

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VI

ZVEZEK IV

LIUBLJANA 1926

NIŠTALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO

(INDEX)

Razprave (Dissertationes):

Ušeničnik Fr., Slovenska »očitna izpoved« v liturgiji (De slovenica formula confessionis generalis in s. liturgia adhibita)	265
Fabijan, Srednica vseh milosti (Mediatrix omnium gratiarum)	301

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Iz novejšje apologetike. F. Grivec	316
O človeškem telesu. Jos. Ujčić	325
Novi rimski obrednik. F. Ušeničnik	336
Missa votiva pro fidei propagatione. J. Fidler C. M.	340
Zadržek »criminis neutro machinante« in svetoletna spoved. R.	341
Izpregled za »hlapčevska« dela v nedelje in praznike. F. U.	342
Misli za pridige o Mariji	343

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi: Novi Zakon: Komentarji (A. Snoj)	344
b) Ocene: Zagoda, Sveto Pismo Novoga Zavjeta (A. Snoj) 347 — Vimer, Isus Krist (A. Snoj) 348 — Lesar, Apostoli Gospodovi (A. Snoj) 349 — Premm, Das tridentinische »diligere incipiunt«. Hünemann, Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient (Fabijan) 350 — Marić, Celebris Cyrilli Alex. formula christologica (F. K. Lukman) 351 — Kieffer, Predigt und Prediger (M. Opeka) 352 — Mrkun, Krščanska karitas (A. Snoj) 353.	
c) Drobna slovstvena izveštja (F. G., Lkn, A. S.)	354

Beleške (Analecta):

Sv. Ciril in Metod in patriarška pentarhija (R. Grivec) 355 — Dostavki in popravki o apostolski vizitaciji pod nuncijem Salvagom 1607 in 1608 (G. Rožman) 356.	
--	--

Temu zvezku je pridejano letno kazalo.

SLOVENSKA „OČITNA IZPOVED“ V LITURGIJI.

(De slovenica formula confessionis generalis in s. liturgiā adhibita.)

Dr. Fr. Ušeničnik — Ljubljana.

Summarium. — In codice latino bibliothecae reg. Monacen. n. 6426, saec. XI, exstat duplex formula confessionis generalis composita sermone slovenico. Viri docti, qui hac de re scripserunt, communiter sentiunt, praedictam formulam esse partem ordinis ad dandam poenitentiam. Ratio, quam adducunt, potissimum haec est: formula slovenica quasi immediate post ordinem ad ungendum infirmum in codice insita est; sed cum ordine ungendi infirmum conjungi debuit confessio sacramentalis. Ergo. Contra argumentum animadvertendum est: ex ordinibus ad dandam poenitentiam saec. X—XII. apparet, formulam, qua tunc temporis in confitendis sacramentaliter peccatis aliquando usi sunt, aliam esse ac formulam generalis confessionis. Juxta formulam slovenicam sacerdos admonet fideles, ut post se dicant verba confessionis. Initium faciebant renovatione renuntiationis in baptismo quondam prolatae et professione fidei. Quo facto sacerdos oratione deprecativa petiit a Deo gratiam reconciliationis. Teste Honorio Augustodunensi saec. XII. mos erat, ut in ecclesiis infra Missam finito sermone recitarent huiusmodi confessionem generalem. Imo, historia s. liturgiae docet, iam saec. X. passim confessionem populi et absolutionem infra Missam in usu fuisse. Saeculis posterioribus eundem morem testantur S. Thomas et Gulielmus Durandus, saec. XVI. S. Carol. Borom., item liber, cui titulus Sacerdotale Romanum, et ipsum Caeremoniale Episcoporum. Apud nationem Slovenicam morem hunc, qui incepit saec. XI, viguisse etiam posteriore aetate probatur formulā confessionis generalis, quae habetur in collectione sermonum monasterii Sitticensis, saec. XIV, et inde a saec. XVII formula, quae inest in libris evangeliorum et epistolarum.

Filologi in historiki so dognali, kolikor se dá dognati, k je, k a k o, k d a j so nastali najstarejši slovenski teksti, »bržižinski spomeniki«, ki so se nam ohranili v latinskem kodiku št. 6426. državne knjižnice v Monakovem. Niso pa nam doslej znanstveniki za trdno povedali, čemu so rabili ti spomeniki.¹ Kar so o tem pisali, nas ne more popolnoma zadovoljiti. Zato so oni sami, ki so z veliko natančnostjo raziskavali rokopis, njega vsebino, početek, domovino, že ponovno izrekli željo, naj bi kdo izmed

¹ Gl. dve najnovejši razpravi o bržižinskih spomenikih: R. Nahtigal, Vážnost latinskega dela bržižinskega kodeksa in njegovih pripiskov za vprašanje o postanku in domovini slovenskih odlomkov (Časopis za slovenski jezik, književnost in zgod., 1918, 1—63); M. Kos, Paleografske in historične študije k freisinškim spomenikom (Časopis, 1924, 1—37).

teologov proučil in določil liturgični značaj brižinskih spomenikov.² Poskusil bom tej želji ugoditi.

Naj pripomnim, da je liturgične formularje v našem kodiku že proučeval znani pisatelj Adolph Franz, in kar je našel za svoj namen porabnega, sprejel v knjigo: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* (2 Bde, Freib. i. Br. 1909).³ O slovenskih tekstih in onih latinskih molitvenih formularjih, ki se zde, da so v zvezi s slovenskim besedilom, Franz ne govori.

1

Prvi slovenski tekst je napisan na obeh straneh f. 78. Pred slovenskim besedilom se nahaja v kodiku ff. 73—77 dolg obred za maziljenje bolnika s sv. oljem (ordo ad visitandum infirmum sive unguendum). Le nekaj antifon z molitvami pri procesiji in kratek formular za blagoslov kadila na f. 77' loči obred sv. olja od slovenskega teksta, od prve očitne izpovedi. Iz te okolnosti, da je slovenski tekst v kodiku uvrščen skoraj neposredno za obredom sv. poslednjega olja, sklepajo raziskovavci, da mora biti med latinskim in slovenskim besedilom notranja zveza: s sv. poslednjim oljem je združena zakramentalna izpoved, in zato da je prvi slovenski tekst v brižinskih spomenikih formula, po kateri se je spokornik obtožil svojih grehov pri izpovedi. Tako je sodil že Dobrovský.⁴ Isto misel zagovarja prof. Nahtigal, ki je svojo končno sodbo povzel v besedah: prva slovenska očitna izpoved je »v ozki vsebinski stiki z ordo ad visitandum infirmum sive unguendum, v katerega je ... vključen tudi ordo confessionis«.⁵

Da nam bo lažje presoditi, ali je to sklepanje pravilno in utemeljeno, ponatisnimo iz kodika ves ordo ad visitandum infirmum z vsemi molitvami in rubrikami.⁶

Cod. lat. Monac. 6426.

(f. 73.) *Ordo ad visitandum infirmum sive unguendum. Cum infirmatur aliquis, inducantur presbyteri cum fratribus et incenso atque aqua benedicta, et dicatur a sacerdote: Pax huic domui et canantur VII psalmi poenitentiae, deinde sequantur has (!) orationes:*

(I 1) *Adesto domine supplicationibus nostris et hanc domum serenis oculis tuae pietatis inlustra, descendat super habitantes in ea*

² Časopis 1918, 63; 1924, 171, 184.

³ Za zgled naj navedem molitve zoper hudo uro, ki se nahajajo v našem kodiku ff. 58—59' in se mimogrede omenjajo tudi v Časopisu 1918, 7. Franz piše o teh molitvah II 45—139. Na str. 74—77 je ponatisnil schäftlarnski formular iz 10. stol. (cod. lat. Monac. 17027); po tem formularju so posnete molitve v kodiku 6426.

⁴ Cit. v Časopisu 1918, 2.

⁵ Časopis, 1924, 173.

⁶ Tekst mi je iz kodika prepisal dr. Jos. Turk, ko se je mudil v Monakovem radi zgodovinskega študija; za slovenske tekste mi je poslal jasne fotografične snimke.

gratiae tuae larga benedictio, ut in his manufactis cum salubritate manentes ipsi tuum simus semper habitaculum. Per Christum dominum nostrum.

(I 2) *Alia.*

Exaudi nos domine sancte pater omnipotens aeternae deus, et mittere dignare sanctum angelum tuum de caelis, qui custodiat, foveat, protegat, visitet et defendat omnes habitantes in hoc habitaculo. Per Christum dominum nostrum.

(I 3) *Alia, et dicant:*

Domine deus, qui per apostolum locutus es.

Hic ponent super infirmum manus sacerdotes.

(I 4) Deus, qui beatum Petrum apostolum misisti ad Thabitam famulam tuam, ut eius precibus suscitaretur ad vitam, exaudi nos quaesumus et famulo tuo huic, quem in tuo nomine visitat nostra fragilitas, exorata medicinae tuae medela subveniat. Per.

(I 5) Exaudi nos domine sancte pater omnipotens aeternae deus et visitationem.

(I 6) *Alia.*

Domine Jesu Christe qui corripiendo parcis.

(I 7) *Alia.*

Sana domine infirmum istum.

(I 8) *Alia.*

Deus, qui famulo tuo Ezechiae ter quinos annos ad (f. 73') donasti, ita et famulum tuum ill. a lecto egritudinis tua potentia erigat ad salutem. Per dominum.

(I 9) *Alia.*

Respice domine famulum tuum illum in infirmitate corporis sui laborantem et animam refove, quam creasti, ut castigationibus emendatus, continuo se sentiat tua medicina salvatum. Per dominum nostrum.

(I 10) *Alia.*

Deus, qui facturae tuae pio semper dominaris affectu, inclina aurem tuam supplicationibus nostris et famulum tuum ill. ex adversa valitudine corporis laborantem placatus respice, et visita in salutari tuo, et caelestis gratiae praesta medicinam. Per dominum nostrum.

(I 11) *Alia.*

Deus, qui humano generi, *ut supra*. Virtutum⁷ caelestium deus, *ut supra*.⁸

(I 12) *Alia.*

Respice domine propitius super hunc famulum tuum et opem ei ferre dignare super lectum doloris eius, impone manum tuam in manum meam, et impera egritudini eius, ne mei peccatoris manum spernat infirmitas, sed ad invocationem nominis tui vereatur et fugiat, ut hic famulus tuus languore depulso ad sanitatem refectus

⁷ Pisano je: Virtum.

⁸ Prepisovalec je prelistal vse prejšnje strani, pa ni našel nikjer teh citiranih molitev. »Deus, qui humano generi« molimo danes pri maši pro infirmo, qui proximus est morti.

exsurgat et praesentetur aecclesiae tuae, ut gratias referat nomini sancto tuo. Per etc.

Tunc faciat sacerdos crucem in fronte eius de oleo et dicat:

(I 13) Unguo frontem tuam de oleo sancto in nomine patris et filii et spiritus sancti in remissionem omnium peccatorum (f. 74) tuorum, ut sit tibi haec unctio olei sanctificationis, ad purificationem mentis et corporis, ut non lateat in te spiritus immundus, neque in membris, neque in medullis, neque in ulla compagine membrorum, sed in te habitet virtus Christi altissimi et spiritus sancti. Amen.

(I 14) *Alia.*

Succurre domine infirmo isto (!) et medicare ei tali medicamine, ut in pristinam sanitatem restitutus gratiarum tibi referat actiones.

(I 15) *Cum his psalmis.*

Ad te domine levavi. *Postea* Deus in adiutorium. *Postea* De profundis. *Postea* Levavi oculos *Cum laetania.*

(I 16) *Post haec faciat crucem ad aures:*

In nomine patris et filii et spiritus sancti unguo has aures sacratu olei liquore, ut quicquid peccati delectatione novico auditu admissum est, medicina spiritualis evacuet. Amen.

(I 17) *Deinde unguantur oculi et dicat:*

Unguo oculos tuos de oleo sanctificato in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut quicquid illicito visu deliquisti, huius olei unctione expietur. Amen.

(I 18) *Item ad nares:*

Unguo has nares de oleo sancto in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut quicquid noxio contractum est odoratu et superfluo, ista emaculet medicatio. Amen.

(I 19) *Ad labia:*

Unguo labia ista consecrati olei medicamento in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut quicquid ociosa vel etiam criminosa locutione peccasti divina clementia miserante hac expurgetur unctione. Amen.

(I 20) *Ad pectus:*

(f. 74') Unguo pectus tuum de oleo sancto in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut hac unctione prospectus fortiter valeas . certare adversus aereas catervas. Amen. Per.

(I 21) *Inter scapulas sive medio scapulae:*

Unguo has scapulas et medium scapularum de oleo sacro in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut ex omni parte spiritali protectione munitus, iacula diabolici impetus viriliter contempnere ac procul possis cum robore superni iuvaminis repellere. Amen.

(I 22) *Ad manus:*

In nomine patris et filii et spiritus sancti unguo has manus de oleo sancto, ut quicquid de illicito vel noxio opere peregerunt per hanc unctionem evacuentur. Amen.

(I 23) *Deinde unguantur pedes, et dic tribus vicibus:* In nomine Jesu Christi Nazareni surge et ambula.

Ad pedes:

Unguo hos pedes de oleo benedicto, ut quicquid superfluo vel nocuo incessu commiserunt ista abluat perunctio, ita ut hac unctione corroboratus aereas valeas superare catervas, in nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen.

(I 24) Sequitur:

Omnipotens deus, qui per os beati Iacobi apostoli tui hoc ministerium infirmis omnibus facere praecepisti, conserva famulo tuo tuarum dona virtutum et concede, ut medelam tuam non solum in corpore, sed etiam in mente percipiat. Per dominum.

(I 25) Alia.

Deum omnipotentem, cui omnia restaurare et confirmare facillimum (f. 75) est, fratres karissimi, pro fratre nostro suppliciter oremus, ut creatura manum sentiat creatoris atque inrepando (?) et recipiendo hominem suum pius pater opus recreare dignetur. Per filium suum, qui cum eo vivit.

(I 26) Alia.

Domine sancte pater omnipotens aeternae deus, qui fragilitatem humanae conditionis infusa virtutis tuae dignatione confirmes, ut salutaribus remediis pietatis tuae corpora nostra et membra vegetentur, super hunc famulum tuum propitiatus intende, ut omni necessitate corporeae infirmitatis exclusa gratia in eo pristinae sanitatis perfecta reparetur. Per.

(I 27) Alia.

Deus, in cuius manu est correptionis inditium et salvationis ac misericordiae votum, qui ita flagellas peccatores, ut redeant ad emendationem, praesta nobis quaesumus supplicibus tuis, ut famulo tuo integritas salutis animae et corporis a te dirigatur de celis. Per.

(I 28) Alia.

Jesu Salvator et domine, qui es vera salus et medicina, qui apostoli tui nos instruis voce, ut morbos olei liquore tangentes tuae postulemus misericordiam pietatis, respice propitius super hunc famulum tuum, ut quem languor curvat ad exitum et virium defectus trahit ad occasum medela tuae gratiae saluti restituat castigatum. Extingue in eo domine libidinum et febrium aestus, dolorum stimulos ac vitiorum contere cruciatus, egritudinum et cupiditatum tormenta dissolve, superbiae inflammationem tumoremque compesce, ulcerum putredines evacua, viscerum interna cordiumque ac medullarum cogitationum sana discrimina, (f. 75') conscienciarum atque plagarum obducito⁹ cicatrices, veteres immensasque remove passiones, opera carnis ac sanguinis materiem reforma, delictorumque cunctorum veniam tribue. Sicque illum iugiter tua custodiat pietas, ut nec ad corruptionem aliquando sanitas nec ad perditionem te auxiliante haec perducatur infirmitas, sed fiat illi haec olei sacra perunctio morbi praesentis expulsio et peccatorum omnium optata remissio, te concedente, salvator mundi, qui vivis et regnas.

⁹ Tako pisano besedo je pisar sam popravit v: obductio.

*His expletis communicet infirmus.*¹⁰

(II 1) Domine sancte pater omnipotens aeterne deus, te fideliter deprecamur, ut accipienti fratri nostro infirmo sacrosanctam eucharistiam corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi tam corporis quam animae sit ei salus. Per eundem dominum nostrum.

(II 2) *Oratio:*

Inclina domine quaesumus aures clementiae tuae ad preces nostras et opem tuam sanitatemque pristinam tribue benignus infirmo, ut sincera mente devotus et praesentis vitae remediis gaudeat et futuris. Per dominum nostrum.

(II 3) *Alia.*

Deus, cuius prospectio de caelis frequens fuisse et esse cognoscitur, tibi preces fundimus et obsecramus misericordiam tuam pro hoc famulo tuo, qui diversis egritudinum generibus detinetur atque vexatur, qui solus potens es, domine, infirma naturae nostrae misericordiae tuae virtute confirmare. Repelle domine omnes morbos invalescentes, aestus februm extingue, causam universi doloris averte. Qui sanas contritos (f. 76) corde, aspice Christe et verbo misericordiae tuae ei succurre, quia tu es medicus salutaris, qui vivis et regnas.

Tunc da illi confessionem et postea has orationes.

(III 1) Deus misericors, deus clemens, qui secundum multitudinem miserationum tuarum peccata poenitentium deles et praetoriorum criminum culpas venia remissionis evacuas, respice super hunc famulum tuum et remissione omnium peccatorum suorum tota confessione poscentem deprecatus exaudi. Renova in eo piissime pater quicquid diabolica fraude violatum est, et in unitate corporis aecclesiae tuae membrorum perfecta remissione restitue. Miserere domine gemitum, miserere lacrimarum, et non habentem fiduciam nisi in tuam misericordiam ad sacramentum reconciliationis admitte. Per dominum.

(III 2) *Alia.*

Maiestatem tuam domine supplices deprecamur, ut huic famulo tuo longo squalore poenitentiae macerato miserationis tuae veniam largiri digneris, ut nuptiali veste recepta ad regalem mensam, unde eiectus fuerat, mereatur introire. Per.

(III 3) *Alia.*

Maiestatem tuam quaesumus domine sancte pater omnipotens aeterne deus, qui non vis mortem peccatorum, sed vitam semper inquiris, respice flentem vel gementem ad te famulum tuum prostratum eiusque planetum vel gemitum in gaudium tuae miserationis converte, scinde delictorum saccum et indue eum salutarem laetitiam, ut post longam peregrinationis famem de sanctis altaribus tuis satiatur et ingressus cubiculum regis, in ipsius (f. 76') aula benedicat nomen gloriae tuae semper. Per eundem.

¹⁰ Poleg te rubrike je ob robu pripisala ista roka opombo; require in superiori quaternione missam pro infirmo. Ta maša se nahaja na f. 56'. f. 57.

Tunc da illi absolutionem ad reconciliandum poenitentem.

(III 4) Adesto domine supplicationibus nostris, et me, qui etiam.

(III 5) *Oratio ad reconciliandum:*

Omnipotens sempiterne deus, confitenti tibi huic famulo tuo pro tua pietate peccata relaxa, ut non plus ei noceat conscientiae reatus ad poenam, quam indulgentia tuae pietatis ad veniam. Per dominum nostrum.

(III 6) *Alia.*

Omnipotens et misericors deus, qui peccatorum indulgentiam in confessione celeri posuisti succurrere lapsis, miserere confessis, ut quem delictorum catena constringit, magnitudo tuae pietatis absolvat. Per dominum.

(III 7) *Alia.*

Confitenti tibi domine famulo tuo illi remitte¹¹ delicta, ut qui intrinsecus conscientia flagellatur, reconciliationis tuae gratia consoletur. Per dominum.

(III 8) *Alia.*

Praeveniat hunc famulum tuum quaesumus domine misericordia tua et omnes iniquitates eius caeleri indulgentia deleantur. Per.

(III 9) *Alia.*

Adesto domine supplicationibus nostris, nec sit ab hoc famulo tuo clementiae tuae longinqua miseratio, sana vulnera eiusque remitte peccata, ut nullis a te iniquitatibus separatus tibi semper domino valeat adherere. Per dominum nostrum.

(III 10) *Alia.*

Domine deus noster, qui offensione nostra non vinceris, sed satisfactione (f. 77) placaris, respice quaesumus ad hunc famulum tuum, qui se tibi peccasse graviter confitetur. Tuum est absolutionem criminum dare et veniam dare peccantibus, qui dixisti poenitentiam te malle peccatorum quam mortem. Concede ergo domine, ut et tibi poenitentiae excubias celebret et correctis actibus suis conferri sibi a te sempiterna gaudia gratuletur. Per dominum.

(III 11) Adesto domine supplicationibus nostris.

(III 12) Domine deus noster.

(III 13) Praesta quaesumus domine huic famulo tuo.

(III 14) Deus humani generis benignus.

Septem vices iungi debet infirmus, et communicari, sive ieiunus, sive refectus cibo, si proximus est morti, oratio:

(III 15) Omnipotens sempiterne deus conservator animarum.

(III 16) *Pro reddito sanitate.*

Domine sancte pater omnipotens aeternae deus, qui benedictionis tuae gratiam aegris infundendo corporibus facturam tuam multiplici pietate custodis, ad invocationem nominis tui benignus assiste et hunc famulum tuum N. liberatum aegritudine et sanitate donata dextera tua erigas virtute confirmes, potestate tuearis, aecclesiae tuae sanctisque altaribus tuis cum omni desiderata prosperitate restituas. Per dominum.

¹¹ Pisano: remitta.

S zahvalo za ozdravljenje se v kodiku konča »ordo ad visitandum infirmum«. Na foliju 77' so pod naslovom: »Feria III et feria VI ad processionem« zbrane antifone, psalmi in molitve, kakršne se molijo pri procesiji za pomoč v sili. Značaj prošnje procesije je razviden že iz prve molitve, ki slove: *Parce domine, parce populo tuo, ut dignis flagellationibus castigatus in tua miseratione respiret. Per dominum.* — Dodana je še kratka formula za blagoslov kadila (*benedictio incensi*): *Domine deus noster, qui suscepisti munera Abel, Noe et Aaron et Samuhel et omnium sanctorum, suscipere dignare incensum istum(!) in conspectu tuo in odorem suavitatis in remissionem peccatorum nostrorum. Per dominum.*

Na naslednjem listu, f. 78, je prva slovenska očitna izpoved. Brez naslova je; a črke majuskule, ki jih je pisec uporabil za uvodne besede »glagolite po nas redka slovesa«, nam naznanjajo nov tekst v kodiku. Ob koncu je dodana molitev: »*Confitentibus tibi domine famulis ac famulabus tuis remitte peccata, ut qui intrinsecus consentia flagellantur, reconciliationis tuae gratia consolentur. Per.*« — Druga slovenska izpoved s kratko homilijo je uvrščena v ff. 158'—161'.

Kaj moremo razbrati iz teh tekstov? Ali se dá dokazati notranja vez med liturgičnimi obredi, ki jih je mašnik izvrševal nad bolnikom, in pa slovensko očitno izpovedjo?

2

Po kodiku posnete rubrike in molitve moremo porazdeliti v tri dele. Označil sem jih številkami I, II, III. Najbolj obširen je prvi del z molitvami in obredom sv. poslednjega olja.

Teologa utegne zanimati obred, ki kaže v marsičem starejšo, v rimski cerkvi sedaj ne več obično obliko. Obred izvršuje več mašnikov obenem. Izmenoma molijo antifone in psalme. Vsi položé roko na bolnika. Mazili pa ga samo en mašnik. Ob koncu veli rubrika, naj mazilijo bolnika in mu dajo sv. obhajilo sedemkrat (*»septem vices«*), t. j. sedem dni zapored.

V dobi med 9. in 12. stoletjem, je bil obred, kakršnega nam popisuje naš kodik, še v mnogih krajih zapadne cerkve v navadi. Ponekod ni bilo samo navzočih več mašnikov, ki so molili in na bolnika roke pokladali, ampak so tudi vsi bolnika mazilili.¹² V 13. stol. je stari obred na zapadu prenehal; na

¹² Gl. E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, tom. 1 (ed. Antuerpiae 1763) pg. 301—355 (cit. Martène); H. Menardus, *Notae et observationes in S. Gregor. M. librum Sacramentorum*, Migne, P. L. 78, 519—542. — Martène je zbral 33 različnih starih formularjev za delitev sv. poslednjega olja, ordines ad visitandum infirmum. Zadnji formular je posnet po grškem evhologiju; vsi drugi so bili v rabi v raznih krajih zapadne cerkve. Formularji kar po vrsti govoré o več mašnikih, ki delé zakrament sv. poslednjega olja. Često čitamo rubriko: »*singuli sacerdotes perungant infirmum*«; gl. n. pr. ordo VII, iz 10. stol., Martène, pg. 310; ordo XIV, iz XI. stol., pg. 321; ordo XV., iz 12. stol., pg. 324. Da naj se maziljenje ponavlja sedem dni zapored, veli n. pr. ordo IV, iz 10. stol., pg. 306; ordo V, iz 10. stol., pg. 307; ordo X. iz 10. stol., pg. 312, in že imenovana ordo XIV in XV iz 11. in 12. stol. — Dogmatično razpravlja o raznih oblikah obreda J. Kern S. J., *De Sacramento extremae unctionis* (Ratisbonae 1907) pg. 338—341.

vzhodu pa redno še sedaj delé zakrament sv. poslednjega olja kakor nekdaj.

Slovilo, ki ga mašnik govori med maziljenjem, je v sedanjem rimskem obredniku izraženo v želelnem naklonu, v optativu. V obredu v našem kodiku kaže slovilo določni naklon. V onem času, ko je nastal kodik, so namreč poleg slovila v želelnem naklonu, mnogokje še rabili slovilo v določnem naklonu, v indikativu.¹³ A že sv. Tomaž Akvinski († 1274) odklanja »orationem indicativam« in pravi, da je v rimski cerkvi običajna edinole »oratio deprecativa«.¹⁴

Tuja nam je sedaj molitev I 13 »Unguo frontem tuam« z uvodno rubriko: »tunc faciat sacerdos cruce in fronte eius (sc. infirmi) de oleo et dicat«. To maziljenje na čelu je mašnik izvršil, preden je molil litanije; po litanijah pa je mazilil posamezna čutila, kakor je še sedaj obično. Po Gregorijevem zakramentariju je mašnik med vsem maziljenjem molil samo to molitev kot slovilo (forma) sv. poslednjega olja; a namesto »frontem tuam« je rekel »te«.¹⁵ V 10. stoletju je mašnik ponekod najprej mazilil posamezne ude, vsakega s svojim posebnim slovilom, potem pa je kot splošno slovilo molil »ungo te« in bolnika mazilil »in gutture, in collo, in scapulis, in umbilico seu in loco ubi plus dolor imminerit«.¹⁶ Zato časih čitamo pred to formo besede »ad omnes compages membrorum«.¹⁷

Spomnil sem litanije. Vpletali so jih v obred sv. poslednjega olja že v oni dobi tako, kakor jih vpletamo še sedaj. Naš kodik veli na kratko (I 15): molijo se ti in ti psalmi »cum laetania«; a litanij ni v kodiku. Ohranile pa so se nam litanije v raznih drugih kodikih iz dobe med 9. in 12. stoletjem. Bile so to litanije vseh svetnikov, kakršne še sedaj molimo, s posebnimi prošnjami za bolnika, kdaj tudi brez teh prošnj, kar z navadnimi zazivi. Formularji se ločijo drug od drugega po svetnikih, ki so jih v tem ali onem kraju bolj čistili in jih zato sprejeli v litanije.¹⁸

¹³ Martène, pg. 302, ordo I, iz 9. stol.; pg. 305, ordo III, iz 10. stol.; pg. 321, ordo XIV, iz 11. stol.

¹⁴ Supplem., q. 29, a. 8. Gl. o razni obliki slovila J. Kern, o. c., pg. 146—163.

¹⁵ Migne, P. L. 78, 235. Gregorijev zakramentar obsega v obliki, v kateri se nam je ohranil, rimski obred iz dobe papeža Hadrijana I. (772—795).

¹⁶ Martène, pg. 305, ordo III, iz 10. stol. Migne, P. L. 78, 526: cod Corbejen, abbatis Ratoldi, † 986.

¹⁷ Migne, P. L. 78, 528; Martène, pg. 325.

¹⁸ Gl. različne formularje v Martène, pg. 308, ordo VI, iz 10. stol.; pg. 313, ordo XI, iz 10. stol.; pg. 318, ordo XIII, iz 11. stol. — Migne, P. L. 78, 530, kodik s konca 8. stol. — Ker v našem kodiku ni litanij, je moral mašnik imeti pri rokah še drug kodik. Treba je samo prečitati ta ali oni formular, ki se nam je ohranil, in takoj se uverimo, da ni mogoče, da bi kdo tako dolgo vrsto svetnikov in prošnj na pamet znal. — Pri molitvah I 11 čitamo opombo »ut supra«. Dr. Turk, ki mi je oskrbel prepis, teh molitev ni mogel najti v kodiku. To bi nam pričalo, da so prvotno bile s kodikom združene pole, ki so odpadle, preden so kodik vezali. Ali pa pisec

Množina molitev, ki jih je molil mašnik po našem kodiku, se ponavlja tudi v drugih kodikih one dobe. Niso v vsakem kodiku vse te molitve, tudi ne vedno v istem redu, a v glavnem so si kodiki podobni.

Poleg dolgega celotnega obreda za sv. poslednje olje imamo v našem kodiku drugi, krajši obred, ki obsega samo to, kar je bistveno potrebno, da je zakrament veljaven.

Na f. 72', torej neposredno pred »Ordo ad visitandum infirmum«, čitamo rubriko in formo za maziljenje: *Hec est unctio olei super infirmum, quam debet sacerdos sua palma inungere in pectore, deinde cordis loco, sicque inter scapulas et in maximi doloris loco ita dicendo: Unguo te oleo divinitus sanctificato, celesti munere attributo, in nomine sancte et individue trinitatis, ut ipsa te interius exteriusque sanando vivificet, quae universam conditionem suam, ne pereat, continet.*

Item aliter.

Unguo te de oleo sanctificato ut more militis uncti praeparati ad luctam possis aereas superare catervas. Operare creatura olei in nomine patris et filii et spiritus sancti, ut non lateat hic spiritus immundus nec in membris nec in medullis nec in ulla compage membrorum huius hominis, sed operetur virtus Christi filii Dei altissimi. Qui cum aeterno patre et spiritu sancto vivit et regnat per omnia saecula saeculorum. Amen.

Besedilo prve forme ni določeno za maziljenje tega in tega uda, ampak je tako obče, da se je moglo uporabljati pri maziljenju vseh organov. Našel sem isto besedilo v obredu iz 12. stol. (Martène, pg. 325, ordo XV), samo s to razliko, da so po tem obredu govorili to slovalo »ad cor«: »unguo locum cordis etc.«.

V drugem tekstu je strnjena zakramentalna forma: »Unguo te« in molitev »Operare etc.« — V obredu iz 9. stol. (Martène, pg. 302, ordo I) je za vsak ud (oculos, aures, nares etc.) določeno svoje slovalo. Ob koncu pa čitamo rubriko: ubi plus dolor imminerit, amplius ungatur; in za to rubriko je uvrščena »oratio«: »Ungo te... ut more militis uncti praeparatus¹⁹ ad luctam possis aereas superare catervas.«

Slovalo (Ungo te..., ut more militis...) se ponavlja pozneje v raznih obredih (Martène, pg. 311, ordo IX, iz 10. stol.; pg. 321, ordo XIV, iz 11. stol.).

Molitev »Operare creatura olei etc.« so po obredu iz 9. stol. (Martène, ordo I) molili »post unctionem«. V drugem delu (ut non lateat hic spiritus immundus etc.) se do besede ujema z molitvijo I 13, ki smo o njej prej govorili. Le namesto besedi »operetur virtus Christi« čitamo v molitvi I 13 in tudi v ordo I: »sed habitet in eo (in te) virtus Christi«; in to je bolje, ker odgovarja

ni prepisal celotnega vzorca, ki ga je imel pred seboj in je kar mehanično zapisal »ut supra«. Mogoče bi tudi bilo, da je vzorec sam že bil okrnjen.

¹⁹ V briž. kodiku: praeparati.

prejšnji misli: »non lateat hic spiritus immundus«. Molitev se je ohranila v obredu tudi v poznejši dobi (Martène, pg. 321, ordo XIV; pg. 325, ordo XV).

Ko je mašnik bolnika pomazilil s sv. oljem, ga je obhajal. Po sedanjem rimskem obredniku prejme bolnik sv. obhajilo pred sv. poslednjim oljem. V srednjem veku je bilo narobe. Tudi v brižinskem kodiku veli rubrika: »His expletis communicet infirmus.«

Kako se je obhajilo delilo, iz našega kodika ni razvidno. Izmed treh molitev, ki so razporejene za rubriko, govori samo prva (II 1) o sv. Evharistiji, v drugih dveh (II 2 in II 3) prosi mašnik bolniku zdravja. Slovalo, ki ga je mašnik govoril, ko je obhajal bolnika, se nam je ohranilo v drugih kodikih iz one dobe. Theodulf, škof orleanski († 821), veli, naj mašnik dá bolniku sv. obhajilo z besedami: »Corpus et Sanguis Domini sit tibi remissio omnium peccatorum et custodiat te in vitam aeternam.«²⁰ Po obredu iz 10. stoletja je mašnik med obhajanjem govoril: »Corpus et Sanguis Domini Jesu Christi sit tibi ad perpetuam salutem hic et in aeternum. Amen.«²¹ Potem pa je odmolil molitev, »post haec sequitur oratio«, ki jo imamo tudi v brižinskem kodiku »Domine Sancte« (II 1). Kodik solnograške cerkve iz 12. stol. veli: »Post haec communicet eum (infirmum) sacerdos Corpore et Sanguine Domini.« In ko je mašnik obhajal bolnika, je rekel: »Corpus et Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen.«²²

Slovalo, s katerim je mašnik v oni dobi dal sv. obhajilo, in takisto molitev v našem kodiku izrečno loči »telo« in »kri« Gospodovo. Ne bilo bi logično, ko bi samo iz tega besedila sklepali, da so v oni dobi ponekodjajali bolnikom sv. obhajilo pod podobo kruha in vina. Vemo pa, da so n. pr. v Porenju v 9. stol. bolnikom prinašali sv. hostijo pomočeno v sv. rešnjo kri.²³ Kodik iz 11. stol. nam izpričuje, da je v južnofrancoski cerkveni pokrajini šel mašnik k bolniku »cum portione Corporis et Sanguinis Dominici«. Ko je bolnika pomazilil s sv. oljem, mu je dal sv. obhajilo govoreč: »Corpus Domini Jesu Christi Sanguine suo tinctum conservet animam tuam in vitam aeter-

²⁰ Theodulfus, episc. Aurelianensis, Capitulare (Migne, P. L. 105, 222 — Martène, pg. 303, ordo II).

²¹ Martène, pg. 304, ordo III.

²² Martène, pg. 325, ordo XV ex ms. Pontificali eccl. Salisburgensis.

²³ Regino, abbas Prumiensis (Prüm), † 915, veli (de eccl. discipl. l. 1, c. 70; Migne P. L. 132, 206), da naj mašniki za popotnico umirajočim skrbno hranijo v piksidi telo Gospodovo, ki bodi pomočeno v krvi Kristusovi. »Omnis presbyter habeat pyxidem, ubi corpus Dominicum diligenter recondatur ad viaticum recedentibus a saeculo. Quae sacra oblatio intincta debet esse in sanguine Christi, ut veraciter presbyter possit dicere infirmo: Corpus et Sanguis Domini proficiat tibi etc.«

nam, Amen.«²⁴ Na Angleškem in Francoskem so tja do srede 12. stoletja delili umirajočim sv. popotnico pod obojo podobo.²⁵ Če to pomislimo, bi mogli tudi molitev II 1 v brižinskem kodiku tako tolmačiti, da je prejel bolnik sv. obhajilo pod podobo kruha in vina. Mogoče pa je tudi, da je molitev v našem obredu samo še forma, ki nima več tiste vsebine, kakršno besede označujejo.

Z obredom sv. poslednjega olja so v dobi med 10. in 12. stoletjem radi družili tudi sv. mašo.²⁶ Opravili so »Missam pro infirmo« v cerkvi. Če je bilo mogoče, so kdaj prinesli bolnika v cerkev, in tu je prejel sv. poslednje olje in sv. obhajilo.²⁷ Pa to se je pač le redko zgodilo. Večkrat pa je v bolnikovi sobi bila »suha maša«, missa sicca. Mašnik je prinesel bolniku sv. popotnico. Vpričo bolnika je molil mašne molitve, čital list in evangelij, tudi prefacijo; kanon s posvečevanjem je izpustil; odmoli je očenaš in »Agnus Dei«, in potem je bolniku dal sv. popotnico.²⁸ Imeli pa so časih še v 10. stol. tudi pravo mašo v bolnikovi sobi.²⁹

V brižinskem kodiku je na robu poleg rubrike o sv. obhajilu ista roka, ki je pisala »ordo ad visitandum infirmum«, zapisala opombo: require in superiori quaternione missam pro infirmo. Maša se nahaja na ff. 56'—57'. (Dr. Turk mi jo je prepisal.) V glavnem se ujema s formularjem, ki je uvrščen v obred iz 10. stol., v ordo XI, kakor ga je označil Martène (o. c. pg. 315). V obeh formularjih je isti list, Lectio epist. beati Jacobi apostoli (Jac. 5, 13—16). Evangelij je različen; po brižinskem kodiku so čitali Mt. 4, 23—24 (In illo tempore: circuibat Jesus totam Galileam...); v ordo XI. pa Lc. 7, 1—10 (In illo tempore intravit Dominus Jesus Capharnaum...). Do besede iste so molitve: collecta, super oblata (secreta), ad complendum (postcommunio). Toda ordo XI. ima za vse te molitve po dva vzorca, naš kodik pa samo po enega. Formular v ordo XI, se zdi, da so uporabljali tudi tedaj, kadar je bila maša v bolnikovi sobi. Mašnik je molil v kolekti: »Omnipotens

²⁴ Martène, pg. 319, 320, ordo XIII ex ms. Pontificali Narbonensi.

²⁵ To podrobno dokazuje Mich. Andrieu v razpravi Immixtio et consecratio (Rev. des sciences relig., 1923, 434—448; razprava je izšla v posebnih knjigi z naslovom: Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge, par Michel Andrieu. Paris 1924.)

²⁶ Gl. Martène, pg. 305, ordo III, iz 10. stol.; pg. 315, ordo XI, iz 10. stol.; pg. 319, ordo XIII, iz 11. stol.; pg. 324, ordo XV, iz 12. stol.

²⁷ Theodulfus, Capitulare II (Migne, P. L. 105, 202 = Martène, pg. 303, ordo II).

²⁸ Gl. o »suhi maši« Bogosl. Vestn. 1924, str. 25, 26; Franz, Die Messe im deutsch. Mittelalter, 79 s.; Mich. Andrieu, Rev. des sciences relig. 1923, 458, 459. Nanovo rešuje vprašanje v početku in razvoju missae siccae J. Pinski v razpravi Die Missa Sicca (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, IV. Bd. Münster i. Westf. 1924, 90—118).

²⁹ M. Andrieu, Rev. des sciences relig., 1923, 449, 450.

sempiternae Deus... qui famulum tuum ill. in hac domo consistentem...« Isti izraz se ponavlja v molitvi »super oblata«. In kar je posebno značilno, »infra actionem« je molil mašnik: »Hanc igitur oblationem, Domine, famuli tui ill. in hac domo consistentis, quam tibi offerimus...« Vse to, kar bi spominjalo, da se je sv. maša vršila na bolnikovem domu, je v našem kodiku izpuščeno.

3

Po brižinskem kodiku, kakor se zdi, na bolnikovem domu ni bilo maše, ne prave, ne »suhe«. Maša je morala biti v cerkvi. Na domu je mašnik bolnika obhajal in potem odmolil troje molitev (II 1—3). Ko je bilo vse to opravljeno, pa veli rubrika: »Tunc da illi (sc. infirmo) confessionem.« Rubrika govori o izpovedi. Teolog bo takoj pomislil, kakašna izpoved bi mogla to biti, ko je bolnik že prej prejel sv. poslednje olje in tudi sv. obhajilo. Da bi bil prepisovalec red kako prevrnil, bi bilo mogoče. Vendar besedica »tunc« veže prejšnji obred s tem, kar sledi. Da pa »confessio« ne more pomeniti drugega nego nekako izpoved, je razvidno že odtod, ker nova rubrika, ki je uvrščena za molitvijo III 3, govori o odvezi: »Tunc da illi absolutionem ad reconciliandum poenitentem.«

Izraz sam »da confessionem« pa je v tem pomenu, kakor se tukaj rabi, nenavaden. Pisatelji one dobe rabijo besedi »dare confessionem« za to, kar pravimo mi »izpovedati se«, »grehov se obtožiti«. ³⁰ Za mašnika, ki izpoveduje spokornika, pa navadno niso rekli »dat illi confessionem«, ampak »recipit (suscipit, accipit) eius confessionem« ali »dat illi poenitentiam«. Vendar se v rubrikah starih obrednikov časih uporablja izraz »dare confessionem« v istem pomenu kakor v brižinskem kodiku. ³¹

Izpoved, o kateri govori kodik, pa ni bila to, kar imenujemo zakramentalno izpoved ali zakramentalno obtožbo grehov. To je bolnik opravil, preden ga je mašnik mazilil. Samo po sebi je umevno, da v tej reči ni bilo takrat nič drugače, nego je sedaj. Mnogi ordines izrečno velevali, da se mora bolnik najprej svojih grehov izpovedati; mašnik ga je odvezal in potem še le ga je mazilil. »Antequam unguatur infirmus, confiteatur omnimodis Deo et sacerdoti suo pariter omnia peccata sua et reconciliationem ab eo percipiat plenam... et

³⁰ Cf. Alcuinus, Epist. 92 (Migne, P. L. 100, 337): Theodulfus, Capitula ad presbyteros, 31, 36 (Migne, P. L. 105, 201, 205). Du Cange, Glossar. med. et infimae latinit., s. v. confessio. — Niti enega primera ne navaja Du Cange, kjer bi »confessionem dare« pomenilo to, kar velimo mi »koga izpovedati«.

³¹ Našel sem dva taka primera v »ordines«, ki jih je priobčil Martène V ordo X. ad dandum poenitentiam, iz 10. stol. (pg. 286), čitamo naslov: »Interrogatio ad confessionem dare«. Po naše bi rekli: Kako naj mašnik izprašuje spokornika, da ga bo izpovedal? V ordo XVII ad visitandum infirmum, iz 12. stol. (pg. 327), pa veli rubrika: »Tunc suam confessionem, sicut melius nosti, da ei...« Opravi z bolnikom izpoved! Ali bolj točno: Narekuj bolniku, kakor najbolje veš, formulo njegove izpovedi!

sic unguatur.« Tako govori ordo iz 10. stol.³² Če kak »ordo« molči o izpovedi pred maziljenjem s sv. oljem, je mašnik drugače moral vedeti, kaj mu je storiti, če ga pokličejo k bolniku. Saj isto, kar ukazujejo obredniki, določajo tudi diecezanski statuti one dobe.³³

Bolnik torej, ki je želel prejeti sv. poslednje olje in sv. obhajilo za popotnico v večnost, se je najprej obtožil grehov, in mašnik mu je dal odvezo. To nam jasno izpričujejo obredniki in diecezanski statuti v dobi med 9. in 12. stol. A poleg zakramentalne obtožbe pa je ponekod že v 10. stol. s sv. poslednjim oljem bila v zvezi tudi obča javna obtožba, ali kakor sedaj pravimo, »očitna izpoved«.³⁴

Bolnik, ki se je bil že izpovedal in prejel odvezo za svoje grehe, je še enkrat vpričo vseh navzočih priznal svojo grešnost in očitno molil »Confiteor«. V obredniku s konca 10. ali iz početka 11. stol. imamo dvojno formulo za očitno izpoved, eno daljšo, eno krajšo. Po krajši formuli je bolnik preprosto molil: Jaz grešnik se izpovem vsemogočnemu Bogu in vsem svetnikom in vam, bratje, vseh svojih grehov, ki sem jih naredil od dne mojega rojstva do te ure, v mislih, v besedah, v željah in dejanju in v vseh grešnih strasteh: moja krivda. Teh in drugih neštetihih grehov se spoznam krivega, in zato prosim, da bi vsi molili za me pri Gospodu Bogu. — Vsi so odgovorili: Misereatur tibi omnipotens Deus etc. Daljša formula bolj podrobno našteva posamezne grehe.

Rubrika še veli: Če je bolnik tako slab, da ne more govoriti, ali če je tako neuk (expers litterarum), da ne zna moliti očitne izpovedi, naj prosi koga drugega, ki bo namesto njega molil. Bolnik sam pa naj, kakor more, govori: »Grešil sem, Gospod, grešil sem. Moja krivda.«³⁵ Po tej očitni izpovedi se je začelo maziljenje. — Vse to nas živo spominja na sedanji rimski obred, po katerem pred maziljenjem s sv. oljem namesto bolnika strežnik ali tudi mašnik sam moli očitno izpoved, v molitvah »Misereatur« in »Indulgentiam« pa prosi zanj odpuščanja.

Iz obreda, kakršen se nam je ohranil v brižinskih spomenikih, ni razvidno, da bi bil bolnik molil očitno izpoved, preden

³² Martène, ordo V. ad visit. infirm., pg. 307. Isto vелеva ordo I, iz 9. stol. (pg. 301); ordo II, iz 9. stol. (pg. 303) — Theodulf., Capitulare (Migne, P. L. 105, 220); ordo III, iz 10. stol. (pg. 304); ordo VII, iz 11. stol. (pg. 310).

³³ Cf. Hincmarus, archiep. Rhemen., Capitula presbyteris data a. 852, cap. 4 (Migne, P. L. 125, 773); Riculphus, ep. Suessionen., Statuta, a. 889, n. 10 (Migne, P. L. 131, 18); Regino, abb. Prümien. (Prüm), † 915, De eccles. discipl. lib. I, cap. 116 (Migne, P. L. 132, 214): »Postquam infirmus ab onere peccatorum revelatus fuerit et a sacerdote reconciliatus, ... unguendus est...«

³⁴ Gl. N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter. I. Bd., Paderborn 1922, 91—93.

³⁵ Martène, pg. 317, 319.

ga je mašnik mazilil. Rubrika govori o izpovedi in odvezi še le potem, ko je bolnik že prejel sv. poslednje olje in sv. obhajilo. Bilo je namreč v oni dobi običajno, da je mašnik potem, ko je bolnika že izpovedal, mazilil in obhajal, umirajočemu še posebej dal odvezo za zadnjo uro. V starih obrednikih se imenuje ta odveza dana umirajočemu: »reconciliatio poenitentis ad mortem«, ali »absolutio languentis ad mortem«. Časih čitamo v obrednikih: Reconciliatio poenitentis ad mortem sive ad vitam. Tudi če je bilo upati, da bo bolnik ozdravel, je mašnik molil nad njim posebne molitve za popolno spravo z Bogom. To je bilo v zvezi z običajem, da so kdaj, kakor v potrdilo že dane zakramentalne odveze, tudi nad zdravimi spokorniki molili podobne molitve.³⁶

Molitve, ki jih je mašnik molil nad umirajočim po obredu v brižinskih spomenikih se ujemajo z molitvami v drugih kodikih iz tistega časa.³⁷ Nekaj teh molitev so sprejeli tudi v rimski pontifikal v obred: de reconciliatio poenitentium, quae fit in feria quinta Coenae Domini.³⁸

O očitni izpovedi, ki bi jo bil umirajoči molil pred odvezo za zadnjo uro, obredniki ne govoré posebej. Velí pa rubrika v obredu iz 11. stol., naj mašnik, ki je bolnika previdel s sv. zakramenti, večkrat z njim skesano ponavlja formulo izpovedi, da bo bolnik, če ozdravi, v prihodnje z božjo pomočjo tem bolj se varoval greha. »Quamdiu aeger lecto decumbat, quia ipse propter valetudinem languoris non valet, oportet confessorium cum omni contritione peccata eius vice ipsius Deo frequenter confiteri, ut satisfactionem mereatur promereri.«³⁹ Kar se tu izpovedniku bolnikov vobče naroča, rubrika v brižinskem obredniku posebej ukazuje, naj mašnik po sv. obhajilu moli z bolnikom formulo izpovedi (da illi confessionem), potem pa mu da odvezo za zadnjo uro.⁴⁰

Izpoved in odveza, o kateri govori brižinski kodik, bi torej ne bila to, kar pravimo zakramentalna obtožba in zakramentalna

³⁶ Gl. Paulus, I 93; Martène, pg. 304. 306. 311. 322.

³⁷ Prim. Sacramentar. Gregorianum, Migne, P. L. 78, 213; Martène, pg. 304, ordo III, iz 10. stol.; pg. 307, ordo IV, iz 10. stol.; pg. 311, ordo IX, iz 11. stol.

³⁸ To so molitve, ki sem jih označil s št. III 1. 2. 4. 12. 13.

³⁹ Martène, pg. 317, ordo XIII. — Kaj je »satisfactio«, razlaga Rabanus Maurus († 856), de institut. cleric., lib. 2, c. 30 (Migne, P. L. 107, 342): »Satisfactio est causas peccatorum et suggestionum excludere, et ultra peccatum non iterare«.

⁴⁰ O pomenu odveze za zadnjo uro govori Paulus, Gesch. des Ablasses im Mittelalter, I 93, in navaja, kar je o tem pisal Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae etc. Parisiis 1651, pg. 543: »Per eas (absolutiones) non intendebant poenitentem Deo reconciliare, sed iam Deo reconciliatum in reconciliatione confirmare... Absolutio post orationes reconciliatorias in quibusdam ecclesiis concedebatur, velut quaedam post reconciliationem benedictio... Non modo poenitentium reconciliatio, sed etiam infirmorum unctio ista absolute terminatur, et infirmi veluti peccatis liberi dimittuntur.«

odveza grehov. Bila je nekak blagoslov, neko dopolnilo k zakramentu sv. pokore.

Tako moramo soditi, če je mašnik res molil vse molitve zaporedoma, kakor so v kodiku razvrščene. Rekel pa sem že, da je mogoče, da je red v kodiku prevrtnjen. Na zunaj se to ne vidi. Nasprotno. Rubrika »tunc da illi confessionem«, se zdi, da čisto naravno veže molitvi II 3 in III 1. Če pa prve tri molitve pod to rubriko (III 1—3) pazno čitamo, bomo čutili, da so molitve lažje umevne, če si mislimo, da jih je mašnik molil, predno je bolnika mazilil in ga obhajal, in ne še le potem. Po redu v kodiku je bolnik sv. obhajilo že prejel, in potem je mašnik molil: »ut (hic famulus) nuptiali veste recepta ad regulam mensam, unde rejectus fuerat, mereatur introire« (III 2); in zopet: »ut post longam peregrinationis famem de sanctis altaribus satietur« (III 3). To se ne ujema. Zato je zelo verjetno, da so molitve zbrane pod št. III bile združene s pravo, zakramentalno izpovedjo. »Sacramentum reconciliationis«, o katerem govori molitev III 1, bi bil torej v pravem pomenu zakrament sv. pokore. Zakramentalno izpoved pa je bolnik opravil, predno ga je mašnik mazilil in mu dal sv. obhajilo. To sem prej dokazal; razvidno pa je to tudi iz samih molitev III 1—3.

Kako se je vršila v onem času izpoved in odveza grehov v zakramentu sv. pokore, nam pripovedujejo stari ordines in pisatelji 8.—12. stoletja.⁴¹

Preden se je spokornik obtožil grehov, je moral pred mašnikom spoznati vero v glavne resnice. Mašnik je vprašal: Ali veruješ v Boga, Očeta vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje? Spokornik je odgovoril: Verujem. Vpraš.: Ali veruješ v Očeta, Sina in Sv. Duha? Odg.: Verujem. Vpraš.: Ali veruješ, da so Oče in Sin in Sv. Duh tri osebe in en Bog? Odg.: Verujem. Vpraš.: Ali veruješ, da boš v istem mesu, v katerem živiš, vstal na dan sodbe, in da boš prejel, kakor si delal, dobro ali hudo? Odg.: Verujem. Vpraš.: Ali hočeš odpustiti onim, ki so proti tebi grešili, da bo tudi Bog tebi odpustil? Odg.: Hočem. — Če spokornik ni bil voljan odpustiti onim, ki so ga razžalili, ga je mašnik takoj odslovil.

⁴¹ Stare ordines ad dandam poenitentiam gl. v J. Schmitz, Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Mainz 1883, 75—102; Martène, 275—296. O obredu sv. izpovedi so pisali: Chrodegangus, episc. Metensis († 766), Regula canonicorum, cap. 32; Ordo ad poenitentiam accipiendam et confessionem faciendam (Migne, P. L. 89, 1072); Alcuinus († 804), Liturgica, p. II, c. 9; Confessio peccatorum (Migne, P. L. 101, 498); Regino, abb. Prumien., De eccl. discipl., lib. I, cap. 292 (Migne, P. L. 132, 246); Pseudo-Alcuinus, De divinis off., c. 13, spis iz srede 11. stol. (Migne, P. L. 101, 1192—1200). Vsi ti pisatelji pa so zajemali iz istega vira, iz starih obrednikov. Alkuinovo navodilo o izpovedi se ujema z navodilom Chrodegangovim, in to z ordo v Martène, pg. 287: Haec est ratio poenitentiae etc. Reginonov obred je isti kakor ordo II, Martène, pg. 275, in ordo X, pg. 286. Ps.: Alcuinus je uporabil ordo I, IV. X., Martène, pg. 275. 280. 286.

»Potem«, veli rubrika, »ga skrbno izprašaj, če nima na vesti grešnih del, ki (kakor govori apostol) ločijo človeka od božjega kraljestva.« Rubrika našteva bolj navadne večje grehe. »Taka dela so: grda misel, grdo govorjenje, sovraštvo, nevoščljivost, obrekovanje, preklinjevanje, lenoba, oholost, jeza, lakomnost, krivo pričevanje, onečaščenje nedelj in praznikov, tatvina, nezmernost v jedi, pijanost, nečistovanje, prešuštvo-vanje, svetoskrunstvo, kriva prisega, uboj, in tem podobni grehi. Ob koncu naj spokornik reče: »mnogo je mojih grehov v dejanju, v besedah, v mislih.«⁴²

Da bi naštevanje grehov spravili v nekak red in tako mašniku delo olajšali, so v 9. stol. uvajali izpraševanje vesti po osmerih glavnih grehih.⁴³ Theodulf, škof orleanski († 821), je dal mašnikom navodilo: spokornik naj se izpove osmerih glavnih grehov, in zato mu imenuj vsak greh posebe in sprejmi njegovo izpoved.⁴⁴ Pisatelji podrobno razlagajo glavne grehe in grehe, ki iz njih, kakor iz korenine, poganjajo. Duhovniki naj te reči dobro umejejo in vernike učé, kako naj se izpovedujejo.⁴⁵ Tudi v brižinskih spomenikih (ff. 65'—69') imamo razpravo o osmerih glavnih grehih.

Obredniki naštevajo glavne grehe in navajajo mašnika, kako naj izprašuje spokornika. »Če se hoče spokornik zveličati, naj se resnično izpove osmerih glavnih grehov. To je prvič: napuh itd. Mašnik naj ga vpraša: Ali si bil napuhten? Odg.: Da, bil sem. Ali si bil nevoščljiv? Odg.: Da, bil sem, itd.«⁴⁶

Obtožbo so kdaj začenjali s posebno formulo. Alkuin piše⁴⁷: Ko se hočeš izpovedati, najprej poklekni in prosi blaženo bogorodico Marijo, vse svete apostole, mučence, spoznavavce, device, da bi ti Bog dal milost, da bi se mogel resnično in iz vsega srca izpovedati. Potem vstani in zaupljivo in odkrito reci njemu, komur se hočeš obtožiti grehov: »Moja krivda, ker premnogo sem grešil v mislih, v besedah in v dejanju.« — Druga, bolj navadna formula, s katero so uvajali obtožbo, je bila: Izpovem se Tebi, Bogu vsemogočnemu, Stvarniku nebes

⁴² Chrodegangus, Reg. canon., c. 32; Martène pg. 287.

⁴³ Sv. Tom. Akv., I. II. q. 84, a. 3, našteva sedmero glavnih grehov. V dobi med 9. in 11. stol. so jih naštevati osmero: »superbia« in »gloria inanis« sta jim bila dvoji glavni greh (cf. Ps. - Alcuinus, Migne, P. L. 101, 1192).

⁴⁴ Theodulfus, Capitula ad presbyt., 21 (Migne, P. L. 105, 201); isto misel ponavlja v Capitulare (Migne, P. L. 105, 217).

⁴⁵ Halitgarius, episc. Cameracensis (Cambrai), † 831, De poenitentia, lib. 1, c. 1 (Migne, P. L. 105, 658); Regino, abb. Prumiensis, De eccl. discipl. lib. 1, c. 300 (Migne, P. L. 132, 251); Ps. - Alcuinus, De div. off., c. 13 (Migne, P. L. 101, 1192—1195): Octo vitia criminalia cum eorum sequentiis... omni studio intelligant (sacerdotes) atque doceant.

⁴⁶ Martène, pg. 286.

⁴⁷ Alcuinus, Liturg., p. II, c. 9: Confessio peccatorum (Migne, P. L. 101, 498).

in zemlje, pred tem svetim oltarjem in pred svetinjami tega kraja in pred tem tvojim mašnikom, da sem premnogo grešil...⁴⁸ Po teh uvodnih besedah se je spokornik grehov obtožil, kolikor se jih je spomnil. Če se grešnik sam ni znal izpovedati, mu je mašnik pomagal. So formule, ki naštevajo vse razne grehe, kakršne morejo narediti ljudje različnih stanov, različnih poklicev, v tej ali oni starosti: gospodarji, hlapci, oženjeni, samski, kmetje, vojaki, mašniki, redovniki, redovnice, otroci, starci. Zato so formule časih zelo dolge: formula iz 10. stoletja (Martène, 278, ordo III) obsega poldruho stran in folio. Mašnik je povprašal spokornika za te grehe, ne vsakega za vse, ampak za tiste, za katere je sodil, da jih je spokornik v tem stanu, v tej starosti utegnil storiti. Ordo iz 11. stoletja⁴⁹ zato veleva, naj mašnik precej v početku izpovedi vpraša spokornika: »quale ministerium faciat«, kaj je in kaj dela; ali je sodnik, trgovec, ali ima še roditelje, ali je oženjen, ali je hlapec, pastir, redovnik, mašnik. Izpraševati je moral mašnik grešnika tako, kakor bi se bil moral ta sam obtožiti, ko bi se bil znal in vedel. Rubrika, ki smo jo že prej navedli, je to izrazila, ko ukazuje mašniku: »s u a m confessionem, sicut melius nosti, da ei (sc. poenitenti)«. ⁵⁰ Sklenil je spokornik svojo izpoved nekako takole: Mnogo je mojih grehov v dejanju, besedah, mislih, ki se jih ne spominjam. Zato prosim tebe, mašnik, ki si postavljen za srednika med Bogom in grešnim človekom, moli zame, da bi mi Bog moje grehe odpustil, me varoval novih grehov, mi dal stanovitnost do konca in po smrti večno blaženstvo z vsemi svetniki. Amen.

Jasno je samo po sebi, da te uvodne in sklepne formule pri obtožbi grehov niso nič bistvenega za izpoved samo. Niso jih rabili povsod; in kjer so jih sprejeli, so jih po potrebi preminjali. Zlasti pa se v formulah menjava naštevanje grehov. Formule, ki smo o njih prej govorili, so služile za izpovedovanje spokornikov kateregakoli stanū. So pa druge formule, ki obsegajo grehe, kakršne delajo ljudje določene vrste. Med Alkuinovimi spisi je »confessio«, ki je očitno namenjena za izpoved duhovnikov in redovnikov.⁵¹ Müllenhoff je zbral nemške vzorce, ki so se ohranili iz dobe med 8. in 12. stoletjem, pa piše o tej stvari: Natančna genealogija raznih nemških formul za obtožbo pri izpovedi ni mogoča. V nešteti cerkvah so rabili te formule. Vsak jih je lahko sestavljal ali stare vzorce po svoje predelaval.⁵²

⁴⁸ Gl. Alcuinus, l. c.; rimski ordo, iz 10. stol., v rabi v nemških pokrajinah (Schmitz, Die Bussbücher etc. pg. 89); Martène, pg. 278, ordo III, iz 10. stoletja.

⁴⁹ Cod. Vatican. n. 4747, ki ga je priobčil Schmitz, o. c., pg. 99.

⁵⁰ Martène, 327, ordo XVII ad visit. infirm., 12. stol.

⁵¹ Migne, P. L. 101, 499 s.

⁵² K. Müllenhoff u. W. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8. bis 12. Jahrhundert. 2. Aufl. Berlin 1873, pg. 552. V knjigi je (str. 186—192) zbranih 8 raznih nemških formul. (L. 1892. je knjiga izšla v 3. izdaji, ki je pa v ljubljanskih knjižnicah ni dobiti.)

Ko je spokornik svojo obtožbo končal in grehe obžaloval, je mašnik izrekel sodbo in mu naložil pokoro, post, miloščino, molitev, »perpendens subtiliter personae qualitate, modum culpae, intentionem animi et corporis valetudinem sive imbecillitatem«. ⁵³ Koliko časa se je moral grešnik pokoriti, to je bilo za posamezne grehe določeno v knjigi pokore (liber poenitentialis, poenitentiale). In odveze redno ni dobil prej, dokler ni pokore dokončal. Redno pravim. Zakaj iz posebnih razlogov je mogel mašnik grešnika odvezati takoj po izpovedi. Tako je bilo neredko že v stari dobi ⁵⁴ in bolj pogosto v 10. in 11. stoletju. Rubrike v obrednikih iz tega časa nam to izpričujejo. Med razlogi, radi katerih je mašnik smel spokorniku dati odvezo precej po izpovedi, je vedno bila smrtna nevarnost. Štejejo pa rubrike med take vzroke tudi dolgo pot, delo, ki spokornika ovira, da se ne more vrniti k mašniku. Celò to, če je spokornik malo-umen (hebes) in mu je težko dopovedovati, zakaj bi se po določenem času moral vračati k izpovedniku, je zadosten razlog, da se mu sme dati odveza takoj, seveda, če je spokornik drugače odveze vreden. ⁵⁵

Taki so bili obredi zakramentov sv. pokore, sv. poslednjega olja in sv. obhajila v onem času, ko je bil v brižinskem kodiku napisan dvoji slovenski formular »očitne izpovedi«. »Očitna izpoved« ni bila bistven del sv. pokore, a bil je mnogokje običaj, da je spokornik začenjal in končaval svojo obtožbo z besedami očitne izpovedi. Bolnik je kdaj tudi molil očitno izpoved, preden ga je mašnik mazilil s sv. oljem. In ko je bil že prejel sv. popotnico, je ponekod molil očitno izpoved pred odvezo ali pred blagoslovom za zadnjo uro. Zato pa se zdi tudi čisto naravno in kakor samo po sebi umevno, da je slovenska očitna izpoved, ki je v brižinskem kodiku skoraj neposredno uvrščena za obredi sv. poslednjega olja in sv. popotnice, v ozki vsebinski stiki s temi obredi. A če slovensko formulo, eno in drugo, in kar je z njo v zvezi, pogledamo bolj natanko, se bomo uverili, da, kakor se zdi naravno, slovenska očitna izpoved vendarle ne sodi v obred zakramenta sv. pokore in sv. poslednjega olja. Za očitno izpoved v tej obliki je treba iskati drugega mesta v liturgiji.

⁵³ Tako govori rimski ordo iz 10. stol., ki je bil v rabi tudi v nemških pokrajinah (Schmitz, o. c., pg. 91). Ista rubrika se ponavlja v kodiku turonske cerkve iz 10. stol. (Martène, pg. 281, ordo IV). Obrednik iz 9. stol. (Martène, pg. 276, ordo II), pa veli zelo značilno: »Et hoc scitote, fratres, ut dum venerint ad vos servi vel ancillae quaerentes poenitentiam, non eos gravetis, neque cogatis tantum jejunare, quantum divites; quia non sunt in sua potestate; ideoque medietatem poenitentiae imponite.«

⁵⁴ Cf. Galtier, De poenitentia. (Paris 1923), pg. 379 s.

⁵⁵ Ordo Rom. iz 10. stol., Schmitz, o. c., pg. 88; cod. Turonensis iz 10. stol., Martène, pg. 280; cod. Noviomensis (Noyon) iz 10. stol., Martène, pg. 287.

Prva slovenska formula se začenja z besedami: »Bože gospodji milostivi, očče božel! Tebe izpovede ves moj greh. I svetemu krestu. I svetej marii... I tebe, boži rabe, hoču biti ispoveden vseh moih greh« (f. 78, vv. 2—7). S sedmo vrsto se pretrga izpoved. Vdejanje je spoznavanje vere: »I veruju, da mi je, na sem svete bivši, iti že na ón svet: paki že vstatj na sodni den. Imeti mi je život po sem. Imeti mi je otpustek moih grehov« (f. 78, vv. 8—11). Nadaljuje se izpovedna molitev: »Bože milostivi, primi mojo ispoved moih grehov« itd.

V drugi slovenski očitni izpovedi je značilen že začetek. Formula se ne začenja z izpovedjo, ampak z obnovo krstne obljube in s spoznavanjem vere: »Jaz se zaglagolo zlodeju; i vsem jeho delom; i vsem jeho lepočam. Tože veruju v Bog vsemogoči; i v juga sin; i v sveti duh. Da ta tri imena edin bog gospod sveti, iže stvori nebo i zemlo« (f. 160', vv. 1—11). — Za dejanjem vere je vpletena prošnja za usmiljenje, za čisto izpoved in odpuščanje (f. 160', vv. 11—24) in potem govori grešni človek: »Bogu vsemogočemu ispovede vse moje grehe« itd.

Spoznavanje vere in obnavljanje krstne obljube je poseben znak obeh slovenskih formul očitne izpovedi. Latinske in nemške formule, za katere izvestno vemo, da so jih uporabljali pri obtožbi grehov v zakramentu sv. pokore, se vprav v tem ločijo od naših slovenskih formul, da grešnik v izpovedi ne obnavlja pri krstu dane obljube in ne spoznava posebe svoje vere v Boga. Bil je sicer v onem času običaj, o tem sem že prej govoril, da je mašnik pred izpovedjo vprašal spokornika, če veruje v Boga, Očeta vsemogočnega itd., in nazadnje, če je voljan vsem odpustiti, ki so ga žalili. Toda vse to sta mašnik in spokornik opravila že pred izpovedjo. V izpovednih formulah samih, ki so jih v tej dobi uporabljali pri zakramentu sv. pokore, pa ni bilo tega, kar pravimo, dejanje vere in obnavljanje krstne obljube.⁹⁶

Bolj nego dejanje vere in obnavljanje krstne obljube v očitni izpovedi pa vzbuja našo pozornost nagovor, s katerim je mašnik pozival k molitvi očitne izpovedi. »Glagolite po nas redka slovesa«, čitamo pred prvo slovensko formulo. Mašnik je govoril v množinskem številu: »glagolite«! Govoril je torej več ljudem, ne posameznemu spokorniku. Več ljudi, zbrano množico, pozivlje, naj govoré za njim »redka slovesa«, očitno izpoved, ki jo bo on pred njimi molil. V zakramentu sv. pokore govori mašnik samo enemu človeku, enemu spokorniku, ki je prišel, da se izpove svojih grehov. Zato govori z njim mašnik v ednini. »Ordines ad dandam poenitentiam« nam to izpričujejo.

⁹⁶ Nemške formule za zakramentalno izpoved v dobi med 8. in 12. stol. gl. Müllenhoff u. Scherer, o. c., pg. 186—192. Latinske formule gl. zgoraj stran 281.

Da poziv »glagolite« velja množici, in ne posameznemu spokorniku, nam posebej kaže tudi molitev, ki jo je mašnik molil po končani očitni izpovedi. Molil je: »Confitentibus tibi domine famulis ac famulabus tuis remitte peccata« itd. (gl. str. 272). Mašnik prosi, naj Gospod odpusti svojim »služabnikom in služabnicam«, torej zbrani množici, ki je v očitni izpovedi priznala svoje grehe. V molitvah, ki jih je mašnik v zakramentu sv. pokore molil nad grešnikom, nikoli ne čitamo teh besedi »famulis ac famulibus tuis«, ampak vedno le »huic famulo tuo« ali kaj podobnega. Tudi v našem brižinskem kodiku so molitve, ki so uvrščene pod rubriko »tunc da illi absolutionem ad reconciliandum poenitentem«, vse setavljene v ednini.⁵⁷ Med temi molitvami, ki jih je mašnik molil nad bolnikom v edninskem številu, je pod št. III 7 vprav ista, ki jo je po očitni izpovedi molil nad zbrano množico v množini. Nad bolnikom je molil: »Confitenti tibi domine famulo tuo« itd. Nad množico: »Confitentibus tibi domine famulis ac famulabus tuis« itd.

Ob koncu druge slovenske formule za očitno izpoved te molitve za odpuščanje grehov ni. Bilo je za mašnika samo po sebi umevno, da je po očitni izpovedi prosil odpuščanja za tiste, ki so se očitno izpovedali svoje grešnosti. Pač pa je tudi pred drugo formulo v kodik uvrščen poziv, s katerim se mašnik obrača, ne do kakega posameznega človeka, ampak zopet do množice. Pozivlje pa množico ne z enim samim kratkim stavkom, kakor pred pravo formulo, ampak z daljšim nagovorom, v katerem podaja nagibe za to, da bi se zbrani verniki očitno izpovedali. Nagovor je končal z besedami: Kličite torej božje služabnike in se jim izpovejte svojih grehov.

Po tem nagovoru je molil mašnik očitno izpoved, kakor je zapisana v kodiku, in množica je molila za njim: »Jaz se zaglagolo zlodeju« itd.

Nagovor in očitna izpoved tvorita torej po vsebini eno celoto. Kdor pazno čita oba teksta, enega za drugim, ne more drugače soditi. Zvezo med obema zahteva logični potek misli. Kaže pa se to tudi na zunaj v zaporednosti obeh tekstov v kodiku, dasi je med obema poldrugí stolpec praznega prostora.⁵⁸

Po vsem, kar sem doslej povedal, mislim, da je ena stvar jasna: Formula izpovedi, kakršna se nam je ohranila v prvem in tretjem brižinskem spomeniku, ni rabila pri privatni izpovedi, ampak po tej formuli so se zbrani verniki očitno obtoževali svojih grehov, mašnik pa je po očitni izpovedi nad verniki odmolil molitev za odpuščanje. Očitna izpoved v spomenikih torej ni del obredov pri zakramentu sv. pokore, niti del obre-

⁵⁷ Gl. str. 271, molitve III 5—14.

⁵⁸ Slutnjo, da je med drugim in tretjim slovenskim brižinskim spomenikom neka vez, je izrekel že Müllenhoff v prej imenovani knjigi »Denkmäler deutscher Poesie u. Prosa aus dem 8. bis 12. Jahrhundert« (2. Aufl. Berlin 1873), kjer je na str. 592—597 ponatisnil Kopitarjev latinski prevod naših brižinskih spomenikov.

dov pri maziljenju s sv. oljem. To je zase poseben obred. Bese-dilo izpovedi, poziv v početku in molitev ob koncu nam priča o tem. Kje ima torej svoje mesto v liturgiji?

Honorij Avgustodunski (Honorius Augustodunensis) je v prvi četrtini 12. stoletja napisal za pridigarje knjigo z naslovom: »Speculum Ecclesiae«.⁵⁹ Knjigo so v srednjem veku zelo uporabljali. Obsega pa govore za Gospodove in Marijine praznike, za bolj značilne nedelje in nekatere godove svetnikov. Izvečine so govori izdelani od kraja do konca, včasih pa podaje pisatelj samo osnutek ali tudi samo začetek govora. V početku ali ob koncu nekaterih govorov je dodal praktične opombe, retorična pravila za pridigarje: časih je vpletel te opombe kar vmes med govor. Pridigarja uči, kako treba govor začeti. Veli mu: Ko hočeš narodu govoriti, se najprej pokrižaj na ustih in na prsih; prosi milosti sv. Duha z antifono »Veni, Sancte Spiritus« in z verzom »Veni, creator Spiritus«; pokliči na pomoč božjo Besedo z začetkom evangelija »In principio erat Verbum« do »sine ipso factum est nihil« in z zadnjo vrstico »et Verbum caro factum est« itd. Pred vsakim govorom moraš rek sv. pisma najprej latinsko povedati, potem pa ga raztolmači v domačem jeziku (lingua patria).⁶⁰

Nas najbolj zanimlje, kar piše Honorij, kako mora pridigar govor končati. Ob koncu pridige za božični dan čitamo tole opombo: »Quae secuntur in summis tantum festis debes dicere.« Govori naj: Predragi, vsak dan morate zjutraj in zvečer moliti svoje molitve. Vtelovljena božja Modrost nas je učila kratko molitev, ki jo vsi dobro znate, a jo morate sedaj za menoj moliti (nunc eam post me dicere debetis). Mašnik je molil »Očenaš«, izgovarjal besedo za besedo tako, da so ljudje za njim molili. Ob koncu je dodal kratko razlago k sedmerim prošnjam očenaša.

Nadaljeval je: Pravkar, predragi, ste molili vašo molitev; sedaj molite za menoj tudi vašo vero (nunc etiam fidei vestram post me dicere debetis). Molili so apostolsko vero z nekaterimi dostavki.

Zopet je pridigar povzel besedo in rekel: »Bratje, vem, da se pogosto izpovedujete svojim mašnikom. Tako morate tudi zanaprej delati. Ker pa je mnogo stvari, ki se jih morda ne domislite, morate sedaj za menoj vašo izpoved govoriti (debetis nunc post me confessionem vestram dicere), da bode te tudi za te stvari dobili odvezo.«

Pridigar je govoril narodu v njegovem jeziku. Honorij nam je zapisal latinsko besedilo: »Abrenuntio diabolo, et omnibus

⁵⁹ Migne, P. L. 172, 807—1103. — O pisatelju samem vemo zelo malo. Niti to ni dognano, kje je prav za prav bil doma, ali na Angleškem, ali na Francoskem, ali morda na Nemškem. Toliko se iz njegovih spisov dá razbrati, da je v dobi cesarja Henrika V. (1106—1125) bival in pisal v nemškem Podonavju. Gl. Kirchl. Handlexicon, I 2016.

⁶⁰ Migne, P. L. 172, 815. 830.

pompis eius, et omnibus operibus eius, et confiteor Deo omnipotenti, et sanctae Mariae» etc. — Očitna izpoved, ki jo je ljudstvo molilo po pridigi, se torej začenja s ponavljanjem krstne obljube in prav z istimi besedami kakor v drugi slovenski formuli v brziškem kodiku.

Grehi, ki se jih narod očitno obtožuje, se v Honorijevi formuli naštevajo bolj podrobno nego v naših dveh spomenikih. V prvi slovenski formuli se posebe imenujejo: kriva prisega (nepravdna rota), laž, tatvina, zavist, nezmernost, nečistost, grešne želje, grešno govorjenje, onečaščevanje nedelj in vigilij (sveti večer) in kršenje posta. V drugi formuli se naštevajo isti grehi, a nekoliko z drugimi besedami: ne omenja se zavist in tudi ne grehi zoper svete čase, dodano pa je »lakomstvo«.

Obtoževali so se po Honorijevi latinski izpovedi vsega, kar so zagrešili »scienter aut nescienter, sponte vel coacte, dormiendo vel vigilando, quae nunc possim recordari aut non memoravi«. Vse te okoliščnosti se navajajo tudi v slovenskih formulah: »Bogu vsemogočemu ispovede vse moje grehe: ... eže jsem vede stvoril, ili nevede; nudmi ili lubmi (Kopitar: coactus aut sponte, v II. formuli; v I.: ili voljo, ili ne voljo), spe ili bde«; »že pomnjo ili ne pomnjo« (v I. formuli).

Po končani očitni izpovedi je mašnik molil: »Indulgentiam et absolutionem de omnibus peccatis vestris» etc. Molitev v našem prvem spomeniku je po besedah drugačna, a podobna po vsebini.

Nazadnje je pridigar ljudi še poučil o pomenu in moči očitne izpovedi. Rekel jim je: »Bratje, ta izpoved velja samo za tiste grehe, ki ste se jih mašnikom že izpovedali ali ki ste jih nevede storili. Za tiste, ki so storili velike pregrehe in se niso zato pokorili, kakor so umori, prešeštvo, ta izpoved nič ne velja ...«

Ko je bilo vse to opravljeno, je pridigar ljudi povabil, naj z njim molijo za sv. cerkev, za papeža, za domačega škofa, za kralja, za poglavarje in sodnike, za redovnike in redovnice, za romarje, za potnike na morju, za bolnike, za jetnike, za vse kristjane in zlasti za umrle. Za vse te je mašnik molil posebne molitve, ljudstvo pa je odgovarjalo Amen. Ob koncu je dejal: Sedaj, predragi, dvignite vaša srca in vaše roke k Bogu, da bo vas milostno uslišal ... Z močnim glasom ponesite svoje prošnje v nebеса in zapojte Bogu v čast: Kyrieleyson.

Honorij pripominja, da se tako končavajo govori samo v največje praznike. Če je hud mraz ali velika vročina ali katera zapreka, naj po pridigi mašnik moli samo vero in očitno izpoved po krajši formuli in Indulgentiam, vse drugo pa izpusti. Okrajšana izpoved se začenja: Quia hoc ideo credo, ideo confiteor omnipotenti et omnibus sanctis Dei, quia peccavi nimis etc.⁶¹

Kaj moremo posneti iz Honorijevih besedi?

⁶¹ Migne, P. L. 172, 819—830.

Honorij Avgustodunski govori razločno in jasno: Očitna izpoved ni zakramentalna izpoved. Če je kdo kaj večjega zagrešil, je moral iti do mašnika in v privatni izpovedi se obtožiti greha. Mašnik mu je naložil pokoro in ga odvezal greha. Kakor to velevaljo ordines ad dandam poenitentiam, Z liturgijo sv. maše zakrament sv. pokore ni v nobeni zvezi. — Očitno izpoved so molili med sv. mašo, po pridigi: kakor pridiga, je bila v onem času tudi očitna izpoved del slovesne mašne liturgije. Ljudje so grehe, ki so jim bili v zakramentu sv. pokore že oproščeni, v očitni izpovedi iznova obžalovali, obtoževali so se tudi manjših stvari, na splošno vseh pozabljenih grehov, mašnik pa jim je dal odvezo, molil je nad njimi molitev za odpuščanje grehov.

Če imamo vse te stvari na umu, ne more biti dvomno, kam naj uvrstimo v liturgiji slovensko očitno izpoved v brižinskih spomenikih. — »Glagolite po nas« je latinski »post me dicere debetis«, pridigarjev poziv do vernikov, naj molijo očitno izpoved. Izpoved sama, oboja formula v brižinskem kodiku, in molitev mašnikova po izpovedi se v bistvu ujemata z vzorcem očitne izpovedi in molitve, kakršnega nam je podal Honorij Avgustodunski. Zato mislim, da lahko rečem: očitno izpoved, ki se nam je ohranila v brižinskih spomenikih, je glasno molil pridigar po govoru med sv. mašo, in slovenski verniki so molili za njim.

En pomislek bi utegnil kdo imeti. Honorij Avgustodunski je pisal v prvi četrtini 12. stoletja, torej nekako sto let potem, ko so bili brižinski spomeniki že napisani. Ali se da dokazati poseben običaj očitne izpovedi tudi za dobo ob koncu 10. ali v početku 11. stoletja?

5

Nikolaj Paulus, ki je napisal v treh zvezkih zgodovino odpustkov, govori tudi o očitni izpovedi, kakršna je bila v srednjem veku običajna po pridigi med sv. mašo.⁶² Pravi, da je bil običaj v srednjem veku zelo razširjen; zasledovati da se dá tja v 10. stoletje. O sv. Uldariku, škofu avgsburškem († 973), piše njegov biograf, ki je bil svetniku vrstnik in prijatelj: Vsako leto je za prve tri dni velikega tedna zbral duhovnike k pomladni sinodi. Veliki četrtek je med sv. mašo po evangeliju pridigoval; po govoru so ljudje molili očitno izpoved, on pa jim je dal odvezo.⁶³ Škof konstanški in obenem opat šentgallenski, Salamon III. († 919 ali 920) je nekoč na cvetno nedeljo pridigal pod milim nebom in ob koncu podelil ljudem »indulgentiam«. Več

⁶² Paulus govori o očitni izpovedi, ko razpravlja vprašanje, če se je z absolucijo po tej izpovedi dovoljeval odpustek v pravem pomenu. Mnogi so tako mislili. Paulus odklanja to misel. *Gesch. d. Ablasses im Mittelalter*, I 67. 103. GL profesorja Lukmana poročilo o tem velezanimivem znanstvenem delu v BV IV 84–87, V 180–185.

⁶³ »Perlecto evangelio et admonitione facta ad populum et confessione populi accepta, indulgentiam humillime eis fecit.« *Acta SS.* 29, 103; Paulus, I 108.

takih slučajev nam poroča zgodovina iz prve polovice 11. stoletja. Ko je sv. Meinwerk, škof v Paderbornu l. 1016 posvečeval samostansko cerkev v Abdinghofu, se je zbrana množica vernikov očitno izpovedala grehov, in škof jim je podelil absolucijo. Isto se pripoveduje o sv. Godehardu, škofu v Hildesheimu, za l. 1025, o sv. Bardu, nadškofu v Mainzu, za l. 1031. Sv. Annon, nadškof v Kölnu († 1075), je v pridigah opominjal ljudstvo: »omnes in commune ut se reos clamarent«, in potem jim je dal »indulgentiam« in »benedictionem«; od daleč so prihajali ljudje, da so slišali škofovo pridigo in prejeli njegov blagoslov.⁶⁴ Leta 1049 je papež Leon IX. posvečeval samostansko cerkev svetega Remigija v Reimsu. Med veliko mašo, tako pripoveduje kronist, je po evangeliju papež šel na prižnico in govoril; ob koncu govora je pozval poslušalce, naj molijo očitno izpoved, in jih je odvezal.⁶⁵

Posebno značilno za razširjanje tega običaja je pismo, ki ga je neznan avtor, menda iz Speierja, pisal nadškofu v Kölnu, Heribertu (999—1021) ali pa Hermanu (1036—1056). Neznani pisec poroča, da mašniki, tudi taki, ki so pošteni in učeni možje, ob koncu pridige opominjajo ljudi, da se očitno izpovedo grehov, in potem jim dajo odvezo. To »novo odvezo« da neuki ljudje napak umevajo, kakor da posebna izpoved ni več potrebna. Zato naj bi nadškof porajajočo se, a še skrito krivo vero v korenini zatrl.⁶⁶

Obred očitne izpovedi med sv. mašo, ki nam ga je podrobno opisal Honorij Avgustodunski v prvi četrtini 12. stoletja, sega torej nazaj v 10. stoletje. Od kraja, kakor se zdi, so dajali odvezo ali blagoslov po očitni izpovedi bržkone samo škofje. V 11. stoletju so tudi navadni mašniki sklepali pridige z opominom do ljudi, naj molijo očitno izpoved. Mašnik je molil pred njimi in, ko so končali, jih je odvezal ali blagoslovil. Obred je imel nekam svečan značaj, in zato so ga družili s sv. mašo ob posebni priliki: ob koncu diecezanske sinode, ob posvečevanju cerkve, v postnem času (veliki četrtek), v velike praznike.⁶⁷

Bržijski spomeniki so bili napisani nekako med l. 975 in 1025.⁶⁸ Po vsem, kar smo povedali, ne more biti dvomno, kdaj,

⁶⁴ Paulus, I 110, 111, navaja natančne vire za ta dejstva.

⁶⁵ »Populum secundum institutionis eius verba publicam de peccatis suis confessionem agentem absolvit.« Migne, P. L. 142, 1430; Paulus I 69.

⁶⁶ Pismo je priobčeno v Migne, P. L. 151, 693—698. Paulus I 111 navaja sodbo zgodovinarja K. Hampe (Neues Archiv f. ältere Geschichtskunde XXII [1897] 379), ki misli, da je pismo pisal sholastik Adelmann iz Lütticha nadškofu Hermannu II (1036—1056).

⁶⁷ Neznani avtor omenjenega pisma do nadškofa v Kölnu pravi, da mašniki po vsaki pridigi dajo odvezo: »quoties in ecclesiis suis populo Dei triticum spirituale distribuunt, expletis omnibus... manus sursum levare et peccata sua confiteri jubent, quo facto, confestim absolutionem et remissionem eorum omnium illis tribuunt.« (Migne, P. L. 151, 693.) Zdi pa se, da mož pretirava. Njemu so »nove odveze« herezija, in zato naznanja stvar nadškofu. Vse pismo kaže neko nevoljo in vznemirjenost.

⁶⁸ M. Kos, Časopis, 1924, 18.

pri katerem liturgičnem opravilu je mašnik govoril našim prednikom: »glagolite po nas redka slovesa«. »Redka slovesa«, ker je mašnik govoril počasi in slovesno in je hotel, da tudi ljudstvo vprav tako počasi in slovesno ponavlja za njim iste besede.⁶⁹ Morda bi lahko tudi rekli: »redka slovesa«, ker so jih govorili le ob »redkih prilikah.

Razlog, da so sprejeli v kodik dvojno slovensko formulo, je bržkone ta, da besedilo v onem času še ni bilo ustaljeno, pa je zato tudi navadni mašnik mogel po previdnosti kaj premeniti ali dodati. V nemškem jeziku so iz dobe od 10. do 12. stoletja zbrali celo vrsto vzorcev za očitno izpoved; niti dve formuli nista popolnoma enaki.⁷⁰ Slovenska druga formula se, ne glede na besedilo, loči od prve zlasti po tem, da je v drugi formuli precej v početku vpletena čisto nova misel, obnavljanje krstne obljube. Tudi je druga formula bolj logično sestavljena in kot molitveni vzorec bolj dovršena.

Če smo prav določili, kdaj in čemu sta rabili slovenski formuli očitne izpovedi, je takoj tudi jasno, v kakšni zvezi so slovenski spomeniki z latinskimi teksti v kodiku. Glavna vsebina kodika so pridige in liturgični formularji, če ne štejemo redkih zapiskov o posestvu in pravicah brižinske cerkve.⁷¹ Strnjena sta torej v kodiku, kakor bi rekli sedaj, *liber homilarius* in *liber ritualis*. Za veliko noč je zbranih pet govorov, vprav toliko za božič; za binkošti sta dva govora in za veliki četrtek takisto dva; po en govor imamo za svečnico, za praznik sv. Janeza Krst., za praznik sv. Mihaela, za obletnico posvečevanja cerkve sv. Marije in sv. Korbinijana in skupaj za praznik Marijinega rojstva in sv. spoznavalca Korbinijana; več govorov je določenih za postni čas, o grehu in pokori. Formula očitne izpovedi z odvezo je v zvezi z govori, pripada h govorom kot slovesen sklep v večje praznike in ob svečanih prilikah. Praznik pa naj je bil tak ali tak, formula očitne izpovedi, ki so z njo sklepali govor, je bila ista. Zato bi bilo najbolj naravno, da bi bil pisec kodika uvrstil očitno izpoved vprav na konec. Toda v porazdelitvi tvarine ni videti v kodiku nobenega enotnega načrta. Menjavajo se govori in liturgični teksti brez pravega reda. Govori niso razvrščeni niti po dobah cerkvenega leta, niti po odličnosti praznikov. Celo za isti praznik niso vsi govori zapored vpisani. Zato ni čuda, če se tudi formuli za očitno izpoved ne nahajata tam, kamor bi logično najbolj sodili.⁷²

Med liturgičnimi opravili, ki so zanje zbrane molitve v našem kodiku, je nekaj takih, ki jih izvršuje samo škof, n. pr. slovesno izobčevanje, sprejemanje izobčenega v cerkev, posve-

⁶⁹ Tako je tolmačil Kopitar (*Glagolita Clozianus*, pg. XLII) »redka slovesa«.

⁷⁰ Müllenhof u. Scherer, o. c., nn. LXXXVII—XCVIII, pg. 220—246.

⁷¹ Gl. seznam vsebine v Kosovi razpravi; *Časopis* 1924, 3—8.

⁷² Za nemške vzorce očitne izpovedi vgl. Müllenhoff (o. c. 593), da se nahajajo v zbirkah pridig v početku ali pa na koncu.

čevanja krizme na veliki četrtek, blagoslov soli za posvečevanje zvonov. Še več pa je v kodiku takih obredov, ki jih redno opravlja navadni mašnik. To so: blagoslov vode, zarotovanje hude ure, blagoslov kadila, vodstvo prošnih procesij, maša za bolnika. Posebej pa je opravilo navadnega mašnika najbolj obširen obred v brižinskem kodiku: ordo ad visitandum infirmum sive ungendum. Rubrika v kodiku govori samo o prezbiterih, o mašnikih. Pri dušnopastirski skrbi za bolnika je treba misliti celo na mašnika, ki stalno biva med narodom ali vsaj pogosto prihaja medenj. Za očitno izpoved in odvezo sem dejal, da vse kaže, da je prvotno bilo to škofovo opravilo. Navadni mašniki so v 11. stoletju začeli dajati odvezo po pridigi. Vprav kdaj, je težko reči. Če je tisto pismo neznanega avtorja do kolinskega nadškofa bilo naslovljeno na nadškofa Hermana, je ponekod še okoli l. 1040—1050 »nova odveza« vzbujala sum krive vere. Zato lahko rečemo: če je iz paleografskih razlogov gotovo, da je l. 1025 skrajni čas za postanek brižinskih spomenikov, je iz zgodovinsko-liturgičnih razlogov zelo verjetno, da ni bil navadni mašnik, ampak škof, ki je prvi govoril našim dedom: glagolite po nas redka slovesa.

6

V 12. stoletju, ko je Honorij Avgustodunski pisal knjigo za pridigarje, so mašniki samo v največje praznike ob koncu govora molili z ljudstvom očitno izpoved in dajali odvezo. Pozneje se je ta stvar premenila. Iz spisov sv. Tomaža Akvinskega moremo posneti, da so v 13. stoletju po običaju rimske cerkve ne samo v praznike, ampak tudi v navadne nedelje končavali pridige z vesoljno odvezo. O moči in pomenu te odveze uči sveti Tomaž isto, kar so učili že drugi pred njim: da se nam z molitvami, ki jih moli mašnik po očitni izpovedi, odpuščajo mali grehi kakor se nam odpuščajo pri očenašu, ko molimo: odpusti nam naše dolge.⁷³ — Isto nam priča Viljem Durandus († 1296), škof v Mimatu (Mende na Francoskem), prej profesor kano-ničnega prava v Bologni. V knjigi *Rationale divinorum officiorum*, ki jo je napisal l. 1286, pravi: Po evangeliju je pridiga. Po pridigi pa je izpoved in dá se odveza za to, kar je kdo slabega storil ali dobrega opustil, da bi tako vsi z očiščeno vestjo prejeli pri maši sv. obhajilo, bodisi zakramentalno, bodisi duhovno.⁷⁴ — Durandovo delo *Rationale divinorum officiorum*

⁷³ S. Thom., *Opusc. V, de forma absolutionis* (Opera, t. 19, ed. Venet. 1754, 187): »In quibusdam absolutionibus, quas Ecclesia facit in Prima et in Completorio, ante Missam et post praedicationem secundum morem Romanae Ecclesiae, et in die cinerum et coena Domini non fit absolutio per orationem indicativam, sed deprecativam... Huiusmodi absolutiones non sunt sacramentales, sed sunt quaedam orationes, quibus dicuntur venialia peccata dimitti sicut per orationem Dominicam, qua dicitur dimitte nobis debita nostra.«

⁷⁴ Guil. Durandus, *Ration. div. off.*, ed. Venet. 1577, f. 90 a.

je bilo izmed najbolj cenjenih in razširjenih knjig proti koncu srednjega veka. Že l. 1459 so knjigo prvič natisnili, in potem do konca 15. stoletja več kot štiridesetkrat.⁷⁶ (V semeniški knjižnici v Ljubljani imamo beneško izdajo iz l. 1577.) Iz tega moremo presoditi, kolik je bil Durandov vpliv na razvoj liturgije.

Običaj očitne izpovedi se je ohranil tudi v novi dobi. Naj navedem, kar veli sv. Karel Boromejski († 1584) v navodilu za duhovnike. Sv. Karel razlaga obrede sv. maše in pravi: po evangeliju je najprej govor, potem so oznanila, in nazadnje moli mašnik z ljudstvom očitno izpoved (la Confessione generale, che si fa fare al popolo da Parrochi).⁷⁶ Da pa ni bilo tako samo v milanski cerkveni pokrajini, ampak tudi drugje, to nam dokazuje knjiga dominikanca Alberta Castellana: *Sacerdotale Romanum*. Knjiga je bila prvič natisnjena v Benetkah l. 1523.⁷⁷ V naslovu poznejših izdaj čitamo, da so papeži knjigo odobrili. Dokler ni izšel *Rituale Romanum* papeža Pavla V. l. 1614, je veljal *Sacerdotale Romanum* za obrednik rimske cerkve.⁷⁸ V oglejske župnije na Kranjskem je že l. 1593 vizitator Francesco Barbaro uvedel rimski *sacerdotale*.⁷⁹ Za druge naše kraje ga je ukazal škof Hren na gornjegrajski sinodi l. 1604.⁸⁰

Obred, ki ga popisuje Castellanus v rimskem *sacerdotalu*, pa se nekoliko loči od onega, ki ga je določil sv. Karel Bor. za svojo nadškofijo. Castellanus piše: Ko je mašnik odmolil antifono za ofertorij, tedaj na listni strani oltarja sprejmi darove iz rok vernikov, če so kateri, ki hočejo darove prinesiti. Potem gre na sredo oltarja, in če hoče pridigati, se obrne proti ljudstvu. Po pridigi vsi pokleknejo in mašnik jim veli: Pokrižajte se, obudite kesanje nad grehi in govorite, kakor bom jaz govoril.

V *sacerdotalu* sta dve formuli za očitno izpoved: ena latinska in druga laška, posneta po latinski, a nekoliko krajša. Ponavljanja krstne obljube in spoznavanja vere v teh formulah ni. Po izpovedi veli mašnik: Vsak izmed vas naj moli Oče naš in Češčena Marija za odpuščanje svojih grehov; Oče naš in Češčena Marija za mir in edinost sv. matere Cerkve; Oče naš in Češčena Marija za blaginjo vsega krščanskega ljudstva; in za vse duše v vicah Oče naš in Češčena Marija. In nato je mašnik odmolil: *Indulgentiam etc.*⁸¹

⁷⁶ Thalhofer, *Liturgik* I² 130.

⁷⁷ Instruzione ai Sacerdoti, per celebrar la Santa Messa secondo il rito Ambrosiano. Acta Eccl. Mediolan. Bergomi 1738, 737.

⁷⁸ Ephem. liturg. 1924, 60.

⁷⁹ Gl. BV 1924, 7. 122.

⁸⁰ BV 1924, 122.

⁸¹ Synod. Oberburgens. a. 1604, n. 9; librum »Romanum Sacerdotale omnes Curati emant sibi que familiarem faciant.« (Čas, 1912, 51.)

⁸² *Sacerdotale Rom.*, ed. Venet. 1585, f. 80 (v semeniški knjižnici v Ljubljani).

V rimski obrednik, ki ga je izdal papež Pavel V. l. 1614, določb o očitni izpovedi niso sprejeli. Ohranil pa se je obred v *Caeremoniale episcoporum* lib. I cap. 25, kjer se govori o odpustkih, ki jih škof dá pri slovesni sv. maši. Odpustki se oznanijo po blagoslovu ob koncu maše ali pa med mašo »post sermonem et confessionem«, po pridigi in očitni izpovedi. Tako veli *Caeremoniale Episcoporum*.

Očitna izpoved po pridigi, ki se dá zasledovati tja v 10. stoletje, je bila torej ob koncu srednjega veka in tudi v početku nove dobe povsod v navadi. Molili so mašniki očitno izpoved v tistem jeziku, v katerem so pridigovali. Pri nas torej v slovenskem jeziku. To nam priča oboja očitna izpoved v brižinskih spomenikih za 11. stol. in očitna izpoved v stškem (ljubljanskem) rokopisu za 15. stoletje.⁸²

Očitna izpoved v stškem rokopisu se nahaja ob koncu zbirke cerkvenih govorov, torej tam, kamor logično najbolj sodi. Vzorec, po katerem je stški menih naredil slovenski prevod, je nekoliko predelana, mestoma okrajšana, mestoma razširjena formula Honorija Avgustodunskega. Loči se stška očitna izpoved od Honorijeve formule zlasti po tem, da po stški izpovedi verniki po vsaki vrsti grehov posebe obude kesanje, in obtožbo nove vrste grehov vedno iznova začenjajo z besedami: jaz se dolžan dam.⁸³

Ker je latinski tekst malokomu pri roki, slovenska formula pa je mnogo laglje umevna, če jo primerjamo z latinsko, zato naj denem sem oboje besedilo, slovensko in latinsko.

Slovensko besedilo je ono, ki ga je priobčil prof. Grafenauer v »Domu in svetu« 1916, 315. Honorijeve latinska formula je po kodiku 12. stol. posneta v Migne, P. L. 172, 824—826.

Ya ze ad pouem chudiczu ynu
nega deylam ynu / vly nega ho-
farti ynu ze yzpouem ynu dalfan
dam / nalfymi golphudi etc.

Abrenuntio diabolo, et omni-
bus pompis eius et omnibus ope-
ribus eius, et confiteor Deo omni-
potenti, et sanctae Mariae, et
sancto Michaeli et omnibus an-
gelis eius, et sancto Johanni Bap-
tistae etc.⁸⁴

⁸² O postanku stškega (ljublanskega) rokopisa gl. Grafenauerjevo razpravo, *Dom in Svet*, 1916, 239—243. 311—316. in M. Kosove opombe, *Zbornik za umetn. zgodov.* 1925, 59.

⁸³ Kopitar je v *Glagol. Cloz.* pg. XLVII priobčil češko očitno izpoved iz 13.—14. stol. V tej češki izpovedi se vprav tako, kakor v stški formuli, za vsako vrsto grehov ponavlja obujanje kesanja: »tega mi je verno žal«. Morda se tudi tu kaže sled češkega vpliva v slovenskem prevodu, ki ga je Grafenauer dokazal in Kos s svojimi študijami stških rokopisov potrdil.

⁸⁴ Latinski tekst našteva po imenu svetnike, katerim se izpovem. V slovenskem tekstu stoji »etc.«.

Ya ze dalfan dam kyr fam to
p(re)lomil kar fam / oblubil kadar
fam karft priell kyr fam le od- /
buga obarnyll ynw od nega zapu-
widy kyr / fam boga zatayll
Smeymi chudeymi deyli / ynw
fam ze volnw wdall ty oblafti ty-
ga ch- / udicza kygar [ynw nega]
fam le odpoueydall ka- / dar fam
karft pryell tymw fam ye do feyga
mall / zmeymy greichy wolnw flu-
flil Ty ga ye etc.

Ya ze dalfan dam kyr fam
wofye vefe porey- / dkyw zcho-
dill kadar fam tw priffall zmallo
and- / ochtyo br(e)dko reywo
meyga zarca zam tw will kar /
fam tw fliffal pridigwyocz od bu-
ga od zwete ma(r)ie / od drugich
Swetikow ynw od meych greychw
zaz / v(er)lmah(e)l ynw niſt(er)
neyſſim meyga lebna ponym / po-
prawill Ty ga etc.

Ya ze dalfan dam kyr fwete
nedeſe fwete lo- / bothe veczeri
druge fwete dny ynw veczeri ney-
ſſam / Nykuly taku praſnowall
ynw czaſtill kakur y wy / ye to
popraudy morall dyati Ta fwety
poſt Swe- / te quatři drugne poſtne
dny moyo pokuro neyſſam / taku
czyſtu doperneſſ(e)l kakur ſamga
dalfan Ty ga

Ya le dalfan dam kyr ye wogu
deſetino meyga / ſyuota ynu mey-
ga ſzyanya moye Syvinicze nikuly
/ neyſam takw Sweyſtu dall kakur
wy to popraudy / morall dyati Ty
ga etc.

Ya ze dalfan dam kyr ye moy-
ga oſtſze moya mat(er) / moyo
goſpocſzino meyga farmayltra mey-
ga dwch- / wniga otzo meyga
pridigar ya neyſ(e)m nykuly taku /

Confiteor Deo, quod promissi-
onem, quae in baptisate pro me
facta est, nunquam ita complevi
sicut jure debui et bene potui.
Statim ut ad illam aetatem per-
veni, qua peccare potui, averti me
a Deo et a mandatis eius, et ab-
negavi Deum per mala opera, et
rursum sponte mancipavi me in
potestatem diaboli, quem prius
abnegavi, per omnem spurciam,
et hactenus servivi ei toto studio.

Sanctas domos Dei non tam
sedulo quaesivi quam debui; quan-
do autem quaesivi, non fui ibi cum
tali disciplina, tali intentione quali
jure debui. Quidquid ibi de Deo
audivi, aut irrisi, aut non credidi,
aut facere contempsi.

Dominicos dies aut alios festi-
vos dies non ita vacavi neque ho-
noravi sicut jure debui...⁸⁵

Decimam vitae (?) meae et ha-
rum rerumque (sic) mihi Deus
dedit, non ita persolvi sicut jure
debui.⁸⁶

Patrem et matrem et dominum
meum nunquam ita amavi, neque
ita honoravi, nec ita eis subditus
fui sicut jure debui. Omnes chri-
stianos meos non ita amavi nec

⁸⁵ Slovenski tekst govori tudi o pokori v postne dni. Tega v latinskem tekstu na tem mestu ni. Omenja pa latinski tekst opuščanje sv. obhajila. Pozneje veli: Sanctis noctibus et noctibus jejuniorum et alio illicito tempore non ita observavi me cum conjugē mea sicut jure debui.

⁸⁶ Latinski tekst je tu pokvarjen in je nekaj izpuščenega.

czaftill ynu y(e)m pokor(e)n will
kakur wy tiga popr- / audy dalfan
will Ty ga etc. meyga blifniga
ney- / lam nykuly taku lubiga
ymill ynw tak(u) yffveft / will ka-
kur lam feby Ty ga ye meny etc.

Ya ze dalfan dam kar lam
wogu zwety mary drugim / fweti-
kom oblubill neyflim ftanovytu
ftall ny tyga / doperneffil kyr ye
chûdu willu ynw kur ye chudo- /
bo deyllal tyga lam lubiga ym(e)
kar ye dobru- / to deyall tymw
lam ye lovras⁸⁷ will Tyga etc.

Ya le dalfan dam kyr lym
greyffill wzo to gar- / dabo kyr le
more tflowik ogardity ynu omar-
zity pruty / wogu ynw nega fwe-
tikom Sto lam ye czelthu ynw /
goftu moye tellu ynw moyo wugo
lam ye lovras⁸⁷ will Tyga etc.

Ya ze dalfan dam fa(l)fch pre-
legay(n)em falsch pricy / chwdy
obluby ynw zchudim yefykom Ty
ga etc.

Ya ze dalfan dam vfseymi grey-
chi zkemer ta czlo / wik more
greyffity czelf vffe ludy zmyfalyo
zweff- / eydo ynw ztwaryo ynw
proffo woga wfyga mo- / goziga
da my on da ed(e)n odlog meyga
lywota p- / rolfo diuiczo ma(r)io
vffe bofye fwetike ynw czwe- /
ticze da my raczyte proffiti naffy-
ga gofpudy da / my on ratfy daty
odpuftak vzeych meych greychu /
ynw me ratfy naprid predgreychy
owarowaty ynw / my ratfy po zym
lywoty ta veytfchny leb(e)n daty /
Ynw ye oblublo ze naprid pred-

eis subditus nec fidus extiti sicut
jure debui. Episcopo meo, sacer-
doti meo et aliis Dei doctoribus
non fui ita obediens ubi me docu-
erunt, sicut jure debui...

Omnia vota quaecumque vovi
Deo irrita feci. Omne, quod bonum
fuit, odio habui, et eos, qui bo-
num fecerunt aut inde locuti sunt,
odio habui. Omne, quod malum
fuit, et feci et dilexi, et omnibus
malum facientibus consensi et eos
dilexi.

Multum deliqui in fornicationi-
bus, in adulteriis, in incestibus, in
bestiali fornicatione, in omni pol-
lutione et in omni immundicia, qua
se homo coinquinare potest, coin-
quinavi corpus et miseram animam
meam mecum et cum omnibus qui
mihi consentire voluerunt.⁸⁸

Peccavi in perjuriis, in furtis,
rapinis, falsis testimoniis, detrac-
tionibus, conviciis, commensationi-
bus, ebrietatibus, maleficiis, frau-
dibus et omnibus peccatis, quibus
homo peccare potest.⁸⁹

Peccavi ultra omnes homines⁹⁰
verbis, factis, cogitatione, volun-
tate. Hoc confiteor Deo et istis et
omnibus sanctis, et precor Dei
clementiam, ut mihi praestet tem-
pus et inducias, ut ita possim
emendare quo eius gratiam valeam
invenire. Et precor sanctam Ma-
riam et omnes sanctos Dei, ut
dignentur pro me intercedere et
adjuvare apud misericordiam Dei
ut de omnibus peccatis meis mihi
det indulgentiam, et amodo a pec-
catis custodiat, et post hanc vitam
in consortium illorum perducatur.

⁸⁷ Oblak je čital: sovrak (Letop. M. Sl. 1889, 157).

⁸⁸ Latinski tekst našteva posamezne grehe nečistovanja. Slovenski tekst je povzel na kratko: deliqui... in omni immundicia etc.

⁸⁹ Slovenski tekst je zopet krajši.

⁹⁰ Iz latinskega teksta je razvidno, kaj pomeni slovenski: »grešiti čez vse ljudi«.

greychichy owaro- / uaty kakur
le wodem nay wulle mog(e)l ynw
ya / odpufcho vzeym teym kyr fo
meny malu voly ve- / liku dyaly
zweifeda voly vztvario to yme da
meny / tudy naľgospud odpufsty
moye greyche proľlo vas / yzpo-
uednika na boľlyam meyfstu etc.

Et volo Deo promittere quod pec-
cata amodo volo devitare in quan-
tum possum prae fragilitate mea,
et in quantum me dignatur robo-
rare sua misericordia. Et volo
hodie dimittere omnibus, qui in
me peccaverunt, ut etiam ipse
mihi dimittat innumerabilia pec-
cata mea.

Stiški menih, ki je priredil slovenski tekst, je mislil nemško. Ali pa je vzorec, po katerem je prevajal, bil latinski ali nemški, to bi mogli razsoditi jezikoslovci. Pripominjam samo to-le: tam, kjer se govori o desetini (v. 26. s.), je latinski tekst pokvarjen in okrnjen. Kaj naj pomeni »decima vitae«, »desetina mojega života«? — Desetino so dajali od tega, kar se pridela v vinogradu in na polju in kar se priredi v hlevu. De vineis decimae dentur, de frugibus terrae et animalibus, čitamo v starih listinah. Nedvomno je torej tisti, ki je prvotno sestavljal latinsko formulo očitne izpovedi, zapisal »decimam vineae« ali »decimam vitis«; nevešč prepisovalec pa je besedo »vineae« ali »vitis« pretvoril v »vitae«. Tak izkvarjen tekst je imel pred seboj slovenski prevajalec; in če je morda prevajal po nemškem vzorcu, je moral že ta biti posnet po izkvarjenem latinskem tekstu. Od tod torej ta čudna zveza: desetina mojega života ino mojega sejanja, moje živinice.

Ne moremo dvomiti, da so stiški menihi slovensko očitno izpoved, kakršna se nam je ohranila v rokopisu, tudi v resnici glasno molili na prižnici. Prof. Grafenauer je že pripomnil, ko govori o pravilnem in napačnem prepisu, da »kaže pravilni prepis splošne izpovedi očitne znake česte porabe«. ⁹¹ Iz zgodovinsko liturgičnih razlogov bi lahko rekli, da je pridigar v stiški cerkvi molil z ljudmi očitno izpoved vse nedelje in praznike, kadar je bila pridiga.

Koga bo morda nekoliko motil konec stiške očitne izpovedi. Formula se končava z besedami: »prosim vas izpovednika na božjem mestu etc.«. Tako se navadno sklepa privatna zakramentalna izpoved. Ali ne pričajo te besede, da so stiško formulo uporabljali v privatni izpovedi, in da torej formula ni očitna izpoved po pridigi, kakor smo dokazovali? — K temu pomiselku bodi kratek odgovor. Ves ustroj formule s tistim značilnim uvodom in s pokvarjenim besedilom v sredi (decima vitae) kaže, da jo je nekdo posnel po vzorcu Honorija Avgustodunskega. Res je, da so privatno izpoved že od nekdanj sklepali s podobno prošnjo, kakršna je dodana ob koncu stiške formule (gl. str. 282). V Honorijevem vzorcu za očitno izpoved tega sklepa ni. Dodajali pa so tako prošnjo očitni izpovedi v poznejši

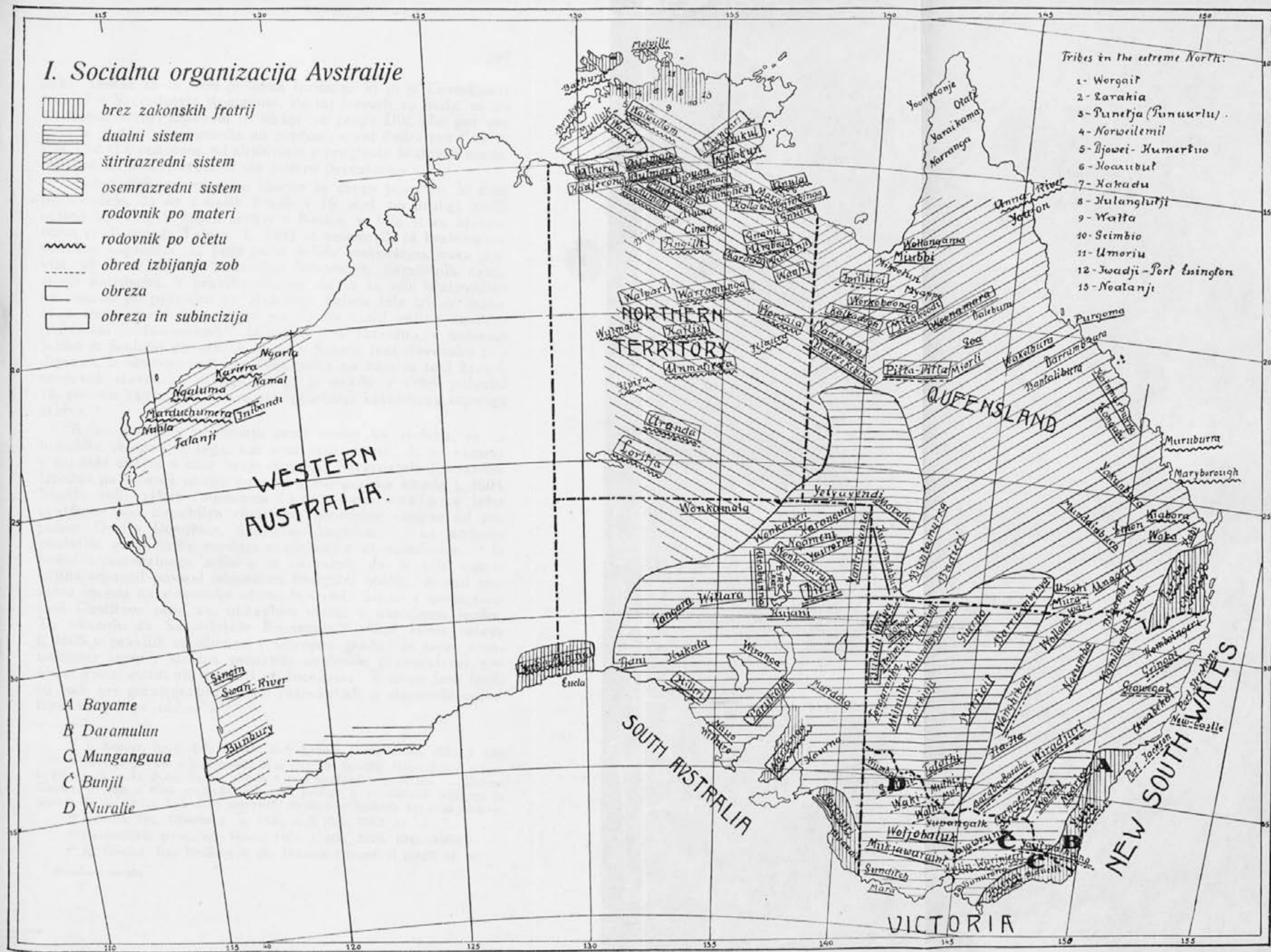
⁹¹ Dom in Svet, 1916, 241.

I. Socialna organizacija Avstralije

-  brez zakonskih fratij
-  dualni sistem
-  štirirazredni sistem
-  osemrazredni sistem
-  rodovnik po materi
-  rodovnik po očetu
-  obred izbijanja zob
-  obreza
-  obreza in subincizija

Tribes in the extreme North:

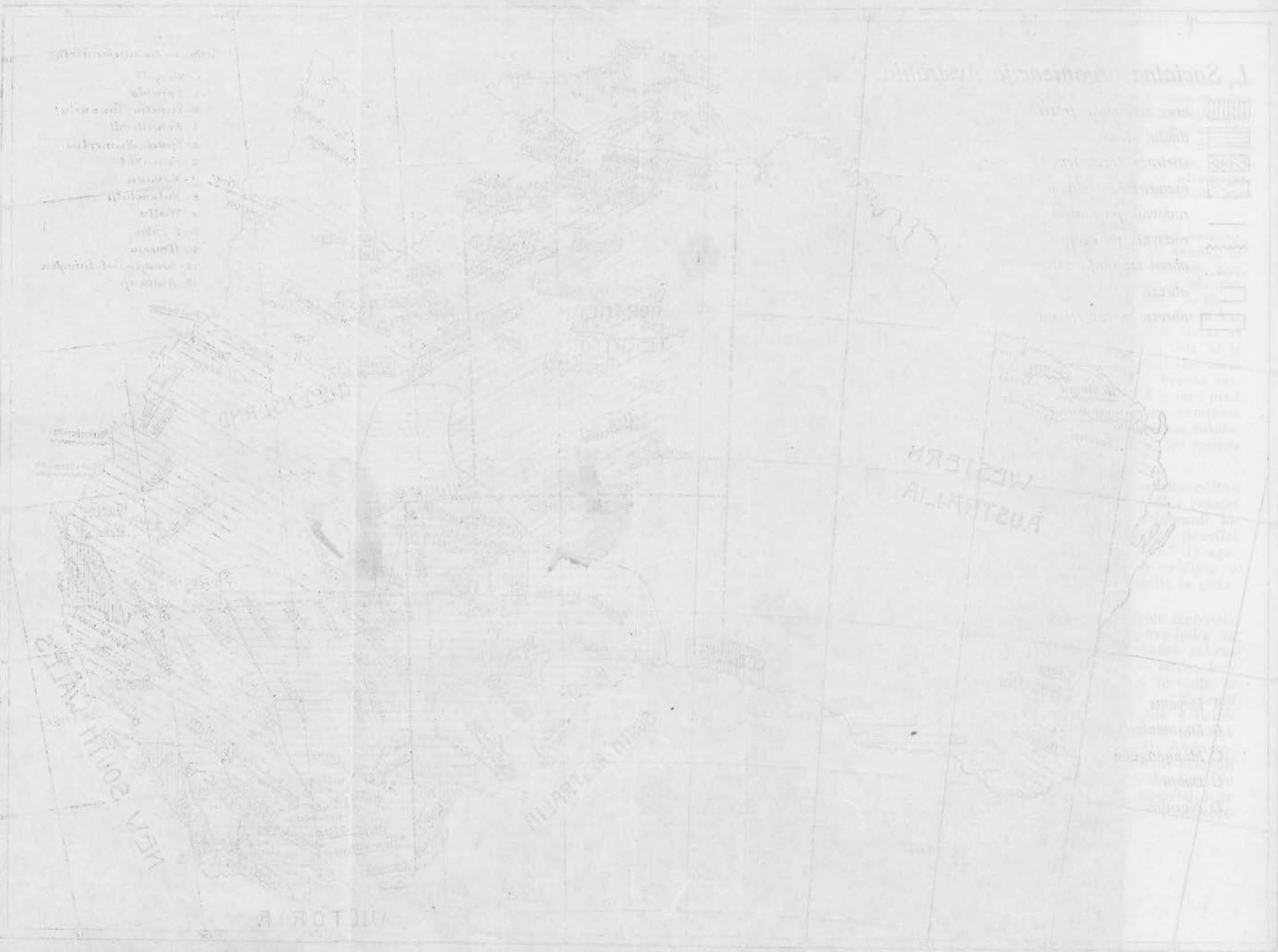
- 1- Wergait
- 2- Sarakia
- 3- Purnetja (Punurru)
- 4- Norweilemil
- 5- Djowei- Kumerio
- 6- Moaribut
- 7- Hakadu
- 8- Kulanglutji
- 9- Walta
- 10- Seimbio
- 11- Umeriu
- 12- Iwadji- Port Essington
- 13- Noalanji



- A Bayame
- B Daramulun
- C Mungangaua
- Č Bunjil
- D Nuralie

A. Social and Economic History of Australia

- 1. The early years of settlement
- 2. The development of the wool industry
- 3. The discovery of gold
- 4. The growth of the manufacturing industry
- 5. The development of the service industry
- 6. The impact of the Great Depression
- 7. The post-war boom
- 8. The development of the welfare state
- 9. The impact of the 1970s oil crisis
- 10. The development of the service economy
- 11. The impact of the 1980s recession
- 12. The development of the welfare state
- 13. The impact of the 1990s recession
- 14. The development of the welfare state
- 15. The impact of the 2000s recession
- 16. The development of the welfare state
- 17. The impact of the 2010s recession
- 18. The development of the welfare state
- 19. The impact of the 2020s recession
- 20. The development of the welfare state



dobi. Dokaz za to nam je laška formula, ki jo je Castellanus sprejel v *Sacerdotale Romanum*. Po tej formuli so ljudje molili ob koncu očitne izpovedi (f. 80 b): »e prego Dio, che per sua infinita pieta e misericordia mi perdoni: e voi Padre per l' autorità, che vi è concessa, mi absolviate e preghiate la divina bonta, che habbia misericordia di me misero peccatore.«

Poleg stiškega rokopisa imamo še drugo poročilo, ki nam pripoveduje, da so v naših krajih v 15. stol. po pridigi molili očitno izpoved. V župni cerkvi v Kranju je bila stara bratovščina sv. Rešnjega Telesa. L. 1445 so ustanovili za bratovščino posebno kaplanijo. L. 1499 pa je dobila bratovščina nova pravila, ki jih je potrdil Sebastijan Nasamben, namestnik oglejskega patrijarha. V pravilih čitamo, da so za ude bratovščine na osmino po prazniku sv. Rešnjega Telesa bile tri sv. maše. Med tretjo mašo je pridigar po Credo molil očitno izpoved (*publicam confessionem*).⁹² Iz poročila ni razvidno, v katerem jeziku je pridigar govoril. A da so v Kranju tudi slovensko pridigovali, je umevno samo po sebi; priča pa nam to tudi kratek odstavek slovenske pridige, ki ga je nekdo v drugi polovici 15. stoletja zapisal ob koncu evangelistarja kranjskega župnega arhiva.⁹³

Kako je bilo s to stvarjo proti koncu 16. stoletja, se dá nekoliko sklepati iz tega, kar sem prej omenil, da so namreč v tej dobi uvajali v naše kraje obrednik *Sacerdotale Romanum*. Izrečno pa omenja očitno izpoved gornjegrajska sinoda l. 1604. Sinoda veli: »Post concionem facta confessione inter orationes pro Republica christiana generales semper ad populum Oratio Dominica, Salutatio Angelica... ex ambone paulatim et distincte recitari praecipimus et mandamus.«⁹⁴ Iz besedila sinodalnega odloka je razvidno, da je bila takrat očitna izpoved povsod udomačen liturgični običaj. Misliti moramo seveda na slovensko očitno izpoved. Saj so v onem času tudi Confiteor pred sv. obhajilom molili v narodnem jeziku. To ukazuje že *Sacerdotale Romanum*.⁹⁵ Škof Hren veleval l. 1605 v pravilih za alumne v Gornjem gradu: in sacra communione semper slavica generalis confessio praemittatur publice, quam etiam alii audiant et doceantur. V istem letu 1605. so tudi pri gornjegrajski sinodi razpravljali o slovenski očitni izpovedi pri sv. obhajilu.⁹⁶

⁹² A. Koblar, Bratovščina sv. R. T. v Kranju. (Vzajemnost, 1925, 9. 10.)

⁹³ Pridiga govori o kananejski ženi (Mt 15, 21—28). Hči »objeta s tem hudičem« je naša duša, ki »je objeta s tem naglavnim grehom«. — Dekan Koblar, ki sem z njim pregledal odlomek pridige o kananejski ženi, mi je izjavil, da ne ve za kak drug slovenski zapisek v kodikih župnega arhiva.

⁹⁴ Constit. Syn. Oberburg., a. 1604, n. 5 (čas, 1912, 49 s.).

⁹⁵ *Sacerdotale Rom.*, ed. Venet. 1585, f. 80b, 103b, 104b, 105a.

⁹⁶ Ig. Orožen, Das Bisthum u. die Diözese Lavant. II (1877) 58. 65.

Formula, ki so jo v tem času rabili za očitno izpoved po pridigi, je bila pač tista, ki jo je sprejel škof Hren v knjigo »Evangelia inu Lystovi« (dodatek, 1613, f. 42): »Ena karlzhanska Spuvid k' Bugu, po Pridigi inu licer po gostu rezhi.« Začenja se, kakor v brižinskih spomenikih (II), s ponavljanjem krstne obljube in spoznavanjem vere. V izpovedi sami pa se ne naštevajo več posamezni grehi, ampak se kar splošno obtožujem vsega, kar sem »pregrélhil s' mlsáljo, s' belfedo, s' djanjem inu s' samudo veliku dobrih del; kakor le je tuištu vse sgodilu, lkrovnu ali ozhitnu, védejozh ali nevedejozh, supèr te dešset Sapuvedi Boshje, v' téh fédmih naglavnih grehih, na téh petih pozhutkih mojga shivota, supèr Bogá, supèr mojga blishniga inu supèr isvelizhanje moje vboge Dufhice.«

Hrenova formula očitne izpovedi se je po vsebini neizpremenjena ohranila v poznejših izdajah listov in evangelijev do najnovejšega časa.⁹⁷ V ljubljanski izdaji l. 1912 ni več očitne izpovedi.

Za obojo brižinsko in za stiško formulo očitne izpovedi je bilo treba dokazovati, da jo je mašnik po pridigi recitiral obenem z ljudstvom. Za Hrenovo formulo nam oznanja že naslov, da naj se verniki po tej formuli očitno obtožujejo grehov po pridigi. Ker je sestav Hrenove očitne izpovedi v bistvu isti kakor sestav stiške in oboje brižinske izpovedi, moremo iz naslova k Hrenovi formuli sklepati, da je bilo naše dokazovanje za brižinsko in stiško formulo pravilno.

Za obtožbo v zakramentu sv. pokore te formule niso rabile. V to so služili drugi vzorci. Ohranili so se nam v latinskem in nemškem jeziku iz dobe med 9. in 12. stoletjem. V slovenskem jeziku nam je formulo za zakramentalno privatno izpoved zapisal fra Gregorio Alasia da Sommaripa v početku 17. stoletja.⁹⁸

Ob koncu naj dodam kratko splošno pripombo o očitni izpovedi v liturgiji. Očitna izpoved med liturgijo sv. maše se dá dokazati za 10. stoletje. Kaj pa za prejšnja stoletja? Ali je ta obred čisto nov v liturgiji, ali ni v preteklosti nobene zveze s tem pojavom 10. stoletja? — K temu vprašanju ni mogoče točno odgovoriti. Stvar je še mnogo premalo preiskana.

Doctrina duodecim apostolorum, spis s konca 1. ali iz početka 2. stoletja, govori dvakrat o izpovedi grehov, IV 14 in XIV 1. Prvič (cap. IV 14, ed. Funk, Patres apostol. I 15) veli:

⁹⁷ Gl. Schönleben, Evang. 1672, 384; škof Feliks Schrottenbach, Evang. inu Branje, 1730, 360; 1741, 426; Evangelie inu branje, V Zelovzi 1780, 300; Franz-Ksaver, škof lavantinski, Sveti Evangeliji, V Zeli 1845, 536; Jernej Vidmar, škof ljublj., Berila ali listi in Evang., V Ljubljani 1870, 696.

⁹⁸ Fra Gregor. Alasia da Sommaripa, Vocabolario Italiano e Schiavo. In Udine 1607. — Da je Alasijev slovenski Confiteor sestavljen za obtožbo v zakramentu sv. pokore, to je čisto pravilno pripomnil že prof. Kidrič v razpravi Fra Alasia da Sommaripa v Ljubljanskem Zvonu, 1924.

»In ecclesia confiteberis peccata tua, neque accedes ad orationem tuam in conscientia mala.« Na drugem mestu (cap. XIV 1, ed. Funk, I 33) čitamo: »Die dominica autem convenientes frangite panem et gratias agite, postquam delicta vestra confessi estis, ut sit mundum sacrificium vestrum.«

K tem besedam pripominja Funk, ki je oskrbel kritično izdajo teksta: »Torej so se kristjani pri liturgičnih shodih morali grehov izpovedavati.« Pred Funkom je isto misel izrekel Probst (Liturgie der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1870, 402—404). Probst sodi, da so se kristjani očitno obtoževali grehov med liturgijo sv. maše, in sicer pred sv. obhajilom. V novejšem času je pisal o tej reči J. V. Bainvel v razpravi Note sur la confession sacramentale dans les premiers siècles de l'église (Recherches de science religieuse, t. 10, Paris 1920, 212—224). Bainvelove misli je povzel Romualdo Pasté, La confessione liturgica (La scuola cattolica, 1922, ser. 5, vol. 22, 47—58).

Bainvel, ki se je z vprašanjem najbolj obširno bavil, pravi: V prvi dobi je poleg tajne izpovedi v posebnih slučajih redno bila običajna javna obtožba med sv. mašo. Verniki so se med liturgijo sv. maše očitno izpovedavali grehov in mašnik je vsem skupaj dal odvezo (vesoljna odveza). Ko je prvotna gorečnost ponehala, so se večjih grehov izpovedavali samo še privatno in tajno, v liturgiji pa je ostala samo splošna očitna izpoved. — Priznava pa Bainvel, da stvar ni še dognana, ker se je o tem vprašanju doslej še premalo pisalo.

Dostavek. — Iz tiskarne so mi poslali že drugo korekturo te-le razprave, ko sem dobil v roko »Zbornik za umetnostno zgodovino«, 1926, št. 1. Tu na str. 45. opisuje M. Kos kodik nekdanjega kartuzijanskega samostana v Bistri, iz srede 15. stol., ki ga hranijo sedaj pod št. 142 v državni licejski knjižnici v Ljubljani. V kodiku je troja 'confessio': »Confessio generalis utilis et bona« (f. 2—7); »Confessio generalis perbrevis et utilis« (f. 7'—8); in »Confessio quotidiana cellite etc.« Iz naslovov samih se ne dá razbrati, kakšne izpovedi bi to bile. Šel sem v knjižnico, da bi kodik bolj natanko pregledal. Upal sem, da bom našel prispevek za zgodovino očitne izpovedi v naših domačih krajih. Pa upanje se mi ni izpolnilo.

Kakšna je prva izpoved, »confessio generalis utilis et bona«, moremo takoj ugeniti iz besedi, ki jih čitamo pod naslovom: »Incipit confessio generalis omnium peccatorum a juventute usque ad finem vitae hominis...« To je dolga ali velika izpoved, ki jo kdo opravi o vsem svojem življenju. Prvi stavek v tekstu nam isto izpričuje: »Cupiens confiteri a puerita, diligenter recogitet omnes annos suos,

dies, tempora et momenta in animae suae amaritudine et de omnibus malis quae gessit...»

Začenja se izpoved z običajno formulo: »Confiteor Deo et beatæ Mariæ et omnibus sanctis et tibi patri. Confiteor omnia peccata mea, quaecumque commisi in conspectu Dei in cogitationibus illicitis, delectationibus pravis, operibus nephariis omnibus diebus vitæ meae.« Po tej obči obtožbi spokornik ne govori več v prvi osebi, ampak v formuli se naštevajo grehi v obliki izpraševanja vesti: »Et primo, si quinque sensus suos sub debita regula et custodia non tenuit...; de visu; si delectabiliter viderit aliquam rem pulchram ad concupiscendam eam« etc. — Izpraševanje je razvrščeno po peterih čutih, desetih božjih zapovedih, glavnih grehih in sedmih zakramentih. Naštevaje grehov v tej obliki je moglo služiti spokorniku, ki se je pripravljaj na dolgo izpoved. Mogel je to izpraševanje vesti uporabljati tudi izpovednik, ko je pomagal spokorniku, da bi bila izpoved čim bolj popolna. Jasno pa je, da »confessio generalis« v tej obliki ni porabna za očitno izpoved, ki bi jo bili verniki s pridigarjem skupaj glasno molili. Očitna izpoved v stiškem rokopisu, ki je nekako iz istega časa, je po svoji sestavi docela drugačna od formule v bistrskem kodiku.

Tudi druga »confessio generalis« je dolga izpoved o celem življenju. Spokornik je začel obtožbo: »Confiteor Deo... omnia peccata mea, quaecumque feci ab infanzia mea usque in hanc horam... Peccavi in quinque sensibus corporis« etc. Grehi, ki se naštevajo, kažejo, da so se po tej formuli izpovedavali menihi. Le redovnik se je mogel n. pr. tako obtoževati: »arido corde horas meas dico...; peccavi divinum officium negligenter faciendo« etc. — Formula pa je krajša od prve; zato se imenuje »perbrevis«.

Naslov tretji formuli je: »confessio quotidiana«. V prvi in drugi formuli imamo navodilo za dolgo izpoved o celem življenju. Za tretjo formulo bi po naslovu sodili, da je vzorec za »vsakdanjo« ali navadno izpoved, kakršno so opravljali, četudi ne vsak dan, vendar pogosto. Bolj verjetno pa je, da je »confessio quotidiana« formula, po kateri so se redovniki pred samostansko družino v kapitlju obtoževali pogrškov proti redovnemu pravilu. Redovnik je priznal svojo krivdo in molil: »Confiteor Deo... et dico culpam meam.« Poleg grehov se je obtoževal tudi takih-le stvari: »transgressus sum praecepta praelatorum et superiorum meorum...; temporibus indeditis et inordinate loquendo; ... non tenui me exemplariter sicut decet virum religiosum...« Končal je obtožbo: »Sicut Deus scit, dico culpam meam eorum Deo et vobis et peto poenitentiam et absolutionem, et te pater orare pro me propitium Deum«.

Ob koncu je dodana pripomnja: »haec forma confitendi posita est, non ut semper omnia et singula prout posita sunt, proponantur, sed quod inexpertus et simplex modum habeat confitendi peccata in quibus deliquit«. To se pravi: neizkušen in preprost redovnik ima v formuli vzorec, kako naj se obtožuje svoje krivde. Ne, kakor da bi moral vselej pripovedovati vse pogrške, kar po vrsti, kakor

so nabrani v formuli, ampak formula ga uči, kako naj se obtožuje grehov, ki jih je naredil.

Po tej opombi so v kodiku uvrščene tri molitve za odvezo: »Misereatur tui etc.«; »Dominus J. Chr. te absolvat, cuius auctoritate ego absolvo te in nomine Patris etc.«; Merita Domini nostri J. Chr., beatae Mariae et omnium sanctorum suffragia... possint vobis in remissionem omnium peccatorum vestorum...« — Prva in druga molitev je sestavljena v edninskem številu, tretja pa v množinskem. Ali je s temi molitvami dal mašnik odvezo v zakramentu sv. pokore, ali je tako molil redovni poglavar v kapitlju nad samostansko družino, se iz besedila ne dá določiti. Toliko pa je izvestno, da za očitno izpoved v cerkvi niso rabili nobene izmed treh formul.

SREDNICA VSEH MILOSTI.

Dr. Jan. Fabijan — Ljubljana.

(Mediatrice omnium gratiarum.)

Summarium. — Thesis de B. V. Maria post mortem suam in coelis mediatrice omnium gratiarum per intercessionem ut veritas formaliter implicite revelata ac proinde ut dogmaticae definibilis proponitur et defenditur. — 1. Principia quaedam de evolutione dogmatum in memoriam revocantur. Veritas a traditione ut revelata haberi censenda est si ex interpretatione s. Scripturae eruitur vel organice ad veritatem aliquam huius generis pertinet. — 2. Argumentum ex cooperatione B. V. M. in opere redemptionis discutitur. Mariam esse quodam vero et reali sensu secundam Evam et matrem spiritualem generis humani ut veritates definibiles habentur et ut tales etiam argumentum pro universalitate mediationis in distributione gratiarum. Insuper etiam pleniori sensu cooperatio Mariae in acquisitione gratiarum ut causae dispositive et ministerialis (cum Scheeben, Schüth et aliis) tamquam vera habetur, qua supposita universalitas mediationis pulcherrime elucet. Propter dissensiones inter theologos thesis de mediatione B. V. M. ad mediationem in distributione gratiarum limitatur, quin tamen argumento ex cooperatione in acquisitione gratiarum renuntietur. — 3. Ex comparatione doctrinae cum historia dogmatis de Immaculata Conceptione definibilitas mediationis universalis confirmatur: a) haec in traditione constantius assertitur; b) difficultatibus magnis caret; c) fundamenta dogmatica a primis temporibus clare affirmantur. — 4. Similiter relate ad Assumptionem B. V. M., quae communiter ut definibilis habetur, haec veritas iure tenetur revelata et definibilis, solidiore fere fundamento dogmatico gaudens prae illa. — 5. Consensus fidelium quoad veritatem praecisionem dogmaticam expressam implicitus saltem habetur, quatenus B. V. mater nostra, mater misericordiae, mediatrice potentissima ex Dei voluntate esse creditur et invocatur. — 6. Conclusio: Veritas de mediatione universali B. V. M. in distributione gratiarum implicite revelata est in veritate de secunda Eva et Matre hominum, quae veritates praesertim in Gen 3, 15 et Luc 1, 18, 19 ope traditionis cognoscuntur contineri. — Opportune posset definiri: a) Cognitio excellentiae B. V. inde perficeretur; b) Fiducia in Matrem et Christum nostris temporibus tam necessaria novum impulsus acciperet. — Non officit definibilitati animus hodiernus decisionibus dogmaticis hostilis, immo eo magis auctoritas a Deo instituta activitatem suam affirmare debet.

V lanski razpravi o Mariji, srednici vseh milosti¹ smo obravnavali status quaestionis, ki nedvomno pri tem nauku potrebuje posebne pozornosti, potem pa smo razvijali dokaz iz tradicije. Ta dokaz je po našem mnenju zadosten in nam za resničnost nauka, kakor je bil opredeljen od začetka razprave, daje izvestnost. Nismo pa skušali izrečno razjasniti vprašanja, ali spada nauk med razodete resnice ali pa je samo teološki zaključek, ki je sicer objektivno v zvezi z razodetimi resnicami, pa vendar ni formalno razodet. In še manj smo vpraševali, ali je že toliko pojasnjen in dokazan, da bi bilo možno in primerno, če bi ga cerkvena avtoriteta vernikom tudi predložila kot predmet božje vere ali vsaj kot resnico.

Spomenico, ki so jo belgijski redovni predstojniki izročili papežu Benediktu XV. glede tega nauka, zaključujejo s sledečo prošnjo: »Quae, Beatissime Pater, Scripturae, Liturgiae, Patrum Ecclesiaeque sanctae testimonia memoria recolentes, nos indignissimi tui filii Ordinum religiosorum Congregationumque in Belgio membra, uti postulationis et voti expressam rationem ad Tuam Beatitudinem fidenter misimus. Ad laudem et gloriam Beatissimae Virginis Mariae, tuum in illam Matrem Christi, Matrem ecclesiae, amorem supplices exoramus . . . maxima spe adducti fore ut aliquando Beatitudo Tua infallibili auctoritate, si placuerit, Virginem Matrem Mediatrixem universalem generis humani apud Filium adesse pronuntiet.«² Ker se sklicujejo na dokaze sv. pisma in tradicije ter se obračajo do nezmotljive oblasti, je jasno, da mislijo pač, naj bi se nauk proglasil za dogmo, ne samo za izvestno resnico. Vsa vsebina in namen spomenice nam tudi priča o tem.

Vrsti mnenj, ki smo jih navedli v razpravi glede značaja in izvestnosti nauka, moremo pridejati še nekaj novejših glasov dominikanskih teologov. P. M. Sales postavlja o posredovanju milosti po Mariji tezo: »Beatissima Virgo Maria habenda est tamquam a Deo instituta universalis mediatrix in distributione gratiarum ita quod nulla gratia ad homines perveniat nisi per intercessionem Beatae Virginis Mariae.« Tako izraženemu nauku pa pristavlja potem sledečo kvalifikacijo: »Licet hucusque non fuerit ab Ecclesia definita ut ad fidem pertinens, videtur tamen theologice certa et ex magisterio ordinario ecclesiae et ex liturgia et ex auctoritate Patrum, Doctorum, Theologorum et ex intimo nexu cum aliis veritatibus fidei.«³ Dasi pisatelj govori le o teološki izvestnosti tega nauka, moremo iz formulacije označbe in cele razprave razvideti, da ga smatra za razodeto resnico, ki jo more nezmotljiva cerkvena oblast proglasiti za dogmo.

¹ BV V (1925) 1—12, 119—143, 193—216.

² Prim. Villada, o. c., str. 182.

³ De mediatione universali B. Virginis Mariae in distributione gratiae. Divus Thomas (Placentiae) 1925, 453—482.

V Xenia Thomistica razpravljata p. Ben. Merkelbach in znani dogmatik p. Hugon o nauku sv. Tomaža z ozirom na posredovanje milosti po Mariji. Oba priznavata, da sv. Tomaž v svojih teoloških delih, vsaj važnejših, ni izrečno obravnaval tega nauka. Razlogi za to dejstvo pa so bili: 1. ker se ni nahajal v Libri Sententiarum, ki so jih takrat razlagali v šolah; 2. ker ni bil prikladen filozofskemu sistemu Aristotelovemu; 3. ker ni delal nobene posebne težave ali imel drugačne nujne zveze z vprašanji, ki so jih reševali v teoloških delih. Iz tega dejstva, pravi Merkelbach, pa ne smemo sklepati, da ni bilo govora o njem v drugih delih svete vede. Saj imamo poleg sholastične teologije še komentarje sv. pisma in zbirke tekstov cerkvenih učiteljev, ki so obsegali bolj pozitiven nauk. Iz vsega dokazovanja teze moremo razbrati misel p. Merkelbacha, da je nauk z razodetjem v tesnem notranjem stiku. Razpravo sklene s stavkom: »Sit itaque conclusio: Sententiam de B. V. universali mediatrice pertinere ad primaevam traditionem Scholae dominicanae et thomisticae eamque esse Doctoris angelici principis omnino conformem.«⁴ Tudi p. Hugon ugotavlja, da se ta nauk dobro ujema s teologijo sv. Tomaža. »Immo«, tako sklepa, »ex doctrina S. Praeceptoris solvi potest quaestio an sententia illa, quae tenet B. Virginem esse omnium gratiarum Mediatricem possit ab ecclesia definiri.«⁵ Na vprašanje moremo dobiti pozitiven odgovor in p. Hugon je sam tudi prepričan, da spada resnica med razodete.

P. Schüth S. I. pride na koncu svoje dogmatično-kritične, obenem plemične knjige proti Bartmannovim nazorom do teze, ki se mu zdi »definibilis«: »Unicus naturalis mediator Deum inter et homines est Deus - Homo, redemptor noster Christus Jesus. Insolubili autem vinculo cum eo coniuncta et ascita sacramenti magni patrandi administra et cooperatrix redemptoris est Beatissima Virgo, mater Dei et nostra, mediatrice ad Christum Deum omnium gratiarum.«⁶

Omenimo naj še popularno-znanstveno mariologijo p. Neukircha, O. Cap., ki v V. poglavju knjige govori o Mariji, srednici vseh milosti. Postavlja dva stavka: »1. Maria ist nicht im eigentlichen Sinne Ursache; wohl aber ist sie in einem bestimmten Sinne unsere Mittlerin. De fide certa. 2. Maria ist in der jetzt bestehenden Gnadenordnung nicht bloß Mittlerin, sondern causa impetratoria universalis gratiae. Doctrina catholica.«⁷

⁴ Quid senserit S. Thomas de Beata Maria Virgine, mediatrice omnium gratiarum. Xenia Thomistica II (Roma 1925), 505—518.

⁵ S. Thomae doctrina de Beata Maria Virgine mediatrice omnium gratiarum. Xenia Thomistica II, str. 537.

⁶ Mediatrice. Eine mariologische Frage. Dogmatisch-kritische Studie. Innsbruck 1925. Str. 342.

⁷ P. M. von Neukirch, O. M. Cap., Kleine theologisch-praktische Mariologie. Leipzig 1925. Str. 105 sl. — V drugem stavku je nepravilno

Vse te označbe, ki jih teologi v novejšem času pridevajo temu nauku, dokazujejo, da je nauk dobil jasen in določen izraz in so se dokazi izoblikovali že tako, da je večina teologov prepričana o resničnosti nauka in mnogo teologov o njegovem nadnaravnem izvoru. Ali ga moremo prištevati med razodete resnice? Mi se tem teologom pridružimo. če motrimo dokaze, ki smo jih razvijali. Nauk: Marija je po svoji smrti v nebesih srednica vseh milosti po priprošnji — je po našem prepričanju razodeta resnica, ne sicer formaliter explicite, pač pa formaliter implicite. Zato ga more cerkev predložiti vernikom kot obvezen predmet fidei explicitae, ga more slovesno proglasiti za versko resnico.

1. Nekaj znanih načel o razvoju dogme.

Da moremo kako versko mnenje imenovati kot dogmo »definibilis«, je bistveno potrebno, da tvori sestaven del razodetja in da objektivno ni samo v neki čeprav nujni zvezi z razodetim naukom kot posledica (sequela theologica). Mora biti v direktnem pomenu božja beseda izrečena od Boga v razodetju, ki je namenjeno vsemu človeštvu. V obliki in izrazu, kakršnega imajo dandanes dogme, se seveda večinoma ne nahajajo v virih razodetja, sv. pismu ali božje - apostolskem ustnem izročilu. Tudi ni potrebno. Morejo biti ali explicite razodete ali pa le implicite. Explicite so razodete tiste, ki so z istimi ali vsaj z jasno enakovrednimi izrazi zapisane v svetem pismu ali se dobijo v apostolskem izročilu. Implicite pa so obsežene v razodetju one resnice, ki jih odkrijemo po analizi razodete božje besede v njej, ki so torej nekako skrite v celoti božjega razodetja, ali pa v neposredno jasni drugi verski resnici. Če smatramo objektivno razodetje ali pa tudi njegove dele z ozirom na resnice, ki jih sedaj explicite spoznamo,

postavljeno neko nasprotje med »mediatio« in »impetratio«. »Mediatio« je širši pojem, a »impetratio« je tudi lahko »mediatio«. — »Ad mediatoris officium proprie pertinet coniungere et unire eos inter quos est mediator: nam extrema uniuntur in medio.« S. Th. p. III. q. 26, a. 1. — Navedemo še nekaj druge novejša literature, ki se tiče nauka: P. Bover S. I., *Tamquam sponsus procedens de thalamo suo*. Ps. 18, 6. *Estud. Eccl.* t. 4, 1925, stran 59—73 (piše o zgodovini razlage teksta kot aplikacije na matrimonium divinum v učlovečenju); P. Bover S. I., *St. Irenaeus Lugdunensis, Universalis mediationis B. Mariae V. egregius propugnator* (*Analecta sacra Tarraconensia* v. 1. 225—241; J. Rivière, *Sur la notion de Marie Médiatrice*. *Eph. Theol. Lov.* t. II. (1925), 222—229; Bitremieux, *De notione B. M. V. Mediatricis gratiarum*. *Eph. Th. Lov.* t. II., 390—398; Bover, B. V. *Maria; hominum Co-redemptrix* (*Gregorianum* VI. 1925, 537—569. — Za umevanje in popularizacijo nauka sta predvsem namenjeni razpravi *La madre di Dio universale mediatrice di grazia*. *La Civiltà cattolica*, an. 75 (1924), vol. 2, 209—218, 324—335; E. Przywara, *Die Mutter der Lebendigen*. *Stimmen der Zeit* 1926, 8. zv., 98—103.

kot neko organsko bitje, potem spadajo implicate razodete resnice med sestavne dele tega organizma, kakor ga je Bog zamislil in človeštvu hotel izročiti, da raste med njim. Tako so vse te resnice objektivno že zaznamovane z neposrednim poroštvom božje avtoritete. Obenem pa je možen razvoj razodetja v tem zmislu, da se vsebina vedno bolj razkriva in prihaja pod notranjim vodstvom sv. Duha v zunanjem učenju in odločanju nezmotljive cerkve v krog zavesti in jasnega spoznanja vernikov. Zato se tudi ne more zgoditi, da bi resnica, ki je v objektivnem oziru le teološka posledica, mogla kdaj vrasti v razodetje in tako postati kot v sebi razodeta verska resnica predmet božje vere. Možno pa je po drugi strani, da cerkev resnico, ki so jo teologi smatrali samo za bogoslovno-znanstven zaključek iz razodetja (*veritas theologicæ certæ*), proglasi za dogmo. Tu gre potem za nezadostno spoznanje teologov, ki ga avtoritativna učiteljica razodetja popravi. Na podlagi organskega pojmovanja razodetja pa razvoj ne obstoji samo v tem, da cerkev formulira jasno razodet nauk proti herezijam in da ga napravi lažje pristopnega vsakokratnemu umevanju vernikov. Dejansko dobimo popolno izvestnost o tem, ali je kaka resnica razodeta premnogokrat šele iz odločbe cerkvene avtoritete, ki jo slovesno proglasi za razodeto.

Opinio pia, pobožno mnenje je v objektivnem oziru misel o dejstvu ali stanju, ki je samo v sebi možno, notranje verjetno, skladno z razodetimi dejstvi in resnicami, pa ni nikakor nujna posledica istih in je zato tudi logično ne moremo izvajati iz razodetja. V subjektivnem oziru pa seveda tudi more veljati neka resnica samo kot opinio pia marsikdaj le toliko časa, dokler ne da cerkev izvestnosti s svojim odlokom.

Razodetje si prisvojimo z dejem vere. Tudi ta more biti zato ali »explicita« ali »implicita«, in sicer z ozirom na resnico, ki nam je znana kot razodeta ali pa jo verujemo brez refleksnega spoznanja, ker je vsebljena v drugi resnici ali v razodetju sploh.

Če je nauk o Mariji, srednici vseh milosti, *definibilis* kot dogma, potem pomeni to, da spada sicer med razodete resnice, da je torej *credibilis fide divina*, pomeni pa tudi, da še ni na splošno *credendus fide divina*, ker ni popolnoma nedvoumno izrečen v sv. pismu ali v tradiciji; cerkvena oblast pa, ki je za nas najbližje merilo za vero, še ni izpregovorila odločilne besede (*fides divina catholica*). More pa biti kaka resnica že *remote* ali pa *proxime definibilis*. Če je resnica, ki je le vsebljena razodeta, že tako rekoč izluščena, opredeljena, po daljšem raziskovanju in vsestranskem primerjanju do izvestnosti dozorela, da ni več potrebno za njeno dogmatizacijo delo, ki se vrši na cerkvenem zboru ali pa slovesno raziskovanje izven cerkvenega zbora, jo imenujemo *proxime definibilis*. Zakaj v tem slučaju čaka samo še na avtoritativno odločitev

cerkve, da postane za vse predmet vere. Ako pa je potrebno še preiskovanje, ker je vprašanje še več ali manj nejasno, pa je remote definibilis.⁸

Cerkev se more na razne načine zavzeti za kak nauk. Zavarovati more s svojo avtoriteto pobožno mnenje. Ako bi ga kdo imenoval protiverskega, ga more proglasiti za skladnega z verskimi resnicami. S tem odlokom seveda ne spreminja notranjega značaja takega mnenja, niti mu ne daje posebne notranje izvestnosti, ali še manj določa obveznost vere nasproti temu mnenju. Tako sprejme, — v liturgiji in brevirju imamo dosti zgledov za to, — razna pobožna pripovedovanja (n. pr. o izvoru svetišča S. Maria Maggiore) kot verjetna in prikladna za gojitev pobožnosti, a o njihovi dejanski resničnosti pa ne določi s tem nič. More druga dejstva in dogodke potrditi bolj odločno (Lourdes!), a zopet ne spremeni s tem njihove historične in filozofske izvestnosti. More odločiti nezmotljivo v dogmatičnih dejstvih (facta dogmatica), kanonizaciji svetnikov, teoloških sklepih, vse nauke in vsa dejstva, ki so potrebna, da se depositum fidei ohrani nepokvarjeno in razvija po božji zamisli. In od cerkve opredeljena dejstva ali nauke te vrste sprejememo s trdnim prepričanjem zaradi avtoritete cerkve (fides ecclesiastica). Le če cerkev predloži kako resnico kot od Boga razodeto, postane predmet teološke vere. A ni vedno prva odločitev cerkve o kakem nauku končno-veljavna, peremptorična. Cerkev vodi razvoj naukov v pravi smeri in končne odločitve ne da prej, dokler nauk ni članom cerkve dobro znan. Lepo označuje to ravnanje cerkve Mattiussi: »Ora egli avviene sovente, riguardo a cotali dogmi via via definiti, che la Chiesa stessa faccia prima conoscere a qual sentenza ella s'inclini, senza imporla ai fedeli; ovvero anche giudichi della verità, senza mettervi la suprema sanzione; onde segue che chi contradice, non sia reietto, benchè egli erri più o meno gravemente, o meriti qualche censura, inferiore per altro alla massima, che è quella di eretico.«⁹

Da dokažemo sposobnost kakšnega nauka za dogmatično definicijo, ga moramo izvajati iz virov razodetja; moramo ne samo njegovo resničnost, ampak v prvi vrsti njegov razodeti značaj dokazati. Vira razodetja sta sv. pismo in tradicija. Ni potrebno torej, da bi vsako versko resnico morali najti v svetem pismu. Če zasledujemo zgodovino spoznanja kakega nauka, ki velja za definibilis, ni potrebno, da bi morali priti na kako mesto v sv. pismu ali vsaj do ugotovitve, da je v sv. pismu tekst, ki vsebuje ta nauk, dasi je seveda za večino dogem možno dobiti vsaj opore (indicia) v sv. pismu. Nikjer v sve-

⁸ Prim. Perrone, De Immaculato B. V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit. Mediolani 1852, str. 145.

⁹ L'Assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma cattolico. Milano 1924, str. 321.

tem pismu ne dobimo nauka, da je samo sedem sv. zakramentov, ampak le iz tradicije to razberemo. V tradiciji pa moramo potem nauk ali takoj od začetka dobiti explicite izražen ali pa moramo iskati one resnice, ki vključujejo ta nauk.

Citate iz spisov cerkvenih očetov ali pa tudi druge dokumente tradicije moremo vzeti kot vire, ki nam podajajo objektivne temelje in razloge, na katerih sloni naš nauk, ali pa nas vodijo do tekstov sv. pisma, s katerimi ga podkrepljujejo. V tem slučaju so za nas viri, iz katerih črpamo prave teološke dokaze, po katerih merimo potem tudi izvestnost nauka (biblično - patristično in teološko - patristično dokazovanje). Če torej moremo smatrati njihovo dokazovanje za svetopisemsko tolmačenje, potem tudi ni potreba, da bi iskali še izrečnih izjav, da smatrajo nauk za razodet. V njihovem dokazovanju (ne vedno nujno) je lahko implicite tudi prepričanje, da je nauk razodet. More pa se nahajati v tradiciji tudi kak nauk, ne da bi izviral naravnost iz razlage sv. pisma. V tem slučaju pa seveda ne zadostuje, da n. pr. cerkveni očetje trdijo, ali da se nahaja v liturgiji ali drugod, ampak mora dobiti izrečno ali enakovredno zatrdilo, da je nauk iz razodetja, da ga moramo verovati. Če pa motrimo tradicijo celotno, pa seveda zopet ni potrebno, da bi bil danes izrečno formuliran nauk spoznan že v prvih stoletjih. Treba je le pokazati organsko pripadnost k drugemu nauku, ki je živel takrat zavestno in ki datira iz apostolske dobe.

2. Dokaz iz sodelovanja Marije pri delu odrešenja.

Omejili smo tezo o posredovanju milosti po Mariji na delitev milosti in način njenega posredovanja označili z njeno splošno priprošnjo. Marija sodeluje pri delitvi vseh milosti, pri aplikaciji pridobljenih sadov odrešenja. Utemeljevali pa smo ta nauk iz nauka tradicije o novi Evi, o duhovni materi človeštva, iz raznih drugih naslovov in iz izrečnih prič v sedanji obliki izraženega nauka. Vzeli smo tradicijo vseh teh naslovov in iz dokazovanja je možno razvideti, kako se je učenje tradicije organsko razvijalo do zadnje konsekvence. Ločili smo med pridobitvijo milosti in med delitvijo milosti. Prvo je obstojalo v odrešilnem delu, zadoščenju, zasluženju milosti. Da je Marija v nekem gotovem oziru sodelovala pri odrešilnem delu Kristusa, smo dosti natanko označili in poudarili. Druga Eva je bila, ker je postala po svojem privoljenju mati Kristusa, ki je bil odrešenik; duhovna mati naša je, ker nam je rodila Kristusa, v katerem je naše življenje. Posredovalka našega odrešenja je torej. Resnice: Marija je nova Eva, duhovna mati človeštva, polna ljubezni in milosti, je srednica, sodelujoča pri samem delu odrešenja, so vsaj v tem posrednem in indirektnem zmislu čisto gotovo veritates definibiles, saj jim lahko sledimo

do apostolskih časov nazaj in jih razberemo iz protoevangelija ali iz poročila o oznanjenju učlovečenja. Zato nam pa morejo biti kot resnice, katerih zadnjo aplikacijo vidimo v posredovanju milosti po priprošnji, dokaz za trditev, da tudi naša teza vsebuje od Boga razodet nauk. Po našem prepričanju nikakor ni samo dokaz iz primernosti, ampak nujnosti. Predvsem moramo motriti dejstvo, da je že protoevangelij združil Mater in Odrešenika v boju s satanom. Privzamemo potem še dogmo o priprošnji svetnikov in o posebni uspešnosti Marijine priprošnje zaradi njene velike ljubezni, sorazmerne njeni milosti. V tem ugledamo tudi naš nauk in ga zato smatramo za razodetega.

Ali pa je Marija sodelovala pri odrešenju tudi globlje, bolj neposredno in je tudi z ozirom na pridobitev milosti naša neposredna, direktna in splošna srednica milosti, tako da je s svojim delom v nekem seveda podrejenem, a vendar popolnoma resničnem pomenu za nas zadostila, zaslužila. Tudi to smo v lanski razpravi naznačili.¹⁰ Tako sodelovanje bi bilo, če je resnično, podlaga za nujnost in posebno univerzalnost njene prošnje v nebesih. Za nas pa je vprašanje, ali nam more biti trditev o tem sodelovanju najmočnejši dokaz za tezo, kakor smo jo formulirali. Če je tako sodelovanje resnično in popolnoma utemeljeno v sv. pismu in tradiciji, potem bi kazalo, razširiti našo tezo brez sedanje omejitve na delitev milosti. Potem je tudi splošnost in pa zveza s Kristusom posebno razvidna.

A vprav glede tega globokejšega pojmovanja teologi niso še na jasnem in edini, zato smo tudi tezo omejili.

Scheeben izvaja vse posebno delovanje Marije od njenega stališča v redu odrešenja. Marija je resnično sodelovala pri odrešilnem delu Kristusovem. »Deshalb kann man sagen: Maria habe mit Christus, d. h. durch ihre Mitwirkung mit ihm, Gott für die Sünde Genugtuung geleistet, die Gnade verdient und folglich die Welt erlöst, indem sie den Lösepreis mit hergab und hingab. Aber man darf dieses auch nur sagen mit der ausdrücklichen näheren Bestimmung: In Christus und durch Christus resp. in dem Opfer Christi und durch das Opfer Christi, insofern sie dieses Opfer mit dargebracht. In diesem Sinne und in dieser Form kann man mit Recht und zugleich ganz unverfänglich die Mutter des Erlösers Miterlöserin (corredemptrix) nennen.«¹¹ Učlovečenje Besede pojmuje Scheeben kot connubium, matrimonium divinum. Marija je po svojem privoljenju postala Sponsa Verbi. Na ta način je poklicana, da tesno pridružena Odrešeniku resnično sodeluje pri delu odrešenja in imajo njena dejanja

¹⁰ BV V (1925), 143.

¹¹ Scheeben, Dogmatik III, str. 608. A zaradi dvoumnosti pa izraz odklanja.

začenši od privolitve ne samo vrednost osebnega zaslužja, ampak soteriološki pomen. Ni pa seveda koordiniran princip odrešenja, sama je bila odrešenja potrebna, ne more dopolniti notranje moči Kristusovega odrešilnega dela. Marija je le adiutrix, njen vpliv na odrešenje je »mera cooperatio«, in sicer cooperatio ministerialis, je le »ministra redemptoris in opere redemptionis«. ¹² Zato pa tudi ne more biti govora o dvojnem odrešilnem delu, o dveh daritvah, ampak le o eni. Privoljenje v učlovečenje Besede ni zgolj osebno dejanje sprejema fizičnega materinstva, ni samo *conditio* za odrešenje, ampak je od Boga intendirano in sprejeto kot *causa*. Seveda njen *fiat* ni stvariteljni, ampak le *fiat* ponižne dekle Gospodove, ni tudi *causa* meritoria meriti de *condigno*, ampak le meriti de *congruo*, to je z resnično, a vendar v bistvu le impetratorično vrednostjo. Že sv. Tomaž govori o »*matrimonium spirituale*«, ki se je izvršilo s privoljenjem Device Marije v učlovečenje. Na vprašanje, ali je bilo potrebno, da je angel oznanil Mariji učlovečenje božjega Sina, odgovarja: *Respondeo dicendum quod congruum fuit B. Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura*. Med razlogi za primernost tega oznanjenja navaja na četrtem mestu: *Ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam*. Et ideo per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humane nature. ¹³ Consensus Marije pomeni pozitivno pripravljenost, sprejeti odrešenje, a ta pripravljenost ni samo pasivna, ampak aktivno usmerjena na odrešilno delo, ki traja od dejanskega začetka odrešenja, ko je Marija sprejela Odrešenika, skozi vse življenje, ko je v ponižni vdanosti mislila in skrbela za Odrešenika sveta, do Kalvarije, kjer je darovala ta dar za odkup sveta s svojim sočuvstvovanjem in posvečenjem za rešenje človeštva. Tako je njeno življenje od učlovečenja do Kalvarije pod enotnim vidikom usmerjeno tudi na odrešenje sveta kot priprava daritve, kot sodarovanje ene daritve in je tako z ozirom na sadove te daritve zaslužno, a le de *congruo*. Za zaslužno delo sta potrebna dva pogoja: dejanje mora biti nadnaravno, prostovoljno in usmerjeno (vsaj implicito) na plačilo, biti pa mora tudi priznано in sprejeto od Boga. Ali moremo dobiti izvestnost o izpolnitvi drugega pogoja. Če motrimo protoevangelij, tradicijo in posebno tudi izjave zadnjih papežev, potem po našem prepričanju ne more biti dvoma, da je Marijino stališče pri delu odrešenja, pri pridobitvi milosti resnično aktivno in da je to pravi pomen naslovov nove Eve in duhovne matere človeštva. Te resnice so ne samo konstruirane pobožne misli, ampak po našem mnenju v starejši tradiciji in v protoevangeliju implicito obsežene in tako v novejši tradiciji explicito spoznane.

¹² O. c., str. 594.

¹³ S. Th. p. III. q. 30, a. 1.

Po našem mnenju bi mogel pojem direktnega posredovanja milosti po Mariji obsegati torej tudi to sodelovanje pri pridobitvi milosti, a smo abstrahirali od tega, ker niso vsi teologi edini. Na vsak način pa smatramo resnico o tem za važen dokaz splošnega posredovanja milosti po priprošnji. Zaradi takega pojmovanja vzamemo tudi zaslužnje Marije kot temelj za njeno »intercessio« za vse milosti in iz resnice o Mariji lastnem bistveno višjem stališču, kakor ga imajo drugi svetniki, izvajamo njeno nalogo, da dejansko posreduje vse milosti. Njena priprošnja je prošnja od Boga izvoljene matere Odrešenika in matere človeštva.

B. Bartmann se nikakor ne more strinjati s Scheebenovimi izvajanjem.¹⁴ Marija ni mediatrix v tem globokem pomenu. Marija je mediatrix le, ker nam je rodila o sebo Odrešenika, nima pa njeno delo direktne zveze z delom Odrešenikovim. Marijino privoljenje je le pogoj za učlovečenje, nima pa pomena »meriti de congruo« za vse človeštvo. Treba je ločiti osebo Odrešenika od dela odrešenja. »Der Glaubensgehorsam in Nazareth wird von keinem Vater in das eigentliche Erlösungswerk hineingezogen, etwa als Mitursache, Unterstützung, Bedingung oder sonst wie immer.«¹⁵ Misel o zvezi Marije z delom odrešenja je popolnoma nova. Posebno tudi pri odrešenju na Kalvariji ne more priznati aktivnega sodelovanja Marije, ker bi Kristus tako ne bil več edini Odrešenik. Bartmann priznava, da je Marija prišla na Kalvarijo ne samo radi naravnega sočutja do svojega Sina, ampak da jo je vodila hvaležnost iz spoznanja in vere, da se vrši odrešenje sveta ravno s smrtjo njenega Sina, in je zato za svoje o sebo odrešenje se prišla zahvaliti. Na ta način je bila mati in z gled za vse odrešene. Vrh tega se je zavedala, da je mati Odrešenika in je tudi darovala vdano v voljo Očeta za odrešenje sveta, izgovorila svoj fiat kakor za učlovečenje. A ta fiat ni bil tako nujen pogoj kot oni v Nazaretu in ni bil po božjem namenu formalno združen z delom odrešenja. Ali ima Marijina pokorščina in njeno sotrpjenje objektivni značaj posredovanja? Kristus je edini srednik, in podrejeni, sekundarni sredniki so svetniki. Marija je srednica bistveno na isti način in samo na tak način, kakor so svetniki, dasi v mnogo višji in popolnejši meri. »Marias Glaubensbewährung insgesamt wie speziell unter dem Kreuze hatte für sie selbst den Wert eines eigentlichen Verdienstes für das ewige Leben und seine Herrlichkeit; hatte für uns den Wert des guten Beispiels und des aneifernden Vorbildes, auch den eines von der späteren Theologie sogenannten Quasiverdienstes oder einer Teilnahme an ihren Gnadenverdiensten.«¹⁶

¹⁴ Christus ein Gegner des Marienkultus? Freiburg in Br. 1909, str. 144 sl. Z Bartmannom soglaša tudi Riviére v zgoraj citiranem članku.

¹⁵ O. c., str. 150.

¹⁶ O. c., str. 158.

Scheebenov nauk brani proti Bartmannovi kritiki Schüth, ki obenem tudi natančno analizira in zavrača mnenje Bartmannovo o sodelovanju Marije pri odrešenju. Resnico Marijinega sodelovanja pri odrešenju natančno utemeljuje in ga iz spisov cerkvenih očetov in teologov ter posebno iz dokumentov cerkvenih oblasti označuje kot del razodetja. A Marija seveda ni *causa efficiens physica* milosti, tudi ne *meritoria principalis*, ampak je le *causa efficiens moralis*. Način te vzročnosti je podoben načinu sodelovanja človekove svobodne volje pri njegovem zveličanju, pri življenju z milostjo. A je bolj »*recipiens*« kakor »*efficiens*«. Način Marijinega sodelovanja je analogen volji z ozirom na milost: obstoji v pasivni in aktivni pripravljenosti in sprejemljivosti odrešenja. »Ebenso wenig als man eine wahre Mitwirkung und eigentliche Ursächlichkeit des menschlichen Willens mit der Gnade beim Heilswerke des Einzelnen leugnen darf, ebenso wenig kann man objektiv und ernstlich die wahre Mitwirkung und eigentliche Ursächlichkeit der Jungfrau Mutter mit Christus bei dem Heilswerke des ganzen Geschlechtes bestreiten. Denn sie ist, wie Leo XIII. sagt, »*sacramenti redemptionis patrandi administra*«, und damit ist auch die Art und Weise der Mitwirkung Marias allseitig erklärt.«¹⁷ Bartmann preozko pojmuje sodelovanje in vzročnost pri delu odrešenja, le kot *causa physica efficiens* in ga zato zavrača. A take vzročnosti tudi Scheeben ne zagovarja.

Glavno vprašanje je torej: Ali je bilo sodelovanje Marije pri odrešenju take vrste, da ima pomen meriti *de congruo* z ozirom na pridobitev zaklada milosti? Zdi se, da imamo dovolj razlogov za to, da lahko pozitivno odgovorimo na to vprašanje. S tem pa smo dobili tudi soliden in globok argument — ne edini — za posredovanje Marije pri delitvi milosti, ki je konsekvence prejšnjega. Lastno zasluženje Marije je tako podlaga za njeno posredovanje pri aplikaciji milosti. Seveda je to zasluženje odvisno od Kristusovega, v njem korenini in Kristus ostane vedno edini srednik z zasluženjem *de condigno*.

Tudi univerzalnost Marijine priprošnje za vse ljudi in vse milosti moremo na tej podlagi posebno jasno utemeljiti.

3. Razvoj dogme o brezmadežnem spočetju in nauk o Mariji, srednici vseh milosti.

Če primerjamo razvoj nauka o posredovanju milosti po Mariji z razvojem dogme o brezmadežnem spočetju, dobimo potrdilo, da more biti proglašen za versko resnico. Do 11. stoletja ne zasledimo v cerkvi izrečno omenjenega nauka o brezmadežnem spočetju. Čistost in brezgrešnost Marije so povzdigovali že cerkveni pisatelji, tega vprašanja pa niso stavili. Ko

¹⁷ O. c., str. 316.

so hoteli kanoniki mesta Lyona uvesti praznik Marijinega spočetja, so nastala nasprotja, težkoče, nesporazumljenja, zamenjave med aktivnim in pasivnim spočetjem. Še večje težkoče so se pojavile iz dogme o splošnosti izvirnega greha in potrebi odrešenja po Kristusu. Veliki sholastični teologi stoje v znamenju te nepremagljive ovire, dokler ni Duns Scotus dal možnosti za soglasje obojnega nauka. A nasprotovanje je trajalo še naprej in zavzelo včasih zelo ostre oblike. Nauk pa si je utiral pot. Cerkvena avtoriteta ni takoj končnoveljavno posegla vmes, ampak postopoma nauk zavarovala. Sikst IV. priporoča nauk, prepoveduje ga označevati za krivoverskega, prav tako pa zavrača tudi trditev, da je heretik, kdor ga ne sprejme, ker še ni definiran od rimske stolice.¹⁸ Tridentinum izvzame v dekretu o splošnosti izvirnega greha Marijo, a pozitivnega nič ne določi. Pij V. obsodi Bajovo mnenje, da je tudi Marija zapadla grehu in je njeno trpljenje kazen vsaj za izvirni greh.¹⁹ Aleksander VII. (1661) ugotavlja skoraj splošno soglasje vseh katoličanov o tem Marijinem privilegiju.²⁰ Če primerjamo s tem razvojem naš nauk, moremo reči: 1. V tradiciji se jasneje izraža. 2. Velikih težkoč radi kake druge dogme ni nikakih. Le v slučaju, da pritegnemo v nauk trditev o sodelovanju Marije pri pridobitvi milosti, bi mogli nastati pomisleki radi dogme o nujnosti odrešenja za vse ljudi in o edinem sredniku Kristusu Jezusu. A kakor smo videli, moremo tudi to navidezno težavo odstraniti s pravim pojmovanjem Marijinega sodelovanja in pravilnim umevanjem zasluženja po primernosti. 3. Tudi dejansko ta nauk ni bil dosedaj deležen uvaževanja vrednih nasprotovanj. 4. Temelji, iz katerih se je ta nauk organsko razvil, so v tradiciji posebno jasno poudarjeni in njih spoznanje izvira iz prvih časov tradicije (nova Eva, duhovna mati).

Zato se nam zdi, da lahko upravičeno imenujemo ta nauk definibilis in sicer kot razodeto resnico.

4. Razmerje nauka do resnice o Marijinem vnebovzetju.

V cerkveni molitvi na praznik vnebovzetja Marije je označeno posredovanje milosti kot dejanski finalni vzrok vnebovzetja.²¹ Ali ta zveza dokazuje nujnost vnebovzetja za posredovanje milosti ali morebiti obratno, da bi eno dejstvo brez drugega ne bilo možno? O taki nujni zvezi med tema dvema resnicama po moji misli ne moremo govoriti. Eno kot drugo more biti zase resnično, in vsako dejstvo moremo dokazati z dokazi, ki ne predpostavljajo nujno drugega dejstva. Posredovanje milosti po priprošnji in najsi bi bilo tudi pojmovano v

¹⁸ Denz.-Bannw. n. 734. 735.

¹⁹ Denz. n. 1073.

²⁰ Denz. n. 1100.

²¹ BV V (1925), str. 3.

smislu fizične vzročnosti, je dejanje uma in volje in ga more vršiti duša tudi, ko zase biva, seveda po načinu poveljanih, ne z neprestanim menjavanjem posameznih dejev, ampak v blaženem mirnem gledanju in ljubezni božjega bistva, v njem posameznih učinkov božje naravne in nadnaravne previdnosti in človeških potreb; zasluženje Marije iz časnega življenja, posebno če pojmuje sodelovanje pri odrešenju v tem pomenu, je v nebesih kot neposredna in vedna interpretativna molitev že samo po sebi, h čemur pa se pridruži potem še aktualno dejanska molitev za milosti,²² ki kaže na zasluženje Kristusovo in ki ima svojo notranjo vrednost in tako tudi moč iz posebne slave Marijine, sorazmerne njenemu zasluženju na zemlji. Ni torej potrebno, da bi morala Marija biti telesno v nebesih. Ako predpostavljamo resničnost posredovanja v nebesih, pa moremo vendar dobiti neke razloge primerenosti, da je srednica vseh milosti tudi kot popolna oseba v nebesih pred prestolom svojega Sina. Marija prosi za nas kot mati Odrešenikova, pomočnica pri delu odrešenja, kot mati naša. Ali ni primerno torej, da vrši sedaj svojo nalogo srednice vseh milosti tudi kot cela oseba, kakor jo je začela na zemlji, kakor je bila v resnici Mati Odrešenikova in z živim materinskim srcem. S celo svojo človeško naravo je sodelovala na zemlji, zato naj bi bila cela narava tudi združena pri izvrševanju naloge v nebesih.²³

Ne moremo torej iz resničnosti posredovanja milosti po Mariji sklepati nujno na resnico o vnebovzetju. Še manj pa moremo iz dejstva vnebovzetja z nujnostjo izvajati resničnost univerzalnega materinstva Marije po priprošnji. To je prav za prav le cilj, ne pa obenem tudi vzrok. Pač pa moremo utemeljiti in morebiti edino na ta način zadostno utemeljiti resnico vnebovzetja s sodelovanjem Marije pri odrešenju, z njenim mestom ob strani Sina v načrtu odrešenja. To zahteva, da je ona tudi deležna njegove zmage nad smrtjo, nad trohnobo.²⁴

Toliko glede notranje zveze teh dejstev. Primerjajmo pa dokaze za ta dejstva in njihovo izvestnost! Resnica o Marijinem vnebovzetju velja splošno kot »proxima fidei«, posebno če se oziramo na popolno soglasje vernikov. Po našem prepričanju ima nauk o posredovanju milosti po Mariji mnogo solidnejšo dogmatično podlago, kakor pa o vnebovzetju, pa naj gledamo na svetopisemске dokaze ali na tradicijo s teol. razlogi.

²² Za razlikovanje med interpretativno in dejansko molitvijo prim. S. Th. p. III. Suppl. q. 72. a. 3: »Sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis: uno modo oratione expressa, dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsan; alio modo oratione interpretativa scilicet per eorum merita, quae in conspectu Dei existentia, non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam, sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere.«

²³ Gl. Mattiussi, o. c., 294, 295.

²⁴ Prim. Schüth, o. c., 331 sl.

V Gen. 3, 15 je izražena tesna zveza žene z Odrešenikom v boju proti sovražniku človeštva, hudobnemu duhu, grehu, posledicam greha. Pri oznanjenju se ta zveza izvrši, na Kalvariji se izdejstvuje v delu odrešenja. »Polna milosti« je Marija, tako tudi milost pred vsemi drugimi svetniki raste in zasluženje raste. Ljubezen in usmiljenje je pokazala v Kani v Galileji. Vse to so svetopisemski teksti, z njimi vsaj opiramo ta nauk, čeprav ga neodvisno od tradicije ne moremo izvajati iz njih. Pri Assumptio pa je Gen 3, 15 pač poglobitveni tekst, ki se ž njim utemeljuje ta nauk, a kakor smo videli, vprav v kolikor vključuje resnico o tesnem sodelovanju Marije pri delu odrešenja.

Tudi ta primerjava nam po našem prepričanju kaže, da je nauk o Mariji, srednici vseh milosti, sposoben za definicijo kot dogma.

5. Soglasje vernikov.

Splošno soglasje vernikov glede kake verske resnice je kriterij božjega izvora iste resnice. Seveda ta »nezmotnost« v verovanju ni nezavisna od nezmotnosti cerkvenega učiteljstva, ampak more obstojati le vsled medsebojne zveze obeh in radi vpliva sv. Duha po nezmotni cerkveni avtoriteti.²⁵ To soglasje vernikov z ozirom na kak nauk pa je lahko ali v izrečnem izpovedanju vere ali pa v praktičnih delih pobožnosti in molitve. Seveda je iz soglasja vernikov navadno lažje spoznati resničnost in »katoliški značaj«, skladnost nauka s katoliškimi verskimi resnicami kakor pa značaj *r a z o d e t e* resnice.

Ali je ta nauk že razširjen v cerkvi tako, da smemo govoriti o moralni soglasnosti glede njegove resničnosti? Če upoštevamo, da se že toliko stoletij nahaja izrečno pri premnogih cerkvenih pisateljih, da ga dobimo ne samo v teoloških delih, ampak v prvi vrsti v bolj praktičnih, asketičnih ali homiletičnih, že lahko vnaprej govorimo o veliki razširjenosti nauka. Vrhu tega je posebno v zadnjem stoletju »magisterium ordinarium« ta nauk oznanjeval; na marijanskih kongresih se je razpravljalo v novem času o njem. Splošno so verniki prepričani, da smemo vse milosti pričakovati od Marije, da vse dobimo po Marijinih rokah, da je ona Mati usmiljenja in ljubezni. Vse to nam dokazuje, da vlada med verniki soglasje z ozirom na nauk. Ne poznajo ga sicer premnogi v formulaciji, kakor ga teologija podaja, a poznajo ga implicite vsaj. Ne moremo morebiti tudi še govoriti o strogo dogmatičnem značaju tega soglasja, da bi namreč nam služil tudi kot kriterij za *r a z o d e t i* značaj te resnice, saj posebno široke mase poslušajoče cerkve o tem ne razmišljajo mnogo, posebno ne glede resnic, ki niso nekako prve dogme krščanstva. Prepričani pa smo, da bi se pokazalo, da tudi ta čut živi; zakaj uverjeni smo, da bi hvaležno

²⁵ Prim. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, thes. 12.

in veselo in kot nekaj samo po sebi umevnega sprejela cela poslušajoča cerkev dogmatični odlok: Resnica o naši Materi, ki se je s toliko ljubeznijo oklepate, pomeni, da Bog vse milosti, ki jih človeštvo potrebuje, deli na priprošnjo Marije.

6. Zaključek.

Iz cele lanske in sedanje razprave po našem prepričanju moremo sklepati: Resnica, da je Marija srednica vseh milosti po svoji priprošnji, je razodeta resnica, vsebljena v resnici, da je Marija nova Eva, duhovna mati človeštva, in s to vred že v Gen. 3, 15, kjer jo Bog združi z Odrešenikom, dalje v Luc. 1, 19 in na Kalvariji. Torej more biti predmet božje vere za onega, ki to spozna in je v tem razodetju prepričan. More pa postati za vse vernike tudi obvezen predmet verovanja, ako jo cerkvena oblast slovesno proglasi, kakor upamo, za versko resnico. Resnica, kakor smo jo formulirali v začetku, je dandanes že tako razjasnjena tudi po teologih in priznana, da bi mogla biti kmalu proglašena. Kdaj bo, o tem seveda odloča cerkvena oblast, ki je edina avtentična in nezmotna učiteljica vere in verskega življenja. Če pa vzamemo nauk o splošni Marijini priprošnji skupno z naukom o Marijinem sodelovanju pri pridobitvi milosti in pojmujeemo pod posredovanjem milosti po Mariji tudi to sodelovanje pri samem delu odrešenja, potem pa se nam zdi, da še ni popolnoma dozorela za definicijo. To pa zato, ker mislimo, da je v raznih teoloških razpravah še vedno neka težkoča, dobiti popolnoma jasno opredelbo razmerja Marije do dela odrešenja.

Ali pa je primerno, da bi cerkev definirala ta nauk? To vprašanje je rešeno takoj, če mislimo na to, da je razvoj razodetja podoben rasti organizma, ki ga oživlja in vodi sveti Duh. Ni treba zunanjega povoda ali razloga za umestnost ali primernost, vrednota resnice sama na sebi je zadosti velik razlog, da cerkev to, kar je bilo implicite v razodetju, kar je implicite v vesti vernikov, razvije in predloži posebe. Saj je tudi pri znanosti imanentna vrednost novega popolnejšega spoznanja resnice ali pa odkritja dejstva sila, ki v prvi vrsti vodi delo znanstvenika. »Es genügt der in der Kirche liegende innere Drang zur weiteren Entwicklung, um die volle Erforschung und Klarstellung vorher dunkler Fragen herbeizuführen, und das Interesse der Sache selbst, um auch eine dogmatische Entscheidung herbeizuführen.«²⁶

Prepričani pa smo, da bi tudi za versko življenje imela velik pomen slovesna ugotovitev, da Marija posreduje vse milosti s svojo priprošnjo. 1. Spoznanje Marijine veličine bi se dopolnilo in s tem spoznanje ter vera božjih načrtov. 2. Življenje vere bi dobilo močnih impulzov, ker bi se zaupanje v

²⁶ Scheeben, Dogmatik I, n. 610, str. 264.

Marijo še bolj utrdilo in tako zaupanje v Kristusa. To posebno v časih, ko se tako živo čuti, kako je potrebna božja milost tudi za dosego naravnih vrednot: miru, soglasja med narodi, prijateljstva, ljubezni, samopremagovanja.

Ali pa je sploh kaka slovesna dogmatizacija še času primerna? Duh časa je nasproten avtoritativnim, normativnim vplivom na mišljenje. Ali ni bolje, da ostane nauk kakor je kolikor toliko implicitno in tacito consensu fidelium, kakor pa bi se vsilila nova dogmatična formula. Na to pač lahko odgovorimo: Nepriljubljenost avtoritativnih odločb ne more zadržati in ovirati božjepravne avtoritete cerkve, da ne bi uveljavila razodete resnice. Tisti, ki veruje, veruje tudi v to avtoriteto; kdor pa je sovražen avtoriteti cerkve, ga pa tudi noben tak ozir ne bo zadržal od prezirov ali napadov na avtoriteto cerkve in mu bo taka odločba cerkve le zunanji navidezni povod za »pohujšanje«.

Prav tako danes duh časa ni prijazen »intelektualističnim« oblikam in razglabljanju in bolj poudarja »življenje«. A zato pa je še posebno potrebno, da ostane in se poudarja jasno tudi umsko pojmovanje verskih resnic, ker so dogme v prvi vrsti resnice in le kot take morejo biti tudi norme, ki usmerjajo delovanje in življenje. Zato nimamo prav nobenega pomisleka o primernosti definicije nauka, da je Marija srednica vseh milosti, ampak z veseljem bomo definicijo sprejeli, kadarkoli jo bo izrekla cerkev, ki je »columna et firmamentum veritatis«.

PRISPEVKI ZA DUŠNO PASTIRSTVO. 27/7-02

Iz novejšje apologetike.

1. Enketa o vprašanju, kakšna naj bo sedanja apologetika. (Revue Apologétique.) 2. Metoda apologetike. 3. Intelektualizem in bojevitost. 4. Prvi del apologetike. 5. O cerkvi. 6. Znaki cerkve. 7. Mistično telo Kristusovo in vodilne ideje katoliškega gibanja. 8. Praktične posledice: evharistija, občestvo, organizem, vesoljna edinost, verska obnova.

1. Ob koncu leta 1924. je »Revue Apologétique« (1. okt. 1924, str. 5—10) razpisala enketo o vprašanju: »Kakšna naj bo sedanja apologetika. V pojasnilu k temu vprašanju opozarja uredništvo, da je apologetika v svojih osnovah stalna, sicer pa deležna gibčnosti in valovanja človeškega duha. Versko vprašanje je v zvezi z vsemi idejami in dispozicijami človeškega duha, odvisno od filozofskih struj in vodilnih misli raznih dob. V novejši dobi je veda v kratkem času prešla različne smeri, ki so deloma hkrati bivale in se prepletale. 1. Pozitivne (prirodoslovne) vede so, omamljene po novih odkritjih, hotele odpraviti filozofijo in religijo. 2. Isto se je poskušalo na zgodovinskem polju. 3. Protiverska filozofija (materializem, naturalizem, racionalizem) je hotela v zvezi z brezversko šolo izpodriniti vero in versko vzgojo.

A že v 19. stoletju, še bolj pa v zadnjem desetletju, je nastopila reakcija. Pozitivne znanosti so uvidele, da imajo meje. Zgodovina treznejše in obzirnejše sodi o starih tradicijah. Protikrščanska filozofija je obnemogla; ni dala, kar je obetala, pač pa mnogo opustošila. Oživlja se sholastična filozofija. Izobraženci se vračajo k idealizmu in h krščanstvu, v dolinah pa je tema, med delavskimi in kmečkimi množicami (v Franciji) še prodira nevera in materializem. Zato nastaja vprašanje, ali naj se apologetika še toliko ozira na naravoslovje, zgodovino in filozofijo. Ali ne bi bilo bolje, bolj od blizu pokazati hram krščanstva in njegovo lepoto, pokazati, da ima krščanstvo še vedno »besede življenja« za poedince in za družbo? Tako piše uredništvo najuglednejše apologetične revije.

Na stavljeno vprašanje so v naslednjih številkah (do 1. aprila 1925) istega časopisa (izhaja dvakrat na mesec) odgovarjali laiki, dušni pastirji in bogoslovni strokovnjaki. Laiki in dušni pastirji so naglašali, naj se v apologetiki predstavlja velika vrednost krščanstva za življenje; krščanstvo namreč zares osrečuje poedince in družbo; v mnogoterem oziru odgovarja današnjemu geslu univerzalnosti in internacionalnosti; najuspešnejša apologetika je apologetika zgleda, zato naj verni katoličani dosledno izvršujejo katoliška načela v privatnem življenju in v javnosti; v vsaki župniji naj bo elita doslednih katoličanov, ki bodo z zgledom oznanjali evangelij. Modernemu človeku je treba predstaviti celotno krščanstvo, vidno stran in mistično vsebino krščanstva in cerkve, a ne ostati pri obrambi krščanskih mej; ta misel je obenem bistvena točka v programu »Revue Apologetique«. Te misli se najbolj poudarjajo v odgovorih laikov in dušnih pastirjev; a tudi odgovori strokovnjakov jih potrjujejo, zraven pa opozarjajo, da se ne sme prezreti tradicionalna filozofska in historična metoda.

2. Razume se, da niso omajane ustaljene osnove apologetike. A duhovni razvoj zadnjih desetletij, posebno pa svetovna vojna in povojni prevrati, so povzročili toliko prememb v življenju in miselnosti vsega človeštva, da mora tudi teologija, posebno apologetika, revidirati svoj program in metodo. Katoliški teologiji je to tem laglje, ker je v zadnjih desetletjih izredno napredovala in zato že po svojem notranjem razvoju sili k novim potom.

Apologetika (sorodni pojem; *theologia fundamentalis*) z umskimi in zgodovinskimi razlogi dokazuje resničnost (*credibilitas*) krščanskega razodetja in ga brani proti napadom. V dokazovanju more prevladovati umska ali zgodovinska stran, razvrstitev more biti različna, izhodišče dokazovanja se more menjati, a v glavnem je metoda že ustaljena. V obrambi se apologetika bolj menja, kakor se pač tudi menjaajo zmote in napadi, katere je treba zavračati; izpremembe in izpopolnitve obrambe pa bolj ali manj vplivajo tudi na metodo. Zato je bila apologetika v raznih dobah različna po vsebini, sistemu in smeri. Menjala se je še od 16. stoletja, ko se je pričel razvijati sedanji sistem apologetike. Posebno se je izpopolnila in v tem smislu premenila apologetika v drugi polovici 19. sto-

letja in v 20. stoletju. Vedno bolj se rešuje enostranosti in se izpopolnjuje v stalni celotno zaokroženi sistem.

Proti krščanstvu in cerkvi se je pojavilo že toliko različnih zmot in napadov, napadi so se posebno v 19. stoletju tako naglo menjavali, razne variante napadov se tolikrat ponavljajo in medsebojno pobišajo, da so skoraj že izčrpane vse važnejše možnosti in variante. Z druge strani pa se napadi ne obračajo več samo proti posameznim krščanskim resnicam in proti posameznim točkam cerkvene ustave, marveč izpodkopujejo se osnove (temelji) religije, razodetja, krščanstva, cerkve.

Zato apologetika svojih obrambnih sil ne sme preveč obračati na eno ali drugo bojno krilo (točko), od koder prihaja trenutni napad, marveč mora imeti svoje moči zbrane v središču, da predstavlja in brani celotno zgradbo krščanstva in cerkve; apologetika naj ne bo preveč polemična, marveč bolj pozitivna. To velja posebno o oni apologetiki, ki ni namenjena za strogo strokovne kroge, marveč za širše kroge, za svetno inteligenco in za ljudstvo. A tudi strokovna apologetika mora končno pripravljati gradivo za poljudno apologetiko. S tem se apologetika sama pogloblja in dviga, da še bolj potrjuje vernike in ima tudi večjo privlačnost za vse, katerim je namenjena. Apologetika naj bo torej bolj pozitivno osnovno bogoslovje nego polemična apologetika.

K bolj pozitivni smeri sili in usposablja tudi novejši razvoj in novejša poglobitev bogoslovne znanosti.

3. Osnovno bogoslovje (apologetika) povzema dokaze iz naravnih umskih in zgodovinskih virov; sveto pismo uporablja metodično kot zgodovinsko verodostojno knjigo. V polemiki proti napadom nasprotnikov se naglaša trdnost in dokazna moč apologetičnega dokazovanja. Res je za človeka dobre volje moč in doslednost krščanske apologetike toliko, da se pod vplivom apologetične metode včasih nagiblje k precenjevanju naravnih umskih in historičnih dokazov. Polemična apologetična metoda se je včasih res nagibala k pretiranemu intelektualizmu. V najnovejši dobi pa se vedno bolj poudarja, da apologetično dokazovanje še ni vse; človeka pripelje le do praga vere, krščanstva in cerkve. Spoznanje krščanske resnice in verovanje ni samo stvar razuma, marveč tudi volje in milosti božje. Zato mora apologet vplivati tudi na voljo in jo pripravljati, da bo dovzetna za milost. Že iz tega razloga mora apologetika predstavljati celotno krščanstvo, razkrivati notranjo lepoto in moč krščanstva, odpirati mistični hram cerkve. Sijaj krščanske resnice, lepota, moč in privlačnost krščanstva je večja nego človeška modrost.

Nagnjenje k pretiranemu intelektualizmu in pretirana apologet-ska samozavest je nekatere apologete zavajala k podcenjevanju ugovorov in rezultatov pozitivnih znanosti. Trdno prepričanje, da se človek ni razvil iz živali, je nekatere apologete v prejšnjih desetletjih zavedlo k neznanstveni negaciji naravoslovske razvojne teorije tudi v onih točkah, ki jih krščanska znanost še ni preiskala in ki same po sebi krščanstvu niso nevarne. Podobno so se včasih enostransko

zavračali historični ugovori. Najnovejša apologetika pa se z večjo spravljivostjo skuša vmisliti v položaj nasprotnikov, priznava dobre strani in rezultate pozitivnih znanosti, priznava zgodovinsko dokazane slabosti človeškega elementa v cerkvi; s takim priznanjem se odbija ost marsikateremu nasprotnemu napadu. Katoliška bogoslovna znanost uspešno deluje na pozitivnem historičnem polju. S tem se pogloblja resnica in pomnožuje njena privlačnost.

Splošno se opaža tudi večja blagohotnost nasproti drugovercem, protestantom in pravoslavnim. Protestantizem je svoja načela dovedel do absurdnosti in že razpada; vedno bolj se zbuja domotožje po katoliških tradicijah. Pravoslavlje v težavnem položaju izgublja nekdanjo bojevitost in postaja dovzetnejše za misel vesoljne krščanske edinosti. Zato so tudi uradne izjave katoliške cerkve nasproti drugovercem milejše in blagohotnejše.

4. Osnovno bogoslovje (apologetika) se navadno deli v dva dela, dve stopnji: 1. o krščanskem razodetju, 2. o cerkvi.

V prvem delu apologetike se je dokazovanje znatno izpopolnilo s pridobitvami primerjajočega veroslovja, biblične in historične vede. Nemška in deloma tudi francoska apologetika se je že ob koncu 19. stoletja podrobno ozirala na primerjajoče veroslovje. V zadnjih dveh desetletjih pa so katoliški znanstveniki in strokovnjaki toliko sodelovali, da more katoliška znanost samostojno kontrolirati rezultate na tem polju in da v nekaterih točkah že prehiteva nasprotnike. Ni se nam bati, da bi katoličani na tem polju zaostali. Rezultati veroslovja se pravočasno vpletajo v sistem apologetike. Katoliška apologetična metoda zadnjih desetletij se v tej točki ni premenila, pač pa se je dokazovanje izpopolnilo.

Podobno se je z rezultati biblične in historične vede izpopolnilo dokazovanje za božje poslanstvo Kristusovo in za nadnaravni izvor krščanstva.

Za praktično uporabo se v tem delu apologetike priporoča, da naj se najprej predstavi oseba Kristusova, njegov nauk in njegova dela; potem naj se preide k vprašanju razodetja in religije (*Revue Apologétique* 1924, 1. dec., str. 307—313).

5. Glavno vprašanje nove apologetike je vprašanje o Kristusovi cerkvi. V tem delu apologetike je največ takih apologetičnih vprašanj, ki vplivajo tudi na metodo.

Apologetika (osnovno bogoslovje) o cerkvi se je v sedanji sistem razvila od 16. stoletja dalje, v glavnem proti protestantizmu 16. stoletja. Pravoslavna teologija takrat še ni bila toliko razvita, da bi bilo treba obširneje se nanjo ozirati. Posebno pa ni bil sistematično razvit pravoslavni nauk v cerkvi. Pod vplivom Fotijeve teologije je pravoslavlje bolj naglašalo druge dogmatične razlike (filioque) nego razlike v nauku o cerkvi. V 19. stoletju, zlasti po vatikanskem cerkvenem zboru, se je pravoslavna teologija pričela bolj sistematično obračati proti katoliškemu nauku o cerkvi. Na drugi strani pa se je skoraj v nasprotni smeri premenil protestantizem. Starega (ortodoksnega) protestantizma skoraj ni več, vsaj

ne v teologiji. V anglikanski visoki cerkvi, v amerikanski episkopalni cerkvi in v novejšem nemškem »visokocerkvenem gibanju« (hochkirchliche Bewegung) so pač še ohranjeni sledovi starejšega protestantizma, a sicer se ta smer nekoliko približuje pravoslavnemu cerkvenemu stališču. Novejši liberalni protestantizem, ki je zavladal v protestantski teologiji, pa je bistveno različen od starejšega protestantizma.

S tem je nastal za katoliški apologetični nauk o cerkvi bistveno nov položaj. Apologetično razpravljanje se mora pred vsem ozirati na pravoslavje. Z liberalnim protestantizmom se bolj srečujemo v prvem delu apologetike, v sistematičnem nauku o cerkvi pa mnogo manj. Zlasti tradicionalni nauk o znakih cerkve, ki se je sistematično razvil proti starejšemu (ortodoksному) protestantizmu in ki tvori metodično jedro katoliške apologetike o cerkvi, proti liberalnemu protestantizmu ni več uporaben.

Ob koncu srednjega veka in v začetku novega veka je bila zelo omajana cerkvena avtoriteta, a vera v nadnaravno stran cerkve je bila še dosti trdna. Protestantizem je celo tako naglašal nadnaravno stran cerkve, mistično telo Kristusovo, da je iz tega izvajal tajitev božjepravne hierarhije; učil je, da vsi verniki po krstu postanejo udje Kristusovi in s tem tudi svečeniki. Zato je moral katoliški nauk o cerkvi bolj dokazovati božjo ustanovitev hierarhije, vnanjo cerkveno organizacijo, a o cerkvi kot nadnaravni družbi mističnega telesa Kristusovega ni bilo treba razpravljati. V definiciji cerkve, kakor je takrat prešla v strokovno bogoslovje in v katekizme, se je vidna cerkvena organizacija tako naglašala, da se je polagoma zatemnjevala nadnaravna stran cerkve. V novejši dobi pa se je položaj toliko premenil, da je zopet treba bolj naglašati Pavlovo pojmovanje cerkve.

Tradicionalni katoliški apologetični nauk o cerkvi je torej treba revidirati.¹

6. Katoliško bogoslovje je po tridentinskem koncilu z veliko skrbnostjo obravnavalo nauk o znakih cerkve; usmerilo ga je predvsem proti starejšemu (ortodoksному) protestantizmu. V zadnjih desetletjih so pričeli katoliški teologi resno dvomiti o uporabnosti tradicionalne metode; ta dokazuje, da ima samo katoliška cerkev znane štiri znake prave Kristusove cerkve (una, sancta, catholica, apostolica). Najrazširjenejši katoliški kompendij *Synopsis theologiae fundamentalis* (Tanqueray) jo že od leta 1910. dalje (13. izdaja; l. 1925. je izšla že 20. izdaja) vztrajno odklanja kot manj primerno, dasi mu mnogi ugovarjajo; porablja samo tako zvano empirično metodo katoliškega dejstva, po zgledu kardinala Dechampsa in vatikanskega koncila. Dieckmann (gl. BV 1926, 251) sicer še uporablja tradicionalno metodo, a izrečno omenja, da proti liberalnemu protestantizmu ni uporabna. Kot bolj uporabno priporoča metodo katoliškega dejstva.

¹ K naslednjemu opozarjam na dotična poglavja v knjigi »Cerkve«.

A tudi metoda katoliškega dejstva ima slabosti. V podrobnostih je težko prepričevalno dokazati, da Bog čudovito podpira katoliško cerkev; v celoti pa je dokaz trden.

Proti liberalnim protestantom je uporabno samo (biblično in) historično dokazovanje za božjo ustanovitev cerkve. Tudi proti pravoslavnemu bogoslovju se moramo končno zatekati k historičnim dokazom za prvenstvo apostola Petra in njegovih naslednikov.

Vendar ne bo škodilo, ako se ohrani še tradicionalna metoda znakov. A mora se nujno toliko premeniti in izpopolniti (zlasti znaka apostolstva in svetosti), da bo uporabna z ozirom na ločeno vzhodno cerkev. Ako se ne izpopolni v tem oziru, potem bi tradicionalna metoda nepoučene in nesamostojne zavajala v enostranost, morebiti celo v zmoto.

7. Vatikanski cerkveni zbor je toplo priporočal, naj se cerkev kot mistično telo Kristusovo globoko vtisne v duše vernikov. Samo slučajno je, da se ni še več razpravljalo o tem predmetu; cerkveni zbor je bil namreč prekinjen po vojnih dogodkih. Omenil sem že (n. 5), kako so slučajni vnanji razlogi vplivali, da se to pojmovanje po tridentinskem zboru v nauku o cerkvi ni bolj naglašalo. Danes pa so razmere bistveno drugačne.

Cerkvena avtoriteta, posebno papeževa, že davno ni bila tako trdno in jasno opredeljena, teoretično in praktično. Pač pa je jako omajano spoštovanje do vsake človeške avtoritete. Zato je za varstvo cerkvene avtoritete v današnji dobi posebno potrebno, da se cerkev predstavlja kot nadnaravna družba, kot mistično telo Kristusovo; čim bolj se bodo nositelji cerkvene avtoritete predstavljali kot organi Kristusovi, po katerih Kristus deluje v cerkvi, toliko bolj bo cerkev zavarovana, da se v njo ne bo prenašalo moderno kritično ali celo prezirljivo presojevanje vsake človeške avtoritete. Obenem je v tem vzvišenem in globokem pojmovanju cerkve rešitev za mnoge dvome in predsodke modernega človeka; tu je rešitev vprašanja osebnosti in cerkve, osebnosti in avtoritete.

Pomisliti moramo, da je cerkev tako pojmoval apostol Pavel, ki je bil navdihnjen in ki je še prejemal božje razodetje. Pavlovo pojmovanje cerkve prešinja liturgijo in spise cerkvenih očetov. Samo slučajne zgodovinske razmere so povzročile, da se je to pojmovanje doslej tako malo vpletlo v sistematični nauk o cerkvi, ker se je sedanji apologetični traktat o cerkvi razvil v dobi, ko je bilo bolj potrebno naglašati vidno hierarhično uredbo in ko je bila vera v nadnaravno in posebe vera v nadnaravno stran cerkve bolj trdna.

Sedaj je popolnoma jasno, da se je treba povrniti h globljemu Pavlovemu pojmovanju cerkve. To se naglaša posebno v novejši nemški apologetiki. Vsa važnejša novejša nemška apologetična književnost, vse resno liturgično gibanje z bogato znastveno in poljudno književnostjo je prešinjeno s to idejo.² Glavno pobudo so

² O zvezi med liturgijo in pojmom cerkve se v novejši bogoslovni literaturi mnogo piše; za praktično porabo sta primerni knjigi: 1. K r a m p, Messliturgie und Gottesreich, 3 zvezki (Freiburg, Herder 1921), posebno

liturgičnemu gibanju dale liturgične reforme preprosto pobožnega Pija X.; po teh reformah se je zopet uveljavilo jedro cerkvenega leta, nedeljska in sorodna liturgija, katere vodilna ideja je kraljestvo božje in mistično telo Kristusovo. (Ti dve ideji sta bistveno sorodni in deloma istovetni. Kakor je kraljestvo božje vodilna ideja Kristusovega evangelija, tako je mistično telo Kristusovo glavna ideja apostola Pavla; obe ideji predstavljata cerkev kot bistveno nadnaravno družbo.) Geslo Pija X.: »Instaurare omnia in Christo« izraža bistveno isto misel; prvotna misel onega Pavlovega izreka o prenovitvi v Kristusu (Ef. 1, 10) je namreč ta, da je treba vse vernike tako združiti s Kristusom, da jih bo oživiljal Kristus, glava svete cerkve. V isti črti se gibljejo tudi vodilne misli Pija XI., njegovo geslo »Pax Christi in regno Christi« in novoustanovljeni praznik Kralja Jezusa Kristusa. Isto idejo ožarja novejša oblika pobožnosti Srca Jezusovega (posvetitev Srcu Jezusovemu, posvetitev družin) in poživljene velike evharistične pobožnosti. V tej zvezi se evharistija najjasneje predstavlja kot vir nadnaravnega življenja za poedince in vir prerojenja za človeško družbo.

Cerkev kot kraljestvo božje in mistično telo Kristusovo je sploh vodilna ideja novejše verske obnove, posebno po svetovni vojni. Odtod se izvajajo tri vodilne ideje verske obnove in katoliškega (posebno mladinskega) gibanja: prenovitev v Kristusu (to geslo Pija X. je geslo »katoliške akcije«), sprava med stanovi in sporazum med narodi. Vedno bolj se naglašja, da so v globljem Pavlovem pojmovanju cerkve tudi najkrepkejši in v mnogih slučajih edino zadostni nagibi za zmago vodilnih katoliških idej.³ Tega se je jasno zavedal že apostol Pavel.

8. Sv. Pavel je mistično telo Kristusovo uporabljal ne samo kot lepo primero, marveč kot globoko versko resnico, ki naj vpliva na krščansko življenje. Iz tega pojma je izvajal krepke nagibe proti poganski mesenosti (1 Kor. 6, 15 i. dr.), proti poganski mržnji med stanovi in narodi, proti prepirom in strankarstvu med kristjani. Pod tem vidikom je priporočal in tolmačil veliko moč in čudovite učinke presvete evharistije; evharistija mu je zakrament edinosti in vzajemnosti med kristjani, obenem pa zakrament cerkvene veseljnosti. Sv. obhajilo je bilo nagib in vir organizirane dobrotelnosti prvih kristjanov; po svetem obhajilu so z darovi premožnejših pogoščali siromake (agape). A vse to je bilo v živi zvezi s pojmom mističnega telesa Kristusovega. Kar so prvi kristjani globoko in dejansko doživljali (»cor unum et anima una«, in Christo),

I, 1—28; 2. Panfoeder, Die Kirche als liturgische Gemeinschaft (Mainz, M. Grünewald-Verlag 1924); ta drobna knjiga se priporoča po jasnosti, preglednosti in praktičnosti.

³ F. M. Stratmann O. P. je resno pacifistično knjigo »Weltkirche und Weltfriede« (Augsburg 1924) izrečno osnoval na pojmu mističnega telesa Kristusovega; prvotno so njegova v knjigi zbrana predavanja imela naslov »Idee und Verwirklichung des Corpus Christi mysticum«. O radikalnem pacifizmu tega pisatelja se more različno soditi, toda njegov solidni in moderni bogoslovni uvod (str. 7—37) je vreden največje pozornosti.

to je apostol Pavel teoretično pojasnil s svojim globokim pojmovanjem cerkve Kristusove.

Cerkev kot mistično telo Kristusovo se predstavlja kot nadnaravna družba, vzvišenejša in popolnejša družba nego navadne družbe, zlasti mnogo popolnejša nego pravne družbe, katerih člani so med seboj zvezani samo (ali predvsem) po vnanjih, pravnih (moralnih) vezeh. Prisilna pravna stran družbe modernemu človeku manj ugaja in pravna avtoriteta manj imponira. Pogosto se naglaša bolj simpatično *o b č e s t v o* (communio, Gemeinschaft), ki sloni na bolj notranjih vezeh krvne in podobne sorodnosti: družina, narod, človeštvo. Cerkev pa ni samo pravna organizacija, marveč tudi živ organizem. Cerkev kot mistično telo je vzvišeno *o b č e s t v o*, katerega člani so spojeni po notranjih, nadnaravnih fizičnih vezeh skrivnostnega telesa Kristusovega; iz Kristusa izhaja ne samo vsa pravna oblast, marveč tudi notranje življenje, ki oživlja vse telo cerkve in vernike presnavlja v svobodne otroke božje in v brate med seboj. Te nadnaravne vezi s Kristusom so same po sebi vzvišenejše nego pravne hierarhične vezi. S tem je rešena moderna »napetost« med osebnostjo in avtoriteto v cerkvi.

Od te strani se cerkev najbolj simpatično predstavlja vsem, ki so ji odtujeni ali pa so že zunaj nje. To pojmovanje poživlja sveto spoštovanje in olajšuje pokorščino do cerkve, cerkvi daje notranjo toploto in oni nadnaravni sijaj, ki je najbolj zmožen dvigniti njen vnanji ugled ter pomnožiti njeno privlačnost za ločene brate na vzhodu in zapadu. To prepričanje se izraža v novejših službenih cerkvenih izjavah in zmaguje v teologiji.

V tem pojmovanju so res tako veliki in važni nagibi za poglobitev in pravo smer verskega življenja, da se mora globoko vtisniti v srca vernikov,⁴ kakor opominja vatikanski koncil. Naj bi se to pojmovanje prenašalo v versko življenje. Verniki naj bi se n. pr. opozarjali, da naj prejema sveto obhajilo in naj se udeležujejo evharistične daritve s to zavestjo in s tem namenom, da bi se po združitvi s Kristusom poživljala tudi vzajemnost med verniki, ljubezen med razprtimi stanov in narodi, da bi dobila cerkev večjo privlačnost za vse kristjane, ki so od nje ločeni po grehu, krivostvu in razkolu; naj bi svetleje zasijala vesoljnost in vesoljna edinstvo Kristusove cerkve.

V povojni dobi se s poživljeno gorečnostjo širi ideja mednarodne vzajemnosti vsega človeštva (ustanavljajo in širijo se razne internacionale, društvo narodov i. dr.). Ta ideja je v zvezi z moderno idejo občestvenosti, ki opozarja na vesoljno vzajemnost vsega

⁴ Znani nemški apologet Przywara S. J. piše, da je pomanjkanje notranje svobode in veselosti ena glavnih slabosti nemškega predvojnega katoličanstva; Nemec v cerkvi preveč naglaša resno strogost in podložnost. Zato je razumljivo, da se je posebno med Nemci začutila potreba globljega pojma cerkve kot mističnega telesa Kristusovega (Stimmen der Zeit, april 1926, str. 2). Podobno bo pač tudi pri nas, ker smo bili dolgo pod vplivom nemške miselnosti.

človeštva. Ista ideja je v zvezi s pojmom mističnega telesa Kristusovega, v katerem ni razlike med stanovi in narodi, in kraljestva božjega, ki naj bi vse človeštvo privedlo k priznanju božjega gospostva in božje ljubezni. Tako se pospešuje smisel za vesoljnost in vesoljno edinost svete cerkve, poživlja se zanimanje za misijonstvo in za zedinjenje ločenih kristjanov z vesoljno cerkvijo.⁵ Delo za zedinjenje se v novejših rimskih izjavah (n. pr. v okrožnici »Ecclesiam Dei«, 12. nov. 1923) značilno nazivlje delo za vesoljno edinost (oecumenica unitas).

Ideja cerkvenega zedinjenja znatno pospešuje globlje pojmovanje cerkve in uspešno opozarja na pravo Kristusovo cerkev. Zato je ta ideja in to delo v tesni zvezi z versko obnovo. Posebno ob meji krščanskega Vzhoda je mnogo pobude za poglobitev pojma o cerkvi. Pobuda prihaja tudi od vzhodne teologije, ne samo negativno, marveč tudi pozitivno. Velike zasluge za globlje pojmovanje cerkve in za versko obnovo ima Vladimir Solovjev, eden najmodernejših filozofov in največjih teologov nove dobe. Glavno njegovo delo o mističnem telesu Kristusovem in o kraljestvu božjem je izšlo v Zagrebu l. 1887. (Istorija i budućnost teokratii). Čas je, da se naša bogoslovna znanost seznani s tako važno knjigo.

Naša bogoslovna znanost in poljudna nabožna književnost se mora pravočasno orientirati z ozirom na velike duševne prevrate zadnjih let in z ozirom na naš posebni položaj ob meji krščanskega Vzhoda. Čas naglo beži. Poglobitev nauka o cerkvi in pravilna orientacija naše bogoslovne izobrazbe je v tesni zvezi z vprašanjem verskega življenja in verske obnove našega ljudstva.⁶

Novejši razvoj bogoslovne znanosti, posebe apologetike, dobro služi praktičnim potrebam poljudne dušnopastirske apologetike, v živi zvezi z vprašanjem verske obnove in z vodilnimi idejami mednarodnega katoliškega gibanja. Zato je potrebno, da se dušni pastirji seznani z novejšimi apologetičnimi vprašanji, posebno pa z globljim pojmovanjem cerkve, da bodo mogli o njem poljudno govoriti in iz njega izvajati uspešne nagibe za versko obnovo. To vprašanje bi spadalo na dnevni red duhovskih konferenc. Stvar je važna in aktualna.

F. Grivec.

⁵ Na tem polju moramo imeti več samostojnosti in iniciativnosti. Kakor so francoski in nemški katoličani organizirali misijonsko delo (Družba za širjenje vere, Unio cleri), tako bi tudi mi morali imeti podobno iniciativnost z ozirom na Vzhod. Cerkev je živ organizem; zato ves organizem trpi, ako en del ne vrši svoje posebne funkcije. Verska gorečnost se ne more mehanično meriti po procentih sodelovanja pri tej ali oni misijonski družbi, marveč po izvrševanju posebne naloge v organizmu vesoljne cerkve. Tako je n. pr. papež Pij XI. ponovno pohvalil moravske katoličane, ki so osredotočili svoje delovanje v Apostolstvu sv. Cirila in Metoda, dasi vsled tega ne morejo toliko sodelovati za poganške misijone. Cerkev je organizem, a ne mehanizem.

⁶ O tem gl. knjigo »Cerkve«, posebno str. 76—78; 96—125; 230—267; 306—311. — Nekoliko opazk je v »Socialni misli« 1926, str. 107—112. bolj poljudno pa v »Kraljestvu božjem« III. zv. (Ljubljana 1926).

O človeškem telesu.

26/7 1916

1. Ko govori sv. Tomaž o predmetu ljubezni, postavlja silno zanimivo vprašanje, ali naj človek ljubi (*charitate theologica*) tudi svoje telo: *utrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere?* (2, II, q. 25, a. 5.) — Na prvi pogled bi človek odgovoril na to vprašanje negativno, bodisi da vpraša za odgovor sv. Pavla, bodisi lastno izkušnjo; saj nam apostol zelo nazorno opisuje, kake težave dela njegovemu visokemu moralnemu poletu baš telesnost, ter se pritožuje: *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* (Rom. 7, 24.) — Tudi lastna izkušnja nas uči, da je telo začetek mnogih izkušnjav ali vsaj težav na potu religioznega življenja. Ni čudno potemtakem, ako nabožni pisatelji tuintam opisujejo telo kot sovražnika duhovnega življenja... po vojnem pravu pa da je treba sovražnika temeljito pobiti, sicer ne bo miru.

2. Kakor povsod, moramo paziti tudi v tem vprašanju, da ne pretiravamo, temveč da poiščemo zlato srednjo pot. Nasvet, ki ga daje v stari mitologiji Helios svojemu neizkušenemu sinu Phaetonu, ko mu izroča divni, toda obenem nevarni solnčni voz, velja tudi danes: *medio tutissimus ibis* (Ovid, *Metamorph.*, Phaeton 136). — Ni kmalu stvarine, kjer bi nas mogla nejasnost tako lahko zapeljati na stranpot, kakor ravno vprašanje o človeškem telesu.

3. Naziranja se tu (kakor običajno povsod) sučejo v ekstremih. Ena struja vidi v človeškem telesu zlo, ki ga je treba uničiti, druga pa smatra telo kot najvišje bitje ter goji, če ne vselej formalno, mnogokrat pa dejanski pravi »kult« s telesom, ki je zanjo malik.

4. Manihejci so menili, da je materijo ustvarilo neko zlo prapočelo, ki obstoja zraven Boga: *duos enim deos, unum bonum, alterum malum esse perhibetis*, jim očita Avguštin (*De morib. eccl. cathol.* I, 9. PL 32, 1317). Temu prapočelu so pripisovali, da je ustvarilo človeško telo: *Manichaei tribuebant humana corpora artifici maligno et injusto* (Aug., *Op. imperf. c. Julian.* 13, 104. PL 44, 1291). Dosledno jim je bilo telo kajpada zlo; ta zmota je bila precej razširjena po vseh krajih, saj jo pobija na vzhodu energično Hrizostom, ko očita Manihejcem, da uče: *corpus insidiosum esse malaeque materiae* (ὁλῆς τῆς πονεργαῆς) (Chrys. in Gal. 5, n. 3. PG 61, 668). Odtod se je razvijala nezdrava hyperaskeza, ki je vodila do naravnost drastičnih izrodov, kakor do eviracije: *membrum amputant velut insidians et inimicum* (Chrys. l. c.). Ta pretirana askeza je tlačila mnogokrat telo kar do smrti: *cognovimus nonnullos, qui famem usque ad obitum patienter tulerunt, quasi his sacrificiis placaretur Deus* (Greg. Nyss. de virg. c. 23. PG 46, 410); odtod obsojanje zakona, češ da je tudi zakon zlo, ker vzdržuje in ustvarja telesa. To zmoto pobija odločno Avguštin (*Contra Faustum*, XV. 7. PL 42, 310), obsoja jo tudi gangrenski koncil (v začetku IV. stol.): *si quis nuptias in accusationem deduxerit...* A. S. (Can. I; Mansi 2, 1110).

5. Cerkevni pisatelji odločno zavračajo manihejske zmote: na zapadu je zlasti sv. Avguštin napisal mnogo knjig proti Manihejcem, na vzhodu so jih pobijali Zlatoust, Didymos i. dr. Glavna misel očetov je: nobena stvar ni sama po sebi zla: *οὐδὲν κατ' οὐσίαν κακόν*. (Didym., *Contra Manich.* c. 3, PG 39, 1088). Torej tudi telo ni slabo, kajti če bi bilo zlo, bi ne bilo zmožno posvetitve: Si corpus natura malum est, non capit ut sanctificetur. Si vero recipitis bonum, liquet non esse natura malum, cum boni capax sit. (Didym. *Contra Manich.* c. 6. PG 39, 1094).

6. Sploh je a priori jasno, da telo ne more biti zlo, saj je ustvarjeno od Boga. Hieronim, ki je bil sicer strog asket in vivendo, je imel tozadevno mnogo čistejše pojme nego kak novejši asket, ki je strog in scribendo; stridonski učenik piše: Qui in carne sunt, placere Deo non possunt (Rom. 8). Non quo carnis natura damnetur, cuius conditor Deus est, et in qua plurimi placuerunt Deo regnantque cum Christo, sed quo opera carnis repudientur (Hier. in Is. 1. 14, c. 52. PL 24, 497).

7. Sploh velja aksiom, da je vse dobro, kar je ustvaril Bog, ki je začetek vsake dobrosti: omne bonum a Deo, pravi sv. Avguštin (De div. quaest. c. X. PL 40, 14), in dodaje: omne igitur corpus a Deo. — Mnenje, ki so ga učili zlasti Platoniki, da je telo carcer animae, pojmujejo očetje cum grano salis (Lactantius, De vita beata c. 8. PL 6, 763).

8. Zaničevati »meso« bi pomenilo isto kot odklanjati temeljno dogmo krščanstva; saj je Beseda postala »meso« in saj je to meso poklicano, da pride v nebesa. Non contemno carnem, in qua Christus natus est et resurrexit; non despicio lutum, quod excoctum in testam purissimam regnat in coelo (Hieron., Ep. 84, n. 8. PL 22, 750). Vprav s tem je hotel pokazati Sin božji, kako visoko ceni človeško naravo, da se ni prikazal samo vidno (n. pr. v kaki eterični obliki kakor angelofanije), temveč se je prikazal ljudem kot pravi človek: quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter... sed hominibus in vero homine apparuit (August., De vera relig. c. 16, 30. PL 34, 135).

9. Duhovito zna zafrkniti Hieronim Manihejce, zakaj neki ljubijo svoje meso, če je zlo? Menda, da izpolnijo svetopisemsko besedo o ljubezni do sovražnikov: Miror cur carni detrahentes, vivunt carnaliter, et inimicam suam foveant et nutriant delicate, nisi forte implere volunt Scripturam dicentem: Amate inimicos vestros (Hieron., Ep. 84, n. 8. PL 22, 750). Isto jim očita Avguštin (Contra Faustum XXI, 5. PL 42, 368). Je pač dvojno: »imeti« meseno naravo in »živeti« meseno: aliud est in carne esse et in carne vivere (Hieron. in Gal. 1. 1, c. 2. PL 26, 345).

10. Da ne more biti telo zlo, sledi tudi iz tega, ker je organ duše. Duša je podoba božja; tej podobi Bog gotovo ni mogel dati slabega okvirja, marveč jo je moral opremiti z organom, ki je nje dostojen. Duša je temelj telesne enotnosti in harmonije: anima corporis materiam vivificando in unitatem concordem vivificat (August.,

De Genesi contra Manich. c. 7, 9. PL 34, 201) in to svojo funkcijo vrši tudi tedaj, ko je v grehu: corruptibilem carnem etiam peccatrix anima sic ornat, ut ei speciem decentissimam praebeat (August., De lib. arb. PL 32, 284). — Že po svoji vnanji obliki kaže telo, da presega vse živali, ker je ustvarjeno ravno, kar spominja človeka, da ne sme iskati zemskih dobrin kakor živina, marveč višje reči (prim. August., De Genesi ad litt. c. 12, 22. PL 34, 348).

11. Človeško telo torej ni samo dobro po sebi, temveč tudi po svoji obliki: corpus non modo quia est, et in quantum est, utique bonum est; sed etiam quia tale est, ut ad contemplandum coelum sit aptius (August., De div. quaest. 68 PL 40, 33). Starim očetom je človeško telo sploh vzor (vidne) lepote: ne samo, da je ustvarjeno zelo smotreno, temveč naravnost estetično: omnium partium congruentia numerosa, et pulchra sibi parilitate respondet, ut nescias utrum in eo condendo maior sit utilitatis habita ratio, quam decoris (August., De civ. Dei XXII, 24, 4. PL 41, 791). Stvarnik je upošteval pri telesu bolj moment dostojanstva, nego potrebe: puto facile intelligi in conditione corporis dignitatem necessitati fuisse praelatam (ibid.). V primeri z živalskim telesom se človeško telo odlikuje po lepoti, vzrasti, gibčnosti, kjer dosega povsod neko zlato sredino: forma humani corporis est venustior, status erectus et celsus; ut neque enormis proceritas sit, neque vilis et abjecta pauxillitas; tum ipsa habitudo corporis suavis et grata; ut neque belluina vastitas horrore sit, nec gracilitas tenuis infirmitati (Ambros., Hexaëm. 1. 6, n. 54. PL 14, 265). Sploh: v vidnem stvarstvu ni lepšega kot je človek: commune iudicium est, inter omnia terrena Dei opera nihil homine utilius, nihil esse speciosius (Hilar., Tract. in ps. 118. PL 9, 563); telo je pač umotvor božji: »boni Dei opificium« (Theod. Cyr. in Rom. 6. PG 82, 110).

Da je človek ustvarjen iz prahu zemlje, nad tem se očetje niti malo ne spodtikajo, kakor nekateri moderni pisatelji, ki hočejo imeti v svojem rodovniku kakega orangutanga, o katerem pa seveda zopet ne vedo, iz kakega prahu je nastal. Hrizostom občuduje vprav na tem božjo umetnost, da je iz prahu ustvarila tako obliko: Materiae vilitas magis demonstrat artis copiam et facultatem, quoniam in luto et favilla tantam posuit harmoniam (Chrys., De statu hom. 11, n. 2. PG 49, 122).

12. Posebno je treba poudariti Pavlov nauk, da je kristjanovo telo ud Kristusovega telesa in tempelj svetega Duha: corpora vestra membra sunt Christi (1 Cor. 6, 15); corpus vestrum templum Spiritus sancti (1 Cor. 6, 19). Apostol zahteva od device, da bodi sveta ne samo po duhu, temveč tudi po telesu, *ἡγια σώματα*, skratka: posvetiti se mora ves človek, kajti tudi telo bo v večnosti proslavljeno: reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae (Phil. 3, 21).

Važnost človeškega telesa v krščanskem življenju je po Pavlu v tem, da je telo organ, po katerem se razodeva na zunaj ona pravičnost, ki je vsajena v notranjost kristjanovo: exhibete membra

vestra servire justitiae in sanctificationem (Rom. 6, 19). Naša zveza s Kristusom je tako tesna, da moramo nositi v sebi ne samo njegovega duha, temveč razodevati na svojem telesu njegovo telesno trpljenje: mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes; na ta način se izraža Kristusovo življenje na našem umrljivem telesu: ut et vita Jesu manifestetur in carne nostra mortali (2 Cor. 4, 10. 11). Moramo priznati, da si je težko misliti bolj vzvišen pojem o telesu nego je tu izražen; in vendarle Pavel gre še višje ali vsaj dalje.

13. Apostol spravlja namreč telo ne samo v ozko zvezo s Kristusom, kar je sicer zelo vzvišeno, vendarle doumevno, ker je Kristus pravi nositelj resnične telesnosti in nam concorporalis (quia membra sumus corporis ejus, de carne ejus, et de ossibus ejus Eph. 5, 30), temveč združuje naše telo s samim sv. Duhom, ki prebiva v nas: »qui habitat in nobis« (2 Tim. 1, 14). Telo je tedaj šotor tretje božje osebe (1 Cor. 3, 16), naši udi so svetišče sv. Duha (membra vestra templum Spiritus sancti 1 Cor. 6, 19), naše telo pravzaprav ni naše, temveč last inhabitantis Spiritus, zaradi česar je naša dolžnost, da ga nosimo in proslavljamo v svojem telesu. Ta misel je tako visoka, da, ko bi je ne bil Pavel jasno izrazil, bi se človek tudi pri najvišjem mističnem poletu ne drznil dvigniti ne cogitando quidem svojega telesa v tako visoko dostojanstvo. — Seveda so pa tudi praktične posledice, ki sledijo iz tega nauka za moralno področje, zelo važne.

14. S tem naukom nam je podan tudi najvišji motiv, zaradi katerega naj ljubimo svoje telo. Ako je telo šotor sv. Duha, je jasno, da ga ne morem sovražiti, temveč da ga mora duša ljubiti, in sicer z najbolj plemenito ljubeznijo. Tej ljubezni mora služiti kot vzor ona ljubezen, ki jo goji Kristus do cerkve: nemo unquam carnem suam odio habuit: sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus Ecclesiam (Eph. 5, 29). Hraniti in gojiti svoje telo je torej actus charitatis theologicae, torej je n. pr. navidezno preprosto uživanje hrane, sprehod, počitek itd. in favorem corporis ne samo dovoljen, temveč naravnost bogoslužen in bogoljuben čin, saj gre za ohranitev svetišča sv. Duha.

V luči tega nauka bomo lahko spoznali, kako vzvišena služba je v krščanstvu postrežba bolnikov.

15. Kristus je daroval Očetu svoje telo, in sicer v največjem trpljenju. Vsled naše sotelesnosti z Zveličarjem je naše telesno trpljenje obenem Kristusovo trpljenje; kakor je trpel Kristus v svojem telesu (na križu), tako trpi v Pavlu (in drugih vernikih) kot v svojih udih (prim. Kol. 1, 21). In kakor je Kristus daroval Bogu svoje telo, tako naj bi tudi verniki prikazali Bogu svoje telo v daritev: ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem (Rom. 12, 1). Tomaž omenja, da lahko darujemo Bogu: a) bonum animae per devotionem et contritionis humilitatem; b) exteriora bona per eleemosynarum elargitionem, in slednjič c) bonum proprii corporis. Telo lahko daruje človek Bogu, če se izpostavi trpljenju

in smrti propter Deum; če kroti svoje telo s postom et vigiliis ad serviendum Deo; in če izroči svoje telo ad opera justitiae et divini cultus exsequenda (Thomas in ep. Rom. 12). — Darovati moramo Bogu živo telo: cum enim »hostiam« dixisset, ne quis putaret jubere ipsum corpora occidi, statim subjunxit »viventem« (Chrysost., hom. 20 in Rom. n. 1. PG 60, 595). — Mislim, da je naša bogovdanost pomanjkljiva prav pri tej točki; vernike, ki služijo Bogu in contritione spiritus, najdemo večkrat; tudi onih, ki darujejo Bogu svoje premoženje v obliki miloščine, je precejšnje število. Toda med tema dobrima deloma se nahaja posebna daritev: daritev lastnega telesa, ki ga moramo darovati Bogu za časa zdravja in bolezni; ne samo ko je dekrepitno, temveč tudi ko je v cvetu, da ne bi kdo mogel ponoviti značilnih besedi Izidora: quidam in juventute luxuriose viventes, in senectute continentibus fieri delectantur, et tunc eligunt servire castitati, quando eos libido servos habere contemnit (Isid. Hisp., Sentent. II, 39, n. 24. PL 83, 643).

16. S tem, da je naše telo postalo kultni predmet, nekako materia sacrificii, je obenem povedano, da ga ne smemo profanirati: kakor je liturg oblečen s posebnimi oblačili in kot tak ne sme misliti na profane reči, tako je tudi vernik kot sacrificator prejel novo obleko, ki mu po svoji vzvišenosti brani, da bi se vdal poltnim željam: Induimini Dominum Jesum Christum, et carnis curam ne feceritis in desideriis (Rom. 13, 14). — Seveda ne brani apostol, skrbeti za telo, temveč odklanja tako skrb, ki vodi *εἰς ἐπιθυμίαν*, v slabo poželjivost. Nekateri heretiki so sicer tudi te besede razlagali proti telesu, katere zavrača že Theodoret Cyr.: (Paulus) haereticorum, qui carnem accusant, os obturat. Neque enim prohibuit, quominus carnis cura geratur, sed delicias et intemperantiam expulit. Non enim dixit: ne carnis curam geratis, sed ne ad concupiscentias gesseritis (Theod. Cyr. in Rom. 13, PG 82, 198).

17. »Meso« (*σὰρξ*) je po svoji naravi sicer indiferentno, je pa tudi nositelj takih čutov in nagonov, ki vodijo h grešnosti. Zapeljivi glas teh nagonov je čutil Pavel v vsej rezkosti. To je oni »drugi zakon«, ki ga čuti v svojih udih, in ki ga spravlja do žalostnega vzklika: Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? (Rom. 7, 24.) — Tu nastane potreba borbe zoper poželjivost. Kakor se mora atlet vzdrževati vsega, kar bi moglo ovirati ali zmanjšati elastičnost njegovega telesa, tako tudi apostol kroti in usužnjuje svoje telo. (1 Cor. 9, 27), zahtevajoč namreč, da telo služi duhu in da bodi poželjivost pod jarmom pameti. To je ona prava continentia, *ἐγκράτεια*, o kateri uči Pavel, da je sad Duha (Gal. 5, 23).

18. Čeprav je bil Pavel osebno strog asket, ki je dobro znal, kaj pomeni služiti Gospodu »in labore et aerumna, in vigiliis multis, in fame et siti, in jejuniis multis, in frigore, et nuditate« (2 Cor. 11, 27), vendarle v svojih pismih ne stavi nikjer prestroгих zahtev, tako da se »spiritualisti« res ne morejo sklicevati nanj. Telo potrebuje pač nege, in ganljivo je čitati, kako skrbi Pavel ne samo za dušno-

pastirske zadeve svojega učenca, temveč tudi za njegovo telesno zdravje. Sredi velevažnih cerkvenopravnih in pastoralnih navodil piše Timoteju par besedi povsem privatnega značaja: naj skrbi za svoje zdravje: *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et frequentes tuas infirmitates* (1 Tim. 5, 21). Razlog nam navaja Tomaž: *Iste siquidem Timotheus erat nimiae abstinentiae, et ad vitandum carnis peccata, carnem macerabat* (Thom. in 1 Tim. 5, lectio 3). — Tudi ne zahteva Pavel, da bi se zdrževali kake telesne hrane (kakor so to zahtevali Manihejci), quia omnis creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur (1 Tim. 4, 4).

19. Sploh je potrebno, da imamo glede askeze prave in jasne pojme. Najprej moramo vedeti, da askeza ne sme služiti sebi, temveč je le pripomoček v dosego višjega cilja, in sicer namerava predvsem: harmonijo v človeku. To soglasje dosežemo seveda le tedaj, če gospodari duh nad telesom. In hoc enim pulchritudo honestatis consistit, ut homo non carnem spiritui, sed spiritum praeferat carni (Thom. in Rom. 13). Krotitev telesa je torej dobra v toliko, v kolikor je potrebna, da moremo doseči to harmonijo. Poudariti moramo namreč, da so vse asketične vaje kot pojavi fiziološkega neugodja moralno indiferentne. Najboljši zgled nam nudi za to post. Posti se vernik, posti se bolnik, posti se skopuh. Vsi trije čutijo praznoto želodca, toda nagib, iz katerega izhaja njih dej, oziroma namen, ki ga imajo pri postu, je silno različen. Pri skopuhu gotovo post ne žanje moralne pohvale, kar bi moral, če bi bil post ex se bonum. — Nespametno bi bilo, če bi kdo mislil, da ima Bog kako dopadenje nad čutnim kruljenjem našega črevesja, saj Bog gleda le na motiv, oziroma namen, radi katerega se postimo: na primer ad servandam pudicitiam. Če bi se kakemu čitatelju zdel moj zgled nekoliko preveč »plastičen«, naj upošteva, da ta misel ni moja, temveč Hieronimova, ki z izrazi ni bil kmalu v zadregi: *Non quod Deus universitatis Creator et Dominus intestinorum nostrorum rugitu et inanitate ventris, pulmonisque delectetur ardore*, sed quod aliter pudicitia tuta esse non possit (Hier., Ep. 22, 10, PL 22, 400).

Uživati jedi ali pa zdrževati se jih, oboje je per se indiferentno. Če kdo obsoja jedi kot take, ni katolik, temveč Manihejec: *cibi in quantum res tales sunt, non sunt rejiciendi* (Thom. in 1, Tim. 4). Ako se jih zdržimo, se jih zdržimo le v toliko, v kolikor bi nas znale zapeljati k poltenosti (in quantum incitant ad lasciviam. Thom. ibid.).

20. Kar velja o postu, velja kajpada o vsaki asketični vaji. Ker je askeza kot neka duhovno-telesna gimnastika le sredstvo v dosego višjega cilja, ne sme končati nikoli sama pri sebi. Človek si ne sme sugerirati, da so nekateri užitki telesu ogabni, in se jim po takem ovinku odpovedati kot nekemu zlu, temveč mora priznati, da so ugodni; prav pa je, ako se velikodušno odpoveduje vsej njih ugodnosti iz kakega višjega motiva: oportet sua sponte abstinere, non tamquam ab abominandis, sed tamquam a suavissimis, uči

trezno misleči ekseget Theodoret Cyr., ko razlaga Pavlove besede proti nekim pseudoasketom v Kolosah (Theod. Cyr. in Col. 2, 23, PG 82, 615).

21. Askeza torej ni neka absolutna vrednota, kakor *ἐνσέβεια*, temveč ima le relativno vrednost (prim. Benz, Die Ethik des Apostels Paulus str. 150). Uporabljati jo moramo radi tega diskretno: ne sme zmagati poželjivost; toda tudi telo ne sme razpasti, quia quilibet tenetur ut carnis curam gerat ad sustentandam naturam (Thom. in Rom. 13, lectio 3). — Pri asketih obstoja (kar je psihološko slednjič umevno) nevarnost, da si dopadejo v svoji strogosti in da smatrajo strogost za svetost, kar je seveda nesrečen quid pro quo. S to nevarnostjo računa Hieronim, ko piše matroni Celantiji: Cave ne si jejunare aut abstinere coeperis, te putes jam esse sanctam. Haec enim virtus adjuvmentum est, non perfectio sanctitatis (Ep. 148. n. 22, PL 22, 1214). Glavna stvar mu je krotitev duha, ne telesa: tunc praeclara est abstinencia, tunc pulchra atque magnifica castigatio corporis, cum est animus jejunos a vitiis (ibid.). Kaj bi pomagalo krotiti telo, če bi se duh dvigal v napuhu? Quid prodest tenuari abstinencia corpus, si animus intumescat superbia? Quam laudem merebimur de pallore jejunii, si invidia lividusimus? (Hier. ibid.). — Asket mora skrbno čuti, da, ko se izogiba dovoljenim užitkom, ne zaide v nedovoljene: Id providendum est, ne tibi hoc, cum licita contemnas, securitatem quamdam illicitorum faciat. Quidquid supra justitiam offertur Deo, non debet impedire justitiam, sed adjuvare (Hier. ibid.).

22. Nega telesa mora biti taka, da ga duša ohrani kot sposobno orodje za izvršitev svojih rednih dolžnosti. Pamet mora skrbeti, ne vel per abundantiam deliciarum ita perturbata sit caro, ut regi non possit, vel pro immoderata afflictatione male affecta tenuis et ad usus vitae necessarios infirma efficiatur (Gregor. Nyss., De virgin. c. 22, PG 46, 406). — Pri askezi je zelo важно, da ohranimo svobodo duha. Ko govori o postu, poudarja Hieronim prav to misel: Adesse debet ratio, ut tales ac tantas sumamus escas, quibus non oneretur corpus, nec libertas animae praegravetur (Adv. Jovin. 1. 2, n. 10, PL 23, 299). Duh mora imeti pač na razpolago dobro razpoložene organe, ako hoče izvrševati perfektno gotove kreposti: omnis actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporali organi dispositione, uči Akvinec (1, II, q. 17, a. 7). Kakor rabi glasbenik ne samo dobro partituro, temveč tudi dobre orgle, ako hoče poveljčati bogoslužje, tako potrebuje tudi duša primerno telesnost, da se more dostojno javljati na zunaj: corpus est animae et affectionis et negotiorum omnium organum (Hilar., tr. in ps. 65, PL 9, 426).

23. Inštrument je manj nego glasbenik, je od njega različen, toda med njima ni nasprotja. Tako je tudi telo, uči Hrizostom, manj nego duša, toda ne nasprotno, ne zlo, temveč podrejeno duši kakor citre citrašu (Hom. 13. in Rom. PG 60, 510). Kakor bi bilo nespametno, ko bi citraš preveč napel strune, tako bi bilo tudi

nespametno, ko bi asket zmanjšal sile svojega telesa v taki meri, da ni več razpoloženo za hitra in radostna krepostna dejanja. Ne samo to! Preveč oslavljen organizem je večkrat netivo mnogih skušnjav. »Ein geschwächter Organismus kann selbst Ursache seelischer Kraftlosigkeit und eine Quelle starker Versuchungen werden. Das haben die Heroen der Ascese, die Mönche in den Wüsten Aegyptens, ohne freilich diese Zusammenhänge zu kennen, an sich erfahren, wenn sie, körperlich entkräftet durch unerhörte Kasteiungen, von schwersten Anfechtungen des Fleisches wie des Geistes heimgesucht wurden« (Rademacher, Das Seelenleben der Heiligen str. 214).

24. Seveda moramo uvaževati, da so bili svetniki glede nege telesa otroci svojega časa in da bi oni danes gotovo vršili askezo v bolj mili obliki, nego so jo vršili svoj čas. Temeljna ideja, ki jih je vodila, je bila dobra in hvale vredna, le način, kako so udeleževali idejo, tu in tam ni bil srečen. Kakšenkrat so pač slični onim dobrim ljudem na deželi (v mestu je isto), ki ob kaki procesiji pojejo fortissimo iz pristnega prepričanja, da je to v čast božjo, ne zavedajoč se, da bi piano in pianissimo služilo mnogokrat še bolje. Tako je tudi pri nekaterih svetnikih: njih naziranje o telesu je enostransko. »Wir hören die Heiligen von dem Leibe in Ausdrücken reden, die selbst die Achtung gegen dieses Meisterwerk der göttlichen Allmacht und den Tempel des Heiligen Geistes vermissen lassen. Der 'Bruder Esel' soll nur von Schlägen und Hunger leben.«¹

25. Ako je cerkev proglasila take stroge vernike za svetnike, jih gotovo ni proglasila radi njih tozadevnega pretiravanja, temveč radi heroizma, s katerim so izvajali optimalna fide najtežje konsekvence svoje sicer temeljno izvrstne ideje. V tem oziru sunt admirandi, non imitandi. — Žalostno pa je, da se mnogi popularni življenjepisi svetnikov ravno odlikujejo po opisovanju takih izrednih bojev svetnikov zoper lastno telo, pri tem pa le premalo pojasnjujejo vodilno idejo svetnika in malo ali nič ne razlikujejo med čini, ki so zapovedani in nasvetovani. Takemu mrtvičenju pripisujejo večjo važnost, nego mu gre po pravici; cerkveni krepostni ideal prihaja v slabo luč, kar nemalo škoduje zdravi pobožnosti (prim. Rademacher, o. c. 212).

¹ Ako je sinu divnega asiškega neba telo »brat osliček«, je treba vzeti take izraze nekoliko tudi cum grano — poesiæ. Sicer je »brat osliček« precej star v nabožni literaturi, dočim se v specifično teoloških delih ni mogel nikdar udomačiti. Tako je govoril eremit Hilarion svojemu telesu: Ego, aselle, faciam, ut non calcitres; nec te hordeo alam, sed paleis (Hier., Vita Hilar. n. 5, PL 23, 31).

Tudi pri Pavlinu najdemo slične izraze:

Sit fortis anima mortificans asinum suum,
Pigri jumentum corporis.

(Poem. 24, 617. PL 61, 627.)

Moram izjaviti, da smatram salva reverentia erga tot scriptores izraz o »bratu osličku« z moralno-teološkega stališča kot neokusnost, zlasti če pomislim, da telo prejema vase evharističnega kralja.

26. Pri tej priliki bi si dovolil opombo: bojim se, da je dober del nabožnega čtiva in dosledno nabožnega mišljenja preveč usmerjen v duhu tega ali onega svetnika, zlasti pa v duhu te ali one šole. Po mojem prepričanju morajo tvoriti podlago naše nabožnosti ne izredna dejstva (večkrat legendarična) iz življenja tega ali onega svetnika, temveč naša pobožnost mora vzrasti iz jasnih, teološko utemeljenih načel in jo moramo zalivati s čitanjem in premišljevanjem svetega pisma. Skratka: biblično usmerjena pobožnost! Znabiti bomo imeli tedaj manj pobožnih vzdihljajev, toda toliko več pobožnih del; manj rigorizma in theoria, toliko več samozatajevanja in praxi; manj »doživetij«, toda več krščanskega življenja; manj vizij, pa več kontemplacije.

27. Ker je telo bistven del človeške narave, je logično, da ima človek pravico ne samo do duhovnih, temveč tudi do telesnih užitkov; saj je velik del vidnega stvarstva naravnost namenjen, da zadovolji somatično plat našega življenja; takega ugodja ne kaže braniti, le upoštevati je treba, da so ugodja duše višja: *Laudetur Deus, qui hominum usui tam multa donavit; sed agnoscat rationalis animus maiores delicias menti esse datas quam carni* (Leo M. sermo 81 [al. 79] c. 2. PL 54, 421). Vse je naše (prim. 1 Cor. 3, 22); kar je ustvarjeno in *corporis commoditatem*, je dovoljeno uporabljati, da le postopamo pri tem *secundum dictamen rationis*. Saj so izvestni užitki (n. pr. prehrane) naravnost potrebni ad *conservationem individui*. Uživanje hrane je Bog združil s telesnim ugodjem, da bi nas prav to ugodje zvabilo k uporabi sredstev, ki so potrebna k ohranitvi naše telesnosti. Čutiti to ugodje ne samo ni greh, temveč je nekaj povsem naravnega. Tudi pozeleti to ugodje je dovoljeno, saj je to ugodje predvideno od Boga; *etiam temperatus appetit delectabilia* (2, II, q. 141, a. 6 ad 2). Če smo pametni, nas to ugodje ne bo potegnilo v nižave, temveč nas spomnilo, da je »*omne datum optimum desursum*« (Jac. 1, 17), in nas povzdignilo k hvaležnosti do Onega, ki nam je rekel: »*Dominamini piscibus maris et volatilibus coeli et cunctis animantibus... ecce dedi vobis omnem herbam...* (Gen. 1, 20. 21).

28. Ravno ta ugodja pa tvorijo polje, na katerem se asket lahko vežba. — Cerkev zahteva razumno prav majhne žrtve; zakonik pozna pravzaprav za udejstvovanje askeze le postno disciplino, ki je pa zelo mila; seveda cerkev ne more naložiti množici težke discipline, ker bi bila taka disciplina za mnoge *occasio peccandi*. Cerkev prepušča gorečnosti posameznih vernikov, da store kaj več. Gotovo je post najboljša asketična vaja, ker vpliva enako merno na vse telo in ne samo na ta ali oni organ. — S tega vidika je post mnogo bolj priporočljiv nego razne druge strogosti (*cilicium, catenula ferrea circa lumbos, percussio seu flagellatio partis posterioris*), ki so zmožne, da vprav obude pri nekaterih penitentih nezdrave nagone. Ako kdo hoče uporabiti ta sredstva, naj brezpogojno vpraša spovednika in le-ta naj resno preudari, ali bi ne kazalo, posvetovati se in *casu concreto* še z resnim zdravnikom. Sicer pridejo taki spokorniki lahko v velike nevarnosti.

Če bi bila kaka asketična vaja temu ali onemu posamezniku s fizičnega stališča še primerna, ne sledi iz tega, da mu je obenem vselej tudi že priporočljiva: takim vajam naj se vdajo — seveda z vso diskretnostjo — osebe, ki so se posvetile na poseben način bogoljubnemu življenju; o njih pravi sv. Tomaž: *a multis delectabilibus laudabiliter abstinent*; glede poročenih pa dodaje: *quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent* (2, II, q. 142, a. 1 ad 2).

29. Kakor je dovoljeno uživati v mejah zmernosti vsa delectabilia, ki spadajo ad conservationem individui, tako je tudi neoposnosno, če kdo uživa v okviru zakonskega stanu ona delectabilia, ki spadajo ad conservationem speciei. V tem oziru so nekateri pisatelji, orientirani enostransko, tu in tam zašli v preveč rigorozna mnenja. Tako meni Izidor iz Peluzija, da se po zakonskem življenju človek ne razlikuje od živine: *Conjugio autem nihil differt (homo) a brutis animalibus, quibus corporis commistio necessaria est* (1. 4, ep. 194, PG 78, 1282). Po tej logiki bi se lahko sklepalo, da se tudi s tem, da uživamo hrano in pijačo, da vidimo in slišimo, ne razlikujemo od živine, saj mora tudi živina jesti. Je pač res: *nihil probat, qui nimis probat*.

30. Prestrogo naziranje o zakonskem življenju, oziroma o uporabi njegovih pravic, ni nikakor v skladu z naukom sv. Pavla, ki se je moral že svojčas boriti proti sličnim enkratističnim strujam (*prohibentium nubere, et abstinere a cibis, quos Deus creavit*, 1 Tim. 4, 3). Seveda so se znali skrivati enkratiti vselej pod obleko moralne resnosti in strogosti, kar jim je tudi v masah pridobilo vedno pristašev. Masa je tako čudovito logična, da zelo ljubi in abstracto prav stroga naziranja, in concreto pa se jim silno rada odpove.

31. Sv. Pavel je kar a limine odklonil vse te enkratitske struje, ker so bile prvič zgrešene v svojih temeljnih naziranjih in so drugič taki nauki in praxi neporabni. On, ki je zelo visoko cenil devištvo in smel reči neporočenim: *bonum est illis si sic permaneant, sicut et ego* (1 Cor. 7, 8), je takoj za tem upošteval tudi tiste vernike, ki nimajo tako visoke moralne moči v sebi: *Quod si non se continent, nubant. Melius est enim nubere, quam uri* (1 Cor. 7, 9). Komur je pretežko živeti deviško, ta najde v zakramentu zakona zdravilo zoper poželjivost. Gotovim ljudem je treba zakon naravnost nasvetovati, n. pr. mlajšim udovam (1 Tim. 5, 14) in sploh vsakemu, ki bi bil v nevarnosti, da pade v poltni greh. Saj je zakon postavljen »propter fornicationem« (1 Cor. 7, 2), to je, da se človek izogne nečistovanju, h kateremu bi ga sicer njegova poželjivost lahko zapeljala. To isto misel izraža bistveno tudi Codex Iuris Canonici, ko omenja kot finis secundarius zakona: *remedium concupiscentiae* (can. 1013, § 1.). Če hoče kdo doseči ta sekundarni namen, ne moremo reči, da je ravnal protizakonito, še manj, da je njegovo dejanje direktno grešno¹.

¹ Radi tega ne razumem, zakaj so tu in tam zelo ugledni pisatelji proglasili uporabo zakonske pravice v pomirjenje poželjivosti za greh (*peccatum veniale*). Še Akvinec se mi zdi v tej točki prestrog. Ako se

32. Sploh je potrebno, da imamo o razmerju duše in telesa jasne pojme. Oba tvorita eno naravo, med njima mora vladati bratska ljubezen: *caro animae fraterno copulatur consortio* (Ambr. ep. 67, n. 9. PL 16, 1227). Glavni činitelj je kajpada duh, ki nosi tudi odgovornost za vsako dejanje človeško. Nespametno bi bilo napadati enostransko telo kot causa peccati, ko je vendarle grešil duh uporabljajoč telo kot sredstvo: *Animus noster culpae est auctor. Itaque innocens caro*, sed *plerumque peccati ministra* (Ambros., De poen. I, 73. PL 16, 488). — Morálo moramo iskati v duhu, ne v telesu: nihil prodest incorruptio carnis, ubi non est integritas mentis, pravi pregnanto in jasno Izidor iz Seville (Sent. I. II, c. 40 n. 8. PL 83, 644). *Corpus nihil mali fecerit absque anima*, sed *anima multa absque corpore* (Chrys. in Eph. hom. 5, n. 4. PG 62, 42).

Fiziološki pojavi sami po sebi niso greh, marveč zgolj narurni pojavi, ki so še indiferentni, čeprav se jih sramujemo, ker vemo, da se baš in motibus carnalibus najbolj pojavlja nepokorščina mesa proti duhu: to je pač kazen za greh: *Quod... membrum rationi non oboedit, est ex poena peccati, ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur* (1, II. q. 17, a. 9).

Glavno je torej, kako se zadrži do teh pojavov duh. Naj bi bil kdo telesno še tako inkorrupten, če ni duh zavzet za čistost, ni človek čist: nam etsi corpus nulla sit labe maculatum, non constat tamen pudicitiae ratio, si animus incestus est (Lactant., De vero cultu III, 23. PL 6, 721). To misel je Hrizostom tako upošteval, da se je upal javno izreči: *non coitus, sed peccatum est corruptio*, ipsum enim dedecore afficit (Chrys. in Eph. 6, hom. 24, 5. PG 62, 174). Sam zunanji čin kot tak pač ni moralen, vsaj substantive ne, temveč kvečemu denominative.

33. Kdor hoče ohraniti svoje telo čisto, mora krotiti ne samo svoje meso s postom in z drugimi asketičnimi vajami, temveč mora ohraniti duha v ponižnosti. Ohol človek si lahko »dopada« v svojih lastnostih, tudi če so napačne, ker mu pri bolj spiritualnih grehih ni lahko priti do živega, saj jim lahko vselej obleče pallium virtutis; zato pa se mu lahko pripeti, da pade baš v peccatum carnale, da najde v padcu ponižnost, ki mu je sicer ni bilo možno dopovedati:

vrši zakonsko dejanje in ordine ad procreationem prolis, je po Tomažu akt gotovo dovoljen. Lahko je tudi zaslužen, n. pr. si ad actum matrimoniale virtus inducat vel iustitiae, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur (III suppl. q. 42, art. 4 c). Čudno pa, da smatra uporabo zakona in ordine ad finem secundarium (ad sedandam concupiscentiam) kot mali greh: Quandoque est (actus conjugalis) cum culpa veniali, sc. cum quis ad actum matrimoniale ex concupiscentia excitatur, quae tamen infra limites matrimonii sistit, ut sc. cum sola uxore sit contentus (Thom. in 1 Cor. 7, lect. 1). Slično III suppl. q. 42, a. 4 ad 3. Kaki razlogi so mogli nagniti Tomaža k temu rigorističnemu naziranju, je vprašanje, ki bi bilo gotovo velezanimivo s historičnega stališča, kojega raziskavanje pa ne spada v okvir tega praktičnega prispevka.

Qui detinetur superbia, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus a confusione exurgat (Isid. Hisp., Sent. l. II., c. 38 n. 1. PL 83, 639).

V luči te resnice nam bo še bolj jasen tomistični nauk, da so peccata carnalia manjše zlo nego spiritualia. Res je, da se poltnih grehov bolj sramujemo (in prav to nas obenem ponižuje), »quia sunt circa illas delectationes, quae sunt communes nobis et brutis« (1, II, q. 73, a. 5), res je, da je poltni greh obenem greh in corpus Christi, kojega sotelesniki smo postali po krstu, toda obenem je tudi res, da smo s Kristusom še bolj združeni po duhu nego po telesu: qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est (1 Cor. 6, 17). Radi tega je spiritualni greh bolj proti Kristusu nego poltni: peccata spiritualia sunt magis contra Christum, quam fornicatio (2, II, q. 154, a. 3 ad 3).

34. Akoravno moramo imeti do svojega telesa naravnost religiozno spoštovanje, nam ne sme biti nikoli **malik**. Materialistično naziranje, ki ne pozna nič transcendentnega, ki se ne meni ne za duha ne za večnost, motri telo kot najvišje bitje, biologija mu postane teologija, najvišja morala mu je higiena. Zazeblo me je, ko sem na čelu letošnjega »Zdravja« (1926, št. 1) čital te-le besede, o kojih pa sem prepričan, da so bile zapisane in bona fide: »V tem težkem času, ko oni, kateri so najbolji med nami, iščejo izhoda iz sedanjega položaja, ko je naša želja za mirom v vsakem smislu velika in nepremagljiva, iščemo mi novo vero, od katere pričakujemo odrešenja. Mislim, da moremo najti to vero v higieni.« Vsa čast higieni (jaz sem tudi rad zdrav in privoščim vsakemu ljubo zdravje), toda da bi nas higiena kot »nova vera« mogla »odrešiti«, to je prav nesrečen izraz, ki ga moramo tem bolj obžalovati, ker čitajo te stavke tudi preprosti ljudje. Mar je zdravje enako z moralo? Mar bi bil nezdrav človek »brez vere«? Zdravje nam je gotovo tudi z moralnega stališča važna dobrina, toda nikoli ne sme biti naš malik.

35. Skrb za telo je nam moralna dolžnost; kdor je prečital le površno razpravo o V. božji zapovedi v kakem učbeniku, bo moral priznati, kako visoko pojmujejo moralisti zdravje telesa. Toda harmonija v človeku zahteva, da bodi telesnost podrejena duševnosti; da telo ne bodi moralnemu življenju v oviro, temveč v podporo; ni lahko, toda je znamenje visoke kreposti, ako duh gospoduje nad telesom, ne da bi sledil nižjim nagonom: Grandis virtutis est: in carne non carnaliter vivere (Hier. ep. 54, n. 8. PL 22, 554).

Josip Ujčić.

Novi rimski obrednik.

Izšla je nova izdaja rimskega obrednika. S. R. C. jo je z dekretom z dne 10. junija 1925 potrdila in proglasila za tipično, ki naj se z njo vprihodnje druge izdaje ujemajo. Glavna razlika med prejšnjim in sedanjim obrednikom je označena v naslovu samem.

Naslov se glasi: »Rituale Romanum... ad normam Codicis juris canonici accommodatum«. Rubrike so spravili v sklad z določbami cerkvenega zakonika. Razen tega so sprejeli v besedilo rubrik tudi novejša dekrete sv. stolice. Nekatere reči, ki so bile v prejšnji izdaji potaknjene zadaj v »appendix«, so vpletli v poglavja, kamor po svoji vsebini pristojne. Manj jasne rubrike so dobile bolj določno besedilo. Namesto prejšnjih deset, imamo sedaj dvanajst razdelkov, titulov. Titulus X. obsega litanije, ki se smejo moliti pri javni božji službi, razen litanij vseh svetnikov. Pod tit. XI. so uvrstili obred zarotovanja nad obsedenimi, pod tit. XII. pa navodilo za spisovanje župnih matic. Ob koncu (pg. 553—913) je »appendix«, kjer so zbrane nekatere »Instructiones« k zakramentom, litanije vseh svetnikov in dolga vrsta formularjev za blagoslove.

Naj opozorim posebej na nekatere stvari, ki bi utegnile zanimati duhovnike v dušnem pastirstvu.¹

O krščevanju nestvorov veli rubrika v stari izdaji (tit. 2, c. 1, n. 19): »Monstrum, quod humanam speciem non praeseferat, baptizari non debet.« V novo izdajo so sprejeli kán. 748: »Monstra et ostenta semper baptizentur saltem sub conditione etc.« Iz zakonika so posneli tudi navodilo, kdaj se smejo krstiti otroci nevernikov (kán. 750) in kako je ravnati z najdenčki (kán. 749). O botrih govori stara rubrika (n. 25) le na kratko; nova rubrika po kán. 765 in 766 natančno določa, kdo more biti za botra veljavno in kdo dopustno.

Za kraj, kjer naj mašnik izpoveduje, ukazuje novi obrednik po zakoniku (kán. 910): *Feminarum confessiones extra sedem confessionalem ne audiantur nisi ex causa infirmitatis etc.* — O molitvah, ki niso bistvene pri zakramentalni odvezi, govori rubrika v stari izdaji: *In confessionibus autem frequentioribus et brevioribus omitti potest Misereatur etc.* Nova rubrika je prikrojena po kán. 885 in veli: *Justa de causa omitti potest Misereatur etc.*

Pij X. je z odlokom »Tradita ab antiquis« z dne 14. sept. 1912 dal vernikom na voljo, da smejo sv. obhajilo prejemati po latinskem ali po grškem obredu. Odlok je bil v prejšnji izdaji ponatisnjen v dodatku. Sprejeli pa so odlok tudi v zakonik in odtam so ga prevzeli v rubrike novega obrednika (tit. 4, c. 1, n. 15).

Za stolo, ki jo mašnik dene nase, kadar deli sv. obhajilo izven maše, je veljalo po starem obredniku načelo, da bodi barva štole liturgična barva tistega dne, *color officio illius diei conveniens* (tit. 4, c. 2, n. 1). V novi rubriki so povzeli odlok S. C. R. 12. marca 1836 (n. 2740 ad 12) in 19. aprila 1912. Rubrika se sedaj glasi: *stola coloris semper albi vel Officio illius diei convenientis (mutato tamen colore nigro in violaceum die commemorationis Omnium Fidelium Defunctorum).* Tudi o tem, kako naj se mašnik

¹ Natančen seznam vseh prememb in dostavkov je priobčen v Ephemer. liturg. 1925, Nr. 6—11. Sistematičen pregled novega obrednika je v Nouv. Rev. théol. 1925, 605—616.

vede pri obhajilu, govori nova rubrika bolj podrobno (n. 6): »Ubi vero omnes communicaverint, Sacerdos, reversus ad altare, *pyxidem super corporale deponit, genuflectit*, ac deinde dicit: O sacrum convivium etc.« In za obhajilo med sv. mašo (n. 12): »Sacerdos, sumpto sacratissimo Sanguine..., *facta genuflexione* ponat particulas consecratas in pyxide...« Ko je strežnik odmolil Confiteor, »tum Sacerdos *iterum genuflectit et manibus junctis conversus ad populum in cornu Evangelii dicit: Misereatur.*«

V smislu kán. 859 § 3. so za velikonočno obhajilo izpustili določbo (tit. 4, c. 3, n. 3): »Alienae vero parochiae fideles ad proprium Parochum remittet etc.«

V rubrike o obhajanju bolnikov (tit. 4, c. 4) so uvrstili dva odloka S. C. Concilii, z dne 7. dec. 1906 in 6. marca 1907, ki določata, kedaj smejo bolniki prejemati sv. obhajilo netešč. V prejšnji izdaji sta bila oba odloka ponatisnjena ob koncu. — Vodo, v kateri si je mašnik po obhajilu umil prste, so dajali bolniku, da jo izpije: »infirmo detur ablutio,« veli rubrika v starem obredniku. V novi izdaji so to rubriko izpustili, in sedaj čitamo: »aqua vero ablutionis suo tempore mittitur in sacrarium, vel, si hoc desit, in ignem.«

Dodali so tudi rubriko o skrivnem prenašanju sv. obhajila (nn. 6. 29). Navodilo, kako naj se sv. obhajilo bolnikom prinaša skrivaj, je prvi dal Benedikt XIV. 2. febr. 1744 mašnikom v skopeljski nadškofiji in v sosednih pokrajinah. L. 1912. je S. C. de Sacramentis pooblastila vse ordinarije, da morejo iz upravičenega in pametnega razloga dovoljevati skrivno prenašanje sv. Evharistije (AAS 1912, 725); v odloku je kongregacija do besede ponovila navodilo Benedikta XIV. In odlok so ponatisnili ob koncu obrednika v izdaji l. 1913. V novi izdaji so odlok sprejeli v rubrike in ga obenem nekoliko izpopolnili. Ker se tudi v naših mestih dogaja, da mašniki časih sv. obhajilo bolnikom prinašajo skrivaj, novi obrednik pa ima le malokdo pri rokah, denimo sèm celotno besedilo: »Quando ex justa et rationabili causa, privatim Sacra communio ad infirmos defertur, Sacerdos saltem stolam semper habeat propriis coopertam vestibus; in sacculo seu bursa pyxidem recondat, quam per funiculos collo appensam in sinu reponat; et nunquam solus procedat, sed uno saltem fideli, in defectu Clerici, associetur. Cum autem ad infirmi cubiculum pervenerit, Sacerdos *super pelliceum quoque induat cum stola*, si illud antea non induerit.«

V 1. poglavju o sv. poslednjem olju je ob koncu nova rubrika (n. 22), v kateri je povedano, kako se deli sv. olje več bolnikom obenem. Mašnik dá vsakemu bolniku posebej poljubiti sv. razpelo in vsakega posebej mazili; molitve pred maziljenjem in po maziljenju pa moli samo enkrat v množini. — Ko se naštevajo čutila in udje, ki naj se maziliijo, se med njimi le dja (renes) ne imenujejo več; za maziljenje nóg pa dostavlja rubrika: »haec pedum unctio ex qualibet rationabili causa omitti potest« (n. 16). Ta rubrika se ponavlja v 2. poglavju (n. 11), slovilo za maziljenje ledij pa se je izpustilo.

Za papežev blagoslov ob smrti uri je vsak mašnik, ki je bolniku v duhovno pomoč, po kán. 468, § 2., ipso jure pooblaščen. Po tem kánonu je popravljena rubrika (tit. 5, c. 6, n. 2). V rubriko (n. 3), ki daje mašniku navodilo, kako naj umirajočega pripravi za ta blagoslov, so dodali: »tum instruat atque hortetur, ut sanctissimum nomen *Jesu*, corde saltem, invocet.« Kadar je bolnik že blizu smrti, mašnik opusti druge molitve in moli samo: »Ego facultate mihi etc.«, »Per sacrosancta etc.«, »Benedicat te etc.« V sili reče: »Ego facultate mihi... tibi concedo et benedico te. In nomine Patris etc.« Če daje kedaj papežev blagoslov obenem več bolnikom, moli vse molitve samo enkrat, a v množnem številu.

Poglavje, komu naj se odreče cerkveni pogreb (tit. 6, c. 2), je prenarejeno po kán. 1239 in 1240. Rubrika v starem obredniku je za dvobojnike prepovedovala cerkveni pogreb »etiamsi ante obitum dederint poenitentiae signa«. Po novem obredniku se cerkveni pogreb ne odreče nikomur, ki je dal pred smrtjo znamenja pokore.

V obredu zakramenta sv. zakona (tit. 7, c. 2, n. 5) je nova rubrika, ki govori o tem, kako naj mašnik ravna, kadar je več porok obenem. Vsakega posebej vpraša za privoljenje v zakon in nad vsakim parom posebej govori: »Ego conjungo vos etc.« Prstane pa blagoslovi vse skupaj in vse druge molitve moli samo enkrat. — Ob koncu blagoslova za matere po porodu je nanovo uvrščena rubrika, ki je posneta po dekretu S. R. C. 21. novembra 1893: vsak mašnik, ki ga za to naprosijo, more dati materi blagoslov, in sicer v vsaki cerkvi ali javnem oratoriju.

Med obča pravila o blagoslovih (tit. 8, c. 1) so sprejeli kán. 1304, ki veli, da more cerkveno obleko (*sacram suppellectilem*) blagosloviti tudi župnik za cerkve in oratorije v župniji in vsak rektor cerkve za svojo cerkev.

Pred blagoslovom križa in sv. podob (tit. 8, cc. 24, 25) je nova rubrika, narejena po kán. 1279, § 4. Rubrika pravi: Če se križi ali sv. podobe za javno čiščenje *slovesno* blagoslove, je blagoslov udržan ordinariju. More pa ordinarij vsakega mašnika v to pooblastiti. Privatno, neslovesno, more blagoslov izvršiti vsak mašnik, brez ordinarijevega dovoljenja. (Za ljubljansko škofijo naj pripomnim, da je ordinariat pooblastil vse župnike in župne upravitelje za njih župnije, in rektorje cerkvá za njih cerkve, da morejo *slovesno* blagosloviti križe in sv. podobe. Vsi ti morejo tudi druge mašnike subdelegirati za ta blagoslov. Lj. šk. l. 1909, 38; 1920, 54.)

V obredu, kako se očisti oskrunjena cerkev ali oskrunjeno pokopališče (tit. 8, cc. 28, 30), so popravili rubriko (n. 1) po kán. 1172, § 2.: Če se oskruni cerkev, zaradi tega ni oskrunjeno pokopališče okrog cerkve; in če se oskruni pokopališče, ni oskrunjena cerkev.

Pri maši pred procesijo na praznik sv. R. T. mašnik posveti dve hostiji. Eno zaužije, drugo pa dene v monštranco. Monštranca se zagrne z belo tančico, »velo cooperiatur«. Tako veli rubrika v starem obredniku (tit. 9, c. 5, n. 2). Besedi »velo cooperiatur« v novem obredniku ni več.

V dodatku (appendix) so formularji za razne blagoslove, tudi taki, ki jih je sv. stolica odobrila v novjšem času, n. pr. *benedictio bibliothecae, benedictio machinae itineri aëreo destinatae, benedictio seismographi* i. dr.

Po kánonu 1200 more z ordinarijevim dovoljenjem tudi navaden mašnik nanovo posvetiti oltar, ki je izgubil posvečenje. Za to posvečevanje imamo v novem obredniku dvojno kratko formulo. (*Ritus seu forma brevior consecrationis Altaris immobilis*). Eno formulo, ki se rabi, če je oltar izgubil posvečenje »ob separationem, etsi momentaneam, tabulae seu mensae a stipite« (kán. 1200, § 1.). Drugo formulo, če je oltar izgubil posvečenje iz drugih vzrokov, ki jih našteva kán. 1200, nn. 1 et 2.

Za blagoslov na dan sv. Blaža veli rubrika v starem obredniku: »*accensis duobus cereis ac in modum crucis aptatis, apponens illos sub mento gutturi cuiusvis...*« Novi obrednik pravi samo: »*Sacerdos duos cereos in modum crucis aptatos apponit sub mento gutturi singulorum.*« Ne govori torej več o tem, da bi morali sveči goreti. In zdi se, da je prav tako. Če sveči gorita, je nevarnost, da se obleka z voskom pokapa, ali pa mora mašnik sveči precej proč držati, ne pa, kakor hoče rubrika, »*sub mento*« (cf. *Ephem. lit.* 1925, 346).

Če je poroka brez sv. maše, je v novem obredniku poseben blagoslov za novoporočene: *benedictio nuptialis extra Missam* danda ex Apostolico indulto, quando Missa non dicitur. Iz naslova pa je razvidno, da mora imeti mašnik za ta blagoslov dovoljenje svete stolice. V prejšnji izdaji rimskega obrednika tega blagoslova ni. Imeli pa smo tak blagoslov že v ljubljanskem *Küenbúrgovem* obredniku, iz l. 1706. (gl. Bogoslov. Vestnik 1924, str. 22). — Tudi za one, ki se jim poročni blagoslov (*benedictio nuptialis*) ne more dati, če je n. pr. nevesta vdova, ki je blagoslov že prejela pri prvi poroki, se po novem obredniku morejo moliti posebne molitve po poroki, toda zopet le z dovoljenjem sv. stolice.

Fr. Ušeničnik.

Missa votiva pro fidei propagatione.

V času živahnega zanimanja za misijone je Rim zelo razširil določbe glede lepega formularja votivne maše pro Fidei Propagatione. Za misijone vneti duhovnik bo rad rabil ta formular, zato opozorimo na novejšo določbo.

Pred l. 1920. je bila Missa votiva pro Fidei Propagatione na koncu misala med mašami Pro aliquibus locis; zato je ni mogel vsak duhovnik opravljati. V novi tipični izdaji misala je pa ta maša uvrščena med votivne maše ad diversa; zato jo smejo zdaj povsod brati vsi duhovniki tiste dni, ko so dovoljene privatne votivne maše. Maša se bere v vijolični barvi sine Gloria et sine Credo.

Razen tega je sv. oče Pij XI. dovolil, da more vsak škof za svojo škofijo določiti en dan v letu, ko smejo vsi duhovniki tudi in festis duplicibus v vseh cerkvah in privatnih oratorijih opravljati votivno mašo pro Fidei Propagatione (AAS 1922, 201, 312, 650).

Zabranjena je ta maša: 1. in festis dupl. I. et II. cl., 2. in Dominicis maioribus I. et II. cl., 3. infra octavas priv. I. et II. ordinis, nempe Epiph., Paschae, Pentec., et Corp. Chr., 4. feria IV. Cinerum, feriis II., III. et IV. maioris hebdom., 5. in vigiliis priv., idest in vigiliis Nativ. Dom., Epiph. et Pentec., 6. na dan vernih duš, 7. in ecclesiis unam tantum Missam habentibus, diebus Rogationum, si fiat processio, et ubi cuiuslibet Missae conventualis onus urgeat, cui per alios sacerdotes satisfieri nequeat. Pač pa se sme diebus impeditis vzeti komemoracija letne votivne maše pro Fidei Propag., in sicer sub unica conclusione cum prima Oratione M. diei currentis; radi te komemoracije se v dnevni maši moli tudi Credo, nisi ritus sit »simplex«. Komemorirati pa se ne sme na dan vernih duš, ali če se praznuje duplex I. cl. Domini primarium universalis Eccl., pač pa na velikonočni in binkoštni ponedeljek in torek.

Ta letna votivna maša ima poleg Credo, oracije in komemoracije ritui duplici congruentes; ergo commemoratio de occurrente festo etiam simplici, de quavis Dominica, de feria maiori, de Rogationibus, de quavis vigilia, de octava etiam communi, non autem de occurrente feria per annum aut de S. Maria in sabbato, etiamsi de ea fit Officium, item addendae sunt orationes seu collectae ab Ordinario imperatae etiam pro re non gravi et oratio »Fidelium« suis diebus, non autem orationes »pro diversitate temporum« assignatae. Prefacija se vzame od komemoriranega oficija, če jo ima, kakor tudi zadnji evangelij, če je »stricte proprium«. Župniki lahko opravijo to letno votivno mašo, četudi morajo ta dan aplicirati pro populo. (Ephem. liturg. 1922, 181—184; 304; 1923, 5—7.)

J. Fidler, C. M.

Zadržek „criminis neutro machinante“ in svetoletna spoved.

27/2 20

Med drugimi fakultetami imajo spovedniki pri svetoletni spovedi tudi to, da smejo dispenzirati »ab occulto criminis impedimento neutro tamen machinante sive de matrimonio contracto agatur sive decontrahendo«. Odločilna je okoliščina, da je zadržek tajen. Ta zadržek je tajen po svoji naravi (occultum natura sua), saj izvira iz dejanja (prešuštva z medsebojno obljubo zakona), ki je po svoji naravi tajno, znano samo prizadetima, torej in foro externo nedokazljivo. Per accidens more postati zadržek javen t. j. dokazljiv in foro externo in tedaj ga spovednik ne more več spregledati, ker je njegovo pooblastilo omejeno na tajen zadržek.

Kdaj postane prešuštvo javen zadržek? 1. Ako je sodnijsko dognano (publicum notorietate juris), 2. ako je obče znano (notorietate facti) n. pr. da je razmerje slično javnemu konkubinatu, da se prešuštnik javno priznava za očeta otroku itd. Kaj pa priznanje enega ali obeh prizadetih? In foro interno je lastno priznanje vedno zadosten dokaz tako pred

poroko kakor po poroki. Lastno priznanje prizadete stranke pred poroko n. pr. pri izpraševanju ženina in neveste, še ne napravi tajnega zadržka javnega, ako ni sicer dokazljiv ali obče znan. Priznanje po poroki pa in foro externo ne tvori zadostnega dokaza, če se nanj opira tožba neveljavnosti. Za vnanje sodno področje morajo priznanje prizadetih strank podpirati vsaj še zelo močni indiciji, dokazi verodostojnosti in drugi pripomočki, sicer mora sodnik tožbo kot nedokazljivo zavrnil. Drugače za spovednika. Spovednik mora in confessionali spovedancu verjeti in smatrati zakon za neveljaven. Pri svetoletni spovedi mu bo dal dispenzo ali gre za poroko ali pa za poveljavljenje zakona impositis de jure imponendis (glej BV VI 227 sl); pri drugi spovedi pa mu bo naročil, naj se po preteku približno enega meseca zopet vrne, med tem bo dobil od sv. penitencijarije potom ordinariata tecto nomine dispenzo. Izven svetoletne spovedi more spovednik dispenzirati pro matrimonio contrahendo samo v skrajno nujnem slučaju: ko se zadržek najde še le, kadar je za poroko vse pripravljeno, katera se ne more brez občutne škode niti tako dolgo odložiti, da bi se dispensa dobila od škofa (c. 1045). V vsakem slučaju pa mora s primernimi vprašanji ugotoviti, da se adulterium za vnanji forum ne more dokazati t. j. da je res tajen. R.

Izpregled za „hlapčevska“ dela v nedelje in praznike.

Kánon 1245 § 1 velí: »Non solum Ordinarii locorum, sed etiam parochi, in casibus singularibus justaque de causa, possunt subjectos sibi singulos fideles singulasve familias... a lege communi de observantia festorum itemque de observantia abstinence et jejunii vel etiam utriusque dispensare.« — Nekoča je motil izraz »singulos fideles singulasve familias dispensare« in je vprašal: »Ali torej ne sme župnik v cerkvi na prižnici vsem župljanom reči, da smejo, ker je stalno slabo vreme, pokošeno seno sušiti tudi v nedelje in praznike, če bo kaj solnca? Ali izraz »singulos... singulasve« pomeni, da mora vsak posebe ali vsaka posamezna družina prositi dispenze?

Župnik, ki je tako vprašal, ni ločil dveh različnih pojmov, kaj je namreč »dispensatio« in kaj je »excusatio«. Dušni pastir sme na prižnici oznaniti: Ker je letos neprestano slabo vreme in ni mogoče sena sušiti, vedite, da v tej sili ne veže cerkvena zapoved o posvečevanju nedelj in praznikov in zato je dovoljeno v nedelje in praznike seno sušiti.

To oznanilo pa ni dispensa v smislu kán. 1245, ampak je samo izjava, da v sili zapoved ne veže, kakor to uči katekizem (Vel. kat. vpr. 400) in bolj natanko razlagajo knjige moralne teologije pod naslovom: de causis ob quas liceant diebus festis opera servilia. Zakonodavec hoče, da obveznost zapovedi iz zadostno tehtnega razloga sama po sebi preneha. Za izjavo, da zapoved v teh in teh okoliščinah ne veže, ni treba nobene jurisdikcije. Izkušen in moder človek, tudi

laik, more presoditi, če je vzrok zadosten ali ne. Zdravnik pove bolniku, da ni dolžan postiti se. Tudi za »hlapčevska« dela v nedelje in praznike bi mogel pameten laik presoditi, ali je sila taka, da bi smeli ljudje delati. Ker pa je vprav v tej stvari večja nevarnost, da bi ljudje sami sebe varali in si vmišljali silo, kjer prave sile ni, zato naj dušni pastirji vernike opominjajo, da za hlapčevka dela v nedelje in praznike vprašajo župnika za svet. Župnik pa javno oznanja, da je v teh okoliščinah dovoljeno v nedelje in praznike delati na travniku ali na polju. Javno oznanilo je potrebno zlasti zato, da ne bo zgledovanja in pohujševanja, če eni delajo, drugi pa ne.

Od izjave, da zapoved v takih okoliščinah ne veže (*excusatio*), je treba ločiti dispenzo, izpregled. Dispenza je akt jurisdikcije. Dá jo poglavar ali tisti, kogar poglavar v to pooblasti (kán. 80). Za vsak izpregled cerkvene zapovedi je treba pravičnega in pametnega vzroka (kán. 84 § 1). Seveda ni treba, da bi bil vzrok tako tehten, da bi mogli govoriti o sili; zakaj v sili preneha obveznost sama po sebi in ne potrebujemo dispenze. Ali je vzrok za dispenzo pravičen in pameten, za to nimamo nobenega občega merila; vsak slučaj moramo posebe presoditi. Da ne bi pa se kdo vdajal nepotrebnemu strahu, ali je prav razsodil ali ne, hoče zakonodavec (kán. 84 § 2), da bodi dispenza dopustna in veljavna tudi tedaj, kadar je dvomno, ali je vzrok zadosten ali ne.

Župniki ne morejo dajati dispenze v cerkvenih zapovedih razen v onih slučajih, za katere jih zakonik v to posebe pooblaščuje (kán. 83). Tak slučaj omenja kánon 1245. Po tem kánonu so župniki pooblašчени za dispenzo v zapovedi o posvečevanju nedelj in praznikov in v zapovedi o postu. Vendar pa je pooblaščenje nekoliko omejeno. Kánon veli, da morejo župniki iz pravičnega vzroka dati izpregled v teh zapovedih le posameznim svojim vernikom ali posameznim družinam. Torej ne vsem župljanom, da v taki in taki sili smejo delati na polju ali travniku. To oznanilo pa, tako smo rekli, ni dispenza, ampak samo izjava, da v sili cerkvena zapoved ne veže.

F. U.

Misli za pridige o Mariji.

1. Marija — mati božja.

V uvodu se opozori na kak praznik Marije matere ali na kako sliko, ki predstavlja Marijo kot mater (pri jaslicah, z detetom Jezusom v naročju). Mati božja — presenetljiv naslov; ne upali bi si ga pridevati Mariji, če bi nas božje razodetje ne poučilo, da ji v resnici gre. — 1. Kot božja mati presega in nadkriljuje Marija po svojem dostojanstvu vse stvari. To nam izpričuje njen odnos do Sina božjega: a) angeli so mu služili in stregli (angel oznanil včlovečenje in rojstvo... angeli so mu stregli, ko ga je bil skušnjavec zapustil, angel ga je potrdil v getsemanskem vrtu, angel je odvalil kamen od groba in naznanil vstajenje); b) preroki so ga napovedovali in a po-

stoli oznanjevali; c) Marija pa je mati njegova, ki mu je dala vse, kar da mati svojemu otroku, in tako bila v najtesnejši zvezi z njim; c) on sam je prevzel do Marije dolžnosti otroka. — 2. Božje materinstvo je samo po sebi milost in vir milosti za Marijo: a) Samo po sebi milost, ki se ne da zaslužiti: »... milost si našla pri Bogu. Glej, spočela boš in dobila Sína« (Lk 1, 30. 31). ... ozrl se je na nizkost svoje dekle« (Lk 1, 48). b) Podlaga, vir in vzrok izrednih milosti, t. j. prostosti izvirnega greha in njega posledic ter dejanskega greha, polnosti milosti in izrednega poveličanja. — Izredno dostojanstvo in izredne milosti ji je Bog podelil zaradi nas, nam v spodbudo, nam v tolažbo, nam v pomoč, naj je ona posredovalka med nami grešniki in svojim sinom, našim Gospodom. Naivno-ljubko ogovarja srednjeveška sekvenca Mater božjo: »Nec abhorre peccatores, — sine quibus numquam fores — tanto digna filio; — si non essent redimendi, — nulla tibi pariendo — redemptorem ratio. — — Ergo, virgo sic promota — causâ nostri, nostra vota — promovenda suscipe.« (Za peroracijo zelo porabne misli!)

2. »Jaz sem mati lepe ljubezni« (Sir. 24, 24).

V uvodu se lahko pokaže, kako naobrača cerkev v liturgiji besede sapiencialnih knjig stare zaveze o božji modrosti, na Marijo, ki je najlepši zamisel božje modrosti. — 1. Marija, zgled najlepše in najčistejše ljubezni: a) Ljubezen do Boga — amor affectivus: »Magnificat...«; amor effectivus: »Glej, dekla sem Gospodova.« b) Ljubezen do Jezusa: Marija v službi božjega Deteta; mati pod križem. — 2. Marija, predmet lepe in čiste ljubezni. a) Marija, ljubezniva zaradi svoje zveze z Zveličarjem in zaradi svoje duševne lepote. b) Marija, vredna ljubezni kot naša mati. Ljubezen do Marije naj nas vodi k ljubezni do Boga in nas v njej utrjuje. — Spominjajmo se je v ljubezni vsak dan... Sv. Stanislav Kostka je v smrtni bolezni vedno imel rožni venec v rokah. Na vprašanje, zakaj ga prav nič ne da iz rok, je odgovoril: »Res, ne morem mnogo moliti, pa mi je v veliko tolažbo: spominja me na mojo mater.« — Skrb za božje prijateljstvo in beg pred grehom.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Novi Zakon: Komentarji.

1. Med komentarji k Novemu Zakonu je v zadnjem času obrnil rase največjo pozornost eksegetov oni, ki sta ga izdala H. Strack († 1922) in P. Billerbeck¹. Ta dva orientalista sta z veliko mar-

¹ Strack, Hermann L., und Billerbeck Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Band: Das Evangelium nach Matthäus. München, C. H. Beck 1922. Vel. 8° (VII + 1055). — II. Band: Das

ljivostjo in vztrajnostjo preiskala staro judovsko literaturo, zbrala iz nje vse, kar more služiti v pojasnilo NZ, in vse gradivo sistematično urejeno podala kot komentar k NZ. Ker je bil naš Gospod rojen in je deloval v Palestini in ker so bili vsi pisatelji novozakonskih knjig z eno samo izjemo (Luka) Judje, je njihove izjave in njihove spise mogoče prav razumeti samo tistemu, kdor pozna judovsko življenje in mišljenje Kristusove dobe. To se pa najbolj zrcali v judovski literaturi Jezusovega časa in prvih krščanskih stoletij. Že J. Lightfoot († 1699), J. Wettstein († 1754) in novejši čas Fr. Delitzsch († 1890) i. dr. so skušali izkoristiti staro judovsko literaturo za boljše umevanje N. Z. A vse, kar se je doslej v tej smeri storilo, je bilo nepopolno in ne dovolj kritično. Strack in Billerbeck sta se namenila izdati prav vse, kar more iz stare judovske talmudistične literature poglobiti umevanje novozakonskih knjig. Šestnajst let sta skupno delala oba učenjaka, preden sta stopila s prvim zvezkom pred javnost. Pravzaprav nista imela namena pisati celoten komentar h knjigam NZ, temveč, kakor sama pravita v predgovoru k prvemu zvezku, iz stare judovske literature nuditi samo gradivo za boljše umevanje NZ, objektivno predočiti vero, nazore in življenje Judov, ki so živeli v Jezusovi dobi ali v najstarejših krščanskih stoletjih (str. VI). To nalogo sta v polni meri izpolnila. Zbrala sta ogromno gradiva in ga porazvrstila k posameznim verzom ali odstavkom sv. pisma. Največ zbranega gradiva (ves 1. zv.) seveda odpade na evangelij sv. Mateja, ki je bil namenjen Judom in najbolj predpostavlja poznanje judovskih razmer in običajev v Kristusovi dobi. Zlasti je bogato in lepo komentiran Kristusov govor na gori (189—474). Pa tudi drugi evangeliji, Apd, apost. listi in Razodetje sv. Janeza stoje, ko čitamo zbrane paralele iz rabinske literature, naenkrat v čisto drugačni luči pred našimi očmi. Pri izrekih in citatih judovskih učiteljev je vedno označena doba, v kateri so živeli. Hebrejski in aramejski citati so po možnosti prevedeni, samo najvažnejši izrazi so dodani tudi v izvirnem jeziku. V drugem zvezku je kot uvod k evangeliju sv. Janeza vpleten »Exkurs über den Membra Iahves« (302—333); na koncu istega zvezka sta dodana še dva ekskurza, o šotorskem prazniku (774—812) in o smrtnem dnevu Kristusovem (812—853). V zadnjem ekskurzu brani avtor glede dneva zadnje večerje takozvano anticipacijsko teorijo. Tiska se že tudi četrti (zadnji) zvezek, ki bo obsegal same ekskurze k novozakonski teologiji in arheologiji ter obširen register k vsem zvezkom. Delo Stracka in Billerbecka je velike znanstvene važnosti in za eksegezo NZ neprecenljivega pomena. Trije zvezki, ki so doslej izšli, so bogata zakladnica, v kateri najdeš vedno kaj novega, dragocenega, kadarkoli in kjerkoli posežeš vanjo. Noben ekseget ne bo smel iti mimo tega komentarja.

2. Na visoki znanstveni stopnji je tudi komentar k evangeliju sv. Janeza, ki ga je izdal P. Lagrange, profesor na biblični šoli

Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgesch. Ibid. 1924 (VIII + 867). — III. Band: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis. Ibid 1926, str. 857.

(École biblique) v Jeruzalemu². Komentarji³ imenovanega avtorja se odlikujejo ne samo po zunanji razsežnosti, marveč tudi po veliki notranji vrednosti in temeljitosti. Pisatelj uvodoma razpravlja na 199 straneh o avtorju 4. evangelija, o značaju, namenu, slogu, jeziku evangelija, o odnosu 4. evangelija do sinoptikov, o teologiji sv. Janeza in nazadnje o vulgati. Drugi, večji del knjige obsega komentar k evangeliju. Ta je urejen tako, da se na levi strani zgoraj nahaja grški tekst, na desni francoski prevod, spodaj pa na obeh straneh obširna razlaga. L. temeljito obvladuje vse stroke, ki se zahtevajo od dobrega eksegeta; zlasti slovi kot filolog in arheolog. To svoje znanje v razlagi spretno uporablja. Probleme obdeluje zelo samostojno. V svojih trditvah je rad precej drzen. Eni ali drugi taki drzni trditvi v komentarju bi se dalo z znanstvenega stališča oporekati. Mesto pri Jan 5, 4 je tekstnokritično toliko utemeljeno, da ga je Vogels brez pridržka sprejel v svoj tekst. Kako naj si razlagamo Jan 5, 7, ako izpustimo četrti verz, kakor bi rad Lagrange (134)? Brez vsake opore v tradiciji je trditev, da je prvotno v evangeliju sv. Janeza stalo šesto poglavje pred petim in da bi [ἡ] ἐσθλὴ (5, 1) bilo identično z ono veliko nočjo, ki se omenja v začetku 6. pogl. (132). Tudi ni nikjer podlage za mnenje, da sta zadnja dva verza 20. pogl. prvotno stala na koncu evangelija (za 21, 23) in da sta prišla na konec 20. poglavja potem, ko so učenci sv. Janeza sami dostavili sedanji konec evangelija, t. j. 20, 24, 25 (str. 520).

3. Bolj praktičnega nego znanstvenega pomena je Pözlzov komentar k trpljenju in poveličanju Jezusa Kristusa, ki ga je predelal in na novo izdal prof. Innitzer na Dunaju⁴. Če primerjamo drugo izdajo tega dela, ki jo je oskrbel še pokojni Pözlz (l. 1913), s tretjo, vidimo, da je Innitzer iz Pözlzove knjige napravil nekaj docela novega. Ne samo, da jo je izpopolnil z novejšimi znanstvenimi pridobitvami, da stoji na višini današnje znanosti, marveč je tudi tekst popolnoma preuredil. Kakor Pözlz podaja tudi Innitzer pri vsaki perikopi, ki jo razlaga, najprvo nemški prevod; toda tekstnokritične in jezikovne, zgodovinske in arheološke notice je spravil vse v droben tisk pod črto, da se zamore z njimi okoristiti znanstvenik; za duhovnika pa, ki rabi knjigo v praktične svrhe, je nad črto prirejena lepa, jasna in zanimivo pisana razlaga. V marsikaterem vprašanju zastopa Innitzer drugačno mnenje kot Pözlz, pa ga skuša dobro utemeljiti. Glede dneva zadnje večerje brani I. anticipacijsko teorijo (zadnja večerja 13. nizana, smrt Jezusova 14. nizana). V vprašanju »Judovega obhajila« zastopa misel, da Juda ni bil obhajan, ampak da je odšel iz obednice, preden je Gospod postavil zakrament sv. R. T. »Praetorium Pilati« ni bil grad Antonia (Pözlz), ampak Herodova

² Lagrange, P. M. I., *Évangile selon Saint Jean* (Études bibliques). Paris, Lecoffre 1925. Vel. 8° (CXCIX + 550).

³ Izšli so že prej komentarji k evangeliju sv. Mateja (l. 1923), sv. Marka (2. izd. l. 1920) in sv. Luka (l. 1921).

⁴ Innitzer, Dr. Theodor, *Kurzgefaßter Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi*. Graz, Styria 1925. 8° (XV + 430).

palača v severnozpadnem delu Jeruzalema itd. — Duhovniku, ki mora večkrat pridigati ali katehizirati o Kristusovem trpljenju, nudi Innitzerjev komentar izredno mnogo solidnega in uporabnega gradiva.

A. Snoj.

b) Ocene.

Z a g o d a dr. Franjo, **Sveto pismo Novoga Zavjeta**. (Knjige kataličkog života. Treće vanredno izdanje.) Zagreb 1925. Naklada Dra. Stjepana Markulina. Str. 560.

Skoro istočasno kot Slovenci so dobili tudi Hrvatje nov prevod svetega pisma NZ. Rodila ga je enaka potreba kot novo slovensko sveto pismo. Kajti že 65 let je tega, kar je dr. Ivan Matija Škarić, profesor bogoslovja v Zadru, oskrbel celotno izdajo Novega zakona v hrvatskem jeziku. Izdaja je danes jezikovno zastarela. Prevod, ki ga je izdal Kaptol vrhbosanski, je sicer novejšega datuma (l. 1912.), a samo delen (Evangeliji in Apost. dela) in prirejen po vulgati. Isto velja o prevodu nadškofa Stadlerja (Evangeliji, l. 1906.).

Sedaj je dr. Zagoda, profesor zagrebške teološke fakultete, priredil prevod vseh knjig NZ na podlagi izvirnega teksta in ga izdal v eni sami knjigi (format 13 × 20 cm). Prevodu je pod črto v drobnem tisku dodana razlaga ter na koncu 23 strani dolg Uvod v knjige NZ.

Prevajanje sv. pisma po izvirniku ni lahko delo. Prelagatelj nima niti ene oficijelne cerkvene izdaje grške biblije, katero bi mogel od besede do besede prevesti; zato se za prireditev dobrega prevoda zahteva poleg temeljite strokovne izobrazbe prireditelja tudi mnogo samostojnega, znanstveno-kritičnega dela. Profesor Zagoda je, kolikor sem mogel spoznati iz mest, katera sem pregledal, obema zahtevama v polni meri zadostil. Tekstno-kritična načela za ugotovitev inspiriranega teksta, ki jih je znanost v novešem času postavila, je v posameznih slučajih jako spretno in vestno apliciral; zato se more njegov prevod z bogoslovno-znanstvenega stališča imenovati zelo posrečen.

V splošnem se je Z. držal tistih načel, po katerih je bilo prirejeno tudi novo slovensko sv. pismo in ki jih odobravajo tudi v Rimu. Prevajatelj je ta načela v predgovoru prav kratko razložil in naštel vire, ki so mu služili pri delu. Med znanstvenimi pripomočki pogrešam Wordsworth-White, Novum Testamentum Latine secundum editionem S. Hieronymi (vsaj manjšo, celotno izdajo NZ iz l. 1911.).

Glede teksta samega nekaj opazk! Avtor je v Predgovoru zapisal: »Samo se po sebi razumije, da se prevodilac osobito obazirao na najbolji, od Crkve odobreni latinski prijevod Vulgate, i to po načelima kritike, kako je zastupao Hetzenauer, Vogels itd.« (str. 3). To načelo je pravilno. A v aplikaciji načela na posamezne slučaje avtor ni vedno dosleden. Tako je n. pr. pri Mr. 6, 20 sprejel varianto *ἡ πόσις* (»bio je u nemaloj tjeskobi«), dočim sledi vulgata pretežni večini grških, vmes prav dobrih rokopisov, ki imajo *ἐπὶ πόσι* (v. Soden ima, kljub znanemu načelu, da je inačica, ki jo je težje razložiti, navadno verjetnejša, v svojem variantnem aparatu obe inačici *ἐπὶ πόσι* in *ἡ πόσις* za enako verjetni); enako se je pri Lk. 12, 31

odločil za varianto αὐτοῦ (kraljestvo njegovo), med tem ko imajo prav mnogi grški rokopisi, pa tudi vulgata. τοῦ θεοῦ (regnum Dei). Nasprotno pa pri Lk. 1, 28 kljub Lk. 1, 42 in kljub temu, da imata Vogels ter v. Soden besede εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν samo v variantnem aparatu, sledi rokopisom ACDXTO i. dr. zaradi vulgate ter prevaja to mesto pravilno z dodatkom »blagoslovljena ti medu ženama«. — Mt. 1, 25 bi z ozirom na avtoriteto vulgate smel oklepaj pri besedi »prvenca« izostati; nasprotno bi pa prelagatelj z isto pravico, kakor je pri Mt. 27, 35 izpustil besede: »da se je spolnilo, kar je bilo povedano po preroku: Razdelili so moja oblačila in za mojo suknjo so vrgli žrebe«, moral ves verz Mt. 23, 14 dati vsaj v oklepaj ali ga pa popolnoma izpustiti, ker tega mesta ni ne v najboljših grških rokopisih in tudi ne v vulgati (prim. Wordsworth-White o. c. ali pa Vogelsov oz. Sodenov variantni aparat). Iz enakih razlogov bi pri Lk. 12, 35 smele popolnoma izpasti besede »u vašim rukama« (sedaj v oklepaju). — Seveda treba priznati, da bi se v enem ali drugem izmed navedenih slučajev moglo disputirati o tem, katera varianta je zanesljivejša, in avtor je imel v vseh slučajih gotovo svoje razloge, da se je odločil za vulgato ali proti nji. — Besede, ki jih je prireditelj v tekstu zaradi lažjega umevanja dodal v oklepajih, n. pr. Jan. 6, 11. 23 (Bogu), Jan. 18, 37 (pravo), Apd. 21, 31 (zapovedniku čete), bi naj bile tiskane raje kurzivno in brez oklepajev; s tem bi bilo dovolj jasno označeno, da jih ni smatrati za inspirirani tekst, sedaj pa to ni razvidno.

Opazke pod črto so kratke in jasne ter popolnoma zadostne za pravilno umevanje božje besede. Tudi stoje na taki znanstveni višini, da jih bo s koristjo mogel rabiti i teološko izobraženi čitatelj, zlasti katehet in homilet. Škoda, da se vsaka opazka ne začne z novo vrsto in da niso vedno vse opazke na isti strani kakor tekst. To nekoliko zmanjšuje praktično uporabnost komentarja.

Še bolj pa zmanjšuje praktično uporabnost knjige same (teksta kakor komentarja) okolnost, da ni na vrhnjem robu vsake strani označeno ime svetopisemske knjige in poglavje, ki je na dotični strani. Za tistega, ki čita sv. pismo kar naprej, so ti napisi res skoro brez pomena; za teologa pa, ki mora pri svojem študiju iskati citate sem pa tja po knjigi, so napisi nujna potreba.

To so seveda le tehnične hibe, ki ne tangirajo notranje vrednosti knjige same. Zunanja oprema knjige je pa zelo lična; papir je fin in neprozoren. Želimo, da bi se to krasno in tako posrečeno sv. pismo kar najbolj razširilo med hrvatskim ljudstvom ter da bi tej prvi izdaji sledila prav kmalu druga, pri kateri se bodo mogli odpraviti gori omenjeni tehnični nedostatki.

A. Snoj.

Vimer, dr. Rudolf, **Isus Krist**. Život Spasitelja sveta. Prva knjiga (Jeronimska knjižnica, knjiga dvijesta jedanaesta). Zagreb 1925. 8°, 286 str.

Poleg sv. pisma NZ je dobilo hrvatsko ljudstvo preteklo leto v roke tudi poljuden opis življenja Jezusa Kristusa. Podal mu ga je pisatelj, ki dobro pozna Palestino ter običaje tamošnjega ljudstva. Doslej je izšla prva polovica, ki obsega Jezusovo mladost in njegovo javno delo do tretje velike noči.

Pisatelj ostaja pri opisu Gospodovega življenja strogo v mejah sv. pisma, vendar skuša biti v pripovedovanju kolikor mogoče prost. Dogodke opisuje živo in mikavno, tako da se knjiga čita prijetno kot lep roman. Med pripovedovanje so vpleteni popisi svetih kra-

jev, običajev judovskega ljudstva ter političnih, verskih in kulturnih razmer v Jezusovem času; vse to se s podatki navdihajenih pisateljev zlija v lepo harmonično celoto. Pisatelj je mimogrede razložil vsa težja mesta v evangelijih, tako da je njegova knjiga obenem tudi priročen in poljuden komentar k evangelijem. Tekst pojasnjujejo umetniške ilustracije; med njimi je več slik domačih hrvatskih umetnikov. Knjiga je namenjena v prvi vrsti preprostemu ljudstvu in laiki inteligenci, vendar nudi tudi duhovniku, zlasti katehetu mnogo koristnega.

Pri čitanju knjige sem si zabeležil par netočnosti. Na str. 21 je avtor pri razlagi zgodbe o rojstvu Janeza Krstnika zapisal: »U to vrijeme još nijesu ljudi znali za papir, već su pisali na daščici oličenoj voskom«. Res je, da papirja, kakršnega imamo danes, niso poznali, a poleg povoščenih deščic in črepinj je tudi preprosto ljudstvo že pred Kristusom mnogo rabilo za pisanje papyrus, ki se je izdeloval v Egiptu in se je od tam razširil po sosednjih deželah; novejša odkritja to potrjujejo. — 500 (50) rimskih denarjev ne odgovarja »u našem današnjem novcu« 111 (11) našim dinarjem, kakor pravi avtor na str. 218 (pod črto). Rimski »denarius« (= 1 dragma) je bil po vrednosti enak približno eni predvojni kroni, ali franku, ali marki (prim. Hulstsch, *Metrologie* 252). 500 denarjev je bilo torej znatno več nego naših 111 dinarjev. — Str. 159: »Bethsaida« (Jan. 5, 2), bolje »Bethesda«, ni bil »ovčji ribnjak« (vulg. Clem.), ampak ribnik, ki se je nahajal v bližini »Ovčjih vrat« (g. ὄφι τῆ προβατικῆ; Wordsworth-White; super probatica). Pisatelj bi smel to mesto raztolmačiti po grškem tekstu, ki je jasnejši in pravilnejši (prim. Zagoda, Sv. pismo: »A u Jerusalemu je kod ovčjih vrata ribnjak, koji se hebrejski zove Bethesda«).

Če bo knjiga izšla v novi izdaji — in želimo, da bi se to kmalu zgodilo, — naj bi se dobesedni svetopisemski citati zenačili s tekstom nove hrvatske izdaje sv. pisma. Dobro bi tudi bilo v tekst vplesti kaj malega o evangelijih, o njih postanku, o njih verodostojnosti ter o njih medsebojnem razmerju. A. Snoj.

Lesar, Dr. Jožef, **Apostoli Gospodovi**. Prvi del: Sv. Peter in Pavel. Drugi del: Ostali apostoli in evangelisti. Izdala in založila Družba sv. Mohorja v Prevaljah 1924 (I) in 1925 (II), 8°, 160 str.

Namesto življenja svetnikov so udje družbe sv. Mohorja zadnji dve leti dobili kot knjižni dar življenjepise naših svetih apostolov in evangelistov. Pisatelj, prelat dr. Lesar, je z veliko marljivostjo zbral majhne drobce, raztresene po Evangelijih, Apostolskih delih, apostolskih listih ter spisih cerkvenih očetov in pisateljev in iz njih sestavil poljudne življenjepise apostolov Gospodovih. Prvi snopič je posvečen samo prvakoma apostolskega zbora, sv. Petru in Pavlu. Pisatelj zajema tu po večini iz sv. pisma; pripovedovanje poživljajo popisi mest in krajev, v katerih sta apostola živela in delovala.

V drugem snopiču so obdelane biografije ostalih apostolov (z Barnabom) in evangelistov sv. Marka in Luka. Za te biografije nudi sv. pismo manj podatkov kot za sv. Petra in Pavla, zato je bilo treba mnogo zajemati iz tradicije. Ob koncu vsakega životopisa se nahajajo skrbno sestavljeni sezname župnih in podružnih cerkva na Slovenskem, v katerih se časti dotični apostol. Viri, iz katerih je pisatelj črpal, so pregledno navedeni na koncu vsakega snopiča. Vprav iz tega seznama

moremo spoznati, koliko podrobnega dela je bilo treba za sestavo življenjepisov vseh apostolov in evangelistov.

Knjiga se čita prav prijetno; slog je lep, znanstveno umerjen, samo na nekaterih mestih za poljudno knjigo nekoliko preresen. V prvem delu včasih razne pojasnilne opazke v tekstu trgajo glavno misel. Tega bi ne bilo, ako bi se bolj rabil drobní tisk ali pa prostor pod črto. Pri lastnih imenih je opaziti sempatje neko negotovost glede oblike. Pisatelj rabi poleg grških oblik Origenes, Alfajos, Nikeforos, Kiper, Pantainos tudi slovensko prikrojene oblike Alfej, Tadej, Bartolomej, Filipi, Trofím, Tihik itd. V poljudni knjigi bi vsekakor kazalo ostati dosledno kar pri znanih in pri nas že udomačenih oblikah.

Te malenkosti seveda naše dobre sodbe o knjigi ne spremenijo.

Podobe apostolov, ki jih je naslikala Helena Vurnikova, so originalno delo in lepo nazorno dopolnilo k življenjepisom.

Prepričan sem, da bo slovensko ljudstvo to lepo knjigo prav rado prebiral in se ob nji navduševalo za češčenje sv. apostolov, stebrov Kristusove cerkve, katerim v čast je na slovenskih tleh postavljenih toliko lepih cerkva in kapel.

A. Snoj.

1. Premm Matthias, Dr. phil. et theol., **Das tridentinische »diligere incipiunt«** (sess. 6. cap. 6). 8^o, 79 str. Graz 1925, »Styria«.

2. Hünemann Friedr., Dr. theol., **Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient**. (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte XV, 4). 8^o, VIII in 87 str. Paderborn 1926, F. Schöningh.

Nemška Görresova družba je v začetku tega stoletja prevzela veliko znanstveno nalogo, oskrbeti popolno in kritično izdajo vseh virov za proučevanje tridentinskega cerkvenega zbora. Štirim učejnikom (Merkle, Ehses, Buschbell, Schweitzer) je izročila to delo. Do danes je izšlo osem velikih zvezkov od celotnega dela, ki bo obsegalo najbrž 13 zvezkov, z enotnim naslovom: Concilium Tridentinum. — Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio — edidit societas Goerresiana promovendis inter catholices Germaniae studiis. Friburgi Brisgoviae. Ta izdaja omogoča zanesljiv historično-kritičen študij posameznih vprašanj velevažnega cerkvenega zbora. Zgoraj imenovani razpravi sta izdelani na podlagi te izdaje.

1. Šesto poglavje šeste seje trid. zbora razpravlja »de modo praeparationis« ad iustificationem. V razlagi stavka »Deum tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt...« so bila mnenja teologov že precej izza tridentinskega cerkvenega zbora različna. V ozadju je bilo vedno tudi veliko teološko preporno vprašanje atricionizma ali kontricionizma. Dr. Premm v svoji habilitacijski razpravi preiskuje razvoj tridentinskega odloka preko posameznih osnutkov (7—31), izkuša določiti vpliv raznih teoloških smeri (cerkvenih in proticerkvenih, 31—41), upošteva in navaja razlage teologov, ki so sodelovali na cerkvenem zboru ali delovali neposredno po objavi tega odloka (41—51), in na ta način more nazadnje

določiti resnični pomen teh besed (51—74), ki ga je kardinal Billot (*De ecclesiae sacramentis*, II., th. 15) označil tako: »...intelligi posse de ipsa voluntate sive desiderio conversionis, in quo involvitur quidam iustitiae recuperandae amor, adeoque et Dei, qui fons iustitiae est.« Rezultat cele razprave je izražen v sledečih zaključkih: 1. Cerkveni zbor govori na tem mestu o pripravi odraslih nevernikov na sv. krst, ne o opravičenju nasplošno. 2. Med dejanji priprave je potrebna tudi nepopolna ljubezen do Boga (amor concupiscentiae). 3. Zadostuje pa, da je ta akt virtualen ali vključen v drugem dejanju priprave. — S tem rezultatom je razoroženo tudi dokazovanje kontricionizma.

Na isti način so razlagali besede »diligere incipiunt« že dosedaj nekateri teološki pisatelji, ki jih Pr. navaja na str. 74. Premmova zasluga pa je, da je apriornim dokazom dodal edino odločilni dokaz, ki izvira iz zgodovinskega, pozitivnega študija aktov.

Razprava je zelo pregledna, vzorna po zunanji dispoziciji in precizna v dokazovanju.

2. Nekateri protestantski dogemski zgodovinarji med njimi Seeberg (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV, 2^a, 765.774) in Harnack (*Dogmengeschichte*, 434) trdijo, da so odloki tridentinskega cerkvenega zbora o opravičenju kompromis med tradicionalno strogo avguštinsko-tomističnim in bolj pelagianističnim nominalistično-skotističnim pojmovanjem milosti. Fr. Hünemann preiskuje po aktih (posebno Concil. Trid. zv. I. in V.) zgodovino določbe cerkvenega zbora o bistvu in nujnosti dejanske milosti. V prvem delu, ki razpravlja o posvetovanjih, preden je bil sestavljen prvi osnutek odloka, našteva in analizira mnenje večine, potem pa se peča radi trditev protestantov tudi z mnenji nekaterih »očetov« in teologov, ki so se bližala v nekaterih točkah lutheranskim ali pa pelagianskim zmotam. V drugem in tretjem delu (64—85) pa obravnava osnutke (4) odloka o opravičenju, ki je bil sprejet 13. jan. 1547 »universaliter ab omnibus uno consensu«. Rezultat skrbne in lahke razprave podaje pisatelj v sledeči tezi: »Die Lehre des Konzils vom Wesen und von der Notwendigkeit der aktuellen Gnade ist nicht ein Kompromiß, sondern die treue Wiedergabe der traditionellen Auffassung, wie sie besonders durch Augustin und Thomas bestimmt worden war« (85).

Fabijan.

Marić Jos., *Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum*. Prima quaestio praevia ad novam apologiam papae Honorii I. (Hrvatska Bogoslovska Akademija. Svez. VI.) 8^o, 53 str. Zagreb 1926.

Pred 12 leti je prof. Marić objavil temeljito študijo o nauku agnoetov (*De Agnoetarum doctrina*. Zagreb 1914), v kateri je končnoveljavno dokazal, da so bili agnoeti obsojeni kot heretiki, ker so človeški duši Kristusovi pripisovali neznanje. To je strokovna kritika sprošno priznala (n. pr. F. Diekamp v *Theol. Revue*

1915, 98—101, W. Koch v Theol. Quartalschr. 1915, 148 in več drugih). Takrat je pisatelj obljubil monografijo o monoteletizmu in zadevi papeža Honorija I. (op. cit. str. 102, op. 149.). Dano obljubo je začel sedaj izpolnjevati. Pred seboj imamo študijo o formuli *«μία καὶ οὐγενὴς δι' ἀποφθὴν ἐνέσχευται»*, ki jo rabi Ciril Aleksandrijski, ko razpravlja v komentarju k Janezovemu evangeliju (6, 54) o evharistiji in omenja oživljajočo moč Kristusove človeške narave, sklicujoč se na obujenje Jairove hčerke. Po pravici pravi avtor, da je za pravilno umevanje monoteletizma, kakršen se je pojavil v drugi četrtini 7. stoletja, potrebno, prav oceniti to Cirilovo formulo, dalje formulo *«ἡ θεανδρική ἐνέσχευται»* t. zv. Dionizija Areiopagita in kristološko ideologijo in terminologijo Severiancev in Teodoziancev. Interpretacija Cirilove formule, ki jo M. podaje v prvem delu razprave na str. 17—26, je brez dvoma pravilna. V drugem delu ocenjuje pisatelj interpretacije Cirilove formule pri Maksimu Homologetu in pri novejših teologih in razne formule, ki so na podlagi Cirilove nastale v aleksandrijski šoli. Z zanimanjem pričakujemo nadaljevanje teh študij.

Zasluzno in lepo monografijo kazi veliko število napak v tisku. Na priloženem lističu jih je popravljenih devet, pa to je komaj osminka vseh. Na str. 4. v 8. vrsti od zgoraj in na str. 19. v 9. vrsti od zgoraj mora stati letnica 649 (ne 640); na str. 6. v 3. vrsti od zgoraj je pravilna letnica 633 (ne 663). V 36. opombi na str. 15. je izpadla cela vrsta. Popoln citat iz Tixerontove dogemske zgodovine III, 79 je: *«Son (t. j. Cirilov) point de vue est moins métaphysique que religieux. C'est, comme Athanase, l'idée de la redemption qui le hante. Un homme ne pouvait nous sauver: il faut pour cela que le Verbe de Dieu, que Dieu lui-même naisse, souffre et meure pour nous.»*

F. K. Lukman.

Kieffer, Prof. Dr. H., *Predigt und Prediger*. Wissenschaftlich-praktische Anleitung zur Verwaltung des Predigtamtes. 8^o, XII in 520 str. Paderborn 1924, Schöningh.

Ta knjiga je — kakor pravi pisatelj v Predgovoru — plod mnogoletnega dela v cerkvi na prižnici in v šoli za katedrom. Vsebinsko je zelo bogata. Po daljšem Uvodu, kjer razlaga bistvo govorništva vobče in cerkvenega govorništva posebej, vzvišenost pridigarске službe, odnos homiletike do profane retorike in razdelitev prve —, obravnava pisatelj po vrsti naslednja velika poglavja: nauk o temi ali glavnem stavku — homiletiške kategorije — vire, iz katerih črpa cerkveni govornik — vsebino cerkvenega govora — njega bistvene lastnosti — metodične elemente pridige — pridige sestav in nje posamezne dele — vrste pridig — zgodovino cerkvenega govorništva — osebo pridigarjevo — pripravo na pridigo — ter nje ustno podavanje. V teku teh razprav ne pusti avtor prav nobenega važnega homiletiškega vprašanja znemar. O vseh bistveno pouči ali vsaj nakratko informira. Kontroverzne stvari redno kot take označi; pri tem se drži in zagovarja tisto sentenco, ki se opira na najboljše razloge in jo branijo najtehtnejši strokovnjaki. Tako gre n. pr. pri

obravnavanju homilije vseskozi s škofom Kepplerjem, čigar jasno naziranje je zlasti v tej tvarini končalo marsikak znanstveni spor. Kieffer skuša podati teorijo cerkvenega govorništva kot samostojno vedo s svojimi lastnimi (od svetnega govorništva neodvisnimi) temeljnimi načeli, s svojimi posebnimi zaključki in navodili. Veliko je vredno to, da razumevanje svojih nauk in izvajanje podpira z mnogimi praktičnimi zgledi, ki jih povzema iz najboljše homiletiške literature. V zgodovinskem pregledu cerkvenega govorništva nas je zlasti razveselila točna karakterizacija velikega Segnerija, ki ga za svojo osebo čislamo nad vse druge popatristične cerkvene govornike. — Knjiga — za navadni učbenik sicer malo preobširna — bo dobro služila učiteljem homiletike in njihovim učencem. Pa tudi tisti, ki že delujejo v homiletiški službi, si bodo s pridom ponovili iz nje marsikaj morda že pozabljenih, a potrebnih homiletiških nauk.

M. Opeka.

Mrkun A., **Krščanska karitas**, 8^o, 124 str. U Zagrebu 1925. Tisak Narodne Prosvjete.

Za povzdigo in razvoj krščanske dobrotelčnosti vsi narodi veliko delajo. Posamezniki se dejansko udeležujejo del krščanske ljubezni do bližnjega, drugi pa k temu vzpodbujajo z besedo in peresom. V dobrotelčnosti se odlikuje tudi naš narod. Toda čeprav so razni pisatelji porabili to ali ono priliko, da so pisali v prilog dobrotelčnosti, vendar sistematičnega dela o tem nimamo v našem jeziku. Zato z veseljem pozdravljamo knjižico župnika Ant. Mrkuna kot prvo delo na tem polju. — Knjižica ima pet delov. V prvem nam opisuje pisatelj krščansko karitas, njen obseg, njene naloge in načine, kako naj se udeležuje. V drugem delu nam slika zgodovino krščanske dobrotelčnosti, najprej v splošnih potezih in nato nam predločuje posamezne zastopnike krščanske dobrotelčnosti, izmed Jugoslovancev dr. Josipa Stadlerja in dr. Janeza Ev. Kreka. V tretjem delu govori o redovnikih in redovnicah, društvih in zavodih, ki se zlasti odlikujejo v izvrševanju karitativnega dela. V četrtem delu nam razgrinja pisatelj ogromno polje, kjer naj pomaga krščanska dobrotelčnost; slika nam, kako naj karitas skrbi za mladino, za ubožce in bolnike, za slepce, glušce, hrome itd. Kakor pa nam sv. cerkev priporoča poleg telesnih tudi duhovna dela usmiljenja, tako poudarja pisatelj, da naj zavzema delokrog, ki naj ga ima krščanska karitas, tudi vsestransko moralno povzdigo ljudstva, torej: izobrazbo, zlasti pa boj proti ljudskim strastem, kakor tudi skrb za vsestranski napredek posameznih stanov. Najvažnejši se nam zdi peti del, v katerem pisatelj podaja podroben načrt karitativne organizacije. Pričenši z lokalnimi karitativnimi društvi nam slika vsa karitativna združenja do karitativnih zvez v posameznih škofijah in glavne zveze, ki naj bi raztezala svoj delokrog po vsej državi.

Z veseljem tedaj pozdravljamo Mrkunovo knjižico o krščanski dobrotelčnosti. Krščanska dobrotelčnost je namreč važna zadeva, za katero bi se morali bolj zavzemati. Saj nas to uči Zveličar sam,

»ki je hodil od kraja do kraja in delil dobrote« (Ap. dela 10. 38), to nas uče apostoli, ki so si izbrali 7 diakonov za izvrševanje dobrodelnosti, to nas uči vsa zgodovina katoliške cerkve. To smo zlasti videli tudi v svetovni vojni, ko je ves svet občudoval v Benediktu XV. vzornika dejanske krščanske ljubezni. Po pravici je tudi V. katoliški shod v Ljubljani (1923. l.) sprejel resolucijo, »naj se v vsaki župniji zasnuje vsaj ena dobrodelna organizacija, ako ne društvo, vsaj dobrodelni odbor« (Poročilo, str. 311). »Vodilo Marijinih družb« (1924. l.) obširneje opisuje organizacijo in delokrog dobrodelnih odborov (str. 92 in sl.). Podrobne načrte za organizacijo dobrodelnosti v škofiji in v državi pa nam prvi pot podaja g. pisatelj. Seveda je za izvršitev tako važnega dela treba osebe, ki se more popolnoma posvetiti temu delu. Ker je krščanska dobrodelnost v tako tesni zvezi s sv. cerkvijo, morajo tudi pravila biti tako urejena, da bo cerkvi mogoče vplivati na razvoj karitativnega dela v škofiji in državi. V tem oziru je izborna urejena organizacija krščanske dobrodelnosti v Nemčiji, kjer zastopnike centralnega sveta imenuje škofijstvo. Centralni svet in centralni odbor, v katerem so zastopniki dobrodelnih organizacij, pa skupno vodita glavno zvezo dobrodelnih organizacij (gl. Caritas und Volk, II. H. 1924, str. 92 nsl.). Temu primerno bi se morali izpopolniti Mrkunovi načrti o dobrodelni organizaciji po škofijah in v državi. Tudi naj bi karitativna organizacija obsegala le društva, ki se bavijo samo z dobrodelnostjo, ker imajo socialna in prosvetna društva lastne centrale.

Delati moramo za organizacijo dobrodelnosti, truditi pa se zlasti moramo za dobrodelnost samo. Organizacija je ogródje, ogródje pa moramo napolniti z dobrimi deli. Za obojno delo pa nas navdušuje A. Mrkunova knjiga.

Alojzij Stroj.

c) Drobna slovstvena izvestja.

1. Irénikon. Novi mesečnik izraža v naslovu, da hoče v miroljubnem duhu delati za sporazum med ločeno vzhodno in med katoliško cerkvijo. Izdajajo ga belgijski benediktinci, katerim je po naročilu Pija XI. (21. marca 1924) poverjena naloga, da ustanove vzhodno vejo benediktincev in s tem obnové katoliško vzhodno menišvo v duhu vzhodnih tradicij. Prvo središče teh redovnikov je v samostanu Amay v Belgiji (Prieuré d'Amay s/Meuse). Doslej se je skupno že okoli 20 benediktincev raznih narodnosti pridružilo tej organizaciji. Najbolj znana sta Lambert Beauduin in Leo Gillet, glavna sotrudnika novega časopisa, a že sicer znana kot voditelja liturgičnega in vzhodnega gibanja v Belgiji. V pričujoči prvi številki pričanja L. Beauduin vrsto člankov o vsebini vzhodne liturgije, v kolikor je tudi za nas poučna (L'Occident à l'école de l'Orient: 1. Mystère pascal), L. Gillet pa vrsto člankov o Solovjevu. V pregledu vzhodnega gibanja se omenja tudi ljubljanski vzhodni kongres. Časopis je v dobrih rokah in ima vse pogoje za uspešni napredek. Administracija je: M. J. Duculot, éditeur, Gembloux (Belgija).

F. G.

2. Pod naslovom »Urchristentum und Katholizismus« je izdal znani cerkveni zgodovinar Albert Ehrhard, sedaj profesor v Bonnu, troje predavanj, ki jih je imel v jeseni 1922 v Družbi za krščansko

kulturo v Luzernu (8^o, 153 str., Luzern 1926, Räder & Co.). Predavanja, poljudno-znanstvena v najboljšem pomenu besede, pojasnjujejo razvoj krščanstva v prvih sedem desetletjih. Kdor se s temi vprašanji bavi, ga bo zanimalo, kako sodi o njih tako ugleden historik, četudi podaja svoje misljenje brez težkega znanstvenega aparata. E. razločuje tri življenske stadije prakrščanstva: krščanstvo iz judovstva, pavlinsko krščanstvo iz poganstva in ioanejsko univerzalno krščanstvo. Tri častitljive osebe so predstavnice treh razvojnih stopenj prakrščanstva: Peter, Pavel, Janez. Slednji je dal prakrščanstvu njega notranjo izpopolnitev. »Ta izpopolnitev prakrščanstva pa pomeni isto kot utemeljitev katolicizma« (str. 145). Lkn.

3. Dictionnaire de la Bible (Supplément). — Francoski »Dictionnaire«, ki ga je izdal v petih debelih zvezkih Vigouroux (1895 do 1910), je postal glede nekaterih člankov zastarel ali z ozirom na hitri razvoj biblične znanosti v novejšem času deloma pomanjkljiv. Da bi ostal še nadalje uporaben, so pričeli izhajati dopolnilni zvezki, ki jih ureja Louis Piro, profesor eksegeze na katoliški fakulteti v Lillu. Izšla sta že dva snopiča s 512 stolpci. Znamenitejši članki so Actes des Apôtres, Adam, Agape, Agrapha, Apocalyptique, Apocryphes. Sodelujejo najboljši sodobni francoski biblicisti (Abel, Allo, Buzy, Frey, Touzard i. dr.) Založništvo je Paris, Letouzey et Ané.

4. Preuschen-Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. — Preuschenovega († 1920) obširnega slovarja že od l. 1918. ni več v zalogi. Ker je ta slovar poleg Zorellovega Novi Testamenti Lexicon graecum (Parisiis 1911) zaenkrat najpopolnejši, je pričel v drobnih snopičih po 128 stolpcev drobnega tiska izhajati v novi izdaji. Izdaja ga prof. Walter Bauer iz Göttingena (založba Töpelmann, Gießen). Izšli so doslej 4 snopiči (A — εβχαριστία). Izdajatelj se ozira tudi na najnovejša slovstvena odkritja zadnjih let. Pri posameznih besedah je citirana najvažnejša strokovna literatura. A. S.

4. Revizija vulgate. — Dne 17. januarja t. l. je imel v Bibličnem zavodu v Rimu P. Henri Quentin O. S. B., član papeške komisije za revizijo vulgate, predavanje o zgodovini vulgate in o njeni sedanji reviziji. Predavanje je sedaj izšlo tiskano (»La Vulgate à travers les siècles et sa revision actuelle«, Rome 1926, str. 24.) P. Quentin je iz prvega početka udeležen pri delu za revizijo vulgate. Tekom skoro 20 let (od l. 1907.) je imel dovolj prilike, seznaniti se z usodo Hieronimovega latinskega teksta sv. pisma od l. 383. dalje. Zato so njegova izvajanja dragocen prispevek k zgodovini vulgate. Z objavljenega predavanja posnemamo, da izide v najkrajšem času kot prvi plod dolgoletnega, vztrajnega in trudapolnega dela prvi zvezek nove vulgate, obsegajoč Predgovor in prvo Mozesovo knjigo z obsežnim kritičnim aparatom. Knjiga se že tiska. V sami Genezi bo več kot tisoč korektur starega teksta. Večina teh popravkov ne tangira vsebine; so pa vmes tudi taki, ki bodo Hieronimov tekst bolj približali hebrejskemu izvirniku. Zbrano je že vse gradivo za oktatev. V kratkem bosta šli v tisk druga in tretja Mozesova knjiga. Znanstveni svet z napestostjo pričakuje revidirane vulgate. A. Snoj.

BELEŽKE.

Sv. Ciril in Metod in patriarška pentarhija.

V dobi slovanskih apostolov je bila na Vzhodu jako razširjena teorija da je cerkev stalno razdeljena v pet patriarhatov, ki imajo skupno vrhovno oblast (pentarhija). Ta teorija se je pojavljala v različnih oblikah. Vprašanje je, ali sta bila tudi slovanska apostola prištaša te teorije. V razpravah »Pravovernost sv. Cirila in Metoda«

(BV I, 1—43) in »Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju« (Ljubljana 1921) sem dokazal samostojnost in izvirnost solunskih bratov; med drugim sem dokazoval, da nista bila pristaša pentarhije. Nasprotno mnenje brani dr. fra A. Guberina v članku »Pentarhijski nazor sv. Cirila in Metoda« (Bogoslovna Smotra 1925, str. 425—439). Članek razodeva veliko erudicijo in spretnost v postavljanju novih hipotez, a manj metodične umerjenosti. Zato dokazovanje za glavno pisateljevo trditev ni zadosti trdno. Menim, da se iz doslej znanih virov Guberinova trditev sploh ne bo mogla dokazati. Vzhodna teorija pentarhije se od rimske teorije o patriarhatih tako razlikuje po duhu in po formi, da se rimska teorija nikakor ne more imenovati pentarhija; pisatelj jo sam imenuje »trearhija«, a jo premalo razlikuje od pentarhije.

Poleg tega se je pisatelj dotaknil vprašanja, v kakem smislu je sv. Metod avtor staroslovenskih sholijev o primatu. V omenjeni knjigi »Cerkveno prvenstvo i edinstvo« sem skušal dokazati hipotezo, da je sv. Metod glavno vsebino našel že v tradicijah grškega menišva. Bolj trdno pa sem dokazal, da sta oba sholija po slogu popolnoma Metodova. S tem sem gotovo storil uslugo tistim, ki mislijo, da je Metod spisal oba sholija samostojno, brez starejše grške predloge. Nisem preiskoval, koliko so na Metoda vplivale specifične rimske teorije. Ker sem prepričan, da sv. Metod ne bi sprejel nobene teorije, ki bi bila v nasprotju z vzhodnimi tradicijami, zato sem dokazoval, da se v vzhodnih tradicijah nahajajo podobne misli, kakor so izražene v sholijih. Tudi s tem sem z ene strani olajšal dokaz za hipotezo, da so na Metoda vplivale specifične rimske teorije. A tako hipotezo bi bilo treba dokazovati bolj metodično in manj ekskluzivno nego jo dokazuje fra Guberina.

Pisatelj bo gotovo sam uvidel, kje mora svoje dokazovanje stvarno in metodično popraviti. Zato ne bom navajal podrobnosti. Z metodično umerjenostjo bi nadarjeni pisatelj mogel doseči znatne znanstvene uspehe.

F. Grivec.

Dostavki in popravki k apostolski vizitaciji pod nuncijem Salvagom 1607 in 1608.

1. Na podlagi zapisnika kazenskih sodb sem ugotovil v prejšnjem zvezku tega lista (str. 197 nsl.), da se tridentinska reforma slovenskega klera ni vršila po zelo strogih odlokih tridentinskega koncila, marveč se je postopalo mnogo mileje. Medtem je Miroslav Premrou objavil v Časopisu za slovenski jezik, književnost in zgodovino V, 68—107, prvi del dopisov, katere je nuncij Salvaço s svoje vizitacije pošiljal državnemu tajniku kardinalu Borgheseju. Tu najdemo v pismu z dne 1. okt. 1607 pripisano kardinalovo navodilo za odgovor, naj vizitator upošteva razmere teh dežel in naj postopa uvidevno, ne s tako strogostjo, s kakršno bi se delalo v Italiji, da bo čimprej duhovščino

poboljšal in od nje odstranil priložnost povratka v stare grehe (l. c. str. 84). Torej je vizitator postopal na milejši način po navodilu iz Rima.

2. Omenil sem, da je v pisavi osebnih in krajevnih imen mnogo napak v zapisniku. Material, ki leži izven moje stroke, sem podal, da morejo zgodovinarji ugotoviti napake. G. škof. arhivar Fr. Pokorn je bil tako ljubezniv, da je na podlagi svoje bogate zbirke podatkov o duhovnikih popravil večino napak in odpravil večino dvomov, ki se nanašajo na teritorij bivše Stajerske in Kranjske. Za goriško in ostalo primorsko ozemlje dvomi še niso pojasnjeni.

En vzrok teh mnogih pomot v zapisniku je morda ta, da se je zapisnik obsodb sestavil še le več let po vizitaciji. Pisava zapisnika je zelo razločna, krepka in lahko čitljiva, ne kaže nič značilnih italijanskih potez. Ista roka je pisala tudi drugo polovico (Kranjsko) zapisnika vizitacije iz l. 1627., ki nosi naslov: »Acta Visitationis Prouinciae Stiriae et Carnioliae«. Iz tega se da sklepati, da je prvi zapisnik sestavljen še le več let po vizitaciji, če ni morda podatkov za to, da je imela graška nunciatura vsaj dvajset let istega pisarja.

V moji razpravi je ostalo nekaj tiskovnih napak: Sattigerus = Sattingerus (str. 199); Alanda = Alauda (str. 201); Harianeus = Hariaueus; Slinar = Sliuar; Ponir = Povir (str. 202). Pomotoma izpadel je »Joan. Mangellus de Butentino, cap. B. M. V. de Loch« (cerkev Matere božje v Logu na Vipavskem); sodba z dne 27. februarja 1608.

3. Naj slede popravki g. arhivarja Fr. Pokorna :

Str. 199: Župnik v Šmartinu pri Slovenjgradcu se ni pisal Pravnika, marveč Travnikar. — Vikar v Šentjuriju pod Rifnikom je bil Franc Porodinus in ne Porodosius. Služil je l. 1586. v Škalah, l. 1593. pa v Šoštanju (l. Orožen V, 74, 478). Bil je Hrvat, pa je živel ne le l. 1608. pohujšljivo, ampak tudi že prej.

Da je vizitatorjev pisar župnijo Šmartin pod Šalekom pripisal oglejski oblasti, je delal po svoji dobri veri. Šele škof Tomaž je l. 1610. vizitatorju in l. 1620. njegovemu nasledniku Sikstu Carcanu z dokumenti dokazal, da župnije ni uzurpiral, kakor je trdil vizitator, ampak spada pod njegovo oblast kot podružnica Gornjega grada, na podlagi pisem iz l. 1247., izročениh škofu od Karola l. 1578. (l. Orožen V, 130—132 in škof. arhiv. f. 57, n. 18).

Pri Novi cerkvi cooperator ni bil Armes, ampak Arnesh (Harnush), doma iz Kranja. — Simon Ungar (l. 1593. kaplan v Kamniku) ni župnikoval l. 1607./08. v Šentjanžu na Dravskem polju, temveč pri M. B. na Črni ali na Ptujski gori (Maria Neustift) v l. 1602—1615. V Šentjanžu se je ustanovila kuracija šele l. 1757. (l. Orožen I, 505—510).

Mihael Ostersin, pravilno Ostržek (diakon 1582) je bil le v Laškem doma, med kaplani ga ni. L. 1607./08. so v Laškem kaplanovali: Hrestik, Furlanitino, Košec in Voljčin (l. Orožen IV, 2, 147).

V Podsredi je bil vikar Boštjan Pelikan, ne Pellicouanno, v Podčetrtku pa Scharpfinger, ne Sattigerus (I. Orožen VI, 332, 490).¹

Str. 200: Glede župnije Komenda pravi g. poročevalec pod črto, da ni kraj omenjen, ampak samo »parochus S. Petri« je zaznamovan Melhior Pucigh ter da je sv. Peter edinole v Komendi kot župna cerkev itd. Kaj pa Selca? Ondi je tudi sv. Peter cerkveni patron, pa župnija tudi pod oglejsko cerkveno oblastjo, kakor Staraloka, mati selške župnije, kjer je Melhior Pucigh služboval že l. 1604. do svoje resignacije l. 1622. Kaj je torej pravo? Dne 1. oktobra 1607 piše vizitator »di Rotmonsdorf« takole: »Ho ritrovato nella chiesa di San Pietro, che e della Commenda dal Priore di Boemia della religione di Malta nella diocesi di Mons. Patriarca d'Aquil. un prete vecchio di 77 anni piovano già 13 anni, che si chiama Georgio Schobel« itd. Tega obdeluje potem vsestransko in našteva vse njegove pogoške, kakor par let poprej njegov arhidiakon v Kamniku. Torej Jurij Šobel, po drugih Šober, je pastiroval tačas v Komendi (Borghese II, 197, 198).

Janez de Albertinis, Raiffenbergensis, ord. 1606, ni bil vikar v Stariloki, ampak mestni vikar ali »prošt« v Škofji Loki, leta 1620. župnik v Krašnji (urbar v župnem arhivu v Škofji Loki).

Glede cerkve sv. Petra na Vrhopolju pri Moravčah je treba omeniti, da je imela svojega duhovnika že l. 1738., četudi je bil beneficij ustanovljen šele l. 1780., in prav lahko tudi že prej pod imenom kakega graščinskega sacelana, saj je cerkev stala že pred l. 1526. (Izv. muz. dr. V, 149).

Str. 201: Duhovniki Janez Scherer, župni vikar v Šmartinu pri Litiji v l. 1598.—1605., Luka Briniker (Brinischär ord. l. 1582., doma iz Šmartina pri Litiji), leta 1597. še vikar v Šempetru pri Novem mestu, l. 1600. pa v Beli cerkvi, in Jernej Zajec (Lepus) l. 1600. vikar v Šempetru pri Novem mestu (Izv. muz. dr. III, 197). Prav dvomljivo je, da bi l. 1607./08. bili vsi skupaj v Žumberku službujoči. To je premajhen okoliš in je itak že imel svojega vikarja. Bolj verjetno je, da je zapisnikar vizitatorjev obsojence v pokoritev kot take zaznamoval v zapisnik poleg žumberškega, ne da bi navedel kraj njihove službe.

Andrej Piscator (Ribič) je bil župni vikar v Škocijanu pri Turjaku v l. 1598.—1620. in ne na Turjaku, kjer je bila pred potresom l. 1511. kapela sv. Servacija, pozneje pa Matere božje, katero so l. 1790. povišali v duhovniško očitno cerkev. Na Turjaku so imeli poprej le svoje osebne hišne sacelane, ki ne pridejo nič v poštev glede javnega dušnega pastirstva. Tudi Pipan je bil kaplan le v Škocijanu. Kar je drugega pisanega v vizitacijskem zaznamku, je le piščeva pomota, ker ni poznal kraja in ne imen cerkvā.

¹ Nahaja se tudi ime Schartinger in Orožen domneva, da je ta Scharpfinger identičen z Jožetom Schartingerjem, ki je bil vikar v Planini 1583, 1586. Piščeva pomota to domnevo potrjuje: Sattigerus = Schartinger (pripomnil R.).

Jurij Puluerius (Prah) je bil župnik »ad S. Mariam in Ducaim«. G. poročevalec dvomi o tem, da bi bil to Zgornji Tuhinj. O tem pač ni nobenega pomisleka treba, ker je tudi zanesljivo. Duhovnija je ondi bila že pred l. 1526. Cerkev je imela takrat pet kelihov in eno srebrno monstranco, kar priča, da je bila duhovnija ondi in božja pot (Izv. muz. dr. V, 150). Popolnoma izločila se je kot samostojna res šele l. 1656., a to nas ne sme begati. V tistih časih so imeli navado, da so tiste duhovnike, ki so pri kaki cerkvi izvrševali dušno pastirstvo, četudi ne samostojno, nazivali plebane, piovine, župnike, Pfarrer, četudi je bil le ekspozit, kapelan, vikar ali kar si bodi, in cerkve so nazivali župnije, da so le imele lastne duhovne. Jurij Puluerius je bil na Sori doma in je pastiroval v l. 1584.—1595. kot vikar v Spodnjem Tuhinju, odkoder pride v Zgornji Tuhinj.

Gašper Casteliz je bil z Vač doma in l. 1601. v mašnika posvečen (Izv. muz. dr. IV, 16). Ako se omenja »coop. in Saarfenberg«, je to naše Svibno, le pisec vizitatorjev je zamenjal ime cerkve sv. Križa z imenom sv. Petra. Da je pa vizitiral vizitator tudi Svibno, omenja g. poročevalec sam na str. 202, le da je pisar zamenjal zopet cerkev sv. Križa, kakor bomo videli.

Str. 202: Kaplan v Naklem je bil l. 1607. Janez Skočir, ne »Sochir«, doma iz Bohinja, posvečen l. 1594.

Matej Gruden, ki ga omenja g. poročevalec kot vikarja v Svibnem l. 1607., ni bil v Svibnem, ampak od 23. novembra 1603 do 23. novembra 1609 župni vikar v Križu pri Trziču, kljub temu, da trdi pod črto, da mora »Vic. s. Crucis« biti le Svibno, pa je le Križ pri Trziču. V Svibnem je bil vikar tačas Matija Latomus l. 1581. do 1608., za njim pa Marko Latomus l. 1608.—1616., kar odstrani vsak dvom (Škof. arhiv).

V Kranju ni bil coadiutor Jurij Bariz, marveč Warll = Barle (1593—1611), doma iz Praš. — Čudom se moramo čuditi, da je pisec vizitatorjev pritisnil Štefana Pernerja k Smledniku kot kaplana sv. Štefana, ko je znano, da je Perner Štefan bil župnik sv. Štefana na Sori v l. 1607.—1619., poprej l. 1582. kaplan na Sori, l. 1595. pa vikar v Dolu. Jasno je, da zapisnikar ni imel nobenega reda v svojih zaznamkih; zapisal je, četudi ni imelo nobene zveze s prejšnjimi podatki.

V Št. Vidu nad Ljubljano je bil takrat župni vikar Matija Stallič, Andrej Mušič (Mussig) ne Masius je bil njegov osebni vikar ali subdiar, kaplan pa Janez Erjavec = Ariauiž = Hariauiž, ne »Harianez«.

V Podbrezjah imenuje g. poročevalec župnika Janeza Fuksa, na strani 205 je pa isti Jakob; pa pravo je le prvo.

Nekaj čudnega je z župnijo M. D. v Polju. Župnija je nastala iz šempeterske v Ljubljani l. 1783. Res je ondi cerkev prvotno stala že l. 1325., a da bi imela pred ustanovitvijo župnije svojo lastno duhovščino, to ni zaznamovano nikjer, tudi v župnem arhivu pri sv. Petru v maticah ne. In vendar navaja l. 1607./08. g. poročevalec

ondi dva duhovnika: kooperatorja Tomaža Caprarius in kaplana Matija Perez. Prvi je bil doma v Gornjem gradu, posvečen l. 1604., drugi pa je bil Šentjernejčan, posvečen l. 1592., obvezan služiti v Trebnjem (škof. arhiv). Kaj je torej na tem? Pri D. M. v Polju ni bilo duhovnije. Ali je še katera cerkev naslovljena s pridevkom »v Polji« (in Campestribus)? Dve sta, ki sta nekdanj nosili ta pridevek: Št. Jurij nad Kranjem in Št. Jernej na Dolenjskem. Prva ne pride tu v poštev, ker je v oglejski škofiji, g. poročevalec našteva tu župnije v ljubljanski škofiji, torej ostane le Št. Jernej, kapiteljska župnija. Pred njo navaja g. poročevalec ravno kapiteljske župnije. Bila je pa tudi navada, da so novoposvečenci, če se ni kdo zanje potegnil, ali takoj, ali pa kmalu po ordinaciji službovali v svoji rojstni župniji. In Perez je bil Šentjernejčan. Iz tega pa sledi, da je vizitatorjev zapisnikar kot nepoznavatelj krajevnih razmer zamenjal ime župnije in cerkve.

Kaj pa je z nedognanim krajem »Posgam«, kjer se omenja vikar Matija Sliuar, ne Slinar? Ta duhovnik je služboval kot župni vikar od l. 1580. do svoje smrti l. 1631. v Grižah (Greis), ki spadajo pod ljubljansko škofijo (l. Orožen III, 448—464). Kakšno zvezo pa imajo Griže s Posgamom? Griška župnija sv. Pankracija obsega več občin. Poleg zgornjih in spodnjih Griž se omenja tudi občina »Zahumom« in »Dolj pod humom«. Posgam ne bode drugega kakor potvorjen »Podhum«, katero napako je vizitatorjev zapisnikar napravil vsled napačnega posluha.

V tržaški škofiji je župnija Povir ne Ponir. —

Glede Tomaža Skočirja (na str. 201), kaplana sv. Martina »in Harth« bi omenil, da so nekdanj zaznamovali s tem imenom i Bohinj, pomeni pa tudi dobrovo, ne samo gozd. In Skočir je bil župni vikar v Bohinju v l. 1576.—1582. Bil je nepokoren ob vizitaciji, živeč po reformacijskih načelih, zato je odšel čez hribe na Goriško. Prav možno je, da se je pozneje vrnil in ljubljanski prošt Kralj, ki je bil tačas obenem župnik v Bohinju, ga je vzprejel za svojega kaplana. Zato je bil obsojen v Ljubljani 20. oktobra 1607.

*

Tako daleč ugotovitve g. arhivarja Pokorna.

G. Rožman.

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

I. Dela:

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

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

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

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

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

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

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

6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8° (60 str.). Ljubljana 1924. Cena 30 Din.

7. knjiga: **Sv. pismo Novega zakona. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela**. Po naročilu dr. Antona B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak, dr. A. Snoj. Mala 8° (XV + 431). Ljubljana 1925. Cena v platno vezani knjigi 48 Din; vezani v pergamoid, z zlato obrezo zgoraj, 60 Din; v pol šagrinu, z zlato obrezo zgoraj, 84 Din.

8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus** a. 1925, in urbe Ljubljana celebrati. 8° (IV + 168 str.). Ljubljana 1925. Cena 30 Din; vez. 45 Din.

II. Razprave:

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

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

3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi). 8° (15 str.). Cena 3 Din.

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

Naročnikom.

»Bogoslovni Vestnik« bo v prihodnjem letu izšel štirikrat, I. zvezek 15. novembra. Skrbeli bomo, da bodo prispevki za dušno pastirstvo prav bogati, zlasti, da bo v njih čim več homiletičnega gradiva. Gospode v praksi prosimo, naj nam javljajo težje pastoralne in cerkvenopravne slučaje.

Cena listu bo ostala ista: 50 Din za Jugoslavijo, 60 Din za inozemstvo. Položnice poštne hranilnice se bodo priložile I. zvezku novega letnika.

Gospode, ki še niso poravnali naročnine za leto 1926., nujno prosimo, naj jo čim prej pošljejo.

Uredništvo in uprava.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VI (1926) extra regnum SHS (Jugoslaviám) est Din 60. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).