducamus et bibimus, quoties de altari Dominico ipsum Dominicum corpus per manum sacerdotis accipimus; spiritualiter vero ore cordis spiritualiter comeditur et hauritur, quando suaviter et utiliter, sicut beatus Augustinus dicit, in memoria reconditur, quod unigenitus Dei Filius pro salute mundi carnem accepit, in cruce pependit, resurrexit, apparuit, ascendit, venturus in die iudicii dignas singulis mercedes rependere pro suis operibus» (De Corp. et Sang. Domini cap. 17. PL 150, 429 B C). Sententia »Nisi manducaveritis« Jo 6, 54, »quantum ad comestionem oris non potest generaliter dicta esse de omnibus«; salvantur enim parvuli baptizati, etiam si non corporaliter Eucharistiam acceperint (Epist. 33. PL 150, 532 s). Pergit: »Necesse est ergo praedictam Domini sententiam sic intelligi, quatenus fidelis quisque divini mysterii per intelligentiam capax carnem Christi et sanguinem non solum ore corporis, sed etiam amore et suavitate cordis comedat et bibat, videlicet amando et in conscientia pura dulce habendo, quod pro salute nostra Christus carnem assumpsit, pepenedit, resurrexit, ascendit; et imitando vestigia eius et communicando passionibus ipsius, inquantum humana infirmitas patitur, et divina ei gratia largire dignatur: hoc est enim vere et salubriter carnem Christi comedere et sanguinem eius bibere.« — Haec sunt secundum thesim III. — Tenet etiam thesim I: »Utraque comestio necessaria, utraque fructuosa. Altera indiget alterius, ut boni aliquid operetur. Nam prior (spiritualis) si desit posterior (corporalis) non solum peccata non purgat, sed etiam auget, et praesumptores iudicat. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Porro posterior (corporalis) sine priore esse non potest aut non debet. Hinc namque panis quotidianus a Domino dicitur (Eucharistia), sicut a beato Ambrosio et sancto Cypriano exponitur et in Evangelio legitur: Nisi manducaveritis... (Jo 6, 54.) Et sacri canones iubent non habendos inter catholicos, qui sacramento corporis Christi non communicant« (De Corp. et Sang. Chr. cap. 15. PL 150, 425 CD). — Est igitur Communio de necessitate medii et insuper de necessitate praecepti.

Nota. Cavendum est, ne verba Patrum, qualia sunt illa Lanfranci, pie meditari, Christum imitari, passionibus eius communicare esse manducare carnem et bibere sanguinem eius, sensu improprio et metaphorico accipiantur. Sunt, qui sentiant: »Aliquantulum inepte dicta sunt talia. Pie meditari, Christum imitari, passionibus eius communicari nullo vero sensu est manducare carnem Christi, manducare Eucharistiam. Est tantum aliqua similitudo cum Communionem, in-

quantum fit sanctificatio et conformitas, unio cum Christo. Alio modo Eucharistia ibi non intervenit.« Hic est error. De vera et propria manducatione Eucharistiae sunt illa Patrum intelligenda, sed utique de mere spirituali manducatione; haec tamen est etiam manducatio et »usus« Eucharistiae (Trident. sess. XIII, cap. 8), quia virtus eius in omni sanctificatione suscipitur et hoc modo in omni sanctificatione intervenit. Debet enim in omni sanctificatione intervenire primo humanitas Christi, quia haec est vitis sanctificationem tamquam sucum vitalem palmitibus communicans. Debet secundo intervenire caro et sanguis Christi, quia humanitas Christi est fons omnis sanctificationis ut hostia sacrificii, quod per carnem et sanguinem in cruce obtulit. Debet tertio intervenire Eucharistia, quia hic est panis de coelo descendens et dans mundo omnem vitam supermundanam, et quidem propter hanc rationem theologicam quia debet in omni sanctificatione intervenire Ecclesia, igitur non tantum Christus ut hostia per carnem et sanguinem suum, sed ut talis hostia etiam per Ecclesiam oblata. Qui sanctificationem separant ab Eucharistia, cito separabunt etiam a carne et sanguine Christi nunc existentibus, et in fine ab humanitate Christi nunc existente, et tantum a sacrificio crucis olim peracto repetent. Considerentur, quae ad illa loca Patrum de carne et sanguine eucharistico egregie adnotat Thomassinus: »Haec est caro Verbi, hic sanguis Verbi; non sanctificata caro, sed sanctificatio; non sanctificatus sanguis, sed ipsa sanctitas; vera caro, sed Verbi caro, et ideo sanctitas; Verbi sanguis verissimus, et ideo sanctitas; caro denique et sanguis, qui non videri se tantum, sed et intelligi postulat. Nam caro et sanguis videri, sed Verbi caro et Iustitiae sanguis etiam intelligi flagitat. Vitam aeternam ergo percipit, quisquis Verbi carnem et sanguinem percipit; quia id etiam percipit, quod intelligitur. Quaeso te autem, quae te agunt intemperiae, ut intercedere velis, ne caro et sanguis, quibus salutem tuam debes, in hoc sanctificandi iuge munus, in hanc substantivae maiestatem sanctitatis se interserant? Num invides huic carni tantam spargendae sanctitatis gloriam? an ipsi sanctitati consortium carnis cooperatricis? An suspicaris. Verbum pertaesum iam suae carnis, et ea sequestrata, beneficiorum suorum rivulos ipsum seorsum diffundere? An carne dehonestabitur operatio Verbi quaequam, quae nec ipsam Verbi substantiam dedecoravit? Num caro aliena est a munere sanctitatis seminandae, quae ab exortu iam inde suo cum ipsa sanctitatis substantia coaluit et concrevit? Apage haec suspicionum portenta: non ad mentis nostrae in ima haec demersae angustiam, sed ad Verbi amplitudinem, carnis deificatae magnificentiam expendamus« (Dogm. Theologica. De Incarn. l. X cap. 29 n. 4; Editio Vivès IV 452 s).

Breviter potest, quod intendimus, ita exprimi: Loci Patrum, quibus omnem sanctificationem sub manducatione Eucharistiae comprehendunt, non sunt intelligendi metaphorice, improprie, sed proprie in sensu thesis III.

R a d u l p h u s A r d e n s in homilia 51 die Paschae habita: »Monet nos apostolus ad epulandum quum subdit: Itaque epu-

lemus. Monemus et nos, fratres carissimi vos, ut omnes pariter epulemus epulum animabus nostris *necessarium*. Scriptum est enim: Nisi manducaveritis... Unde statutum est ut pueri mox baptizatis saltem in specie vini tradatur, ne sine necessario discedant sacramento. Et quid, si discedant? Numquid damnabuntur? Non, fratres mei, quoniam in fide, etsi non sua, tamen patrinorum salvabuntur. Duo quippe sunt manducandi corpus Christi modi, unus sacramentalis, alius spiritualis. Sacramentaliter accipit corpus Christi etiam malus, sed quia indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Spiritualiter vero accipit corpus bonus qui, etsi non sacramentaliter quandoque accipit, tamen fide et caritate in corpore Christi est. Unde Dominus exponens, quid sit eum manducare spiritualiter, ait: Qui manducat carnem meam... in me manet, et ego in eo. Et Augustinus: Ut quid paras dentem et ventrem; crede, et manducasti. Verumtamen, fratres mei, omnibus Christianis locum et tempus habentibus, etiam sacramentaliter communicandum est. Unde in primitiva Ecclesia universi Christiani singulis Dominicis diebus solebant communicare. Sed quia quidam negligenter accedebant, postea pro Eucharistia panem benedictum statuerunt dari, et saltem ter in anno, in Natali, in Pascha, in Pentecosten communicare. Sed nunc, fratres, adeo excrevit iniquitas, quod vix semel in anno quidam digne valeant communicare» (PL 155, 1850s). — Tenet Radulphus noster theses I, IV, V; theses I et IV loco Jo 6, 54 expressas videt. Propter thesim I rara Communio deploranda.

Rupertus, abbas Tuitensis, saepe docet intrinsicam Eucharistiae necessitatem. Saltem thesim VI exprimit locis sequentibus. »Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. — Non, inquit, vos vestrique similes, quique murmuratores et litigiosi, vitam habebitis in vobis, sed ille unus populus meus, qui mihi unitur unitate spiritus, una Ecclesia mea, quae manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam. Haec enim summa est causa aeternae vitae effectiva: manducare carnem meam et bibere sanguinem meum (cogita thesim III); non manducare autem carnem meam et non bibere sanguinem meum antiquae perfidae est argumentum, qua primi parentes hominum serpenti quam Deo credere maluerunt. Qui ergo manducat et bibit, recte antiquae mortis poena se exiit, et qui non manducat aut non bibit, nihilo minus (id est cum eadem certitudine) iuste relinquitur in antiquo iudicio paternae praevaricationis» (In Jo 6, 54. PL 169, 484 BC). »Aliter quippe destrui non poterat peccatum illud, quod homo credens diabolo plus quam Deo cibum vetitum superba intentione comedit, nisi ut iterum plus credens Deo quam diabolo econtra cibum imperatum humili subiectione comederet idem homo» (In Jo 6. PL 169, 467 B). »Illud quoque scire oportet, quod

ob causas antiquas et notas cum his duobus sacramentis necessariis, scilicet baptismo, corporisque et sanguinis sui cibo potuque illum (Redemptorem) venire oportuerit» (In Jo 6. PL 169, 467 A). »Sunt autem duo haec sacramenta maxima, scilicet baptisma et vivifica corporis et sanguinis eius mensa, quae sine dubio nostrae salutis tam necessaria sunt, ut absque his nulli hominum ad vitam vel regnum Dei aditus pateat. Ait enim: Amen, amen dico vobis, nisi quis renatus fuerit (Jo 3, 5). Item: Amen, amen dico vobis, nisi manducaveritis... (Jo 6, 54)« (De Operibus Spiritus S. I. III cap. 1. PL 167, 1641 BC). »Si quaeritur, cur non unum quodlibet horum, sed utrumque sacramentum ad salutem necessarium sit homini, respondere licebit, videlicet quia peccatum ab homine duplex commissum est. Alterum siquidem superbiae, alterum fuit gulae... Igitur quia congemmatum fuit peccatum, recte congemmatum est et sacramentum« (ib. cap. 25. PL 167, 1666 B). — Necessitas, quam Rupertus intelligit, est illa, quae thesibus II et I continetur. Tenet enim unam et alteram.

Thesim II speciatim agnosces in his verbis: »Sicut illa specie, qua pependit in cruce, Sanctus sanctorum est, et in illa specie praeteritis omnibus electis remissionem peccatorum operatus est, sic in ista specie panis et vini nihilominus (= non minus) Sanctus sanctorum est, et omnibus electis, qui post eandem passionem ad fidem eius veniunt, idem illum efficere, id est remissionem peccatorum et vitam aeternam conferre non dubium est« (ib. cap. 21. PL 167, 1663 B). »Quidquid pinguedinis, id est quidquid gratiae spiritualis in Christo est, fides istic (in Eucharistia) tenet, et sensus animae percipit... Totam adipem, totam pinguedinem vituli, id est totam gratiam et veritatem Verbi incarnati, qua indiget ut repleatur anima fidelis, illic se habere fides christiana consentit. Nomine, re atque effectu caro vera est et sanguis verus. Nomine videlicet, quia sic sacerdos dixit consecrationum opifex, qui vera rebus nomina ponit: Hoc est corpus meum; Hic est calix sanguinis mei. Re autem, quia profecto sanctum sanctorum est, quam vere sacerdos iste, qui sanctificat Sanctus sanctorum est. Effectu nihilominus, quia videlicet quam efficaciter semel passus pro omnibus praeteritis remissionem peccatorum attulit, tam potenter et nunc ad Ecclesiam per eandem fidem venientibus remissionem peccatorum digne percipientibus impendit« (De Trinit. et operibus ejus; In Lev. I. I cap. 16. PL 167, 760 AC). — Noli offendi ultimis verbis »digne percipientibus«, ac si tantum sacramentalem manducationem intelligeret; intelligit illam manducationem dignam, illam spiritualem manducationem, quae principaliter in Communionem consistit, sed mere spiritualem manducationem includit; cogita thesim III. — Continetur duobus ultimis locis, quod s. Thomas ita exprimit: »Quidquid est effectus Do-

minicae passionis, totum etiam effectus huius sacramenti« (In Jo 6 lect. 6 n. 7).

Thesim I Rupertus strenue defendit contra illos, qui putabant mere spirituales manducationem pro semper sufficere: »Hoc (mere spirituales manducationem pro semper sufficere) plane Christus non docuit, sed Qui manducat, inquit, carnem meam et bibit sanguinem meum eo videlicet modo quo traditurus sum, corde credendo ad iustiam (ecce mere spiritualis manducatio!) et ore manducando ac bibendo ad salutem, hic in me manet, et ego in eo, ita ut iam non sint duo, sed una caro. Manducare namque et bibere, causa efficiens est, effectus autem, ut in me maneat et ego in eo« (In Jo 6. PL 169, 470 A). »Quantumvis fidelis et catholicae professionis homo sis, si manducare et bibere recuses de hoc cibo potuque visibili, eo ipso quod tibi hunc necessarium non esse praesumis, a societate membrorum Christi, quod est Ecclesia, te praecidis, neque recte credis in eum, cuius in hoc cibo potuque ab ipso tam diligenter commendato, derogas auctoritati« (ibid. PL 169, 484 s).

Thesim V tenet inter alia his verbis: »Nec parvulos, quos aetatis impotentia manducare vetat, qui, mox ut baptizati fuerint, ab hac luce migrant, aeternae vitae exsortes arbitramur, nec praeventos a persecutore confessores pios in sanguine suo baptizatos corpori Christo communicasse, vel calicem Domini bibisse, quod ad vitam aeternam proficiat, dubitamus« (ibid. PL 169, 484 B). — Vides Rupertum ita tenere thesim V, ut supponat thesim IV; est in mente eius iustificatio per baptismum vel martyrium participatio Eucharistiae.

Godefridus, abbas Admontensis, de coena ultima: »Nisi enim coena illa praecessisset, hoc est nisi sacrosanctum corpus et sanguinem suum per se nobis consecrasset et dedisset, ad convivium vitae aeternae nullus hominum pervenire potuisset. Unde ipse ait: Nisi manducaveritis...« (Homilia Dominicalis 61. PL 174, 416 C). — Verba continent certe thesim VI, sed etiam IV. Optime intelliguntur, si omnes theses nostrae positivae supponuntur. Thesim I innuit si de cibo eucharistico dicit: »Hoc sit stipendium militiae nostrae, quo sustentamur in via hac, ne deficiamus« (Hom. Dom. 6. PL 174, 48 C). Thesim II innuit, quum agnoscit illud: Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur« (Hom. fest. 64. PL 174, 961 D).

Hugo de s. Victore: »Sacramentum corporis et sanguinis Christi unum est ex his in quibus principaliter salus constat, et inter omnia singulare; quia ex ipso omnis sanctificatio est« (De Sacramentis l. II p. 8 cap. 1. PL 176, 461 D). Eucharistia est »divinissima et sanctissima et sanctificans sanctificantia (intellige sacramenta) omnia et sancta« (ib. c. 8. PL 176, 468 A). — Haec est thesis II, quae etiam his verbis continetur: »Virtutem sacramenti habent, qui corde credunt,



sive sacramentum suscipiant sive non« (Summa sentent. tr. 6, c. 7. PL 176, 143 C). Tenet thesim V, si dicit: »Spiritualis (manducatio), quae fide percipitur, et sine sacramentali, ubi non est contemptus religionis, sufficit« (ibid. Contemptus tunc habetur, si quis sacramentum recipere posset, sed semper respuit). Thesim I his verbis exprimit: »Causa institutionis (fuit), ut esset remedium contra rediviva peccata. Si enim nobis necessaria fuit illa manifesta praesentia Jesu Christi qua cum hominibus conversatus fuit, ut in ea posset flagellari, mori pro nostra redemptione: ita necessaria est in tota ista praesenti vita eius praesentia eo modo, quo posset panis vivus qui de coelo descendit manducari. Unde ipse dicit Nisi manducaveritis . . . (ib. cap. 2. PL 176, 139 C).

Guillelmus, abbas s. Theodoricus, postquam dixit, iam non esse necessarium, ut Christus in propria specie, sicut olim Iudaeis, nobis praesens sit, pergit: »Necessaria tamen nobis est praesentia eius eo modo, quo eam necessariam ipsa Veritas testata est, dicens: Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis manentem. Oportet igitur nos carnem Christi manducare, si vitam in nobis manentem volumus habere. Nam caro eius vere est cibus, sanguis eius vere est potus. Quod enim cibo et potu appetitur, in hoc solo cibo praestatur, scilicet ut ultra non esuriatur. Et sicut communi cibo id appetitur ut vivatur, sic ad eam vitam qua vere vivitur, solummodo per hunc cibum pervenitur« (De Sacram. Altaris cap. 2. PL 180, 349 A). Postquam distinxit inter spirituale et corporale manducationem Eucharistiae, prosequitur: »Licet enim illa (spiritualis m.) sufficiat, si sic inevitabile cogat necessarium, tamen et haec (corporalis m.) non est omittenda. Sufficit enim illa per se, quia nulli est aliquatenus ambigendum, tunc unumquodque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in baptisate membrum corporis Christi efficitur . . . (verba Fulgentii supra allata). Non est tamen negligenda sacramenti perceptio, quia uterque domus nostrae postis, id est corpus et anima, signandus est agni sanguine, ne ab exterminatore vastetur« (ib. cap. 8. PL 180, 354 Ds). — Haec sunt thesis I.

Algerus, Scholasticus Leodiensis, in praeclaro suo opere »De sacramentis corporis et sanguinis Domini« dicit »eamdem redemptionem« factam esse olim in cruce et nunc fieri quotidie in altari (lib. 1 cap. 8. PL 180, 765 C). Utramque habet necessariam: »Licet enim eius (Christi) oblatio in cruce semel suffecerit ad omnium salutem et redemptionem, tamen quotidie est etiam necessaria ad muniendam et mundandam humanam fragilitatem, quae quotidie tentatur et labitur vel criminalibus vel saltem venialibus peccatis sine quibus haec vita duci non potest . . . Sciendum igitur, quia licet oblatio Christi semel in cruce sit vera, quotidiana autem in altari sit figurata: pror-

sus tamen eadem hic et ibi nostrae salutis est gratia, hic et ibi vera, sufficiens et semper necessaria, quia hic et ibi idem verus Christus potens est ad omnia. Quod quam evidentiter Sancti attestantur, subiectis eorum auctoritatibus videamus, tam de Christi hic et ibi essentiali veritate, quam de nostrae salutis hic et ibi vera et aequa utilitate« (l. 1 cap. 16. PL 180, 787 A—C). — Haec est thesis II. — Thesim I docet verbis sequentibus: »Quamvis igitur spiritualis comestio (intelligit mere spiritualem) corporis Christi prior et dignior sit quam corporalis, quia illa tantum bonis, haec autem communis est et bonis et malis, quum utraque tamen sit ad salutem necessaria, et quantum ad substantiam Dominici corporis vera, videtur quaerendum...« (ib. c. 21. PL 180, 798 BC). »Sanctorum verbis magna nobis indicitur bene operandi necessitas, ne corpus Domini indigne sumendo sumamus iudicium, vel sumere cessando, hoc modo etiam alienati a vita, mortis nihilominus incurramus periculum. Necessario enim Agnus sumendus est, ut a vastante angelo protegatur« (ib. c. 22. PL 180, 804 B). »Ideo se unit nobis in sacramento, ut quod nobis est impossibile, possibile fiat in ipso« (ibid.; potest hic locus etiam ad thesim IV referri). »Sciendum autem non tantum spiritualiter, sed et corporaliter sumendum esse corpus Christi Domini, quia et sanguis, qui a vastante angelo protexit, utroque poste respersus est, ut verum Agnum non minus ore corporis quam ore cordis sumi debere signaret; quia qui utrumque, corpus scilicet et animam, venit redimere, utrique se voluit in sacramento suo communicare« (ibid. PL 180, 806 A).

Guerricus abbas: »Cibus iste et potus vitae est mysterium, immortalitatis medicamentum, causa resurrectionis primae (iustificationis), pignus secundae, quia divinae plane in nobis initium substantiae« (De resurrectione Dom. sermo 3. PL 185, I, 147 B). »Tunc eis sacramentum corporis et sanguinis sui tradidit et celebrandum instituit... ut si discederet ab eis specie corporis, maneret non solum cum eis, sed etiam in eis virtute Sacramenti« (In Ascensione Dom. sermo. PL 185, I, 155 A). — Habet Eucharistiam causam unitatis corporis mystici saltem secundum thesim VI.

Joslenus, episcopus Suessionensis, docet nos in petitione »Panem nostrum quotidianum da nobis hodie« petere, quae sint ad praesentem vitam necessaria; inter haec habet Eucharistiam. (Expositio in Or. Dom. n. 9. PL 186, 1493 C, 1494 A.) Iterum saltem thesis V, vel si vis I.

Decretum Gratiani: »Si quis de corpore exiens novissimum et necessarium Communionis viaticum expetit, non ei denegetur« (Partis II causa 26 q. 6). »De his vero qui recedunt ex corpore, antiquae legis regula observabitur etiam nunc ita, ut si forte quis recedit ex corpore, ne

cessario vitae suae viatico non defraudetur« (ib. q. 9). — Habentur haec etiam in Concilio Nicaeno (anni 325) cap. 31 can. 13. Sensus est: Excommunicatus manet quidem in vita a Communione, vitae spiritualis necessario nutrimento, exclusus (et ad eius votum relegatus), sed in periculo mortis illam accipiat. Asseritur thesis I.

**Petrus Lombardus:** »Mysterium fidei dicitur (Eucharistia), quia credere debes, quod ibi salus nostra consistat« (Sentent. l. 4 dist. 12 ad finem. PL 192, 867). — Innuitur thesis II.

**Hugo, archiepiscopus Rothomagensis:** »Talibus (baptizatis et confirmatis), dum in praesenti vivitur, necesse est, ut vitalis refectio praeparetur, panis vitae, calix benedictionis aeternae, corpus et sanguis summi Pontificis nostri Iesu Christi. Hoc autem omnino necesse est, nec alicui Christiano a participatione tanti mysterii abstinere licitum est. Huic Dominus ait: Nisi manducaveritis...« (Contra haereticos l. 1 cap. 14. PL 192, 1271 BC). — Ut vitalis refectio est Communio omnino necessaria, et propterea non licitum abstinere. Igitur thesis I.

**Petrus Cellensis** ita thesim II exprimit: »Quotidie sic se ipsum mystice in altari frangit innovando fidem in cordibus nostris et efficaciam passionis suae conferendo animabus nostris« (Sermo 40. PL 202, 767 D). »Totum enim fides digne summentibus (ad quos pertinent mere spiritualiter sumentes) ibi (in Eucharistia) operatur, quod exhibitione certissima credentibus exhibuit in cruce mors Christi... Ibi mors Christi omnium salutem, hic memoria mortis illius similiter nostram non desistit operari salvationem sacramentaliter« (Liber de panibus cap. 1. PL 202, 934 AB). — Hoc est iterum illud s. Thomae: »Quidquid est effectus dominicae passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil enim aliud est hoc sacramentum quam applicatio dominicae passionis ad nos.«

**Balduinus, archiepiscopus Cantuariensis,** thesim II pariter exprimit: »Hic est, inquit (Christus), calix Novi Testamenti, ac si diceret: Hic constituta est causa et virtus et ratio implendi, quae in Novo Testamento praecepta sunt, et obtinendi, quae promissa sunt... Si qua est ergo fides nostra, si qua spes, si qua caritas, si qua patientia, si qua humilitas, si quid gratiae, si quid virtutis, si quid laudis coram Deo in nobis est: totum de hoc calice propinatur. Hinc manat omnis gratiarum divisio« (De Sacramento Altaris. PL 204, 686 A, 687 A). Inde necessitas manducationis Eucharistiae: »Hunc panem comedunt omnes iusti, ut iusti sint et iuste vivant; sine quo nulla est vita bona, nulla beata« (PL 204, 688 A). »Dixit ergo eis Iesus: Amen amen dico vobis (Jo 6, 54), ac si diceret: Etsi ignoretis, etsi credere detrectetis, tamen verum est, quod nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non

habebitis vitam in vobis. Hoc intelligendum est de spirituali vita qua iuste vivitur, et de aeterna, qua beate vivitur. Ne utram vero habebit, qui non manducat» (PL 204, 693 D). — Haec continent thesim I et IV et VI. De sacramentali perceptione speciatim dicit: »Mors est illi, qui non bibit« (PL 204, 664 B). Mere spiritualis perceptio est vera perceptio virtutis sacramenti: »Sicut caro Christi duobus modis manducatur, sic et sanguis Christi duobus modis bibitur, haustu scilicet ipsius sanguinis in sacramento ac virtute fidei, ex qua iustus vivit, quae est etiam virtus sacramenti« (PL 204, 695 D).

**Bona cursus:** »Quod ante benedictionem panis dicitur, post benedictionem corpus et sanguinem manifeste asserit (Christus); quod qui non manducaverit, vitam non habebit, qui vero manducaverit, vitam obtinebit. Unde Dominus in Evangelio secundum Joannem: Amen, amen dico vobis... (Jo 6, 54—7)« (Libellus contra Catharos cap. 7. PL 204, 782 B). — Sine manducatione non est vita, per manducationem obtinetur: haec est saltem thesis IV, sed innuitur etiam III.

**Alanus de Insulis** ita exprimit thesim I: »Homo per fidem et poenitentiam de peccato resurgens efficaci remedio indigebat, quod gratiam perseverandi in bono conferret. Sed nulla efficacior erat, quam caro Christi. Ergo necessarium fuit homini carnem Christi communicare« (De articulis cath. fidei l. 4<sup>a</sup> n. 1. PL 210, 613). »Quaedam autem (sacramenta sunt) necessitatis, ut baptismus, sine quo non est salus puero nec adulto, nisi impediatur articulus necessitatis. Similiter Eucharistia est sacramentum necessitatis in adultis« (Theologicae regulae. Reg. 110. PL 210, 679).

**Guntherus cisterciensis** speciatim thesim III exprimit: »Simili modo nec ullus est (antea dixit neminem posse semper verba s. Scripturae audire, legere, meditari), qui omnibus horis sacramentum altaris actualiter sumere queat: sed qui per fidei puritatem et caritatis unionem Christum sibi incorporat eique incorporatur, hunc panem Dominici corporis indesinenter manducat« (De Oratione l. 9. cap. 12. PL 212, 188 AB). »Hic est panis ille supersubstantialis, quem nobis hodie, id est semper dari postulamus, qui adeo necessarius est, ut si vel uno momento spritualis eius refectione carere contigerit, illico Christus in nobis esse et nos in ipso desinamus, ipso teste qui ait: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo« (ib. l. 11 cap. 2. PL 212, 199 CD). — Est ergo tota vita spiritualis manducatio Eucharistiae.

**Sicardus, episcopus Cremonensis:** »Licet Christus semel credentes sua morte redemit, hoc tamen sacramentum Ecclesia quotidie necessario repetit ob illas causas, quia in vinea laborantes eo quotidie reficiuntur, et ut neophyti per illud incorporentur et ut memoria passionis Christi quotidie

mentibus fidelium ad imitandum infigatur. Ideoque dicitur panis quotidianus. Sicut enim olim fuit necessaria eius in carne praesentia qua mori posset, sic et modo est necessaria eius in sacramento praesentia, qua manducari possit, quia dicitur: Nisi manducaveritis...» (Mitræ l. 3 cap. 6. PL 213, 119 AB). »Est haec huius sacramenti utilitas, ut eius ope fiat possibile, quod terrae est, coelum ascendere« (ib. l. 3 cap. 6. PL 213, 130C). — Est saltem thesis VI, innuitur etiam thesis II. Si dicit neophytos per Eucharistiam Christo incorporari, non putamus thesim IV exprimi; sed tunc temporis Patres saepius dicebant, baptizatos accipere Communionem, ut Christo incorporarentur. Appropriabant incorporationem in Christum Communioni, quia per hanc sacramentalem manducationem visibiliter significatur, quod per spiritualem manducationem in baptismo fit, scilicet incorporatio in Christum.

Innocentius III: »Homo per gustum mortem incurrit, per gustum quoque (Eucharistiae) vitam acquirit, quatenus unde mors oriebatur, inde vita resurgeret« (De sacro alt. mysterio l. 4 cap. 44. PL 217, 884 C). »Qui dedit se pro nobis in pretium, ipse tribuit se nobis in cibum; ac per pretium se dedit pro nobis in mortem et per cibum se tribuit nobis ad vitam, ut mortem nostram sua morte perimeret et vitam nostram sua vita nutriret« (ib. PL 217, 885). »Huius sacramenti virtute possibile fit, ut qui de terra sunt, in coelum ascendant« (ib. PL 217, 886 A). — Continent haec saltem thesim VI, sed plene non intelliguntur, nisi secundum thesim II. — Thesis III his verbis innuit: »De spirituali comestione Dominus ait: Nisi manducaveritis... (Jo 6, 54). Hoc modo corpus Christi soli boni comedunt... Qui credit in Deum, comedit ipsum; qui incorporatur Christo per fidem, id est membrum eius efficitur, vel unitate corporis eius firmiter solidatur« (comedit carnem Christi secundum Jo 6, 54, comedit igitur Eucharistiam l. 4 cap. 14. PL 217, 866 CD). — Thesis I ita docet: »In perceptione corporis et sanguinis Christi magna est nobis adhibenda discretio. Cavendum est enim, ne si nimium differatur, mortis periculum incurratur, Domino protestante: Nisi manducaveritis... (Jo 6, 54). Si vero quis indigne suscipiat, iudicium damnationis incurrat... Ingens itaque nobis videtur vel indicitur bene vivendi necessitas, ne corpus Domini vel indigne sumendo sumamus iudicium, vel sumere cessando nihilominus incurramus periculum. Necessario quippe sumendus est agnus, ut a vastante angelo protegatur« (ib. l. 4 cap. 42. PL 217, 882 D). In explicatione petitionis »Panem nostrum quotidianum...: »Quinque panes sunt nobis necessarii, quatuor in via et quintus in patria: corporalis, spiritualis, doctrinalis, sacramentalis et aeternalis. Corporalis vero ad sustentationem, spiritualis ad informationem, doctrinalis ad eruditionem, sacramentalis ad



expiationem (ut iterum et iterum purgemur a peccatis quotidianis), aeternalis ad fruitionem» (ib. l. 5 cap. 23. PL 217, 920 D). — Est Eucharistia panis noster quotidianus quotidie etiam necessario comedendus, quamvis non necessario quotidie sacramentaliter comedendus.<sup>12</sup>

### Epilogus.

Vidimus, ni fallor, Patres Latinos et theologos antiquiores necessitatem Eucharistiae sat clare docere. Dicunt expresse vel aequivalenter sine Eucharistia non esse vitam, salutem, unitatem corporis mystici, resurrectionem. Sunt alia testimonia frequentiora, quibus positive asserunt, vitam, salutem, unitatem corporis mystici, resurrectionem esse per Eucharistiam. Haec tamen nolimus, uti minus apodictia, affere. Erunt tamen in eundem sensum accipienda. Neminem inveni inter Patres Latinos, quorum scripta extant apud Migne (neque ut in antecessum dicatur, inter Patres Graecos), qui vel unam ex thesibus nostris positivis neget, nisi forte dubitari possit, an Guitbertus abbas s. Mariae de Novigento (Nogent) thesim I tenuerit.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Uti Innocentius, ita etiam theologi sequentes saepius varium panem nobis necessarium distinxerunt, panem sacramentalem comprehendentes. Ita v. g. sequentes. *Alexander Halensis*: »Quadruplex autem panis, scilicet materialis, spiritualis, doctrinalis et sacramentalis necessarii sunt laborantibus in operibus meritoriiis, ut illis mediantibus quintus panis (aeternalis) habeatur. Primus enim (materialis) necessarius est ad corporis sustentationem; secundus (spiritualis) ad animae corroborationem; tertius (doctrinalis) ad eius instructionem; quartus (sacramentalis) ad eius conservationem, scilicet in puritate. Hi ergo quatuor panes necessarii sunt ad laborem finalem operum meritoriorum« (apud Vivès, *Expositio in Orat. Dom. Appendix p. 754 b*). *Albertus Magnus*: »Sunt quidem tres panes quotidie necessarii et quotidie requirendi: panis scilicet intellectus, qui est veritatis verbum; panis affectus, qui est virtutis firmamentum; et panis sacramenti, qui est animae famelicæ verum viaticum« (ib. p. 432 a). *Bernardinus Senensis*: »Triplici enim pane ad praedicta (scilicet ut impotentia nostra tollatur) indigemus. Primo pane corporali, secundo pane spirituali, tertio pane sacramentali. Primo solum pro corpore indigemus, secundo solum pro anima, tertius vero quodammodo est necessarius pro utroque, quia spiritualiter et sacramentaliter manducatur« (ib. p. 545 a). *Bernardinus Busto* sicut *Innocentius* quinque panes distinguit et dicit de quarto: »Quartus est sacramentalis, qui est necessarius ad expiationem« (ib. p. 635 a). Communiter Patres et antiqui theologi quartam orationis Dominicae petitionem vel unice vel etiam de pane eucharistico explicant (vide *Bock*, *Die Brotbitte des Vaterunsers*. Paderborn 1911), quum tamen ex altera parte teneant postulari panem necessarium. Hinc etiam apparet, quid de Eucharistiae necessitate senserint.

<sup>13</sup> Adduxi hunc Patrem olim in libello meo *Die h. Kommunion das notwendige Mittel zur Bewahrung der hlm. Gnade tanquam adversarium thescoo I. Censet autem de la Taille (Mysterium fidei p. 596)*, eum recte sentire et non contradicere aliis Patribus. Fateor Guitberti verba in bonum sensum posse accipi. Dicit recte omnino sine sacramentis baptismi et

Talis unanimitas a priori expectanda erat, quum Christus Dominus ipse tanta sollemnitate apud Jo 6, 54 Eucharistiae necessitatem declarasset. His verbis primo necessitatem praecepti non medii exprimi teneri non potest neque ulli Patrum, quantum video, unquam talis interpretatio in mentem venit. Notetur etiam illud discrimen: Apud Patres Jo 6, 54 est argumentum ad Eucharistiae necessitatem probandam, apud multos modernos theologos autem hanc necessitatem negantes est, quum hac de re agunt, ille locus — obiectio, ad quam solvendam illam impossibilem interpretationem, agi de necessitate praecepti, excogitaverunt. Est inter Patres, quippe qui omnes theses nostras positivas admittant, et illos modernos theologos, qui illas negant, non parva dissensio, neque ambigendum erit, cui sententiae acquiescendum sit.

---

Eucharistiae non valere fidem nostram subsistere. Sed prosequitur: »In quibus tamen duobus (sacramentis) id refert, ut sine aqua aut sanguine Christianus esse non valeat, sine Eucharistia vero esse possit, si tamen in ejus constanter fide permaneat. Quod in plerisque potest probari martyribus, sive eremitis, quorum alteri nunquam, alteri semel aut rarissime sumpta, sancto deinceps opere se ei incorporantes, longaeva solitudine sanctificati sunt« (De sanctis et eorum pignoribus l. 1 cap. 1. PL 156. 613 B). Si Guibertus putasset, illos eremitas se sine voto Communionis ita sanctificasse, esset contra thesim I. Sed tale votum non excludit, immo videtur admittere illis verbis »sancti deinceps opere se ei (Eucharistiae) incorporantes.« — Manducare Christum apud Jo 6 est secundum Guibertum »ad seipsum Iesu vitam exemplificare«, »se ei uniendo incorporare« (ib. l. 1 cap. 3. PL 156, 639 A), quae dicta sunt secundum thesim III.

## Prispevki za dušno pastirstvo.

Za sveto leto 1925.

Na praznik vnebohoda Gospodovega dne 29. maja 1924 so v Rimu slovesno oznanili sveto leto, ki se bo začelo popoldne pred Božičem l. 1924 in končalo opoldne pred Božičem 1925. V treh konstitucijah, ki jih je sv. oče izdal v mesecu juliju, so podrobno določeni pogoji za odpustke in milosti sv. leta in natanko naštete pravice, ki jih sv. stolica daje izpovednikom za ta čas. Sv. penitencijarija je vrh tega sestavila še posebna navodila (monita), kako naj duhovniki uporabljajo dovoljene fakultete. (Papeževe konstitucije in navodila sv. penitencijarije so priobčene v Acta Apostolicae Sedis, 1924, Num. 8, pg. 305—320, 337—344). Povzemimo nakratko vsebino imenovanih dokumentov.

I. Vsebina prve konstitucije, ki se začinja z besedami »Ex quo primum« in je bila izdana dne 5. julija 1924, je označena v naslovu: *Suspenduntur indulgentiae et facultates vertente anno universalis jubilaei MDCCCXXV.* — Da bi se verniki tem bolj potrudili za milost in blagoslov svetega leta, je papež Sikst IV. l. 1473 odločil, da vsi drugi odpustki v svetem letu prenehajo. Poznejši papeži so Sikstov odlok pač nekoliko ublažili, a bistveno ga niso premenili. Sedanjí sv. oče je odredil, da v svetem letu 1925 ostanejo v veljavi: 1. odpustki, ki jih morejo umirajoči dobiti na zadnjem uru; 2. odpustek, ki se ga udeležimo, če ob zvonjenju molimo *Angelo v češčeni* je ali drugo molitev, kakršna je določena za razne dobe cerkvenega leta; 3. odpustki, ki se dovoljujejo onim, ki ob štirideseturni pobožnosti prihajajo v cerkev počastiti najsvetejši zakrament; 4. odpustki, dani tistim, ki spremljajo sv. popotnico do bolnikov ali podarijo svečo, ki naj jo kdo drugi nese ob tej priliki; 5. odpustek *toties quoties* za one, ki pobožno obišejo cerkev Sv. Marije angelske pri Asizih; 6. odpustki, ki jih podelé kardinali, apostolski nunciji, nadškofje in škofje pri pontifikalnih sv. opravilih.

Drugi odpustki bodo v svetem letu prenehali, vendar ne docela, ampak v tem pomenu, da se odpustkov sami ne moremo udeleževati, pač pa jih moremo naklanjati *dušam v vicah*. Njim torej, dušam v vicah, moremo pomagati prav tako kakor druge čase; sami zase pa naj bi romali v večno mesto in tam našli popolno odpuščanje grehã in kazni in se vsi prenovili v duhu.

Vprav iz istega razloga preklicuje papež za sveto leto tudi *posobne pravice in fakultete*, ki jih sv. stolica dovoljuje duhovnikom *zunaj Rima*, da morejo spokornika odvezavati od cenzur, ki so udržane papežu, da morejo po potrebi narejene oblube razreševati ali jih preminjati in dajati izpregled od iregularnosti in zakonskih zadržkov. (Dobro je pomniti: odpustki prenehajo v sv. letu v Rimu in zunaj Rima; posebne fakultete, ki jih sv. stolica daje duhovnikom, pa prenehajo samo zunaj Rima.)

Vendar papeževa volja ni, da bi ugasnile v sv. letu vse posebne pravice; konstitucija našteva izjeme.

1. Papežovo pismo veli, da ostanejo v moči vse fakultete, ki jih daje mašnikom *cerkveni zakonik*. — Pojasnimo stvar z zgle-dom. V bolj nujnih slučajih (*in casibus urgentioribus*), ko se odveza brez velike težave za spokornika ne dá odložiti, more po kánonu 2254 vsak izpovednik odvezati od vseh kakorkoli udržanih cenzur *latae sententiae*, če spokornik sprejme obveznost *»recurrendi... ad S. Poenitentiarium vel ad Episcopum aliumve Superiorem praeditum facultate et standi eius mandatis«*. Ta pravica, ki jo daje zakonik izpovednikom, ostane neokrnjena v svetem letu.

Drugi zgle-d. Po kán. 1044 in 1045 more v posebnih okolištinah navaden mašnik, župnik ali izpovednik dati izpregled od zakonskih zadržkov. Tudi ta pravica ostane v svetem letu neizpremenjena.

2. Takisto ne prenehajo v svetem letu fakultete, ki jih sv. stolica dovoljuje pro *foro externo* nuncijem, internuncijem, apostolskim delegatom, škofom in redovnim poglavarjem za njih redovne družine.

3. Poleg pravic, ki jih daje mašnikom *cerkveni zakonik*, dovoljuje sv. penitencijarija pro *foro interno* škofom in izpovednikom posebne fakultete, da morejo odvezavati od cenzur, razreševati ali preminjati obljube, dajati izpregled od zakonskih zadržkov. Uporabo teh fakultet je papež za sveto leto toliko omejil, da veljajo samo za one spokornike, ki takrat, ko opravijo izpoved, po izpovednikovi sodbi brez velike težave ne morejo iti v Rim.

Konstitucija govori samo o posebnih fakultetah, ki jih daje sv. stolica škofom in mašnikom; ne govori pa o fakultetah, ki jih morda škof *iure ordinario* dovoljuje mašnikom svoje dieceze. Te torej ostanejo v moči. V ljubljanski škofiji je n. pr. škof pooblastil vse izpovednike, da morejo prvi pot odvezati spokornika, ki je izobčen *propter delictum procurationis abortus*; če pa je kdo v drugič ali večkrat si nakopal izobčenje s to pregreho, so pooblaščen za odvezó vsi dekani, v Ljubljani pa stolni kanoniki, profesorji bogoslovja, župniki in župni upravitelji, redovni predstojniki, krajevni in višji, in če so ti odsotni, njih namestniki (Ljublj. Šk. l. 1920, 54). — Te pravice, ki jih škof daje mašnikom, ne prenehajo v sv. letu.

II. Druga konstitucija, *»Si unquam alias«*, z dne 15. julija 1924, daje izpovednikom v Rimu izredne pravice za sv. leto. — Sv. oče nalaga kardinalu velikemu penitencijariju, naj poskrbi, da bo v vseh rimskih bazilikah in cerkvah, zlasti pa v narodnih cerkvah, zadosti izpovednikov. Nad spovednicami, kjer bodo izpovedovali mašniki, posebe pooblaščen za sv. leto, bodi napis: *Poenitentiarium Sancti Jubilaei*.

Izpovedniki sv. leta morejo pri zakramentalni izpovedi odvezati katerékoli spokornike od vseh cenzur in grehov, ki so a jure udržani papežu ali ordinariju; pa tudi od cenzure *ab homine*, vendar se odveza od cenzure *ab homine* ne razteza na *forum externum*. Te obsežne fakultete pa omejujejo nekoliko navodila in izjeme, ki jih našteva konstitucija.

1. Konstitucija veli, naj izpovedniki sv. leta ne odvezujejo spokornikov, ki so zapleteni v cenzuro, specialissimo modo udržano papežu, ali ki so prekršili tajnost sv. oficija ali tajnost katerekoli druge sv. kongregacije ali tribunala ali kakega drugega oficija rimske kurije, ali ki so si nakopali cenzuro, kakršno je določil Pij X. v konstituciji »Vacante Sede Apostolica«. Za te slučaje nimajo izpovedniki sv. leta nobene izredne pravice; odvezavati morejo od teh cenzur kakor v vsakem drugem času le po kán. 2254; če je namreč sila in se odveza brez velike težave za spokornika ne dá odložiti, morejo odvezati od vseh kakorkoli udržanih cenzur latae sententiae, a spokorniku ostane breme »recurrendi ad S. Poenitentiarum et standi eius mandatis«. Odvezati pa vendar morejo v sv. letu spokornika, krivega »absolutionis proprii complicitis in peccato turpi semel aut bis tantummodo attentatae«, a naložiti mu morajo dolžnost, da odstrani priliko za ponovni padeč in da v prihodnje ne bo več izpovedaval in odvezaval »proprium complicitem«, razen če preti nevarnost za osramočenje ali pohujšanje; ko bi proprius complex prišel zopet k izpovedi, ga mora mašnik opomniti, da je bila odveza pri prejšnjih izpovedih neveljavna.

2. Edino le po kán. 2254 morejo odvezavati prelate svetnega klera z redno jurisdikcijo »in foro externo« in višje poglavarje eksemptnih redov, ki bi si bili javno nakopali izobčenje, udržane papežu specialim modo.

3. Heretikov in razkolnikov, ki so javno oznanjali zmoto, ne smejo odvezati, če se niso vsaj vpricho izpovednika odpovedali krivi veri ali razkolu, in pohujšanje, kakor treba, popravili. One, ki so bili rojeni v krivi veri, če se dvomi o veljavnosti sv. krsta, ki so ga prejeli v krivoverski sekti, naj izpovedniki pošljejo do kardinala vikarija.

4. Takisto naj ne odvezujejo onih, ki so se vpisali v prepovedane družbe, v masonske ali druge družbe iste vrste, četudi je zadeva tajna, če ne popravijo pohujšanja in ne prenehajo dejansko sodelovati ali prepovedano društvo podpirati; če poznajo duhovnike ali redovnike, ki bi bili vpisani v družbo, jih morajo po kán. 2336 § 2 naznaniti; če imajo društvene knjige, spise, znamenja, jih morajo izročiti izpovedniku, ta pa naj jih čimprej pošlje sv. oficiju ali vsaj uniči, če tako velevalo upravičeni in tehtni razlogi; poleg krivde se jim naloži težka pokora in pogostna zakramentalna izpoved.

5. Onih, ki so si cerkveno imetje ali cerkvene pravice prisvojili brez dovoljenja, naj ne odvezujejo, če niso vrnili, kar je cerkvenega, ali takoj prosili za poravnavo pri ordinariju ali pri sv. stolici, ali vsaj resno obljubili, da bodo za poravnavo prosili.

6. Če je v kraju, kjer spokornik biva, javno znano, da spokornika veže cenzura, ali če je bil po imenu proglašen za takega, ki ga je žadela cenzura, ali če je zadeva že prišla pred sodnika fori externi; morejo izpovedniki sv. leta takega odvezati, toda samo pri izpovedi; če je le spokornik v resnici voljan, karkoli se mu bo ukazalo, ponižno sprejeti in zvesto izpolniti, pa tudi pohujšanje popraviti; opomniti pa



ga je treba, da se bo moral s pismeno prošnjo obrniti do sv. penitencijarije. Izpovednik namreč po odvezi sestavi prošnjo, v kateri označi ime, priimek, diecezo spokornikovo in slučaj, ki je zanj določena cenzura; ob koncu pa izjavi, da je spokornika odvezal od cenzure. S to izjavo pošlje spokornika do sv. penitencijarije, kjer bo prejel reskript »in forma remissi absoluti«. (Kaj to pomeni, glej spodaj v navodilih sv. penitencijarije.)

7. Izpovedniki sv. leta morejo vse privatne obljube, tudi take, ki so pridržane sv. stolici ali ki so s prisego potrjene, razrešiti in premeniti v druga dobra dela, iz pravičnega in verjetnega razloga. Iz tehtnega in verjetnega razloga morejo razrešiti in v druga dobra dela premeniti tudi obljubo popolne in vedne čistosti, ki jo je kdo prvotno naredil javno v redu s prostimi ali slovesnimi obljubami, a je pozneje bil rešen drugih obljub, ne pa obljube čistosti. (Mislimo si redovno osebo, ki se je z dovoljenjem sv. stolice vrnila med svet; ko je zapustila samostan, jo je sv. stolica oprostila obljube uboštva in pokorščine, ne pa obljube vedne čistosti.) Nikakor pa ne morejo razrešiti obljubo čistosti tistim, ki jih po mašniškem posvečenju veže zapoved celibata, četudi so prevedeni v laiški stan. — Ko bi bila prememba obljube komu na škodo, naj obljube ne preminjajo, če tisti, komur bi prememba bila na škodo, radovoljno in izrečno v to ne privoli. — Obljube, s katero se kdo zaveže, da noče več grešiti, in drugih penalnih obljub naj ne preminjajo, razen v tako delo, ki bo, nič manj nego obljuba, spokornika varovala greha.

8. Izpregledati morejo, toda samo pri izpovedi, katerokoli iregularnost »ex delicto«, če je pregreha docela tajna; tudi iregularnost »ex homicidio voluntario aut abortu«, toda samo za to, da more spokornik brez nevarnosti osramočenja ali pohujšanja opravila že prejetih sv. redov izvrševati.

9. Da se neveljavno sklenjen zakon poveljavi, morejo pa samo pri izpovedi izpregledati zadržek krvne sorodnosti v drugem in tretjem kolenu stranske vrste, ki ga je spokornik tajno prikril, tudi če se zadržek na drugi strani dotika prvega kolena iz nezakonskega rodu. Te pravice pa izpovedniki nimajo, če kdo hoče zakon še le skleniti.

10. Naj je kdo že poročen ali se hoče še le poročiti, izpovedniki morejo izpregledati tajen zadržek pregrehe (occultum impedimentum criminis), če le ne eden ne drugi ni stregel po življenju zakonskega druga (neutro machinante). Če je zakon že sklenjen, se mora privoljenje v zakon privatno ponoviti po kán. 1135. Pokora, ki se spokorniku naloži, pa bodi težka in dolga.

11. Obisk štirih patriarhalnih bazilik (sv. Petra, sv. Pavla, lateranske bazilike in Marije Velike) morejo izpovedniki posameznim romarjem, ki se radi uboštva ali drugega važnega vzroka ne morejo toliko časa muditi v Rimu, toliko izpregledati, da obišejo cerkve namesto desetkrat, samo trikrat, ali pa jim po svoji previdnosti obisk cerkvá premené v drugo dobro delo.

12. Izpovedi, ki je ukazana za sv. leto, naj izpovednik nikogar ne oprostí, če tudi vé ali naprej vidi, da spokornik nima »materiam necessariam«. Neveljavna izpoved in velikonočna izpoved ne zadostuje.

13. Sv. obhajilo se ne more premeniti v drugo dobro delo, razen pri bolnikih, ki sv. obhajila ne morejo prejeti. Sv. popotnica velja za obhajilo sv. leta, ne pa velikonočno obhajilo. A če kdo za Veliko noč ni prejel sv. obhajila, more oboji dolžnosti zadostiti z enim sv. obhajilom.

14. Dovoljene pravice morejo izpovedniki uporabljati za vse vernike zapadne in vzhodne Cerkve, ki pridejo k izpovedi z resnim namenom, da se udeležé odpustkov sv. leta; uporabljati pa morejo te pravice samo enkrat za istega vernika. Odpustke sv. leta pa more kdo, ne sicer zase, ampak za duše v vicah, dobiti večkrat, če opravi ukazana dobra dela.

III. V tretji konstituciji, »Apostolico muneri«, z dne 30. jul. 1924, dovoljuje papež milosti sv. leta redovnicam in drugim vernikom, ki so trajno zadržani, da bi v l. 1925 šli v Rim. Pismo našteva po vrsti osebe, ki ne morejo obiskati grobov apostolov in rimskih cerkvá, pa morejo biti deležne odpustkov in dobrot sv. leta. To so:

1. Redovnice, ki živé v strogi klavzuri; takisto njih novicinke in postulantinje; pa tudi druge osebe, ki bivajo v teh samostanih vsaj večji del leta radi vzgoje ali iz kakega drugega upravičenega razloga; izvzete niso niti osebe, ki živé v samostanu, pa morajo radi službe hoditi ven iz samostanske klavzure.

2. Redovne sestre, ki imajo samo proste obljube, brez stroge klavzure, njih novicinke in postulantinje; takisto njih gojenke, tudi take, ki samo po dnevu ostajajo v samostanu, ne pa zunanje; in druge osebe, ki skupaj živé s sestrami in imajo tu stalno ali začasno domovanje.

3. Oblate ali pobožne osebe, ki sicer ne delajo redovnih obljub, pa živé skupaj po pravilu, ki ga je potrdila cerkvena oblast, njih novicinke, postulantinje, gojenke in druge osebe, ki bivajo z njimi skupaj, tako kakor je določeno pod št. 2.

4. Vse tretjerednice, ki s cerkvenim odobrenjem živé skupaj pod isto streho, in druge osebe, ki bivajo pri njih, kakor je bilo zgoraj povedano.

5. Dekleta in ženske v zavodih, ki jih oskrbujejo redovne sestre, oblate ali tretjerednice.

6. Anahoretje in eremiti v samostanih, kakršni so trapisti, karmalduzenzi in kartuzijani.

7. Verniki obojega spola, ki živé v ujetništvu ali v ječah ali v prognanstvu ali v prisilnih delavnicah; takisto kleriki in redovniki, ki so zaprti v samostanih ali v drugih hišah, da bi se poboljšali.

8. Verniki obojega spola, ki so bolni in slabotni in zato v svetem letu ne morejo iti v Rim; oni, ki v bolnišnicah stalno strežejo bolnikom, ker so za to najeti ali ker to delajo radovoljno; delavci, ki

si z delom služijo vsakdanji kruh in se ne morejo za toliko časa odtrgati; oni, ki so že nad sedemdeset let stari.

Vsi ti se udeležijo odpustkov sv. leta, če se skesano izpovedo grehov, vredno prejmejo sv. obhajilo in molijo v namen sv. očeta. Namesto obiskov rimskih cerkvá jim določi ordinarij ali sam ali po modrih izpovednikih druga dobra dela pobožnosti ali krščanske ljubezni; treba pa se ozirati na spokornikov stan, zdravje in druge okoliščine. Odpustek morejo dobiti dvakrat v sv. letu, če izpolnijo določene pogoje.

Njim vsem je dano na voljo, da si za izpoved sv. leta izbere kateregakoli izpovednika, ki je potrjen od ordinarija, kakor velewa zakonik. Sv. oče pa daje izpovedniku pravico, da more pri izpovedi spokornika odvezati vseh cenzur in grehov, tudi takih ki so udržani sv. stolici specialni modo. Izvzeti so slučaji udržani sv. stolici specialissimo modo in slučaj formalne herezije, ki se je tudi na zunaj javljala. Če ima izpovednik še kake druge posebne fakultete, ki jih je morda prejel od sv. penitencijarije, sme tudi te uporabiti. Spokorniku nalóži primerno pokoro in zahtevaj, kar treba pri odvezi cenzur. — Izpovednika, ki si ga izbere redovnica s slovesnimi obljubami, sveti oče pooblaščuje, da more razrešiti katerekoli privatne obljube, ki jih je redovnica naredila po svojem slovesnem profesu in ki nikakor ne nasprotujejo redovnemu pravilu. Sestram s prostimi obljubami, oblatam in regularnim tretjerednicam, osebam, ki živé skupaj v isti hiši, more izpovednik razvezati vse privatne obljube, tudi obljube s prisego potrjene, in jih premeniti v druga dobra dela; izvzete so obljube, ki so pridržane sv. stolici.

K sklepu opominja sv. oče škofe in druge ordinarije, naj tudi oni izpovednikom sv. leta radi dovoljujejo fakulteto, da bodo mogli spokornike odvezavati v slučajih, ki so pridržani ordinarijem.

IV. Izredne pravice, ki jih dovoljuje rimska stolica izpovednikom za sv. leto, bi utegnil kdo krivo umeti in napak uporabljati. Da bi se to, kolikor moško, zabranilo, je izdala sv. penitencijarija dne 31. jul. 1924 posebno navodilo za izpovednike: *Monita de usu facultatum confessariis per annum sanctum tributarum etc.* Penitencijarija opominja izpovednike na one reči, ki treba nanje posebe paziti pri uporabi izrednih fakultet sv. leta.

1. Sv. penitencijarija opominja izpovednike, naj prouče in si zapomnijo vrsto grehov, cenzur, kazni in vseh zadržkov, za katere nimajo pravice dati odvezo ali izpregled. Če pride spokornik s takimi rečmi, mu ne morejo drugače pomagati kakor po kán. 2254, 2290, 1045 § 3; in če kdo ni »izpovednik sv. leta«, naj se ravna, če treba, po kán. 990 § 2. (Papeževa konstitucija loči »izpovednike sv. leta«, *poenitentiaris S. Jubilai* in druge izpovednike. Le »izpovedniki sv. leta« imajo vse one pravice, ki smo jih prej našteli; pravice drugih izpovednikov so bolj omejene, pa jih nismo posebej omenjali.)

Sv. penitencijarija hoče reči: za one slučaje, za katere v papeževih konstitucijah za sv. leto ni dano nobeno pooblaščenje, imajo izpovedniki samo tiste pravice, ki jim jih daje cerkveni zakonik v

našteti kánonih. Govori pa kánon 2254 o odvezi cenzur »in casibus urgentioribus«; kán. 2290 o kaznih v zadoščenje za greh (de poenis vindicativis) »in casibus occultis urgentioribus«; kán. 1045 § 3 o izpregledu tajnih zakonskih zadržkov, ko treba poveljaviti že sklenjen zakon, pa ni mogoče obrniti se do ordinarija, poveljavljenje pa se ne more odložiti; kán. 990 § 2 pa o izpregledu iregularnosti »in casibus occultis urgentioribus«.

2. Izpovedniki naj pomnijo, da morejo izredne pravice uporabljati samo pri izpovedi, in edinole pri spokornikih, ki opravijo izpoved za sv. leto. Kar se dostaje kraja, kjer morejo dopustno ali tudi veljavno izpovedavati za sv. leto, naj se ravnajo po zapovedih cerkvenega zakonika, po odredbah ordinarijevih in po določenih, ki so označena v pismu sv. penitencijarije, če imajo namreč zase kake posebne fakultete.

Navdilo opominja izpovednike, naj pazijo tudi na kraj, kjer izpovedujejo. Sv. penitencijarija ima v mislih kán. 522, ki govori o izpovedi redovnic, in izjavo, ki jo je komisija za razlaganje cerkvenega zakonika dala k temu kánonu. Kánon veli: V pomirjenje svoje vesti se sme redovnica obrniti do vsakega mašnika, ki je pooblaščen za izpovedavanje ženskih, dasi ne posebej za redovnice, in se lahko pri njem veljavno in dopustno izpove v vsaki cerkvi in tudi v napol javnem oratoriju. — Kánon določa za izpoved samo cerkev in javen ali napol javen oratorij. Pojavil pa se je dvom: ali bi smel mašnik, ki ni posebej pooblaščen za redovnice, pa se redovnica do njega obrne v smislu kán. 522, izpovedati jo na kakem drugem primernem kraju tudi izven cerkve ali oratorija? K temu dvomu je komisija za razlaganje cerkvenega zakonika odgovorila dne 24. novembra 1920 (AAS 1920, 575): »Canon 522 ita est intelligendus, ut confessiones, quas ad suae conscientiae tranquillitatem religiosae peragunt apud confessarium ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum, licitae et validae sint, dummodo fiant in ecclesia vel oratorio etiam semipublico, aut in loco ad audiendas confessiones mulierum legitime destinato.« Kraj, kjer mašnik sme izpovedavati, je torej cerkev ali vsaj napol javen oratorij, ali prostor, ki je legitimno, recimo po ordinariju, v to določen. Odgovor komisije izvečine tako umevajo, da bi izpoved na kraju, ki ga ordinarij ni odobril za izpovedavanje redovnic, bila ne samo nedopustna, ampak tudi neveljavna. Vendar so mnogi, ki one besede tolmačijo milejše in sodijo, da izpoved redovnic na krajih, ki ga ordinarij ni v to določil, ni sicer dopustna, bila bi pa veljavna (Cf. Vermeersch, Theol. mor. III, n. 486 [1923], pg. 389 do 391).

3. Vsakemu, ki se izpove za sv. leto, naj se naloži zakramentalna pokora po načelih, ki jih teologi vobče uče. Pokora je integralen del zakramenta. In zato naj ne pusté brez pokore niti takega spokornika, ki je tako dobro pripravljen, da se sme o njem po pravici soditi, da bo v polni meri deležen milosti sv. leta. Za zakramentalno zadoščenje pa naj se ne nalažajo dobra dela, ki so že drugače ukazana,

niti dobra dela ukazana za sv. leto: to bi se smelo zgoditi le tedaj, kadar je spokornik tako slaboten, da mu ni mogoče drugače pomagati.

4. Če si je kdo nakopal tajno cenzuro radi škode, ki jo je kakorkoli drugemu prizadel, naj ga ne odvežejo, dokler oškodovanemu ne da zadoščenja in ne popravi pohujšanja in škode; če pa zadoščenja ne more dati pred odvezo, pa mora vsaj resno obljubiti, da bo to storil, brž ko bo mogel.

5. Pri odvezavanju ja v njih cenzur naj izpovedniki poskrbè za zadoščenje tako, kakor je običajno pri sv. penitencijariji. Spokornika napotijo k sv. penitencijariji in mu dajo izpričevalo o odvezi od cenzure. V izpričevalo zapišejo ime, priimek, diecezo spokornikovo, javno cenzuro, katero si je bil nakopal, in popolno odvezo. Sv. penitencijarija bo spokornika poslala (remittet) k ordinariju s pismom, v katerem izpričuje, da je pri izpovedi bil odvezan od javne cenzure in se more po kán. 2251 smatrati za odvezanega tudi »in foro externo«. Pokoriti se mora sub poena reincidentiae ordinarijevim odredbam. Ordinariju pa bodi vestna dolžnost, da bo ravnal z njim bolj milo, ker se je kot romar javno kesal za svoj greh.

6. Tistim, ki so z grešnim namenom prekršili klavzuro redovnic s slovesnimi obljubami, tudi če je stvar ostala tajna, naj prepovedó v imenu apostolske stolice, da v prihodnje ne hodijo več v samostan in samostansko cerkev, in jih vrhu tega opomnijo, da jih cenzura takoj zopet zadene, ko bi prelomili prepoved. Ko bi okoliščine bile take, da bi spokornik te prepovedi ne mogel izpolnjevati, se je treba obrniti do kardinala velikega penitencijarija; ta bo v tej stvari dal izpregled, če bo po svoji previdnosti sodil, da je to potrebno.

7. Redovnike, ki so s težko grešnim namenom uvedli v samostan žensko osebo in prekršili klavzuro, morejo odvezati cenzur, ki so si jih nakopali, ostane pa jim cela in nespremenjena kazen, ki jim je bila morda že naložena po kánonu 2342, 2<sup>o</sup>, namreč »officii et vocis activae ac passivae privatio«.

8. Onih, ki čitajo prepovedane knjige, zlasti take, ki so po kán. 2318 § 1 prepovedane pod kaznijo izobčenja, naj ne odvezujejo, če knjig, ki jih hranijo pri sebi, pred odvezo ne izročé ordinariju ali izpovedniku ali komu drugemu, ki ima pravico take knjige hraniti; ali pa morajo vsaj resno obljubiti, da bodo brž ko mogoče, knjige uničili ali izročili.

9. Odvezati morejo redovnike, ki so od reda odpadli ali iz samostana pobegnili (religiosos apostatas a religione et fugitivos), če imajo resno voljo, da se hočejo vrniti v samostan v času, ki ga določi izpovednik.

10. Ko bi redovniki, ki so odpadli od reda ali pobegnili iz samostana, rekli, da preden se povrnejo v samostan, hočejo izprostiti pri poglavarjih milejše kazni, naj jih izpovednik ne odveže, ampak naj jih pošlje k njih poglavarjem.

11. Kleriki, ki so prejeli višje redove, pa so storili pregreho, o kateri govori kán. 2388 (matrimonium contrahere praesumentes), če so skesani in voljni pohujšanje popraviti, se morejo odvezati; izpo-



vednik pa pošlje spokornika k sv. penitencijariji (tako, kakor je bilo povedano zgoraj pod št. 5), in ta ga bo, zato, ker je iregularen, napotila h kongregaciji sv. oficija.

12. Vsi verniki so povabljeni, da bi v sv. letu romali v večno mesto; vendar naj nihče ne misli, da je zato že svoboden in se mu ni treba meniti za dovoljenje ali odobrenje onih, ki jim je to mar. Žene in možje naj torej skrbé, da njih potovanje ne bo družini prineslo težkih neprilik; sinovi zopet naj ne zapuščajo staršev proti njih volji. Škofje naj ne hodijo iz dieceze, če se je bati kake škode za vernike; mašniki in drugi kleriki naj dobé za romanje pri ordinariatu potrebna pisma; redovniki ne smejo potovati brez dovoljenja svojih poglavarjev.

13. Vsakemu je dano na voljo, da opravi izpoved in prejme sv. obhajilo, predno je obiskal štiri bazilike, ali vmes ali pozneje; potrebno je samo to, da bo zadnje dobro delo, in to je lahko tudi sv. obhajilo, izvršil v stanu milosti. Ko bi torej kdo potem, ko se je izpovedal, zadnjega dobrega dela pa še ne opravil, iznova smrtno grešil: bi moral zopet iti k izpovedi, ko bi sv. obhajila še ne bil prejel; če pa je sv. obhajilo že prejel, je dosti, če obudi popolno kesanje in se tako z Bogom spravi.

14.—15. Romarji obiščéjo štiri bazilike v času od opoldne današnjega dne do polnoči jutrišnjega dne po redu, kakor je komu ljubo. In ko je kdo obiskal zadnjo cerkev, more od opoldne naprej isto cerkev zopet obiskati in začeti novo vrsto obiskov. Ni potrebno, da bi morali iti v baziliko ali iti iz bazilike pri glavnih vratih; in če je bazilika zaprta ali če iz kateregakoli drugega vzroka ni mogoče iti noter, je dosti, če molijo zunaj pri vratih ali na stopnicah.

16. Razen obiskov štirih bazilik je ukazana za odpustke molitev v namen sv. očeta. Molitev bodi ne samo notranja, ampak obenem zunanja, ustna. Po kán. 934 § 1 si lahko vsak izbere, kaj hoče moliti; po občem mnenju je dosti, če se moli petkrat očenaš, češčenamarija in čast bodi. Izpovednik more po potrebi romarju skrčiti število obiskov v cerkvah, ne more pa ga oprostiti molitve v namen sv. očeta. Vendar ni, da bi moral romar tolikokrat ponavljati molitev v namen sv. očeta, kolikor obiskov mu je bilo izpregledanih.

17. Kdor je opravil vsa dobra dela, ukazana za sv. leto, in se tako udeležil odpustka, ni pa uporabil drugih ugodnosti, ker jih ni potreboval; ta more, če je treba, pozneje enkrat biti deležen pravic sv. leta. More mu torej izpovednik, če se pokaže potreba, pozneje dati odvezo od cenzur, ali mu dovoliti izpregled kakega zadržka, premembo ali razrešitev kake obljube. Če pa je kdo pri izpovedi za sv. leto že dobil odvezo od cenzur, ali če mu je izpovednik že dovolil kak izpregled, mu že premenil ali razrešil obljubo, pozneje nima več pravice do teh milosti. Ko bi se torej iznova zapletel v cenzuro, ali bi iznova potreboval izpregleda ali premembe v obljubah, naj izpovednik ravna z njim po zakoniku.

18. Odveza od cenzur, izpregled iregularnosti in zadržkov in prememba obljub velja in ostane v moči, če je spokornik, ki je prišel

k izpovedi, resno hotel udeležiti se milosti sv. leta, a se pozneje premisli in drugih dobrih del, ukazanih za sv. leto, ne opravi. Izvzet je slučaj, da je bila dana odveza od cenzure »ad reincidentiam«.

19. Posebne pravice, ki jih sv. penitencijarija dovoljuje izpovednikom, v sv. letu prenehajo zunaj Rima, ne pa v Rimu.

Za odpustke veli sv. penitencijarija, da ostanejo v svetem letu v moči tudi tisti odpustki, ki jih je sv. stolica za stalno dovolila po indultu ali privilegu. Konstitucija »Ex quo primum« molči sicer o teh odpustkih, toda po kán. 70, 71 in 60 § 2 se z občim zakonom ne razveljavljajo privilegi, reskripti, če zakon tega izrečno ne veleva. — Pojasnimo stvar s primerom. Pij IX. je dne 2. marca 1866 dovolil nekdanjim avstrijskim deželam popoln odpustek za praznik Imena Jezusovega in za praznik Imena Marijinega. (Cf. Beringer, Die Ab-lässe<sup>44</sup>, II 347.) To dovoljenje je indult ali privileg, dan vernikom določenih pokrajin. V smislu izjave sv. penitencijarije ti odpustki v sv. letu ne prenehajo.

20. Če izpovednik iz pametnega razloga obiske štirih bazilik popolnoma ali deloma premeni v drugo dobro delo, naj jih ne preminja v tako delo, za katero je spokornik že drugače strogo obvezan, da ga izvrši.

To so nakratko posnete glavne določbe v papeževih konstitucijah in v navodilu sv. penitencijarije za sv. leto 1925. Za izpovednike in dušne pastirje zunaj Rima je važno, da vedó, kako je z odpustki v sv. letu in katere fakultete zanje prenehajo v tem sv. letu. Natanko naj prouče konstitucijo, ki dovoljuje dobrote sv. leta redovnicam in drugim, ki ne morejo potovati v Rim. Vsem katoličanom, duhovnikom in laikom, pa so te listine sv. stolice glasnik, ki nam oznanja milost in odpuščanje, a nas obenem kliče k pokori in resnobi.

Fr. Ušeničnik.

### Jeli možno čisto prijateljstvo med moškim in žensko?

Velezanimiv je problem prijateljstva, zlasti prijateljstva med osebama različnega spola. Moderni hipermaterializem, ki išče v vsakem nagnjenju med dvema osebama, naj si bosta istega ali različnega spola, vselej neko erotično ozadje (takozvani »panseksualizem«), nam tega problema ne bo mogel rešiti.

Krščanski psiholog mu ne bo namreč mogel nikoli priznati, da je človeška narava pokvarjena v taki meri, da bi povsod iskali le seksualne nagone. Kako naj si potem razlagamo zgodovinsko dejstvo o tisočih res deviških duš, ki so žrtvovale vse za aureolo virgininitatis? Ali naj tudi mučeniško smrt razlagamo kot neki seksualni nagon, kakor bi nekateri v resnici radi primerjali mučeniško trpljenje s sadizmom in masohizmom?

Do takih naziranj morejo priti le pisatelji, ki nočejo priznati normalno živečih ljudi, marveč vidijo povsod le perverzno.

In sploh! Ali res ni v človeški naravi nikakega drugega nagnjenja, ki bi se moglo pojaviti in razvijati, razen seksualnega?

Da je možno prijateljstvo med osebama različnega spola, lahko trdimo a priori, s preprostega razloga, ker nam nihče ne more dokazati, da je tako prijateljstvo samoposebi proti moralnim ali psihološkim zakonom.

Posebno pa nam dokazujejo to možnost zgodovinska dejstva. Tako vemo o svetem prijateljstvu med Ambrožem in Moniko, Hieronimom in Pavlo, Frančiškom in Klaro; najbolj znamenito pa je postalo prijateljstvo med Salezijem in Chantal<sup>1</sup>. V zgodovino in skrivnosti tega prijateljstva nas vodi Müller<sup>1</sup> v svoji pred kratkem izdani knjigi, iz katere se človek lahko nauči mnogo psihologije in srčne plemenitosti.

1. Štejemo okrog l. 1600, smo torej v času, kateremu daje še renaissanca posebno značilno noto. Pristaši renaissanc so hoteli biti »dobri katoličani« (kakor pristaši skoro vsake struje vsakega časa), poudarjali so pravice katoliške cerkve, toda da bi sami sebe krščansko usovrševali, to mnogim ni prišlo na um. V takem ozračju se bolj pobožne duše res niso mogle čutiti srečne; zato so najrajši šle v samostan; kar pa je ostalo v svetu, je bilo res posvetno.

Taka je bila miselnost boljših krogov, ko je nastopil znani »gentleman saint«, sloviti pridigar ter učeni prelat Frančišek Saleški, kateremu se je posrečilo preroditi k religioznemu življenju tudi najvišje kroge ter uvesti — askezo v salon. Leta 1604 je pridigal v Dijonu, kjer ga je poslušala z izrednim zanimanjem neka odlična dama v najlepših letih: bila je to baronica Chantal, sestra škofa v Bourgesu. Ta globoko religiozna in visoko naobražena žena je morala že zgodaj piti iz keliha trpljenja, ko je obdovela v mladih letih in ostala z enim dečkom in s tremi deklicami. Da išče taka žena tolažbo v veri, je umevno; baronica Chantal je imela pri tem le eno nesrečo, da je naletela na preveč rigoroznega duhovnega voditelja, ki je mislil, da jo mora goniti iz ene asketične vaje v drugo; vrhtege pa ji je bil strogo zabranil, da bi razodela komu kaj iz svoje notranjosti.

Kdo se bo čudil, da je baronica čutila neko željo, stopiti v stik z milosrčnim klasikom in globokim teologom Salezijem, ko ga je slišala pridigati. Kako rada bi mu bila razodela svoje religiozno življenje... pa se ni upala. V družbi sta se kot aristokrata večkrat srečala in pogovarjala; tenkočutni psiholog Salezij je kmalu opazil, da bi mu baronica rada nekaj zaupala, in ji šel v tem oziru precej nasproti: toda kot izobražen človek, in zlasti kot pristen moralist, se ni predrznil zvedavo segati v njeno notranjost, ker moralistu je

<sup>1</sup> Dr. Michael Müller, Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal. 8<sup>o</sup>, 302 str. Regensburg 1923, Kösel u. Pustet.

bližnjega svoboda sveta! Baronica pa se ni upala govoriti, ker je mislila, da bi ravnala s tem proti volji svojega navadnega izpovednika. Sreča je hotela, da je bil le-ta nekoč odsoten; baronica je imela polno srce in si ni znala pomagati drugače, nego da je naprosila svojega brata škofa, naj ji omogoči razgovor s Salezijem.

Pri tej priči je spoznal Salezij lepoto Chantalkine duše, od tedaj datira njiju prijateljstvo, ki sta ga posvetila s tem, da je Salezij daroval sveto mašo in sta med povzdigovanjem darovala svoje prijateljstvo Bogu ter obnovila obljubo čistosti.

To je začetek onega nežnega razmerja, kakršno najdemo precej redko med ljudmi, ki je pa toliko bolj zanimivo, ker je obstajalo med dvema svetnikoma.

2. Da razumemo to razmerje, si moramo predočiti nekoliko Salezijev nauk o ljubezni in prijateljstvu. Salezij ni toliko intelektualist, on je bolj praktičen psiholog in voluntarist. Dočim je po Tomažu ljubezen bolj *complacentia boni*, je po Saleziju ljubezen bolj gib v o l j e , ki se želi združiti z objektom. »Le *mouvement et escoulement*, par lequel la volonté s'avance et s'approche de la chose aimée... est le vrai et propre amour.«

Pri Tomažu sloni ljubezen bolj na sličnosti subjekta in objekta (»*rassemblance*«), dočim je pri Saleziju vir ljubezni »*correspondance*«. »La correspondance n'est autre chose, que le mutuel rapport, qui rend les choses propres à s'unir pour s'entrecommunier quelque perfection.« Nicht die ähnlichen, sondern die einander korrespondierenden Qualitäten sind die Ursache der Zuneigung und Anziehung oder, was dasselbe ist, der gegenseitigen Liebe (Müller 55).

Ker je ljubezen v volji, volja pa je duhovna sila, je jasno, da samo duhovna združitev odgovarja pravi ljubezni. Človek participira po svojih duhovnih zmožnostih na angelski naravi, po senzitivnih na živalski; vsled tega lahko razvija svoja nagnjenja navzgor ali pa navzdol: odtod tudi razlika med senzitivno ter intelektualno ljubeznijo. Večkrat bívata obe v istih prsih, odvisno je vse od tega, katera bo nadvladala. Duhovito primerja Salezij senzitivno ljubezen omeli, ki krade drevesu življenske sile. Raditega mora intelektualna ljubezen zavračati vsako animalno dopadenje.

3. Od splošnega pojma ljubezni prehaja Müller na ono vrsto ljubezni, ki jo imenujemo *prijateljstvo* (Salezijev nauk glej v Filoteji III, 17—22).

Ni vsaka ljubezen prijateljstvo, saj ljubimo tudi sovražnike. Prijateljstvo zahteva med seboj ljubezen in mora sloneti na neki komunikaciji.

Če sloni taka komunikacija na spolnih užitkih, zasluži prav tako malo ime prijateljstva kakor pri oslih in konjih. Če sloni na čutnih užitkih, je prijateljstvo surovo in nečastno. Pravo prijateljstvo mora imeti za podlago krepostne stvari (*choses vertueuses*), na intelektualnih vrlinah, na moralnih lastnostih, predvsem pa na krščanski pobožnosti; to zadnje prijateljstvo imenuje Salezij *amitié spirituelle*, in ta mu je popolni odsvit blaženega prijateljstva, ki vlada v nebesih.

Jasno je, da je prijateljstvo združeno z afektom, in sicer z močnim afektom. Vsak visoko napet afekt pa stremlje po tem, da se pokaže tudi na zunaj (significations extérieures). Najbolj izrazito znamenje afekta pa je poljub.

Pri starih narodih je spadal poljub k prijaznemu pozdravu. Da ne citiramo starozaveznih dokazov, naj nam zadostuje, kako se pritožuje Gospod nasproti Simonu, ki mu ni dal poljuba (Luk. 7, 45); Apostoli pozdravljajo svoje vernike in osculo sancto (Rom. 16, 16; 1 Cor. 16, 20 etc. 1 Petr. 5, 14) in liturgija ga je uporabljala ne samo pri skupni daritvi, ampak pri vsaki skupni molitvi (F. Ušeničnik, Past. bog. II, 39).

Poljubi in druge zunanje geste, ki naj znamenjujejo notranjo ljubezen, so same po sebi indiferentne. Seveda pa je možno, in žal še več kot možno, da ti zunanji dokazi spiritualne ljubezni postanejo zgolj čutni, da »charitas« degenerira v »amor«. Salezij pa priporoča samo charitas, to je spiritualno ljubezen, ter energično obsoja v svojih knjigah gojitev zgolj čutnega dopadenja.

4. Prijateljstvo ima namen, da dve osebi izpopolnjuje. Vsak človek ima skritih v sebi nekaj lepih zmožnosti, toda le te potrebujejo zunanjšega impulza, da preidejo iz potencialitete v aktualnost. Ni pa vsaka druga oseba primerna, da poda tak impulz, temveč le oseba z odgovarjajočimi lastnostmi (korrespondierende Qualitäten). Med obema osebama mora biti tedaj neka »convenance«, da rabimo Salezijev izraz.

S tem je principiarno rešeno vprašanje, je li možno prijateljstvo med moškimi in žensko. Ako moreta drug drugega izpopolniti, je možno tudi prijateljstvo.

Poglejmo obojno naravo.

Mož je bolj intelektualist, ki hoče vse analizirati, žena pa gleda vsako stvar bolj kot gotovo celoto in se zanima za njo, v kolikor je važna za praktično življenje. Tako je tudi na religioznem polju. Mož išče resnico, njemu mora biti vsa religija v jasnem, logičnem sistemu; žena pa se vdaja bolj užitku resnice, ona se oprime religije bolj s srcem, ljubezen je njeno spoznanje, njena posebnost je bolj mistika nego skolastika. Če je Tomaž kralj skolastike, je Terezija kraljica mistike. . . na Terezijo so žene lahko ponosne, toda naj vedo, da je Terezija le — ena in njenega širokega obzorja ne bo kmalu dosegla druga žena, ker se običajno ženska narava zanima za posameznosti in — malenkosti. Dočim je dalje mož bolj produktiven, je žena bolj recepitivna; mož hoče dati kaj od sebe, žena hoče sprejemati, mož je bolj aktiven, žena bolj pasivna. Ta lastnost ni kakšen minus ženske psihe, marveč naravno dejstvo. »Ihr Geschlecht«, piše Salezij neki opatici, »will geführt sein und stets, in allen Unternehmungen, kommt es nur durch Unterwerfung voran; — nicht als ob es nicht in sehr vielen Dingen ebensoviel Licht besäße wie das andere, sondern weil Gott es so eingerichtet hat« (Müller 104). Torej so dani že po naravnih zakonih vsi pogoji, da more nastati prijateljstvo med moškimi in žensko.



Oba spola imata svoje specifične vrline, na podlagi katerih drug drugega izpolnjujeta; in prijateljstvo zahteva uprav medsebojno usvrševanje. Seveda — in concreto ni vselej lahko najti primerno osebo. Die Auffindung der korrespondierenden Persönlichkeit wird um so schwieriger sein, je schärfer ihre Individualität ausgeprägt ist (Müller 107). Površne osebe bodo kajpada hitro sklepale prijateljstva (mladina), toda tak odnos tudi hitro mine. Izrazite osebnosti pa imajo malo prijateljev (lahko imajo pa mnogo častilcev), ker jim je težko najti soodgovarjajočo psiho.

Taki izraziti osebnosti sta bila Salezij in baronica Chantal.

5. Ker moremo presojati njiju odnos večinoma le na podlagi pisem, ki sta jih izmenjavala, je treba omeniti nekaj o tej korespondenci. Ohranjena so večinoma le pisma Salezijeve; Chantalkinih listov je le malo.

Kmalu potem, ko sta sklenila prijateljstvo, je začel Salezij kot duhovni oče opuščati ceremoniozni naslov »Madame« ter piše rajši svoji »zelo ljubljene hčerki« (ma Fille tres aimée, ma tres chère Fille). Tudi ni maral, da bi ga Chantalka titulirala za »Monseigneur«, marveč le za — očeta.

In v resnici najdemo v njenih pismih vedno: »Mon Père plus que tres uniquement cher«, »mon bon Seigneur et tres-unique Père«, »mon vrai Père«, povsod pa najdemo, kako globoko ga spoštuje. Tudi sicer so izrazi njiju korespondence silno nežni, tako nežni, da bi se kaka ultrapobožna duša, ki programatično obsoja vse napake — drugih, nad njimi zgledovala. Da pa razumemo to nežnost izrazov, se moramo postaviti v čas renaissance, moramo pomisliti, da sta bila oba Francoza in aristokrata in oba otroka svojega časa... saj se nista n. pr. prav nič spotikala nad tem, da se je Salezijev bratec Bernard zaročil z 11(!)letno hčerko baronice Chantal, Marie-Aimée; v tedanjih visokih krogih tedaj to ni bilo čudno. — Če hočemo razumeti svetnike, se moramo pač vživeti v čase, v katerih so živeli, pa nam bo marsikaj jasno; saj se mora tudi danes vživeti misijonar v povsem drugačne razmere, nego so evropske, ako hoče razumeti svoje nove vernike. Človek z ozkim horizontom ne bo razumel ne svetnikov ne drugih ljudi, marveč le sebe — in še sebe slabo. Baronica je odkrivala vso svojo notranjost svojemu duhovnemu očetu. Njena duša je bila vsa razprostrta pred njegovimi očmi, zato je tudi on zaupal njej, kaj se godi v njegovi notranjosti, toda samo njej: »Sehen Sie. Ihnen sage ich alles, aber sprechen Sie mit niemand davon« (Müller 158).

Če je moral Salezij poudarjati kaj takega nasproti baronici Chantal, je umevno, da se človek tudi v najlepšem prijateljstvu med moškim in žensko boji indiskrecije... kjer ni molččnosti, bo prijateljstvo kmalu splavalo po vodi. Njiju prijateljstvo je bilo močno in nežno, ker so bila vsa njih čustva polarizirana v Bogu. Salezij je obenem, kar je med prijatelji bolj redko, znal zelo spoštovati svobodo svoje duhovne hčerke; čeprav bi ji bil smel marsikaj ukazati, jo je rajši prosil, zlasti če je šlo za bolj postranske reči: In

allen untergeordneten Dingen ist er voll zartester Rücksichtnahme auf die feinsten Regungen individueller Eingenart (Müller 188).

Francišek je imel pač lahko in nežno roko; ko je ta sveti prelat umrl, so redovnice, ki so stale pod vodstvom Chantalke, večkrat občutile, da je njih mati izgubila očeta. Po svoji naravi, po svoji vzgoji je bila nagnjena bolj k energičnemu nastopu in je poudarjala svoje ukaze z ostrino, kakršne bi Salezij ne bil nikoli uporabil. Temperament vpliva pač tudi na svetnike: in milosrčna žena zna biti v svoji živahnosti in v svojem afektu večkrat bolj trdosrčna, nego — brezsrčni moški. Raditega je res providencijelno, da more biti duhovni voditelj tudi za ženske le moški.

Sicer pa ima sv. Franciška Chantal za delo sv. Salezija v e l i k e z a s l u g e. Ona je vestno skrbela, da se ohrani v njiju redu »de Visitatione« pravi saleški duh. In ko je Salezij umrl, je Chantalke skrbela, da se izdajo vsa njegova dela in pisma, in sicer pristna, brez primesi, kakršne so začeli tihotapsko uvajati nekateri izdajatelji.

Ker je bila prepričana, da je Salezij šel takoj po smrti v nebesa, se je energično zavzela, da se uvede kanonični proces za njegovo beatifikacijo; žal ni doživela konca tega procesa, ker je šele 1661 Aleksander VII. proglasil Salezija blaženim. Pač pa je smela že 13. decembra 1641 pozdraviti svojega prijatelja v nebesih.

Nihče ne bo mogel tajiti, da ni samo Salezij vplival na Chantalkino dušo, marveč tudi obratno. Njegovi spisi bi bili manj obsežni in manj globoki, ko bi ne bil čutil njenega vpliva. Znabiti da je ona deloma vzrok, ako se najde v Salezijevih spisih kaka kvietistično navdihnjena misel, vendarle sta oba daleč, daleč od onega radikalnega kvietizma, ki so ga poznejši francoski pisatelji iskali v Salezijevih knjigah. Pri Saleziju je treba poznati ves sistem in ne samo ta ali oni stavek; šele potem smemo govoriti o saleški teologiji. Tako je treba poznati tudi vse njegovo prijateljstvo do baronice Chantalke in ne samo ta ali oni stavek iz njiju korespondence.

Dvoje plemenitih src je bilo tedaj združenih v B o g u. Farizejem naše dobe, ki bi vsak pogovor med moškim (zlasti duhovnikom) in žensko hoteli izrabiti pod erotičnimi vidiki, lahko s ponosom pokažemo na čisto prijateljstvo Salezija in Chantalke. Plemenite duše bodo čitale z veliko koristjo Müllerjevo knjigo; za nizke narave in za osebe ozkega horizonta ta knjiga ni, kajti polteni človek ne more umeti, kar je duhovnega.

Josip Ujčić.

#### Še ena rabsodba o obveznosti krsta.

Proti rabsodbi upravnega sodišča od 13. marca 1924 (glej BV 1924, 262—264) je vložil dr. R. tožbo na državni svet, ki je 12. jun. 1924 br. 5796 ugodil pritožbi in rabsodbo upravnega sodišča ter odredbo okr. glavarstva v Radovljici — obe sta se izrekli za obveznost krsta — zavrnil in sicer iz sledečih razlogov:

»Po čl. 12. Ustava niko nije dužan, da svoje versko svedočenje javno ispoveda, kao ni da sudeluje verozakonskim aktima, obredima ili svečanostima, pa prema tome ni žalilac dr. R. nije imao zakonsku dužnost, da na poziv crkvenih vlasti svoju decu krsti po propisima katoličke ili ma koje druge ispovedi.

Pozivanje upravnog suda na odredbe interkonfesionalnog zakona od 25. maja 1868. god. neumesno je u ovom konkretnom slučaju, pošto baš prema odredbama toga zakona, religijski status dobijaju deca onakav kakav imaju njihovi roditelji u momentu rođenja dece, a sam obred krštenja po odredbama istog zakona ne može biti vršen pre dečije sedme godine.

Ali i bez obzira na ovo, kad se iz akta ovog predmeta vidi, da žalilac dr. R. navodi i izjavljuje, da on uopšte ne pripada ni jednoj verskoj zajednici, pa ni katoličkoj — to je onda za razpravu ovog pitanja od važnosti zakon od 9. aprila 1870, koji reguliše bračne i statusne odnose onih lica, koja ne pripadaju ni jednoj veroispovedi kako priznatoj tako i nepriznatoj.

Po §-u 4. toga zakona, svaki slučaj rođenja dece takvih lica, ili slučaj smrti njihove i njihove dece, zapisuje se u registru civilnih — opštinskih vlasti u smislu §-a 3. istog zakona, u kome slučaju, što se rođenja dece tiče, sam otac pred ovim vlastima, naznačuje imena svojoj deci, tako da izvodi iz tih registra imaju snaгу javne isprave.«

Tako državni svet. Ustave čl. 12. res daje državljanom svobodo, svojo veroizpoved javno izpričevati, sodelovati pri verozakonskih dejanjih, obredih, svečanostih ali pa ne po laštni volji, če jih k temu ne sili očetovska ozir. varuška oblast ali pa zakoniti predpisi. Upravno sodišče je bilo mnenja, da je tak zakonit predpis, ki sili katoliškega očeta, da pusti krstiti svoje otroke, ravno čl. 1. interkonf. zakona avstrijskega iz l. 1868, ker novega medverskega zakona v naši državi še nimamo. Državni svet pa zastopa mnenje, da takega zakonitega predpisa ni, zato priznava tožniku ozir. njegovima otrokoma ustavno zajamčeno svobodo.

Neumevno je, kako more državni svet na podlagi zakona od 25. maja 1868 trditi, da obred krščenja ne more biti vršen pred otrokovim sedmim letom. Referent zakona očitvidno ni razumel in državni svetniki so mu nasledli. Ravno nasprotno je res. Po 7. letu in do začetega 15. leta je vsako menjanje veroizpovedi zabranjeno (čl. 2. in 4.), torej je konsekventno stališču vseh krščanskih konfesij, ki učijo nujnost krsta, tudi krščenje v tej dobi nedopuščeno.

Sklicevanje na zakon od 9. aprila 1870 (drž. zak. št. 51), ki govori o matrikah za osebe, ki ne pripadajo nobeni priznani verski družbi, je v tem slučaju istotako neumljivo. Tožilec dr. R. izjavlja v pritožbi na državni svet, da ne pripada nobeni verski zajednici t. j. da je brez konfesije. Ali je formalno izstopil iz kat. cerkve po predpisih čl. 6. interkonf. zakona, iz utemeljitve državnega sveta ni razvidno. A ob času rojstva svojih dveh otrok je formalno še pripadal kat. cerkvi, zato sta otroka po čl. 1. interkonf. zakona

katoliške veroizpovedi in se ne moreta vpisati v brezkonfesionalno občinsko rojstno matico. Če pa bi bili starši po rojstvu otrok formalno izstopili iz kat. cerkve, bi jima otroka vendar ne mogla slediti, ker izstop iz kake verske zajednice brez vstopa v kako drugo ni mnenja vanje vere v smislu čl. 6.; otroka bi vkljub temu ostala iste veroizpovedi, katere sta bila oče in mati ob času, ko sta se jima otroka rodila. Zakon od 9. aprila 1870 se v tem konkretnem slučaju nikakor ne more uveljaviti. Zato otrok po § 4. tega zakona ni mogoče vpisovati v civilne matrike, v cerkvene pa seveda tudi ne, ker otroci tako dolgo ne pripadajo kat. cerkvi, dokler niso krščeni (kan. 87). Otroka dr. R-ja morata biti vpisana v eno izmed obeh državno priznanih rojstnih matic. Ker po zakonu ne moreta biti v občinsko, ampak v cerkveno, cerkvena oblast pa vpisa ne sme izvršiti brez krsta, bi se mogel od državne oblasti krst izsiliti indirektno kot akt, ki je pogoj za vpis v pristojno matico.

Jedro spora, ozir. različnega tolmačenja leži namreč v vprašanju, kakšen pravni pomen ima obred krsta. Ali je in foro civili potreben za pripadnost h kat. cerkvi? Ali naj se smatra samo kot verski obred, h kateremu se po čl. 12. ustave nihče siliti ne more razen po zakonu ali po očetovski, ozir. varuški oblasti? S stališča kat. cerkv. prava o tem ni dvoma in ga tudi nikdar ni bilo. Pač pa je s stališča državnega prava vprašanje še vedno nerešeno. Avstrijsko upravno sodišče se je ponovno bavilo s tem vprašanjem, a ga različno reševalo po konkretnih slučajih. Dne 26. apr. 1877 je rešilo, da okolščina, da otrok še ni krščen, na njegovo veroizpoved nima vpliva; 18. apr. 1884, da je krst posledica, ne pa pogoj pripadnosti h kršč. verski zajednici. Dne 21. sept. 1911 pa je razsodilo, da so starši dolžni dati otroka krstiti, ker je to iz pripadnosti h kat. cerkvi izvirajoča dolžnost, oziroma formalni akt, ki to pripadnost odedstvuje. Vprašanje je ostalo nerešeno. Utrdilo se je pa to-liko pravno mnenje: Pravica kat. župnika, da otroka katoliških staršev krsti, je državno priznana (in s tem dolžnost staršev, da pusté otroka krstiti), nima pa na razpolago državnih prisilnih sredstev (Österr. Staatswörterbuch II<sup>o</sup> 1906, 910 sl). V istem štadiju stoji vprašanje o državni obveznosti krsta v naši državi še danes tudi po razsodbi državnega sveta.

Utemeljevanje razsodbe v našem slučaju pa ne drži.

Rožman.

**Sv. obhajilo pri polnočni maši na sv. večer.** — Kako je s to rečjo, sem nakratko povedal v »Bogosl. Vestn.« I. II (1922) str. 291, 292. Kánon 821 natanko določa, v katerih cerkvah se sme vršiti sv. maša na sveti večer; o sv. obhajilu pa govori tako, kakor da se pri polnočni maši sv. obhajilo sme deliti v oratorijih po redovnih in duhovskih hišah, ne pa v javnih cerkvah. Toda sv. obhajilo je bilo

nekaj integralen del sv. maše, ne samo za mašnika, ampak tudi za navzoče vernike. Tudi sedaj še sv. cerkev želi, da bi verniki pri vsaki sv. maši prejeli sv. obhajilo. Bilo bi torej logično in čisto v smislu želje sv. cerkve, ko bi mašniki v božični noči delili sv. obhajilo ne samo po samostanskih oratorijih, ampak tudi v javnih cerkvah. A ker besedilo kánona 821 ni popolnoma jasno, so odlični kanonisti dvomili, če se staro liturgično načelo sme uporabiti tudi za polnočno mašo na sveti večer. Komisija za tolmačenje novega zakonika je na zadevno vprašanje odgovorila: affirmative (gl. Kathol. Kirchenzeitung 1923, Nr. 11). Če torej verniki želé na sv. večer prejeti sv. obhajilo pri polnočni maši, jim ga mašnik sme dati, pa naj je sv. maša v samostanskem oratoriju ali pa v javni cerkvi. Obhajilo se lahko deli med mašo ali po maši.

F. U.

**Liturgične določbe za evharistične shode.** — Z apostolskim pismom z dne 7. marca 1924 (AAS 1924, 154—158) je sveti oče Pij XI. toplo priporočil evharistične shode, ki naj bi se vršili ne samo za cele dežele in dieceze, ampak tudi za posamezne dekanije in celó za posamezne župnije. Pri nas se vršé ti shodi povsod z veliko svečanostjo, pa tudi z izrednim uspehom. Pojavili pa so se že tuintam dvomi, kako je z liturgijo tiste dni. Ali je dovoljena sv. maša opolnoči? Ali smejo verniki pri polnočni maši prejeti sv. obhajilo? In še nekatere druge stvari. — Na vsa ta vprašanja nam odgovarja pismo sv. očeta.

Kjer hočejo prirediti evharistični shod, treba to javiti škofijskemu ordinariatu. Vsem mašnikom, ki pridejo na shod, je tiste dni v kraju samem (*loco ac tempore Coetus*) dovoljena votivna sv. maša o presv. Evharistiji. Maša ima značaj slovesne votivne maše pro re gravi; ima torej tudi vse privilegije slovesnih votivnih maš (glej o tem škofijski liturgični direktorij). Sv. Rešnje Telo sme biti izpostavljeno vso noč. In če je izpostavljeno vso noč, sme biti opolnoči ena sv. maša, peta ali tiha; vsi navzoči verniki smejo pri tej maši prejeti sv. obhajilo. Mašniki, ki se udeležujejo nočnega češčenja, smejo maševati po končani polnočni maši, ali ob eni popolnoči. Vsi kleriki in redovniki, ki morajo moliti kanonične molitve, pa so navzoči pri nočnem češčenju, lahko opravijo namesto oficija tistega dne oficij o najsvetejšem zakramentu.

F. U.

**Porcijunkulski odpustki.** — Ob sedemstoletnici, odkar je bil ustanovljen red manjših bratov sv. Frančiška, je papež Pij X. s pismom z dne 9. junija 1910 dal škofom pravico, da morejo za tisto leto v vsakem kraju svoje dieceze določiti cerkve, javne in napol javne oratorije, kjer bi mogli verniki dobiti porcijunkulske odpustke. Leto potem so iz vseh krajev dospele v Rim prošnje, naj se obnovi dovoljenje, da bodo verniki dne 2. avgusta deležni odpustkov ne samo v frančiškanskih, ampak tudi v drugih cerkvah, ki jih škof določi. Kongregacija sv. oficija, ki je takrat te reči vodila, je prošnjam ugodila in dne 26. maja 1911 odredila, naj dáno dovoljenje



velja začasno, dokler ne bo rimska stolica v tej zadevi česa drugega ukrenila. Pripravljali so odlok, s katerim naj bi se za trajno uredilo, kje in kako se morejo dobiti porcijunkulski odpustki. Tak odlok (Decretum de normis in concedenda et lucranda indulgentia Portiunculae) je sedaj izdala sv. penitencijarija dne 10. julija 1924 (AAS 1924, 345—347). Posnemimo iz dekreta najvažnejše reči.

1. Dovoljenje za porcijunkulske odpustke, ki je bilo dano z a v e d n o, ostane neizpremenjeno. Z a č a s n o dovoljenje, pa naj je bilo dano za določen ali nedoločen čas, pa preneha z 31. decembrom leta 1924. (Privileg, ki ga je kongregacija sv. oficija dovolila l. 1911, bo torej letos ugasnil.) V prihodnje se tako dovoljenje ne bo dajalo, razen če prošnjo škof priporoča in priča, da bi bilo res primerno in koristno, če se prošnji ugodi.

2. Cerkve, katerim bi se podelil privileg porcijunkulskih odpustkov, naj bi bile posvečene preblaženi Mariji Devici angelski ali sv. Frančišku Asiškemu, ali naj bi bila to cerkev, kjer ima svoj sedež kaka serafinska družba; kjer take cerkve ni, naj se pred drugimi izbirajo stolne ali župne cerkve.

3. Cerkve ali javne kapele, ki naj bi se obdarile s tem privilegom, morajo biti tri kilometre oddaljene od cerkvá in kapel frančiškanskega reda ali od drugih cerkvá, ki že imajo privileg.

4. Če se iz posebnega razloga dovoli porcijunkulski odpustek napol javnim kapelam, more biti te dobrote deležna samo komuniteta ali skupina vernikov, ki se je zanjo kapela postavila.

5. V cerkvah in kapelah, ki jih verniki obiskujejo radi odpustkov, morajo tisti čas biti izpostavljene javnemu češčenju svetinje ali podoba ali kip sv. Frančiška Asiškega ali prebl. Marije Device angelske. Opravijo naj se tam o primernem času javne molitve po namenu sv. očeta, molitve v čast prebl. Mariji Devici angelski in v čast sv. Frančišku, odmolijo naj se litanije vseh svetnikov in nazadnje naj se dá blagoslov z Najsvetejšim.

6. Kdor želi dobiti porcijunkulski odpustek, naj gre k izpovedi in, če je potrebno, prejme sv. odvezo, potem pa gre k sv. obhajilu; obišče naj cerkev ali kapelo, ki ima privileg za odpustke, in moli v namen sv. očeta, kakor je običajno, to je vsaj šestkrat O č e n a š, Č e š č e n a M a r i j a in Č a s t b o d i pri vsakem obisku.

7. Če 2. dan avgusta ni nedelja, morejo škofje, župniki in predstojniki cerkvá, če se jim zdi primerno, določiti nedeljo po 2. avgustu za odpustke.

F. U.

## Slovstvo.

### a) Pregledi.

#### Zgodovina starejšega krščanskega slovstva.

Zadnja leta so nam prinesla nekaj del, ki podajajo daljša razdobja obsegajočo zgodovino starejšega cerkvenega ali splošno krščanskega slovstva bodisi zase ali v okviru narodnih slovstev. Zgrajena so na skoraj nepregledni množini podrobnih raziskovanj zadnjih desetletij in so tako zvesta slika današnjega stanja slovstvene znanosti.

1. Obširno zgodovino krščanskega slovstva patristične dobe izdaja O. B a r d e n h e w e r. Dal ji je naslov «Geschichte der altkirchlichen Literatur», da jo že na zunaj loči od svoje patrologije.<sup>1</sup> Delo bo obsegalo šest debelih zvezkov; dosihmal so objavljeni štirje, prvi trije že v 2. izdaji.<sup>2</sup> Č a s o v n a omejitvev je podana s tem, da se bo veliko delo krilo z manjšim, da bo torej zasledovalo razvoj cerkvenega slovstva patristične dobe, t. j. latinsko blizu do srede 7., grško pa do srede 8. stoletja. Zgodovina sirske literature bo segala do meje med 5. in 6. stoletjem; poznejša sirska krščanska literatura je ali nestorijanska ali monofizitska. Tudi v armenskem slovstvu se bo pisatelj oziral samo na čas do 2. polovice 5. stoletja; 6. vek je bil vsled žalostnih zunanjih razmer neplodovit, v začetku 7. stoletja je pa armenska cerkev zapadla monofizitizmu. S temi pripombami sem se pa dotaknil n a č e l n e g a vprašanja, koliko se upošteva izvencerkvena literatura.

B. hoče napisati zgodovino c e r k v e n e g a slovstva, t. j. slovstva, ki ga cerkev priznava za svoje, ki tvori »vprav fideikomis naše cerkve«. S tem stopa B. v nasprotje s tistim načinom obdelovanja starokrščanskega slovstva, ki sta ga na protestantski strani uveljavila zlasti A. Harnack in G. Krüger in ki ima teoretično podlago v racionalističnem naziranju o postanku in razvoju katoliške cerkve, da je namreč nastala v 2. polovici 2. stoletja kot naravni posledek borbe med seboj nasprotujočih si sil in da je njen nadaljnji razvoj, zlasti razvoj njenega nauka, zmeraj novo sklepanje včasih zelo nesrečnih kompromisov na vse strani. Po tem naziranju je razločevanje cerkvenega in izvencerkvenega (»heretičnega«) slovstva kot »teologično« stvarno neupravičeno: za zgodovino starega krščanskega slovstva naj veljajo š a m o literarni vidiki. Dejstvo pa je, da je starokrščansko slovstvo pretežno teologične vsebine in da se literarni spomeniki od 2. polovice 2. stoletja naprej delijo v take,

<sup>1</sup> Patrologie. 3. izd. 8<sup>o</sup>, XI in 587 str. Freiburg i. B. 1910, Herder.

<sup>2</sup> Geschichte der altkirchlichen Litteratur. 8<sup>o</sup>, Freiburg i. B., Herder. I. zvezek: XII in 592 str., 1902; 2. izd. XII in 633 str., 1913. — II. zvezek: VI in 666 str., 1903; 2. izd. XIV in 730 str., 1914. — III. zvezek: X in 665 str., 1912; 2. izd. X in 679 str., 1923. — IV. zvezek: 1. in 2. izd. X in 673 str., 1924.

ki so izšli iz katoliških krogov, in v take, ki so jih napisali avtorji iz bolj ali manj zavestno ločenih skupin, dela, ki jih je katoliška cerkev odklanjala ali celo izrečno obsodila. Tega dejstva ni mogoče tajiti in zato se tudi ne smejo iz slovstvene zgodovine te dobe izločiti teologični vidiki. Oboje se da in se mora združiti, da se ustvari pravilna slika: upoštevati se morajo teologični in cerkveni vidiki prav tako kakor literarni. Omne tulit punctum, kdor to stori. Iz zgodovine starocerkvenega slovstva niso izključeni literarni produkti izvencerkvenih krogov in ne morejo biti izključeni, saj se dobršen del spisov izpod peres cerkvenih avtorjev bavi vprav z nauki, ki so jih heterodoksní pisatelji razširjali tudi v spisih.

B. hoče v svojem delu pokazati stanje današnje patrologije, posneti izsledke dosedanjega raziskovanja, pretehtati razloge, ki so se donesli za rešitev raznih vprašanj, in podati lastno sodbo. »Zmeraj naj pa velja načelo, da je zanesljiva orientacija o stanju vsakokratnega vprašanja bolj važna ko oddaja osebnega mnenja« (I str. VII). To nalogo je pisatelj v vseh štirih zvezkih na vzoren način rešil in ustvaril delo, ki je v vseh, mnogokrat tako zavozlanih vprašanjih več, trezno preudaren in zanesljiv kašipot. S posebno skrbnostjo je na koncu vsakega odstavka sestavljeno slovstvo, kjer ni izpuščena nobena količakaj pomembna knjiga ali razprava v germanskih in romanskih jezikih; pomanjkljivi so podatki glede spisov v slovanskih jezikih.

Prva dva zvezka obsegata razdobje od konca apostolske dobe do začetka 4. stoletja. Prvemu zvezku je odmerjena literatura do konca 2. stoletja, drugemu pa slovstvo 3. veka. O teh starejših zvezkih ne bom obširneje poročal, da se morem malo pomuditi pri obeh novejših.

Tretji in četrti zvezek podajata cerkveno slovstveno zgodovino drugega razdobja, 4. in 5. stoletja, v katerih je dosegla patrišična literatura svoj višek po vsebini in obliki, nekoliko prej na vzhodu ko na zapadu. Tvarina je razdeljena tako, da so v tretjem zvezku obdelani grški (str. 34—365) in latinski (str. 365—655) pisatelji 4. stoletja, na zadnjem mestu sv. Hieronim, v četrtem pa najprej Grki 5. stoletja (str. 23—317), nato vsa sirska literatura od početkov do začetka 6. stoletja (str. 318—421) in slednjič Latinci 5. stoletja (str. 421—661). Nova izdaja tretjega zvezka se v tekstu ne razlikuje od prve, na koncu (str. 667—679) pa prinaša izpopolnila (zlasti glede literature) in popravke.

Tretji zvezek otvarja uvod (str. 1—34) s splošno precizno karakterizacijo novega položaja, ki je nastopil v drugem deceniju 4. stoletja, z razpravo o teoloških šolah in strujah, s pregledom posameznih bogoslovnih disciplin, ki so se v tem času obdelovale, in z izvajanjem o oblikah literarne produkcije. — Grke nam predstavlja pisatelj po njih domovini v treh skupinah: Aleksandriji in Egipčani, Maloazijski ter Antiohijski in Sirci. Tudi zapadne pisatelje je razdelil po njih domovini v tri kroge, Špance in Galce, Italike in zapadne Afričane in slednjič Ilirce.

V četrtem zvezku stoji pred razpravami o grških in latinskih pisateljih splošen pregled o grški, oziroma latinski literaturi po vsebini in obliki (str. 1—23, oziroma 421—434). Grki 5. stoletja nastopijo zopet v treh skupinah, deljeni po patriarhatih (aleksandrijskem, carigrajskem ter antijohijskem in jeruzalemskem). Ko je obdelal Grke, ostane avtor še na vzhodu ter poroča o sirske literaturi. Po krajši splošni karakterizaciji starejše sirske literature, da je eminentno religiozna, od grške odvisna, pa vendarle specifično nacionalno pobarvana, zasleduje razvoj sirskega slovstva od sirskega prevoda Diatessarona do monofizitskih škofov Jakoba iz Saruga in Filoksena iz Mabbuga. Tretji del knjige je odmerjen latinski literaturi 5. stoletja. Tudi tukaj ima pisatelj zvečine teritorialno razporedbo, ne deli pa tega oddelka v poglavja kot pri Grkih in pa pri Latincih 4. stoletja, marveč samo v paragrafe. (Nekako iz zadrege je nastal § 81, ki si ga delita Irec Patricius in Španec Hydatius.) Razprava o sv. Avguštinu, naravnost klasična, polni tretjino Latincem odločenega prostora.

V življenjepisih podaje B. kar se da točno in pravično sodbo o osebnostih, zlasti tistih, ki so se že od nekdaj ocenjevale prav različno; omenim naj za zgled izvajanja o Atanaziju in aleksandrijskem Cirilu, s katerimi naj se primerja pristranska karakteristika teh dveh mož, ki jo daje O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* zv. III. in VI. Zelo srečno piše B. o osebnosti sv. Hieronima in Avguština. Zanimive Hollove študije »Augustins innere Entwicklung« (Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Jg. 1922, Nr. 4, Berlin 1923) pisatelj ni mogel več upoštevati. V odstavkih o spisih nudi B. previdno odtehtane sodbe glede kronoloških vprašanj ter v tolikokrat se vračajočih vprašanjih o pristnosti in avtorstvu, opozarja na doslej še nerešene probleme in daje pobudo za nadaljna raziskovanja. Oddelki o teološkem naziranju posameznih pisateljev so dragoceni dogemskohistorični ekskurzi.

Bardenhewerjeva zgodovina starocerkvenega slovstva bo ostala za dolgo dobo najtehtnejše delo v tej stroki. Bog daj osivelemu učnjaku — B. je v 74. letu, rojen 16. marca 1851 —, da obdela še zadnja stoletja patristične dobe in tako srečno konča svoje veliko delo.

2. Zadnji štirje zvezki (VII—X, ako je označba »zvezek« sploh umestna za skupino debelih knjig z lastno paginacijo) ogromnega dela »Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft«, ki ga je zasnoval in organiziral filolog I. v. Müller (München), nadaljeval R. v. Pöhlmann (Erlangen) in ga danes vodi münchenski profesor za staro zgodovino W. Ofsto, obravnavajo slovstveno zgodovino. Njih obseg znaša okroglo 570 tiskanih pol leksikalne osmerke. — W. v. Christ je napisal zgodovino grške literature (VII. zv.), ki sta jo za 6. izdajo priredila W. Schmid (Tübingen) in O. Stählin (Erlangen). — M. Schanz (Würzburg) je dovedel zgodovino rimske literature do začetka 5. stoletja; po njegovi smrti (1914) sta delo nadaljevala C. Hosius (Würzburg) in G. Krüger (Gießen), ki sta priredila tudi že novo (3.) izdajo slovstvene zgodovine od Hadriana do Kon-

stantina. To je VIII. zvezek priročnika, obsegajoč sedem debelih knjig. Meja, do katere zasledujeta ti dve deli slovstvo, je druga četrtina 6. stoletja, t. j. doba Justiniana I. — Drugi oddelek IX. zv. prinaša zgodovino latinskega slovstva srednjega veka od Justiniana do začetka borbe med cerkvijo in državo, t. j. do borbe za investituro. Sestavil jo je M. Manitius, ki je že pred več ko 30 leti izdal delo »Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts« (Stuttgart 1891). — Zadnji, X. zvezek priročnika, ki se obeta, bo nosil naslov »Byzantinisches Handbuch« in bo obsegal dva oddelka. To bo nadomestilo za razprodano Krumbacherjevo zgodovino bizantinskega slovstva. Krumbacher je pred 30 leti imel dva sotrudnika, A. Ehrharda in H. Gelzerja. Novi priročnik bo priredilo sedem strokovnjakov.

a) Za (5. in) 6. izdajo Christove zgodovine grškega slovstva je krščansko literaturo obdelal O. Stählin,<sup>3</sup> izdajatelj spisov alexandrijskega Klementa v berlinski akademski izdaji grških cerkvenih pisateljev. St. delo je v mnogih ozirih pomembno in kaže veliki preobrat, ki se je v zadnjih desetletjih izvršil v filoloških krogih glede ocenjevanja stare krščanske literature. Christ je v prvih izdajah svoje zgodovine krščansko književnost upošteval le v ozkih mejah in še to je moral opravičevati. St. podaja krščansko slovstvo v polnem obsegu in načelno izjavlja, da se stališče njegovega prednika ne da več vzdrževati. »Krščansko grško literaturo imamo za bistven del celotne grške literature; kakor se krščanska literatura, izločena iz helenistične okolice, ne da pravilno umeti in oceniti, prav tako bi bila slika helenističnega slovstva nepopolna, ako bi v njej pogrešali potez krščanske literature.« Tudi v novi izdaji je krščansko slovstvo obdelano skupno v posebnem oddelku; za to obliko so bili odločilni zunanji, tehnični razlogi (dva avtorja, ki obdelujeta eden pogansko, drugi krščansko literaturo). St. pa navaja tudi dobre stvarne razloge za tako ločitev: razvoj krščanske literature postane bolj jasen, ako jo zasledujemo zase, »kajti v njenem razvoju niso delovale samo tiste sile, ki so določale razvoj poganske literature. Tesna zveza z religijo in literaturo judovskega ljudstva, potrebe razširjajoče se cerkve, borba zoper judovske, poganske in notranjecerkvene nasprotnike, odnos do prijazne ali sovražne svetne oblasti, naloge duhovnih voditeljev napram srenjam, to in marsikaj drugega, kar je bilo gonilna sila v zgodovini krščanske cerkve, je odločilno vplivalo tudi na razvoj krščanske literature, bilo povod za izoblikovanje in uporabo posebnih literarnih form in tako dalo krščanski literaturi zgodovino, ki se razlikuje od poganske literature ... K temu še pride, da je staro krščansko slovstvo po vsebini enotna celota, ki stoji zase proti vsej poganski literaturi ... Evangeljske misli, ki so hkrati oblikotvorne ideje krščanske literature, pripravljajo novo socialno in politično formacijo, ki je antični na-

<sup>3</sup> Die altchristliche griechische Litteratur. Sonderabdruck aus W. v. Christ's Geschichte der griechischen Litteratur, II. Teil, 2. Hälfte, 6. Aufl. 8<sup>o</sup>, str. 1105—1500. München 1924. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.



sprotna.« Te stavke sem navedel, ker v njih izpoveda St. načela, sicer sama po sebi umevna, ki je pa vendar imel za potrebno, da jih še posebej naglasi.

Glede obsega obdelanega gradiva pripominja avtor, da se je oziral tudi na anonimne spise, »ker delujejo v njih naprej starejši, višje stoječi literarni proizvodi ali pa so predstopnja prave literature«. V prvo vrsto spadajo pač razni novozakonski apokrifni spisi, v drugo pa n. pr. Petrov kerygma in najstarejši mučeniški akti. Prav tako se avtor ozira na »ostanke gnostične in ostale od cerkve odklonjene literature, kolikor hočejo nje pisatelji veljati za kristjane«. Literatura do halkedonskega cerkvenega zbora je obsežneje obdelana ko slovstvo 2. polovice 5. in začetka 6. stoletja.

Tvarino je St. razdelil na dva večja dela, v slovstvo do Konstantina Velikega in slovstvo od Konstantina do Justiniana I. Na čelu prvega dela razpravlja o novozakonskih kanoničnih knjigah (str. 1122—1184). Tukaj je popolnoma v območju zmernejše struje v tako zvani kritični šoli. Vprašanje o pristnosti Pavlovih pastoralnih pisem pušča St. odprto (računa z možnostjo, da so v njih kosi izgubljenih Pavlovih listov, ki se pa ne dajo več izločiti); list Hebrejcem ni Pavlov niti iz Pavlove okolice, da, njegov pišec ni Pavlovih listov najbrž niti poznal; 1 Petr. bržkone ni Petrov, temveč je nastal okoli l. 100; 2 Petr. ni delo istega pisatelja ko 1 Petr., marveč je pseudepigraphon iz srede 2. stoletja; 1—3 Jan. imajo enega avtorja, od katerega je tudi 4. evangelij; apokalipsa v sedanjih obliki je nastala v zadnjih Domicianovih letih, njen pisatelj ni identičen z avtorjem 4. evangelija, ime mu je bilo Janez in je bil v Mali Aziji ugleden krščanski učitelj judovskega pokolenja; Markov »najkrajši in najstarejši evangelij« je bil pisan najbrž »po Petrovi smrti (64/65) malo pred razdejanjem Jeruzalema«; Matejev evangelij je nastal »najbrž po razdejanju Jeruzalema... pa komaj mnogo pozneje«; 3. evangelij in Apostolska dejanja je sestavil isti pisatelj, ki pa ni Pavlov učenec Luka, mogoče je, da je bilo kako Lukovo poročilo glavni vir za Apostolska dejanja; vprašanje o avtorju 4. evangelija se ne da rešiti, napredovalo bo spoznanje, da ne gre za delo iz enega liva, marveč za večkrat predelan, v bistvu enoten spis, ki »ostane za nas nenadomestljiva priča čisto svojevrstnega, za cerkveno zgodovino silno važnega naziranja o Jezusovi osebi in njegovem delu ter priča globoke pobožnosti. Prakrščanska mistika je dobila tukaj najvišji in najgorkejši izraz.« Rešitev sinoptičnega vprašanja je še jako daleč in St. našteva razloge, zakaj obravnavanje tega problema ne bo prišlo preko nekaterih temeljnih dejstev do splošno priznanih rezultatov.

Kot drugo skupino prakrščanskega slovstva je pisatelj obdelal »spise izven novega testamenta«, namreč apokrifne evangelije, apostolska dejanja, liste ter srenjske spise in mučeniške akte (str. 1184 do 1259). Med apokalipsami je Hermov Poimen, ki ga ima St. za sicer enoten, pa večkrat predelan spis iz začetka 2. stoletja. Izmed srenjskih spisov stavi pisatelj Učenje 12 apostolov v začetek 2. sto-

letja ter predpostavlja za prvih šest poglavij kot vir judovski spis, nekak katekizem za proselite. Sledi pregled ostankov iz gnostičnih spisov (str. 1259—1274). Oddelek o »Začetkih patristične literature« (str. 1274—1372) je razčlenjen v šest odstavkov: apologeti, antihere tično slovstvo, Klement in Origenes, Hippolytos, Origenovi prijatelji in nasprotniki, Eusebios Cezarejski. Razlogi za uvrstitev Evzebija na tem mestu se mi ne zde dovolj močni. Slovstvo od Konstantina do Justiniana je razdeljeno v dobo procvita, t. j. do haledonskega koncila (str. 1374—1482) in dobo pojemanja (str. 1482—1492). Pisatelje prve dobe predstavlja St. v treh teritorialno ločenih skupinah, poznejše pisatelje pa deli v cerkvene zgodovinarje, eksegete in homilete, »dogmatike in teozofe« (Nemesios in avtor psevdoareopagitskih knjig). Na str. 1491 omenjeni verski razgovor v Carigradu se je vršil l. 533, ne 553.

Ako izvzamemo partijo o novem zakonu, proti kateri sem zgoraj izrazil nekaj svojih pomislekov, nudi Stählinovo delo izborno slovstvenozgodovinsko orientacijo. Glede oblike je treba upoštevati, da se je moral ravnati po načrtu celotnega dela, v čigar okviru je obdelal krščansko literaturo.

b) Schanzova zgodovina rimskega slovstva pride v 3. oddelku do časa, ko se prične latinska krščanska literatura.<sup>4</sup> Učenjak svojega dela ni mogel dovršiti; ko se je začela tiskati 2. polovica 4. oddelka (5. in 6. stoletje), je nenadoma umrl in njegovo delo sta vzela v oskrbo C. Hosius in G. Krüger, prvi »nacionalno«, drugi krščansko slovstvo. Krščanska literatura je v vsakem zvezku obdelana zase. V delu, kakršno je danes pred nami, je zgodovino krščanskega slovstva od 2. stoletja do prve četrtine 4. za 3. izdajo predelal po Schanzu Krüger, 4. stoletje je še izpod Schanzovega peresa, zgodovina 5. in 6. stoletja je Krügerjeva.

Zgodovina latinskega krščanskega slovstva je obširnejše zasnovana kot zgodovina grškega v paralelni Christovi grški slovstveni zgodovini. To kažejo biografije in vsebinske analize, navajanja biografičnega in literarno-historičnega gradiva iz starokrščanskih pisateljev, posebna, vobče srečna in pravično odtehtana karakteristika posameznih pisateljev in odstavki o vplivu, ki so ga pisatelji imeli na poznejšo dobo. V metodičnem oziru se naglašja, da pri presojanju krščanskih pisateljev ne morejo veljati drugi vidiki ko zgolj slovstveno-zgodovinski. »Cenitev, ki jemlje merilo iz dogmatike, je torej izključena; ne poznamo očetov, temveč samo pisatelje. Tudi ne pišemo cerkvene zgodovine ali zgodovine teologije, se spuščamo

<sup>4</sup> Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Von Martin Schanz. (Handbuch der klass. Altertumswissenschaft, VIII. Band, 3. u. 4. Teil.) 8<sup>o</sup>, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. — 3. Teil: Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Konstantin 324. 3. neubearb. Aufl. von C. Hosius u. G. Krüger. XVI in 473 str., 1922. — 4. Teil: 1. Hälfte: Die Litteratur des vierten Jahrhunderts. 2. vermehrte Aufl. Von M. Schanz. XV in 572 str., 1914. — 4. Teil, 2. Hälfte: Die Litteratur des fünften u. sechsten Jahrhunderts. Von M. Schanz, C. Hosius und G. Krüger. XVII in 681 str., 1920.

torej v razmotrivanje krščanskih idej samo, kolikor je potrebno za umevanje spisov.« To teoretično ekskluzivno pravilo je praktično zelo omiljeno, kajti dejanski položaj je tak, da je treba v izdatni meri razmotrivati krščanske ideje, in to sta tako Schanz ko Krüger vobče tudi storila; dejstva so pač močnejša ko umetne teorije, in kdor ima smisel za dejstva, gre preko apriornih teorij, pa naj so mu še tako priljubljene.

Na začetku razprave o latinskem slovstvu od 2. do 4. stol. stoji dober pregled borbe med krščanstvom in poganstvom, zlasti pogansko državno oblastjo. Tudi za dobo od 4. stol. naprej bi taki historični pregledi ne bili odveč. Dobri, četudi po prej označenem načelu zoženi, so posnetki na koncu vsakega zvezka. Že za dobo pred Konstantinom se ugotavlja superiornost krščanske literature nad »nacionalno« in se opozarja na jezikotvorno moč mladega krščanstva. Sploh pa je delitev literature v »nacionalno« in krščansko po logičnih pravilih o delitvi nepravilna; zdi se kot prenašanje izvestnih neokusnosti naših dni v davno preteklost.

V podrobnostih bi bilo marsikaj pripomniti in lahko bi se napolnilo nekaj strani; to pa bi presegalo meje splošnega pregleda, ki ga hočem tu podati. Samo nekaj glede razdelitve. Ako se je razdelilo slovstvo v »nacionalno« in krščansko, bi se to moralo izvesti skoz in skoz dosledno. Tako pa stoje v zvezku o literaturi 4. stol. v »nacionalni« skupini kronograf iz l. 354., t. zv. Hegešippus, t. j. prosti latinski prevod Jožefove zgodovine judovske vojske (mladostno delo Ambrozijevo?), *itinerarium Burdigalense*, J. Firmicus Maternus, C. Marius Victorinus. Pisateljvanje slednjih dveh bi se prav lahko razdelilo na pogansko in krščansko dobo, kot sta Hilarij in Ambrozij raztrgana med pesnike in prozaike. V zvezku o slovstvu 5. in 6. stol. so čisto po nepotrebnem v »nacionalno« skupino uvrščeni C. Apollinaris Sidonius, Dracontius, Cassiodorus, Hydatius, Marcellinus Comes, Victor Tunnunensis, Johannes Biclarenensis, Marius Aventicensis (Avenches), Jordanes, Ennodius, Boethius.

V celoti je Schanz-Krügerjeva obdelava krščanskega slovstva v filološkem priročniku razveseljiv pojav in dober pripomoček v slovstvenozgodovinskih vprašanjih.

c) Na trnjevo pot se je podal M. Manitius s svojo zgodovino srednjeveške latinske literature. Do danes je predložil dva debela zvezka.<sup>5</sup> Prvi zvezek, ki je izšel že l. 1911, obravnava slovstvo od Justiniana do srede 10. stoletja. Sredina 10. stol. ni nikak stvarni mejnik, temveč je poljubno postavljen z ozirom na obseg knjige. Utemeljena je razdelitev v tem zvezku obdelanega gradiva v dobo do Karla Vel. in v karolinski humanizem in njegovo propadanje,

<sup>5</sup> Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. (Handbuch der klass. Altertumswissenschaft. IX. Band, 2. Abteilung, 1. u. 2. Teil.) 8°, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. — 1. Teil: Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts. XIII in 766 str., 1911. — 2. Teil: Von der Mitte des zehnten Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat. XII in 873 str., 1923.

dasi bi se dal poslednji izraz nadomestiti z boljšim. V predgovoru razpravlja pisatelj o najprimernejši razčlenitvi in razporedbi ogromnega gradiva. Našteva razne možnosti (po duševnih središčih in šolah, kronološko razporedbo, delitev po narodnosti pisateljev) in se odloči za skupine po disciplinah in v teh skupinah za kronološki red. Brez dvoma ima ta razvrstitev svoje vrline, pa tudi veliko hibo, da ne pokaže celotnega razvoja. Temu bi se bilo dalo nekoliko od pomoči, ako bi bil pisatelj mesto kronološke tabele na koncu zvezka dodjal sinoptične tabele po šolah in centrih duševnega življenja. Drugo važno vprašanje se nanaša na to, kaj je pisatelj v svoje delo sprejel, ozir. česa ni sprejel. Ako je manj važne, ker manj originalne teološke pisatelje potisnil v opombe, kdo mu bo to zameril? Ne zdi pa se upravičeno, da je šel preko pestre hagiografije in anonimnih himn in sekvenc. Razvrstitev po disciplinah kaže v obeh oddelkih tega zvezka tale shema: 1. univerzalni pisatelji, 2. teologija, 3. filozofija, naravoslovje, 4. filologija, gramatika, 5. pesništvo, 6. zgodovina in zemljepis. V prvem oddelku je obdelanih nekaj avtorjev, ki so našli pozneje mesto tudi v sklepnem zvezku Schanzove slovstvene zgodovine; to so: Boethius, Cassiodorus, Benedikt iz Nursije, Marko z Monte Cassina, papež Gregor I., Martin Brakarski, Verecundus iz Junke, Arator, Jordanes, Victor Tunnunensis, Johannes Biclarensis. Pri posameznih pisateljih podaja M. vire za biografijo, vsebino in kronologijo spisov, vestno beleži rokopisno izročilo in izdaje ter opozarja na vpliv, ki ga je imel pisatelj na poznejši čas. Vprav nenavadno obsežno poznanje rokopisnega materiala daje delu posebno vrednost.

Drugi zvezek, ki je vsled vojne in težav po vojni izšel šele l. 1923., prinaša slovstveno zgodovino od srede 10. stol. do začetka borbe za investituro, posega pa v dveh slučajih čez to mejo: pri Berengarju iz Toursa in pri biografih clunijskih opatov. Pri Berengarjevem nasprotniku Durandu Troarnskem naj se dostavi monografija Heurtevent, Durand de Troarn et les origines de l'hérésie Bérengrienne. Paris 1912.

Razdelitev po strokah je M. obdržal tudi v tem zvezku, pa jo je predruščil. »Univerzalni pisatelji« so zginili. Teologija je mnogo obsežneje obdelana ko v prejšnjem zvezku, isto velja za historiografijo. Hagiografija je skupina zase, in to je prav. Pesništvo je tudi mnogo obsežneje podano, izpuščene so anonimne pesnitve. Namesto prejšnjih skupin »filozofija, naravoslovje« in »filologija, gramatika« sta nastopili dve novi: stroke trivija in stroke kvadrivija. Zelo koristna sprememba v novem zvezku je ta, da je pisatelj vsaki skupini kot uvod pridejal splošen pregled. To deloma odtehta nedostatke, ki jih ima njegova razdelitev.

Kako daleč misli M. zasledovati latinsko literaturo srednjega veka, ni razvidno ne iz knjige same ne iz prospékta celega priručnika. Iz pripombe na str. 19 2. zvezka bi sklepal, da smemo pričakovati še nadaljevanja.

Delo, ki je pred nami, zasluži veliko priznanje.

3. A. Baumstark, danes profesor na novi univerzi v Nijmegenu na Holandskem, je l. 1911. v dveh zvezkih Göschenove zbirke podal širšim krogom kratko orientacijo o razvoju krščanskih slovtsev na Vzhodu (*Die christlichen Literaturen des Orients*); sliko sirskega slovtstva je podal v prvem zvezku na 73 straneh. Sedaj je posvetil obsežno knjigo zgodovini sirske literature,<sup>6</sup> katero pozna kakor morda nobeden izmed živečih učenjakov. Dvoje karakterizuje to delo: skrupulozna natančnost v podrobnostih in velikopoteznost. Povsod je jasno vidna razvojna črta. Pisatelj se ozira na dela znanih pisateljev prav tako kakor na anonimna ter na prevode in liturgične spomenike. Izkaz rokopisnega izročila upošteva ne samo zapadne, temveč tudi važne vzhodne biblioteke. Edicije so vestno zabeležene in prav tako slovtstvo, ki ga je bilo treba zvečine zbrati iz raznih znanstvenih revij. V življenjepisnih podatkih strogo loči, kaj je zanesljivo, kaj verjetno, četudi ne dovolj zajamčeno, kaj legendarno.

Uvod orientira o rokopisnem izročilu, o dosedanjih edicijah, o virih in dosedanjih obdelavah sirske slovtstvene zgodovine. Naravna je delitev slovtstva v dva velika razdelka: slovtstvo pred islamsko dobo in slovtstvo v dobi, ko je zağospodoval islam. V prvem razdelku je obdelana najprej literatura do časa kristoloških borb, potem sledi v dveh poglavjih nestorijansko in monofizitsko slovtstvo do začetka 7. stoletja. Drugi razdelek prinaša v dveh poglavjih nestorijansko in jakobitsko slovtstvo do konca prvega tisočletja, naslednje poglavje zasleduje obe literaturi v drugem tisočletju do njiju konca v 16., ozir. v 17. stoletju. Zadnje poglavje pouči o slovtstvu melkitov in maronitov, čigar spomeniki so po večini liturgični. Na koncu knjige je 16 strani dostavkov in popravkov in skrbno sestavljeno imensko in stvarno kazalo.

V predgovoru pripoveduje avtor, v kako težkih razmerah ob koncu vojne je knjiga nastala; velika učenost in jeklena volja sta jo ustvarili. Je pa tudi delo kakor iz jekla. F. K. Lukman.

### b) Ocene in poročila.

A. Straub, S. I., *De analysi fidei*, 8° (IV+422 pp.). Oeniponte 1922, Fel. Rauch.

Analiza teološke vere je težek problem, o katerem razmišljajo teologi posebno po tridentinskem cerkvenem zboru, a ne pridejo do enotnega zaključka. Jedro problema tvori vprašanje, na kakšen način temelji vera v božjem pričevanju ali božji avtoriteti (spoznanje in verodostojnost) kot edinem in zadnjem objektivnem motivu. Vprašanje je pomembno zato, ker zavisi od tega, kako se rešuje, tudi način — ne dejstvo —, kako teologi pojmujejo, razlagajo in utemeljujejo svojstva teološke vere: svobodnost, posebno izvestnost in deloma tudi nadnaravnost, obenem pa umsko utemeljenost.

<sup>6</sup> *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. 8°, XVI in 378 str. Bonn 1922, A. Marcus & E. Webers Verlag.



A. Straub, profesor na univerzi v Innsbrücku, ki je znan po svoji temeljiti knjigi *De Ecclesia*, je izdal obsežno knjigo tudi o problemu verske analize. Na podlagi natančnega kritično-zgodovinskega študija dosedanjih teorij in po filozofsko-teološkem razmotrivanju verskega deja podaje svojo teorijo, ki se zdi v celotni zamisli nova in izvirna.

Najbolj obširno obravnava pisatelj zgodovino dosedanjih teorij (1—331). Dolgi in številni citati iz del raznih teologov sestavljajo predvsem ta zgodovinski del. Že zato je treba precejšnje trdovratne vztrajnosti, da se čitatelj prebori do konca tega dela. Pač vedno pisatelj dodaja citatom kratko in točno karakteristiko posameznih mnenj in svojo sodbo o njih. Na ta način je ta del nujno zvezan s pozitivnim drugim delom, kjer Str. razlaga svojo teorijo. Zato tudi ni mogoče prav umeti drugega dela, ne da bi prečitali prvega.

Zgodovinski pregled se začne z Aleksandrom Haleškim. Ta teolog razpravlja pač o razmerju med t. zv. *fides acquisita* in *fides infusa*, a problema v poznejši obliki ne pozna. Podobno tudi Albert Veliki ne. Možnost izvestnosti vere pa vidita v delovanju milosti, ki nadomešča razloge. Z iluminizmom si več ali manj pomagajo tudi D. Scotus (str. 85), za njim Durandus, G. Biel, Capreolus, M. Canus, čeprav se seveda tudi v marsičem razlikujejo.<sup>1</sup> Prvaka skolastike, sv. Tomaž Akv. (23—64) in sv. Bonaventura (65), vprašanja še ne rešujeta. Bolj se mu približa Kajetan. Motiv vere je »*testimonium Dei quod propter se tenetur*« (100, 102). Dalje ne gre. Toletus razlikuje med objektivnim pogojem in motivom, božjo avtoriteto po njegovem mnenju zatrujemo neposredno brez objektivnega motiva. Ne razglablja pa o tem, kako je to mogoče. Proti Kleutgenu (110) poudarja Str., da je takozvano Suarezovo teorijo zamislil že Gregor de Valentia (l. 1595). Suarez jo je le obširno razpletel in utemeljil. Sorodna mnenja kakor Gregor de Val. imajo tudi Vasquez, Becanus, Tanner. O Suarezu piše Str. mnogo (118—154), razlaga in zavrača njegovo znano teorijo, brani ga pa proti Chr. Peschu (str. 145) pred očitkom, da istoveti sodbo (*assensus*) in uvidnost (*perspicientia*). Za Suarezom uvrsti 15 teologov, ki v bistveni točki soglašajo z njim.

Teorijo kardinala de Lugo tudi odklanja (197—208), a polemizira proti Billotu (*De virt. inf.* 2 str. 291) in Chr. Peschu (*Prael. dogm.* 8 n. 351), ki trdita, da je po de Lugini misli akt vere sklep iz premis. A tudi ne vem, kako bi se mogle drugače razumeti de Lugove besede v *Disp.* 1, sect. 6, n. 77 in *Disp.* 10, sect. 2, n. 16 (cit. pri Billotu str. 291).

V tretjem poglavju opisuje pisatelj nazore novejših dogmatikov. Obširno se peča s teorijo, ki jo zastopajo mnogi teologi, ki jo je pa prvič zamislil Michael de Elizalde v delu *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae*. Neapoli 1662.

Izmed odličnih teologov, ki se drže novejše teorije, moremo spoznati po obširnih citatih v Str. knjigi sledeče: Frins, Semeria, Chr. Pesch, Billot, Bainvel, Schifflini, Van Noort, Hontheim, Lahousse.<sup>2</sup> Natančno razlaga njihovo mnenje, kritično presoja in zavrača njihove dokaze. Obenem že prinaša dokaze za svoje mnenje.

V naslednjem poglavju pa Str. razlaga in dokazuje svojo teorijo (332—384). Izhaja v analizi vere posebno iz dejstva, da je akt vere svobodno dejanje. Zato raziskuje posebno naravo svobodne sodbe. Postavlja več filozofskih načel. Med njimi sta posebno dve važni za analizo vere. *Assensui evidenti accedere potest assensus ad nexum objectivum eundem invidens liber certus* (337). Posebno pa je važno načelo: *Assensus liber*

<sup>1</sup> Prim. o tem tudi K. Adam: *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus* v *Theol. Quartalschr.* 101 (1920) str. 139 s.

<sup>2</sup> Gl. o tej teoriji Billot, *De virt. inf.* 2 198 ss., Pesch, *Praelect. dogm.* 8<sup>o</sup>, n. 318 ss. ali Tanqueray, *Th. dogm.* II<sup>18</sup> p. 139 s.)

omnis non habet vere motivum objectivum ad objectum suum immediatum, sed mere conditionem objectivam actu praevisio acceptam (338 ss.). Po Straubovem prepričanju moremo zadovoljivo rešiti problem verske analize le na sledeči način. Formalni objekt spada notranje v akt vere kot »primario affirmatum« (proti Finsu etc.) ne kot razodet, ut creditum fide divina (proti Suarezu), ampak svobodno povzet brez objektivnega motiva (proti de Lugo). V prvi vrsti, neposredno pritegne um božji avtoriteti, jo zatrdi. To sprejemem popolnoma svobodno (libere assumitur), jo zatrdim brez objektivnega motiva (ut terminus solum). Ta sodba, s katero priznam posebe avtoriteto božjo, ni izsiljena ali povzročena od objektivnega motiva, tudi delno ne, ampak od svobodne volje in od milosti. V istem aktu, ki z njim neposredno priznam in zatrdim božjo avtoriteto, pa verujem posredno in vsled formalnega objekta razodeto resnico. Božja avtoriteta (sapientia et veritas in revelatione) in razodeta resnica sta kakor forma in materia v enem predmetu v spoznavnem oziru. Dej vere meri na formo, ker njo zatrdim in po njej priznam materialni predmet. Od formalnega objekta ima akt vere svojo specifično svojstvenost le, ako ga tako pojmujem (ut objectum quod affirmatur et per quod affirmabile est obj. materiale). Tako imam enoten akt vere, ki je le virtualno dvojen.

Preden avtoriteto božjo svobodno in umsko povzamem, pa imam znanstveno sodbo o bivanju božjem, dejstvu razodetja na podlagi racionalnih dokazov. Lahko je ta sodba nujna, iz popolne razvidnosti izvirajoča. A po gornjem logičnem načelu je to le objektivni pogoj za akt vere. Tako temelji dej teološke vere popolnoma v Bogu. Tudi je ta dej svoboden, ker svobodno povzamemo in priznamo božjo avtoriteto kot formalni objekt; je posebno izvesten, ker se ta izvestnost določuje in meri po natrdnejšem priznanju božje avtoritete. Vsled objektivnih pogojev taka vera ni samovoljna ali »slepa«, ampak »pametna«. (Prim. posebno str. 249—262, 380—384.) Ali je možna izvestna sodba (assensus) o neposrednem predmetu brez objektivnega motiva? Str. dokazuje tako možnost iz dejstva zmotnih in samovoljnih sodb, da je možna. Vsaka svobodna, neposredna sodba pa je nujno taka. Zakaj sodba, ki ima objektivni motiv, je razvidna (ali perspicientia ali assensus ex perspicientia necessario ortus). Vsaka svobodna sodba pa je nerazvidna, zato pa brez objektivnega motiva (340). Prvi dokaz za svojo analizo vere, izvaja Str. s pomočjo tega načela, v drugem izključi vsa druga mnenja, v tretjem pride do razmišljanja deja vere, ki je teološka čednost, v četrtem pa motri človeka, ki je brez razodetja, pa je dolžan priznati Boga in tudi v dvomih ostati trden (346 ss.).

Ako pazno sledimo, kako Str. razpleta in dokazuje svoje naziranje o analizi vere, moramo reči, da je dobro osnovano, dosledno izpeljano in zato vsaj toliko verjetno, kakor so dosedanja. Ali je edino zadovoljivo? Teга jaz — vsaj sedaj — vkljub poizkusu, da se vglobim vanje in dokaze pretehtam, ne upam trditi.

Naj dodam nekaj opomb! Dokazi za trditev, da je vsaka svobodna izvestna neposredna sodba brez objektivnega motiva, me ne prepričajo docela. Zdi se mi le nekoliko preveč voluntaristično to pojmovanje. Volja res ne more nadomestiti spekulativne pomanjkljivosti objektivnega motiva, more pa praktično. Ali ne izpričuje tega vprav verjetna sodba, ki zatrdi ne način verjetnosti, ampak dejanstvo samo. Tudi pri izvestnih sodbah more biti razvidnost dejanstva večja ali manjša, lahko je spekulativno za-dostna, a praktično ne. Tudi mne ne prepričajo razlogi za mnenje, da način spoznanja božje avtoritete ali dejstva razodetja notranje vpliva na dej vere. Na kakšen način spoznam, kako je izvestno to spoznanje, to ni najvažnejše, dasi je seveda nujno potrebno, da avtoriteto izvestno spoznam. Ni nujno zato, da bi se izvestnost vere določevala in merila po izvestnosti, s katero zatrdim božjo avtoriteto, in zato tudi ni nujno, da jo posebe v aktu vere še zatrdim kot objectum quod.

Argumentacija proti Frinsovi teoriji se ne zdi uspešna in ne izpodbije njene verjetnosti. Po drugi strani pa zopet ne uvidim resnično stvarne

razlike med njima. Pogrešeno se mi zdi dokazovati v tej tvarini iz definicije formalnega objekta kakor tudi iz aksioma: Propter quod unuquodque tale (249, 257 ss. 299). Vzeti je treba akt vere, ki je predmet zavesti, in tako izkušati spoznati njegovo svojstvenost, ne pa na podlagi definicij ali pa neenotno razlaganih aksiomov. Ako verujem sv. Trojico zato, ker je razodeta ali zaradi božje avtoritete, gotovo na neki način tudi povzamem isto v dej vere. Je ravno motiv akta, ali medium quo cognoscitur veritas revelata, ni pa potrebno, da bi bila predmet, ki ga spoznam in priznam najprej v istem aktu vere.

Svojstvo vere kot teološke čednosti ostane zadostno zavarovano tudi v Str. tendenci, da vpliva avtoriteta božja samo kot motiv. Saj ne vpliva tudi način spoznanja nujno.

Ako verujem posamezne verske resnice, gotovo priznavam Boga in njegovo avtoriteto vsaj implicite in kot subjectum attributionis, kar ima pomen za enotnost vere in svojstvenost teološke čednosti, a neposredni predmet, to je le verska resnica, kakor izpričuje tudi zavest. Morem seveda tudi svobodno priznati avtoriteto božjo in razodetje in s tem implicite tudi razodete resnice, a v tem slučaju je božja avtoriteta materialni predmet, le v smislu neke fides implicita bi bila formalni predmet.

Precej na široko dokazuje Str., da je možno isti predmet razvidno spoznati in pa svobodno verovati in da je to tudi potrebno (337, 353 ss.). Ne zdi se mi možno, da bi dokazoval to iz določb vatikanskega cerkvenega zbora (Denzinger, *Enchiridion*<sup>13</sup> n. 1792—1795). Prav tako se tudi izreki cerkvenih pisateljev, ki jih Str. navaja, morejo tolmačiti drugače (355).

Da nauk sv. Tomaža izkuša vsak teolog tolmačiti v smislu svoje sentence, je sicer razumljivo, pa manj razveseljivo. Str. dokazuje, da sv. Tomaž ni zastavil problema, vendar pa misli, da slede iz njegovega nauka nekatera važna načela za reševanje problema v njegovem smislu (40—64). Ali razkrivajo ta načela res misli sv. Tomaža o problemu, ki ga ni obravnaval? Sv. Tomaž je stavil tudi načelo, ki ne spada v Str. teorijo, kakor priznava sam (353). Težko je zato argumentirati z avtoriteto sv. Tomaža po teh metodah,

Morebiti se bodo nekateri moji pomisleki pojasnili in bodo izginili. Gotovo ta teorija lepo razlaga svobodnost in utemeljuje izvestnost vere. Ali bo zmagala kot edino verjetna, je težko reči. Problem je težek. Morebiti bo fenomenološka metoda ga pomagala razsvetliti. Dr. K. Adam misli, da bo tako: »Ist eine Lösung denkbar, so ist sie wohl nur auf dem von St. Thomas beschrittenem Wege zu suchen, etwa in dem Sinn, daß seine illuministische Theorie in Anlehnung an die Mystik durch die Erkenntnisse einer phänomenologisch eingestellten Religionspsychologie unterbaut wird.«<sup>13</sup>

Posebno vrednost te učene knjige vidimo zlasti v tem, da moremo spoznati nauk teologov o veri tudi v nespornih točkah.

Na koncu knjige je pisatelj dodal poglavje o absolutni nujnosti vere za zveličanje. V tem poglavju rešuje s pomočjo svoje analize vere praktično, a tudi težko vprašanje »de salute infidelium«. J. Fabijan.

Kirch, Conr., S. J., *Enchiridion historiae ecclesiasticae antiquae*. Ed. IV., aucta et emendata. 8°, XXXII + 644. Friburgi Brisg. 1924, Herder.

Prejšnja izdaja te zelo porabne zbirke je imela 1110 številok. Nova izdaja je prejšnje štetje ohranila, dostavki, ki jih je okoli 50, so označeni z eksponenti pri prejšnjih številokah. Viri segajo do

<sup>13</sup> Glaube und Glaubenswissenschaft in Katholizismus v Theol. Quartalschr. 101 (1920) str. 142. Razprava je izšla skupaj z nekaterimi drugimi posebej že v 2. izdaji (Rottenburg a. N. 1923). Ostro kritiko tega naziranja je podal J. Geysler, Augustin u. d. phänomenologische Religionsphilosophie d. Gegenwart. Münster i. W. 1923, 148.

trulanske sinode l. 692 (št. 1089—1107); za njenimi kanoni še sameva odlomek iz Anastazija Sinajskega ter poročilo Pavla Warnefrida o Leonu Velikem in Atili.

Kirchov Enchiridion se je uveljavil kot dober pripomoček za cerkvenozgodovinski pouk in ne potrebuje novega priporočila. Dobro bi bilo, ako bi izdajatelj šel na vzhodu preko trulanske sinode in II. nikajskega zbora do IV. carigradskega in podal vire za ikonoklazem in Fotijev razkol. S tem bi ne prekoračil v naslovu označenih mej.

F. K. Lukman.

1. Schäfer, P. Timotheus, O. M. Cap., **Das Ordensrecht nach dem Codex I. C.** 8<sup>o</sup> (XV + 406), Münster i. W. 1923, Aschendorff.

2. Fanfani, P. Louis, O. P., **Le droit des Religieuses selon le Code de Droit canonique.** Traduction française par le P. Louis Misserey, O. P., 8<sup>o</sup> (XX + 312), Turin 1925, Marietti.

Dve upoštevanja vredni knjigi, spisani pač v prvi vrsti kot priročnika za redovniške osebe, ki zadostujeta tudi strožjim znanstvenim zahtevam.

1. Schäferjeva dela (n. pr. Eherecht, Kirchenämter) se sploh odlikujejo po jasnosti in popolnosti. Ista svojstva kaže tudi njegov »Ordensrecht«. Jasno razloži redovniško pravo kodeksa, vedno upoštevajoč in razsvetljuječ dejanske razmere. Velika prednost Schäferjeva je, da se nikjer v razlagi ne izogiba dvomom, ki bi tu in tam ob besedilu kanonov mogli nastati, ampak jih skuša vedno rešiti. Zgodovinski razvoj redovniškega prava je le toliko naznačen, skrbno je za razumevanje današnjega prava neobhodno potrebno. Uporablja vestno najvažnejšo starejšo in vso po kodifikaciji objavljeno literaturo. Vobče se drži kodeksovega sistema, kjer ga je zapustil, je storil to tako, da je uporabljivost knjige le povečal. Pripomnil bi, da l. 1668 ni sv. Kajetan ustanovil usmiljenk ampak sv. Vincencij Pavl. (str. 8).

2. Fanfani je l. 1920 izdal v latinskem jeziku: *De iure Religiosorum ad normam Cod. I. C.* Letos je v isti založbi izšel francoski prevod. Fanfani se drži natančno kodeksove razpredelbe. Ker je knjiga namenjena v prvi vrsti redovnikom v praktično uporabo, je izpustil znanstveni aparat, ne citira skoroda nobene literature; skrbno pa je uporabil ves tozadevni zakonodavni in interpretacijski material, tako da temelji razlaga na avtentičnih virih. Francoskim redovnim hišam bo knjiga dobro služila, za nje tudi ne bo predraga.

Rožman.

## Beleške.

### Velehradski kongres.

Ideja velehradskih kongresov za cerkveno zedinjenje se je rodila na shodih čeških bogoslovcev in duhovnikov, ki so se kot pobožni romarji vsako leto shajali na Velehradu. Leta 1903 in 1904 se je razpravljalo o organizaciji katoliške slovanske bogoslovne znanosti s posebnim ozirom na proučevanje vzhodne cerkve.<sup>1</sup> Leta 1905 je v ta namen pričel izhajati časopis »Slavorum litterae theologicae«. L. 1907 se je na Velehradu vršil prvi mednarodni kongres za cerkveno zedinjenje; drugi, mnogo sijajnejši kongres je bil l. 1909; oba pod predsedstvom lvovskega metropolita Andreja Šeptickega. Tretji kongres l. 1911 je bil po številu udeležencev še večji, a po organizaciji ni dosegel prejšnjega. Po svetovni vojski se je l. 1921 zbralo znatno število mož, ki so se posvetovali o verskem položaju med Slovani. L. 1922 se je vršil večji mednarodni shod, na katerem se je predvsem razpravljalo o cerkveni ustavi in papeževem prvenstvu z ozirom na vprašanje cerkvenega zedinjenja. A ta dva shoda se smatrata bolj kot konference. Četrty mednarodni kongres za cerkveno zedinjenje se je vršil na Velehradu od 31. julija do 3. avgusta 1924.

Olomuški nadškof dr. Leopold Prečan je takoj po svoji intronizaciji (30. dec. 1923) kot predsednik pripravljalnega odbora razposlal vabila k sodelovanju; pri tem ga je živahno podpiral in navduševal praški apostolski nuncij nadškof Frančišek Marmaggi. Kongres je bil tehnično jako dobro pripravljen. Glede na znanstveni program so bile priprave težavnejše, ker so maloštevilni strokovnjaki razkropljeni po vsem svetu in se že od l. 1911 niso več sestali; na Češkem pa je premalo strokovnjakov za to vprašanje. A doseglo se je, da so se na kongresu sestali prvi strokovnjaki z vsega sveta. Udeležba je bila nenavadno velika in odlična. Sv. oče Pij XI. je kongresu poslal apostolsko pismo (breve) in posebnega legata v osebi praškega apostolskega nuncija; poleg tega je bilo navzočih še 21 škofov in nadškofov.

Po nasvetu apostolskega nuncija sta shodu predsedovala dva škofa, eden vzhodnega (přemislški škof Kocilovskij) in eden rimskega obreda (kosiški škof Fischer-Colbrie). Zborovanjem in diskusijam pa so kot »direktorji« predsedovali: Michael d'Herbigny (predsednik papeškega Vzhodnega instituta v Rimu), prof. dr. J. Vajs (Praga) in F. Grivec.

Kongres se je otvoril s pontifikalno mašo dne 31. julija. Po maši se je v zborovalni dvorani prečital papežev breve. V njem se hvalijo zaluge »Apostolstva sv. Cirila in Metoda«, ki sklicuje take kongrese; poudarja se, naj se kongres vrši v duhu krščanske ljubezni; izraža se za bodočnost želja, naj bi na te kongrese prihajali tudi za-

<sup>1</sup> BV IV 91.



stopniki pravoslavne cerkve. Potem so mnogi udeleženci pozdravljali kongres: škof Kocilovskij, nadškof Ropp (Petrograd; izgnan iz Rusije), škof Jeglič, nadškofa Bauer in Šarić, škof Njaradi in mnogi drugi. Abbé Quenet, tajnik škofa Chaptala (škof za ruske begunce v Parizu) je prečital pozdrav kardinala Dubois. M. d'Herbigny je prinesel pozdrav z evharističnega kongresa v Amsterdamu, kjer je po posebni želji svetega očeta zboroval tudi »vzhodni odsek«. Pismene pozdrave so poslali kardinal Bourne, metropolit Šeptickij i. dr.

Popoldne je pisatelj tega poročila predaval: *De doctrina hodierna Orientis separati de ecclesiae constitutione et de principio unitatis in ecclesia*. Predavanje je kratek posnetek obširnejših pisateljevih razprav o tem predmetu z nekaterimi novimi dodatki.

Dne 1. avg. je ruski katoliški duhovnik Gleb Verhovskij (Praga) predaval: *Auctoritas patriarchatum sub respectu historico, dogmatico et canonico necnon sub respectu hodierni status unitatis considerata*. Dokazoval je potrebo vzhodnih katoliških patriarhatov, da bi se mogle ohranjati pravilne vzhodne tradicije in vzhodni obred. Naglašal je, da bi se morali latinski misijonarji bolj ozirati na čistost vzhodnega obreda in da bi se sploh morali omejiti latinski vplivi. Po predavanju je nastala živahna diskusija; pokazalo se je nasprotje med Rusini, Poljaki in Rusi, a vse se je vršilo v duhu spravljivosti. Predavatelj je indirektno obsojal teorijo nadškofa Roppa, da bi mogli latinski škofje imeti jurisdikcijo nad katoličani vzhodnega obreda in nasprotno. Nadškof Ropp pa je zaradi ljubelega miru molčal, dasi se je ponovno čutil zadetega; v njegovem imenu je P. d'Herbigny izjavil, da se nadškof Ropp ne strinja s predavateljem, a se prostovoljno odreče pravici odgovora.

P. S. Sakač S. I. (Sarajevo) je predaval: *Patriarchae orientales in canonibus synodi Trullanae*.

Nitranski škof K. Kmetko je predaval o *Apostolstvu sv. Cirila in Metoda* kot najuspešnejšem sredstvu za cerkveno edinstvo.

Popoldne se je podrobneje razpravljalo o reorganizaciji *Apostolstva sv. Cirila in Metoda*, ki naj bo popolnoma mednarodno, podobno »Društvu za razširjanje vere«. Upanje je, da se bo razširilo med vsemi katoliškimi narodi.

P. M. d'Herbigny je poročal o organizaciji znanstvene ga proučavanja vzhodne cerkve. Iz njegovega predavanja so nekatere točke tako važne, da jih navedem doslovno. »In catechismis, ubi de ritibus et sacramentis agitur, quaestiones de his rebus (orientalibus) addantur... Gradus sacerdotalis non solum cognitionem liturgiarum orientalium requirit, sed deberent omnes sacerdotes in seminariis aliqua initia de quaestione orientali audire, e. g. de punctis dogmaticis, quae separationem introduxerunt. Fere haec vix tanguntur, ita ut theologi, qui finierunt theologiam, audierint de diversis sectis protestanticis, de antiquis erroribus tempore ss. Pa-

trum (valde utiliter), sed vix sciunt, quomodo practice cum dissidentibus agendum sit, qui hodie tota Europa, America, missione Chinesi diffusi sunt. Accidit, ut timeant colloquia cum dissidentibus informationes petentibus, quia se norunt incompetentes esse. Optandum est, ut aliquae notiones de historia ecclesiastica orientali introducantur. De quibusdam iuris canonici et disciplinae differentiis etiam aliqua addenda videntur. Id notando, scio me loqui etiam cum approbatione suprema (R. Pontificis).« V ta namen se mora izobraziti primerno številu bogoslovnih profesorjev. »In singulis seminariis saltem unus sit professor, qui possit lectionibus communibus et aliquibus specialibus dare initia studii nostrae quaestionis. Deinde oportet ut scriptores praeparentur apti. Apud omnes gentes scribendum est de quaestione orientali, non repetendo argumenta antiquata vel referendo expositionem rei, quae ante saeculum vera erat, sed non respondet actuali rerum statui.« Ako se bo sešel napovedani vesoljni cerkveni zbor, bomo potrebovali več strokovnjakov v tem vprašanju. »Fatendum est: si concilium Lugdunense et Florentinum diuturnus effectus secutus non est, ex magna parte impraeparatio Occidentalium causa fuit illius inefficacitatis. Non igitur solum dicendum est, quod Orientales debent studere his rebus, sed etiam Occidentales idem facere debent.« — Potem je še enkrat indirektno naglašal, da je to želja svetega očeta. »Summus Pontifex maxime desiderat unionem Orientis, mens eius potissimum de ea re versatur, eius cogitatio est: Pastor universalis non solum de iis sollicitus debet esse, qui in ovili sunt, sed etiam de iis, qui sunt extra ovile, quorum primi viciniore sunt orthodoxi.«<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Te misli ne ugajajo nekaterim avstrijskim Nemcem. Neki »Missionsfreund« v »Kath. Kirchenzeitung« (Salzburg 1924, št. 35) trdi, da je d'H. pretiraval. A isti »Missionsfreund« je v istem listu ponovno pokazal, da sam ne pozna katoliške metode na tem polju; svoje stališče je pokazal zlasti s tem, da je l. 1923, št. 50, pisal, naj bi se za to delo izbirali predvsem Nemci, Holandci in Španci, a ne zastopniki manjših slovanskih narodov in Francozov. »Missionsfreund« torej ni nikaka avtoriteta na tem polju; zato je modrovanje poročevalca v »Theologisch-prakt. Quartalschrift« 1924, str. 781—782, kolikor se naslanja na to jako dvomljivo avtoriteto, brez vsake podlage in brezpredmetno. — Ne smemo pozabiti, da je d'H. govoril po izrečnem naročilu sv. očeta. Pij XI. je že večkrat na razne načine pokazal, kako želi, da bi katoličani bolj delovali na tem polju. Tu omenjam samo pismo, ki je bilo po naročilu sv. očeta razposlano (7. jul. 1924) neki odlični redovniški družbi, ki se v vsem katoliškem svetu odlikuje po znanstvenem, pisateljskem in pastirskem delovanju. V tem pismu se naroča, naj vsi pisatelji v znanstvenih, apologetičnih, poljudnih in nabožnih časopisih posebno pozornost posvečajo vzhodni cerkvi in cerkvenemu zedinjenju. Posebno zanimiva je opazka: »Ante omnia e legentium atque in primis scribentium animis opinio illa eradicetur, qua quibusdam persuasissimum est opus unionis, quamvis optabile, tantis esse difficultatibus implicatum et ab effectu remotum, ut vix spes effulgeat illud perficiendi. Falso autem ita iudicant.« Rimska »Civiltà Cattolica« (6. dec. 1924, str. 411—424) ob koncu obširnega poročila o kongresu izjavlja, da je omenjeni članek »Missionsfreund«-a (Kath. Kirchenzeitung) proizvod predsodkov slabo informiranega pisatelja, v nasprotju z navodili svetega očeta in v nasprotju z zaključnim govorom apostolskega nuncija.

Zvečer je M. d'Herbigny predaval o papeževi dobrodelni misiji v Rusiji; predavanje so pojasnjevale skioptične slike s pretresljivimi prizori iz gladojoče Rusije.

Naslednji dan (2. avg.) je bil posvečen posebno praktičnim vprašanjem. P. d'Herbigny je poročal o delovanju svetega očeta in zapadnih katoličanov za lajšanje bede v Rusiji in med ruskimi begunci v zapadni Evropi; omenjal je, kako se s tem indirektno pospešuje cerkveno zedinjene. — O položaju pravoslavne cerkve in upanju za versko spravo v raznih deželah so poročali: asumpcionista Souarn in Salaville o delovanju asumpcionista; prof. Totu o Rumuniji; prof. Živković, Ana Kristić in ap. administrator Hrdy o Jugoslaviji; kapucin P. Damijan o Bolgariji; Gleb Verhovskij in Nikolaj Klimenko o verskem razpoloženju med ruskimi begunci.

Potem so bile sprejete resolucije, izmed katerih navajam naslednje:

1. Ut notitia Orientis separati in clero catholico quam largissime spargatur, optandum est, ut in qualibet facultate theologica necnon in seminariis dioecesanis praesertim inter Slavos ea, quae discrimina dogmatica, liturgias, historiam indolemque specialem morum et vitae asceticae orientalium spectant exponantur. Ad quem finem valde proderit speciales ad hoc cathedras saltem in universitatibus institui.

2. Cursus speciales tempore feriarum singulis annis in alia vel alia regione celebrentur, sive extra alios conventus, sive ante congressus eucharisticos vel ante congressus Velehradenses, cum expositione didactica rerum, quae ad unitatem referuntur et cum celebratione liturgiae orientalis.

3. Missa votiva »ad tollendum schisma« a) celebretur aliquando diebus non impeditis a sacerdotibus unionis zelatoribus ad fovendam propriam pietatem; b) celebretur solemniter in conventibus, qui ad unionem spectant; c) celebretur cum aliqua solemnitate occasione exercitiorum spiritualium annuorum sacerdotalium in diocesibus, ubi de unione quaestio, intentio et labor est; d) celebretur aliquoties in seminariis clericorum, in communitatibus religiosorum et monialium, et explicetur textus istarum precum, ut melius intelligant omnes sacram eucharistiam uti sacramentum unitatis.

4. In congressibus catholicis nationalibus atque internationalibus congressibus eucharisticis habeatur sectio orientalis.

V nedeljo (3. avg.) je bil slovesno posvečen užgorodski škof Gebej (Užgorod-Ungvar, škofija Munkač); take slovesnosti še ni videl Velehrad.

Medtem se je ljudstvo z vseh strani zbiralo na ogromnem dvorišču pred cerkvijo k občnemu zboru Apostolstva sv. Cirila in Metoda. Inozemski udeleženci so izjavljali, da je bil že pogled na pobožne množice v narodnih nošah vreden daljne poti.

Po občnem zboru se je razvrstil sprevod k novi krasni stavbi »Stojanov« za duhovske in ljudske duhovne vaje. Nadškof Prečan je blagoslovil ta duhovni dom v spomin olomuškega nadškofa dr. Sto-

jana, ki je v zadnjih desetletjih največ storil, da je postal Velehrad duhovno ognjišče moravskega ljudstva in središče mednarodnega dela za cerkveno zedinjenje. Moravsko ljudstvo časti »tatička« Stojana kot svetnika in roma na njegov grob v kapeli velike velehradske cerkve.

V kapeli »Stojanova« je imel apostolski nuncij zaključni govor, s katerim se je sijajno zaključil kongres. Občudovanja vredni govor navajam tukaj v originalu.

Revmi Praesules, viri spectatissimi,

Desiderat optimus archiepiscopus Olomucensis, hospes noster suavissimus et successus coetus nostri artifex inter primos, ut vobis, antequam discedatis, valedicam. Hoc apprime votis meis cohaeret, quia et gratulari vobis omnibus et gratias agere nomine S. Sedis optabam.

Gratias et gratulationes igitur Tibi, Archipraesul Olomucensis, venerabilibus Episcopis, praesidibus, moderatoribus, disserentibus doctissimis, convenientibus omnibus humanissimis!

Congressum nostrum, novissimo hoc quamvis fugaci momento, alloqui haud mediocri gaudio mihi est. Quae enim hisce diebus vidimus, quaeque audivimus animos nostros familiari, ut ita dicam, consuetudine conjunxerunt et supernaturali quodam solatio recrearunt. Hoc potissimum persensimus aliquid nos egisse Deo Optimo Maximo acceptissimum, cum ageretur de sanctissima illa fratrum unitate restituenda, quam Christus Redemptor veluti in sui amoris erga nos testamentum moriturus commendavit.

Conscii quoque eramus, cum hic inter nos consilia votaue conferremus, nos solos Velehradi non esse, sed orbem christianum universum ad nos oculos conicere et quasi aures applicare, aliquid forte sperantem ex fraternis conversationibus nostris in optatam Christi familiae restaurationem profuturum.

Praesertim sessionibus vestris mente cordeque adstantem, licet invisibiliter, Romanum Pontificem auspicantem et benedicientem nobili labori et proposito vestro, fere ut ita dicam, adprehendebam: orantem, inquam, manibus iunctis Principem pacis illum procul videbam, ut dives in misericordia Deus, cuius in potestate tempora sunt et momenta, promissum Jesu Christi illud maturaret: ut unum simus!

Incepto pares fuimus necne? Equidem, Dei gratia, puto. Vis enim et ratio Conventus nostri in eo tantum erat ut veluti ulteriorem milliarium lapidem ad unionis metam poneremus: Meta in votis omnium ardentissimis fuit eadem, absque dissensus umbra: quoad vias vero, libere, ut inter fratres assolet, disputatum est, liberaeque in sensum interdum diversum sententiae prodivere.

Ast, sit laus Deo, sententiarum circa expedientia quaedam particularia discrepantia nec fraternam charitatem minuit, nec motiva eius nisi optima fide causaque informata utrinque visa sunt.

Discutiamus ad libitum in discutibilibus rebus: hoc decet, hoc iuvat. Quo fulgidior erit lux, eo clarior existimatio mutua, vividiorque fraternitatis calor. Veritas, imo, ut subtilis quidam legatus

Byzantii, Barlaam, pronuntiavit, est sicut aroma: dulcius effusiusque fragrat, cum agitur. Multa exinde reapse iam dissipata praeiudicia, quae inveterata videbantur.

Optime etiam haud semel a vobis declaratum optatumque est, ut fiducia animique sinceritas inter utramque partem etiam augeatur idque ad generosam utrinque, in nomine Christi, oblivionem dammando ex historicis, eheu nimis, vicissitudinibus exortas, animositates et simultates. Animus iam animo, cor cordi pandatur; ne retardemus propter miserrimas nostrum passiones tam auspiciatum in mundo regnum Christi.

Omni ergo animi nostri nisu et quam optima cordis puritate pergamus contendere etiam atque etiam ad divinissimum opus oecumenicae unitatis in orbe redintegrandae usque ad optatum exitum.

Ad hunc finem providentiae omnes, ni fallor, sessionum nostrarum decursu decretae trinomica quadam formula contineri videntur: oratio, actio, sui abnegatio; ea, inquam, formula, qua praeclarissima in christiana oeconomia facinora constare vigereque ferè semper conspicimus. Eadem sunt enim tamquam triplex caritatis aspectus, cuius vim dilucide Augustinus celebrabat, cum diceret: Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur.

Oremus! Delfenda scissio inconsutilis Christi vestis maxime contra divinam charitatem fuit: divisio potius cordium quam mentium: atqui charitatis restauratio opus est gratiae, imo, in casu nostro, miraculum quoddam in spirituali ordine insigne, quod non nisi humiliter constanterque petentibus a Deo concedetur. Satagamus ut pia ubique instituantur atque multiplicentur consociationes, quibus finis praestituitur praecipuus orandi pro Ecclesiae unitate restituenda. Honoris gratia, meritam omnibus cum vobis hic renovo laudem Apostolatui SS. Cyrilli et Methodii, qui ad hoc adamussim contendit. Nobiscum oret Oriens, Oriens universus, sancta Russia, magna et infelix, quam regnans Pontifex nuper tam pulchre appellavit terram orationis, in qua populus tanta orat fide, quae virtutem et dulcedinem orationis noverit atque demonstret.

Dein agamus! Actionem descripsistis aptissime negativam ad removenda obstacula; positivam quadruplicem: culturalem, socialem religiosam, charitativam. Ne immerer in ceteris, ad religiosam quod spectat egregie consulistis operam dandam pio fervori in populis excitando alendoque, potissimum cultui erga Sanctissimam Eucharistiam necnon in Deiparam Virginem omnibus adiumentis provehendo. Jure namque dictum est cultum utrumque vinculum esse aureum quod dissidentes adhuc nobiscum devincit, pignus concordiae, unionis auspicium infallibile. Nonne SS. Eucharistia celebrata a saeculis est »paxis et unitatis mysterium«? Nonne Ssma Virgo mundo edidit »omnis pacis Fontem«, ut omnium nostrum, indiscriminatim, Mater et reconciliatrix, tum apud Deum tum inter filios, sit constituta?

Ad haec, charitatem, virtutum omnium reginam commendastis: eam non solum praedicastis notam discipulorum Christi conspicuam



et quasi eorum tesseram divinam; sed argumentum christianae apologiae praecipuum, apostolatus radicem et florem, gloriam et coronam quotquot terram nostram miserrimam consolati sunt sanctorum et sanctorum Dei.

Nulli praesertim parcendum labori et oneri, ut ex Russia fratribus adiutricem manum porrigamus, sed manum quae erigat, non vero humuliet eos. Pluries, fateor, inter disceptationes vestras ad eos respiciens, plena cum commotione, vidi eos esse et considerari iure merito congressus nostri quasi gemmam pretiosam, omnibus carissimam, verum Ecclesiae illius thesaurum, quae universo charitatis coetui praesidet. Ad eos non tam oculi quam corda lacrymas prementia convertebantur nostra, cum maxime vos audivi, sublimes quodam consensu, in ipsorum auspiciis, solatium et pacem, salutem et tanti populi martyris prosperitatem et libertatem conclamasse: quod faxit Deus!

Attamen caritatis culmen et fastigium abnegatio seu suis ipsius sacrificium videtur. Vis quaedam maxima, cui resisti non potest, sui abnegationi inest, quae obstacula omne genus milenaria frangere, cordiumque, ut dicitur, ianuam aperire valet. Ignotum non est, ex gratia, pluribus in locis Europae nostrae, praesertim in Gallia, tum inter eos qui vitam saecularem agunt, tum maxime in claustris, humanas inveniri vitas quae immolantur quotidiano sacrificio, volentes atque silentes, quasi in odorem suavitatis pro Unionis causa. Christianae virgines sunt, ut plurimum, omnibus ignotae, mundi ignarae, quae sublime pactum huiusmodi, si ita dicere fas est, cum Deo inierunt: »Domine, suscipe ultro vitam, sed redde nobis fratres ex Oriente desideratissimos!« Quodquod ergo sacerdotes, sanctimonialia, Orientem late peragrant ibique impense laborant, soli non sunt. Sub umbra passim monasteriorum insignium, penes plures, interdum nobilium familiarum, in domibus hospitalibus, in orphanotrophiis, in nosocomiis, humanae vitae, et quidem virginales, electissimae, generosum illum cum Christo Redemptore contractum sunt pactae, et patiuntur, et moriuntur, pacis hostiae, Ecclesiae Dei et unitatis sanctae olentissimae victimae.

Viatorum charitati caelicolarum charitas ex altissimis societur. Super has regiones, quas Slavi incolunt, super nos hic coadunatos, gloriae constellationem antiquae enterere videmus, inter cuius sidera sancti in fide patres Cyrillus et Methodius lumen numenque suum in dilectum Slavicum genus adhuc diffundunt... Horum omnium, quorum fere vestigia hic premimus, multiplicatis intercessionibus, e coelo praesertim hic magno Antonii Cyrilli Stojani spiritu, nequaquam extincto, nobis adridente, impleat Deus pro cunctis ex Oriente populis, pro Slavica gente illustri, votum emorientis iam Ignatii, Antiocheni Episcopi, in Epistola ad Magnesios, ut peregrinantis in terris Ecclesiae filii, quotquot illuminat per plagas sol, in pristinum complexum sociatis »una sit oratio, una precatio, una mens, una spes in charitate, in gaudio sancto... omnes velut in unum templum Dei concurrant, velut ad unum altare, ad unum Jesum Christum.«

Tako se je zaključil kongres, ki je po sijaju, po številu in avtoriteti udeležencev presegel vse prejšnje. Razen Slovanov so bili jako častno zastopani Francozi, Angleži, Italijani, Španci in Nemci. Posebno avtoriteto je shodu dajala navzočnost papeževega legata (praškega nuncija) in navzočnost papeževega svetovalca v teh stvareh, Mihaela d'Herbigny, predsednika papeškega Vzhodnega instituta.

Končno omenjam, da se je na kongresu tudi mnogo molilo. Vsak dan je bilo po eno uro izpostavljeno sv. Rešnje Telo, pred katerimi se je opravila meditacija o evharistiji kot zakramentu cerkvenega edinstva; v isti namen se je žrtvovalo mnogo svetih maš.

Na podlagi bogatih izkušenj se je po kongresu z odobrenjem praškega apostolskega nuncija v ožjem krogu sestavil načrt za bodoče velehradske kongrese in za mednarodne kurze vzhodnega bogoslovja. Storilo se bo vse, da bodo take prireditve v bodoče še bolj praktične in uspešne.

V tajnem konsistoriju 18. decembra 1924 je sv. oče Pij XI. izjavil o velehradskem kongresu:

»(Nec profecto minor) laetitiae causa exstitit ex Conventu quarto, quem pium Apostolatus opus, a beatissimis viris Cyrillo et Methodio nuncupatum, in civitate Velehrad, mense iulio agendum curavit. Propositum eiusmodi Conventui, quemadmodum tribus prioribus, Orientalium populorum, qui a catholico nomine defecissent, cum Ecclesia Romana unitatem provehere. Liquet, tentari rem, cum aliqua boni exitus spe, non posse, nisi depositâ hinc eâ, quam seculorum decursu combiberat vulgus de Orientis Ecclesiarum doctrinis institutisque vanitate opinionum, explorataque illinc interius Patrum suorum cum latinis in unam eandemque fidem consensione; haberi praeterea ultro citroque in spiritu fraternae caritatis disceptationes oportere. Constat, Venerabiles Fratres, hac de causa viros satis multos, eosdemque veteris controversiae scientissimos, in civitatem, quam nominavimus, coivisse, atque, ut optare Vos per Litteras ad archiepiscopum Olomuncensem datas significaveramus, complures e dissidentibus fratribus interfuisse, reliquis paene omnibus e longiquo in Conventus labores animum intendentibus; bona quidem voluntate utrinque disputatum; inter alia, quae possent faciliorem Orientalibus munire viam ad eo, cum sanctorum caelitem Ecclesiae suae gaudio, remigrandum, unde discessio non ante saeculum nonum facta esset, visum est, incorruptam servari liturgiam veterem Slavam eiusque edi divulgarique monumenta, et non modo in athenaeis seminariisque latinis — quo quidem spectat Institutum hac alma in Urbe a proximo decessore conditum a Nobis autem amplificatum et auctum — doctrinas Orientalium sacras coniunctasque cum iis disciplinas alumnis, quoad fieri poterit, copiose tradi, sed etiam de hisce ipsis argumentis, in peculiaribus coetibus, per Conventus, praesertim Eucharisticos, inter nationes in posterum habendos, accurate referri. Quid, quod hoc ipsum

consilium egregii ii viri, qui Conventum Amstelodamensem ordinaverunt, absolutum quarto die ante quam Velehradensis inchoaretur, felici quadam futurarum rerum praesensione ac scientia, occupaverant.«  
F. Grivec.

**Pojasnilo h knjigi »Cerkev«.** — Nameraval sem za BV napisati članek o metodi nauka o cerkvi, a doslej nisem mogel tega članka dovršiti. Zato podajem tukaj samo nekoliko pojasnil po povodu ocene prof. F. Kovačiča v BV IV 294—298. Kakor vsakemu, tako sem tudi njemu hvaležen za opozoritve na nedostatke v knjigi. S opozoritvami na nedostatke se pospešuje napredek znanosti. Iz tega razloga hočem tukaj navesti one točke, v katerih ne morem soglašati z g. F. K. Navajam jih v isti vrsti, v kateri so tiskane v omenjeni oceni.

Ne morem uvideti, da bi bil Ef 4, 13 (donec occurramus omnes in unitatem fidei) »prav učinkovit dokaz« za nezmotnost cerkve. V najugodnejšem slučaju bi bil ta dokaz tako indirekten, da se more v krajših knjigah brez škode izpustiti, kakor ga izpuščajo vse, celo najobširnejše knjige te vrste. Na podlagi pravilne eksegeze bi bil dokaz jako dvomljiv.

Primeri (analogija), da je episkopat »nekako plemstvo« cerkve, je približno toliko umestna, kakor druge primere, povzete iz naravne družbe (države), v pojasnilo ustave in vladavine nadnaravne družbe, cerkve. Podobne slabosti imajo analogije, s katerimi g. F. K. dokazuje neumestnost moje analogije. Celó neumestna in nepravilna je njegova primera med tem, kar je utemeljeno v človeški naravi (bistvu) in med bistvom cerkve. Cerkev je namreč pozitivna Kristusova ustanova; vse bistvene točke (bistvo) cerkve (cerkvene ustave: episkopat i. dr.) so utemeljene v pozitivni Kristusovi naredbi in v tem oziru historičen pojav. Da je (bistvena) cerkvena ustava (in vladavina) nepremeljiva, nasprotno pa ustava in vladavina naravne družbe premenljiva, to je iz nauka o cerkvi dobro znano; prav tako je znano, da se razlog nepremeljivosti cerkvene ustave ne more primerjati z razlogom nepremeljivosti (socialne) človeške narave. — Poudarjam še to, da sem dotično analogijo rabil v poglavju o mističnem telesu Kristusovem, v katerem se posebno naglašá nadnaravni značaj cerkve in njena razlika od naravne družbe.

Pri dokazovanju Petrovega prvenstva se v najnovejši dobi posebe dokazuje pristnost Mt 16, 17—19, ker se pristnost tega mesta posebe napada prav zaradi vsebine in važnosti. Iz dokazovanja pristnosti se izvaja važna podkrepitev katoliške eksegeze tega mesta. Pristnost Jan 21, 15—17 pa se ne napada posebe; zato je v osnovnem bogoslovju ni treba posebe braniti. Pristnost celega Janezovega evangelija se pri nas dokazuje v uvodu NZ. Pristnost evangelijev sem kratko omenil na str. 8. Važnost Lk 22, 31 za primat je zadosti omenjena na str. 139.

Dodatek, ki ga g. F. K. navaja k mojim zaključkom o prvenstvu (196—200), bi se moral nekoliko popraviti in previdneje izraziti. Današnje pravoslavje večinoma priznava carigraskemu patriarhu

častno prvenstvo na vzhodu. Dokaz iz koncilov je treba previdneje izraziti. Ne more se tako splošno trditi, da pravoslavne cerkve priznavajo kraljevo (carjevo) oblast nad škofi. Porabnejši so razlogi, ki jih navajam na str. 203—204 in 292.

Ne zdi se mi potrebno, da bi navajal razloge proti mnenju, da je Kristus direktno določil Rim za sedež prvenstva, ker o tem vprašanju z ozirom na omejeni obseg knjige ne morem obširneje razpravljati.

Kratko razlago stavka »Quemadmodum...« florentinskega dekreta o prvenstvu sem v knjigi podal na str. 196.

Na str. 238 sem pod št. 5 b (edinstvo in razkol) namenoma omenil to, kar je težje in globlje; lažji apologetični moment je omenjen na str. 306.

Jan 13, 35 primerjan z Jan 17, 23 spada bolj k znaku edinstva nego k znaku svetosti; zato je ta dokaz (Jan 17, 23) izrabljen pri znaku edinstva, ki je po mojem mnenju splošno bolj uporaben nego znak svetosti.

Razdelitev tvarine o cerkvi je pri raznih pisateljih jako različna. Ne more se v vsakem slučaju dokazati, kaj je bolj logično. Po mojem mnenju je še vedno bolj primerno, da se o nujnosti cerkve razpravlja potem, ko smo že dokazali, kje je prava cerkev. Z vprašanjem o dolžnosti (nujnosti) vstopa v pravo cerkev je v zvezi vprašanje o pogojih za članstvo cerkve; torej se obe vprašanji primerno razpravljata v istem poglavju. Podobno se o razmerju med cerkvijo in državo in o sorodnih vprašanjih po mojem mnenju primerno razpravlja potem, ko je že dokazano, kje je prava cerkev.

Kdor primerja obseg moje knjige z drugimi podobnimi deli, bo razumel, da sem moral zaradi omejenega obsega marsikatero vprašanje samo kratko omeniti ali celo izpustiti.

Večkrat se je naglašalo, da se moja knjiga posebno ozira na krščanski vzhod. To se ne sme razumeti tako, da je to neka posebnost, ki bi se smela brez škode opustiti, ali, da se zaradi tega druge stvari prezirajo. Ozir na vzhodno bogoslovje v tej stroki odgovarja praktičnim potrebam, daje nauku o cerkvi večjo praktično uporabnost in pospešuje poglobitev nauka o cerkvi na zapadu. V Rimu sodijo, da bi se vsaka knjiga te vrste vsaj v srednji Evropi morala podobno orientirati in da bi se katoliška teologija morala bolj ozirati na vzhod. To velja posebno za naše razmere.

F. Grivec.

### Naročnikom.

Podporna članarina BA znaša za l. 1925 kot doslej 50 Din. Podporni člani dobivajo BV in uživajo ugodnosti pri naročanju publikacij BA (glej zadnjo stran ovitka!). Naročnina za BV je 40 Din. Uprava in ekspedicija BV in vseh publikacij BA bo odslej v Prodajalni Kat. tisk. dr. (H. Ničman) v Ljubljani.

Gg. naročnike, ki dolgujejo naročnino za l. 1924., uljudno prosimo, naj jo t a k o j poravnajo. Z nizko naročnino, s katero želimo vsem duhovnikom omogočiti naročanje »Bog. Vestnika«, bomo mogli pokriti visoke stroške za list le tedaj, ako bodo p r a v v s i naročniki izpolnili svojo dolžnost. Priporočajte list gospodom, ki ga še nimajo!

Priporočamo se za prispevke za tiskovni sklad Bog. Akademije.

### Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. V (1925) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 50. — Directio et administratio comantarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

---



# BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

## I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno-kritični del. 8<sup>o</sup> (XII + 504 str.). Ljubljana 1921. Cena 60 Din.

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizični del. 1. sešitek. 8<sup>o</sup> (IV + 384 str.). Ljubljana 1923. Cena 60 Din. — 2. sešitek. 8<sup>o</sup> (234 str.). Ljubljana 1924. Cena 60 Din.

Prvi sešitek obsega kozmologijo in psihologijo, drugi filozofijo o Bogu, o religiji, pravosti in nesmrtnosti.

3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8<sup>o</sup> (112 str.). Ljubljana 1921. Cena 20 Din.

4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8<sup>o</sup> (IV + 101 str.). Ljubljana 1923. Cena 20 Din.

Delo podaja najnovejše rezultate o sv. Tomažu, a je tako pisano, da je primerno tudi za vse, ki ljubijo lepe biografije svetnikov.

5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8<sup>o</sup> (IV + 320 str.). Ljubljana 1924. Cena 70 Din.

Tudi inozemska kritika je to delo s pohvalo sprejela. Prof. Spáčil (*Orientalia Christiana*, 1924, 314—317) pravi, da je med slovansko pisanimi deli o Cerkvi doslej najboljše, a med katoliškimi sploh eno najboljših zlasti radi dobre orientacije o vzhodnih cerkvah. Dostavlja, da je delo primerno tudi za lajke.

6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija**. Učbenik. 8<sup>o</sup> (60 str.). Ljubljana 1924. Cena 30 Din.

7. knjiga: **Sv. pismo NZ. I. del.** (V tisku.)

## 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<sup>o</sup> (34 str.). Din 5.

Vse te publikacije dobivajo člani BA z 10% popusta. Naročila sprejema prodajalna KTD (prej Ničman) v Ljubljani. Ista prodajalna je preyzela tudi upravo Bogoslovnega Vestnika; zato se je z naročbo in event. reklamacijami le nanjo obračati; sprejema tudi članarino (seveda vodi imenik članov tudi BA).