

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VI

ZVEZEK III

LIUBLJANA 1926

NAŠTILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

Lukman, Zephyrinus, Kallistos, Hippolytos	169
Rožman, Apostolska vizitacija pod graškim nuncijem Salvagom v l. 1607 in 1608. (Visitatio Apostolica a nuntio Graecensi Salvago an. 1607 et 1608 peracta)	197
Turk, K razlagi Plinijevega pisma cesarju Trajanu (Ad interpretationem epistolae Plinii ad imper. Traianum)	207

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Nekaj misli o sv. Vincenciju Pavelskem kot duhovnem voditelju. C. Potočnik	211
O novem obrazcu kesanja. A. U.	215
Ali sega moč Matere božje tako daleč, da grešniku še po smrti lahko pomaga? Fabijan	217
Pravice izpovednikov v svetem letu 1926. F. Ušeničnik	220
Odloki sv. Stolice. F. U.	228
O družini. Ujčić	230
Naše odrešenje v postnih premišljevanjih. R.	234
Osnutki govorov po evang. 2., 3., 4. nedelje v postu. Teofil	241

Slovstvo (Litteratura):

- a) Pregledi: Iz verske borbe v 16. stoletju (F. K. Lukman) 243. — Najnovejša raziskovanja o postanku pentatevha (M. Slavič) 249.
- b) Ocene: Dieckmann, De Ecclesia I. II. (F. Grivec) 251. — Sinthern, Religionen und Konfessionen im Lichte des religiösen Einheitsgedankens. Cathrein, Katholik und katholische Kirche. Krebs, Die Kirche und das neue Europa. Rademacher, Vernünftiger Glaube (F. Grivec) 253. — Pirotta, S. Thomae Aqu. In Aristotelis librum De Anima commentarium (A. U.) 254. — Murawski, Das Geheimnis der Auserwählung (Fabijan) 255. — Sträter, Der Geist der Ignatianischen Exerzitien (C. Potočnik) 256. — Bernik, Zgodovina fare Domžale (V. Steska) 257. — Jelenić, Biobibliografija franjevac Bosne Srebreničke (Turk) 257. — Weigert, Religiöse Volkskunde (F. S. F.) 258. — Erhard, Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden (Dr. A. B.) 258. — Vreže, Metodika katehetskega pouka (J. Demšar) 259. — Bergmann, Neugestaltung des Bibl. Geschichtsunterrichtes für die Oberstufe der Volksschule (J. Demšar) 259. — Opeka, Žena s solncem (C. Potočnik) 260. — Bernik, Pri najboljšem prijatelju (C. Potočnik) 260.
- c) Drobna slovstvena izvestja (F. K. L. in A. U.) 261.

Beležke (Analecta):

- Dom Placid de Meester O. S. B. 263. — Evropski katoličani in misijoni med pogani (Ujčić) 264.

ZEPHYRINOS, KALLISTOS, HIPPOLYTOS.

Dr. F. K. Lukman — Ljubljana.

Summarium. — Controversia dogmatica, in qua Zephyrinus, Callistus, Hippolytus partes habuere, novo examini subiicitur, Hippolyti in Philosophumenis IX, 7. 11. 12 et X, 27 narratio denuo discutitur.

I. **Eventuum series:** 1. Tempore Eleutheri (174—189): Fuscianus, an. 185/6—189 praefectus Urbis, Callistum ad metalla Sardiniae relegat. 2. Tempore Victoris (189—198): Ante obitum Commodi (180—192) Callistus Romam revertitur, a Victore Antium mittitur menstruo aliquo ad victum concesso. 3. Tempore Zephyrini (198—217): Mortuo Victore vel forsitan mortuo Carpophoro, Callisti quondam hero, Zephyrinus Callistum Romam revocat, in coemeterio constituit, consiliis eius utitur tum in regenda ecclesia tum in bonis communitalis administrandis, Eodem fere tempore Epigonus Romam venit, Cleomenem sibi sociat, scholam condunt, assecclas alliciunt. Hippolytus eis resistit simulque Zephyrinum et Callistum favoris haereseos accusat. Circiter an. 215. Sabellius apparet. Hippolytus Zephyrinum et Callistum acrius vituperat, fideles perturbantur. Zephyrinus formulam quandam contra Hippolytum enuntiat, Callistus declarationem contra Sabellium profert, Hippolytum ditheismi arguit. 4. Tempore Callisti (217—222): Hippolytus novum pontificem apud exterarum ecclesiarum falsarum opinionum accusat. Callistus Sabellium excommunicat. In controversia subsequente Callistus formulam dogmaticam proponit, Hippolytus eam ut Sabelliano et Theodotiano errore infectam reiicit, Callistum scholam adversus ecclesiam constituisse clamat, ipse ecclesiam regendam suscipit. 5. Tempore Urbani (222—230): Schola Callistiana permanet, sed et ecclesia Hippolyti. Circiter an. 230. Hippolytus Philosophumena scribit.

II. Zephyrini et Callisti effata. A. Ex analysi doctrinae de Logo, ab Hippolyto in opere Contra Noetum et in Philosophumenis I. X. propositae, ostenditur, quae ratione eum Callistus ditheismi arguerit. — B. Zephyrini verba, in Phil. IX, 11 tradita, a pontifice non sunt dicta ad finiendam quaestionem modalismi, sed diriguntur contra Hippolytum, graviores in dies querimonias proferentem. Quam circumstantiam negligens A. Harnack in recente quadam dissertatione falso opinatur Zephyrinum extremum modalismum professum esse. — C. Callistus Zephyrini verbis declarationem contra Sabellium adiecit. — C. Hippolytus Callisti formulam non verbotenus refert, sed secundum sensum, quem ipse ei subesse arbitrat. Callisti mens erui potest: 1. ex verbis, quae Hippolytus in Phil. IX, 12 et X, 27 in oratione recta affert quaeque genuina Callisti verba censenda sunt, nam quae in oratione obliqua adducit, suis interpretationibus commiscet, ut indolem haereticam doctrinae Callistianae comprobet; 2. ex facto condemnationis Sabellii; 3. ex facto declarationem praepremis Hippolyti doctrinam respicere, quod hucusque non satis observatum est; 4. Hippolyti assertio Callistum in Theodoti dogma incidisse ex verbis ipsius Hippolyti reiicitur. Terminologia Callisti de personis in Trinitate insufficiens est.

Excursus. Probatur fragmentum Contra Noetum (PG 10, 803—830) finem fuisse Syntagmatis Hippolytani. Argumenta, quibus O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II² 566—568 hanc thesim concutere conatus est, enervantur nova interpretatione proposita tum verborum, qui-

bus Hippolytus in prologo *Philosophumenum Syntagmatis* mentionem facit, tum eorum, quae Photius in *Bibl. cod. 121* de *Syntagmate* dicit. Nec dici potest fragmentum tam protractum esse, ut limites *Syntagmatis* excedat; nam octo tantum capita Noeti doctrinam exponunt ac refellunt; capita octo sequentia Hippolyti de Logo doctrinam exponunt, ultima duo exhortatoria totius operis conclusio sunt. *Opinio Bardenheweri* fragmentum *Contra Noetum* ad opus Hippolyti adversus *Artemonem* pertinere ob rationes chronologicas nequaquam sustineri potest. Fragmentum *Contra Noetum* et per consequens *Syntagma compositum* est primo decennio saeculi III., annis fere 205—210.

Dogmatična kontroverza v Rimu, označena z imeni Zephyrina, Kallista in Hippolyta, še vedno ni končnoveljavno pojasnjena in je vredna in potrebna, da se na novo preišče. Protestantski dogemski historiki imajo za dognano, da so bili rimski škofje Viktor (189—198), Zephyrinus (198—217) in Kallistos (217—222) bolj ali manj izraziti modalistični monarhianci, t. j. pristaši naziranja, da se je eden enoosebni Bog v raznih časovnih presledkih javil in razodel in da značijo imena Oče, Sin in sveti Duh te razne načine ali stopnje, ne pomenijo pa troje med seboj različnih oseb¹. Na katoliški strani so vprašanje pretresali Döllinger², Hagemann³, d'Alès⁴ in Duchesne⁵ ter prišli do zaključka, da se imenovanim rimskim škofom ne more očitati monarhianizem. Tri katoliške dogemske zgodovine nudijo v tej stvari le prepričla pojasnila: Schwane⁶ poroča prav sumarično, Otten⁷ še bolj, Tixeront⁸ sicer obširneje, pa nekam medlo.

Edini vir za zgodovino kontroverze, ki je v času škofov Zephyrina in Kallista razvnela duhove v Rimu, je poročilo, ki ga podaje Hippolytos v IX. in X. knjigi svojega velikega antiheretičnega dela, običajno, četudi ne pravilno, Philo-

¹ Prim. A. Harnack, *Monarchianismus*, IV. Der modalistische Monarchianismus. *Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche* XIII³, 324 do 332; isti, *Lehrbuch d. Dogmengeschichte* I³ (Tübingen 1909) 743—753; isti, *Dogmengeschichte*⁶ (Tübingen 1922) 162 nsl.; isti, *Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs. Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1923, 51—57; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I³ (Leipzig 1922) 576; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium d. Dogmengeschichte*⁴ (Halle 1906) 184—187; F. Wiegand, *Dogmengeschichte d. alten Kirche* (Leipzig 1912) 57.

² I. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche i. d. ersten Hälfte d. dritten Jahrhunderts* (Regensburg 1853) 197—267.

³ H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma* (Freiburg i. B. 1864) 84—142.

⁴ A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte* (Paris 1906) 8—35.

⁵ L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'église* I³ (Paris 1907) 292 do 325.

⁶ J. Schwane, *Dogmengeschichte* I² (Freiburg i. B. 1892) 118.

⁷ H. Otten, *A Manual of the history of Dogmas I* (St. Louis, Mo. 1917) 155.

⁸ J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* I³ (Paris 1924) 356—360. Še bolj nedoločno govori G. Bareille v članku *Calixte I* v *Dictionnaire de théologie catholique* II, 1337 s. in E. Amann v članku *Hippolyte*, *Dict. VI*, 2507.

sophumena nazvanega⁹; Hippolytos sam mu je dal naslov: *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἑλεγχος*, zavrnitev vseh herezij.

Hippolytovo poročilo je vir svoje vrste: je poročilo moža, ki se je kontroverze z vso dušo udeleževal in ki njenega uspeha ni mogel biti vesel. Ostal je osamljen na čelu majhne skupine zvestih, živel ozlovoljen v prepričanju, da je nespamet in zvijačnost zmagala njega, ki bi mu po pravici šla zмага nad herezijo. V svoji povesti ostro sodi Noetova pristaša in učenca Epigona in Kleomena, nekako pomiluje njunega naslednika Sabellija, ko pa govori o škofu Zephyrinu in zlasti o njegovem svetovalcu in pozneje nasledniku Kallistu, se njegova jezikovna spretnost naravnost napenja, da bi našla dovolj trpkih in pikrih besed, saj sta ta dva po njegovi sodbi hereziji omogočila, da se je ukoreninila in razrastla, in sta naposled sama zabredla vanjo. V mnogih variacijah ponavlja, da je bil Zephyrinos intelektualno, Kallistos pa moralno manj vreden človek; temu naklada vso težo odgovornosti in skuša zbuditi zaničevanje do njega. Iz tega pa ne sledi, da je Hippolytovo poročilo brez vrednosti. Iz njega se da posneti najprej relativna kronologija, t. j. red, kako so dogodki sledili drug drugemu. Potem pa se da določiti, kakšen pomen in zmisel so imele izjave škofov Zephyrina in Kallista, ako se presoja s pogledom na oba ekstrema, proti katerima so bile naperjene, nanireč s pogledom na Noetove in Sabellijeve nauke ter na Hippolytova theologumena. Samo to dvojce bo skusila dognati naslednja preiskava; ni ji pa namen, podati vsestransko presojo Hippolytovega osebnega razmerja do Kallista in podrobno analizo celotnega njegovega predsodkov polnega poročila o nasprotniku.

I. Dogodki za Zephyrina in Kallista.

Kar pripoveduje Hippolytos, se da ločiti v tri dele: 1. sumarično poročilo o dogodkih za Zephyrina (Phil. IX, 7); 2. podrobnejše poročilo o dogodkih v zadnjih letih Zephyrinovega škofovanja, ko je nastopil Sabellios (Phil. IX, 11, 1—3); 3. poročilo o dogodkih za Kallista (Phil. IX, 12, 15—26) in rekapitulacija Kallistovega nauka (Phil. X, 27, 3. 4). Med prvi in drugi del je Hippolytos vrinil razlago Noetovega nauka z dokazom, da sloni na Herakleitovih modroslovnih načelih (Phil. IX, 8—10); med drugi in tretji del pa je uvrstil povest o Kallistovem življenju dotlej, ko ga je Zephyrinos poklical v Rim (Phil. IX, 11, 4—12, 14), povest, ki ima jasen namen, da bi Kallista pri čitatelju moralno diskvalificirala.

⁹ Rabim izdajo berlinske akademije: Hippolytus Werke. III, Band: Refutatio omnium haeresium. Hsgg. v. D. Dr. Paul Wendland, Leipzig 1916. — Migne PG 16, 3017—3454 je ponatisnil izdajo, ki sta jo v dveh snopičih priredila L. Duncker in F. G. Schneidewin (Göttingen 1856 in 1859).

1. Hippolytos najprej sumarično poroča to-le:

»Bil je nekdo z imenom Noetos, po rodu iz Smyrne. Ta je uvedel herezijo iz Herakleitovih načel. Njegov sluga in učenec je bil neki človek, Epigonos po imenu, ki je v Rimu bivajoč širil brezbožno naziranje. Njegov učenec Kleomenes, po življenju in vedenju cerkvi odtujen, je utrdil nauk, ko je Zephyrinus, omejenec in dobičkar, mislil, da 'vlada' cerkev. Tega je ponujeni dobiček nagnil, da je dovolil hoditi h Kleomenu in ga poslušati; tudi sam je s časom odrinil prav tja; svetovalec in podpornik pri zlem mu je bil Kallistos, čigar življenje in na novo iznajdeno herezijo bom kmalu razložil. Po nasledstvu je njuna (Epigonova in Kleomenova) šola (*διδασκαλείον*) ostala, se krepila in rastla, ker sta jo podpirala Zephyrinus in Kallistos; mi se jima (Epigonu in Kleomenu) nismo nikdar vdali, marveč smo prav pogosto vstali zoper njiju in ju z dokazi prisilili priznati resnico. Za kratko časa ju je bilo sram in sta v zadregi pred resnico priznala, kmalu pa sta se zavalila v staro blato.«¹⁰

Hippolytos trdi v svojem poročilu naslednje: a) Epigonos je začel v Rimu širiti Noetov nauk, a šele Kleomenes ga je utrdil in mu pridobil večje število privrženecv, da je bilo mogoče govoriti o 'šoli'. b) Nauk se je mogel ukoreniti in šola se je mogla organizirati, ker je a) duševno omejeni Zephyrinus živel v prepričanju, da 'vlada' cerkev, ko so mu v resnici verniki, celo z njegovo vednostjo in z njegovim privoljenjem, uhajali h Kleomenu, β) ker se je dal Zephyrinus v toliko brezbriznost zapeljati po dobičku, ki ga je — seveda od Kleomena — dobil¹¹, in γ) ker je naposled Zephyrinus sam priznal Kleomenov nauk¹². c) Zephyrina je pri vsem tem vodil Kallistos. č) Hippolytos je nastopal zoper Epigona in Kleomena, ju celo prisilil, da sta v zadregi priznala resnico, trajnega uspeha pa ni imel.

¹⁰ Phil. IX, 7 (ed. Wendland 240, 16—241, 3).

¹¹ Kleomenes je plačal najbrž kakšen prispevek za cerkveno blagajno, iz katere se je vzdrževala večina klerikov in so se podpirali reveži. Izdatki niso bili majhni in skrb za cerkveno blagajno ni bila malenkost, edini dohodki pa so bili prostovoljni prispevki vernikov. Nekako 40 let pozneje, l. 251., se je v Rimu iz skupne blagajne vzdrževalo okoli 200 klerikov in podpiralo 1500 revežev (prim. A. Harnack, *Innere Organisation der stadtrömischen Kirche. Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1918, 954 nsl.; nova (4.) izdaja H. dela *Mission u. Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 1924, ki v 2. zvezku znova obravnava to vprašanje, mi ni na razpolago). — Ko Hippolytos očita Zephyrinu umazano dobičkarstvo, zlohotno tolmači njegovo skrb za potrebna gmotna sredstva. Ako je Kleomenes, hoteč prikriti svoja heterodokсна stremjenja, res plačal prispevek v cerkveno blagajno, je ravnal prav tako kakor dobrih 50 let prej Markion; ta je po Tertullianovem poročilu De praescript. haeret. 30 daroval rimski cerkvi 200.000 sestercijev, ki so mu jih vrnili, ko so ga iz cerkve izobčili.

¹² Hippolytos misli na Zephyrinovo doktrinalno izjavo, ki bomo pozneje o njej govorili.

Vse to se je zgodilo za Zephyrina, preden je nastopil Sabellios, t. j. pred l. 215.; izvzeti je treba samo omenjeno Zephyrinovo priznanje Kleomenovega nauka, kajti izjava, ki jo Hippolytos v tem zmislu razlaga, spada v poznejši čas, kakor bodo pokazala nadaljnja izvajanja.

2. Ko je Hippolytos razložil Kleomenov nauk (Phil. IX, 8—10), se vrne k dogodkom za Zephyrina in nadaljuje:

»To herezijo je ojačil Kallistos, v zlobnosti prekanjen in za sleparijo premeten človek, ki je skušal uloviti škofovski sedež. Zephyrina, omejenega in nepismenega (ἀγροῦματον) in cerkvenih določb neveščega moža, katerega je pridobil z darovi in nezmernim izterjevanjem¹³ in vodil, kamor je hotel, ker je bil podkupljiv in lakomen, je pregovoril, da je vedno zbuja spore med brati, sam pa je pozneje obe (prepirajoči se) stranki z zviti besedami pridobival zase; varal je na ta način, da je pravovernim na samem zatrjeval, da je sličnih misli, Sabellijevim pristašem pa prav tako. Celo njega samega (Sabellija) je spravil ob pamet, dasi bi ga bil mogel držati po koncu¹⁴. Ko smo ga (Sabellija) namreč mi opominjali, ni bil trdovraten; brž ko pa je bil s Kallistom na samem, ga je ta naščuval, naj se obrne h Kleomenovemu nazoru, češ, da sam slično misli. On (Sabellios) tedaj ni poznal njegove premetenosti, pozneje pa jo je spoznal, kot bom kmalu povedal. Zephyrina samega je porinil v ospredje in pregovoril, da je javno izpovedal: „Jaz poznam enega Boga, Kristusa Jezusa, in razen njega nobenega drugega, rojenega in trpljivega.“ Nekoč pa je (Kallistos) rekel: „Ni Oče umrl, ampak Sin.“ Tako je vzdrževal med ljudstvom večni prepir. Mi, ki smo poznali njegove misli, se mu nismo vdali, smo nastopili z dokazi in se postavili za resnico. Ves iz sebe, ker so vsi drli za njegovo hinavščino, mi pa ne, nas je imenoval „dvobožnike“; izbruhniti je moral strup, ki ga je imel v sebi.«¹⁵

V prejšnjem poročilu (Phil. IX, 7) je Hippolytos postavil v ospredje Zephyrina, v tem pa je posadil Kallista na zatožno klop. V svoji z žolčem pisani povesti ga dolži: a) Kallistos je z nečednimi sredstvi spravil Zephyrina popolnoma pod svojo oblast in ga rabil kot orodje brez volje. Na njegovo besedo je Zephyrin osvojil izjave, ki so vzbujale pohujšanje in povzročale nemir in prepir. b) Prepir je dajal Kallistos sejati,

¹³ Hippolytos dolži Kallista, da je od vernikov terjal velike prispevke za cerkveno blagajno in se s tem Zephyrinu prikupil. Izraz »vetitis postulationibus« v latinskem prevodu Philosophumenov PG 16, 3377 C ni jasen.

¹⁴ Millerjeva konjektura *ὑπάρχουσας κατεργασίας*, ki jo je sprejel tudi Wendland 245, 21, je boljša nego *ὑπάρχουσας* v rokopisu. Priporoča jo stayek, ki sledi. Hippolytos trdi, sklicevaje se na lastno skušnjo, da bi bil Kallistos mogel Sabellija držati kvišku, ako bi bil hotel. Nobeden izmed dveh razlogov, ki ju d'Alès op. cit. 10¹ uveljavlja proti Millerjevi konjekturi, ne drži.

¹⁵ Phil. IX, 11, 1—3 (ed. Wendland 245, 11—246, 8).

ker ga je hotel zase izkoriščati: z dvoličnostjo si je pridobival naklonjenost prepirajočih se strank in si ustvarjal ugodno pozicijo za tedaj, ko bo Zephyrina zmanjkalo in mu bo treba izvoliti naslednika. Škofovski sedež je bil njegov cilj. c) Kallistos je prav za prav kriv, da je Sabellios za vedno zablodil. č) Hippolyta, tako odločnega protivnika Noetovega in Kleomenovega, je imenoval 'dvobožnika'; s tem je nehotе javno pokazal svoje heretično mišljenje, ki ga je bil dolgo prikrival.

Kdaj se je zgodilo, kar Hippolytos tukaj po svoje pripoveduje? Ni dvoma, da v zadnjih Zephyrinovih letih. V prejšnji povesti je namreč Kleomenes vodja monarhiancev, tukaj stopi Sabellios v ospredje. Sabellios pa se je pojavil okoli l. 215. V času med Sabellijevim nastopom in Zephyrinovo smrtjo, t. j. v letih 215.—217. se je vse to vršilo. Za zadnja Zephyrinova leta se da posneti iz načina, kako Hippolytos pripoveduje, še en razlog. Hippolytos pravi, da je Kallista pri njegovem početju gonilo hlepenje po škofovskem sedežu; hotel je zase ustvariti ugodno pozicijo pri volitvi novega škofa. To kaže na zadnja Zephyrinova leta, ko se je po njegovem dolgem pontifikatu — postal je škof l. 198. — že naravno morala pričakovati sprememba.

Tukaj kaže postaviti vprašanje, kdaj je Zephyrinos poklical Kallista iz Antija v Rim. Navadno se podstavlja kot samo po sebi umevno, da takoj, ko je postal škof¹⁶. Toda Hippolytovo poročilo se da še drugače tolmačiti. V Phil. IX, 12, 1—12 pripoveduje Kallistovo življenje dotlej, ko se je (po Hippolytovi sodbi) proti Viktorjevi volji (Phil. IX, 12, 10) rešil iz sardinskih rudnikov in se vrnil v Rim. To je bilo za Viktorja pred smrtjo cesarja Kommoda, torej v letih 189.—192. Kako dolgo je bil Kallistos v Sardiniji, se ne da povedati. Hippolytos poroča, da ga je *εἰς μέγαλλον Σαρδονίας* obsodil rimski prefekt Fuscianus; ta pa je bil prefekt od leta 185. ali 186. do 189.¹⁷

O Kallistovi usodi po vrnitvi iz Sardinije pripoveduje Hippolytos naslednje: »Ko je ta (Kallistos) prišel, je bil Viktor zelo nejevoljen na to, kar se je zgodilo; ker pa je bil dobrega srca, je molčal. Da bi se zavaroval pred grajo mnogih — njegove (Kallistove) drznosti še namreč niso bile daleč¹⁸ — in ker je vrhu tega tudi Karphophoros ugovarjal¹⁹, ga je poslal v Antium ter mu določil neko mesečno vsoto za življenje²⁰. Po smrti tega ga je Zephyrinos privzel, ga porabil pri na-

¹⁶ Döllinger op. cit. 122; Duchesne op. cit. 295; d'Alès op. cit. 4.

¹⁷ Duchesne op. cit. 295¹.

¹⁸ Οὐ μακρὸν, ne daleč, ne davno, pomeni krajšo dobo, ki pa lahko obsega tudi dve leti ali več.

¹⁹ Nekdanji Kallistov gospodar, katerega je bil oškodoval z nesrečnim upravljanjem denarja.

²⁰ Mesečnina se mu je plačevala iz skupne cerkvene blagajne.

stavljanju klera²¹ ter ga tako v svojo škodo odlikoval; premestil ga je iz Antiija in ga nastavil pri koimeteriju²². Ker je tičal zmeraj pri njem, kakor sem pravkar povedal, in mu hinavsko dvoril, ga je uničil; saj ni bil niti zmožen presoditi njegovih besed, niti ni razumel Kallistove nakane, ko mu je o vsem govoril, kar mu je bilo všeč.²³

Gre za podčrtane besede: Po smrti tega, *μεθ' οὗ τοῦτον*. Čigava smrt je to? Morda Viktorjeva; prav tako lahko pa Karpophorova. Kakor se *μεθ' οὗ τοῦτον* — v grškem tekstu jasneje ko v prevodu — jezikovno lahko nanaša na Karpophora, prav tako je fizično mogoče, da je Karpophoros preživel Viktorja. V tem slučaju pa ni mogoče dvomiti, da se je Zephyrinos oziral na uglednega Karpophora, »vernega moža iz cesarjeve hiše« (Phil. IX, 12, 1), kakor je bil Viktor upošteval njegov ugovor, in da ni poklical Kallista v Rim takoj, ampak šele po Karpophorovi smrti. Zato je treba računati z možnostjo, da je prišel Kallistos v Rim ne takoj ob početku Zephyrinove vlade, ampak nekoliko, morda nekaj let pozneje.

V prvem poročilu (Phil. IX, 7) pravi Hippolytos, da je Zephyrinos sprva molče trpel, da so verniki hodili h Kleomenu, pozneje pa je sam zašel v njegov nauk, in sicer zapeljan. Poslednja trditev se more ozirati le na Zephyrinovo izjavo, ki jo je podal pod Kallistovim vplivom. Če Hippolytos pravi, da je Zephyrinos prešel na Kleomenovo stran, ne izključuje, da je bila izjava podana še le po Sabellijevem nastopu, ker dolži Kallista, da je naščuval Sabellija, naj se obrne h Kleomenovemu nazoru. Ker navaja Hippolytos Zephyrinovo izjavo neposredno potem, ko je prvič omenil Sabellija, se sme izvestno trditi, da jo je Zephyrinos podal kmalu po Sabellijevem nastopu v javnosti, torej nekako l. 215. V zvezi s Zephyrinovo izjavo je Kallistovo pojasnilo ali dopolnilo, ki ga je podal najbrž nekoliko pozneje, ko se je razvnel prepir o pomenu Zephyrinove izjave, ki jo je Sabellios tolmačil po svoje in jo je tudi Hippolytos umeval v istem zmislu.

Važno je vprašanje, koga je Zephyrinos hotel s svojo izjavo zadeti. Splošno jo imajo za pomirjevalno formulo v kontroverzi med modalisti in Hippolytom; Zephyrinos da je hotel reči: pustite vse prerekanje in držite se preproste vere; jaz poznam... Toda po Hippolytu formula ni irenična, ampak polemična: Kallistos je hotel prepir, zato jo je papežu

²¹ Dobil je torej zaupniško mesto. Prevod »ministrum ad reprimendum clerum« (PG 16, 3384 A) je pogrešen.

²² Grobišče, čigar upravo je Kallistos prevzel, je bilo tedaj v vili Acilijev ob cesti Via Salaria. Novo grobišče na južni strani mesta ob cesti Via Appia, kjer so bila že starejša manjša grobišča Praetextata, Domitille, Lucine, je dobilo ime po Kallistu, dasi sam ni bil tam pokopan. Prim. Duchesne op. cit. 294.

²³ Phil. IX, 12, 13.14 (ed Wendland 248, 6—16).

sugeriral. Če se formula natančneje pogleda, se obrača proti nekemu, ki je na sumljiv način uporabljal izraz »drug, ἕτερος«; to pa je bil Hippolytos sam. Dogodki so se vršili nekako tako-le: Ko je nastopil Sabellios kot vodja monarhiancev, je stara kontroverza na novo oživila. Hippolytos je v svoji gorečnosti šel predaleč — zavedla ga je njegova spekulacija o Logu — in tedaj je podal Zephyrinus svojo izjavo. Ker jo je Sabellios izkoriščal zase, Hippolytos pa uporabljal kot orožje proti Zephyrinu, je Kallistos, Zephyrinov zaupnik, dal pojasnilo, ki naj bi izključilo sabelliansko tolmačenje formule. V nadaljnji kontroverzi, ko se Hippolytos kljub pojasnitvi ni pomiril, mu je Kallistos očital dvoboštvo, očitek, ki ga je Hippolytos sprejel kot zasramovanje in ga ni mogel pozabiti.

3. Tak je bil položaj, ko je Zephyrinus l. 217. umrl. Kaj se je naprej zgodilo, poroča Hippolytos — po svoje — Phil. IX, 12, 15 nsl.

»Po Zephyrinovi smrti je (Kallistos) misleč, da je tako dosegel, kar je lovil, odbil Sabellija, češ, da ne misli prav; bal se je mene in je menil, da bo tako mogel zbrisati po cerkvah razširjeno obdolžitev, da goji krive nazore. Bil je torej slepar in lopov in jih je s časom mnogo potegnil za seboj. Ker pa je imel tudi strup v srcu skrit in ni ničesar prav mislil, hkrati pa se sramoval govoriti resnico — kajti pred javnostjo nas je zmerjal, rekoč: 'Dvobožniki ste!' — pa tudi, ker ga je Sabellios neprestano tožil, da se je izneveril prejšnji veri, je znašel tole herezijo²⁴... Takšnele stvari si je slepar drznil in je proti cerkvi ustanovil šolo, tako učeč...²⁵. In vrhu teh drznosti se hočejo nesramneži nazivati katoliško cerkev in nekateri menijo, da delajo prav, ko derejo za njimi... To je torej ustanovil ta prečudni Kallistos; njegova šola še obstoji, čuva šege in izročilo, ne loči, s kom naj se občuje, in vsem na slepo ponuja občestvo; po njem imajo tudi ime; zaradi Kallista, ki je v vseh teh stvareh prednjačil, se imenujejo kallistiani.«²⁶

Kar Hippolytos po svoje pripoveduje, se je vršilo v času, ko je bil Kallistos rimski škof (217—222); le opombe na koncu poročila se ozirajo na čas, ko je Hippolytos pisal Philosphumena²⁷.

²⁴ Sledi formula, ki jo bomo analizirali v II. delu razprave.

²⁵ Sledijo rekriminacije »zoper Kallistove disciplinarne ukrepe.

²⁶ Phil. IX, 12, 15—26 (ed. Wendland 248, 16—251, 7).

²⁷ Iz tega mesta je razvidno, da je bil Kallistos že mrtev, ko je pisal Hippolytos Philosphumena; to je edina opora za datiranje tega spisa. Opomba, da Kallistova 'šola' še obstoji, kaže, da je po njegovi smrti preteklo že nekaj let. Delo je tedaj nastalo nekaj let po 222, torej okoli 230. Prim. d'Alès op. cit. XXVIII. XLVII. L. V tabeli Hippolytovih del datira d'Alès op. cit. L Philosphumena »après 222«; zapisal bi bil lahko določene »vers 230«.

Že v zadnjem času za Zephyrina je bilo razmerje med Hippolytom in Kallistom zelo kritično. Ko je bil po Zephyrinovi smrti za škofa izvoljen Kallistos, v Hippolytovih očeh ničvrednež in javen zaščitnik herezije, se je nasprotstvo še poostriilo. O Zephyrinu je Hippolytos nekako pomilovalno rekel, da si je domišljeval, da vlada cerkev, o Kallistu pa zaničljivo pravi, da si je domišljal, da je ujel, kar je lovil, namreč škofovsko čast. Ne priznava ga za škofa, ampak pravi malo pozneje, da je ustanovil svojo „šolo, διδασκαλείον“, kakor je imel svojo šolo n. pr. Kleomenes. Kakor je bil Kleomenes, vodja monarhianske šole, »po življenju in vedenju cerkvi od-tujen«, tako je tudi Kallistova šola »proti cerkvi«, »čuva šege in izročila«, ki jih Hippolytos žigosa kot proticerkvena; da se »hočejo ti nesramneži imenovati katoliško cerkev«, ima Hippolytos za vrhunec predrznosti.

Vprašanje je, k d a j i n k a k o j e po Hippolytovi sodbi Kallistos ustanovil svojo šolo. Takoj po Zephyrinovi smrti ne, ampak nekoliko pozneje. Iz Hippolytovih besed se da posneti, kaj se je zgodilo, da je prišlo do te šole. Nekaj časa potem, ko je bil Kallistos izvoljen za škofa, je izbčil Sabellija. Samoposebi je bilo to Hippolytu všeč, toda prepričan je bil, da Kallistos ni ravnal iz ljubezni do resnice, saj je njega, branitelja resnice, imenoval dvobožnika, marveč, da so ga vodili drugi nagibi: strah pred njim in strah pred cerkvami, pri katerih je bila razširjena obtožba (κατηγορία), da ima tuje krive nazor. K d o g a j e tožil pri cerkvah? Kjer je obtožba, tam je tudi tožitelj, in v tem slučaju je moral imeti tožitelj posebno kvalifikacijo. Tako kvalificiranega tožitelja pa najdemo samo v Hippolytu, ki zopet in zopet zatrjuje, da pozna najskrivnejše misli in težnje svojega nasprotnika²⁸. Ali je obtožba obsegala samo versko zadevo ali tudi disciplinarne ukrepe novega škofa, se ne da določiti; verjetnejše je, da se je ozirala samo na versko vprašanje. Sabellijevo izobčenje je na vernike v Rimu dobro vplivalo; Hippolytos pravi, da jih je Kallistos »s časom mnogo potegnil za seboj«. Sabellios je spregledal, meni Hippolytos, in spoznal Kallistovo zvijačnost, ki mu prej ni bila znana²⁹, ter ga je neprestano obtoževal, češ, da se je izneveril prejšnji veri; saj je Hippolytos prej povedal, da je Kallistos Sabellija na tihem obdelaval, naj se nagne na Kleomenovo stran.

Kallistos je imel proti sebi dva tožnika: Hippolytos ga je dolžil sabellianizma, Sabellios pa odpada od svojih nazorov. V tem položaju je Kallistos podal izjavo, ki jo bomo pozneje analizirali. Izjava tožiteljema ni bila po volji: Hippolytos je videl v njej kolebanje med Sabellijem in Theodotom, med

²⁸ »Mi, ki smo poznali njegove misli...« »Bil je slepar in lopov (τῶς καὶ πανοῦργος) ...« »...ni ničesar prav mislil, hkrati pa se sramoval povedati resnico...« itd.

²⁹ Phil. IX, 11, 2: »On (Sabellios) tedaj ni poznal njegove premetenosti, p o z n e j e p a j o j e spoznal, kot bom kmalu povedal.«

monarhianizmom in adopcianizmom, a Sabellios tudi ni našel v njej svojega nauka; pa o tem Hippolytos dalje ne govori. To izjavo ima Hippolytos za tisto formulo, ki je osnova nove, proti cerkvi ustanovljene šole³⁰. Kallistos je torej po Hippolytovi povesti ustanovil svojo šolo nekaj časa, najbrž več mesecev potem, ko je postal škof. Ko je prišel Hippolytos do prepričanja, da ima Kallistos svojo šolo proti cerkvi, da se je torej sam ločil od cerkve, tedaj se je zgodilo, da si je cerkev, t. j. Hippolytova okolica, postavila svojega poglavarja, izbrala njega za škofa. Do razkola ni prišlo pri volitvi škofa po Zephyrinovi smrti — izvolitev se je izvršila brez incidentov, ker bi jih Hippolytos ne zamolčal, ako bi se bili pripetili —; razkol ni nastal tako, da bi bil Kallistos Hippolyta izobčil — to bi bila nova »predrznost«, ki bi jo bil Hippolytos po svoje ožigosal, omenja pa samo očitek dvoboštva, a tega dvakrat. Po Hippolytovem naziranju sploh razkola ni bilo. On in njegovi pristaši, kakor se zdi ljudje iz boljših krogov³¹, so bili in ostali cerkev, od katere je odstopila Kallistova, »proti cerkvi« ustanovljena šola, mešana družba s heretično doktrinalno formulo in z vso cerkveno disciplino razdirajočimi uredbami.

Analiza Hippolytovih poročil da za rezultat tale kronološki pregled:

1. Za Eleuthera (174—189): Rimski prefekt Fuscianus (185/186—189) obsodi Kallista v rudnike na Sardiniji.

2. Za Viktorja (189—198): V letih 189—192 se Kallistos vrne v Rim, Viktor ga pošlje v Antium in mu nakaže mesečno podporo.

3. Za Zephyrina (198—217): Po smrti Viktorjevi ali po smrti Karpophorovi, vsekako v prvi polovici svoje vlade, pozove Zephyrinus Kallista v Rim, ga namesti pri koimeteriju, ga ima za svetovalca v osebnih in finančnih zadevah cerkvene uprave. V prvih Zephyrinovih letih pride v Rim Epigonos, njemu se pridruži Kleomenes, ustanovita šola in pridobivata pristašev. Hippolytos se jima upira in napada Zephyrina in Kallista, češ, da podpirata herezijo. — Okoli l. 215. nastopi Sabellios. Hippolytovo nasprotstvo proti Zephyrinu in Kallistu se poostri, verniki se vznemirjajo. Zephyrinus se izjavi proti Hippolytu, Kallistos proti Sabelliju ter očita Hippolytu dvoboštvo. L. 217. Zephyrinus umrje.

4. Za Kallista (217—222): Hippolytos toži novega škofa pri cerkvah, da goji krive nazore. Kallistos izobči Sabellija. V sledeči kontroverzi izda Kallistos formulo. Za Hippo-

³⁰ Phil. IX, 12, 20: »Takšnele stvari si je slepar drznil in je proti cerkvi ustanovil šolo tako učeč.«

³¹ Hippolytos je nastopil proti nekaterim Kallistovim disciplinarnim ukrepom z razlogi, ki so odgovarjali naziranjem »boljših« krogov. Prim. K. Graf Preysing, *Der Leserkreis der Philosophumena Hippolyts*. *Zeitschrift f. kath. Theol.* 38 (1914) 421—445.

lyta je to znamenje, da je Kallistos ustanovil novo šolo proti cerkvi, zato stopi sam cerkvi na čelo.

5. Za Urbana (222—230); Kallistova »šola« obstoji naprej, prav tako Hippolytova »cerkev«. Okoli l. 230. napiše Hippolytos Philosophumena.

II. Pomen Zephyrinovega izreka in Kallistovih izjav.

Hippolytos poroča o eni Zephyrinovi in treh Kallistovih izjavah v verskih zadevah. Kallistove izjave so: očitek, da je Hippolytos »dvobožnik«, njegov dostavek Zephyrinovi izjavi in njegova formula, v kateri je povedal svoje mišljenje potem, ko je bil kot škof izobčil Sabellija iz cerkve. Hippolytos podaja formulo v daljši obliki, ko pripoveduje Kallistovo življenje (Phil. IX, 12, 16—19), na kratko povzema Kallistov nauk v Phil. X, 27, 3. 4. Najprimernejše bo, da se preiščejo te izjave v naslednjem redu: 1. očitek dvoboštva; 2. Zephyrinova izjava; 3. Kallistov dodatek, 4. Kallistova formula.

A. »Dvobožniki ste!«

Hippolytos dvakrat omenja, da mu je Kallistos očital dvo-boštvo: »... imenoval nas je dvobožnike« (Phil. IX, 11, 3), »... ker nas je javno zmerjal, rekoč: Dvobožniki ste!« (Phil. IX, 12, 16). Iz Hippolytovega pripovedovanja sledi, da je Kallistos že za Zephyrina označil Hippolytovo učenje za dvo-boštvo in da je pozneje kot škof vztrajal pri svoji trditvi. Hippolyta je očitek hudo zadel: na prvem mestu ga ima za izraz pobesnelosti, na drugem za zmerjanje in javno sramo-tenje. Kallistos je hotel zavrnil Hippolytovo naziranje o Logu, zato je potrebno analizirati ta njegov nauk.

Za Hippolytovo logologijo sta na razpolago dva vira: Phil. X, 32. 33 in spis proti Noetu, konec antiheretičnega dela, ki ga Eusebios imenuje *Πρὸς ἀπάσας τὰς αἵρέσεις*³², Hieronymus »Adversus omnes haereses«³³, Photios pa *Σύνταγμα κατὰ αἵρέ-σεων*³⁴; izraz Syntagma je danes splošno v rabi. To delo je Hip-polytos napisal mnogo prej kot Philosophumena³⁵, gotovo pred l. 215., nekako 205—210³⁶.

V nauku o Bogu naglašja Hippolytos, da ga je treba zaje-mati samo iz sv. pisma in ne od drugod (*οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν*

³² Hist. eccl. VI, 22 (ed. min. Schwartz, Leipzig 1908, 243, 20).

³³ De viris illustribus 61 (ed. Bernoulli, Tübingen 1895, 36, 13).

³⁴ Biblioth. cod. 121 (PG 103, 401 D—404 A).

³⁵ Prim. O. Bardenhewer, Patrologie³ (Freiburg i. B. 1910) 187; d'Alès op. cit. XXXI, XLVII. XLIX; O. Stählin, Die altchristl. griech. Lit. (München 1924) 1336; A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. bis Eusebius. II. Chronologie (Leipzig 1904) 223. P. Batiffol, Anciennes littératures chrétiennes. I. La littérature grecque³ (Paris 1901) 148 misli že na zadnja leta 2. stoletja, kar je izključeno.

³⁶ Excursus o spisu proti Noetu na koncu te razprave.

ἀγίων γραφῶν — ἐκ τῶν λόγιων θεοῦ)³⁷. Ni dvoma, da se je hotel v svoji teologiji držati tega načela in je bil uverjen, da se ga drži. Prav tako gotovo pa je, da je bil ves v spekulaciji o božjem življenju, ki je postala tradicionalna od drugega stoletja sem; nje osnovna misel je, da presoja izhajanje Loga od Očeta zgolj v odnosu do stvarjenja, ne pa kot notranjo nujno neskončne polnosti božjega življenja. V njej ima Logos kot osebnost zgolj kozmološko funkcijo: Bog, Oče, ga rodi iz sebe, ker hoče ustvariti svet in ko ga hoče ustvariti. Kaj je z osebnostjo Logovo pred stvarjenjem, pred časom, v tej miselni zvezi ni jasno: to je težava, s katero se bore ti misleci. Tudi Hippolytos.

V Hippolytovem nauku o Bogu in Logu je treba obrniti pozornost na nekatere misli³⁸.

1. Prvo vprašanje je: kakšen je bil Bog, preden je rodil Loga, in kakšen je bil Logos, preden ga je Oče rodil? Hippolytos odgovarja: »Nič ni bilo razen njega; on, ko je bil sam, pa je bil mnogoteran (πολὺς ἦν). Ni bil namreč ne-umen, ne-moder, ne-mogočen, ne-preudaren.«³⁹ Neposredno prej je dejal, naj nam zadošča vedeti, »da ni bilo nič Bogu sodobno, σύγχρονον«; to naglaša tudi v Phil. X, 32, kjer pravi, da je bil Bog »eden sam zase (εἷς μόνος ἑαυτῷ)«. Bog je bil torej v sebi umen, moder, mogočen, preudaren, toda ni bilo še zunanjih objektov, na katerih bi se kazale in udeleževale te lastnosti; imel je v sebi in zase te lastnosti, ki se niso udeleževale na zunaj. Hippolytos nadaljuje: »Vse (πάντα) je bilo v njem in on je bil vse (τὸ πᾶν)«.⁴⁰ Vse, πάντα, to so vprav navedene lastnosti. Te lastnosti pa so dalje to, kar imenuje Hippolytos v Phil. X, 33 »ἐνδιαθέτος τοῦ παντός λογισμός«, z eno besedo: Logos. Logos je bil v Bogu od vekomaj, toda ne kot oseba, različna od Očeta, marveč kot božja lastnost. D'Alès meni⁴¹, da je bil Logos v Bogu »à titre d'attribut et, ce semble, d'attribut distinct; car son existence implique en Dieu un pluralité«, toda ta sklep gre predaleč: πολὺς ἦν ne pomeni, da je bil actu πολὺς, temveč samo virtualno; to sledi iz vsega konteksta. Še le ko je Bog hotel, je rodil iz sebe Loga in tedaj je stopil poleg njega kot »drug« — ἕτερος⁴².

2. Drugo vprašanje: kako je Logos izšel iz Boga-očeta? Hippolytos pravi, da ga je Bog-oče rodil, in rabi za označbo tega izhajanja γεννᾶν, ἀπογεννᾶν, ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν. Logos je od Boga po rojstvu, stvari po ustvarjenju. Izhajanje po rojstvu določa Hippolytos takole: »Tega (Loga) edinega je rodil iz bivajočega (ἐξ ὄντων); bivajoče je bil Oče sam, iz

³⁷ C. Noet. c. 9 (PG 10, 815 C—816 A).

³⁸ Prim. Döllinger op. cit. 206 nsl.; Hagemann op. cit. 137 nsl.; d'Alès op. cit. 20 nsl.; Tixeront op. cit. 392 nsl.; Seeberg op. cit. 427 nsl.

³⁹ C. Noet. c. 10 (PG 10, 817 AB).

⁴⁰ C. Noet. c. 10 (PG 10, 817 B). Τὸ πᾶν = vsa realnost.

⁴¹ Op. cit. 24.

⁴² C. Noet. c. 11 (PG 10, 817 C).

katerega je zarodek (*τὸ γεννηθέν*).⁴³ In določneje z označbo razlike med rojstvom in stvarjenjem: »Edini njegov Logos je iz njega, zato je tudi Bog, ker je božja narava (*οὐσία ὑπάρχων θεοῦ*); svet pa je iz nič, zato ni Bog.«⁴⁴ »On edini je iz Očeta.«⁴⁵ Hippolytos si stavi vprašanje: kako (*πῶς*) je Oče rodil Loga? Odgovor: Človek ne more točno razložiti svojega rojstva, ne more razložiti stvarjenja; samo dvema (evangelistoma) je bilo poverjeno pojasniti človeško rojstvo Kristusovo; »in ti se drzneš preiskovati rojstvo po duhu, ki je Oče čuva pri sebi, hoteč je nekda razodeti svetim in vrednim, gledati njegovo obličje?« »Po Logovem rojstvu povprašuješ, katerega je Bog Oče po svojem sklepu rodil, kakor je hotel.«⁴⁶ Na drugem mestu določa Logovo rojstvo negativno, izključujoč gnostično mišljenje o izhajanju eonov (*πληθύν θεῶν παραβαλλομένην κατὰ καιρῶς*), pozitivno pa primerjajoč ga z izhajanjem luči od luči, vode iz vrelca, žarka iz solnca. »Ena moč je namreč, (ona, ki izhaja) iz celote (*ἡ ἐκ τοῦ παντός*): celota je Oče, iz katerega je moč — Logos.«⁴⁷

3. Tretje vprašanje: v kakem odnosu je Logos do Očeta? Hippolytos odgovarja z raznih vidikov: a) Logos je *σοφία, προτέρα φωνή, φῶς ἐκ φωτός, δύναμις, νοῦς, παῖς θεοῦ, ἡ δύναμις, ἡ πατρὶα δύναμις, πνεῦμα*⁴⁸ — *πρωτότοκος*, ima v sebi roditeljevo hotenje, ni nevesč Očetove misli, ima v sebi v Očetu prej zamišljene ideje, *ὁ πρωτόγονος πατὴρ παῖς, ἡ πρὸ ἐωσφόρου φωσφόρος φωνή*⁴⁹. — b) »Kot povzročitelja, svetovalca in izvršitelja ustvarjenih bitij je (Oče) rodil Loga.«⁵⁰ Logos je *ἑτερος*⁵¹. Ko je Hippolytos zapisal to besedo, je takoj dostavil: »Ko ga imenujem drugega, ne rečem, da sta dva Bogova.«⁵² To razlaga pozneje z ozirom na prvi verz Janezovega evangelija takole: »Ako je bil torej Logos pri Bogu in bil Bog, kaj tedaj? Mar bo kdo rekel, da govori o dveh Bogovih. Ne bom rekel, da sta dva Bogova, marveč eden, toda dve osebi (*πρόσωπα*), tretja uredba pa milost svetega Duha. Oče je namreč eden, a dve osebi, ker je tudi Sin, tretji pa sveti Duh. Oče veleval, Logos izvršuje, javlja pa se kot Sin⁵³, ki se po njem veruje Oče.

⁴³ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 5. 6).

⁴⁴ Phil. X, 33 (ed. Wendland 290, 7—9).

⁴⁵ C. Noet. c. 11 (PG 10, 817 C).

⁴⁶ C. Noet. c. 16 (PG 10, 825 A—C).

⁴⁷ C. Noet. c. 11 (PG 10, 817 C—820 A).

⁴⁸ C. Noet. c. 10. 11. 16 (PG 10, 817. 825).

⁴⁹ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289—290).

⁵⁰ C. Noet. c. 10 (PG 817 B).

⁵¹ C. Noet. c. 11 (PG 817 C).

⁵² Ibidem.

⁵³ ... λόγος ἀποκτείν, υἱὸς δὲ θαίννεται. δι' οὗ πατὴρ πιστεύεται. Srednji del o Sinu ni jasen: υἱὸς je lahko osebek, pa tudi povedkovo določilo, tako da je Logos osebek obeh glagolov. Slednje se mi zdi pravilno. Zmisel je: Logos izvršuje, kar Oče veleval, in isti Logos se javlja kot Sin, iz česar

Uredba soglasja (*οἰκονομία συμφωνίας*) se stesni (*συνάγεται*, se združi) v enega Boga: eden je namreč Bog: ki velevala, Oče, ki poslušal, Sin, ki daje razum, sveti Duh... Drugače ne moremo umeti enega Boga, če ne verujemo v resnici Očetu in Sinu in svetemu Duhu... Po tej trojici se namreč proslavlja Oče: kajti Oče je hotel, Sin je naredil, Duh je razodel.⁵⁴ Ta izvajanja so zelo zanimiva. Kažejo, kako se pisatelj trudi, da bi spravil svojo spekulacijo v sklad z izročeno vero v enega troosebnega Boga, Slabe strani njegove spekulacije silijo na dan. Logos, ki ga je Oče rodil, kakor je hotel in ko je hotel, je *ἕτερος* in božje edinstvo je ogroženo. Ne more ga utemeljiti, samo zatrjuje ga. Ko ga poskusi utemeljiti, ne pride preko »oikonomije soglasja«, ki pa bi bila le moralno edinstvo. α) Pojem »roditi« mu pač pomeni podeliti isto naravo, tako da je Logos *οὐσία θεοῦ*⁵⁵, toda ta podelitev je hkrati oddelitev — *ἀπογεννᾶν*⁵⁶. »Rojstvo« je izhajanje iz že bivajočega. β) Ta spekulacija dospe do osebnosti Loga, ne ve pa kaj početi s svetim Duhom. Hippolytu se pozna da je v zadregi, ko govori o njem⁵⁷.

4. Četrto vprašanje: kako je Logos Sin? Vsled rojstva iz Boga po Hippolytovih mislih Logos še nima pravega in polnega sinovstva. Razlog je enostransko pojmovanje, da ima Logos zgolj kozmološko funkcijo, ne pa nujne funkcije v notranjem božjem življenju. Sinovstvo Loga utemeljuje Hippolytos po zunanje: pokazal se je kot Sin, torej je Sin, in tisti, od kogar je, je Oče; Sin-Oče sta soodnosna pojma. In dalje: apostol Janez izpričuje v Apokalipsi (19, 11—13), da je Bog poslal svojega Sina »v podobnosti grešnega mesa«, Logos je torej Sin: »Kakšnega svojega Sina je tedaj Bog po mesu poslal, če ne Loga?«⁵⁸ Logos pa se imenuje Sin z ozirom na včlovečenje in človeško rojstvo: Bog je imenoval svojega Loga Sinu zato, ker bo (človek) postal. »In sprejme skupno ime ljubezni do ljudi, ter se nazivlje Sin«. Tako je razumljivo zadnje Hippolytovo pojasnilo: »Niti ni namreč bil nevčlovečeni in zase bivajoči Logos (*ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν λόγος*) popoln Sin, čeprav je bil popoln Logos, edinorojenec.«⁵⁹ Nato zaključuje: »Meso samo zase, ločeno od Loga, ni moglo bivati (*ὑποστῆναι*) zato, ker je imelo obstanek (*σύστασιν*) v Logu. Tako je bil tedaj razodet eden popoln božji Sin.«⁶⁰

5. Bog-Logos-svet. Hippolytos zelo naglašal, da je Bog ustvaril svet, proti tistim gnostičnim spekulacijam, ki ločijo de-

sledi, da ima Očeta, in tako se veruje Bog kot Oče. Da je ta interpretacija pravilna, dokazuje poznejše izvajanje, kjer Hippolytos utemeljuje naziv Sina za Loga.

⁵⁴ C. Noet. c. 14 (PG 10, 821 A—C).

⁵⁵ Phil. X, 33 (ed. Wendland 290, 8).

⁵⁶ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 4).

⁵⁷ V Phil. X, 32.33 sploh ne govori o svetem Duhu.

⁵⁸ C. Noet. c. 15 (PG 10, 824 B).

⁵⁹ C. Noet. c. 15 (PG 10, 824 C).

⁶⁰ C. Noet. c. 15 (PG 10, 825 A).

miurga od Boga. Na drugi strani pa pravtako poudarja, da je neposredni početnik stvari Logos: »... pokazal je v trenutku, ki ga je bil pri sebi določil, svojega Loga, po katerem je vse naredil.«⁶¹ »Vse je torej po njem (Logu), on edini je iz Očeta.«⁶² »Vzrok (αἴτιον) stvarjem je bil Logos, v sebi noseč rodite-ljevo hotenje, ne nevešč Očetove misli; s tem, da je izšel iz roditelja kot njegov prvorojenec, je imel v sebi glas (φωνήν) v Očetu naprej spoznane ideje, zato je na Očetovo povelje, naj nastane svet, Logos vse posamezno izvršil, kar je bilo Bogu všeč.«⁶³ Nič ne nastane, »razen če hoče Bog veleč, da Logos izvrši (ἐκπορεύει)«⁶⁴. »To je po Logu ustvaril (λόγῳ ἐδημιούργει)«.⁶⁵ Logos je τῶν γινομένων ἀρχηγός καὶ σύμβουλος καὶ ἐργάτης⁶⁶, αἴτιον τοῖς γενομένοις⁶⁷. Značilno za Hippolytovo misel je 14 pogl. Contra Noetum, kjer utemeljuje božje edinstvo z oikono-mijo soglasja, naglašajoč, da Logos posluša in izvršuje Oče-tova povelja. Tukaj stopa na dan subordinacianizem, utemeljen v načinu Logovega izhajanja iz Očeta, ki ga izraža Hippolytos, v Philosophumenih z besedami: »Ta edini in povsem Bog (μόνος καὶ κατὰ πάντων θεός) najprej v misli rodi Loga, ne Loga kot glas, marveč notranji načrt vsega (ἐνδιάθετον τοῦ παντός λογισ-μόν)«.⁶⁸ Pravtako se javlja suhordinacianizem v jasni Hippo-lytovi trditvi, da je Bog rodil Loga, ker je hotel in kakor je hotel (gl. zgoraj pod št. 3b). Misel, da je Bog rodil Loga po sklepu svoje volje, naglašava Hippolytos na presenetljiv način, ko govori o ustvarjanju človeka: »Če bi te bil hotel narediti Boga, bi bil mogel; imaš Logov zgled; ko pa je hotel človeka, te je naredil človeka... Edini njegov Logos je iz njega, zato je tudi Bog, ker je božja narava; svet pa je iz nič, zato ni Bog.«⁶⁹

6. Logove funkcije. Iz dosedanjih izvajanj je razvidno, da nima Logos po Hippolytovi spekulaciji posebne nujne funkcije v notranjem božjem življenju. Njegova funkcija je kozmološka. S stvarjenjem pa še ni končana. Človeku, bitju, ki se samo odloča (αὐτεξούσιος), ki ima v svoji oblasti hoteti in ne hoteti, je Bog dal postavbo. »Vse ureja božji Logos.« On je govoril po prerokih, dal postavbo po Mozesu. Tega Loga je Oče naposled poslal, da bi ga svet videl in se ga bal, ko ne veleval več po prerokih, marveč kot pričujoč. »Vemo, da je iz device privzel telo in je nosil starega človeka po novi tvorbi, preživel vse dobe življenja, da bi postal sleherni starosti zakon in bi pričujoč

⁶¹ C. Noet. c. 10 (PG 10, 817 B).

⁶² C. Noet. c. 11 (PG 10, 817 C); cf. c. 12 (PG 10, 818 BC).

⁶³ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 6—11).

⁶⁴ Ibidem (ed. Wendland 289, 17).

⁶⁵ Ibidem (ed. Wendland 289, 25); λόγῳ instrumentalni dativ.

⁶⁶ C. Noet. c. 10 (PG 10, 817 B).

⁶⁷ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 6).

⁶⁸ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 3—5).

⁶⁹ Phil. X, 33 (ed. Wendland 289, 3—9).

postavil sebe (lastnega človeka) vsem ljudem za čuvarja in po sebi dokazal, da Bog ni ustvaril nič zlega in da je človek zmožen odločati se, ko more hoteti in ne hoteti, zmožen za oboje.⁷⁰ Poslal pa je Oče Loga, da bi se »svet mogel rešiti (ὁπως... σωθῆναι δυνήσῃ)«, »za rešenje ljudi«⁷¹. Logova kozmološka funkcija preide tako v soteriološko.

Na te misli Hippolytove logologije je bilo treba opozoriti, da bo mogoče umeti izjave papežev Zephyrina in Kallista.

Zgoraj (pod štev. 3) se je pokazala slabost Hippolytove spekulacije, kako v resnici ogroža božje edinstvo. To ranljivo točko je hotel zadeti Kallistos, ko je Hippolytu očital dvoboštvo. Po obliki (»dvobožniki ste«) je bil očitke polemično zelo zaostren. Formulacijo je treba staviti na račun ostrejšega nastopa Hippolytovega proti Sabelliju in njegove borbe proti Kallistu, ki je Hippolytos mislil, da je s Sabellijem ne le držal, marveč ga v zmoti še potrjeval.

B. Zephyrova izjava.

Z Zephyrinovo izjavo se je nedavno baval Harnack v razpravi, natisnjeni v sejnih poročilih pruske akademije znanosti⁷². Njegova izvajanja se nanašajo na besedilo, na obliko in na vsebino.

1. Glede besedila ima Harnack brez dvoma prav; γεννητόν v edinem rokopisu, ki je ohranil IV.-X. knjigo Philosophumenov (Cod. Parisinus Suppl. gr. 464)⁷³, in v izdajah, je treba popraviti v γεννητόν⁷⁴. Zephyrinus je tedaj izjavil: Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδέν, γεννητόν καὶ παθόν.

2. Glede oblike je prav tako izvestno, da ne gre za kako zasebno, marveč za javno izjavo. To izpričuje ne samo Hippolytovo poročilo, da jo je Zephyrinus δημοσίᾳ podal⁷⁵, marveč tudi izraz προάγων, ki pomeni, da je Kallistos v javnosti porinil Zephyrina naprej, v ospredje, ter ga nagovoril, naj poda izjavo. Dogodek z izjavo navaja Hippolytos kot primer za svojo trditev, da je bil Zephyrinus le lutka v Kallistovih rokah, katero je premikal po mili volji⁷⁶. Iz dejstva, da se je Zephyrinus δημοσίᾳ izjavil, sklepa Harnack, da je podal izjavo najbrž (höchstwahrscheinlich) pismeno. Ta verjetnost, pravi Harnack, se spremeni v izvestnost, ko izvemo od Tertulliana, da se je

⁷⁰ Phil. X, 33 (ed. Wendland 290—292). Iste misli C. Noet. c. 12. 13. 15. 17.

⁷¹ C. Noet. c. 10 (PG 10, 817 C); c. 17 (ib. 828 A).

⁷² A. Harnack, Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs. Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1923.

⁷³ Podrobne podatke gl. v Wendlandovi izdaji str. XII.

⁷⁴ Harnack, Die älteste... dogm. Erkl. 53.

⁷⁵ Harnack op. cit. 52.

⁷⁶ Phil. IX, 11: ... ἤγεν εἰς τὸ ἐβούλετο (ed. Wendland 245, 16).

poznejša Kallistova izjava o rekongiliaciji nečistnikov v cerkvi brala in oznanjevala⁷⁷. Prvi dokaz ne drži, kajti kratko, 14 besed obsegajočo izjavo je mogel Zephyrinus prav lahko ustno podati in je najbrž to tudi storil. Dokaz iz Tertullianovega poročila pa je prav tako slab: da se je Kallistova disciplinarna izjava v Afriko v pismu sporočila, je a priori verjetno, ker je povsem naravno; iz tega se pa nikakor ne da sklepati, da je Zephyrinus izdal tudi v domači, rimski kontroverzi pisano izjavo. Zdi se mi, da Hippolytovo poročilo to izključuje; slika namreč položaj takole: Kallistos hoče vzdržati prepir med verniki, zato pregovori Zephyrina, da poda svojo izjavo; ko ta povzroči novo razburjenje, poda sam drugo, na videz pomirjujočo izjavo. Kallistos gotovo te svoje izjave ni napisal, ampak jo je ob kakršnikoli priliki izrekel. Pravtako je najverjetnejše, da je tudi Zephyrinus svojo izjavo podal ustno; v poročilu ni besedice, ki bi direktno ali indirektno pričala za kak pisan dokument.

Razpravljajoč o obliki Zephyrinove izjave meni Harnack dalje, da vzbuja pozornost (auffallend) izraz *oīda*. On bi pričakoval *πιστεύω* ali *γινώσκω*; *oīda* da je globlje in ima nekaj mističnega na sebi⁷⁸. Harnack meni, da je Zephyrinus posnel »selbstbewußt genug«, ta izraz iz Janezovega evangelija, n. pr. 7, 29; 8, 55. Na obeh mestih govori Kristus o svojem spoznanju Očeta. Da je Zephyrinus kopiral Kristusove besede, zares, potem je bil »selbstbewußt genug«. Zephyrinov *oīda* naglašja absolutno izvestnost spoznanja, ne glede na način spoznanja. Kaj naj je pri tem mističnega? Prav tako kot Zephyrinus so govorili po Hippolytu presbiterji v Smyrni, ko so vnovič povabili Noeta pred se: *καὶ ἡμεῖς ἕνα θεὸν οἶδαμεν ἀληθῶς· οἶδαμεν Χριστόν· οἶδαμεν τὸν υἱὸν παθόντα...*⁷⁹ Njihovo znanje temelji na izročeni veroizpovedi, ki jo navajajo. *Oīda* za izvestno spoznanje, pridobljeno iz virov verskega izročila, ni nič nenavadnega; n. pr. Ignat. Antioch., Smyrn. 3, 1: *Ἐγὼ ... μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα*. Prim. dalje: Didache 3, 10; Ps.-Barnab., Epist. 19, 6; Clem. 7, 1; Polycarp., Epist. ad Philipp. 1, 3; 4, 1; 5, 1; 6, 1; Epist. ad Diogn. 12, 1; Hermas, Pastor Mand. XII, 6, 4 (*oīda* po razodetju angela pokore) in Simil. II, 7.⁸⁰

Harnack opozarja pri Zephyrinovi izjavi na »avtoritativno rimsko kratkost«, na to, da ni določenega naslovljenca, in na poudarjeni »jaz«. Na vsem tem ni nič čudnega in izrednega, če se primerjata pravkar navedeni izjavi presbiterjev v Smyrni in antiohijskega Ignatija. Čudna je kvečjemu Harnackova pripomba⁸⁰, v kateri »z začudenjem« beleži, s kakšno »avtori-

⁷⁷ Harnack, Die älteste... dogm. Erkl. 52.

⁷⁸ Harnack, Die älteste... dogm. Erkl. 55; prim. 52⁶.

⁷⁹ C. Noet. c. 1 (PG 10, 805 A).

⁸⁰ Harnack, Die älteste... dogm. Erkl. 52⁵.

tativno zavestjo že rimski škofje govore«, in izraža domnevo, da je že Viktor slično govoril.

3. Zephyrinove izjave ni mogoče pravilno umeti in oceniti, ako se ne določi, komu je namenjena. Splošno se pravi: Zephyrinus jo je podal v kontroverzi med Sabellijem in Hippolytom⁸¹. Harnack še posebej opozarja, da formula ni naslovljena na določeno osebo ali skupino, ampak je splošna. To je res, pa še ni vse. Recimo: tridentski kanoni o evharistiji so tudi splošni toda njih formulacija (n. pr. sess. XIII, can. 1: ... vere, realiter et substantialiter ...; can. 2: ... mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis ... et ... vini ..., manentibus dumtaxat speciebus panis et vini ...) je podana v določenih okoliščinah in se ozira na izvestne sodobne nauke; splošno formulirani kanon je torej ugotovitev katoliškega nauka in hkrati zavrnitev določenega nasprotnega. Tudi tu se lahko reče, da so kanoni namenjeni na splošen naslov, po svoji formulaciji pa se ozirajo na določene naslove, t. j. na izvestne reformatorske skupine, katerih trditve zavračajo. Pravtako je pri Zephyrinovi izjavi. Njen naslov je splošen, nje prvi del je tudi splošna ugotovitev, dostavek »in razun njega nobenega drugega«, ki z negacijo izraža, kar je afirmativno povedal že prvi del, in rabi terminus *ἕτερος*, ta dostavek se ozira na določeno osebo ali skupino, ki je vprav s tem terminom operirala. Ta dostavek se obrača proti Hippolytu in njegovi spekulaciji o Logu, ki je ogrožala božje edinstvo in Logovo večno osebnost in Loga, kateri se je naposled učlovečil, bistveno podrejala Očetu. Zephyrinus je naglasil, da je en Bog in da je Kristus-Bog vprav ta Bog. Nasproti Hippolytovi spekulaciji je ta ugotovitev zadoščala. Harnack⁸² meni, da je Zephyrinova izjava ekstremno modalistična, da ne ugotavlja samo tega, kar sem pravkar omenil, temveč da izključuje ne le spekulacijo o pnevmatu in Logu in, kar je še pomembnejše, tudi spekulacijo o Sinu. Harnack se zaveda, kako dalekosežna je njegova trditev: ako drži, potem je Zephyrinova formula res ekstremno modalistična. Toda Harnack gre predaleč. Iz formule sledi samo to, da Zephyrinus odklanja in izključuje Hippolytovo spekulacijo o pnevmatu, Logu in Sinu, ne pa vsake: Zephyrinus je s svojo izjavo posegel v kontroverzo in zavrnil sumljive trditve Hippolytove, ki se je imel za zagovornika resnice, ni pa nameraval podati verske formule, ki bi obsegala vse za kontroverzo z modalizmom važne točke.

Škof je mogel, pravi Harnack⁸³, kontroverzo med modalisti ter Hippolytom končati na dvojen način: mogel je sprejeti

⁸¹ Harnack op. cit. 52 in slično vsi drugi.

⁸² Harnack op. cit. 53.

⁸³ Harnack op. cit. 56.

značilne izraze hipostazne kristologije v modalistično kristologijo in tako obe združiti, ali pa je mogel tvegati poskus, postaviti se na stališče, ki je veljalo pred kontroverzo, »in z najpreprostejšo versko formulo nasprotnike povešti nazaj na skupno bazo«. Prvo možnost da je pozneje izvršil Kallistos, drugo je poskusil Zephyrinus. Vsa ta refleksija sloni na napačni premisi, kajti Zephyrinu ni šlo za definitivno odločitev kontroverze v vsem obsegu, ampak za zavrnitev dobro mišljenih, pa v borbeni vnemi preko mej posegajočih trditev temperamentnega Hippolyta. Zephyrinus je izjavo podal v posebnem vprašanju, z ozirom na določen moment v kontroverzi; ako se to ne vpoštevata, se zaide v brezplodno domnevanje in sklepanje, ne pride se pa do pravilnega historičnega umevanja Zephyrinove formule, ki ni modalistična, še manj ekstremnomodalistična, marveč je izjava proti Hippolytovi logologiji, kateri je približno v istem času Kallistos očital dvoboštvo.

C. Kallistova izjava.

Izjava: »Ni Oče trpel, ampak Sin« je Kallistova. Tako sta Hippolytovo poročilo v Phil. IX, 11 pravilno razumela že Döllinger⁸⁴ in Hagemann⁸⁵, ki se jima je zdaj pridružil še Harnack⁸⁶, dočim so drugi⁸⁷ in prej Harnack sam⁸⁸ pripisovali izrek Zephyrinu. V kakem položaju je Kallistos podal izjavo, sem pojasnil v prvem delu razprave.

Vsebinska našega izreka je jasna: v Bogu, čigar edinost je Zephyrinus tako zelo naglasil, sta Oče in Sin, oba en Bog; ni Oče trpel, marveč Sin, Jezus Kristus, ki je isti Bog kot Oče, ne pa drug Bog poleg Očeta. Vprav ta izrek potrjuje, da je umevanje Zephyrinove formule, ki sem ga predložil v prejšnjem odstavku, pravilno. Hippolytus in Sabellios sta hotela Zephyrinovo izjavo posplošiti, vsak na svoj način, in delati iz nje zaključke. Kallistos pa je podal dodatno izjavo, ki naj bi pokazala, da Zephyrinove besede nimajo namena, zabrisati razloček med Očetom in Sinom, ampak namen, braniti numerično edinost božjega bistva. Kallistova izjava se obrača tako proti Sabelliju, ki je Zephyrina reklamiral zase, kot proti Hippolytu, ki je Zephyrinovi izjavi podtikal modalistični zmisel, kar je z ozirom na njegovo stališče v kontroverzi lahko umljivo.

⁸⁴ Op. cit. 223.

⁸⁵ Op. cit. 92.

⁸⁶ Die älteste ... dogm. Erkl. 51¹.

⁸⁷ D'Alès op. cit. 10. 12. 15; Seeberg op. cit. 576¹; Tixeront op. cit. 358; Duchesne op. cit. 312.

⁸⁸ Lehrbuch d. Dogmengeschichte I¹, 744⁰.

Č. Kallistova verska formula.

O formuli, ki jo je Kallistos izdal kot rimski škof, poroča Hippolytos v *Philosophumeni*h dvakrat: IX, 12 in X, 27⁹⁰. Obakrat jo označuje kot heretično; prvikrat pravi, da Kallista ni sram, padati zdaj v Sabellijev zdaj v Theodotov nauk, drugikrat, da se deli na Noetove in Theodotove nauke. Hippolytos ne navaja cele formule doslovno, marveč le po zmislu, ki on misli, da je v njej⁹¹. Njemu gre za to, da bi dokazal, kako se Kallistos lovi⁹¹, kako si v svoji brezglavosti n zvijačnosti sem in tja (*ἄνω κάτω*) izmišljuje bogokletstva, samo da bi povedal katero proti resnici⁹². Takele pripombe opominjajo k previdnosti. V formalnem oziru je treba opozoriti, da navaja Hippolytos Kallistov nauk v zavisnem govoru, le po en stavek v vsakem poročilu donaša v direktnem govoru. Ta dva stavka bomo smeli imeti za pristno Kallistova, drugod pa bo treba ločiti, kaj je trdil Kallistos in kako ga je umeval Hippolytos. K takemu postopanju sili način Hippolytovega poročanja, ki nikakor ne vzbuja zaupanja vase. Ne mislim, da je Hippolytos ravnal mala fide in namenoma potvoril Kallistovo izjavo, marveč da je, ves v predsodkih, Kallista napačno umeval in da je namesto njegovih besed podal deloma svojo parafrazo, ki naj bi čim jasneje pokazala heretični značaj nasprotnikove izjave.

Hippolytov posnetek Kallistovega nauka, razdeljen na trinitarni (a) in kristološki (b) del, se glasi:

1. Phil. IX, 12: ... ἐφεῦρεν αἰρεσιν τοιάνδε, λέγων

a) τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἐν δὲ ὃν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἐν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν· καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος, τὰ τε ἄνω καὶ κάτω·

b) καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἐν καὶ τὸ αὐτό. καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον· „οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί;“ τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γὰρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεούς, πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἓνα· ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατήρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἐνώσας ἐαυτῷ καὶ ἐποίησεν ἐν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱόν ἓνα θεόν, καὶ τοῦτο ἐν ὃν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν

⁹⁰ Ed. Wendland 248, 25—249, 12 in 283, 12—284, 3.

⁹¹ Zanimivo je, kako se Hippolytos v Phil. IX, 12 (ed. Wendland 249, 8 nsl.) huduje, da Kallistos n o č e reči, kar bi on rad. — Duchesne op. cit. 315 pripominja: »Les polémistes ont toujours une tendance à dénaturer les opinions qu'ils combattent et à compromettre leurs adversaires en de fâcheuses accointances doctrinales.« To ni nič novega, pa se le prerado pozabi.

⁹² ... ὑγρὴν ἀσφαλὲς κρατῶν, Phil. X, 27.

⁹³ Phil. IX, 12.

πατέρα συμπεπονθέναι τῷ νῖῳ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἐν εἶναι πρόσωπον. (Ed. Wendland 248, 25—249, 9.)

2. Phil. X, 27.: . . . ὁμολογῶν

a) ἓνα εἶναι τὸν πατέρα καὶ θεὸν τοῦτον δημιουργὸν τοῦ παντός, τοῦτον δὲ εἶναι νῖόν ὀνόματι μὲν λεγόμενον καὶ ὀνομαζόμενον, οὐσία δὲ [ἐν] εἶναι [πνεῦμα]· πνεῦμα γὰρ, φησὶν, ὁ θεὸς οὐχ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν λόγον ἢ ὁ λόγος παρὰ τὸν θεόν· ἐν οὖν τοῦτο πρόσωπον, ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσία δὲ οὐ.

b) τοῦτον τὸν λόγον ἓνα εἶναι θεὸν ὀνομάζει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει· καὶ τὸν μὲν κατὰ σάρκα ὁρώμενον καὶ κρατούμενον νῖόν εἶναι θέλει, τὸν δὲ ἐνοικοῦντα πατέρα. (Ed. cit. 283, 14—284, 1).

V naslednji raziskavi bom poročili in njiju dela kratko navajal 1a, 1b, 2a, 2b.

1. Trinitarni nauk: Oče — Sin. Iz 1a in 2a je jasno, da je Kallistos govoril o Očetu in Sinu. Naglašal je pred vsem, da imata isto bistvo, da sta en nedeljen božji duh. Utemeljevanje edinstvi mu je bolj pri srcu kakor razločevanje med osebama. Zakaj neki? Kallistova izjava je bila namenjena rimski cerkvi, v kateri je bila struja — Hippolytova —, ki je Očeta in Loga, kateremu kot Logu ni niti priznavala popolnega sinovstva, preveč ločila ter spravljala v nevarnost božje edinstvo, Hippolytova logologija se je izprevrila v logogonijo, božje edinstvo po bistvu se je zrahljalo v oikonomijo soglasja, nevčlovečeni Logos (λόγος ἄσαρκος) ni bil Sin po svojem rojstvu iz Očeta. marveč se je samo imenoval Sin zaradi prihodnjega učlovečenja in človeškega rojstva. Proti tem nazorom, ki jih je Hippolytos ali izrekel ali vsaj postavil zanje premise, je Kallistos ugotovil: 1. Bog je eden in nedeljen duh (1a), Bog (Oče) ni drug duh nego Logos in Logos ne drug duh nego Bog (2a), Oče in Sin nista dva Bogova temveč en Bog (1b); 2. Oče in Sin sta po naravi en duh (2a), Oče ni kaj drugega (ἄλλο) in kaj drugega Sin, marveč sta eno in isto (ἐν καὶ τὸ αὐτό 1a); 3. Logos sam (kot Logos) je Sin (1a). Ako se upoštevajo okoliščine, v katerih je Kallistos izjavo podal, se zdi ostro akcentuiranje teh misli lahko umevno.

K doslej povedanemu moram dodejati troje pripomb. Kallistos označuje božje bistvo kot duha. Zato ima oporo pri Jan. 4, 24 in v starejši tradiciji⁹³. Njegovo pojmovanje Loga je različno od Hippolytovega, tako glede Logovega sinovstva kot glede njegovega odnosa do Očeta. Kallistov Logos je Logos Janezovega evangelija, kar Hippolytov Logos ni. Harnack⁹⁴ se temeljito moti, ko piše, da je Kallistos vzel v svojo formulo pojm Loga za celo božanstvo (für die ganze Gottheit). Zavedel ga je Hippolytos, ki 1a res podtika Kallistu nauk: Logos je Sin, on je tudi Oče. To pa niso besede Kallistove, ampak Hippolytov zaključek, temelječ na Kallistu podtaknjeni enačbi Oče =

⁹³ Prim. Hagemann op. cit. 99 nsl.; d'Alès op. cit. 13 nsl.

⁹⁴ Lehrbuch d. Dogmengeschichte I^o 748 nsl.

Sin, kajti če je to in je Logos = Sin, potem je tudi Logos = Oče, Da to ni bila Kallistova misel, jasno dokazuje 2a, kjer navaja Hippolytos v direktnem govoru Kallistove besede: te pa pomenijo čisto kaj drugega. Slednjič je treba pripomniti, da so uvodne besede 2a posnete po neki simbolični formuli, v kateri se naglašja, da je Oče stvarnik sveta. Stara rimska oblika apostolske veroizpovedi to ni, kajti prvi člen te se je glasil: πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα⁹⁵. Pač so v Rimu sledovi one druge formulacije pri Hermu, Mand. 1, 196, na vzhodu pa je bila skoraj splošno v navadi⁹⁷. Vprašati se je treba: zakaj Kallistos ni uporabil običajne formulacije πατήρ παντοκράτωρ, marveč manj običajno πατήρ θεμιουργός τοῦ παντός? Razlog je to, da je hotel zavrniti Hippolyta, ki mu je bil Oče sicer lahko vsevladar (Hippolytos izraza ne rabi), toda ne demiurg, vsaj neposreden ne; kajti njemu je demiurg Logos, ki ga je Oče rodil vprav za stvarjenje, katero je izvršil na Očetovo povelje in po njegovem zamislu. Naj se mi ne oporeka da pretiravam, ko iščem v Kallistovi izjavi ost proti Hippolytu. Da je v njej taka ost, dokazuje tudi 2b. Tu navaja Hippolytos v direktnem govoru Kallistov izrek, brez dvoma povzet iz njegove izjave: οὐκ ἐρῶ δύο θεούς, πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἓνα, izrek, ki ni dvoma, da je naperjen proti Hippolytu.

Ker naglašja Kallistos bistveno edinstvo Očeta in Sina, sklepa Hippolytos, da uči njiju osebno edinstvo, da sta mu imeni Oče in Sin zgolj imeni za isto osebo. To bi bil res Noetov in Sabellijev nauk. Toda Kallistos je bil že prej izjavil, da ni Oče trpel, marveč Sin, in je izobčil modalista Sabellija iz cerkve. Hippolytos sam poroča, da je Sabellios Kallista dolžil odpada od prejšnje vere (διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Σαβελλίου συγχῶς κατηγορεῖσθαι ὡς παραβάντα τὴν πρώτην πίστιν). To poročilo ni brez pomena, marveč je tehtna priča proti Hippolytu samemu, ki bi Kallista rad napravil za Sabellijevega pristaša. V svoji formuli je Kallistos trdil, da sta eno in isto (1a), eno po bistvu (2a). To in nič več. Ni rekel, da sta ena oseba. Besede 2a: ἐν οὗν τοῦτο πρόσωπον, ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὐ niso Kallistove, marveč so Hippolytov zaključek: že veznica οὗν kaže na to, še bolj pa beseda πρόσωπον, kajti vprav tega izraza Kallistos ni hotel rabiti, kot priznava Hippolytos 1b: οὐ γὰρ θέλει λέγειν ... ἐν εἶναι πρόσωπον.

Kako in po čem je Kallistos v svoji formuli razločeval Očeta in Sina? Besede πρόσωπον zanju ni rabil kakor Hippo-

⁹⁵ Prim. n. pr. H. Lietzmann, Die Urform d. apost. Glaubensbekenntnisses. Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1919. 269 nsl.; F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol I (Leipzig 1894) 59 nsl.

⁹⁶ F. X. Funk, Patres apostolici I² (Tubingae 1901) 468.

⁹⁷ Prim. Lietzmann op. cit. 272 nsl.; Kattenbusch op. cit. 216 nsl.

lytos C. Noet. c. 14⁹⁸. Že z ozirom na Hippolyta in na modaliste je bil v tem previden. Sploh se je beseda *πρόσωπον* v trinitarnem nauku le počasi udomačila. Še v 4. stoletju se je Athanasios izogiblje, ji Basileos zaradi sabelliancev ne zaupa, jo Grégorios iz Nazianza s pridržkom uporablja⁹⁹. Kakor je bila trinitarna teologija nerazvita, tako nedoločena je bila terminologija. Kallistos je brzkone rekel, da se Oče in Sin pač tako imenujeta (*ὀνόματι καλούμενοι, ὃ· λεγόμενοι, ὀνομαζόμενοι*), da se po imenu ločita (*ὀνόματι μεριζόμενοι*), da sta pa po bistvu eno in nedeljena. Iz tega je pa Hippolytos v borbenem razpoloženju sklepal, da sta Oče in Sin Kallistu zgolj imeni, ki jima ne odgovarja osebni razloček, zlasti ker je Kallistos dal ves naglas na edinost božjega bistva¹⁰⁰.

2. Učlovečenje. Kallistov nauk o učlovečenju povzema Hippolytos 2 b nakratko takole: Tega Loga (Logos = Sin = Oče, t. j. ena oseba z raznimi imeni, ki so zgolj imena) nazivlje enega Boga in pravi, da se je učlovečil: in oni, ki se po telesu vidi in ga ima božanstvo v posesti, hoče Kallistos, da je Sin, oni pa, ki v njem (t. j. v telesu) prebiva, da je Oče. Obširneje je poročilo 1 b, pa tudi bolj zavito; po njem je učil Kallistos takole: Duh, ki je v devici privzel meso (*τὸ σαρκωθέν πνεῦμα*) ni drug nego Oče, temveč eden in isti (utemeljitev: Jan. 14, 10). Kar se vidi, namreč človek, je Sin, duh pa, ki je v Sinu (človeku) obsežen (*χωρηθέν*), je Oče. Oče, ki je bil v njem (v človeku - Sinu) in ki je privzel meso, ga je pobožil (*ἐθεοποίησεν*) in s seboj zedinil in napravil eno, tako da se imenujeta Oče in Sin en Bog, in to, ki je ena oseba, ne more biti dve (osebi) in tako je Oče trpel s Sinom vred: noče namreč reči (Kallistos), da je Oče trpel in da je le ena oseba. Tako Hippolytos. Če se to poročilo pazljivo prečita, je jasno, da ni preprosta reprodukcija Kallistove formule, marveč s Hippolytovimi glosami prepleten posnetek.

Prvi stavek 2 a s citatom Jan. 14, 10 je brez dvoma Kallistov. Ko je bil v prvem delu svoje formule ugotovil, da sta Oče in Sin, četudi dve osebi, en nedeljen duh božji, je nadaljeval: Duh, ki se je v devici učlovečil, ni od Očeta po bistvu različen in to pomeni izrek: Ne veruješ, da sem jaz v Očetu in Oče v meni? (Jan. 14, 10.)

Stavek, ki sledi (*τὸ γὰρ βλέπομενον . . .*) je Hippolytova glosa. Hippolytos je sam čisto pravilno pojmoval učlovečenje

⁹⁹ PG 10, 821, A.

⁹⁹ Prim. J. Tixeront, *Historie des dogmes dans l'antiquité chrétienne II* (Paris 1924) 75, 78.

¹⁰⁰ Pravilno in previdno presoja Kallistov slučaj Duchesne op. cit. 315: «Il est du reste possible que la défiance qu'inspirait la théologie du Logos, la crainte du ditheïsme, la préoccupation prépondérante de l'unité divine, combinées avec l'imperfection du langage technique, aient abouti quelquefois, dans le camp orthodoxe, à des expressions critiquables.» Čudim se neprevidni sodbi, ki jo je zapisal G. Bareille v članku *Caliste I* v *Dictionnaire de théologie catholique II*, 1337.

Loga, kakor izpričuje predzadnji stavek C. Noet. c. 15¹⁰¹. Seveda, ko je Kallistu podtaknil misel, da se Oče in Sin osebno ne razlikujeta, mu je podtaknil še drugo, da božji duh, Oče-Sin, prebiva v človeku, rojenem iz device, da je ta človek Sin, božji duh v njem pa Oče. Hippolytos pravi, da je to Theodotova zmota. Je in ni. Je v toliko, da je Theodotos imel Kristusa za nadnaravno rojenega človeka, v katerem je samo prebival božji duh; ni pa, ker je Theodotos učil, da je prišel božji duh v Kristusa šele pri krstu¹⁰². O prebivanju (*ἐνοικεῖν*) božjega duha v Kristusu govori Hippolytos samo 2b — 1b pravi splošno, da je bil v njem (*ἐν αὐτῷ γενόμενος*) — in odtod sklepa, da je Kallistos padel v Theodotovo zmoto. Toda Hippolytos je tukaj zašel v protislovje sam s seboj. Po prvem stavku 1a namreč duh ni samo prebival v človeku, rojenem iz device, marveč se je v devici učlovečil (*σαρκωθέν*). In malo pozneje čitamo, da je ta božji duh — Hippolytos pravi Oče — privzel meso, ga pobožil, ga zedinil s seboj in naredil eno. Kallistos torej ni govoril samo o enoikezi, o prebivanju božjega duha v Kristusu, marveč o pravem učlovečenju o sarkozi in henozi. Theodotos je po Hippolytovem izrečnem pričevanju tajil učlovečenje božjega duha v devici (*οὐκ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθέντα*)¹⁰³. Ne vem, kako se je to protislovje doslej prezrlo.

Kallistos je torej rekel, da se je Sin, z Očetom en duh božji, učlovečil, pa je tudi po učlovečenju ostal z Očetom en Bog. V stavku *ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατήρ* . . . imamo morda Kallistove besede s Hippolytovimi glosami. *Πατήρ* ni Kallistov, marveč Hippolytov: Kallistos je najbrž rekel *πνεῦμα*. Kallistova last je, kar sledi: *προσλαβόμενος* . . . *ἓνα θεόν*. Te besede pričajo, da je Kallistos čisto pravilno pojmoval to, kar se je pozneje imenovalo hipostatično zedinjenje in kar je Hippolytos sam izrazil na prej omenjenem mestu C. Noet. c. 15. Samo Hippolytos ne more ali noče Kallista umeti, ker živi v predsodku, da je Kallistos zabilisal osebni razloček med Očetom in Sinom. Besede *καὶ τοῦτο ἐν ὃν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο* so Hippolytov eksegetičen dostavek, kajti malo pozneje priznava, da Kallistos noče izreči besede *ἐν πρόσωπον*. V resnici je Kallistos ne more izreči, ker njegova misel ni tista, ki mu jo Hippolytos prisoja.

V diskusiji o Zephyrinovi izjavi je Kallistos rekel, da ni Oče trpel, marveč Sin; odklonil je patrisianizem, logično posledico modalističnega monarhianizma. V naši formuli 1b stoji na koncu, da je Oče trpel s Sinom vred ali bolje, da je z njim sotrpel. Izrek je Kallistov. Sam po sebi je dvoumen: drugačen pomen ima, če ga rabi modalist, drugačen, če ga

¹⁰¹ PG 10, 825 A; besedilo gl. A 4, str. 182. — Pohvala, ki jo d'Alès op. cit. 20 daje Hippolytovi kristologiji, je upravičena.

¹⁰² Phil. VII, 35 (ed. Wendland 222); Phil. X, 23 (ed. cit. 282).

¹⁰³ Phil. X, 23 (ed. cit. 282, 6).

rabi kdo, ki loči osebi Očeta in Sina, pa brani njuno bistveno edinost. Da so nekateri modalisti omilili svojo patripasiansko formulo ter trdili, da je oče sotrpel (*compatitur*), vemo iz Tertulliana¹⁰⁴. Zdi se mi, da se Kallistos ozira na to vrsto modalistov in določa, kako se more izraz prav umeti, namreč na podlagi bistvenega edinstva med Očetom in Sinom¹⁰⁵.

Povzamimo Kallistov nauk, ki ga je formuliral proti Hippolytu in proti Sabelliju. Učil je: Oče in Sin sta en duh božji, en Bog. Ločena sta po nazivu (kot osebi), ne pa po bistvu. Oče je stvarnik vsega in Logos je kot Logos njegov Sin. Božji duh, ki se je v devici učlovečil, je po bistvu isti Bog kot Oče in je ostal isti Bog tudi po učlovečenju, tako da sta Oče in učlovečeni Sin en Bog. Učlovečenje se je izvršilo tako, da je božji duh (Sin) privzel meso, ga pobožil in ga zedinil s seboj. Trpel je Sin, pa zaradi bistvenega edinstva med Očetom in Sinom je sotrpel Oče.

Kallistov trinitarni nauk se izogiblje modalističnemu zabrisanju osebnih razločkov — terminologija je nepopolna —, naglašajoč bistveno edinstvo Očeta s Sinom. Prav s tem pa tudi odklanja Hippolytovo poimovanje, ki Loga-sina preveč oddeljuje od Očeta. Kallistov Logos-sin ima funkcijo v notranjem življenju božjega duha, ni kakor Hippolytov Logos, ki ima zgolj zunanjo, kozmološko funkcijo in je Sin samo s pogledom na učlovečenje. Kljub zbadljivi Harnackovi pripombi, da se trudijo katoliški teologi, Kallistove stavke tolmačiti v zmislu nikajske veroizpovedi¹⁰⁶, stoji, da gre linija od starejše tradicije preko Kallista in rimskega Dionysija naravnost v Nikajo, dočim miselna linija od apologetov preko Tertulliana, Hippolyta in Novatiana ne vede tja¹⁰⁷. Modalistični intermezzo v oficialnem rimskem nauku, ki so ga skusili nekateri zgodovinarji dogem skonstruirati, je — konstrukcija, ne dejstvo. Pot, ki je dovedla do te konstrukcije, je bila ta, da se je smatrala Kallistova formula za kompromisno, kar pa ni bila. Kot kompromisno jo je predstavljal Hippolytos, hoteč jo s tem kompromitirati, ji vzeti ugled, ker je bila nje ost obrnjena proti njemu. Hippolytova trditev, da je Kallistos v kristologiji zašel na Theodotovo plat, je naravnost abotna, ko je sam v svojem poročilu podal nedvomljive dokaze proti njej.

¹⁰⁴ Tertull., *Adv. Praxean* 29 (ed. Kroymann. Corp. script. eccl. lat. 47, 286).

¹⁰⁵ Ali ni v stavku 1 b (proti koncu): καὶ ὁ υἱὸς τὸν πατέρα συμπανθῆναι τῷ ὡς ἐν ὁμοῦ? Zmisel bi bil: In tako (= ker sta Oče in Sin po bistvu eno) je Oče sotrpel s Sinom.

¹⁰⁶ Lehrbuch d. Dogmengeschichte I^a 749^a.

¹⁰⁷ Prim. Duchesne op cit. 316.

Philosophumena pričajo, kako strastno je bilo nasprotstvo, ki ga je še okoli l. 230. Hippolytos gojil do rajnega Kallista in do kallistiancev, t. j. do večjega dela rimske cerkve. Tem večje priznanje zasluži, da je malo let pozneje likvidiral dolgoletni razpor in več kot desetletje trajajoči razkol.

Excursus.

O spisu proti Noetu.

Glede spisa proti Noetu (PG 10, 803—830) je dvojje med seboj tesno spojenih vprašanj: 1. h kateremu večjemu delu je spadal in 2. kdaj je nastal?

1. Spis proti Noetu, kakor je ohranjen, je fragment, je del, in sicer konec nekega večjega antiheretičnega dela. Na prej naštete in zavrjene zmote se ozirajo začetne besede: »Nekateri drugi uvajajo skrivaj drug nauk, *ἔτεροι τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν*«. S *ἔτεροι* nadaljuje Hippolytos tudi v Philosophumenih naštevanje herezij, n. pr. VIII, 18, 1; 19, 1; 20, 1; IX, 28; X, 24; 26; 29, 1. Da je bil to konec večjega spisa, priča retorično razpletena pareneza z doksologijo ob sklepu (C. Noet. c. 17. 18).

Spis, čigar konec je bila razprava proti Noetu, ni ohranjen; o njem se morejo izreči le hipoteze. Večinoma mislijo danes na prej omenjeno antiheretično delo, ki ga Photios imenuje Syntagma¹⁰⁸, nekateri, med njimi Bardenhewer¹⁰⁹, pa na spis proti Artemonu, ki ga Theodoretos iz Kyrrha nazivlje »Mali labirint«¹¹⁰.

Hipoteza, da je ohranjeni fragment proti Noetu¹¹¹ zaključil Hippolytov Syntagma, se da podpreti s tako tehtnimi razlogi, da je njena verjetnost blizu izvestnosti¹¹². a) Po Photiju, Bibl. cod. 121 je Syntagma obsegal zavrnitev 32 herezij; zadnja med njimi je bila Noetova. b) Fragment proti Noetu je bil pisan, ko se je Noetova herezija začela v Rimu širiti, torej v prvi polovici Zephyrinovega pontifikata. To sledi iz prvih besed. Vprav v tem času pa je nastal Syntagma. Kajti v Philosophumenih I, 1 se ozira Hippolytos na to svoje delo in pravi, da ga je že zdavnaj (*πάλαι*) napisal¹¹³. Če so Philosophumena nastala proti l. 230., je treba nastavit Syntagma vsaj 20 ali še več let prej. c) Poglavitni dokaz Bardenhewerjev, da naš fragment ni konec Syntagmata, je njegov obseg,

¹⁰⁸ Glej zgoraj str. 179 in op. 35.

¹⁰⁹ Geschichte d. altkirchlichen Literatur II² (Freiburg i. B. 1914) 568. Tudi Batiffol, Anciennes littératures chrétiennes. I. La litt. grecque² 148 omenja, da je C. Noet. sklep nekega antiheretičnega dela, in vprašuje: »était-ce un traité spécial contre les Monarchiens?«

¹¹⁰ Haeret. fabul. compendium II, 5 (PG 83, 392 AB).

¹¹¹ Ohranil se je v neki monofizitski zbirki Cod. Vatic. gr. 1431 iz 13. stol.; prim. A. Harnack, Gesch. d. althristl. Litt. bis Eusebius. I. Die Überlieferung u. der Bestand (Leipzig 1893) 623; Batiffol op. cit. 148.

¹¹² Razprave v Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 43 (1903) 58—80, kjer je J. Dräseke utemeljil to hipotezo, nisem mogel dobiti.

¹¹³ Ed. Wendland I, 20.

češ, obsežnost ne bi sodila v tesni okvir Syntagmata¹¹⁴. Toda ta dokaz ne drži. Hippolytos res pravi na navedenem mestu v Philosophumenih, da je v svojem zdavnaj pisanem delu heretične nauke *μετρίως* razložil, a to ne pomeni »kratko«, kot prevaja Bardenhewer¹¹⁵, marveč »primerno«, t. j. kakor je prav, v pravi meri. Kaj pomeni *μετρίως*, pove Hippolytos sam, pišoč, da herezij ni na drobno razkladal, marveč jih v glavnih točkah z dokazi zavrnil: *οὐ κατὰ λεπτόν ἐπιδείξαντες, ἀλλὰ ἀδρομερώς ἐλέγξαντες*. Ni se mu namreč zdelo primerno, vlačiti takoj njih tajnost (*τὰ ἄρρητα*) na dan, ker je upal, da se bodo heretiki obrnili od svojih brezumnih naziranj in svojega brezbožnega ravnanja iz strahu, da bi sicer razkril tudi njih tajnosti (*τὰ ἀπόρρητα μυστήρια*) in še iz njih dokazal heretično brezbožnost. Z drugimi besedami: Syntagma se je oziral zgolj na eksoterične nauke heretikov, ne pa na esoterične nauke in uredbe. Ker se upanje, ki ga je Hippolytos nekdanj imel, ni uresničilo, hoče v Philosophumenih razkriti tudi esoterične nauke in uredbe, ki jih heretiki skrbno skrivajo in uvedenim še le po dolgi pripravi strogo zaupno izročajo (*ἂ τοῖς μυσουμένοις μετὰ μεγάλης ἀξιοπιστίας παραδιδόσασιν*). Beseda *μετρίως* se torej ne nanaša na obseg, marveč na vsebino Syntagmata. Dalje sklepa Bardenhewer¹¹⁶ na majhen obseg Syntagmata, ker mu Photios na navedenem mestu pravi *βιβλιδάριον*, knjižica (B. prevaja: ein kleines Büchlein) in ga označuje za *σύνοψις*, pregled Irenejevih predavanj o herezijah (B. prevaja: Kompendium). Tudi iz tega poročila se ne more prav nič sklepati na zunanji obseg, Syntagmata, kajti beseda *σύνοψις* meri zopet na vsebino in ne na obseg, izraz *βιβλιδάριον* pa je relativen, prav tako kakor danes. Pri kateri strani je meja med knjižico in knjigo?

V Philosophumenih je Hippolytos posamezne herezije obdelal zelo različno, ene bolj kratko, druge obsežnejše. Enako je brez dvoma ravnal tudi v Syntagmatu. Noetova herezija se je takrat v Rimu še le širila in je bila aktualna; kaj čuda, ako bi bil pisatelj obrnil nanjo posebno pozornost in ji odmeril nekaj več prostora? Sicer pa ni res, da je razprava proti Noetu tako obsežna: obsega namreč manj ko polovico fragmenta, ki se naveda z naslovom »proti Noetu«, t. j. 8 poglavij (1. pogl. poročilo o Noetu, 2. in 3. pogl. vsebina nauka in dokazi zanj, 4.—8. pogl. zavrnitev herezije). Na koncu 8. poglavja zaključuje Hippolytos razpravo o Noetu in o herezijah sploh z besedami: »Ker je torej tudi še Noetos zavrnen, pojdimo k dokazu za resnico, da postavimo resnico: proti njej so nastale vse tako velike herezije, ne da bi bile mogle kaj povedati.« Kar sledi od 9. do 18. poglavja, je konec vsega spisa (9.—16. pogl. posnetek pravega nauka, 17. in 18. pogl. parenetičen sklep). Na isti način, z razlago resnice in opominom, je Hippolytos pozneje končal tudi Philosophumena (X,

¹¹⁴ Gesch. d. altkirchl. Lit. II³ 567.

¹¹⁵ Op. cit. 566; prevod »strictim« PG 16, 3018 B je dvoumen.

¹¹⁶ Op. cit. 566.

32—34). Iz teh ugotovitev je jasno, da obseg Hippolytove polemike proti Noetu ni tolikšen, da bi se ne dala spraviti v okvir antiheretičnega spisa, čeprav zmerne obsega.

Pravkar navedene besede iz 8. pogl.: »... proti njej (resnici) so nastale vse tako velike herezije...« se ozirajo na herezije, ki jih je pisatelj po vrsti zavrnil. Brez dvoma jih je bilo večje število; besede same kažejo to. Spis proti Noetu je stal tedaj na koncu polemičnega dela proti večjemu številu herezij in kot tako pride v poštev samo Syntagma, nikakor pa ne spis proti Artemonu.

Bardenhewer ima naš fragment za ostanek pravkar imenovanega spisa proti Artemonu¹¹⁷. Vrh tega, da njegovi dokazi, s katerimi skuša izključiti Syntagma, nikakor ne drže, govori proti tej hipotezi tehten kronološki razlog: proti Artemonu je Hippolytos pisal v svoji poznejši dobi, okoli leta 230.¹¹⁸, ohranjeni fragment proti Noetu je pa nastal mnogo prej.

2. Čas se da precej natančno določiti. Gre za prva leta, ko se je Noetova herezija v Rimu širila, za čas pred nastopom Sabellijevim in pred ostro kontroverzo, ki se je razvnela okoli l. 215. a) Hippolytos pravi, da »nekateri drugi skrivaj uvajajo (*παρεισάγουσιν*) drug nauk«, torej v istem času, ko piše svoje delo. »Nekateri drugi« sta iz Phil. IX, 7 znana Epigonos in Kleomenes, ki pač tedaj še nista imela toliko ugleda, da bi ju bil Hippolytos imenoval in z njima kot hereziarhoma polemiziral. b) Noetova herezija še ni bila stara, ko je Hippolytos pisal proti njemu, kajti izrečno omenja, da je Noetos nedavno bil, *ὅτι πρό πολλοῦ χρόνου γενόμενος* (C. Noet. c. 1). Noetos je nastopil v Mali Aziji okoli l. 180.; preden je postal bolj znan, je preteklo nekaj let in tako je mogel Hippolytos v prvem desetletju 3. stoletja še reči, da je bil »nedavno«; okoli l. 230. bi ne bil mogel več tako pisati. c) V času, ko je Hippolytos pisal, so novi heretiki še na skrivaj delali propagando zase, vendar so bili že v javnosti znani in so imeli že precej razvito teološko utemeljevanje svojih nazorov. Vse to kaže na prvi decenij 3. stoletja. č) Hippolytova pripomba C. Noet. c. 11, da ne misli dveh Bogov, ko imenuje Loga drugega (*ἕτερον λέγων*), zbuja sumnjo, da so se že tedaj izražali pomisleki proti njegovi logologiji. Pozneje, okoli l. 215., so ti pomisleki narasli v javen odpor, ko je Kallistos Hippolytu javno očital dvoboštvo. Pa tudi če se ne oziramo na važna, da, odločilna razloga, pravkar navedena pod a) in b), moramo ugotoviti precejšnjo razliko med C. Noet. 9—18 in Phil. X, 32. 33, ki jo najbolje pojasni znatna časovna prioriteta prvega spisa.

Iz vsega tega sledi, da je spis proti Noetu in torej Syntagma nastal po letu 200. in pred 215., nekako med 205. in 210.

¹¹⁷ Op. cit. 568.

¹¹⁸ Bardenhewer op. cit. 568; prim. d'Alès op. cit. XLVII.

APOSTOLSKA VIZITACIJA POD GRAŠKIM NUNCIJEM SALVAGOM V LETIH 1607. IN 1608.

Donesek k zgodovini tridentinske reformacije slovenskega klera. (Visitatio Apostolica a nuntio Graecensi Salvago annis 1607. et 1608. peracta. — Ad historiam Tridentinae sloveni cleri reformationis symbola.)

Dr. Gregorij Rožman — Ljubljana.

Summary: 1. De hac visitatione in archivo Vaticano »Liber sententiarum criminalium« invenitur, ex quo scopum praecipuum visitationis fuisse vitae clericorum reformationem dignoscitur. Liber, finito ultimo bello e nuntiatura Vindobonensi Romam allatus, nondum in serie documentorum archivi positus nec catalogo insertus est. — 2. Visitatio in territorio facta est ad meridiem a Dravo flumine sito ad dioceses Aquileiensem, Labacensem, Tergestinam, Picenam et Polensem pertinente. — 3. Visitator contra clericos concubinos per plurimos (145) procedere debuit non iuxta normam conc. Trid. sed summarie et modo mitiore. — 4. Clericis reis non poenas a Conc. Trid. statutas sed poenitentias salutares (orationes, jejunia, elemosynas) injunxit; reincidentibus vero in subsidium excommunicationis poenas graves i. e. privationem beneficiorum, multas pecuniarias, exsilium, tiremum minitatus est. Sed in praxi etiam cum reincidentibus non cum rigore minationis sed mitius egit. — 5. Monasteria quoque visitavit. In uno solum religiosos concubinos invenit, contra quos poenis gravioribus usus est. — 6. Adhuc aliae nonnullae sententiae in Libro citato continentur, quae ad reformationem non spectant. Hac visitatione vitae clericorum honestas revera emendata, observatio strictior legis coelibatus inducta est, prout posterior visitatio anno 1627 demonstravit.

1. Jan. Krst. Salvago, »Lunensis, Sarracensis Episcopus et comes ac per superiorem Germaniam cum facultate Legati a latere Nuncius Apostolicus« je na papežev ukaz vizitiral v l. 1607. in 1608. dežele južno od Drave. Od te vizitacije se nahaja v vatikanskem arhivu knjiga z naslovom: Nunciatura Graetz Liber Lit C Sententiarum criminalium 1607, 1608. Prenešana je bila z drugimi starejšimi listinami šele po vojni iz arhiva dunajske nunciature. Ves ta material še ni uvrščen v vatik. arhiv niti katalogiziran. Knjiga vsebuje 152 sodb zoper duhovnike in le izjemoma nekatere zoper lajike¹. Knjiga je bila gotovo sestavljena šele v nuncijevi pisarni po zapiskih, ki so se delali ob vizitaciji. Sodbe niso vpisane po vrsti, kakor so se vršile, kar sledi iz datumov. Izkazujejo tudi očitne napake, ki so deloma posledice neznanja jezika, deloma pa so samo lapsus calami². Nekatere sodbe so vpisane kratko in površno,

¹ N. pr. zoper Luko Goleša (Valech) iz Moravč zaradi prerokovanja. O njem je pisal dr. J. Gruden v Izvestju 1909, 109—113. Zoper nekatere ženske, čijih hudodelstva pa niso navedena, ampak samo kazni.

² Tako piše kraj, kjer je stoloval archidiaconus Sauinae dosledno »Sonenfeldt«, moralno pa bi stati »Saxenfeldt« (Zalec). Tu je bil namreč sedež najsevernejšega oglejskega arhidiakonata, ki je bil imenovan po Savinji »Sauinae«, »vallis Sauinae«, »in Sauina«. Prim. Orožen, Das Bistum u. die Diözese Lavant III. — Dvakrat je vpisan kot datum 30. febr.!

n. pr. brez datuma, brez imena kraja ali škofije. Večina sodb je dosti natančno in točno zabeležena.

Eden glavnih namenov vizitacije je bil — kakor sklepam iz te knjige — reformacija zasebnega življenja duhovnikov: dvigniti duhovščino iz onih moralnih nižin, v katere jo je pahnila razbrzdanost predreformacijske in reformacijske dobe, k resnemu, čistemu življenju, kakor je skušala zopet uvesti prava reforma tridentinskega cerkvenega zbora. Da je bila vizitacija s takim namenom zelo potrebna, kaže žalostna vsebina tega liber sententiarum criminalium.

Generalni auditor nuncijev je bil Aleksander Vasalius I. U. D., ki si je k preiskavi in razglasitvi sodbe privzel vedno dve priči³. Najčesče nastopajo kot priče: Marcellus de Sartis in Cosma Testa, nuncijeva kaplana; Fr. Thomas de Zara O. Praed., Ivan. Franc. Tribulinus, Marcus Gonnanus, Scipio Questa, Iacobus Grasouec (tudi Crasouec — Krašovec), Ivan. Ant. Faninus, Eustachius Tunzler S. J., Urbanus Tornaserius in prav izjemoma Petrus Nuti, nuncijev tajnik. V sili je privzel za pričo kar sosednega duhovnika, ki je bil prej ali pozneje sam obsojen.

Auditor ni hodil od župnije do župnije, ampak je sklical po več duhovnikov, včasih iz dosti oddaljenih postojank, na kraj, katerega si je izbral za sedež sodišča. Ali je bil navzoč tudi sam nuncij, iz spisanih sodb ni razvidno. Izrečno je sedež sodišča le trikrat naveden. Dne 20. oktobra 1607 je bila komisija v dvorcu ljubljanskega škofa, kjer je zaslišala župnike oziroma vikarje in kaplane iz Čemšenika, Mengša, Zagorja, Vač, Doba, Dola in Krašnje. Nuncij se je dalje časa mudil v Ljubljani, bil je tu že 14. oktobra, 30. oktobra pa je obiskal Bistvo⁴. V Radovljici je sodil auditor v proštiji (»Sedentes in Thalamo Praepositorum in Radmannstorf«), v Kranju pa v zasebni hiši (»sedentes in Thalamo Adami Rodel cuius Crainburg, quem pro idoneo tribunalis et iudicij loco elegimus«).

2. Zapisnik ima zabeležena imena duhovnikov, ki so bili obsojeni, čin, kraj in škofijo službovanja in pa kazen, ki je bila naložena. Brez dvoma se je vršila vizitacija tudi še v drugih župnijah; v zapisnikih pa niso omenjene, ker dotični dušni pastir ni bil kaznovan. Vizitirano ozemlje južno od Drave je bilo v cerkveno-upravnem oziru porazdeljeno med oglejsko, ljubliansko, tržaško, pičansko in pulisko škofijo.

a) Oglejski škofiji je pripadal večji del sedanje lavantinske škofije južno od Drave. Razdeljena je bila v dva arhidiaconata: savinjski s sedežem v Žalcu in posavski v Krškem, ki se je raztezal na oba bregova Save.

³ Sodbe se končavajo s formulo: »Ita fuit declaratum, pronunciatum et mandatum in faciem dicti N. N. praesentibus N. N. et N. N.«, ali pa: »Praesentibus N. N. et N. N. testibus specialiter vocatis. Praesente etiam eodem Presbytero poenitentiam acceptante.«

⁴ J. Gruden, Izvestje 1909, 110; Carniola 1910, 96.

V savinjskem arhidiakonatu so v zapisniku navedene sledeče župnije: Šmartin pri Slovenjgradcu (parochus Gašpar Praunika, coop. Peter Strauss); Stari trg pri Slovenjgradcu (par. Andrej Tautscher)⁵; Ponikva (Martin Obrtitus, Vicarius Praepositi Nouae ciuitatis apud S. Martinum in Panikell); Celje (coop. Simon Victor); Št. Jurij pod Rifnikom (vic. Franc Porodossius); Zibika (vic. Martin Šbogroutsch); Sv. Martin pod Šalekom (par. Jurij Rottar)⁶; Šmarje (vic. Jan. Russianus); Nova cerkev (coop. Boštj. Armes in Greg. Glauina); Dobrna (vic. Jak. Lebann); Vojnik (vic. Jan. Schigan)⁷; Loka pri Zid. mostu (vic. Jak. Glauitsch)⁸; Polzela (vic. Mih. Paulitsch); Konjice (plebanus Greg. Ursus, coop. Luka Fachinitsch in Mih. Mlakar); Crešnjsice (Kirchstetel vic. Matej Leo); Tinje (Vic. Sti Petri in Stigna Pankrac. Oblisar); Laporje (vic. Andr. Gaberschek); Crešnjevce (vic. Andr. Fixell); Slivnica (vic. Tom. Schliuar); Sv. Lovrenc (na Dravskem polju [?] vic. Mat. Iuanitsch); Dravsko polje (Št. Janž [?] vic. Simon Ungarus); Bistrica (vic. Mart. Christianus); Rogatec (vic. Nikol. Crenn); Sv. Križ pri Rogaški Slatini (par. Stef. Magerle)⁹; Žitale (vic. Jak. Gasparitsch); Spodnja Polskava (Vic. apud St. Stephanum in Polska Jak. Textor).

V krškem arhidiakonatu so navedene te štajerske župnije: Brežice (vic. Jur. Agres); Sevnica (coop. Jan. Lichtenbolder in Greg. Coluder); Laško (coop. »Tiberij« Mih. Ostersin); Podsreda (vic. in »Erberg« Boštj. Pellicovanus de Pernstain); Podčetrtek (vic. in »Lonsperg« Joz. Sattigerus); Sv. Peter pod Sv. Gorami (vic. »de Cunsperg« Greg. Bidall)¹⁰; Lemberg pri Sladki gori (vic. Jan. Millanoutsch de Teruisio)¹¹.

⁵ Pisar se je zmotil. Stari trg je pripadal ljubljanski škofiji. Na robu knjige je ta pomota pozneje bila popravljena.

⁶ »sub Schelech«. Pomotoma prišteva pisar to župnijo oglejski škofiji; bila je dodeljena ljubljanski takoj ob ustanovitvi škofije (Gruden, Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stol. 57). Kljub temu, da župnija ni bila pod oglejsko jurisdikcijo, je vizitator vendar določil oglejskega arhidiakona v Zalcu za to, da aproba v bodoče žensko, katero bi J. Rottar hotel vzeti v službo. To pa je pisarja najbrž zmotilo, da je župnijo prištel k Ogleju. Isti slučaj je tudi pri Braslovčah, ki so bile pod ljubljansko škofijo.

⁷ i. e. Žigon (ali Žigan?). Orožen, VIII, 255.

⁸ »Vic. in Loch«. Orožen (IV, 450) navaja Jakoba Glaviča kot župnika v Loki pri Zidanem mestu »anno incerto«, za l. 1608, pa Luko Koprivnika (1595–1618). Obsodba v zapisniku nosi datum 3. aprila 1608. Bil je tega leta torej Glavič vikar v Loki, ne pa Koprivnik.

⁹ F. Kovačič, Nadžupnija sv. Križa, str. 48. Obsodba zoper njega pravi med drugim: »Praeterea mandauit eidem, ut gladium ne gestet alijsque infligat uulnera sub poena Scutorum 100 pro qualibet uice ... eos vero qui ad Baptismum siue Matrimonium contrahendum confluent nequaquam in domo sua computare sinat eisque uinum uenale propinet.« 29. apr. 1608.

¹⁰ Imena zadnjih treh ima tudi Orožen, VI, 332, 495, 377. Župnije pa so bile pri ljubljanski škofiji že od njene ustanovitve; pisar se je zmotil, ko jih je vpisal za oglejske (Gruden, Cerkv. razm. 57).

¹¹ »Limperg«. Po datumih soditi mora biti ta kraj nekje med Podčetrtkom in Zibiko. Bržkone je to trg Lemberg, kjer je zdaj podružnica sv. Nikolaja.

V sedanji ljubljanski škofiji so vpisane sodbe iz sledečih oglejskih župnij: Komenda (par. Melhior Pucigh)¹²; Tržič (pleb. Joz. Saan)¹³; Mengeš (par. Jur. Vellan¹⁴, capell. Peter Phumo); Ihan (par. Adam Lampertus); Čemšenik¹⁵ (par. Matija Pfaißer, capell. Matija Smesetsch); Zagorje (par. Mart. Smuk); Vače (vic. Blaž Schuar)¹⁶; Stara Loka (vic. Jan. de Albertini de Raiffenberg). Te župnije so bile pod kamniškim arhidiakonom¹⁷. Med njimi je še naveden vikar Adam Perez (Pirc) sv. Petra in Pavla »in Flaum«. Kateri vikariat naj bi bil to? Vrhpolje pri Moravčah ima cerkev posvečeno sv. Petru in Pavlu, a beneficij je ondi ustanovljen šele 30. apr. 1780 od grofa Karola Lichtenberga, posestnika graščine Tufstein¹⁸.

V krškem arhidiakonu (kranjski del) je vizitator sodil v župnijah: Št. Rupert (vic. Krištof Planck, coop. Matija Drescher, Tom. Murhen in Andr. Crassouez); Krka (coop. Gašpar Spendal)¹⁹; Mirna (vic. Jurij Stipanič)²⁰; Sv. Križ pri Kostanjevici (vic. Jan. Kerpitsch); Čatež ob Savi (vic. Krištof Waisenger); Raka (coop. Lucij Varinus ex ciuitate Liviansi); Polšnik (vic. Mih. Barthol); Sv. Križ pri Boštanju (vic. Mat. Petzar)²¹.

Pod stiško opatijo so bile vpisane te župnije: Šmartno pri Litiji (pleb. Jan. Clapse); Št. Vid pri Stični (vic. Martin Urtica); Žužemborg (Val. Relouez)²²; Dobrnič (coop. Jurij Textor).

Brez navedbe arhidiakonata so omenjene župnije: Slavina pri Postojni (vic. Matija Sponsor, Greg. Papes); Trebnje (pleb. Krištof Traiberus, coop. Jernej Faber, vic. B. M. V. de monte Sti Gregorij ali Georgij Jan. Michez); Prežganje (vic. Jurij Chaga); Žumberk (Sichlpurg), tedaj se je prišteval h Kranjski (vic. Sti Nicolai Jurij Parbus, bil je frančiškan, ki je bil za-

¹² Kraj sicer ni naveden, ampak stoji samo »parochus Sti Petri«, spada pa pod kamniški arhidiakonat. V tem pa je edina župna cerkev v Komendi bila posvečena sv. Petru.

¹³ Je vpisan dvakrat. Prva sodba z dne 12. oktobra 1607, druga zaradi recidivnosti 26. avgusta 1610 (privatio beneficij). Drugič je pisan »Sään«. Kraj je imenovan prvič latinsko »Opidulum Novum«, drugič pa nemško.

¹⁴ Do l. 1607. je bil župnik v Sori (Koblar, Zgod. sorške fare, 81).

¹⁵ »Zemschenig«, »Semsenenik«.

¹⁶ »Eccle^{ae} St. Andreae Batschensis«.

¹⁷ Archid. Camnicensis, Kamnicensis; le trikrat se rabi nemško ime »in Stain«.

¹⁸ Po ljubeznivem sporočilu moravškega g. č. kanonika Jan. Bizjana.

¹⁹ Zapisnik ima »Oberburg«, kar je očitno lapsus calami namesto »Obergurk«. Gornji grad je pripadal ljubljanski škofiji, ne oglejski. Tudi po datumu sodbe (8. marca 1608) mora biti kraj na Dolenjskem.

²⁰ Mirna na Dolenjskem se navadno imenuje z nemškim nazivom Neudegg ali Naidek, tu pa stoji »Merna«. Po kontekstu se ne more nanašati na Miren pri Gorici, ampak samo na dolenjsko Mirno.

²¹ »apud S. Crucem infra Saustonum«.

²² Ime kraja je zapisano »Zarenburg«. Najbrž je to le piščeva pomota namesto »Saisenburg« — tako se glasi v zapisniku vizitacije iz l. 1627.

pustil samostan, »cum proposito tamen redeundi firmo inventus est«). Iz Žumberka so gotovo tudi sledeči štirje duhovniki, pri katerih kraj pastirovanja ni omenjen: Janez Alanda, Jan. Scherer, Luka Briniker, Jernej Lepus.

Nekatere župnije ostanejo dvomljive. Dne 20. okt. 1607 je bil obsojen Tomaž Scokyr »cappl. Sti Martini in Hath«. T. j. »Harth«, kar pomeni gozd. Sodba je bila izrečena v Ljubljani. Morda je bil iz Šmartna pri Litiji, ki je spadal v oglejsko škofijo? Ali pa je mišljen Sp. Tuhinj? — Andr. Piscator je bil vikar »St. Hermagorae in Augspurg«, Nikolaj Pipan pa istotam kaplan. Isti Andr. Piscator je bil l. 1610. župnik v Škocjanu, kot tak je bil 9. okt. »in Thalamo Adm. R. D. Michaelis Michel, Decani Labacensis« obsojen zaradi recidivnosti. Verjetno je, da je Augspurg pomota namesto Auersperg. Sedanja cerkev na Turjaku je posvečena Brezmadežni, morda je bila kdaj prej sv. Mohorju. — Jur. Puluerius je bil župnik »apud S. Mariam in Ducaim«. Mogel bi biti to Zgor. Tuhinj; postal je v 17. stol. vikariat²³, tu pa se imenuje že župnik. Po datumu bi morali iskati kraj prej na Štajerskem, ker istega dne, 17. marca 1608, so bili na vrsti duhovniki iz Podsrede, Podčetrтка in Lemperga, dan prej pa iz Prežganja na Kranjskem. — Gašpar Casteliz je bil »coop. in Saarfenberg Ecclae Sti Petri«. Svibno (Scharfenberg) to ne more biti; pripadalo je ljubljanski škofiji ter nima cerkve sv. Petru posvečene. Po kontekstu bi moral biti ta kraj tudi na Goriškem.

Iz Goriške in Primorske so vpisane župnije: Zgonik (cap. Ant. Simoneta)²⁴; Miren (pleb. Vinc. Textor); Dornberg (Urban Purgram); Komen (cap. Sti Jacobi Mart. a Fabris); Otlica pri Ajdovščini (?) (cap. St. Angeli Lorenc. Daupoher); Gabrije (cap. Sigism. Bondel); Šmarje (cap. Peter Carpentarius, Adam Partisch); Kanal (pleb. Annibal Sauorgnanj); Šumberg (par. Nikol. Salchouich); Borut (pleb. Jernej Strauchitsch. Istega dne (28. dec. 1607) in pred istimi pričami kot boruški je bil sojen Nikol. Mladeniz »in Bled, vic. Eccl. St. Iacobi«. Da to ne more biti naš gorenjski Bled, sledi iz datuma. Vizitator Salvago se je nahajal ob koncu l. 1607. in v začetku l. 1608. na Primorskem. Pa tudi cerkveni patron na Bledu ni sv. Jakob, marveč sv. Martin. V Primorju je sv. Jakoba posvečena cerkev v Brdih (dek. Oprtalj), kjer je kuracija že iz l. 1578.²⁵ Bled z Radovljico je bil v ljubljanski škofiji. — Avg. Zagricius je bil »in Simini Sti Petri«, župnik ali kaplan. Ali je to Zminj (Gimini)? Pa ta ima sv. Mihaela za patrona že iz 12. stoletja. Ali je pa morda to Sv. Peter v Šumi (in Sylvis)?

²³ P. Hieinger, Die kirchl. Eintheilung Krains seit der ersten Einführung des Christenthums bis zur Gegenwart v Klun's Archiv für die Landesgesch. des Herz. Krain, str. 104.

²⁴ »Eccel. St. Petri in Suinich«.

²⁵ Letopis tržaško-koprške škofije l. 1916, 81.

Napaka leži ali v imenu kraja ali cerkv. patrona. Datum sodbe je 18. dec. in je vmes med Šumbergom (9. dec.) in Borutom. — Dvomljiv je tudi kraj »Roncina«, kjer je bil Matija Trifolio kaplan sv. Štefana. Ali so to Renče (sv. Mohor in Fortunat) ali Ročinj (sv. Andrej)? — Premalo določen je vikariat »St. Michaelis de Villa St. Laurentij« (vic. Jan. Turusius).

b) Iz tedanje ljubljanske škofije omenja zapisnik sledeče župnije: Naklo (pleb. Boštj. Konstant. Sepocher, coop. Jan. Sochir)²⁶; Vodice (par. Simon Ottava); Svibno (vic. Matej Gruden)²⁷; Ig (vic. Matija Zandich, cap. Mih. Bonoza); Dob pri Domžalah (Adam Bohemus); Dol (Izak Bohemus); Krašnja (vic. Jak. Martinsik); Šmartin pri Kranju (coop. Mih. Textorius ex Crainburg); Kranj (coadjutores Jur. Bariz, Jan. Rosmanus)²⁸; Smlednik (coop. St. Stephani Štefan Perner); Št. Vid nad Ljubljano (Vic. Eccl. S. Viti, Modesti et Crescentiae apud Schentuid Andr. Masius, cap. Jan. Harianez); Devica Marija v Polju (coop. Tom. Caprarius, cap. Matija Perez); Podbrezje (par. Jan. Fuxius); Zasip (rector paroch. Eccl. St. Joan. Bapt. Boštj. Apparnikh); Dovje (coop. Matej Lampretitsch). Nedognan je kraj Posgam (vic. Matija Slinar).

Na štajerskem so vpisane ljubljanske župnije: Bralslovce (coop. Nikol. Hircius, Matija Adamitsch)²⁹; Št. Pavel v Savinjski dolini (vic. Greg. Pischorn).

c) Tržaški škofiji so pripadale te-le vizitirane župnije: Hrenovice (coop. Mart. Corstnerus); Senožeče (vic. Andr. Pasqualinus); Moščenica (coadj. in Plebe Sti Petri Jur. Rubinich); Ponir (vic. Mih. Maloiez); Brezovica (coop. Mat. Slabich); Trviž (pleb. Jak. Serbanouich). Nedoločen je kraj Sti Hermagorae, kjer je bil vikar Blaž Bonoza.

Iz puljske škofije sta zabeležena dva slučaja: Andr. Capitanik »canonicus Eccl. colleg. Flum. i. e. Reka; Joan. Francinich de Pisino, cap. R. D. Praepositi«, t. j. prošta reškega kapitlja.

Iz pičanske škofije je zabeležen le en slučaj iz Lindara (Mat. Lourecich, ki je bil drugič obsojen l. 1610.).

3. Življenje klera, kolikor se da spoznati iz ob-sodb, izrečenih na tej vizitaciji, nosi na sebi vse znake pro-pada 16. stoletja. Celibat se je splošno in javno kršil.

²⁶ Zapisnik naziva župnijo »Niklstetna«. Da je to res Naklo ne pa morda Velesovo (Michelstätten, oglejska škofija), akoravno to nemško ime ni bilo v rabi, dokazuje ime župnikovo. Sepocher (Seebacher) je bil nakelski župnik 1581—1611. (Vrhovnik-Koblař, Zgod. fare Naklo, 75). Doslej je bil najstarejši znani nakelski kaplan iz l. 1618., zapisnik nam pa imenuje kaplana tudi iz leta 1607.

²⁷ Navedeno je samo: »Vic. St. Crucis« — a ker je spadal pod ljubljanski stolni kapitelj, more biti to le Svibno (povišanje sv. križa), ta vikariat je bil ljubljanskemu stolnemu kapitlju inkorporiran (Hicingen l. c. 105).

²⁸ Isti Jan. Rozman je v zapisniku 6. sept. 1610 označen kot župnik v Kranju. Zaradi recidivnosti mu je bila tedaj zagrožena privatio beneficii.

²⁹ »Brasloutsche«.

Duhovniki so živeli javno v konkubinatu in imeli otroke pri sebi v župniščih. Povsem upravičeno je pričela tridentinska reforma lečiti to rano. Nravno vzoren kler je *conditio sine qua non* npravne in verske povzdige ljudstva. Treba je bilo dvigniti duhovščino na staro stopnjo čistosti, ker le taka je mogla nesebično in požrtvovalno staviti vse moči v službo božjega kraljestva.

Koliko župnij je apostolski vizitator pregledal, se iz našega vira ne da sklepati. Začel je ob Dravi in Slovenjgradcu ter prišel prav doli v Istro. V tem ozemlju je sodil 145 slučajev javnega konkubinata, to je brez dvoma velik odstotek vseh tedaj v dušnem pastirstvu delujočih duhovnikov. Takoj pri prvem slučaju v Šmartnem pri Slovenjgradcu pristavlja auditor v obsodbi: »cum in his partibus peccatum Concubinitus sit omnibus Presbyteris tam Curatis quam non Curatis adeo consuetum, ut uix ullus qui eius Criminis sit innoxius reperiatur«.

Način postopanja in *causis clericorum concubinariorum* je po predpisu trid. cerkv. zbora izvensodni: »sine strepitu et figura iudicii sola facti veritate inspecta«²⁰. Po tem je tudi vizitator postopal »non servato Juris ordine et summarie«. Glavno je bilo, da je bil konkubinat dokazan. Navadno je bil itak notoročen, da ga prizadeti ni mogel tajiti. Dokaz so podale izjave uradno pozvanih prič (»per Testium ex officio examinerum depositionem«) in večinoma tudi priznanje obtoženca samega (»et per propriam spontaneam sui oris confessionem«). Le malo je slučajev, da je obtoženec ostal trdovraten, po veliki večini so skesano priznali, obljubili poboljšanje in bili pripravljeni sprejeti vsako kazen, oziroma pokoro (»genuflexus peccatum detestans imploravit misericordiam Ill^{mi} Dⁿⁱ Nuncij cui se submittens quameq a Dominatione sua Ill^{ma} poenitentiam et poenam iniugendam agere et subire se paratum obtulit«).

Manj pogostni so drugi kaznivi nedostatki. Po nekaterih krajih so imeli duhovniki v svojih domovih gostilne, ali stalno ali so točili pod vejo (»sub hedera«), ali pa samo ob posebnih prilikah (skrstih, porokah) ožjim družbam. Pijanec je vizitator naložil kot kazen za vsak slučaj pijanosti ali denarno globo ali pa post (»si uero in ebrietatem inciderint, secundo statim die in pane et aqua jejunabunt«). Slišale so se tudi pritožbe, da zahtevajo duhovniki previsoke takse. Zavoljo oderušstva (»usuraria pravitas«) je bil tožen samo eden, ki je zahteval za posojilo 6% obresti. Obsojen je bil med drugim k povrnitvi vseh že prejetih obresti. Prav poredko se je kateri pečal s prepovedano trgovino. Tudi zdravniško in kirurgično prakso so izvajali — kaplan na Raki je slovel zaradi tega —, ali vsled pomanjkanja zdravnikov ali iz dobičkaželjnosti, iz zapiska ni mogoče razvideti.

²⁰ Sess. XXV, c. 14. de ref.

4. Tridentinski cerkv. zbor je določil kazni za duhovnike, ki občujejo s sumljivimi ženskami ali jih imajo celo pri sebi. Najprej mora takega duhovnika ordinarij opomniti in mu vsako občevanje prepovedati. Ako ta prvi opomin ne izda, izgubi dotični duhovnik tretjino dohodkov v korist cerkvi ali drugemu obče koristnemu namenu, ki ga je izbral škof. Ako pa je tudi drugi opomin zaman, izgubi vse dohodke in upravo beneficija. Če pa se vkljub temu še ne poboljša, izgubi trajno beneficij in vse cerkvene dohodke ter postane nesposoben za vsakršno cerkveno službo, dokler se ne poboljša in ne dobi od cerkvene oblasti dispenze. Klerik, ki nima beneficija, zapade kazni zavora in suspenzije ab ordine.

Apostolski vizitator se tega tridentinskega predpisa ni držal. Se ga tudi ni mogel. Ni imel časa čakati na učinek kanoničnega opomina. Mnogi prizadeti so bili bržkone že od svojega ordinarija opominjani. Zato je postopal vizitator nekoliko drugače.

Strogo je ukazal, da mora clericus concubinarius odsloviti priležnico z otroki vred iz župnišča, ne sme na noben način več z njo občevati (*ne uerbale quidem commercium habeat cum praedicta muliere*). V nekaterih slučajih je zahteval vizitator, da je obsojeni duhovnik moral javno obljubiti poboljšanje, da je tako popravil pohujšanje, ki ga je doslej dajal. V bodoče ni smel vzeti v službo nobene ženske, ako je prej ni potrdil pristojni arhidiakon. Za otroke in njih vzgojo je moral seveda skrbeti, a ni jih smel imeti pri sebi.

S konkubinarji, ki so krivdo priznali in skesano obljubili poboljšanje, je postopal vizitator milo; ni jim nalagal kazni, ampak samo pokore, t. j. dobra dela: molitev, post, miloščino. Molitve kot pokora so bile naložene: officium defunct. vel S. Spiritus, rosarium, psalmi poenitentiales vel graduales, ps. Miserere, Litaniae cum precibus. Navadno so bile določene na gotove dni v tednu, včasih z natančnejšim določilom o času in načinu (n. pr. *quotidie statim ac e lecto surrexerit in perpetuum dicat quinquies Orationem Dominicam et Angelicam Salutationem gen. flex.*). Nadalje je bila za pokoro sv. maša pro defunctis, katero je moral krivec tedensko ali mesečno aplicirati. In navadno je ukazal vizitator še generalno spoved in za bodoče tedensko. — Post je bil deloma navaden cerkveni post deloma strogi post ob kruhu in vodi, ki je bil naložen za gotove dni kakor kvaterne, vigilije Marijinih praznikov, petke in Quadragesima, ali celo za vse petke leta.

Vse te pokore so bile naložene izrečno sub peccato mortali. Čas, kako dolgo se je morala naložena pokora opravljati, je bil najrazličnejše odmerjen po velikosti krivde

in danega pohujšanja za 1, 2, 3, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 15 ali 17 let, pa tudi za vse življenje.

Materialne dajatve, ki so bile naložene za pokoro bolj izjemoma, so šle v korist cerkve, pri kateri je kaznovani duhovnik služboval³¹.

Ta dobra dela niso bile kazni v pravem pomenu besede, ampak pokore, naložene v zadoščenje za preteklo grešno življenje in kot sredstvo vztrajnosti za bodoče. Cerkev je skušala nevredne duhovnike rešiti, jim dala priložnost in pripomočke za poboljšanje prav v duhu Kristusove milobe. Stroge kazni pa je vizitator zažugal tistim, ki bi zopet padli v grešno razmerje. Po tridentinskem pravu so recidivni konkubinarji izgubili beneficije in cerkvene službe in zapadli ekskomunikaciji. Vizitator pa je »in subsidium excommunicationis« zažugal še stroge arbitrarne kazni, in sicer denarne globe od 300 do 1000 skudov. Ta denar se je razdelil tako, da je dobil nazonanitelj recidivnega duhovnika en del — navadno tretjino — ostalo pa je šlo ad causam piam pro arbitrio episcopi vel nuntii³².

Druga zažugana kazen je bil zapor in najstrožja galeje, triremium. Zapor so prestali kleriki v samostanih: Sub poena excommunicationis et triremii jim je bilo zabranjeno stopiti iz klavzure. Redovniki, ki so brez potrebnega dovoljenja živeli izven samostana, so se morali tekom enega meseca vrniti, če ne so bili izročeni svetni oblasti, da jih vtakne v zapor. V posebno pohujšljivih slučajih so bili recidivni začasno ali trajno izgnani iz določenega teritorija.

Zapisnik vsebuje šest sodb zoper recidivne svetne duhovnike. V vseh slučajih je postopal nuncij mileje nego je ob vizitaciji zagrozil. Odvzel jim je sicer beneficije, telesne kazni, posebno veslanje na galejah, pa je zopet samo zagrozil za ponovni padec. V slučaju Jakoba Fuxa iz Podbrezj je bila tudi konkubina obsojena »ad fustigationis poenam«. Flegarju v Radovljici je bila izvršitev ukazana, »Quia vero non aderat Carnifex, qui huiusmodi poenam infligeret... mandavit ut exponeretur ad columnam in Platea Radmannstorff prout sub die 30. Aug. (1610) hora ab 10 usq ad 11 fuit executioni demandatum.« Celo v najhujšem slučaju je obveljala miloba. Andreja Neffata, župnika v Starem Pizinu (Parent. dioec.) so obtožili kot »Vagabundum, Assassinam, Proditorem, Adulterum, Sacer-

³¹ Navadno je moral kupiti cerkvi potrebne utenzilije. V Starem trgu pri Slovenjgradcu je moral župnik kupiti »umbellam« za teoforične procesije, burzo in kustodijo za Najsvetejše. Neki Melhior Puchius (kraj ni naveden) je moral v dobi enega leta nabaviti cerkvi nov tabernakelj za ceno 50 zlatov.

³² Nekajkrat je vizitator določil namen, in sicer kapucine v Celju in na Reki, da si morejo pozidati samostan. V Celju je nuncij Salvago blagoslovil temeljni kamen novega kapucinskega samostana l. 1609. okrog 29. oktobra (Orožen, III, 184).

dotem malae conditionis, conuersionis, uitae, morum et famae«. Generalni vikar Peter Bonmartinus ga je kot delegirani sodnik obsodil »ad remigandum in trireme in compedibus per annos decem...«. Brat obtožencev je vložil priziv na nuncijs, ki je po svojem generalnem avditorju prvo obsodbo zavrgel »tanquam expressum errorem continentem« ter razglasil novo sodbo: »privamus eum beneficio Sti Georgij de Pisino veteri, nec non et a Dioecesi Parentina et Petinensi et a toto Pisini Comitatu perpetuo bannimus« (4. okt. 1610).

5. Apostolski vizitator je obiskal tudi samostane. Zapisnik omenja samo dva. V Novem mestu je vizitiral frančiškane (»in Monasterio Rudolfsberg (sic!) Sti Leonardi«), katerim je bil guardian Iacobus Vitalis de Albina. Vizitator jim je naložil, da naj strogo pazijo na klavzuro in ne pripuščajo v samostan žensk in heretikov. Tudi ne smejo redovniki zahajati v heretične družine pod pretvezo, da zbirajo miloščino; to se mora vršiti »ostiatim«, ne smejo pa vstopati v hiše »iuxta decretum generale super hoc faciendum«. Glede drugih nedostatkov naj ostane vse in suspenso »reservata sibi (Nuntio) potestate alia decreta faciendi pro Reformatione dicti Monasterij Novae Ciuitatis«. Datum je 30. (sic!) februar 1608.

Žalostne razmere so vladale v dominikanskem samostanu Novi kloster pri Polzeli. Fr. Constantinus Bura-tus je bil obtožen sodomije. Pri zaslišavanju se je kazal nepokornega in je pisal nunciju »injuriosas et diffamatorias litteras«. Obsojen je bil hudo: »ad Triremes per totum tempus vitae suae, reservantes tamen nobis facultatem dictam poenam et condemnationem in mitiorem mutandi« — 13. avgusta 1608. Zaradi drznega in nepoboljšljivega vedenja nuncij kazni ni omilil, ampak jo je dal 3. novembra 1608 izvršiti. — Istega dne je bil še obsojen Fr. Thomas de Manfredonia, ki je zahajal ad meretricem in jo jemal seboj v celico in to celo ob času nuncijsve vizitacije. Prosil je sicer milosti, a ni držal vizitator-jevih predpisov, živel je enako naprej. Nuncij ga je dal odvesti v zapor, a še ob tej priliki je kazal nepoboljšljivo predrznost. Sodba se je glasila »ad Triremes ad annos sex«. L. 1615. se je vršila nova vizitacija, čije protokol je v vatikanskem arhivu. Razmere so se dotlej že zboljšale, k čemur je brez dvoma pripomogla tudi ostra nuncijsva sodba, s katero sta bila odstranjena iz samostana najmanj vredna člana. Povod za to vizitacijo je dal poseben dogodek. Prior se je pri slovesni sv. maši takoj po zauživanju onesvestil in izbruhnil použite species. Ta dogodek so razlagali kot očitno kazen božjo. Vizitacija je dognala, da za tako razlago ni zadostnega razloga, vendar pa je bila priorju naložena primerna pokora in ves samostan opominjan k resnemu življenju strogo po redovnih pravilih.

6. Zapisnik vsebuje še nekaj drugih sodb, ki se ne nanašajo ravno na tridentinsko reformo slovenskega klera. Omenjam le dve bolj značilni. Gregor Medved (Ursus), župnik v Konjicah, je bil obdolžen, da je oktobra 1. 1607. dal svojim delavcem pasje meso za hrano. Preiskava je dognala, da se je to res zgodilo z župnikovo vednostjo, dasi on ni bil »executor et inventor«. Vizitator ga je oprostil, »habita a peritissimis et Excell^{mis} Medicis authentica fide et attestatione carnem Caninam non solum non esse Sanitati contrariam, uerum potius, et maxime rusticis operariis utile ferculum«. Pač pa je bil zaradi tri leta trajajočega nedovoljenega razmerja suspendiran a divinis za en mesec, eno leto pa se mora postiti ob kruhu in vodi vsako soboto (8. nov. 1608).

Ob priliki apostolske vizitacije so se ljudje iz gornjegrajske občine pritožili zoper škofa Hrena zaradi dvojnih davkov (»contra dictum R^{mum} Epum occasione steurarum communi tumultuosa et confusa uoce quaerelam exposuerunt«). Škof pa se je nasprotno pritožil nad nepokorščino ljudstva. Pri zaslišanju se je škof opravičil »per publicas et authenticas impressas litteras D^{norum} Prouincialium dictas steuras urgenti necessaria et universali occasione duplicantes et in duplum exigi mandantes«. Vizitator je »ob temporis breuitatem« postopal »summarie«, kakor to sme ob priliki vizitacije. Oprostil je škofa obtožbe, ljudem pa naročil, naj v obrokih (»successive«) plačajo vse davke, prosijo škofa oproščenja za svoj nespoštljivi nastop, v bodoče pa naj mu izkazujejo pokorščino in dolžno spoštovanje. Uradni priči sta bila jezuita Kristof Mair in Evstahij Punzler, zadnji je bil tudi za tolmača.

Da je ta apostolska vizitacija dvignila in reformirala življenje duhovnikov, to dokazuje vizitacija oglejskih župnij po Štajerskem in Kranjskem, ki se je vršila 20 let pozneje. Njeni akti pričajo, da se je že začel uveljavljati zdravi duh tridentinskega koncila. Ostalo je še seveda mnogo reforme potrebnega, a prvi odločilni korak k ozdravljenju je bil storjen z vizitacijo graškega nuncijskega.

K RAZLAGI PLINIJEVEGA PISMA CESARJU TRAJANU.

(Ad interpretationem epistolae Plinii ad imperatorem Traianum.)

Dr. Jos. Turk — Ljubljana.

Summariu. — Circa illos Christianos, qui apud Plinium »esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse« etc., proponitur solutio, agi de Christianis, qui, postquam olim lapsi erant, Christum iterum confiteri volentes simul poenam evitare conabantur eo, quod

dixissent se diis iam sacrificasse, quando ante annos Christiani esse desiissent. Conamen eorum ad effugiendam poenam comparandum est modo, quo usi sunt libellatici in persecutione Deciana.

Pismo, ki ga je pisal okoli l. 112 cesarski namestnik Plinij iz Bitinije v Mali Aziji cesarju Trajanu, je važen vir za zgodovino preganjanja kristjanov v Bitiniji pod vlado imenovanega cesarja. Ne spominja samo na trpljenje kristjanov ob Plinijevem času, ampak nam odpira perspektivo tudi v preteklost in bodočnost; dalo je namreč Trajanu povod, da je omilil postopanje napram kristjanom (cf. Tertull. Apol. 5) z odredbo: »Conquiriti non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit i. e. supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent.« (Plinii Epist. lib. 10, 97)¹.

Plinij naj torej postopa proti kristjanom le na podlagi ovadb, ki jih pa naj zavrne, če so anonimne. Obtožene kristjane, ki vztrajajo pri svoji veri, naj kaznuje, izpusti pa naj one, ki krščanstvo zataje; tem naj se torej prizna venia ex paenitentia. Plinij je namreč dvomil, detur paenitentiae venia, an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit.

Plinij poroča (Epist. lib. 10, 96), da je do tedaj postopal s kristjani takole:

1. Interim in iis, qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum: interrogavi ipsos, an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus. Perseverantes duci iussi. Tako je postopal z onimi, ki so vztrajno priznavali svoje krščanstvo.

2. Glede onih, ki so bili ovadeni kot kristjani, pa so izjavili, da niso kristjani, pravi: Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens. Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, thure ac vino supplicarent, praeterea male dicerent Christo, quorum nihil posse cogi dicuntur, qui sunt re vera Christiani, dimittendos esse putavi.

3. Poleg teh pa navaja druge obtožence, o katerih piše: Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse, quidam ante triennium, quidem ante plures annos, non nemo etiam ante viginti. Hi quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo male dixerunt.

¹ Ed. C. F. Müller, Lipsiae 1903, 292 sq.; cf. Kirch, Enchiridion fontium hist. eccl. ant.³, 1914, n. 31.

Te na tretjem mestu omenjene kristjane je že C. Fr. Arnold² smatral za odpadnike pri procesih proti kristjanom za časa cesarja Domicijana.

Da so se vršili taki procesi v Mali Aziji (v provincah Pontu, Galaciji, Kapadociji, Aziji, Bitiniji) izpričuje za dobo Nerona prvo Petrovo pismo (1. Petr. 1, 1—6; 3, 14; 4, 12 sl.) in torej kaže na podobno stanje tudi za časa Domicijana.

Apokalipsa izrečno govori l. 95 o procesih proti kristjanom v Mali Aziji (6, 9; 20, 4).

S tem, da smatramo te kristjane za nekdanje odpadnike, pa ni še vse jasno. Kako je mogoče, da se ti najprej priznajo za kristjane, potem pa izjavijo, da so od krščanstva že zdavnaj odpadli? Ako so na vsak način hoteli uiti le kazni, bi bili svojo vero lahko takoj zatajili. Tega pa niso storili. Torej so imeli s svojo izjavo še drug namen.

K. Müller³ misli, da sta možni dve razlagi. Pred Trajanovim reskriptom venia ex paenitentia še ni bila uradno priznana in Plinij sam je dvomil, kako naj postopa v takih slučajih. Zato so si oni kristjani, ki so se najprej priznali za kristjane, potem pa svojo izpoved obžalovali, mislili, da je bolje, če izjavijo, da že dolgo časa niso več kristjani. Toda po taki razlagi so se kristjani sami zapletli v protislovje. Nazadnje bi seveda bilo tudi to mogoče. Tak slučaj nam kažejo mučeniški akti.

Pri tej hipotezi pa vendarle ostane neka nejasnost, namreč različno in natančno število let, odkar da so prenehali biti kristjani. Odkod to različno in določno poudarjanje časa, ako ta izjava nima z resničnostjo nič opraviti?

Če pa so ti kristjani tedaj res odpadli in torej njihova izjava odgovarja resnici, ostane protislovje in še vedno ni rešeno vprašanje, čemu so sprva priznali, da so kristjani. Motivirati moramo obe izjavi.

Tedaj bi bilo mogoče reči le to, da so ti kristjani s svojo prvo izjavo hoteli svoj nekdanji odpad popraviti in zopet priznati svoje krščanstvo. V nadaljnjem procesu pa so to svojo izpoved obžalovali in se, da bi se rešili kazni, sklicevali na to, da že dolgo časa niso več kristjani. Ni pa mogoče reči, da v njihovih izjavah ni nikakršnega protislovja.

Protislovja pa ni mogoče očitati kristjanom po razlagi, ki jo navaja Müller na drugem mestu.

V gotovih cerkvenih krogih so bili veliki grešniki izobčeni iz cerkve (po navadi za celo življenje) in ostali le kot spokorniki v neki širši zvezi s cerkvijo. Ti so torej bili kristjani le v nekem širšem smislu, kot pravi člani cerkve pa ne. Na ta dvojni smisel naj se opirata različni izjavi kristjanov. Najprej so se

² Studien zur Geschichte der plinianischen Christenverfolgung v Theol. Studien u. Skizzen aus Ostpreussen, hrsg. von A. Klöpper u. a. 1887, str. 275.

³ Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte v Zeitschrift f. d. neu-testamentliche Wissenschaft, XXIII. Bd. (1924), p. 214—215.

priznali za kristjane (v širšem smislu) in tako hoteli popraviti svoj nekdanji odpad, potem pa so zopet izgubili pogum in svoje krščanstvo znova zatajili: najprej z izjavo, da niso kristjani (v ožjem pomenu) že toliko let, potem pa z darovanjem samim.

Po tej razlagi bi se pozneje ti ljudje pred cerkvijo mogoče lahko izgovarjali, češ, da niso zatajili krščanstva, če ne bi bili darovali malikom. Vendar so mogli vedeti, da bodo morali darovati malikom, tudi če izjavijo, da niso kristjani. Plinij sam poroča, da je zahteval darovanje bogovom tudi od tistih, qui negabant esse se Christianos aut fuisse. Kako naj bi jim tedaj mogli koristiti njihovi izjavi? Da bi ju bili podali le zato, da se izognejo protislovju?

Nam se zdi verjetnejša drugačna razlaga. Pred vsem je potrebno, da si procese, ki jih je vodil Plinij proti kristjanom, predstavimo konkretno. V svojem pismu na cesarja Trajana je Plinij pri opisovanju procesov lakoničen. Morda njegovo poročilo lahko izpopolnimo, vsaj v točki, ki prihaja za nas v poštev, s poročili, ki so nam ohranjena v mučeniških aktih.

Onim, ki so bili zatoženi kot kristjani, je Plinij stavil pri procesu več vprašanj. Prvo vprašanje je bilo, ali so obtoženi res kristjani. Tistim, ki so to priznali (confitentes), je stavil nadaljnja vprašanja. Če smemo iz mučeniških aktov sklepati nazaj, potem so se ta vprašanja nanašala na poganške daritve. Vprašal jih je torej, ali hočejo darovati cesarju in bogovom. Plinij sam pravi, da tega nočejo storiti oni, ki so zares kristjani. Kristjani, ki se niso dali pripraviti do tega, so bili perseverantes; in te je kaznoval — perseverantes duci iussi.

A kaj je storil z onimi, ki so se na prvo vprašanje priznali za kristjane (confitentes), pa pri svojem priznanju niso vztrajali, ampak žrtvovali bogovom? Te je najbrž odpustil brez kazni, kakor je odpustil one, ki so takoj zatajili svojo vero in darovali bogovom. Od teh kristjanov torej, ki so se v začetku priznali za kristjane, pa niso vztrajali, razlikuje Plinij vrsto kristjanov, ki so že pred leti odpadli od krščanstva. Ti ljudje niso enostavno po svojem prvem priznanju odnehali kakor oni drugi, tudi niso bili enostavno perseverantes. Ti so morali delati pri procesu posebne težkoče. Če vpoštevamo, da so se kristjani zanimali za to, kako se vrši proces proti njihovim sobratom, potem se nam zdi verjetno, da so si hoteli nekateri na zvit način pomagati, to je doseči dvoje: priznati svoje krščanstvo in tako popraviti svoj nekdanji odpad in na drugi strani uiti kazni. Svojo vero so takoj od začetka priznali. Ko pa se je nato zahtevalo od njih, naj žrtvujejo bogovom in cesarju, so se branili, rekoč, da so to oficijelno že storili. Namestnika je seveda zanimalo, kdaj. In tu odgovarjajo, kdaj so darovali bogovom, namreč pred tremi ali več leti, t. j. takrat, ko so odpadli od krščanstva. S tem so mislili, da jim sedaj ne bo treba žrtvovati

in tako zatajiti svoje vere, na drugi strani pa da uidejo kazni, ker so že darovali. Na ta način bi imeli tu prvi pojav tistega ravnanja kristjanov, ki ga nahajamo pozneje pri libellaticih. Tudi ti so se hoteli izogniti darovanju poganskim malikom in na ta način nikakor ne odpasti od vere, na drugi strani pa uiti državni kazni, češ, da so po izpričevanju svojih dokumentov že darovali. Seveda Plinij našim kristjanom ni tako lahko verjel; kristjanom pa je bilo težko dokazati, ker dokumentov (libelli) o tem niso imeli. Zato je Plinij zahteval, naj opravijo daritve pred njim. Tedaj pa zanje ni bilo več izhoda: če so se hoteli rešiti, so morali darovati. To so, žal, tudi storili in Plinij to izrečno omenja.

PRISPEVKI ZA DUŠNO PASTIRSTVO.

Nekaj misli o sv. Vincenciju Pavelskem kot duhovnem voditelju.

Sv. V. P. nam je dobro znan kot početnik ljudskih misijonov. Ustanovil je posebno kongregacijo, družbo misijonskih duhovnikov-lazaristov. Da bi lajšal gorje bolnikom in osirotelim otrokom, je postavil prve temelje ženski kongregaciji usmiljenih sester, ki so se v par stoletjih razširile po vsem svetu in sedaj štejejo menda več kot 40.000 usmiljenk. Ni nam pa toliko znan kot eden izmed najbolj izobraženih mož svoje dobe, kot plodovit pisatelj in previden duhovni voditelj. Za danes nas zanima predvsem njegovo duhovno vodstvo¹.

1. Duhovni voditelj ne sme biti drugega kot samo odmev večne modrosti. Zato nikoli ne sme postavljati v ospredje sebe, napolnjevati dušo s svojo modrostjo in delati napotje Bogu, ki je edini pravi dušni voditelj. Kdor bi delal drugače, bo morda to ali ono osebo navezal nase, a istočasno odtujil Bogu. Vedno in povsod: In nomine Domini.

Bog se pri nobeni duši ne odpove svojemu vrhovnemu vodstvu. Zato naj duhovni voditelj navaja dušo k temu, da bo razumela glas božji in ga znala ločiti od zapeljevanja hudobnega duha in svoje lastne domišljije in trmoglavosti. Tega in concreto duša sama pogosto ne more spoznati, zato je za vsakega duhovno vodstvo koristno ali naravnost potrebno. Kadar pa ni mogoče dobiti duhovnega voditelja, piše svetnik usmiljenki Ivani Lepeintre, ki bi ga potrebovala, naj le mirno zaupa v vodstvo nevidnega Boga, ki bo resnično pobožno dušo prav gotovo privedel do cilja. Veliko lepih zgledov, pravi sv. V., bi lahko naštel, ki potrjujejo njegovo sodbo.

¹ Prim. Abbé Arnaud d'Agnel, Saint Vincent de Paul »Directeur de Conscience«, Paris 1925 in Pierre Coste, Saint Vincent de Paul. Correspondance, Entretiens, Documents, Paris 1920—1924, zlasti zv. I., II., III., XI. in XII.

2. Da pa pusti duhovni voditelj vedno prvo mesto Bogu, zato mora biti njegova pobožnost resnična, zgrajena na temelju ponižnosti. Ponižnost je karakteristična čednost na V. osebi. Že po svoji naravi je imel zanjo veliko predpogojev; porabil je pa tudi vsako priliko, da se je v njej utrjeval.

In ponižnost je zahteval tudi od drugih. Z njemu lastno ljubeznivostjo je razkrival duši napake, če jih v svoji samoljubnosti ni videla ali ni hotela videti sama. Zato n. pr. priporoča svojim misijonarjem, naj ne govore veliko o svojem delovanju in o svojih uspehih. Dobra dela, tako piše, govore sama veliko bolj glasno, kot naša lastna hvala in izkazovanje.

Le tistemu, kdor je ponižen, se duše odpirajo; le tak more dobiti in ohraniti zaupanje, ki je nujen pogoj za uspešno vodstvo. Zato voditelj tudi ne sme biti preveč občutljiv in ne misliti, da zna samo on duše prav voditi. Menda ni besede, ki bi jo bil svetnik večkrat zapisal kot ponižnost. Seveda moramo misliti na pravo notranjo ponižnost; kdor ima to, bo tudi svoje zmote in napake rad priznal in jih skušal popraviti.

3. Samega sebe, svoje slabosti in napake pa najbolj spoznamo pri molitvi, zlasti premišljevalni molitvi. To velja za voditelja prav tako kot za duše, ki jih vodi. Vsakdanja hrana mora biti obema. Primerja jo tekoči vodi, ki vse oživlja in že osušeno zemljo napravlja rodovitno. Po njegovem mnenju ni bolj zanesljivega sredstva, da človek obnovi prvotno gorečnost in reši svojo dušo. Molitev je zrcalo, v katerem je treba vsak dan ogledovati svoje napake in jih odpravljati. Saj se tudi posvetni ljudje, preden gredo v svet, ogledajo v zrcalu in popravijo vse, o čemer mislijo, da drugim ne bo ugajalo: tako se ogledujemo in popravljajmo v molitvi mi, da bomo ugajali svojemu Gospodu. Kot so v nekaterih, od Boga posebno blagosloavljenih krajih, studenci, ki imajo zdravilno moč: tako ima molitev veliko zdravilno moč za dušne bolezni.

Molitev je mogoča vsakemu. Zato se ne zahteva posebna izobrazba in ne učenost. Pripoveduje o preprostem delavcu, ki je tako lepo in teološko pravilno govoril o Bogu, da noben teolog ne bi mogel lepše. Za to, da moliš, zadostuje, da ljubiš Boga. Prav ista misel, kot jo je na podoben način izrekla sveta Terezija Det. Jez.

4. Vendar molitev še ni vse. Če naše stanovske dolžnosti zahtevajo kaj drugega, jo moramo odložiti na pozneje ali tudi opustiti. Da bi se pa to prepogosto ne dogajalo, naroča lazaristom in usmiljenkam, da zjutraj zelo zgodaj vstajajo. Mislim, da imajo med vsemi aktivnimi redovi in kongregacijami ti določeno najbolj zgodnjo uro za vstajanje.

Pri molitvi naj nikar ne prosijo — tako govori usmiljenkam 2. avg. 1640. l. — za visoke misli, ekstaze in zamaknjenja, ki so pravemu duhovnemu napredku bolj nevarna kot koristna, ampak za resnično popolnost, ki se kaže v ljubezni do Boga in v zvestem izpolnjevanju stanovskih dolžnosti.

Pri premišljevanju najbolj priporoča metodo sv. F. Sal., vendar nikogar ne sili, da bi se je moral držati. V težavah, ki nastanejo pri molitvi, daje konkretna individualna navodila. Tri čednosti — sestre, pravi, so potrebne za dobro molitev: ponižnost, zaupanje in premagovanje samega sebe.

Kontemplacija ni pridržana samo za nekatere posebno izvoljene duše, ampak je dostopna vsem, ki so resnično pobožni².

5. Njegova popolnost bazira na dveh temeljih, brez katerih ni prave svetosti: na ponižnosti, nezaupanju samega vase, in neomejenem zaupanju v Boga. In ta temelj je skušal trdno postaviti tudi v duše, katere je vodil. Na eni strani mu je bila pred očmi beseda Kristusova: *Sine me nihil potestis facere*, na drugi beseda Pavlova: *Omnia possum in eo, qui me confortat*. Kjer manjka ponižnosti ali zaupanja v Boga, tam pobožnost ni zgrajena na trdnih tleh in se ob življenjskih krizah ne bo vzdržala.

Zaupajte v Previdnost božjo, tolaži svoje duhovne sinove, ko je zavel misijonarjem sovražen veter. Prepustimo in izročimo svojo malo ladjo Bogu; če je njemu všeč, jo bo že vodil tako, da ne bo zadela ob pečine. Z zaupanjem v Previdnost božjo je tolažil sebe in druge, ko so nekateri pustili misijonsko delo in šli za drugim poklicem; prav tako takrat, ko so umrli njegovi najboljši misijonarji. Za to zaupanje naj molijo, saj namen molitve je ta, da nas dvigne k Bogu, da ljubimo to, kar ljubi on, in tako, kot hoče on — Oče usmiljenja in Bog vse tolažbe.

Njegovo vodstvo je bilo resnično nadnaravno in to so tudi čutili vsi, ki so se mu zaupali.

6. Sv. V. se je veliko naučil od sv. Frančiška Sal., katerega je visoko cenil in spoštoval. Oba sta si v marsičem podobna, vendar s tem ni rečeno, da bi sv. V. ne bil izrazita samostojna osebnost.

Oba, V. in F., pozabljata nase in delata v čast božjo in rešitev duš. Oba zelo spoštujeta človekovo prosto voljo. Svojim Filotejam tudi V. nič ne brani, če se hočejo v svojih dušnih zadevah obrniti na koga drugega. Misijonarju Cabelu odločno naroča, naj daje drugim navodila le kot dober angel, ki dobro misel navdihuje, k dejanju pa nikogar ne sili: *C'est ainsi que les anges agissent envers nous: ils nous inspirent le bien et ne nous pressent pas de le faire*.

Oba se živo zavedata, da je pot do svetosti silno individualna. Pri vodstvu je treba zelo upoštevati naravo in temperament in okoliščine, v katerih človek živi. In prav v tej individualnosti vidi V. dobrotno roko božjo.

Oba sta dodobra poznala tudi žensko psiho, njene dobre in slabe lastnosti. Zato tolikokrat govorita o odkritosrčnosti, čustve-

² Prim. Louismet, *Das mystische Leben*. Aus dem Englischen übersetzt v. Dr. P. Chr. Schmid O. S. B. in Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*.

nosti in preprostosti. Kadar hoče V. dati kaki stvari, o kateri govori svojim redovnicam, posebni poudarek, citira ali se sklicuje na sv. Frančiška. Včasih pravi naravnost, da je samo »'écho de François«. Ko priporoča spokorne vaje, navaja za zgled »dobrega gospoda iz Ženeve«, kot Fr. večkrat imenuje.

Žalost, posebno tista, ki ima svoj vir v melanholiji, je duhovnemu napredku zelo škodljiva; zato povsod pridigujeta veselje. Človeške slabosti znata milo soditi in opravičevati. V nekem nagovoru pravi V. redovnicam, da ima vsaka stvar več dobrih in slabih strani, toda vedno jo je treba gledati od najboljše. Odtod tista prizanesljivost nasproti grešnikom, ki jo vidimo v njegovih spisih.

Za V. je sv. Fr. eden izmed največjih svetnikov in po njegovi sodbi, so vsa Fr. dela občudovanja vredna. Pa ne le Fr., tudi sv. Ignacij in Franč. Asiški sta na njegovo askezo močno vplivala; sinove sv. Ignacija spoštuje kot dobre pedagoge in izvrstne pridigarje. Njegove duhovne vaje toplo priporoča.

7. Sv. V. je kot sv. Fr. Sal. optimist. Zato nad grešnikom nikoli ne obupa. Govori o pravičnosti božji, pa prav tako slavi božje usmiljenje in dobroto. Vsakemu, kdor se resno trudi, zagotavlja božjo pomoč. Svete duše bi se zelo motile, če bi mislile, da bodo brez bojev prišle do zmage. Duhovni voditelj jih mora na skušnjave opozarjati in nanje pripraviti. Človeško življenje je neprestano valovanje. Nič ne vemo, kdaj nas val zagrne, le o tem bodimo prepričani, da nam življenje brez našega sodelovanja vzeti ne more.

V. dobro pozna človeške slabosti, saj je bil svetovalec na kraljevem dvoru, reformator francoskega klera in duhovni voditelj nešteto oseb, zlasti redovnikov in redovnic. Njegovo srce je bilo odprto za vse.

8. A pri vsej svoji dobroti ni bil nikoli omahljiv in popustljiv. V stvareh, ki so važne, odločno zahteva pokorščino, tako odločno, da, če bi ga kdo poznal le od te strani, bi menil, da je prestrog. Če pa presojamo ves njegov značaj, vidimo, da je to le tista moška odločnost, ki jo mora imeti vsak dober predstojnik. V. obsoja tiste duhovne voditelje, ki govore vedno le o sladkostih krepostnega življenja, pa nimajo besede o križih in premagovanju. Naša sreča, naša moč in naša zмага je le v križu. Kdor hoče biti moj učenec, naj vzame križ na svoje rame... Ker pozna slabost človeške narave, zato od časa do časa tudi svetim dušam govori o smrtnem grehu in nesrečni večnosti.

9. Njegova splošna izobrazba mu je tudi pri duhovnem vodstvu veliko pomagala; poznal ni samo temeljito teologije, bil je tudi dober psiholog, politik, diplomat, pedagog in finančnik. Odlikoval se je pri vseh stvareh po mirni trezni preudarnosti. Kadar je šlo zato, ali naj ustanove nov samostan ali ne, se ni dal pregovoriti toliko časa, dokler ni izprevidel, da mu je obstoj zasiguran.

Istotako je ravnal preudarno pri misijonskih poklicih. Počakajmo, da se pokaže volja božja. In če bi ta tudi ne bila po našem srcu: stori, kar hoče Bog, tako piše tistim, ki so odgajali naraščaj za obe kongregaciji.

Preudarnost in širokosrčnost obenem je dokazal zelo lepo, ko je svetoval misijonarjem, kako naj postopajo v krajih, kjer prebivajo katoličani in drugoverci skupaj. Tod naj posebno pazijo, kaj zahteva od njih odločnost v katoliški veri, prizanesljivost in ljubezen do bližnjega.

Ker so tisti, ki jih je vodil, poznali njegovo široko obzorje, so se nanj obračali v vseh mogočih vprašanjih. Kadar je šlo za nakup zemljišč, za obdelovanje polja, če so nameravali napraviti daljše potovanje, so se posvetovali z njim. Koliko njegovih pisem je takih, da bi jih lahko podpisali izprašani agronomi in finančniki. Vendar se je zavedal, da sam vsega ne ve, zato se je v težjih vprašanjih rad posvetoval z veščaki.

10. Čul je kot skrbni oče tudi nad telesnim zdravjem svojih varovancev. Zato jim priporoča popolno odkritost ne le v dušnih, ampak tudi drugih zadevah. Če je odkril pri kom bolezen, se je zanj zavzel in mu naročil, naj se ne zdravi sam po lastnih, večkrat prav samoljubnih receptih, ampak naj v teh rečeh posluša zdravnika. Samostanske predstojnice opozarja, naj ne skrbje le za dušno, ampak tudi telesno zdravje svojih redovnic. Koliko lahko koristi dobri stvari dolgo in sveto življenje! Bolje je, piše svetnik, da imate telesnih moči preveč kot premalo.

V. je vzor pobožnega nad vse delavnega redovnika. Prav zato pa njegovo oko čuje nad celo kongregacijo, da ne bi bili redovniki ali redovnice preobloženi z delom. Ko so se misijonarji vračali z napornege dela, jim počitek naravnost zapoveduje.

Nikakor nisem mislil podati popolne slike sv. V. kot duhovnega voditelja. Pa že iz teh opazk moremo spoznati, da ga lahko uvrstimo obenem s sv. Frančiškom Sal. med najodličnejše učitelje duhovnega življenja. Njegova ascetika je solidna, ker je postavljena na trdno in zanesljivo teološko podlago.

C. Potočnik.

O novem obrazcu kesanja.

V goriškem »Zborniku svečenikov sv. Pavla« (V, 1925, str. 59/60) razpravlja msgr. dr. Jos. Ličan o kratkem obrazcu kesanja, kakor so ga uvedli naši katehetje. V formalnem oziru se mu zdi, da bi se takšen vzorec po dekretu kongregacije sv. obredov z dne 18. dec. 1906 ne smel uvesti brez skupnega sporazuma vsaj vseh jugoslovanskih škofov. To se zdi resnično (vsaj glede sporazuma vseh škofov slovenskih škofij), če se namerava rabiti ta vzorec tudi pri javnih molitvah (na koncu krščanskega nauka itd.), ker bi se ljudje begali, ako bi slišali v enem kraju takšno, v drugem drugačno molitev. Glavni pomislek pa ima v stvarnem oziru. Obrazec pravi: »Moj Bog, žal mi je, da sem grešil. Žal mi je zato, ker sem z grehi zaslužil

tvojo kazen...» To besedilo se mu zdi nezadostno, češ, da ne izraža zanesljivo nadnaravnosti motiva, ker je a) strah pred časnimi kaznimi mogoč tudi iz naravnih nagibov; b) tudi tedaj, če grešnik motri časne kazni kot kazni pravičnega Boga, je še vedno tak strah lahko le naraven, ker namreč grešnik lahko motri svoje razmerje do Boga le v naravnem redu; c) zaradi tega imajo tudi nekateri teologi s sv. Alfonzom takšen motiv za nezadosten. Zato ta formula brez posebnega pojasnila ni »tuta«. Glede zakramentov pa velja: *Non licet sequi opinionem probabilem tutiore relicta* (cf. Denzinger, *Enchiridion symbol.* ¹⁰, 1151). Ta pomislek se nam pa ne zdi upravičen. Sodimo marveč, da je v tem oziru formula popolnoma »tuta«.

a) Čisto jasno je iz besedila, da gre za strah pred kaznujočim Bogom in ne pred kakim človeškim sodnikom.

b) Psihološko nemogoče je, da bi preprost kristjan obudil takšno kesanje le glede na Boga v naravnem redu. Zakaj? Zato, ker navaden kristjan zajema sploh vse svoje spoznanje o Bogu predvsem iz razodetja. Nauk o kaznujočem Bogu mu n. pr. podaja Cerkev v šestih resnicah: »Druga, da je Bog pravičen sodnik, ki dobro plačuje in hudo kaznuje« (katek. 29). Izobražen kristjan, ki pozna tisto teološko distinkcijo, pa itak tudi ve, da mora motriti Boga pod nadnaravnim vidikom. Naravno bi moglo biti to kesanje le pri človeku, ki je šele s svojim umom naravno Boga spoznal in spoznal, da so tudi časne kazni od Boga in mu je zato žal, da je grešil in take kazni zaslužil. Ako je pa kristjanu žal, da je Boga razžalil, četudi se mu je to kšsanje vzbudilo ob časnih božjih kaznih, se s tem kesanjem odvrne od greha, kolikor je žaljenje Boga, ki kristjan vanj veruje, in se tudi vsaj na nepopoln način obrne k njemu z upanjem odpuščenja. To je torej definitorično prava »attritio« (seveda na samoumevni podstavi, da je supernaturalis tudi ex principio, t. j. elicita sub motione gratiae actualis).

c) Nekateri teologi imajo res to mnenje le za »probabilis sententia«, a le zaradi avtoritete sv. Alfonza. Toda, kakor pripominja Gury-Ballerini (*Compendium II* ¹³, m. 264) v opombi (24), je sveti Alfonz to izpisal iz La Croixa, le-ta pa avtorjev, ki jih citira, ali sploh ni revidiral, ali pa le površno, tisti avtorji da zametajo le nagib iz časnih kazni kot naravnih posledic greha brez ozira na Boga. Če je tako, pa vsa nasprotna avtoriteta nima nobene moči. In res drugi, tudi veliki teologi (Toletus, Suarez) kakor omenja ista opomba, mirno uče, da je naša sententia »certa«, torej povsem »tuta«.

Ta nauk se tudi popolnoma sklada s Tridentinom. Trid. brani proti Luthru kesanje iz strahu, češ, da je pravo kesanje in v zakramentu sv. pokore dispositio za opravičenje, če le res izključuje voljo še grešiti in je združeno z upanjem odpuščenja (si voluntatem peccandi excludat cum spe veniae). To pa naše kesanje iz strahu pred časnimi božjimi kaznimi — ex supposito — dela. Nič ne de, ako pravi Tridentinum, da izvira takšna attritio »vel ex turpitudinis

peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu«, češ Trid. rabi, ko govori o drugih kaznih, besedico »et«, ne pa zopet »vel«. To ni nič. Zakaj Trid. našteva dve vrsti motivov in v drugi vrsti strah pred peklom in pred drugimi božjimi kaznimi, s čimer ni rečeno, da mora biti vedno obojen strah obenem. Potem pa Trid. dostavlja: »communiter«, navadno da izvira attritio iz katerega teh motivov; ker mu ni bilo do tega, da bi taksativno navedel vse motive, ampak da označi naravo takšnega kesanja in ga obrani nasproti Luthrovim klevetam.

K vsemu temu pa moramo sedaj še dodati, kar je poglavitno, da novi obrazec kesanja sploh ne govori izrečno o časnih kaznih. Obrazec rabi tisti splošni izraz kakor druga izmed »šestih resnic«, ki pravi, da Bog »hudo kaznuje«, kjer gotovo ni misel samo na časne kazni, ampak na vse kazni, ki Bog z njimi grehe kaznuje: smrtne grehe predvsem s peklom, male grehe s trpljenjem v vicah, vse pa tudi neredko s časnimi kaznimi na tem svetu. Prav tako pravi obrazec kesanja: žal mi je, »ker sem z grehi zaslužil tvojo kazen«. Kakšno kazen? To že ve grešnik. Če je storil smrtne grehe, ve, da pekel; če male grehe, ve, da vice; ve pa tudi, da ga v enem in drugem primeru Bog lahko kaznuje ali ga je morda že kaznoval s časnimi kaznimi na tem svetu. V tem pogledu je formula za poučene kristjane kar idealna. Ali naj otrok, ki je kaj malega zagrešil, pravi, da je zaslužil pekel? S takim besedilom bi se celo mogla motiti est, da bi otrok imel vse za smrtni greh, če za vse zasluži peke.

Po našem mnenju ne more biti torej prav nobenega dogmatičnega pomisleka proti temu obrazcu. Lažje bi se morda ugovarjalo psihološko, kakor je nekdo res ugovarjal, da motivi v tako kratki formuli niso zadostno razviti in da zato ne izvajajo v duši zadostne moči. To je premisleka vredno. Ako se rabi ta formula pri spovedi, ko se je otrok že prej pripravil in mu je molitvenik motive kesanja bolj na široko podal, tedaj ni nobene težkoče, ker formula vse te motive le na kratko povzame in torej njih moč osredotoči za zakramentalno dejavnost. Sama zase bi pa utegnila biti formula res prekratka, razen, če katehetje navadijo otroke, da se vselej, ko jo molijo, res zbero in pomen vsake besede tako rekoč doživijo. To bi se pa dejansko itak moralo goditi. Da pa more zadoščevati še tako kratka formula, to vsi učimo, ko govorimo o smrtni nevarnosti in pravimo, da naj človek obudi vsaj z enim vzdihom popolno kesanje.

Nam se zdi ta formula lepa in lahka, formula v katekizmu pa trda in težka. Naj praktiki opazujejo še nje psihološko učinkovitost, da se dožene, ali bi jo bilo treba za splošno navadno rabo morda kaj razširiti!

A. U.

Ali sega moč Matere božje tako daleč, da grešniku še po smrti lahko pomaga.

Marija je srednica vseh milosti. Ona izprosi milosti, ki so pravičnim potrebne za stanovitnost, grešnikom za izpreobrnjenje. Kakšno pa je razmerje Marije do grešnika, ki je v nespokornosti umrl?

Ali mu Marija more in hoče pomagati tudi še po smrti? Ali ga more rešiti pred pogubljenjem ali morebiti že obsojenega in pogubljenega s svojo prošnjo pri Bogu rešiti ali pa mu vsaj omiliti kazen?

1. Načelno nam dajo odgovor na taka vprašanja razne dogmatične odločbe katoliške cerkve. Lijonski cerkveni zbor izraža vero o usodi grešnikov po smrti jasno: *Credimus... »illorum autem animas, qui in mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus¹ puniendas.«* (*Professio fidei Michaelis Paleologi*. Denz. 464.) Usoda posamezne duše se torej odloči takoj po smrti, odloči se pa glavna delitev po stanju posvečujoče milosti in po stanju smrtnega greha. Prim. še Denz. 531, 693. S smrtjo je končan status viae, čas zaslužjenja in čas pokore. Za odpuščanje smrtnega osebnega greha je kesanje neobhodno potrebno sredstvo.² Sodba, ki se izvrši takoj po smrti, sklence definitivno status viae. Sodba obstoji v tem, da se duša jasno zave svojega stanja v luči zadnjega smotra in spozna takoj usodo, ki si jo je s svojim življenjem zaslužila. Bog sodnik ne potrebuje preiskovanja kakor človeški sodniki, niti so možni zagovorniki, ki bi ali stanje duše razložili ali dokazali drugače, kakor je ali pa izkušali z omiljevalnimi dokazi spremeniti sentenco sodnika, še manj pa morejo razveljaviti že izrečeno sodbo. Vse olupševalne okoliščine Sodnik pozna. Kazen pogubljenja je večna. Cerkev je zavrgla kot neskladna z razodetim naukom vsa mnenja, ki sanjajo o neki vesoljni obnovi vseh, tudi pogubljenih, od origenistične apokatastaze³ do novejših obnovitvenih teorij.

Ti dogmatični nauki nam razodevajo, kako in koliko časa se deli milost. Delo Marije se vrši v obsegu teh zakonov. Ne svetniki ne Marija posebe ne skrbe več za one, ki jih je Bog izključil iz občestva svetnikov.

2. Povod za gornja vprašanja pa dajo razni teksti v spisih cerkvenih pisateljev in v liturgičnih molitvah, po katerih bi utegnil kdo soditi, da Marija (in tudi svetniki) vplivajo na sodbo in da celo morejo rešiti pred peklom ali iz pekla.

Sekvenca »Stabat Mater« ima sledečo prošnjo:

Flammis ne urar succensus,
per Te, Virgo, sim defensus
in die iudicii.

Sv. Brigita pripoveduje v svojih videnjih, da je Marija nastopala pri sodbi svojega Sina kot zagovornica proti hudobnemu duhu (*Terrien, La Mère des hommes II.⁴, 368 sl.*). Na podoben način prosijo Marijo za zaščito pri sodbi, za obvarovanje pred pogubljenjem razni častilci Marijini: sv. Efrem, sv. German carigrajski, bl.

¹ Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. Denz. 410.

² Če teologi vprašujejo, ali bi mogel Bog odpustiti smrtni greh brez kesanja, je to vprašanje zgolj teoretičnega značaja (de potentia absoluta).

³ Cfr. Denz. 209, 211.

Amadej Lausannski, itd. (gl. Terrien l. c. 366 sl.). Kako naj razložimo tudi molitev ofertorija pri maši za mrtve? Ali ni v njih prošnja za rešitev iz kraja pogubljenja in torej prepričanje, da je to možno?

Sv. pismo, cerkev, pisatelji slikajo sodbo nazorno. Z alegorijo človeškega sodnega procesa ponazorujejo bistvo božje sodbe: dejansko odločitev usode za vedno. Vendar ima podoba o Mariji zagovornici pri sodbi, rešiteljici pred pogubljenjem, tudi popolnoma resničen zmisel. Dobra dela v življenju, in če bi bilo samo eno, ki preobrazi notranjost človeka in jo v trenutku smrti obrne k Bogu, so merodajna pri sodbi, dobra dela pa so iz milosti. Milost v življenju posreduje Marija. Zato se pri sodbi razodeva moč in pomoč Marijina. Upravičeno moremo reči, da nas ona reši vic. Pa tudi pogubljenja! Mislimo si grešnika, nespokorjenega do zadnjih trenutkov. Umrje naj v nespokorjenosti; kakor drevo pade, tako obleži: naravna posledica bi bila pogubljenje. Po Marijini priprošnji, morebiti je vdanost do Nje klicar milosti, dobi zadnji hip milost kesanja. Iztrgan je tako pogubljenju, ki bi mu moral zapasti.

To je zdrav dogmatičen zmisel navedenih in drugih podobnih tekstov. Ofertorij črne maše pa večina teologov razlaga na ta način, da se cerkev postavi v trenutek pred smrtjo in sodbo duše; more se, kajti pri Bogu ni časa, Večnemu je vse sedanje³.

3. Dušam, nad katerimi je obsodba že izrečena in izvršena, Marija ne pomaga. Sv. Tomaž razpravlja o vprašanju, ali morejo »suffragia« pomagati tudi pogubljenim. Omenja razna mnenja, ki so bolj ali manj blizu origeniističnih zmot, zavrže vse, ki trdijo, da se more radi priprošnje živih ali svetnikov kazni pogubljenih vedno bolj manjšati. Dva razloga našteva, radi katerih pogubljeni ne morejo biti več deležni sadox priprošenj: Izven občestva ljubezni so, po katerem dela živih koristijo tudi mrtvim, obenem so prišli totaliter ad vitae terminum in prejeli zadnje plačilo za svoje zasluęe, kakor svetniki, ki so v nebesih⁴. Vem, da govorijo nekateri pisatelji, starejši in novejši o zlajšavanju trpljenja vsaj v gotovih prilikah. čeprav ne o prenehanju, vendar ta mnenja niso nikoli postala cerkveni nauk, da si mu tudi naravnost nasprotna niso, v kolikor bi šlo za samo nebstveno zlajšanje stanja pogubljenih⁵.

4. Splošno velja, da je za trenutkom smrti takoj čas sodbe. A radi posebnih vzrokov božja previdnost more ta dva trenutka časovno razmakniti. Bog ne izreče takoj sodbe, ker hoče mrtvega obuditi znova v status viae. To stori radi posebnih namenov (n. pr. kot dokaz za božji izvor ali potrjenje kakega nauka). Nekaj dejstev obujenja od mrtvih je gotovo izpričanih. Nikakor pa ni izvestno in ne more biti brez posebnega razodetja, ali so dotični bili vredni pogubljenja ali zveličanja. Razne zgodbe o teh stvareh so sicer senzacionalno učinkovite, a jako malo koristne za poglobitev verskega prepričanja. Ali se more obujenje k življenju zgoditi na Marijino prošnjo?

³ Prim. Diekamp, *Katholische Dogmatik* III², 380.

⁴ S. Th. Suppl. q. 71 a. 5.

⁵ Prim. tudi Zahn, *Das Jenseits*² 145

More se, a zaradi višjih božjih namenov. Nihče pa ne more tega zase ali za druge pričakovati in se zanašati na pokoro v tem drugem življenju.

5. Dušam v vicah Marija pomaga indirektno in direktno. Predvsem indirektno. Živim »in statu viae« inspirira molitve in dobra dela za duše v vicah. In tako je Marija splošna pomočnica duš v vicah. Ali jim tudi neposredno pomaga? Tudi to moremo mirno zatrditi, dasi ne s tako jasnostjo in izvestnostjo kakor prvo. Pogoja, da moremo dušam v vicah pomagati, sta občestvo svetnikov in pa namen (*unio charitatis et intentio*. S. th., suppl. q. 71, a. 2). Ta pogoja sta pri svetnikih izpolnjena, vprašanje je le glede značaja del za mrtve. Po dogmatičnih resnicah so predvsem zadostilna dela, ki morejo koristiti dušam v vicah, tudi molitev v prvi vrsti v tem oziru. Svetniki v nebesih so in statu termini, njihovo delo nima več zaslužne in zadostilne vrednosti. A moremo pa varno verovati, da Bog njihovi prošnji za duše v vicah pridruži molitvi njihovo preteklo zasluženje, ki tvori po zasluženju in z zasluženjem Kristusovim zaklad cerkve.

Fabijan.

Pravice izpovednikov v sv. letu 1926.

Tisti dan pred božičem l. 1925. je sv. oče slovesno sklenil sveto leto v Rimu in zaprl sv. vrata pri sv. Petru, na božič sam pa je z apostolsko konstitucijo »*Servatoris Jesu Christi*« proglasil sveto leto za ves ves katoliški svet, ki naj traja od 1. januarja do 31. decembra 1926. V pismu daje papež za sveto leto posebne pravice izpovednikom. Denimo sem v celoti latinsko besedilo, ki govori o teh pravicah.

»*Ad facultates quod attinet, confessariis, ceteroquin ad iuris normam adprobatis, tribuendas, quas in excipienda iubilaei confessione salutariter adhibeant, haec, quae sequuntur decernimus:...*

III. *Confessarius eos omnes, pro quibus ab Ordinario loci vel a Nobis adprobatus sit, in confessione iubilaei excipienda, absolvere possit, in foro sacramentali tantum, a quavis censura a iure vel ab homine inflicta, occulta vel publica, aut ab Ordinario sibi reservata aut a iure Apostolicae Sedi simpliciter specialive modo vel Ordinariis reservata: itemque a quovis peccato, utcumque gravi et Ordinariis vel S. Sedi reservato; iniuncta tamen salutari poenitentia aliisque de iure iniungendis. — A nulla ex censuris Apostolicae Sedi specialissimo modo reservatis absolvere queat, praeterquam a crimine absolutionis complicitis a peccato turpi non plus semel vel bis attentatae. At confessarius poenitenti praecipiat, a) ut complicem, si forte ad confitendum redierit, moneat cum de absolutionis a se impertitae invaliditate, tum de eiusmodi confessionibus apud alium confessarium iurisdictione munitum necessario iterandis; b) ut, occasione relapsus remota, abstineat se in posterum ab audienda complicitis confessione, etsi a peccato complicitatis alias absoluti, quoad sine scandali et infamiae periculo fieri poterit. —*

Confessarius si quem a censura publica vel ab homine inflicta in foro sacramentali tantum absolverit, eum iubeat in foro externo se gerere ad praescriptum can. 2251; caveat autem confessarius ne quemquam publica censura irretitum in foro conscientiae Deo reconciliet, nisi is paratus sit intra sex menses Ecclesiae satisfacere et scandalum damnumque reparare.

IV. Confessarius ne in foro quidem interno, nisi ad praescriptum can. 2254, eos absolvat, qui, aut in censuram aliquam incurrerint a Pio X per Constitutionem »Vacante Sede Apostolica« Romano Pontifici reservatam, aut secretum S. Officii alterumve simile violaverint; itemque praelatos cleri saecularis ordinaria iurisdictione in foro externo praeditos superioresque maiores religionis exemptae, qui in censuram Romano Pontifici speciali modo reservatam publice inciderint.

V. Haeretici, praesertim qui fuerint publice dogmatizantes, ne absolvantur, nisi, abiurata saltem coram ipso confessario haeresi, scandalum, ut par est, reparaverint. Similiter quicumque sectis massonicis aliisque id genus vetitis notorie adscripti sint, ne absolvantur, nisi praemissa coram confessario abiuratione aliisque servatis de iure servandis, a secta recesserint et scandalum, quantum licuerit, removerint.

VI. Qui bona vel iura ecclesiastica sine venia acquisiverint, iis ne impertiatur absolutio, nisi Ecclesiae satisfecerint vel saltem sincere promiserint se quamprimum satisfacturos.

VII. Qui falsam sollicitationis denuntiationem admiserit, is ne absolvatur, nisi aut eam formaliter retractaverit, aut saltem ad eam quamprimum retractandam atque ad sarcienda calumniae damna serio paratum se praebeat.

VIII. Confessarius in ipsa tantummodo iubilaei confessione, ex iusta et probabili causa, omnia et singula vota privata, etiam Sedi Apostolicae reservata, iurata quoque, in alia pia opera dispensando commutare possit. Votum autem castitatis perfectae et perpetuae, etiamsi ab origine publice emissum sit in professione religiosa — neutiquam, contra, si poenitens fuerit in Ordine sacro lege caelibatus adstrictus, — subinde tamen, aliis eius professionis votis per dispensationem sublatis, firmum atque integrum manserit, similiter possit, ex iusta et probabili causa, in alia pia opera dispensando commutare. Votum vero a tertio acceptatum ne remittat neve commutet, nisi is, cuius interest, libenter expresseque consenserit. Votum denique non peccandi aliave poenalia vota ne commutet nisi in opus, quod, non minus quam ipsum votum, a peccando refrenet.

IX. Idem confessarius in excipienda iubilaei confessione dispensare possit, pro solo conscientiae foro, atque ad hoc unice ut poenitens Ordines iam susceptos sine infamiae vel scandali periculo exerceat, a quavis irregularitate ex delicto prorsus occulto; item ab irregularitate ex homicidio voluntario aut abortu, de qua in can. 985 § 4^o; sed in hoc homicidii voluntarii et abortus casu, poenitenti onus

imponat, sub poena reincidentiae, recurrendi intra mensem ad S. Poenitentiarium et standi eius mandatis.

X. Similiter in solo foro conscientiae et sacramentali liceat confessario dispensare: a) ab impedimento prorsus occulto consanguinitatis in tertio vel secundo gradu collaterali, etiam attingente primum, quod ex generatione illicita proveniat, solummodo ad matrimonium convalidandum, imperata tamen consensus ad iuris normam renovatione, minime vero ad contrahendum vel in radice sanandum; b) ab occulto criminis impedimento — neutro tamen machinante — sive de matrimonio contracto agatur sive de contrahendo; iniuncta, in primo casu, privata renovatione consensus, secundum canonem 1135; imposita, in utroque, gravi diuturnaue salutari poenitentia.«

To so pravice, ki jih sv. oče dovoljuje izpovednikom za sveto leto 1926. Pravice so iste, kakršne so imeli izpovedniki lani v Rimu. Morda bomo komu ustregli, če dodamo nekaj opomb.

Vse pravice, ki jih našteva konstitucija, lahko porazdelimo v štiri vrste; to so: 1. pravice za odvezo grehov in cerkvenih kazni, 2. pravice za razreševanje in preminjanje obljub, 3. pravice za proščenje od iregularnosti in 4. pravice za izpregled zakonskih zadržkov.

Izpovednik pa more te pravice uporabljati »in foro sacramentali tantum«, samo pri izpovedi, ki jo kdo opravi za sv. leto.

I. Izpovedniki so pooblašeni, da morejo pri izpovedi za sveto leto odvezati spokornike vseh grehov in vseh cenzur, pa naj so udržane sv. stolici ali škofu. Le za cenzure, ki so najstrožje (specialissimo modo) udržane sv. stolici, je oblast izpovednikov omejena tako, da pač morejo odvezati »a crimine absolutionis complicitas a peccato turpi non plus semel vel bis attentatae«, ne pa od drugih cenzur te vrste. Niso torej pooblašeni, da bi odvezali koga, ki bi si bil nakopal cenzuro izobčenja, ker je skrunil sv. hostije (kán. 2320), ali ker se je dejansko pregrešil nad sv. očetom (kán. 2343 § 1), ali ker je kot izpovednik direktno prelomil zakramentalno molčečnost (kán. 2369 § 1). Takisto ne morejo odvezati onih, ki bi bili prekršili tajnost sv. oficija (de informationibus requisitis circa personas ad episcopatum promovendas) ali tajnost katere druge kongregacije ali tribunala rimske kurije, ali ki bi se bili zapletli v cenzuro, ki jo je določil Pij X. v konstituciji »Vacante Sede Apostolica« za kršenje tajnosti v konklavu. Za te slučaje nimajo torej izpovedniki v sv. letu nobene izredne pravice; odvezo bi mogli dati le po kán. 2254: če je namreč sila (casus urgentior), ko se odveza ne more odložiti brez velike težave, sme izpovednik spokornika odvezati vseh cenzur latae sententiae, a spokornika veže dolžnost »recurrendi ad S. Poenitentiarium... et standi eius mandatis« (gl. F. U., Past. bogosl. II 486 s.).

Za vse druge grehe in cenzure so izpovedniki v sv. letu pooblašeni, da morejo spokornike odvezati. Seveda so pa izpovedniki v vesti o tem odgovorni, kako bodo te pravice uporabljali. Če drugače izpovednik v sili koga odveže pridržane cenzure, se po kán. 2254 obrne do sv. penitenciarije in ta spokorniku odmeri pokoro in

odredi vse drugo, kar je treba storiti. V sv. letu pa more izpovednik vse sam urediti. Zato pa mora poznati pogoje, proti katerim sme dati odvezo; presoditi mora, kakšna pokora je primerna za ta greh in tega spokornika. V papeževem pismu za sv. leto so kratka navodila, kako treba ravnati v nekaterih težkih slučajih; za druge, časih zelo zamotane stvari si mora izpovednik iskati sveta in pouka v knjigah. Navedimo to, kar veli apostolska konstitucija za sv. leto.

1. Če je kdo samo enkrat ali dvakrat zagrešil crimen absolutiois complicitis a peccato turpi, ga more v sv. letu vsak izpovednik odvezati izobčenja in greha. Pogoji pa so: a) če se bo persona complex vrnila k izpovedi, jo mora izpovednik spokornik opomniti, da je bila odveza pri prejšnjih izpovedih neveljavna in da mora zato te izpovedi pri drugem mašniku ponoviti; b) odstraniti mora priliko za ponovni padec, in če tudi je persona complex dobila odvezo a peccato complicitatis pri drugem izpovedniku, je spokornik vprihodnje ne sme več izpovedavati, razen če je nevarnost za pohujšanje ali osramočenje. — Ko bi bil kdo v tej stvari (absolutio complicitis) grešil več kakor dvakrat, more tudi v sv. letu dobiti odvezo le po kán. 2254., to se pravi, če je sila (casus urgentior), izpovednik sme spokornika odvezati, a ostane obveznost »recurrendi ad S. Poenitentiarium«.

2. Za heretike veli konstitucija: Heretiki, zlasti oni, ki so javno oznanjali zmoto, se ne smejo odvezati, če se niso vsaj pred izpovednikom odpovedali krivi veri in pohujšanje, kakor treba, popravili. — Iz pisma, s katerim sv. penitenciarija dovoljuje posebne fakultete škofom, moremo posneti še to: če spokornik pozna učitelje krive vere (magistros ex professo), jih mora naznaniti ordinariju ali kongregaciji sv. oficija; takisto mora naznaniti cerkvene in redovne osebe, če so udeležene pri tej stvari. Naznaniti jih mora, še preden dobi odvezo. Ko bi tega ne mogel pred odvezo, mora obljubiti, da bo to storil precej, ko bo mogel in kakor bo mogel. Izpovednik naj naloži spokorniku sorazmerno krivdi težko pokoro obenem z obveznostjo, da bo moral iti večkrat k izpovedi in, če mogoče, tudi k sv. obhajilu. (Hodi naj k izpovedi enkrat na mesec; za koliko časa, dva ali tri mesece ali še dalje, to naj določi izpovednik po svoji previdnosti. Poleg večkratne izpovedi bi mu mogel naložiti, da mora nekaj časa vsak dan moliti apostolsko vero. Pred ljudmi, pred katerimi je govoril krivoversko, mora zmoto preklicati in pohujšanje popraviti. Če ima heretične knjige, jih mora oddati izpovedniku ali pa jih sežgati.)

Če je spokornik bil formalno izstopil iz katoliške cerkve in prestopil v sekto, in tudi, če tega ni storil, pa je ordinarij kakorkoli zvedel za njegovo herezijo in je tako zadeva prišla pred forum externum Ordinarii: se mora spokornik vpričo škofa ali vpričo mašnika, pooblaščenega od škofa, odpovedati zmoti; škof ali pooblaščen mašnik ga odveže izobčenja »in foro externo«. Ko pa je dobil odvezo od cenzure »in foro externo«, ga more vsak izpovednik odvezati greha v zakramentu sv. pokore (kán. 2314, § 2).

Tako je navadno. Letos more spokornik vse urediti z izpovednikom.

3. Tistih, za katere je javno znano, da so se zapisali v masone ali druge prepovedane družbe iste vrste, naj ne odvežejo, če se pred izpovednikom ne odpovedo družbi in obljubijo, da bodo družbo pustili, pohujšanje popravili in izvršili vse drugo, kar treba. — Konstitucija »Si unquam alias« 15. jul. 1924 za sv. l. 1925. ukazuje za člane masonskih družb: četudi je zadeva tajna, se jim odveza ne more dati, če ne prenehajo dejansko sodelovati ali prepovedano društvo podpirati; če poznajo duhovnike ali redovnike, ki bi bili zapisani v družbo, jih morajo po kán. 2336., § 2. naznaniti; če imajo društvene knjige, spise, znamenja, jih morajo izročiti izpovedniku, ta pa naj jih čim prej pošlje sv. oficiju ali jih vsaj uniči; po krivdi se jim naloži težka pokora in večkratna zakramentalna izpoved. ✓

4. Onih, ki so si brez dovoljenja prisvojili cerkveno imetje ali cerkvene pravice, naj ne odvežejo, dokler niso dali Cerkvi zadoščenja ali vsaj resnično obljubili, da bodo to čim prej storili. — Konstitucija ima v mislih tiste, ki bi se bili predrznili polastiti se cerkvenega imetja, kakor da imajo pravico do njega (qui bona ecclesiastica cuiuslibet generis . . . usurpare praesumpserit, can. 2346). Zadeve jih izobčenje, ki je udržano sv. stolici. Kako zadoščenje se zahteva od njih, je razvidno iz konstitucije za sv. leto 1925. »Si unquam alias«, ki veli: odveza se jim ne more dati, če niso vrnili, kar je cerkvenega, ali prosili za poravnavo pri ordinariju ali pri sv. stolici, ali vsaj resno obljubili, da bodo prosili za poravnavo.

5. Kdor bi bil zagrešil »falsam sollicitationis denuntiationem«, se mu odveza ne sme dati, če ni formalno preklical krive obdolžitve, ali če ni vsaj v resnici voljan, da bo to čim prej storil in popravil škodo, ki jo je nedolžni mašnik trpel radi obrekovanja (gl. o tem F. U., Past. bogosl. II., 500—507).

6. Če je izpovednik koга odvezal, ki je zanj javno znano, da je izobčen, ali ki ga je cerkven poglavar posebe izobčil po sodnem reku, naj takega opomni, da se mora na zunaj ravnati po kán. 2251. Izpovednik pa naj se varuje, da ne bo koга odvezal, ki je zapleten v javno cenzuro, če tisti ni voljan, v šestih mesecih dati Cerkvi zadoščenje in popraviti pohujšanje in škodo.

Kánon 2251., ki ga konstitucija navaja, veli: Če je kdo »in foro interno«, pri izpovedi, dobil odvezo od j a v n e cenzure, odveza pa se na zunaj ne izpriča ali vsaj upravičeno ne presumira, morejo cerkveni poglavarji zahtevati, da se spokornik na zunaj vede kot tak, ki je obremenjen s cenzuro, dokler ne dobi odveze tudi »in foro externo«. — Lani so morali izpovedniki v Rimu takim, ki bi jih vezala javna cenzura, pa so se spokorili, dati izpričevalo, v katerem so označili ime, priimek, diecezo spokornikovo in javno cenzuro, in izjavili, da so spokornika odvezali cenzure. S to izjavo je šel spokornik do sv. penitenciarije, kjer so mu dali pismo za domačega škofa; v tem pismu izpričuje sv. penitenciarija, da je spokornik pri izpovedi bil oproščen javne cenzure in se po kán. 2251. tudi »in foro

*Ne sme
dati odveze*

externo« more smatrati za oproščenega. Ko bi torej pri nas izpovednik imel opraviti s takim, ki bi bil javno izočen, bi ravnal analogno: dal bi spokorniku pismo izjavo, da ga je pri izpovedi odvezal javne cenzure; s to izjavo bi spokornik šel do škofa.

Drugih slučajev, v katerih si more kdo nakopati kazni izobčenja, papeževa konstitucija za sv. leto 1926. posebe ne našteva. Za lani je sv. penitencijarija še opozorila izpovednike, kako ravnati z onimi, ki bi bili prekršili samostansko klavzuro ali čitali prepovedane knjige (*Monita de usu facultatum confessariis per annum sanctum tributarum*, nn. 6.—8., *Bogosl. Vest.* 1925, str. 62).

Ker se dogaja tu in tam, da katoličani sklepajo zakon s protestanti ali razkolniki, naj spomnimo še kánon 2319. Izobčenju, ki je škofu udržano, zapadejo po tem kánonu katoličani: a) ki se dajo poročiti pred nekatoliškim kulturnim služabnikom, pa naj so zakon že sklenili, ali ga bodo šele sklenili po katoliškem obredu; b) oni, ki so pri sklepanju zakona obljubili katoliško vzgojo otrok, pa ne iskreno, in so varali župnika, ker so med seboj izrečno ali na tihem naredili pogodbo, da bodo vse otroke ali nekaj njih vzgajali nekatoliško; c) ki se drznejo vedoma dati svoje otroke krstiti nekatoliškim kulturnim služabnikom; d) starši ali njih namestniki, ki vedoma dajo otroke vzgajati ali poučevati v nekatoliški veri.

Letos more vsak izpovednik odvezati spokornika, ki ga je zadelo izobčenje po navedenem kánonu 2319., če pride k izpovedi za sv. leto in resno obljubi, da bo, kolikor je mogoče, popravil, kar je zagrešil.

II. Če izpovednik ni posebe pooblaščen, ne more obljub, Bogu storjenih, ne razveljavljati (*irritare*), ne razreševati (*dispensare*), ne preminjati (*commutare*). Pri izpovedi za sv. leto pa more izpovednik iz pravičnega in verjetnega razloga vse privatne obljube, tudi take, ki so pridržane sv. stolici, ali ki so s prisego potrjene, razrešiti in premeniti v druga dobra dela (*dispensando commutare*).

Obljube, ki niso udržane, more vsak sam premeniti v boljša ali enako dobra dela (kán. 1314.). Zaobljubljeno dobro delo premenjati v manj dobro delo pa more le tisti, ki ima tudi pravico obljube razvezavati. In to pravico daje papeževa konstitucija izpovednikom v sv. letu za vse privatne obljube. Ko preminjajo obljubo, morejo obveznost do Boga po nekoliko razrešiti in namesto obljubljenega dobrega dela določiti drugo manj dobro delo. To pomeni izraz »*dispensando commutare*«. Izvzeta ni nobena privatna obljuba, niti oni dve ne, ki sta udržani sv. stolici, namreč obljuba »*perfectae et perpetuae castitatis*« in obljuba »*ingrediendi in religionem votorum sollemnium*«, ki jih je kdo naredil po dovršenem 18. letu (kán. 1309). Še več. Ko bi bil kdo prvotno javno v kakem redu naredil obljubo popolne in vedne čistosti, pozneje pa je bil razrešen drugih obljub, ne pa obljube čistosti, more izpovednik v sv. letu takemu obljubo čistosti iz tehtnega razloga premeniti v drugo dobro delo. Ne more pa razrešiti obljube čistosti tistemu, ki ga po mašniškem posvečenju veže zapoved celibata, četudi je pre-

veden v laiški stan. — Ko bi bila prememba obljube komu na škodo, naj izpovedniki obljube ne preminjajo, če tisti, komur bi prememba bila na škodo, radovoljno in izrečno v to ne privoli. — Obljube, s katero se kdo zaveže, da noče več grešiti, in drugih penalnih obljub naj ne preminjajo, razen v tako delo, ki bo, nič manj nego prejšnja obljuba, spokornika varovala greha.

Zahteva se za premembo v manj dobro delo pravičen in verjeten razlog (*justa et probabilis causa*). Za razvezavanje (*dispensatio*) obljub je po nauku sv. Alfonza (*Theol. mor.*, I. 3, n. 252) zadosten razlog: *periculum transgressionis ob dispositionem particularem voventis vel ob communem fragilitatem hominum; magna difficultas in executione, non solum si non fuit praevisa, sed etiam, si praevisa fuerit, et etiamsi talis difficultas ortum habeat ex fragilitate voventis; sufficit etiam, si vovens vexetur magnis scrupulis.* — Pri preminjanju (*commutatio*) obljube se obveznost ne razreši do kraja, ampak samo za toliko, za kolikor je novo delo manj dobro od prvega. Obljuba ne preneha, temveč se samo prenese na drugo dobro delo. Zato pa za preminjanje zadostuje tudi manj tehten razlog, manjša nevarnost za kršenje obljube, manjša težava v izvrševanju. Ko bi se izpovednik motil in v dobri veri sodil, da je razlog zadosten, ki v resnici ni zadosten, bi prememba bila vendarle veljavna.

Naj navedem nekaj zgledov, kako se obljube preminjajo (glej Lehmkuhl I¹¹ n. 632). — Če se je kdo zaobljubil, da hoče iti peš na božjo pot, ki se opravi v enem dnevu: bi se mogel na mesto tega en dan postiti in kar bi bil na poti potrošil, naj da za dober namen. Vprav to bi lahko storil, ko bi pot trajala nekaj dni, pa ne bi hodil peš, ampak bi se vozil. — Če je kdo obljubil, da se hoče postiti en dan, bi se mu moglo namesto posta naložiti, da naj gre enkrat k izpovedi. — Ko bi bil obljubil post za vsako soboto, naj gre k izpovedi in sv. obhajilu dvakrat na mesec. — Obljuba, da hoče moliti rožni venec vsak dan, se more premeniti tako, da bi šel k izpovedi vsak teden, ali da bi šel trikrat ali štirikrat na teden k sv. maši. — Zelo resna je obljuba popolne in vedne čistosti, ki jo je kdo z dobrim premislekom naredil po dovršenem 18. letu. Tudi prememba je težka. Rimska stolica, njej je ta obljuba udržana, pristane na premembo (*dispensando commutat*) proti tem-le pogojem: če se mož oseba, ki jo veže obljuba popolne in vedne čistosti, se ji to dovoli proti temu, da bo hodila vse življenje vsak mesec k sv. izpovedi in opravljala druga dobra dela, ki jih bo določil izpovednik po svoji previdnosti. Časih v Rimu obljubo čistosti tudi takole premene: oseba mora hoditi k sv. izpovedi vsak mesec, dokler bo živela v zakonu; če bo zakonski drug umrl, jo zopet veže obljuba čistosti, in se ne more drugič omožiti brez nove premembe.

V sv. letu more izpovednik premeniti tudi obljubo popolne in vedne čistosti. Iz prakse rimske stolice pa naj posname, kako mu je ravnati pri tej premembi. (Mimogrede naj pripomnim: ker je tudi privatna obljuba popolne in vedne čistosti tako resna stvar in

premembra združena s težkimi pogoji, naj izpovednik pobožnim mladencam ne dovoli zlahka te obljube. Zadovoljuje naj se z obljubo čistosti od enega praznika Marijinega do drugega. Dekliško srce se tako hitro preminja!

III. Papeževa konstitucija govori tudi o izpregledu iregularnosti. Dati more izpregled izpovednik, a zopet samo pri izpovedi za sv. leto, in samo za iregularnosti »ex delicto«, če je pregreha docela tajna, in samo za to, da bi mogel spokornik brez nevarnosti osramočenja ali pohujšanja izvrševati opravila že prejetih sv. redov. Ko bi bil spokornik iregularen »ex homicidio voluntario aut abortu« (can. 985., § 4.), bi ga mogel izpovednik tudi te iregularnosti oprostiti, toda le proti temu, da se bo spokornik v enem mesecu obrnil do sv. penitenciarije in se pokoril nje ukazom, drugače bi si nakopal iznova isto iregularnost.

IV. Izpovedniki so v sv. letu tudi pooblaščen za izpregled dveh zakonskih zadržkov.

Prvi zadržek je tajno krvno sorodstvo, ki izvira iz nezakonskega rodu. Izpovednik more dati izpregled za tajno krvno sorodstvo iz nezakonskega rodu v drugem in tretjem kolenu stranske vrste, tudi če se zadržek na drugi strani dotika prvega kolena. Izpregledati pa more ta zadržek samo v ta namen, da se bo poveljavil zakon, ki je že sklenjen, a sklenjen neveljavno. Ne more pa izpovednik ženina in nevesto oprostiti zadržka, da bi zakon šele sklenila; tudi ne more neveljavno sklenjene zakonske zveze izceliti v korenini (sanare in radice). Zakonska morata privoljenje v zakon obnoviti, kakor to vелеvajo kánoni. Če vesta za zadržek oba, morata oba, privatno in na tihem, ponoviti privoljenje v zakon. Če ve samo eden, da je zakon neveljaven, zadostuje, da ta privatno in na tihem obnovi privoljenje v zakon, če le drugi privoljenja ni preklical (kán. --35., §§ 2.—3.).

Drugi zadržek je »occultum criminis impedimentum — neutro machinante«. Pregreha, za katero more dati izpregled izpovednik, je torej adulterium fide mutuo data de matrimonio ineundo. Ko bi bil eden ali drugi strešel po življenju zakonskega druga, ju izpovednik ne more oprostiti zadržka. Za samo prešestvo z obljubo, da se bosta poročila, pa izpovednik v sv. letu more dati izpregled, pa naj je zakon že sklenjen, ali se bo šele sklenil. Če sta zakon že sklenila, morata oba, privatno in na tihem, ponoviti privoljenje v zakon.

Omenjena zakonska zadržka pa more izpovednik razreševati samo pri izpovedi za sv. leto. Če je zadržek »crimen«, mora spokorniku naložiti težko in dolgo pokoro (gravem diuturnamque salutarem poenitentiam). Sama po sebi je poenitentia diuturna taka, ki traja dve ali tri leta. Treba pa je presoditi, ali more spokornik tako pokoro prenesti, in treba je tudi pomisliti, kolikokrat naj v določenem roku naloženo dobro delo opravi. Če se mora dobro delo pogosto ponavljati, se tudi za krajši rok naložena pokora lahko smatra za dolgotrajno. Tako se zdi, da je pokora dolgotrajna, če

mora kdo tri mesece vsak dan moliti rožni venec; ali če mora iti k sv. izpovedi šest mesecev vsak teden, ali celo leto enkrat na mesec (cf. Vermeersch S. J., Theol. mor., t. 3 [1923] pg. 495). Če se oziramo na moralno slabost spokornikov naše dobe, bo navadno dosti, če naložimo spokorniku, da mora tri mesece enkrat na teden kleče moliti žalostni del rožnega venca in v tem času iti dvakrat k sv. izpovedi. (To pokoro nalažajo nekateri šk. ordinariati za izpregled zadržka criminis, ki ga dovoljuje sv. penitenciarija z dostavkom »imposita salutari poenitentia«.) Za mnoge je tudi ta pokora pretežka.

Izpovednik daje izpregled dveh tajnih zakonskih zadržkov pri sv. izpovedi, izpregled pa velja samo pred vestjo, »in solo foro conscientiae«. Tako veli konstitucija. Izpregled se nikamor ne zapiše. Ko bi tajni zadržek, ki je spokornik dobil zanj izpregled pri izpovedi, pozneje postal javen, bi bilo treba še enkrat prositi izpregleda pro foro externo.

Odveza cenzur, prememba obljub, izpregled iregularnosti in zakonskih zadržkov velja in ostane v moči, če je spokornik, ki je prišel k izpovedi, resno hotel udeležiti se milosti sv. leta, a se je pozneje premislil in drugih dobrih del, ukazanih za sv. leto, ni opravil.

Kar je še drugega v papeževi konstituciji, ne zadeva posebej izpovednika, razen ene stvari. Za izpovedovanje redovnic je drugače potrebno posebno pooblaščenje. Za sv. leto morejo redovnice opraviti izpoved pri vsakem izpovedniku. Lani, ko so praznovali sveto leto v Rimu, so zunaj Rima ugasnile vse posebne pravice, ki jih sv. stolica časih daje mašnikom-izpovednikom. Letos ostanejo vse te pravice v moči. Lani so prenehali vsi drugi odpustki v tem pomenu, da se odpustkov nismo mogli udeleževati zase, mogli pa smo jih naklanjati dušam v vicah. Letos moremo biti deležni ne samo odpustka sv. leta, ampak tudi drugih odpustkov. Izrečno omenja papeževo pismo, da se morejo udeležiti odpustka sv. leta tudi oni, ki so ga že lani dobili. Dovoljuje pa se odpustek sv. leta za dvakrat: prvič ga dobimo zase, drugič ga moramo darovati dušam v vicah. Moremo pa odpustek sv. leta tudi obakrat nakloniti rajnim; zase pa se ga ne moremo udeležiti dvakrat, ampak samo prvič. Pogoji za odpustke, posebe, katere cerkve treba obiskati in kolikokrat, to čitamo v škofijskih listih posameznih diecez. Fr. Ušeničnik.

Odloki sv. Stolice.

O molitvi pri sv. maši med povzdigovanjem. — Papež Pij X. je dne 18. maja 1907 dovolil odpustek 7 let in 7 kvadragen vernikom, ki se pri sv. maši med povzdigovanjem pobožno ozro na sv. hostijo in obude dejanje vere in ljubezni z besedami »moj Gospod in moj Bog«. Ponekod je prišlo v navado, da te besede izgovarjajo glasno. S. R. C. je 6. nov. 1925 izjavila, da to ni dopustno. (AAS 1926, 22.)

O lavretanskih litanijah. — S. R. C. je 6. nov. 1925 (AAS 1926, 22) je izjavila: če se lavretanske litanije molijo brez petja, se prve invokacije smejo tako-le ponavljati: V. Kyrie, eleison. — R. Kyrie, eleison. — V. Christe eleison, R. Christe, eleison. — V. Kyrie, eleison. R. Kyrie, eleison. — Kongregacija odgovarja na vprašanje: »an in Litaniarum recitatione absque cantu iterari liceat priores invocationes?« A iz razlage, ki jo je priobčil B. V. 1924, str. 279, o dekretu 10. nov. 1921, moremo posneti, da je ponavljanje prvih invokacij dovoljeno tudi, če se litanije pojó.

O belem mrtvaškem prtú. — V nekem samostanu je star običaj: če umrje redovnica, pokrijejo rakev z belim prtom, ali pa polože umrlo redovnico v belo rakev »in signum virginitatis«. K vprašanju, če je to prav, je C. S. R. 6. nov. 1925 (AAS 1926, 22) odgovorila, da naj se ravna po rubrikah v ritualu in po odlokih z dne 21. julija 1855 in 4. avg. 1905. — Iz obeh navedenih odlokov je razvidno, da to ni dopustno. Bela barva se rabi pri pogrebu otrók, ki so prejeli sv. krst in umrli, preden so prišli k pameti, Tako veli rimski obrednik (tit. 6, c. 6, n. 1; c. 7, n. 1).

O sv. maši »in matrimoniis mixtis«. — Pri sklepanju mešanega zakona je po kán. 1102 § 2. prepovedana »Missa pro sponsis«. Pa tudi kaka druga privatna maša ni dovoljena ob tej priliki, ko bi se iz okoliščin moglo soditi, da je ta maša nekako dopolnilo poročnih obredov. Tako je izjavila komisija za tolmačenje cerkvenega zakonika 10. nov. 1925 (AAS 1925, 583).

O cerkvenem pogrebu. — Kán. 1240 § 1., 5^o, je komisija za tolmačenje cerkvenega zakonika avtentično tako-le razložila 10. novembra 1925: Cerkveni pogreb se mora odreči takim, ki so ukazali, da se mora njih truplo sežgati, če so v tej volji vztrajali do smrti, dasi se njih volja po smrti ni izpolnila in se truplo ni sežgalo (AAS 1925, 583).

Molek z jagodami iz stekla. — V avtentičnem seznamu »apostolskih odpustkov« z dne 17. febr. 1922 je opomin, ki veli: Molki, križi, majhni kipi, svetinje, ki se blagoslavlja in nanje dajo apostolski odpustki, ne smejo biti iz cina, svinca, stekla ali iz druge podobne tvarine, ki se lahko zdrobi ali obrabi. — A za molke iz stekla je pomniti, da niso rabni samo taki, ki so nabrani iz votlih steklenih jagod; morejo pa se blagosloviti in z odpustki obdariti, če so jagode iz masivnega stekla, »dummodo globuli sint ex vitro solido atque compacto«. Tako je izjavila S. C. Indulg. že 29. febr. 1820: S. Poenitentiaria pa je 24. nov. 1925 ta odlok potrdila (AAS 1926, 24).

Gotski mašni plašči. — S. R. C. je dne 9. dec. 1925 (AAS 1926, 58) izjavila, da ni dovoljeno uvajati mašne plašče gotske oblike brez vednosti sv. stolice, »inconsulta Apostolica Sede«. Kongregacija se sklicuje na odlok ali okrožnico, ki jo je dne 21. avg. 1863 poslala škofijskim ordinariatom. Okrožnica pravi, da sv. stolici ni neznano, kako nekatere dieceze na Angleškem, na Francoskem, v Nemčiji, v Belgiji uvajajo mašno obleko v gotskem slogu. A brez vednosti

sv. stolice da se v teh rečeh ne more nič preminjati. Ker pa so morda vendarle razlogi, bolj ali manj utemeljeni, ki priporočajo tako izpremembo, zato naj vsak škof, ki so v njega diecezi premenili obliko mašni obleki, sporoči sv. stolici, zakaj se je to zgodilo. F. U.

O družini.

1. Nobeno bitje ne pride tako nemočno na svet, kakor človek, nobeno ne potrebuje v svojem začetku toliko pomoči kakor prav človek. Vsled te prirojene nemoči je nujno usmerjen na družinsko življenje, brez katerega se ne more fizično razviti, še manj pa živeti človeka dostojno življenje.

V družino je postavila človeka potem takem narava sama, le družina mu posreduje nebroj dobrin, katerih bi drugje zamen iskal. Povsem pravilno je torej, ako imenujejo bogoslovni pisatelji družino »societas naturalis et necessaria«.

Malo je to občestvo, vendarle občestvo v pravem smislu besede, starejše in prejšnje nego država, ter ima dosledno tudi pravice in dolžnosti, ki so povsem neodvisne od države (prim. Leon XIII., enc. *Rerum novarum*).

2. Temelj družine je zakonsko občestvo. Zakon, in sicer monogamičen zakon, je postavil Bog, ko je ustvaril prvega človeka: *Non est bonum esse hominem solum, faciamus ei adiutorium simile sibi* (Gen. 2, 18). Te besede nam razodevajo, da potrebujeta oba spola medsebojne fizične in psihične izpopolnitve, da sta drug drugemu potrebna v podporo, in sicer v tako podporo, kakršne bi človek ne našel pri nobenem drugem bitju, tudi pri istospolnem ne. Pod tem vidikom bomo razumeli, zakaj je Adam zagledavši Evo radostno vzkliknil: *Hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea... quoniam de viro sumpta est* (Gen. 3, 22).

Želja po tej izpopolnitvi je v človeku tako močno razvita, da ga vodi k zakonu, čeprav mora večkrat pretrgati najbolj nežne vezi, ki so ga dotlej spajale z njegovimi starši: *Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una* (Gen. 2, 24).

Stvorivši prvi človeški par ni bil Bog začetnik samo teh dveh individijev, temveč vesoljnega človeškega rodu, ko je prastarišem zaukazal: *Crescite et multiplicamini, et replete terram* (Gen. 1, 28).

S tem je postal zakon korenika, katera vedno obnavlja človeški rod, iz česar sledi, da je zakonska funkcija ena najbolj vzvišenih socialnih funkcij, obenem pa, da družba more biti zdrava le tedaj, ako je zdravo zakonsko življenje.

3. To življenje se more primerno razvijati le tedaj, ako je zakon nerazdružljiva zveza *unius cum una*. Poligamičen sistem, kakor ga najdemo pri orientalskih narodih, ponižuje ženo ter jo spravlja na stopnjo sužnje. Niso dosti manjša zla, ki bi se pojavila, ako bi zavladal sistem, ki zahteva razdružljivost zakona: v tem slučaju bi postala zakonska zveza preveč spremenljiva, med-

sebojna ljubezen bi se kmalu ohladila, oba dela bi prečestokrat zašla v past, ki ju pelje v nezvestobo; veliko škodo bi dalje trpela vzgoja otrok; družinske vezi, ki so po naravi svete, bi se zelo zrahljale, posejano bi bilo seme spora in boja v družinah; zlasti bi trpelo dostojanstvo žene, ker bi bila vedno v nevarnosti, da jo mož zapusti, potem ko je služila njegovi poželjivosti.

Dovoliti razdružitve zakona bi pomenilo uničiti srečo družin; s tem bi bila uničena tudi moč družbe ter odprta široka pot ne-nravnosti. Ko bi se le enkrat dovolila razdružitve zakona, bi bil prekršen velevažni religiozni in socialni princip, in prav težko bi bilo preprečiti nove ločitve. Želja po razdružitvi bi od dne do dne vedno bolj prodirala v širše kroge ter zastrupljala duhove kakor nalezljiva bolezen telesa, bila bi slična silni reki, ko začne podirati nasipe (prim. Leon XIII. enc. Arcanum div. sapientiae, 10. febr. 1880).

Skratka: zakon mora biti trajno, popolno občestvo moža in žene, ki izključuje še misel na kako drugo združitve. Temu občestvu je podaril Kristus sakramentalni značaj, ter s tem povzdignil ono zvezo naravne ljubezni, ki je sicer utemeljena že v človeški naravi, v nadnaravne sfere: vsled česar je medsebojni odnos med možem in ženo v krščanstvu mnogo bolj vzvišen, nego je zakonska zveza v zgolj naravnem pravu.

4. Naj bo kako občestvo še tako majhno, vendarle mora imeti svojega poglavarja; tako je tudi v zakonskem občestvu. Poglavar te zveze je mož, quoniam vir caput est mulieris (Eph. 5, 23); kot pravzor te zveze nam služi zveza Kristusova z njegovo cerkvijo: sicut Christus caput est Ecclesiae (ibid.). In kakor Kristus ljubi svojo cerkev, tako morajo tudi možje ljubiti svoje žene ter biti pripravljeni, se zanje tudi žrtvovati, kakor se je i Kristus daroval za svojo cerkev: Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et semetipsum tradidit pro ea (Eph. 5, 25).

Kristus je zelo zavzet za čast svoje cerkve. On hoče cerkev non habentem maculam (Eph. 5, 27), ter da bo sveta in brez madeža. Tako morajo tudi možje skrbeti za čast svojih žena, da ostane njih ime brez madeža. V tem oziru nam nudi sijajen zgled sv. Jožef. Ko še ni vedel za skrivnost včlovečenja božje Besede ter opazil svojo nevesto v blagoslovljenem stanu, ni dvomil sicer o njenem poštenju, obenem pa ni hotel prevzeti odgovornosti za stvar, ki si je ni mogel razložiti. Sklenil je odpustiti svojo nevesto, toda da bi je ne spravil ob dobro ime, jo je nameraval odpustiti skrivaj. Seveda morejo postopati tako samo možje, ki v resnici ljubijo svoje žene. Ta ljubezen mora biti sveta, kakor ljubezen Kristusa do cerkve, mora biti močna, kakor ljubezen do lastnega telesa: »Tako morajo ljubiti možje svoje žene, kakor lastna telesa: kdor ljubi svojo ženo, ljubi samega sebe« (Eph. 5, 28). To misel sv. Pavla bomo docela razumeli le tedaj, ako upoštevamo biblični nauk »et erunt duo in carne una« (Gen. 2, 24).

5. Taka ljubezen rodi spoštovanje. Spoštovanje gre ženi v prvi vrsti zaradi zakramentalne zveze, potem pa tudi, ker je ona

zastopnica šibkejšega spola; če bi kdo kazal proti šibkejšemu svojo premoč, bi to gotovo ne bilo znamenje posebne značajnosti: spoštovati šibkejšega pa je znamenje plemenitega srca, in to zahteva sv. Peter, ko uči moške, naj izkazujejo čast ženi kot šibkejši: quasi infirmiori vasculo muliebri impertientes honorem (I Petr. 3, 7). Te apostolske besede so temelj pravega kavalirstva, ki se ne kaže v afektiranih poklonih in v banalnih izrazih, temveč v srčnem iskrenem spoštovanju ženâ kot sodedinij milosti življenja, tamquam cohaeredibus gratiae vitae (ibid).

Prav posebno spoštovanje pa zasluži v krščanstvu žena kot sestra one, ki nam je rodila začetnika življenja.

6. Zakonsko občestvo se po naravi razvija v družinsko občestvo. Naravni sad tega občestva so otroci. Le-ti so po svoji telesnosti nekako del staršev in potemtakem tudi zvezani z njimi na prav poseben način; saj nosijo mnogokrat otroci tudi na zunaj sledove svojega telesnega pokolenja ter imajo tudi duhovne lastnosti, kakršne opazamo na starših. Starši zopet čutijo neko neugasljivo ljubezen do svojih otrok, ker so pač otroci njih del; posebno del očeta, ki je glava družine, filius enim naturaliter est aliquid patris (S. Th. 2 II, q. 10, a. 12 in corp.); otrok je nekaka pomnožitev očetove osebe: velut paternae amplificatio quaedam personae (Leon XIII, enc. Rerum novarum). Vsled tega otrok ne stopa neposredno kot individuum v državo, marveč potom domačega občestva, v katerem je rojen in vzgojen (prim. istotam).

Nobena sila tedaj ne more prenesti dolžnosti in pravic staršev na državo. Pravice staršev izvirajo iz narave in so dosledno nedotakljive. Država jih je dolžna ščititi ter pospeševati družinsko življenje, tako da doseže svoj namen. Le v onih izjemnih slučajih, ko bi starši, proti glasu narave, znatno zanemarjali svoje otroke, bi bila država poklicana, da skrbi za njih redno vzgojo.

7. Z ozirom na neke povsem poganske pojme, ki se širijo v moderni družbi, moramo poudarjati, da so otroci nebeški blagoslov. Saj je Bog postavil zakon v ta namen, da se množi človeški rod in napolni zemljo. V otrokih starši nekako nadaljujejo svoje življenje, v njih vidijo napredek in izpopolnitev lastne osebnosti, njim zapuščajo ne le premoženje, marveč svojo čud, svoje srce, svojo kulturo. Otroci so prava vez med možem in ženo, kajti če sta oba roditelja individualno različna, vidita vendarle v otroku nekaž skupnega, kar ju druži: mnogokrat je vprav otrok oni činitelj, ki zahteva, da se roditelja med seboj ljubita, in prepreči, da vsled gotovih napetih odnošajev ne gresta narazen.

Stari narodi, katerim hiperkultura ni pokvarila zdravega mišljenja, so bili srečni, če so imeli dosti otrok; posebno Izraelci so smatrali veliko število otrok kot poseben znak nebeške naklonjenosti. V takem krogu se čuti mož srečnega in to srečo pravičnika opisuje s pesniškim poletom psalmist: Uxor tua sicut vitis abundans in late-

ribus domus tuae: Filii tui sicut novellae olivarum in circuitu mensae tuae (Ps. 127, 3).

8. Starši, ki hote preprečujejo spočetje otroka (onanismus conjugalis) delajo proti prvemu smotru, ki ga je Bog dal zakonu in s tem kršijo na težak način voljo božjo. Tak greh je najhujše obsodbe vreden, saj imenuje sv. pismo tako počenjanje »res detestabilis« (Gen. 38, 10), zaradi katere je Bog Onana usmrtil. Neomalthusianizem, ki priporoča umetno preprečevanje spočetja, je ne samo protimoralen, temveč vse skozi protinaraven in skuša uničiti družbo v njenih prvih temeljih. Ta nauk je privedel nekatere narode do žalostnega dejstva, da vidijo pred seboj »več krst, nego zibelk«. To dejstvo nujno vodi do smrti narodov. Tu imamo zopet dokaz, da katoliška morala s svojimi jasnimi, seveda pa tudi neizprosnimi zahtevami skrbi mnogo bolj za ohranitev naroda, nego nebroj »narodnih« prireditev, pri katerih pridejo bolj do časti in veljave Bacchus in Venus nego narodna misel.

9. Onanizem ni samo obsodbe vreden z moralnega stališča, on je tudi v zdravstvenem oziru prava nesreča. Vsak resen zdravnik bo priznal, da je zloraba zakona zelo škodljiva za oba dela, zlasti pa čuti te posledice ženska. Živčne bolezni in druga zla, ki jih večkrat opazujemo na zakonskih, so često posledica greha. Neredkokrat se pripeti, da bi zakonski pozneje naenkrat radi imeli otroka, toda narava, proti kateri so tako brezvestno grešili, se maščuje in jim ne privoščiti družinskega veselja.

Tudi v obliki sistema enega ali dveh otrok (Ein-, Zweikindersystem) zasluži zakonski onanizem najostrejšo obsodbo: kar je po sebi grešno, to ostane grešno v vsakem slučaju, in ni je okoliščine, ki bi mogla kohonestirati protinaravno dejanje.

10. Običajen izgovor, s katerim skušajo nekateri zakonski opravičevati svoje prestopke naravnih zakonov, se glasi, da nimajo zadostnih sredstev, da bi prehranili večjo družino. V tem pogledu moramo poudariti, da je tudi v domačem občestvu, kakor povsod, zelo potrebno trdno zaupanje v božjo previdnost. Religiozni starši bodo sprejeli otroke kot dar nebeški, kot podobe božje, kot Kristusove bratce. Zavedali se bodo, če jim je Bog daroval otroke, ker so se držali njegove postave, da jim bo tudi naklonil potrebna sredstva, da jih morejo vzgojiti. Potrebno je, da iščejo najprej božje kraljestvo, vse drugo jim bo privrženo; svoje skrbi pa morajo zapupati Bogu: omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis (I Pet. 5, 7).

11. Večje število otrok je zdrav pojav ne samo z moralnega in fiziološkega stališča, ker dokazuje, da sta pri starših duša in telo zdrava, temveč je obenem koristno z vzgojnega vidika. Kjer ima družina enega samega otroka, združijo običajno vsi člani svoje potrebne in nepotrebne skrbi na njega. Na ta način postane otrok ne samo centrum družine, marveč tudi nje tiran, kojega kapricam se mora vse uklanjati. Tak otrok nima priložnosti, vaditi se v samozatajevanju, in ko stopi v resno življenje, je nepripravljen za boje

in težave. Iz takega materiala se ne oblikujejo veliki ljudje. Če pa smrt prestriže edincu nit razvajenega življenja, so starši neutolažljivi, ker so izgubili vse. Tedaj jih še bolj tare zavest, da so kršili božjo postavo: kakor so oni prej zapustili Boga, tako se čutijo zdaj povsem zapuščene.

12. Staršem, ki se boje večjega števila otrok, ne moremo z moralnega stališča svetovati drugega, nego da se z d r ž e. To sicer ni lahko, toda moralno življenje zahteva, kakor drugod, tako tudi v tem samozatajevanje. Kolikokrat se mora človek premagati v interesu telesnega zdravja! Kdor ni vseskozi materialist, bo moral priznati, da je treba žrtvovati vsaj toliko tudi za moralno zdravje.

Z ozirom na današnje ekonomske razmere zahteva razsodnost, da mladi ljudje ne stopajo v zakon, dokler si niso za go to vili gospodarskih predpogojev za družino. Če mladi ljudje sami niso zadosti pametni, je dolžnost staršev, da jih v tem pouče. Dejanski pa igrajo vprav v tem vprašanju matere, tudi one boljših krogov, tako nerodno vlogo, da se mora človek čuditi njih omejeni pameti: saj one same prečesto naravnost silijo svoje hčerke v zakon, ne da bi bili prej dani potrebni predpogoji.

13. Z moralnega stališča bi bil brez oponosa le en način zakonskega življenja, pri katerem bi ne prišlo do fekundacije, in to je tako zvana fakultativna steriliteta. Ta je v tem, da zakonska občujeta v času, ko je spočetje z ozirom na fiziološko stanje žene malo verjetno. Nekateri pisatelji mislijo namreč, da je spočetje v času »ageneze« skoraj izključeno. Ta čas bi bil od 15. dne po menstruaciji do tretjega, četrtega dne pred ponovitvijo periode. Zakonskih, ki bi vršili svojo zakonsko pravico v tem času, čeprav z namenom, da ne pride do spočetja, ako le akt odgovarja naravnim postavam, ne kaže vznemirjati (prim. S. Paenitentiaris, 16. jan. 1889). Vendar je treba omeniti, da avtorji niso edini glede nauka »ageneze«; tako trdi n. pr. Antonelli: non posse amplius sustineri coitum sterilem evadere, fere absolute a decima quinta die post menstrua incepta usque ad sequentem menstruationem (Medic. pastor.⁴ I [1920] 161).

Josip Ujčić.

Naše odrešenje v postnih premišljevanjih.

Christus Redemptor je centrum krščanske vere. Od Jezusove odrešilne smrti izvira vse, kar nova zaveza vsebuje. Odtod vera, upanje, ljubezen naša. Zavest, da smo odrešeni, če je dovolj živa, nas najgotoveje obdrži stanovitno na potu k večnemu cilju. Zato je redemptio — odrešenje prav primeren predmet tudi postnim pri digam.

I. C e n a n a š e g a o d r e š e n j a. — Življensko delo Jezusovo je naše odrešenje. Od vstvarjenja sveta dalje ni važnejšega dejanja božjega. S čim nas je J. K. odrešil? Kakšna je odkupna cena za naše duše, da jih vemo prav ceniti? J. K. je dal vse za naše odre-

šenje: a) Svoje imetje; ni imel mnogo; v uboštvo rojen se preživlja s svojim delom, kot oznanjevalec resnice živi od miloščine; na križu žrtvuje edino imetje, svojo obleko, drugega svojega ni imel. Mnogo da, kdor vse da. b) Svojo čast, dobro ime, svoj ugled. Telesne bolečine prenese človek lažje, če najde sočutje. Jezus je našel v trpljenju zasramovanje, zaničevanje. »Z zasramovanjem nasičeno« (Thren. 3, 30) njegovo srce; nasičeno, t. j. tako polno, da ni moglo biti bolj. Vse se je zaklelo, da ga sramoti: ljudstvo izvoljeno, katerega je učil in kateremu je s čudeži pomagal, pošilja krive priče zoper njega, terja Baraba, za svojega dobrotnika zahteva križ; vojaki se norčujejo z njegovim kraljevskim veličastvom; hlapci ga žalijo kot preroka; svetna oblast izliva zaničevanje nanj (Herod), Pilat ga obsodi v smrt kot človeka, ki ni vreden zaščite pravice in zakonov, duhovska oblast postavlja, da pripravi pot Odrešeniku in ga sprejme, zahteva nasilno smrt. — Umirajočega zasramujejo: »Drugim je pomagal, sam sebi ne more. Ako je kralj izraelski, naj stopi s križa in verovali bomo vanj...« »Mimoidoči pa so ga preklinjali in zmajevali s svojimi glavami« (Mt. 27, 39). Vse to je J. K. čutil, tem bolj, ko se je zavedal, kolike časti je vreden Sin božji. To zasramovanje ga je ponižalo najbolj. »Postal sem pravi nič« (Ps. 72, 21). »Ves dan je sramota moja pred menoj in stid me je po obličju mojem kar pokrtil, ker vedno čujem glas zasramovalca in obrekovalca in gledam pred seboj sovražnika in preganjavca« (Ps. 43, 16. 17). Le Oče nebeški razume to boleost: »Ti veš za zasramovanje in sramotenje in za nespodobnost sovražnikov do mene« (Ps. 68, 20). To trpi za nas: »Pomisli, zavoljo tebe sem sramoto trpel« (Jer. 15, 15). »Največja vseh muk je sramota« (Sv. Jan. Zlat.). Pomnožilo je muko J. K. dejstvo, da skoraj nihče z njim ni sočustvoval: »In čakal sem ga, ki bi se skupno z menoj žalostil, pa ga ni bilo, in ki bi me tolažil, pa ga nisem našel« (Ps. 68, 21); »oziral sem se, pa ni bilo pomočnika« (Iz. 63, 5). Učencev ni, eden ga je izdal, drugi zatajil. Mati pa in sv. Janez in galil. žene, »ki so od daleč gledale« (Mt. 15, 40), mu niso mogle dejansko pomagati. c) Telesne bolečine: Ni zdravega mesta na njem od podplat do temena. Vsi udi bolè, v vseh živcih bolečina, v vseh žilah vročina. Opis Jezusa na križu vsečega: glej, ceno svojega odrešenja! In telo Jezusovo — vstvarjeno za najpopolnejšo dušo, je tudi samo najpopolnejše, občutljivo za bolečine. Podoba harfe, na kateri ubira strune bolečina, da je odmevala zemlja v trepetu in so zavzeta poslušala nebesa! Č) Zapuščen trpi vse to. Iz združitve z božjo naravo v eno osebo ni izvirala nobena tolažba več; zatvoril je ta vir. Vsa teža in gnjusoba grehov sveta leži na umirajočem — iz te noči in teme je zavpil: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil.« d) Smrt, vse je žrtvoval, še zadnji dih življenja. »Dopolnjeno je« delo odrešenja. Postojmo pod križem! Kaj je spravilo J. K. v smrt? »Žrtvovan je bil, ker je sam hotel« (Iz. 53, 7). Prostovoljno je šel v trpljenje; lahko bi se bil rešil, pa ni hotel. Še Petru je na vrtu

Gezemani dejal: »Ali misliš, da ne bi mogel prositi svojega Očeta in bi mi poslal več ko dvanajst legij angelov?« (Mt. 26, 53). Vedoma in svobodno je šel gori v Jeruzalem, da tam trpi in umrje (Lk. 18, 31 sl.). Trpljenje in smrt je bil cilj njegovega človeškega bivanja. »Sin človekov je prišel... da bi dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr. 10, 45). — Ali je torej preveč, ko J. K. zahteva, da ga tudi mi ljubimo požrtvovalno in velikodušno, ljubimo dejansko v premagovanju vsega slabega? Ko bi mislili na ceno, katero je J. K. plačal v naše odrešenje, ne bila bi nam težka popolna ljubezen do njega. Zato si vtisni v spomin: »Vedite, da niste odkupljeni z miljivimi rečmi, s srebrom ali zlatom... ampak z drago krvjo kakor jagnjeta brez madeža in hibe, Kristusa« (I. Petr. 1, 18. 19).

II. Sadovi odrešenja (odrešenje od greha, oblasti satanove in pekla). — Pod križem spoznamo božjo natančno pravičnost, ki zahteva zadoščenje za grehe, katerih je bil in je svet poln. Pravičnost božja pravi: »Povrniti jim hočem po njihovih delih in po dejanju njihovih rok« (Jer. 25, 14); »duša, ki greši, naj umrje« (Ez. 18, 20). Priznati moramo: Da, Gospod, vsemogočni Bog, resnične in pravične so tvoje sodbe« (Raz. 16, 7). Človek zadoščenja dati ne more: »Bili smo po naravi otroci jeze božje« (Ef. 2, 3), »posode jeze« (Rim. 9, 22). »Toda Bog je ljubezen« (I. Jan. 4, 8), za to je druga božja oseba mesto nas nudila zadoščenje popolno — ceno najtežje je plačal za naše dolge in kaj nam je s tem pridobil? — a) Vse delovanje J. K. je bilo obrnjeno zoper greh, boj zoper greh je oznanjeval, kot križ naj vsak vzame ta boj nase. Nekrvavo ponovitev svoje smrti v sv. maši je ustanovil, da izbrisi grehe z naših duš (Mt. 26, 28). Blagovest, katero sv. Pavel oznanja, je, da je Kristus umrl za naše grehe: »J. K. nas je ljubil in je dal sebe za nas kot daritev in žrtev Bogu v prijetno dišavo« (Ef. 5, 2); »Bog je tega, ki ni poznal greha, zaradi nas storil v greh, da bi postali mi pravičnost božja v njem« (II. Kor. 5, 21). Kar je Izaija (53, 4—12) prorokoval, potrjuje sv. Pavel: »Za naše grehe je bil žrtvovan« (Rim. 4, 25); »Kristus je umrl za naše grehe po pismih« (I. Kor. 15, 3). Neprestano ponavlja apostol to misel in jo hoče vtisniti neizbrisljivo v srce kristjanom, da so odrešeni po trpljenju in smrti J. K., da je sad trpljenja J. odpuščanje grehov: »En srednik je med Bogom in ljudmi, človek Kristus Jezus, ki je dal samega sebe v odkupnino za vse« (I. Tim. 2, 6). Titu naroča, naj z vsem povdarkom pridiga: »J. K. je dal samega sebe za nas, da bi nas rešil sleherne nepostavnosti in očistil sebi za lastno ljudstvo, goreče za vsa dobra dela« (Tit. 2, 14). Nadomestilno trpljenje za naše grehe je J. K. prevzel prostovoljno, iz ljubezni do nas. »Bog dokazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kr. umrl za nas, ko smo bili še grešniki« (Rim. 5, 8); »v tem smo spoznali ljubezen, da je on dal življenje za nas« (I. Jan. 3, 16). Da bi tembolj cenili ljubezen J. K., ko smo spoznali nje prvi sad, odpuščanje grehov! Greh, največje zlo, vir vse nesreče in obupa (Ps. 31, 3. 4). Glej, v družini — greh kriv razdora, nesoglasja itd. Greh je kriv gospo-

darske propasti, sovraštva, boja v človeški družbi. Ne mogel bi se nihče znebiti bremena greha, ako bi nas Kristus ne bil odrešil. V zakrament sv. pokore je položil ta sad odrešenja. »Če priznavamo grehe svoje, je zvest in pravičen, da nam odpusti grehe in očisti sleherne krivice« (I. Jan. 1, 9). — b) Odrešil nas je posledic greha, oblasti satanove. Grešnik v dejanju govori z Luciferjem: »Ne maram služiti,« vda se strastem (I. Jan. 2, 16), pade v sužnosti greha in satana (Rim. 1, 24. 26); ni maral očetovskega vodstva božjega, pa vleče jarem satanov. V času Jez. se je kazala oblast hudičeva v obsedencih. J. K. je tisti močnejši, ki je prišel, da mu odvzame moč (Lk. 11—22). »Zato se je prikazal Sin božji, da razdene dela hudičeva« (I. Jan. 3, 8). J. K. je sam to potrdil: »Zdaj je sodba nad tem svetom, zdaj bo vladar tega sveta izgnan« (Jan. 12, 31). Hud. duh je privezan kot pes na verigo, škodovati more le tistemu, ki se mu brezskrbno približa (sv. Avg.) — c) Konec greha je pekel, večno pogubljenje; z grehom nas je rešil J. K. tudi pekla. Napuhnjene angele je vrgla pravičnost božja v pekel, človeka se je ljubezen božja usmilila. »Bog nas ni odločil za jezo, ampak da dosežemo zveličanje po Gosp. n. J. K.« (I. Tes. 5, 9). Dolžno pismo, za katero smo zaslužili biti vrženi v večno ječo (Mt. 18, 23—35), je pritrdil J. K. na križ in kri njegova je izmila ves naš dolg in z njim večno kazen (Kol. 2, 14). Mnogi se posmehujejo peklu, češ, bajka je, strašilo. Naj stopi tak pred Križanega, dobro si naj ogleda trpečega Odrešenika, pa naj mu poskusi reči: »Zveličar, kako si nespameten, da toliko trpiš, saj ni pekla, ni oblasti satanove, katere nas misliš rešiti.« Ne bo si upal reči Kr. v obraz — če je pri pravi pameti. — Ako je J. K. toliko trpel, da nas reši greha in njegovih groznih posledic, potem je greh nekaj strašnega, kazen zanj nepopisna. Strašno brezno je pekel, ker je J. K. postavil svoj križ kot svarilno znamenje, da ne gremo slepo in nevedoma vanj. Nihče drugi nas greha, satana in pekla rešiti ne more. Ne napredek, iznajdbe, tehnika itd. »V nikomer drugem ni zveličanja; zakaj nobeno drugo ime pod nebom ni dano, da bi se mogli v njem zveličati« (Ap. d. 4, 12).

III. Sadovi odrešenja (posvečenje v milosti). — Ni nas J. K. samo greha odrešil, sprejel nas je v svoje prijateljstvo. Iz sovražnikov postali smo otroci božji. Še očitneje spoznamo ljubezen J. K., če premislimo drugi sad njegove smrti: naše posvečenje. a) Kaj je posvečenje? Novo rojstvo, popolna prenovitev človeka; kar je starega izgine, nov človek živi; novo vstvarjenje je to. J. K. v pogovoru z Nikodemom (Jan. 3, 1—21) zahteva novo rojstvo: »Ako se kdo iznova ne rodi, ne more videti božjega kraljestva« (v. 4), to se zgodi v sv. krstu: »ako se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo. Kar je rojeno iz mesa, je meso, in kar je rojeno iz duha, je duh« (v. 5. 6). V čigavi moči bo možno to duhovno rojstvo? V moči J. smrti na križu, po njegovem zasluženju: »Kakor je Mozes povišal kačo v puščavi, tako mora biti povišan Sin človekov, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil,

ampak imel vsak večno življenje« (v. 14. 15). Sv. Pavel imenuje ta sad odrešenja »novo vstvarjenje«, tako globoka in temeljita sprememba se izvrši v naših dušah po milosti, katero je J. K. na križu zaslužil. Galačanom piše, da nima pomena več obreza St. Z., ampak edino le »novo ustvarjenje v J. K.« (Gal. 6, 15). Pri Bogu nima pomena razlika jezika, stanu, ampak edino razliko dela milost: »Ni Juda, ne Grka, ni sužnja ne svobodnega, ni moškega ne ženske, zakaj vsi ste eno v J. K.« (Gal. 3, 28). V pismu Korinčanom našteva one, ki božjega kraljestva ne bodo podedovali, namreč malikovalci, nečistniki, tatje, lakomniki, pijanci, obrekovalci, roparji, na to pa pristavlja: »In taki ste bili nekateri: ali umiti ste, posvečeni ste, opravičeni ste v imenu Gosp. J. K. v Duhu Boga našega« (I. Kor. 6, 9—10). Naj je preteklo življenje vaše še tako zelo grešno — v milosti ste umiti in posvečeni! Brezprimerna tolažba! — b) **Obilnost milosti**: Sv. Pavel v treh poglavjih pisma Rimljanom razpravlja o sadovih odrešenja. Tu primerja greh in milost. Po Adamu se je razširil greh na vse človeštvo, iz tega izvirnega greha pa je zrastle toliko in tako velikih, vnebovpijočih grehov, da jih pregleda le vsevedni Bog. A milost, ki te grehe v nas uniči, je še mnogo obilnejša. Če je greh zalil ves svet, milost še bolj, če greh poganja korenine v globino srca, milost seže še globlje. »Ni pa kakor pregreha tudi milost: zakaj, če so po pregrehi enega umrli mnogi, veliko bolj se je za mnoge pomnožila milost božja« (Rim. 5, 15). »Ko se je pomnožil greh, se je veliko bolj pomnožila milost, da bi tako kakor je kraljeval greh ~ smrt, kraljevala tudi milost za večno življenje po J. K., G. n.« (Rim. 5, 21). Učinek te obilne milosti v duši je po sv. Pavlu »mir«. In ta mir mu da lahko prenašati preganjanje in vse hudo: »Napolnjen sem tolažbe, preobilo imam radosti ob svoji stiski« (II. Kor. 7, 4). Navsezadnje se celo hvali v stiskah (Rim. 5, 3), milost mu nadomestuje vse drugo. — c) **Bistvo milosti** nam je v vsej globini nerazumljiva skrivnost. Je božje življenje v nas; iskrica njegovega bistva položena v dušo, ki jo dvigne v podobnost božjega nedoumljivega življenja. »Po Kristusu nam je Bog podaril dragocene in najvišje obljube, da postanete po njih deležni božje narave« (III. Petr. 1, 4). Tako pomeni milost res novo življenje. Kakor seme hrani v sebi obliko rastline, lepoto cveta in zlahtnost sadu, tako je z milostjo v nas kal bodočega poveljčanege življenja v nebesih. Po njej postanemo otroci božji (Jan. 1, 12), ker je božje življenje v nas. »Poglejte, koliko ljubezen nam je dal Oče, da se otroci božji imenujemo in smo. Ljubljeni, zdaj smo otroci božji, a mi se še pokazalo, kaj bomo« (I. Jan. 3, 1. 2). »Če smo pa otroci, smo tudi dediči božji in sodediči Kristusovi« (Rim. 8, 17). Kot otroci imamo pravico do dediščine, do nebes. Z milostjo si nebesa zaslužimo, da jih nam Bog da po svoji pravičnosti: »Že mi je pripravljena krona pravičnosti, ki mi jo podeli tisti dan Gospod, pravični sodnik; pa ne le meni, ampak tudi vsem, ki so ljubili njegov prihod« (II. Tim. 4, 8). — Cenimo visoko milost, ker sama po sebi je naš največji zaklad, pa tudi zaradi tega, ker

vemo, koliko je moral Jezus Kristus trpeti, da nam jo je zaslužil. Kaj ti je milost? Ali ti je, kar krščanski ženi in materi, ki v najneznosnejših družinskih razmerah le z milostjo božjo vrši zvesto svoje dolžnosti? Kar krščanskemu možu, ki z milostjo ohrani v najtežjih urah svojo zakonsko zvestobo? Kar delavcu, služkinji, ki sredi propalosti in nepoštenosti ohrani poštenje in vero? Kar zapuščenemu bolniku, ki se brez postrežbe zvija v svojih bolečinah, in ne obupa, ne zgubi potrpežljivosti iz ljubezni do Križanega? Milost nam je vir moči in poguma, vir tolažbe in veselja; milost nam je vse.

IV. Sadove odrešenja si mora vsak sam pridobiti. — Večer velikega petka na Golgoti: Marija drži v naročju ceno našega odrešenja: Glejte jagnje božje itd. Pridite in naberite si sadov odrešenja. Medtem je nesla duša Jezusova v predpeklo sadove odrešenja dušam tam čakajočim, ker te so se v življenju z vero in upanjem v bodočega Odrešenika pripravile. Mi pa si moramo milost, katero je Jezus Kristus zaslužil v izobilju, sami pridobiti ali vsaj ohraniti in pomnožiti. — 1. Pri sv. krstu nam je dal Jezus Kristus milost, vsejal »seme svetosti«, da raste in rodi. Ohraniti si moramo ta zaklad z lastnim trdom: samozatajevanjem, vrednim prejemanjem sv. zakramentov itd. »Ustvaril nas je brez nas, zveliča pa ne brez nas« (sv. Avg.). Blagor mu, kdor krstno milost ohrani. Pri premnogih pa nastopi katastrofa, ki jo uniči: smrtni greh. — 2. Grešnik se mora spokoriti, t. j. obrniti k Bogu nazaj. Klic pokore so ponavljali vsi poslanci božji: v stari zavezi preroki: »Tako govori Gospod vojnih trum: Spreobrnite se k meni in jaz se hočem k vam obrniti« (Cah. 1, 3). Jan. Krst. je pripravljaval sprejem Mesiju, ne z zunanjim slavljem, ampak s klicem pokore; srce naj mu vsak pripravi, da sprejme milost. Jezus Kristus je sam s tem začel pridigovati: »Delajte pokoro, zakaj nebeško kraljestvo se je približalo« (Mt. 4, 17). Jezus Kristus je milost ponujal, vabil, klical, s solzami hotel Jeruzalem ganiti (Lk. 10, 13 sl.; 19, 42). Tako še vedno dela: vabi, trka. »Glej, pri vratih stojim in trkam; če kdo čuje moj glas in odpre vrata, vstopim k njemu in večerjal bom z njim in on z mano«, t. j. sklene iskreno zvezo ljubezni in prijateljstva (Raz. 3, 20). — Ne sili, ampak nagiba, opominja z notranjimi navdihmi z nemirom vesti, po človeški besedi, tiskani ali govorjeni, s križi, s tako zvanimi slučajji itd. A poslušati klic, razumeti opomin, slediti vabilu mora grešnik sam. To je skrivnost hudobije, da je človek v stanu, vse milosti odkloniti, ker ima svobodno voljo. Res verni učenci Jezusa Kristusa težko čutijo to, da mnogi sadovi njegovega odrešenja odklanjajo. Za te molijo in se žrtvujejo, kakor je to storil sv. Pavel, ki je bil pripravljen vse žrtvovati za zveličanje drugih (Rim. 9, 1 sl.). — 3. Kako naj stori grešnik prvi korak in si pridobi milost? Prvi korak je vera: »Vera je začetek zveličanja, temelj in korenina opravičenja« (Trid. konc.). »Ako ne boste verovali, da sem jaz, boste umrli v svojih grehih« (Jan. 8, 24). Ta vera mora biti živa. »Ti veruješ, da je Bog eden; prav delaš. Tudi hudobni duhovi verujejo — in groze se tresejo« (Jak. 2, 19). Ako veruješ, veruješ tudi v božjo pra-

vičnost, ki te napolni s tistim strahom božjim, začenjaš upati v njegovo brezmejno usmiljenje, začenjaš zaradi tega Boga ljubiti, svoje grehe pa obžalovati — glej pot grešnika k Bogu. Taka d o s l e d n a vera je prvi korak grešnika k Bogu, polovičarska vera pa ni. Pa tudi pri tem pomaga dejanska milost, ki je vsakemu grešniku na razpolago. »Ne jaz, ampak milost božja z menoj« (I. Kor. 15, 10). Tako pa je spreobrnjenje mogoče vsakemu grešniku, in stanovitnost v milosti vsakemu pravičnemu. »Vse morem v njem, ki me krepeča« (Filip 4, 13). — Marija, Mati žalostna, daj nam sadov odrešenja! Vzemimo, sprejmimo milosti ponujene, posebno zdaj v sv. postnem času. Ne sme se zgoditi, da bi za nas bil Jezus Kristus trpel zastonj.

V. Znamenje našega odrešenja. — Spraznila se je Golgota, v mrak razpenja križ svoje roke, kot krilo, s katerimi hoče obsenčiti svet — ko smo spoznali odrešenje svoje, vemo ceniti tudi križ, znamenje odrešenja, razumemo, kaj nas uči. — 1. Križ je s v e t o o r o d j e, s katerim nas je Jezus Kristus odrešil, meč, s katerim je premagal satana (sv. Anzelm), oltar, na katerem je žrtvoval najsvetejšo, Bogu najprijetnejšo daritev. Od sv. križa imajo vsi oltarji moč in pomen. Zato častimo les križa, namočen z rešno krvjo: Sv. Helena ga je poiskala, sezidala mu cerkev; Heraklij (628) je z vojsko zopet nazaj dobil uropano svetinjo (najdenje in povišanje sv. križa). Kjerkoli shranjujejo za las majhen košček sv. križa, ga verniki častijo z vsem spoštovanjem. »Molimo te, Kristus, in te hvalimo« itd. — 2. Sv. Križ je k n j i g a b o ž j e m o d r o s t i: Na križu premagan je zmagal Jezus Kristus; iz smrti na križu je vzkliko večno življenje; znamenje sramote spremenjeno v znak časti, prestol božjega vladarstva. Iz križa je zajemal sv. Pavel globokoumno modrost: »Odložil sem se namreč da ne bom vedel nič drugega pri vas razen J. K. in tega križanega« (I. Kor. 2, 2); »mi oznanjamo K. križanega, Judom sicer pohujšanje, paganom neumnost, a tistim, ki so poklicani, Judom in Grkom, božjo moč in modrost« (I. Kor. 1, 23). Iz križa so se svetniki naučili več življenske modrosti kakor iz učenih knjig (sv. Tom. Akv.). V križu spoznamo pot k večnim ciljem, pomen bridkosti in trpljenja. — 3. Križ je z n a k n a š e s v o b o d e. V imenu svobode odstranjujejo križe iz šol, sodišč itd. — a so v okovih greha in strasti. Hudobni duh jih drži v sužnosti lastnih strasti. Na križu je J. K. uničil greh, nas osvobodil — v križu smo svobodni otroci božji. »Bog ne daj, da bi se jaz hvalil razen s križem Gospoda našega J. K., po katerem je meni svet križan in jaz svetu« (Gal. 6, 4); »kateri so Jezusovi, so meso križali s strastmi in poželenjem vred« (Gal. 5, 24), s svobodo dal nam je J. K. »mir po krvi križa svojega« (Kol. 1, 20). — 4. Križ je d o k a z n e i z m e r n e l j u b e z n i b o ž j e, ker večje ljubezni nima nihče, kakor da da življenje svoje za prijatelja (Jan. 15, 13). Ljubezen J. K. je tem večja, ker je šel prostovoljno v smrt za nas, ker je vedel in tako tudi čutil vse naprej v božji vsevednosti. Iz srca J. sredi plamena se dviga križ — znak največje ljubezni. Zato pa je križ — 5. n a m m o č i n v a r s t v o. Dokaz za to je dejstvo, da so neuki apostoli brez vsakih naravnih sredstev razširili nauk o

Križanem tako hitro in uspešno povsod, med priprostimi in izobraženimi. Niso rabili zato človeške modrosti. »Govor moj in pripovedovanje moje ni bilo v prepričevalnih besedah človeške modrosti« (I. Kor. 2, 4). O tem so govorili, da je treba vsak dan vzeti križ na rame in slediti Križanemu — in svet greha, mehkuznosti, nevednosti se je spreobrn timer. Tudi nam je sv. križ moč v boju zoper skušnjave, zvestobe v poklicu, poguma v trpljenju, tolažbe v bridkosti, upanja v smrti uri. — Častimo križ, ozirajmo se nanj, na častnem kraju v hiši naj visi, da ga bomo smeli držati kot ključ nebeški umirajoč v mrzli roki, da bomo takrat, ko se bo prikazalo znamenje Sina človekovega na nebu« (Mt. 24, 30) pozdravljali z nepopisno radostjo znamenje našega odrešenja. Hitimo pod križ v vseh potrebah, da nas brani pod senco svojih kril (Ps. 16, 8). Nikdar ne dopuščajmo, da bi kdo sramotil to sveto znamenje. R.

Osnufki govorov po evang. 2., 3., 4. ned. v postu.

Spremenjenje Gospodovo (2. postna nedelja). — »Kristus, kralj slave«, na gori Tabor. — 1. Kako je Jezus Kristus razodel svojo slavo. J. K. je pravi Bog: »v njem prebiva polnost božanstva telesno« (Kol. 2, 9). Učlovečen ni izgubil svojega veličastva in slave, ki z nepopisno blaženostjo napaja izvoljence v nebesih. V nam nedoumni ponižnosti je Kr. svojo slavo na zemlji prikrival z zastorom človeške narave, kakor se včasih solnce več dni zakriva za temnimi oblaki. Na Taboru pa je božje veličastvo zasijalo izza odeje J. človeškega telesa, da se je videlo, kakor bi plavalo vse telo v morju nebeške svetlobe: obličje kot solnce, obleka kot sneg, kakor ne more beliti noben belivec na zemlji (Mr. 9, 3). Duša apostolov napolnjena sladkosti. »Gospod, dobro je, da smo tukaj.« — 2. Kaj je Jezus Kristus nameraval s svojim spremenjenjem? Pred šestimi dnevi je pri Cez. Filip. Peter izpovedal vero v Jezusovo božjo naravo. Potem jim je J. K. začel govoriti o trpljenju in smrti svoji. Peter se je tej misli zoperstavlj al, a bil odločno zavr njen: »Kdor hoče za menoj priti, naj vzame svoj križ nase in naj hodi za menoj« (Mt. 16, 24), plačila naj ne pričakuje v svetnem Mesijeve m kraljestvu: »Sin človekov bo prišel v veličastvu svojega Očeta in vsakemu povrnil po njegovih delih« (Mt. 16, 27). Za čas trpljenja je hotel Gospod dati apostolom oporo za njihovo vero, prižgati svetlo zvezdo upanja na končno zmago in slavo. Po Mojzesovi postavi zadostujejo tri priče, da se ugotovi resnica; zato je vzel samo tri seboj: Petra poglavarja, Jakoba, ki bo prvi prelil kri za Gospoda, in Janeza, ljublj enca, ki bo najdalje živel kot krepek steber mlade cerkve. — 3. Kaj je dosegel Jezus Kristus s spremenjenjem? Janez in Jakob sta ostala stanovitna. — Janez se po 60 letih v začetku svojega evangelija dotika dogodka na Taboru: »In Beseda je meso postala ... in mi smo videli njegovo slavo, kakor slavo edinorojenega od Očeta, polnega milosti in resnice.« Sv. Peter, močno je bil ganjen, kar pričajo besede njegove,

vtis močan, neizbrisen: »Nismo se namreč izmišljenih povesti držali, ko smo vam oznanjali moč in pričujočnost Gospoda našega Jezusa Kristusa; temveč sami smo bili priče njegovega veličastva. Zakaj prejel je od Boga Očeta čast in slavo, ko je prišel takšen glas nadenj iz prečestitega veličastva: Ta je moj ljubljeni Sin, nad katerim imam veselje, njega poslušajte. In ta glas, ki je iz neba prišel, smo mi slišali, ko smo bili z njim na sveti gori« (II. Petr. 1, 16—18). Čudno — in Peter ga je zatajil! Šel je v bližnjo priložnost kljub svarilu J. Ali umevaš ta nauk? Ali hočeš še naprej trditi: Meni ne bo škodovalo, če prebiram ta veri sovražni časopis, to grdo knjigo, če občujem s tem tovarišem, če zahajam v to družbo itd. Ali sv. Peter ni bil poučen, opozorjen na nevarnost? Ali ni bil celo priča izpremenjenja? On bi ti odgovoril: Neumnež! Varuj se, ogibaj se bližnje priložnosti, če ne boš doživel žalosten poraz in če bi bil z nami vred na gori Tabor.

Izraelka blagruje Mater božjo (3. postna nedelja). 1. Kaj je napotilo ženo, da je Marijo blagrovala? Velik Jezusov čudež — ozdravljenje obsedenca — in duhoviti odgovor poln vzvišenosti in miline, s katerim je osramotil sovražnike, trdeče, da z Beelcebubom izganja hudiča. Trezno misleči poslušalci so ženi gotovo pritrjevali. Blagrovanje ne meri naravnost na Jezusa, ampak na njegovo mater. Morda je bila sama mati in je imela pred očmi velike predprave, ki jih ima mati pri dobrem sinu. Njen vzklik je izraz žive vere, velikega spoštovanja in ljubezni, ki je Gospoda gotovo razveselil. — 2. Jezusov odgovor: Potrjuje blagrovanje Marijino in dodaja nov vzrok — živo vero in svetost Marijino. Saj je ohranila v svojem srcu vse važne besede (Lk. 2, 51); Elizabeta jo istotako blagruje, ker je verovala (Lk. 1, 45). Z odgovorom J. K. potolaži vse svoje zveste pristaše, ko je pokazal trdno podlago, na kateri se mu morejo bližati in uživati njegovo naklonjenost, če namreč sprejmejo in ohranijo vero. Po veri nam je odprt pot k Učitelju in Rešitelju (Jan. 14, 6). — 3. Pomenljivost dogodka: Izraz je Marijinega češčenja, ki se je začelo v prvem svitu nove zaveze (Gabriel, Elizabeta, »blagrovali me bodo odslej vsi rodovi« Lk. 1, 48). Marija je kot mati v naravni zvezi z Sinom božjim, zato jo zaradi J. K. častimo. Vredna je pa časti prav posebno zaradi trdne vere in izredne svetosti, to je J. K. v svojem odgovoru ženi zlasti poudaril. Priprosti ljudje imajo v verskih rečeh mnogokrat veliko modrost in milost, da hitro ločijo zmoto od resnice — zavrgli so n. pr. vsako krivoverstvo, ki je Marijinemu češčenju sovražno (Efez. 431). Častimo tudi mi vsak dan usmiljeno Zveličarjevo mater po stari navadi iz otroških let.

Jezusova ponižnost v presv. Rešnjem Telesu (4. postna nedelja). Po čudežnem nasičenju je J. K. obljubil najsv. Zakrament: »Ne delajte za jed, ki mine, temveč za jed, ki ostane za večno življenje in ki jo vam bo dal Sin človekov« (Jan. 6, 27). Evangelij o pomnožitvi kruha je postavila Cerkev v čas, ko svojim otrokom ukazuje prejeti sv. obhajilo. Za pripravo obrnimo svoj po-

gled na Jezusovo prečudno ponižnost v tem zakramentu. — 1. Sveti Pavel piše Filipljanom, da se je božji Sin pri u človečenju ponižal, ker je vzel nase »podobo hlapca in se upodobil ljudem« (Fil. 2, 7.) Veliko ponižanje: 33 let v človeški podobi, prenašati vso bedo in težo revnega življenja, prostovoljno iti v sramotno smrt. A puščal je za seboj sledove svoje božje moči in slave: ob rojstvu angelsko petje in čudovita zvezda, nešteti čudeži; znamenja na solncu in zemlji ob smrti na križu. — 2. Kako drugačen je v najsv. Zakramentu. V podobi kruha prebiva. Tudi tu se gode čudne reči, a nevidno: srečni angeli molijo noč in dan svojega kralja, v dušah vernikov, ki pristopajo z živo vero, čistim srcem in močno ljubeznijo, se včasih dogajajo čudne reči božje milosti. Če se pa grešniki ne menijo zanj v malomarnosti, ga zasramujejo — ne dvigne kaznujoče roke. Čudna ponižnost! Tu skriva še človeško življenje, katero je nekoč kazal. »Skrit si bil na križu kakor Bog samo, tukaš še človeka ne zazre oko« (sv. Tom. Akv.). — 3. Zakaj se Gospod v najsv. Zakramentu tako ponižuje? Iz nepopisne ljubezni do nas, ker mu je »veselje bivati s človeškimi otroki« (Preg. 8, 31), da se mu moremo bližati brez strahu. Ako bi prebival med nami z znamenji svojega veličastva in moči, bi govorili kot nekdanji Izraelci Mozesu pod Sinajem: »Nikar naj ne govori z nami Gospod, da kje ne pomrjemo« (Exod. 29, 19). V sedanji ponižnosti pa moremo zaupno k njemu prihajati, ki nas vabi: »Pridite k meni vsi, ki se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt. 11, 28). Odzivajmo se temu povabilu! Imejmo usmiljenje s svojo trudno in lačno dušo ter ji dajmo nadnaravne hrane sv. obhajila. J. K. je tako dober in velikodušen — »poglejte, kakšno ljubezen nam je izkazal« (I. Jan. 3, 1) — ne bodimo torej mi do njega ozkosrčni in mrzli. Nihče bi si ne bil upal Jezusa prositi za takšno znamenje ljubezni, kakor je presv. Zakrament — a J. K. nam ga je dal iz usmiljenja do nas. Častimo ga, prejemajmo ga, da bomo rasli v ljubezni božji kakor drevo, zasa-jeno ob potoku. Teofil.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Iz verske borbe v 16. stoletju.

1. H. Grisar, Luthers Leben und sein Werk. — 2. Corpus Catholicorum 4—10.

1. Že v času, ko je učeni historik iz reda sv. Dominika, Henrik Denifle, stopil na plan s svojim delom o Luthru in lutheranstvu v prvem razvoju (1904), ki je v njem na novo podlago postavil rešitev »problema mladega Luthra«, uporabljajoč Luthrova dotlej neznana wittenberška predavanja o Pavlovem listu Rimljanom iz l. 1515./16., se je slišalo, da bo innsbruški cerkveni zgodovinar Hartman Grisar S. J. napisal obsežno Luthrovo biografijo. V dolgoletnem študiju je pripravil zanj gradivo in ga objavil v treh debelih zvezkih z

nekaj nad 2500 stranmi teksta¹, ki jim je bil namen, pretehtati dosedanje presojanje Luthrove osebnosti, odstraniti legendarno navlako, ki se je bila od 16. stoletja nabrala pri protestantih in katoličanih, ter na podlagi zanesljivih virov pojasniti Luthrov razvoj, njegov značaj in njegovo delo. V svoji strukturi je to imponirajoče delo zbirka monografsko zaokroženih, s skrbno kritiko izvedenih analitiških razprav o raznih fazah in plateh Luthrovega duševnega življenja in o zunajjih dogodkih, ki jih je ali on povzročil s svojim nastopom ali so oni vplivali na njegovo mišljenje in bili pomembni za njegovo ravnanje.

Po tej temeljiti pripravi nam je v januarju t. l. Grisar podal Luthrovo biografijo², na vse strani solidno podprto, pisano z globokim psihološkim umevanjem.

Ni mogoče na par straneh posneti bogate vsebine; kdor hoče dobiti celotno sliko, mora vso knjigo skrbno predelati. Naj opozorim samo na nekaj stvari.

Luther je bil sanguinično-koleričnega temperamenta, imel je živahno fantazijo, pa žilavo vztrajnost, neumorno delavnost, ki je večkrat izčrpala njegove moči, neupogljivo energijo v zasledovanju svojih ciljev, ki se je ob težavah in ovirah stopnjevala do trmoglavosti; v zasebnem življenju je bil skromen, dobrega srca, zlasti do revnih dijakov; več virov omenja njegove črne, čudno žareče oči; imel je nenavadno moč besede, naj je govoril ali pisal; v občeševanju v ožjem krogu je bil prijazen, šegav, često grobodobeden; zaupljiv, ako mu prijatelji niso ugovarjali, kajti kdor ž njim ni soglašal, je čutil vso njegovo jezo; v polemiki ni poznal meja, njegova jeza (*»Lutherzorn«* je postal pregovoren) hoče nasprotnika pomendratiti v tla; njegova religioznost je zašla počenši že pred l. 1515. vedno globlje v pretiran spiritualizem in psevdomistiko. Po starših je podedoval neko nenormalno živčno dispozicijo, ki se je često javljala v hudi duševni potrtosti, da, obupnosti ter v napadih strahu in groze (*angina pectoris*), ki so se tudi v poznejšem življenju ponavljali v nenavadni meri z najhujšimi dvomi o predestinaciji, o opravičenju po veri in o upravičenosti pridige novega evangelija in so jih neke kratki spremljale halucinacije. V odporu proti njim se je vedno bolj vživljal v misel, da se mora boriti zoper hudičeve nakane, v misel, da mora biti slepo orodje božje volje, ki je v čudni prevari samega sebe menil, da se mu razodeva v njegovih domislekih, vživljal se v misel, da se bojuje zoper antikrista, ki razvija svojo moč pred bližnjim sodnim dnevom, in tako v brezmejno sovraštvo do papeštva, ki ga je motril kot antikristovo tvorbo. V to ga je zavajala nena-

¹ H. Grisar, *Luther*. I. B. Lex. 8^o (XXXVI, 656). Freiburg i. B. 1911, Herder; II. B. Lex. 8^o (XVIII, 820). Ibid. 1911; III. B. Lex. 8^o (XVIII, 1108). Ibid. 1912. L. 1924. I. in II. zv., l. 1925. III. zv. v novem natisku z dostavki, ki so izšli tudi posebej. Poleg tega 4 snop. *»Luther-Studien«* (Freiburg 1921, 1922, Herder) in nekaj drugih spisov, zlasti o ocenjevanju *»nemškega«* Luthra v svetovni vojni ter o priliki Luthrovih jubilejev 1917 in 1921.

² H. Grisar, *Martin Luthers Leben und sein Werk*. Mit 13 Tafeln. 8^o (XXXVI, 560). Freiburg i. B. 1926, Herder.

vadna občutljivost za predstave lastne domišljije in dovzetnost za prevare samega sebe, ki se jih da v teku let ugotoviti veliko število, in pa odpor proti drugim, ki ni sprejemal dobro mišljenih nasvetov, kaj šele trpel ugovore. V usodepolni prevari samega sebe, da je bila strela, ki ga je blizu Erfurta omamila, očitno božje znamenje, je stopil v samostan, ne meneč se ne za odgovarjanje mnogih ne za očetovo jezo. »Ta singularen človek ni bil ustvarjen za samostansko življenje« (str. 35).

Kakor je prvi ugotovil Denifle, na novo dokazal Grisar v I. zv. prej navedenega dela in kakor v tem soglašajo tudi novejši protestantski raziskovalci, je prišel Luther do svojih teologumenov o izvirnem grehu, o nepremagljivi konkupiscenci in ž njo v zvezi o suženjstvu volje, o opravičenju po zaupni veri sami že v l. 1515/16., ko je v predavanjih tolmačil Pavlov list Rimljanom. To odkritje ga je tako zavzelo, da ga ni vkljub poznejšim dvomom nikdar več zapustil; bilo mu je povsem nedotakljivo, tudi pozneje, ko je skušal v vprašanju o potrebi in vrednosti dobrih del se vrniti na konservativnejše stališče; tako nedotakljivo mu je bilo, da je svojemu teologumenu na ljubo Jakobov list postavil na nižjo stopnjo bibličnih spisov v protislovju s svojim načelom o bibliji, edinem viru razodetja. V zimskem semestru 1515/16 je torej Luther prišel v nasprotje s katoliškim naukom, v nasprotje, ki je rastlo v teku predavanj. V njih pa še ne nastopa proti cerkveni avtoriteti kot taki, prav tako ne proti redovnemu življenju in redovnim obljubam. »Do novega nauka ni prišel iz hlepenja, otresti se teh svetih vezi, temveč po čisto drugih zamotanih potih, zlasti po potih bolesterne mistike« (str. 71). Tudi reforma cerkvenega življenja ni bila v tem času dominantna njegovega mišljenja, čeprav je z ostrimi besedami grajal sodobne razmere v cerkvi. Obsojanje razmer in oseb in uveljavljanje lastnih nazorov in lastne volje se je v naslednjih letih vidoma stopnjevalo do slepega sramotenja in bolesterne samovoljnosti (sic volo, sic iubeo). Zadeva z oznanjevanjem odpustkov v škofijah Albrehta Brandenburškega na notranji Luthrov razvoj ni bistveno vplivala, bila pa je povod, da je l. 1517 na zunaj nastopil in začel polagoma, pa brezobzirno izvajati posledice iz svojih usodnih premis.

Postanek in vsebina Luthrovih teologumenov kaže, da so bili popolnoma prikrojeni zanj, ki so ga vznemirjala vprašanja o predestinaciji in o opravičenju. Noben nauk v preteklih stoletjih ne nosi tako osebnega pečata svojega početnika ko Luthrov. Ko je v sebi izoblikoval odgovore na moreča ga vprašanja, se je vsled svojih prej omenjenih dispozicij vživel v misel, da je kot doktor teologije poklican oznanjevati, kar je dočkal, da je poklican svobodno grajati razmere svoje dobe, da ga Bog kliče in žene. »Kristus naj gleda, ali govorim njegove ali svoje besede; brez njegovega vpliva in volje tudi papež nima besede,« piše v tej začetni dobi. Tako je na slepo drl naprej in tudi cerkvena obsodba 41 njegovih tez ga ni spravila do premisleka. Ne morem dalje zasledovati razvoja. Omeniti pa je treba, da pri tej

Priliki Grisar podaja prav dobro sliko tedanjih resne reforme potrebnih cerkvenih razmer na splošno in v Nemčiji posebej (str. 110 do 126). Luthrove sodbe o žalostnih razmerah pa niso historično točne sodbe, marveč izvirajo iz njegovih dogmatskih in psevdomišlinskih naziranj.

K nadaljnjim dogodkom samo malo pripomb. Značilna je Luthrova negotovost glede nove cerkvene organizacije. Prvotni zamislek svobodne vzorne krščanske občine se počasi umika državni prisilni cerkveni organizaciji, ki Luhter ž njo ni zadovoljen, pa jo sprejme, ker ga razmere silijo. Sploh se vidi povsod, da je bil Luther mogočen v rušenju obstoječega, toda slab organizator novega reda, in kjer njegova osebnost ni več zalegla, mu je bilo edino, le prepogosto porabljeno sredstvo — svetna sila, ali pa je šlo vse križem. — Med faktorji, ki so omogočili in pospeševali naglo širjenje novega gibanja, naglaša Grisar enega, ki se navadno ne imenuje, pa je zelo važen: nemški episkopat je bil z malimi izjemami do cela nedelaven (str. 116. 157); nadškof Albreht Brandenburški (Mainz—Magdeburg—Halberstadt) je 20 let simpatiziral z Luthrom, ki je celo upal, da ga bo spravil do ženitve; naposled (1542) ga je bl. Jan. Faber S. J. popolnoma spreobrnili; kölnski nadškof Herman v. Wied je v začetku štiridesetih let hotel »reformirati« svojo škofijo; dva škofa na pruskem ozemlju nemškega reda, Jurij Polentz in Eberhad Queiss, sta se l. 1525. pridružila »evangeliju«. Dalje opozarja pisatelj na množino tiskovin, ki so jih Luther in njegovi z lahkoto izdajali in širili, dočim so katoliški pisatelji le težko našli tiskarje in gmotna sredstva in bili vrhtega tarča nečuvjenih sramotenj Luthrovih in njegovih tovarišev (str. 406). »Dvajset let ni bilo za nas katoliške pisatelje zoper heretike nič bolj usodno kot nezanesljivost naših tiskarjev... Založniki, skoraj vsi vdani lutherstvu, so nam bili samo za velike denarje na uslugo« (J. Cochlaeus l. 1540.).

Moram končati, da referat preveč ne naraste. Kdor bo predelal obsežno knjigo, se mu bo godilo kot referentu: ko bo prišel do zadnje strani, se bo v dnu duše pretresen ozrl na sliko »moža z nezmerno nadarjenostjo besede in titansko silo volje in delavnosti«, ki je razdejal versko edinost krščanstva kot nihče drug; zahvalil pa se bo tudi pisatelju, ki je z dolgoletnim trudom ustvaril delo, ki bo pač v kaki podrobnosti preneslo korekturo, v celoti in v glavnih ugotovitvah pa bo ostalo in ohranilo častno mesto med deli novejšje katoliške historiografije.

2. »Corpus Catholicorum«, skupna izdaja katoliških spisov iz prvih desetletij verskih borb v 16. stoletju³, je narastel na 10 zvezkov. Poročilo o 1. in 3. zv. gl. BV I, 182, o 2. zv. BV II, 195. Družbi, ki izdaja Corp. Cath., je od l. 1921. predsednik prof. Albert Ehrhard v Bonnu. Zaslužni vodja rimskega historičnega instituta Görresove družbe, prelat Štefan Ehses, ki je po smrti družbinega ustano-

³ Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Münster i. Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

vitelja in organizatorja, prof. Jos. Grévinga, nekaj časa bil predsednik, je dne 20. jan. 1926 v 71. letu starosti v Rimu umrl.

CC zv. 4. prinaša dva spisa Hieronima Emserja (1478—1527) iz l. 1519., v katerem se je od 27. jun. do 15. jul. vršila disputacija v Leipzigu. Prvi, »De disputatione Lipsicensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est«, je poslanica administratorju praške nadškofije, litomerškemu proštu Janu Žaku, v kateri izvaja, da Luther ne favorizira husitskih naziranj o cerkvi, z namenom, da bi preprečil sodelovanje ali zvezo obeh. Poslanica, ki nosi datum 13. avg. 1519, je izšla v Leipzigu pri Melh. Lotterju. Luther je bil po poslanici užaljen; zdelo se mu je poskus, prisiliti ga, da prekliče pri disputaciji podane izjave ali pa očitno potegne s husiti; odgovoril je s skrajno pikro in vehementno pisano »Ad Aegocerotem (= kozorog; Emser, plemiškega rodu, je imel v grbu kozorogovo glavo) Emserianum... additio«. Že v novembru 1519 je pri Mart. Landsbergu v Leipzigu izšla zelo osebna Emserjeva replika »A venatione Luteriana Aegocerotis assertio«, ki je natisnjena v tem zvezku na drugem mestu. Izdajo je priredil župnik dr. Fr. Ksav. Thurnhofer.

V mirno ozračje stvarne diskusije nas postavi 5. zv. CC z obsežno razpravo frančiškana Kasparja Schatzgeyerja (1463? do 1527) »Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum« iz l. 1522. Spis, skoz in skoz ireničen, preiskuje v desetih poskusih (conatus) dokaze nasprotnikov, jim mirno priznava, kar je ali kar se zdi dobro, pojasnjuje iz sv. pisma, kar je pomanjkljivo ali enostransko. Scrutinium nam kaže, da so na katoliški strani čisto, dobro umevali problematiko nasprotnikov. Vsebinska 10 poskusov (conatus) je: De gratia et libero arbitrio; de fide et operibus; de peccato in bono opere; de exordio verae poenitentiae; de meritorio actu liberi arbitrii; de sacrificio novi testamenti; de sacerdotio novae legis; de communione sub utraque specie; de baptismo et libertate christiana; de votis et statu monachorum. V formalnem oziru pisatelj svojim nasprotnikom ni bil kos, ni pisal uglašeno kakor humanisti. To je en vzrok, da ni imel uspeha; drug, in mislim, važnejši vzrok pa je ta, da nasprotniki sploh niso bili več dovzetni za stvarne razloge in sposobni za mirno, objektivno diskusijo. Izdajo je priredil frančiškan dr. Ulrik Schmidt v Münchenu.

L. 1517. še pred javnim nastopom Luthrovim je Jan. Eck (1486 do 1543) objavil spis »Disputatio Joan. Eckii theologi Viennae in Pannonia habita...«, obsegajoč več prav različnih komadov; najdaljši je Eckov popis potovanja na Dunaj, kjer je v avgustu 1516 na univerzi disputiral o teoloških tezah, ki so pridejane. Spis je kulturnohistorično zanimiv, posebej kaže, da je bil Eck zelo mnogostranski mož, ki bi bil postal polihistor, da ni moral pozneje vse moči posvetiti brambi katoliške stvari. Novo izdajo spisa v 6. zvezku CC je oskrbela dr. Tereza Virnich iz Bonna.

V 7. zvezku je bonnski priv. docent dr. Frid. Hünermann zbral 4 disertacije Gasparja Contarinija (1483—1542). Contarini, Benečan, je bil plemenit značaj, v filozofiji in teologiji dobro pod-

kovan, dolga leta v diplomatični službi domače republike, iz avtopsije dober poznavalec homatij na Nemškem, 1535 nenadoma kardinal, delaven član pripravljalne komisije za koncil, 1541 legat na državnem zboru v Regensburgu, vnet pospeševatelj katoliške restavracije. Prvo in tretjo izmed razprav v tem zvezku natisnjenih, »*Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum*« in »*De potestate pontificis, quod divinitus sit tradita*« je Contarini napisal še kot laik. »*Articuli*«, ki se nanje ozira, so oni, ki so jih lutherani l. 1530. predložili v Augsburgu. Spisa sta tedaj nastala med 1530 in 1535. Zelo različno se je presojala »*Epistola de iustificatione*«, ki jo je pisal Contarini l. 1541. v pojasnilo in obrambo v Regensburgu sprejete kompromisne formule, ki priznava poleg inherentne tudi imputirano pravičnost; Contarinijevo naziranje se sklada s katoliškim naukom in nasprotuje wittenberškemu glede sodelovanja milosti in volje, ni pa v skladu s katoliškim naukom in se približuje protestantskemu v pojmovanju vere in glede njene vloge pri opravičenju⁴. Spis »*De praedestinatione*« zavrača absolutni predestinacianizem reformatorjev, zlasti Kalvina, v pozitivni rešitvi pa ni srečen. Nastal je l. 1542.

Vsebinska 8. zvezka sta dva traktata, ki ju je napisal humanist Jernej Latomus (1490?—1570) zoper Martina Bucerja, bivšega dominikanca, zelo agilnega reformatorja v južni in zapadni Nemčiji in posredovalca med zwinglistvom in lutherstvom. Pozornost zasluži posebno drugi traktat »*Adversus Martinum Bucerum de capitibus quibusdam catholicae religionis altera plenaque defensio*« iz l. 1543., ki ga je avtor namenil javnosti — prvi odgovor se je le per nefas objavil — in ki v istem redu obširneje in temeljiteje razpravlja o argumentih prvega odgovora, namreč o sv. obhajilu pod eno podobo ali dvema, o češčenju svetnikov, o duhovniškem celibatu in o avtoriteti cerkve. Latomus je laik, ki se s teologijo ni ex professo bavil, pa dobro pozna katoliški nauk, sveto pismo, tudi očete in cerkveno zgodovino, ter dialektično spretno in v lepi, prikupljivi obliki zavrača nasprotnika. Vprašanje o avtoriteti cerkve se mu zdi po pravici temeljne važnosti, zato se pri njem najdalje mudi. Latomova spisa je na novo izdal trierski stolni kapitular dr. Lenart Keil.

Luther je l. 1521. na Wartburgu napisal knjižico »*De abroganda missa privata*« in jo priredil tudi v nemščini; v njej je zavrgel daritev sv. maše, trdeč, da v evangeliju zunanega, vidnega svečenštva sploh ni, to pa, ki obstoji, je človeškega, da hudičevega izvira. Hotel je načelno upravičiti početje v Wittenbergu, kjer so v njegovi odsotnosti že odpravili mašo. Proti tej knjižici so na katoliški strani pisali nemški dominikañec Jan. Mensing († 1541), sorbonski profesor Jošt Clichtovaeus († 1543) in rochesterski škof John Fisher († 1535), poznejši mučenec. Fisherjevo solidno, z dokazi iz tradicije, sv. pisma in razuma dobro podprto razpravo zoper prvi del Luthrove knjige

⁴ Opozarjam na vestno razpravo Hünemannovo: »*Die Rechtfertigungslehre des Kardinals Gasparo Contarini*«, Theol. Quartalschr. 102 (1921) 1—22.

je v 9. zv. CC izdal Herm. Klein Schmeink. Razprava se je prvič natisnila v Kölnu l. 1525. in se je zelo razširila (v 16. stol. 7 izdaj).

Kardinal Tomaž (Jakob) de Vio iz Gaëte (Cajetanus, 1469 do 1534), odličen teolog iz reda sv. Dominika, je bil osebno priča početkov cerkvene revolucije na Nemškem: l. 1518. je bil kot papežev legat na državnem zboru v Augsburgu in se brez uspeha pogovarjal z Luthrom. Že takrat je napisal nekaj kratkih traktatov o odpustkih, pokori, vicah, izobčenju; imel pa je tudi priložnost, spoznati, da tu ne gre zgolj za teološko kontroverzo v specialnih vprašanjih, marveč da je Luther zamahnil proti avtoriteti cerkve. Za disputacijo v Leipzigu je Luther postavil proti 13. Eckovi tezi, da je rimski škof Petrov naslednik in vesoljni Kristusov namestnik, svojo 13. nasprotno tezo, češ, da prednost rimske cerkve zatrjujejo samo »hladni« (frigidissima) dekreti papežev iz zadnjih 400 let, nasprotujejo pa ji zgodovina enajst stoletij, sveto pismo in dekreti nikajskega koncila. V obrambo svoje teze, ki je umevno zbudila pozornost, je Luther še pred disputacijo objavil v Wittenbergu svojo *Resolutio Lutheriana super propositione sua XIII. de potestate papae*, odločno zavračajoč nauk, da je papežev primat Kristusova ustanova. Med takratnimi spisi proti Luthrovemu libelu je najtehtnejši Kajetanov »De divina institutione pontificatus totius ecclesiae in persona Petri apostoli«, ki je izšel l. 1521. trikrat, v Rimu, Milanu in Kölnu. Traktat je pisan mirno, stvarno, v polemiki brez osebnih primesi. Pričujočo novo izdajo v 10. zv. CC je priredil aachenski mestni bibliotekar dr. Frid. Lauchert, avtor monografije »Die italienischen literarischen Gegner Luthers« (Freiburg i. B. 1912).

Tehnično so novi zvezki CC urejeni kakor prvi trije. Načela, ki jih je Greving postavil, so se obnesla. Uvodi, kritični aparati, komentarji, registri citatov, bibličnih in izvenbibličnih, oseb in stvari so izdelani naravnost vzorno.

F. K. Lukman.

Najnovejša raziskavanja o postanku pentatevha.

V nekatoliških krogih še vedno prevladuje Wellhausenova razvojnaja teorija. Novo je le to, da nekateri najdejo še vedno kak nov razvojni podvir za one znane glavne štiri vire I, E, D, P.

V zadnjem času pa sta izšli dve temeljiti razpravi katoliških avtorjev¹ o tem predmetu. Praški profesor dogmatike Šanda razpravlja obširno o tradicionalnih nazorih ter o moderni teoriji. Posamezne vire te teorije natančno raziskuje ter zavrača njihovo izključljivo verjetnost s celo pametnega stališča: Teorija 4 virov se mora

¹ *Moses und der Pentateuch* von Dr. A. Šanda, o. Prof. der Theol. in Prag, *Alttestamentliche Abhandlungen*, IX. Band, 4. u. 5. Heft, Münster i. W. 1924, Verlag Aschendorff. — Str. VIII + 427. — *Grundriß der Einleitung in das A. Testament* von † Dr. Johannes Nikel, Münster i. W. 1924, Verlag Aschendorff. — Odstavek o pentatevhu str. 14—98.

tako dolgo odklanjati, dokler se nujno in z evidenco ne dokaže — kar njeni zastopniki prinašajo, so lahki, več ali manj le subjektivno sprejemljivi osumljaji. Če dokažemo, pravi Šanda, da je naše naziranje o postanku pentatevha vsaj tako verjetno ko nasprotno, smo lahko zadovoljni.

Nikel, zaslužni breslavski biblicist, ima v svojem Uvodu, ki je izšel po njegovi smrti 28. junija 1924, lepo pregledno razpravo o tem predmetu. Obravnava pa vso stvar celo primerno bolj pozitivno, da je in v koliko je Mojzes avtor pentatevha. Po tem raziskovanju se same po sebi razblinijo težave, ki jih delajo zastopniki nasprotnega naziranja; zato ima njihovo teorijo razmeroma kratko obdelano.

Ker se v posameznosti ne moremo spuščati, bodi dovolj, da čitatelje seznanimo samo z nekaterimi trditvami, da spoznajo, kako se zdaj govori in piše o tem predmetu, včasih bi se zdelo, da že skoraj z dvomljivimi izrazi.

Šanda dobro pravi, da govore za Mojzesovo avtorstvo stvari, ki niso v čast za Izraelce, in postave, ki jih niso nikdar spolnovali. Poznejši prireditelji bi raje te stvari izpustili, kakor pa jih podpirali z namišljenim Mojzesovim avtorstvom (str. 8). — Gn 2, 5. 6 smatra kot obrobno glosa iz drugega vira (85), ker moti zvezo med Gn 2, 4 in 2, 7. — O angelih, ki so prišli k Abrahamu v Mambre, pravi: Sicer pa ne polagamo nikake važnosti v to, ali so minuciozne posameznosti kakor Gn 18, 1 sl. razumeti zgodovinsko: »Manches davon mag der jenem Zeitalter angemessenen populären Einkleidung der Theophanien angehören« (120). — Dobro razlaga naravni predpogoj za katastrofo Sodome in Gomore (121). — O praočakih pravi, da so morebiti bili o njih zapiski, a so se vendar izročila o njih v ljudski tradiciji razvila: »Auf diesen Umstand ist z. B. das zuweilen stark hervortretende anthropomorphistische und populäre Kolorit (Gn 18, 19; 25, 19—34; 27) zurückzuführen. Moses hat sich dem Volksgeiste in dieser Beziehung akkomodiert« (126). — O postanku Gn 12—50 razločuje tri stadije: najprej so se te pripovedke ustno izročevale in so bile deloma morebiti tudi pisane, potem jih je Mojzes zbral in pismeno obdelal, v času po Mojzesu je pa kak redaktor vse »retuširal« in marsikaj vrnil (128). — O letnicah pri očakih je mnenja, da nimamo jamstva, da so pristno izročene, ampak da so lahko pokvarjene in da jih je v helenistični dobi kak haġadističen recenzent prikojil (130). — Sedanje oblike zgodovinskih delov v Ex-Nm ni dal Mojzes (130), ampak poznejši redaktor (132). — Poročilo o stvarjenju mu ni pismeno fiksiranje ljudske tradicije, ampak drzna in globokomumna teološka koncepcija monoteistično razsvetljenega pisatelja (133). — V Gn 2, 4b—3, 24 Šanda ne vidi drugega poročila o stvarjenju, ki mu je prastara tradicija, ne kakor Gn 1, 1—2, 4a, koncepcija teologa. Nikel pa smatra, da je tu dvojno poročilo o stvarjenju; vendar bi oboje lahko napravil isti avtor (139). — »Spoznanje dobrega in hudega« (pri drevesu v Edenu) je Šandi »eine Umschreibung für den Zustand der Nichtkindlichkeit, d. i. der erwachten Konkupiscenz«, nazor, ki se je že tuintam predlagal, pa zopet in zopet odklonil (147).

— Potop v bibliji in potop v Babiloniji sta imela vzporedni razvoj brez medsebojne odvisnosti, biblični potop ima armenski kolorit (153). — »Rodovnik narodov« ne izkazuje materialne descendance narodov, ampak geografsko in politično zvezo (153). — Stavek »Kanaan bodi njegov suženj« pri Iafetu, Gn 9, 27 b je glosa (161). — Ob babilonskem stolpu ni zmešanje jezika v filološkem zmislu, ampak v zmislu medsebojnega razumevanja (161). — O kronologiji prazgodovine domneva, da so tu »hagadistične operacije judovskih recenzentov iz časa po Ezdri: auf Erüierung des ursprünglichen Zahlensystems ist am besten einfach zu verzichten« (166). — Postanek t. zv. »Bundesbucha« v Mojzesovem času utemeljuje s tem, da kaže na družabne razmere gosenske (v Egiptu), ki se zrcalijo v tej knjigi (175). — Izraze »iz vseh vaših rodov« (Dt 12, 5) in »v enem tvojih rodov« (Dt 12, 14), s katerimi se služba božja strogo centralizira, smatra Šanda za Izaijevo interpretacijo (290). — Izraelce, ki so šli iz Egipta, reducira na 20.000 do 25.000 duš (344).

Se bolj radikalni so izrazi, ki jih rabi Nikel. O pentatevhu ima vtis, da »velik del zgodovinskega materiala ne izhaja neposredno od Mojzesa« (32), — »da se je sčasoma zgubil spomin, da se je pentatevhov zakonski material razvil organski iz materiala, ki ga je bil Mojzes zapustil« (38), — »iz besed Jezusovih (In 5, 46) se ne da dokazati, da je ves pentatevh neposredno od Mojzesa« (40). Postanek pentatevha si sploh predstavlja takole: Mojzes je zapustil pismen zgodovinski in zakonski material. Na podlagi tega in na podlagi drugih pismenih dokumentov in ustnih izročil sta po Mojzesovem času spisala dva ali več pisateljev neodvisno drug od drugega zgodovino božjega razodetja od najstarejših časov. Ti pomojzejski spisi so se pozneje združili. Na podlagi tega novega literarnega dela, kakor tudi novih kodifikacij, se je literarna zapuščina Mojzesova dopolnila. Rezultat takega literarnega razvoja, ki se mora imenovati organska rast, je naš sedanji pentatevh (52). Kar se da po Niklovem mnenju reči o pentatevhu sploh, velja posebej o postanku devteronomija, da se je namreč star Mojzesov material deloma dopolnil, deloma prelil v nove oblike (67). Pri Jakobovem (Gn 49) in Mojzesovem (Dt 33) blagoslovu govori z ozirom na zgodovinske reminiscence celo o »vaticinia post eventum« (68). Mirjamina pesem (Ex 15) je bila na stari, iz časa tega dogodka nastali podlagi pozneje razširjena (68). Mojzesovi pesmi (Dt 32) pa vsaj na videz kar naravnost pripisuje postanek v preroški dobi (69). Wellhausenovo teorijo kot teorijo goljufije in sleparije pa seveda tudi Nikel popolnoma odklanja.

M. Slavič.

b) Ocene.

Dieckmann Hermannus S. I., *De ecclesia. Tractatus historico-dogmatici* I.—II. zv. 8°, XVI + 553; XII + 308. Friburgi Br. 1925, Herder.

Nad naslovom knjige je napisano: *Theologia fundamentalis*. Ta naslov pojasnjuje pisatelj v uvodu (str. 1—3) in v »Zeitschrift für

kath. Th.« 1922, 614 na ta način, da odklanja naziv apologetika kot manj primeren; posebno se mu ne zdi primeren za razpravljanje o cerkvi. Delo ima toliko novega, da se znatno razlikuje od drugih del o cerkvi. Pisatej je bil že prej znan po pozitivnih bibličnih razpravah. V predgovoru omenja, da je zbral plodove drugih profesorjev kolegija S. I. v Valkenburgu; izmed njih posebe omenja znanega biblicista Cladderja, čigar sledovi se res večkrat opažajo. Pričujoče delo ima prav to značilno posebnost, da so biblični dokazi samostojno, obširno in strokovnjaško obdelani; podobno je izrabljena starokrščanska literatura do srede 3. stoletja. Poglavlja in vprašanja, ki s temi dokazi niso v tesnejši zvezi, pa so samo kratko omenjena. Knjiga je torej namenjena za znanstveno uporabo takim čitateljem, ki so zmožni tvarino samostojno proučevati in ki imajo na razpolago nekoliko znanstvene literature. Temu namenu bo delo dobro služilo; s tega stališča je primerno, da so izpuščena vprašanja, o katerih so že drugi zadosti razpravljali.

Prvi zvezek ima podnaslov: *De regno Dei, De constitutione ecclesiae*. Najobširneje se razpravlja o kraljestvu božjem. To gotovo spada v nauk o cerkvi. Toda v nauku o cerkvi naj bi se uporabljali rezultati biblične vede. Tukaj pa imamo obširno biblično razpravo v skupnem obsegu nad 170 strani (str. 14 do 186). Podobno je tudi v naslednjih poglavjih. Povsod prevladuje pozitivno biblično in starokrščansko gradivo, a sistematično bogoslovno dokazovanje nekoliko zaostaja.

Drugi zvezek obsega: *De ecclesiae magisterio* z dodatkom: *Conspectus dogmaticus* (str. 206—258). V tem zvezku razpravlja o učiteljski oblasti apostolov in škofov, o nezmožnosti cerkve, škofov in papeža; o predmetu in o virih cerkvenega učiteljstva.

Kakor je pisatelj samostojen v dokazih iz sv. pisma in iz starokrščanske literature, podobno je samostojen tudi v metodi. Povsod se ozira na sedanjo dobo in na sedanje znanstvene rezultate, strogo revidira dosedanje dokazovanje in po možnosti odstranja, kar je tradicionalna katoliška teologija zbrala samo za obrambo proti protestantom 16. stoletja. Protestantizem se je sedaj bistveno izpremenil, zato treba premeniti tudi metodo katoliškega dokazovanja.

Podnaslov knjige naznačuje, da delo ni sistematičen traktat o cerkvi, marveč zbirka historično-dogmatičnih traktatov. A knjiga bi bila bolj uporabna, ako bi bila bolj sistematično zaokrožena. Dogmatični pregled ob koncu II. zvezka bi mogel biti še bolj pregleden in sistematičen, a še bolje bi bilo, ako bi bile vsaj nekatere tam zbrane stvari vpletene v prejšnje traktate. V dogmatičnem pregledu nekoliko razpravlja o svojstvih cerkve, a vendar premalo. O vidnosti razpravlja mimo grede že v I. zvezku, ob govori o ustanovitvi cerkve; to je primerno. Manj primerno je, da razpravlja o trajnosti (perennitas) cerkve pri primatu, a ne tudi v razpravi o hierarhiji. Dokazovanje, da je bil Barnaba morebiti (probabiliter) apostol v strogem smislu (str. 245—251) je zanimivo, a v tej obliki more povzročiti zmedo, ker se premalo ozira na posledice in se premalo razlikuje apostol v širšem in v strogem smislu. O znakih cerkve razpravlja (v I. zv.) kratko in dosti samostojno. V uvodu omenja (str. 8), da je za resničnost

katoliške cerkve najkrajši in najtrdnější historični dokaz, iz katerega sledi, da je bila cerkev vsaj v drugem in tretjem stoletju že bistveno tako organizirana, kakor današnja katoliška cerkev. Navadna metoda znakov proti liberalnim protestantom sploh ni uporabna (str. 509). Pri znaku apostolstva (str. 504) se premalo ozira na ločene vzhodne cerkve, ki imajo veljaven episkopat; zato je ta znak premalo pojasnjen. Primerno pa je, da znake, ki so porabni samo v nekaterih okoliščinah, imenuje relativne, a ne negativne (str. 510). Po pravici visoko ceni empirični dokaz za pravo cerkev (513—538); drugi imenujejo to »katoliško dejstvo«. A razširjanje in stanovitnost dokazuje samo iz prvih treh stoletij, kakor se to navadno dokazuje v traktatu o pravi religiji; a glede na stanovitnost cerkve bi se moral ozirati tudi na poznejša stoletja. V uporabi »empiričnega dokaza« bi pričakovali nekoliko več kritičnosti in opreznosti.

V poglavju o nezmotnosti cerkve (II. zv.) ni izrabljen dokaz iz 1. Tim 3, 14—15, ki bi sicer popolnoma spadal v okvir pisatelju tako priljubljenih bibličnih raziskav. Dogmatični pregled obsega mnogo lepega o svečeništvu, o mističnem telesu Kristusovem, o odnosu Marije do cerkve, o odnosu cerkve do sv. Trojice itd. A še lepše bi bile te misli, ako bi bile bolj vpletene v celotni sistem nauka o cerkvi, posebno bi se moralo nekoliko pojasniti razmerje med mističnim telesom Kristusovim in hierarhično cerkveno ustavo.

Pisatelj večkrat hodi po še neizhojenih potih. Zato se v knjigi nahajajo nedostatki v metodi in v podrobnostih. Pisatelj piše za potrebe nemške teologije in se nič ne ozira na ločene vzhodne cerkve, a to ni umestno, ker so zaradi tega mnoga poglavja nepopolna in ker je ozir na krščanski Vzhod tako splošno katoliška zadeva, da tega ne bi smel nihče prezreti.

Dieckmannovo delo ima toliko znanstveno vrednost in obsega toliko novega, da spada med važnejše znanstvene novosti. Zato želimo, da bi pisatelj mogel to delo nadaljevati in še izpopolnjevati.

F. Grivec.

1. Sinthern Peter S. I., **Religionen und Konfessionen im Lichte des religiösen Einheitsgedankens**. Mala 8°, IV + 192. Freiburg i. B. 1923, Herder.

2. Cathrein Viktor S. I., **Katholik und katholische Kirche**. Mala 8°, XIII + 364. Freiburg i. B. 1922, Herder.

3. Krebs, Dr. Engelbert, **Die Kirche und das neue Europa**. 8°, VIII + 191. Freiburg i. B. 1924, Herder.

4. Rademacher, Dr. Arnold, **Vernünftiger Glaube**. 8°, VI + 223. Freiburg i. B. 1923, Herder.

Po svetovni vojni se je nenavadno poživilo zanimanje za cerkev in za edinstvo krščanskih cerkva; napredovala je zavest, da je pravo versko življenje mogoče samo v cerkvi in da samo cerkveno krščanstvo more zadovoljiti duhovne potrebe modernega človeka in rešiti človeštvo propada. Zato je razumljivo, da napreduje literatura o cerkvi in da se znanstveni bogoslovni rezultati o cerkvi popularizirajo za širše kroge. Tukaj hočem omeniti štiri knjige te vrste.

1. Sinthern razpravlja o sledeči tvarini: Ideja verskega edinstva, moderna nevera, krščanstvo in poganstvo, vzhodno poganstvo in evropska kultura, krščanstvo in islam, krščanstvo in judovstvo, ena sveta katoliška cerkev, cerkev in vzhodni razkol, cerkev in protestantstvo, cerkev in starokatoličanstvo. Najobširneje razpravlja o protestantstvu in o protestantskih sektah. Zbral je mnogo

lepih misli in zanimivega gradiva, a škoda, da ne navaja literature in da ni poglobil razprave o pravoslavju in o anglikanstvu.

2. Znani sociolog Cathrein je brez dvoma poklican, da za izobražene laike napiše knjigo o cerkvi s posebnim ozirom na važnost cerkve za poendinca in za človeško družbo. Žal, da je njegovo razpravljanje nekoliko zastarelo, a vendar je koristno in praktično.

3. Dogmatik Krebs v raznih spisih posebno naglašava vrednost dogme za življenje, a gotovo je, da cerkev spada v središče takih razprav. V pričujoči knjigi so zbrane konference, ki jih je pisatelj imel v cerkvi sv. Martina v Freiburgu. Dotikajo se vprašanj o odnosu cerkve do modernega človeštva, o teženju po miru in edinstvu, o svetosti, o vzgojnem in karitativnem vplivu cerkve, o notranjem duhu krščanstva in o hierarhični oblasti (str. 91—93 zavrača Wittiga), o dogmi in življenju, o zakramentu in milosti, o liturgiji in mistiki. V dodatku površno razpravlja o možnosti zedinjenja ruske cerkve s katoliško. Razpravlja zanimivo in živo, a z ozirom na namen (poljudne konference v cerkvi) ne more dovolj posegati v globino in v podrobnosti.

4. Rademacher pod zgorajšnjim naslovom razpravlja predvsem o odnosu katoliške cerkve do modernega mišljenja in življenja; pri tem se posebno ozira na vprašanje o odnosu med naravo in milostjo ter med osebnostjo in med cerkvenim občestvom. V teh vprašanjih je Rademacher priznan strokovnjak; spisal je n. pr. »Natur und Gnade« in »Das Seelenleben der Heiligen« (v zbirki »Kathol. Lebenswerte« Paderborn). Zbrane razprave so sistematično razvrščene v eno celoto, a pozna se, da so bile deloma napisane ob raznih priložnostih za razne časopise. Tvarina je razdeljena v štiri dele: 1. Načelno o katoliškem verskem problemu; 2. Harmonija katoliškega naziranja o življenju; 3. Harmonija katoliškega življenja; 4. Misli o katoliški obnovi. V prvem delu je lepa razprava o odnosu med božjim in človeškim v cerkvi, v drugem delu o osebnosti in cerkvi, v tretjem delu o družabnosti (soziale Gesinnung), ascezi in svetosti, v četrtem o odnosu izobražencev do cerkve. Razpravljanje je jasno, precizno, solidno; nudi mnogo lepih misli za cerkvene in društvene govore o cerkvi. A vse bi se dalo še poglobiti, ako bi bila celota bolj zaokrožena in ako bi se pisatelj bolj oziral na cerkev kot mistično telo Kristusovo.

F. Grivec.

Sancti Thomae Aquinatis In Aristotelis librum De Anima commentarium. Editio recentissima cura ac studio P. F. Angeli M. Pirotta, O. P. Taurini (Italia) Ex officina Libraria Marietti. 1925. Str. X, 303.

To je jako praktično urejen priročnik za seminarske vaje, kakor izdajatelj sam priznava, ne v znanstvenem pomenu »kritičen«, a »korekten«. Pri vsakem odstavku ima stari prevod, ki ga je na Tomaževo prošnjo oskrbel tovariš Viljem iz Moerbeka O. P., potem pri skupinah analitičen pregled vsebine, na koncu pa skrbno sestavljeno stvarno kazalo. Pogrešil sem pa v kazalu naziv »intellectus

passivus« (ex nr. 745) poleg »possibilis«. Moti tudi, da je Aristoteles citiran ob prevodu po Bekkerju, drugod pa po Firmin-Didotovi izdaji.

A. U.

Murawski, Dr. Friedrich, *Das Geheimnis der Auserwählung. Eine spekulativ-theologische Untersuchung*. 8^o, 74. Paderborn 1924, F. Schöningh.

V razpravi, ki jo je odobrila teološka fakulteta v Freiburgu na Badenskem za doktorsko disertacijo, skuša pisatelj premakniti težko vprašanje predestinacije na čisto metafizično polje, da ne bo več ogrožalo našega moralnega in etičnega pojma o Bogu (str. 63). Ne ugaja mu noben od dosedanjih velikih poizkusov, kako treba rešiti ta problem (tomizem, molinizem, avgustinizem, kongruizem); zdi se mu, da vsi ti sistemi preveč temeljijo na vmišljenih distinctiones rationis in divinis (29, 59). Zato more biti le znanstveno neoporečen pojem o Bogu temelj teološkemu raziskavanju, pojem neizpremenljivega, večnega Boga. Tak pojem pa izključuje vsako »predspoznanje« (praescientia) in zato vsako predestinacijo. V realni koeksistenci stvari z božjo večnostjo tiči jedro vprašanja, vse stvari so Bogu obenem pričujoče, čeprav ne vse vedno (38). Način te koeksistence je in ostane za nas skrivnost, a problem predestinacije nas ne vznemirja več. Dej predestinacije ni drugega kot nadnaravno delovanje Boga na zunaj (47, 63). To delovanje sega na vse ljudi brez izjeme, v kolikor da vsem za zveličanje potrebne milosti (str. 49). Izvolitev (electio ad gloriam se izvrši po dejanskem stanju, ne po notranji razliki milosti (53). Glede števila izvoljenih zastopa pisatelj zelo stališče: radi božje usmiljenosti bo večina ljudi izveličanih.

Razprava je zanimiva že zaradi predmeta. Dobro je tudi, da poudari metafizično korenino tega vprašanja. Res tudi mnogoštevilne distinkcije, vnešene v pojem Boga večkrat otemnujejo in otežkočujejo umevanje in preglednost raznih problemov. A brez teh ne moremo izhajati in jih ni treba, če jih rabimo, zato prenesti na Boga samega. Teologi se večinoma tega zavedajo in nekoliko presplošno se M. pritožuje čez nje. V spekulativnem in pozitivnem oziru ima razprava kljub zadostni sili spekulativnosti in toplemu zavzetju za predmet mnogo nejasnosti in tudi netočnosti, ki jih pa ne morem vseh podrobno navesti. Pojem predestinacije je pomanjkljiv; pač ni dokazal pisatelj, da pomeni izraz predestinacija v sv. pismu še manj pa v tradiciji samo nadnaravno delovanje božje na zunaj, torej podobno kot nadnaravna previdnost. Če pravi pisatelj, da ni predestinacije ne pred spoznanjem ne po spoznanju zasluženja (46), se to pravi po mojem mnenju problem zanikati ali pa le izraze zanikati. Ostane pa še vedno dejstvo, da je Bog večni, entitativno večni vsi deji v njem, stvari in njihovo delo pa v času in s tem tudi praescientia. — M. zametava nujnost molinistične »scientia media« in priznava prav za prav samo eno spoznanje božje z ozirom na predmet in »medium« spoznanja. A zagovorniki »srednjega spoznanja« ne pravijo, da za spoznanje bodočih prigradnih (futuribilia) dejanj ni Bog

medium in quo. Avgustinovega nauka o predestinaciji pač ni mogoče omiliti z dejstvom, da je poudarjal predvsem milostnost milosti proti pelagianizmu, dasi gredo seveda mnoga mnenja o njegovem rigorizmu predaleč. Prim. P. O. Rottmanner, *Der Augustinismus*. München 1892. E. Portalié, *S. Augustin v Dictionnaire de théologie* I. 2.

M. misli, da je »k sreči smrtni greh zelo redek pojav na zemlji« (str. 61), na kar opira svoje mišljenje, da bodo večinoma vsi ljudje izveličani. Sem za milejše naziranje v teh vprašanih tudi iz dogmatičnih razlogov, a vseeno je ta trditev morebiti le preveč optimistična. Fabijan.

Der Geist der Ignatianischen Exerzitien. Einführung in das Verständnis der Exerzitien. Unter Mitwirkung der Patres aus der Gesellschaft Jesu Ernst Böminghaus, Alfred Feder, Jakob Nötges, Karl Richstätter, Walter Sierp, herausgegeben v. Paul Sträter S. J. (Exerzitien-Bibliothek. Erläuterungen der Exerzitien und Ascese des hl. Ignatius v. Loyola. Herausgegeben von deutschen Jesuiten. Vierter Bd.) 12^o, X in 204 str. Freiburg i. B. 1925, Herder.

Idea duhovnih vaj se je v zadnjih letih močno razširila. Po drugih državah, n. pr. Belgiji, Franciji, Nemčiji imajo že veliko domov za duhovne vaje, kjer imajo duhovniki in laiki priložnost, da lahko leto za letom sub specie aeterni pregledajo svoje notranje življenje. Lansko leto smo dobili tudi v Ljubljani tak dom — prvi v Jugoslaviji. —

Pa ne le redovniki, tudi svetni duhovniki moramo pogosto voditi duhovne vaje, tem bolj pogosto, čim bolj se širi želja po notranji obnovi. Da bi pa ne zašli na stranska pota, in da bi mogli voditi duhovne vaje s čim večjim pridom, temu naj bi pripomogla strokovna literatura in zborovanja eksercitorjev, redovnih in svetnih duhovnikov. Par zborovanj je bilo v Innsbrucku in tiskana poročila so izšla pod naslovom »Exerzitienleitung«. Tudi knjižica, o kateri govorimo, je sad takega zborovanja. Januarja 1. 1925 se je zbralo 80 eksercitorjev v Bonifatiushaus pri Emmerichu. Rezultate tega zborovanja je objavil o. Sträter S. J. kot 4. zvezek Exerzitien-Bibl.; prvi trije, izmed katerih je dosedaj izšel le prvi, bodo obsegali Meschlerjeve duhov. vaje.

Pričujoča knjižica torej ne podaja premišljevanj, ampak le duha Ignacijevih duhovnih vaj. O. Feder govori precej obširno o postanku eksercicij in pojasni, zakaj se nekatera premišljevanja pri vseh duhovnih vajah ponavljajo. Seveda se ozirajo vsi referati v prvi vrsti na prave 30 dnevne ali vsaj 8 dnevne duhovne vaje, ker je le pri teh mogoče predelati vso tvarino. Iz cele zbirke prav lepo odseva misel, da mora vsa askeza, voditi h Kristusu; zato morajo biti tudi premišljevanja prvega tedna tako zasnovana.

Eksercitorji morajo paziti, da ne nudijo mesto premišljevanj eksercitantom cerkvenih govorov in stanovskih pridig; vsak eksercitant mora sam premišljevat, le potem obrode duhovne vaje zaželjene sadove. Poleg pozitivnih navodil, kako naj se duhovne vaje vodijo, pojasni tudi nekaj ugovorov, ki se čujejo tuintam proti njim.

Duhovniki-eksercitorji bodo na podlagi te knjižice duhovne vaje bolje pojmovali; kot duhovno berilo pa je primerna za vsakega.

C. Potočnik.

Bernik Fr., **Zgodovina fare Domžale**. S slikami. 8°, str. 416. Samozaložba. Natisnila Slatnarjeva tiskarna v Kamniku, 1923.

Domžalska župnija je bila ustanovljena 25. sept. 1908 in vendar ima že spisano svojo zgodovino v obširnem zvezkul

Na podlagi natančno spisane župnijske kronike je mogel sedanjí župnik, duh. svetnik Franc Bernik, podati svojim župljanom lepo darilo v obliki župnijske zgodovine. Ko bi pisec ne bil spisaval sproti kronike, bi mu ne bilo mogoče sestaviti tako natančnega popisa vseh dogodkov, kako se je župnija ustanavljala in kako se je razvijala. Kako koristno je spisovanje kronike! Mnogokrat je moral pisec seveda seči tudi po starejših virih, saj se dotika dogodkov iz davne minulosti. Najprej nas seznanja s krajem samim, potem govori o nekdanji podružnici na Goričici, ki je postala župnijska cerkev z imenom Domžale. Ustanovitev župnije ljudi najbolj zanima, zato je najobširneje popisana. Nato nam pojasnjuje versko življenje v župniji, govori o delovanju bratovščin, o občinski upravi, o šolstvu, o društvih, o zadrugah, o slamnikarstvu in o prometnih sredstvih.

Spis pojasnjuje zemljevid domžalske župnije in 42 strani slik, med njimi mnogo portretov v vojni padlih vojakov. Kljub obširnosti je knjiga od začetka do konca zanimiva za vsakoogar, tudi za tujca, zlasti za domačina. Prednost daje knjigi živahni slog in množica slik.

Ker je pisec skoro vse, kar pripoveduje, sam doživel, je umevno med pripovedovanje vložil tudi svoja čuvstva. Kjer pa srce govori, smemo biti o živahnosti spisa prepričani.

Vsa knjiga je lep dokaz pisateljeve marljivosti in vztrajnosti, hkrati pa bodrilo vsem stanovskim tovarišem, da bi tudi tako vestno sestavljali domačo kroniko, čeprav ne bi bili tako srečni, da bi mogli sami izdati župnijsko zgodovino.

V. Steska.

Jelenić, dr. fra Julijan, **Biobibliografija franjevac Bosne Srebreničke**. I. zvezek. Zagreb, 1925. — V tej knjigi nam podaja prof. Jelenić kratke obrise o življenju in literarnem delovanju frančiškanov srebreniške bosanske province, ki so za časa svojega literarnega delovanja pripadali k tej provinci ali pa vsaj bosanskemu frančiškanskemu vikarijatu, iz katerega se je pozneje razvila srebreniška provinca. Pisatelj, ki je vse delo razdelil na dva zvezka, rešuje svojo nalogo tako, da poda o vsakem frančiškanku po abecednem redu najprej kratko karakteristiko, nato navaja glavne življenske podatke in končno spise. V prvem zvezku razpravlja od Ančiča do Josića. Delo je dobrodošlo, ker je popolnejše kakor Matkovičeva Bibliografija bosanskih franjevac (Sarajevo 1896), vendar je pisatelj sam prepričan, da se bo tudi njegovo delo dalo še izpopolniti. Pisatelj je sotrudnik Narodne enciklopedije in Znamenitih Hrvatov in je od nabranega materiala začel izdajati posebno biobibliografijo frančiškanov.

Zveza s sodelovanjem* pri Narodni enciklopediji je vplivala tudi na obliko tega dela, ki obstoji v enciklopedičnem razpravljanju o franciškanskih pisateljih in je v tem oziru vse hvale vredna, a ne odgovarja naslovu knjige, vsaj kolikor biobibliografijo splošno pojmujejo. Biobibliografija ni nikaka literarna forma, pri kateri tvorijo viri in literatura znanstveni aparat k tekstu, ampak biobibliografija je tehnični seznam vsega bibliografičnega materiala, ki se nanaša na življenje in delovanje (bios) določenih oseb. Za vzgled primeri to biobibliografijo z Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*. 2. del: *Bio-Bibliographie*, 2 zv. Paris² (1905, 1907). Kakor rečeno pa drugače pojmovan naslov stvarne vrednosti dela samega na sebi ne zmanjšuje. J. Turk.

Weigert Jos., **Religiöse Volkskunde**. Ein Versuch. (Hirt und Herde, Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge, 11. Heft.) 8°, VIII in 124 strani, Freiburg im Breisgau 1924, Herder.

Morda prav imenuje avtor to poskus, toda vsekako dober poskus. Lotil se je psihologičnega razmotrivanja o religiji kmeta in s tem opozoril na dejstvo, da ima prav za prav vsak stan svoj posebni način verovanja. Dasi v jedru vsi ene vere, je vendar vsak stan zase veren na svojski način. Weigert je skusil globlje pogledati v srce kmeta v njegovo verovanje. Ločil je uvodoma: kdo spada k ljudstvu, kdo ne. K ljudstvu spada, kdor živi bolj nezavestno kot zavestno, čigar izobrazba je — tradicija, običaji, šege in navade, ne pa šola, razum, dokaz, zavestnost. Iz tega bistvenega razločevanja izvaja nato vse nadaljnje sklepe: važnost verstvenega studija za pastoralo, (theoria sine praxi est currus sine axi), posebnost kmečkega verovanja, vpliv na njegovo verovanje od narave, od trdega dela, boj za obstanek, odtod cena nekaterih čednosti (pridnost, štedljivost, pravičnost, mož beseda, vse zunanje udejstvovanje vernosti, ki je združeno tudi s praznovanjem, veselice zgolj na cerkvenem temelju lže granjel), dočim drugih čednosti ne ceni tako visoko, oziroma grehov ne obsoja: pretep, pijanost, celo nečistost, sovraštvo itd. Kako naj dušni pastir vse te dobre kali izrablja za нравno življenje, kako naj slabe, pa omalovaževane zatira, ureja — o tem govori avtor proti koncu knjige. Tudi to razglablja, kako pronica kultura med kmeta — in kaj mu ona da dobrega, često še več slabega: kako izpreminja razmerje v družinah (starši in otroci, gospodar in hlapci, dekle, živali in človek, spoštovanje lpreziranje starinl) — vse gre v materializem denarja. — Knjiga je vsekako zelo zanimiva in iz večine so razmere pri nas prav take kot v Nemčiji. F. S. F.

Erhard, Dr. Ign., **Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden**. 8°, VIII in 82 str. Freiburg i. B. 1925, Herder.

Knjižico je spisal zdravnik in jo namenil širšim krogom, da jih pouči o duševnih vzrokih in duševnem zdravljenju živčnih bolezni. Težaven problem! V tesnem okviru — knjižica ima komaj 82 strani — je zgoščenih toliko paberkov iz psihologije, psihiatrije in nevrologije, krščanske etike in pomožnih strok, kakor pedagogike, profi-

lakse, psihoanalize in psihoterapije, da mora ocenjevalec, ki je sam zdravnik in mu opisani problem ni nov ne tuj, priznati: za proučenje treba precej truda. Ako bi hotel delo podrobno oceniti, bi moral napisati razpravo, najmanj tako obširno, kakor je knjižica sama.

Dr. A. B.

Vreže Jan. Kr., **Metodika katehetskega pouka**. 8^o, 72 str. Maribor 1925. Tiskarna sv. Cirila.

Po vsebini se da sklepati, da je »Metodika« namenjena predvsem učiteljiščem, kjer se veliko govori o teoretični didaktiki in imajo metodike posameznih predmetov le nalogo, da pokažejo, kako se splošna metodična pravila dajo praktično uporabiti pri pouku tega in onega predmeta. Je pa vendar prof. Vreže s svojo »Metodiko« storil veliko uslugo tudi veroučitelju - duhovniku. Sicer ne smemo prezreti velikega pomena temeljite teoretske metodične izobrazbe, brez katere si bo katehet težko kdaj pomagal do potrebne samostojnosti in napredka v katehetskem delu. Kdor pa je že prej proučil kako dobro teoretsko metodično delo, n. pr. Ušeničnikovo katehetiko, temu bo nova »Metodika« s svojim ozirom na praktično katehetsko delo znanje poglobila; z mnogoštevilnimi zgledi mu bo marsikaj pojasnila, kar je v teoriji ostalo nejasnega in omogočila mu bo dobro koncentracijo pouka, ki razne panoge katehetskega dela družijo v enoto verskega znanja in življenja. — Glede izdelanih katehez in molitvenih formularjev, ki jih podaja »Metodika«, bi želeli, da bi se ujemali s predpisanimi učnimi knjigami (n. pr. s »Kršč. naukomo za prvence«) oziroma z molitveniki, ki jih rabijo otroci. Sicer bo pa vsak katehet sam moral na to paziti, n. pr. pri slovesnosti prvega sv. obhajila. — Že mnogo obravnavanega vprašanja, kaj je analitična, kaj sintetična učna pot, nočemo znova začenjati. Omenimo le, da rabi »Metodika« ta izraza v obratnem zmislu kot Ušeničnikova katehetika. — V uvodu lepo pravi pisatelj: »Metod je lahko toliko, kolikor je iz ljubezni do Boga in mladine delujočih učiteljev« — (str. 2). In to je posebno prednost njegove »Metodike«: Katehetu daje bogato snov na izbero; katehet naj si vzame iz nje to, kar je primerno njemu, razmeram, ki v njih dela, otrokom, ki jih uči.

Jos. Demšar.

Bergmann Paul, **Neugestaltung des Bibl. Geschichtsunterrichts für die Oberstufe der Volksschule**. 8^o, IV in 40 str. Freiburg i. B. 1925, Herder.

V knjižici podaja Bergmann, šolski ravnatelj v Dresdenu, predavanje in nastop, ki ga je imel spomladi tek. leta na versko-pedag. tečaju v Hildesheimu. Njegovo geslo je: »Duše mladih ljudi so vredne največjega vzgojiteljevega npora.« Pregledujmo večkrat način, kako verouk poučujemo; marsikaj bomo morali sčasoma opustiti, marsikaj zanaprej odločneje poudarjati. Po pisateljevem mnenju naj bi se verski pouk še tesneje kot dosedaj naslanjal na biblijo, ki naj jo, kolikor se da, učenec spozna po njeni neokrnjeni vsebini. (Naš slovenski prevod sv. pisma!) Središče vsega pouka naj je Kristus, njegovo življenje in njegovo delo za nas. Metoda verouka naj bo metoda

Jezusovega pouka, ki je dajal ljudstvu priliko, da je najvišje nauke gledalo v konkretnih slikah in jih tudi doživljalo. Skušajmo v učencih dvigniti samoodgovornost za lastni dušni napredek. Poglavitni delavec v šoli ne bodi učitelj, ampak učenec, ki sam delaj ob učiteljevem vodstvu.

Jos. Demšar.

O p e k a, dr. Mihael, **Žena s solncem**. Štirinajst govorov o Mariji. V Ljubljani 1925. 8°, 126 strani. Založila Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Zopet nova zbirka Opekovih govorov! Vsi cerkveni govorniki se je bodo razveselili, posebno pa še voditelji Marijinih družb. Naša literatura itak ni prebogata na knjigah marijanske vsebine, če izvzamemo šmarnično berilo, zato tem bolj dobrodošla. V drugih slovstvih imamo pač precej del, ki dogmatično obravnavajo mariologijo, še več zbirk govorov o Materi božji, pa je težko dobiti kaj tako lepega, kot so Opekovi govor o Mariji.

Odlikujejo se po dveh vrlinah, ki sta obe nujen pogoj za govore o Materi božji: pisani so teološko temeljito in s toplim čuvstvom, kar je posebna vrлина za to Opekovo zbirko. Če je naš stolni govornik znan po pesniškem poletu in mojstrski dikciji, se je pri Marijinih govorih še posebej potrudil, da je med lepimi izrazi odbral najlepše in med dobrimi zgledi uporabil najboljše.

Govori so tako-le razvrščeni: Prične z dogmo o Mariji Materi božji, odkoder izvirajo vse ostale njene prednosti. Druga njena odlika je ta, da je ostala vedno devica. Marija je brez madeža izvirnega greha spočeta in tudi brez vsakega osebnega greha. Ker je bila odbrana za mater Sinu božjemu, jo je Bog napolnil z milostjo. Njeno truplo ni strohnelo v zemlji, ampak je bila z dušo in s telesom vzeta v nebesa, kjer posreduje vse milosti in deli pomoč kristjanom, tudi tistim, ki so se izneverili njenemu Sinu, saj je M. tudi pribežališče grešnikov. V dveh govorih pojasni ugovore proti Mar. češčenju, v enem razloži Mar. praznike in v prekrasnem sklepnem govoru »Za vzorom« navdušuje svoje poslušalce, naj hodijo za Marijo in posnemajo njene čednosti.

S podobno jasnostjo in prisrčnostjo kot ta bi morale biti pisane vse marijanske knjige. Vsak Marijin častivec jo bo zopet in zopet z veseljem jemal v roko, najsi bo duhovnik ali laik, saj »mora zmerom hoditi z nami ta slika, nihče nam je ne sme ugrabiti, nihče zabrisati v srcu« (str. 122).

C. Potočnik.

Bernik Franc, **Pri najboljšem Prijatelju**. 8°, 278 str. Domžale 1924. Samozaložba.

Marljivi domžalski župnik nam podaja zbirko evharističnih govorov. V tej dobi, ko se že tako lepo kažejo uspehi odlokov Pija IX. o pogostnem in vsakdanjem sv. obhajilu in o zgodnjem obhajilu otrok, potrebujemo evharistične literature.

Pisatelj pod podobo dobrega Prijatelja obravnava vsa važna vprašanja, ki se tičejo sv. Evharistije. V par govorih prav poljudno razpravlja o daritvi sv. maše, o pogostnem sv. obhajilu, o češčenju Srca Jezusovega; dalje vabi vernike, naj bi večkrat obiskovali sv. Zakrament in priporoča bratovščino sv. R. T. Dobro se mu je posrečil govor o duhovnikih - varihih Presv. Evharistije. Tudi misi-

jonska misel najde v zbirki svoj prostor. Starše navdušuje za evharistično vzgojo otrok in v sklepnem govoru nam pokaže slavo sv. R. T.

Par netočnosti, ki sem jih opazil med čitanjem, naj mi bo dovoljeno omeniti. Na str. 101. pravi o pobožnem o. Colombierju, da ga sv. cerkev časti kot svetnika; kolikor je meni znano, se je zanj šele začel proces za beatifikacijo. »Jokajoči Kr. v Limpas« (str. 108) po mojem mnenju ne spada na prižnico toliko časa, dokler ne bo cerkev izrekla svoje besede. Marijina družba ni bratovščina (147). Zgledi so splošno prav dobro izbrani, le za nekatere bi bilo bolje, da bi izostali (n. pr. str. 155, 176).

Govori imajo to dobro lastnost, da so praktični in jih bodo duhovniki pri izdelavi svojih govorov prav lahko rabili. C. Potočnik.

c) Drobna slovstvena izvestja.

1. Novi časopisi. — Katoliška univerza v Louvainu je poleg svoje v znanstvenem svetu visoko čislane »Revue d'histoire ecclésiastique« (26. letnik 1925) pred dvema letoma ustanovila novo revijo za dogmatiko, moraliko in kanonsko pravo, »Ephemerides theologicae Lovanienses«, ki prinaša v četrtletnih snopičih razprave, ocene, zelo obširno bibliografijo in kroniko. Ta bibliografija bo dogmatikom, moralistom in kanonistom tako potreben pripomoček za delo, kakor je historikom bibliografija historične revije.

Rusinski bazilijanci so l. 1925. pričeli izdajati glasilo »Zapiski čina sv. Basilija Velikago« (Zovkva pri Lvovu) v nedoločenih obdobjih. Štirje snopiči bodo dali en zvezek; doslej so izšli trije snopiči s skupaj 416 stranmi. Poleg razprav in ocen prinašajo Zapiski v posebnem oddelku še nepublicirane vire za zgodovino bazilijanskega reda; tako je n. pr. p. Skruteň objavil listine o agnosciranju ostankov sv. Jozafata in prvi njegov življenjepis iz l. 1624. Na str. 402—403 je ocenjena razprava p. Iv. Višoševiča o monastični disciplini pri katoličanih grško-slovanskega obreda, ki je natisnjena v BV VI, 99—114.

V Lvovu izhaja že tri leta ukrajinski bogoslovni četrtletnik »Bogoslovja«, ki ga izdaja »Bogoslovne nauke tovaristvo«. V rusinskem jeziku pisanim razpravam je pridejan latinski posnetek, nekaj razprav je objavljenih v latinščini. Poleg časopisa publicira društvo serijo knjig pod skupnim naslovom »Praci bogoslovskogo naukovo tovaristva«; doslej sta izšla dva zvezka: 1. zbornik o sv. Josafatu Kuncevyču, 2. dogemsko-historična študija J. Slipyja »De principio spirationis in ss. Trinitate«.

Med korekturo smo dobili 1. snopič revije »Bogoslovje«, ki jo je začela izdajati pravoslavna bogoslovna fakulteta v Belgradu.

V Innsbrucku je začel letos izhajati četrtletnik »Zeitschrift für Ascese und Mystik« (uredništvo: Silgasse 2; upravnništvo: Maximilianstraße 9). Izdajajo ga očetje iz Družbe Jezusove. Časopis prinaša razprave, poročila iz cerkvenega življenja, krajše prispevke in slovstvena poročila. To je peti časopis, ki znanstveno obdeluje asketiko in mistiko. Starejše revije te vrste so: »La vie spirituelle ascétique et mystique« (Paris), »Revue d'ascétique et de mystique« (Toulouse), »La vida sobrenatural« (Bilbao), »Ons geestelijk Leven« (Tilburg).

Zelo agilna katoliška teološka fakulteta v Bonnu si je ustvarila svoj organ, »Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge« (založnik L. Schwann, Düsseldorf), ki je začel izhajati poleti 1924 in prinaša razprave iz vseh bogoslovnih disciplin, prispevke za dušno pastirstvo in slovstvene pregleda.

Herderjevo založništvo (Freiburg i. Br.) naznanja nov četrtletnik »Scholastik. Vierteljahrsschrift für Theologie und Philosophie«, ki ga bodo izdajali duhovniki iz Družbe Jezusove v kolegiju sv. Ignacija v Valkenburgu. Namenjen je proučevanju skolastične teologije in filozofije in

nje izpopolnjenju z rezultati modernega znanstva. V zvezi s časopisom bodo izhajale monografije pod skupnim naslovom »Valkenburger Beiträge zur Philosophie und Theologie«.

Duhovnik Nikodem Cieczyński v Poznaniu izdaja od l. 1922. v lastni založbi ilustrovane letopise »Roczniki Katolickie«. Pred seboj imam letnika 1923 (8^o, XXIV in 629 str.) in 1924 (8^o, XXIV in 530 str.), ki poročata o cerkvenem življenju in kulturnem gibanju po svetu. Poročila so po časnikih in revijah marljivo sestavljena, pa njih točnost, oziroma netočnost se ravna po uporabljenih virih. Poročilo o Jugoslaviji (11, ozir. 17 str.) se n. pr. opira na informacije v teh-le listih: Gazeta Kościelna, Głos Narodu, Kath. Kirchenzeitung, La Civiltà Cattolica, L'Europa Orientale, Les amitiés catholiques françaises à l'Étranger, Nova Revija, Przegled katolicki, Przegled powszechni. Zelo neprijetno dirne skrajno neprijazen ton proti unijatom.

2. *Hagiographica*¹. — Ob 700 letnici smrti sv. Dominika († 1221) je neimenovan dalmat. dominikanec priredil Hrvat. prevod Locardairejeve svetnikove biografije (O. H. D. Lacordaire O. P., član Akademije, Sveti Dominik. 8^o, 283 str. Dubrovnik 1921, Nakl. knjižara »Jadran«). V uvodu utemeljuje, zakaj je segel po starejši, l. 1840 izdani Lacordairejevi biografiji, ko so pozneje izšle druge. Izbral je srečno. — V 4. in 5. izdaji je izšel preprosti in lepi Gruberjev življenjepis sv. Stanislava (M. Gruber S. J., Wunderbares Leben des hl. Stanislaus Kostka. Nach authent. Quellen bearbeitet. 12^o, VIII in 176 str. Freiburg i. B. 1921, Herder). — Ljubljanski bogoslovci so iz italijanščine preveli »Življenje sv. Gabriela od žalostne Matere božje«. Opisal o. Germano (16^o, 131 str. Ljubljana 1923, Prodajalna K. T. D.). Mladostni svetnik Francišek Possenti (1838—1862), kot pasionist Gabriel od žal. M. b., ki ga je Pij X. l. 1908 prištel blaženim, Benedikt XV. pa l. 1920 svetnikom, bi zaslužil boljšega biografa. Prevod je dober.

3. *Ascetica*². — Sebastijan Uccello iz kongr. najsv. zakramenta je izdal dve knjižici: 1. *Enchiridion sacerdotale ad eucharisticam adorationem atque praedicationem faciendam iuxta quadruplicem s. sacrificii finis methodum s. script. verbis concinnatum* (16^o, 356 strani, Taurini 1924, Marietti); 2. *Biblia Mariana seu commentarium biblicopatristicum in litanias lauretanas...* (16^o, 399 str. Taurini 1924, Marietti). Prva knjižica je razdeljena v poglavja, ki so jim naslovi invokacije litanij presv. imena Jezusovega, molitve v njih, adoratio, gratiarum actio, propitiatio, impetratio, so prav lepo sestavljene iz svetopisemskih besed. Škoda, da na koncu vsake niso označena porabljena biblična mesta. V dodatku je sedem iz patrističnih in poznejših spisov sestavljenih evharističnih meditacij. Pripravno za zasebno duhovnikovo pobožnost; porabno gradivo za kratke evharistične govore. — V 1. delu druge knjižice so k invokacijam lavretanskih litanij nabrani primerni izreki sv. očetov in latinskih cerkvenih pisateljev. V 2. delu je pisatelj zbral, po abecedi razvrstil in z besedami očetov in cerkv. pisateljev pojasnil dolgo vrsto častnih priimkov Marijinih, ki se nahajajo v liturgiji in v spisih Marijinih častilcev. Dodejal je dve zbirki izrekov, ki spravljajo Marijo v zvezo z evharistijo. Mnogo porabnega za marijanske pridige. »Credo« neznanega avtorja na koncu knjige je igračka, ki bi je rajši ne videl. — Prav porabno knjižico o odpuščanju s poukom o njih in seznanom važnejših je sestavil J. Lacau iz Družbe Srca Jezusovega: *Precieux trésors des indulgences. Petit manuel à l'usage du clergé et des fidèles* (12^o, XV in 304 strani, Turin 1924, Marietti). F. K. L.

4. Zbirka filozofskega čtiva. — Nemški katoliški založnik Ferdinand Schöningh je začel izdajati posebno zbirko filozofskega čtiva, »Sammlung philosophischer Lesestoffe«. Uredništvo sta prevzela profesor J. Feldmann in J. Rütther. Zbirka bo prinašala v majhnih zvezkih ali posamezna manjša dela raznih filozofov ali pa oddelke iz večjih del (nemških

¹ Kratko naznanilo uredništvu poslanih knjig.

² Gl. op. 1.

filozofov v nemških prevodih). Doslej je izšlo pet zvezkov: 1. L. Annaeus Seneca, Von der gefestigten Sicherheit des Weisen (Dialogorum lib. II), Dazu einige andere Stücke, die den Weisen betreffen. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Theodor Rütther, Studienrat am Gymnasium zu Brilon (86 str.); 2. Anselm, Proslogion. Herausgegeben von Dr. Johannes Brinktrine (38 str.); 3. Gemeinschaft und Wirtschaft. Nach ausgewählten Stücken aus den Werken des Thomas von Aquin. Herausgegeben und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Studienrat Joseph Rütther (56 str.); 4. Johannes Rehmke, Grundwissenschaftliche Kernfragen. Hgg. von Dr. Jos. Weidmann; 5. Aus der Philosophie Lotzes. Von Dr. Friedrich Rosendahl, Studienrat in Soest i. Westf. (104 str.). Vsak zvezek ima kratak uvod o življenju in delovanju dotičnega filozofa in (event.) dela, ki so odlomki iz njih povzeti. (Pri nekaterih zvezkih, tako pri 1. in 3. pogrešamo kazala.) Zbirka je prav skrbno prirejena in jo bodo vsi, ki se zanimajo za filozofijo, gotovo hvaležno sprejeli. Mi bi seveda želeli poleg prevoda še izvirnik, da bi bila zbirka porabna tudi za filozofske seminarje; sami prevodi za to ne bodo zadostovali.

A. U.

BELEŽKE.

Dom Placid de Meester O. S. B.

Ko so benediktinci l. 1897. prevzeli vodstvo grškega kolegija v Rimu, so se mnogi člani tega reda posvetili sistematičnemu proučevanju vzhodne liturgije. Med njimi se posebno odlikuje p. Placid de Meester, konzultor kongregacije za vzhodno cerkev in profesor grškega kolegija v Rimu. Leta 1908. je vodil priprave za slovesno grško liturgijo v Vatikanu (v dvorani) ob papeževi asistenci v proslavo 1500letnice sv. Janeza Zlatoustu. Istotako je strokovnjaško in spretno uredil najslovesnejšo grško liturgijo v vatikanski baziliki sv. Petra dne 15. novembra 1925. Važna so tudi njegova teoretična znanstvena dela o grški liturgiji.

1. *Genèse, sources et développements du texte grec de la liturgie de S. J. Chrysostome*. Roma 1908. Str. 120. To je strogo znanstveno raziskavanje na podlagi starih rokopisov; ozira se tudi na rusko literaturo.

2. *La divine liturgie de notre père S. J. Chrysostome. Texte grec et traduction française*. 3. izd. Roma-Paris 1925. Str. 155. — Elegantna izdaja s strokovnjaškimi opazkami in z abecednim kazalom liturgičnih izrazov. Ista knjiga je izšla v italijanski izdaji, t. j. grški tekst z italijanskim prevodom. Poleg tega je pisatelj priredil posebno izdajo s samo grškim tekstom in s prilogami, ki so potrebne za maševanje na potovanju.

3. *Voyage de deux bénédictins au monastères du Mont-Athos*. Paris-Roma 1908. Str. 321. Z mnogimi slikami. Pisatelj je znan kot dober poznavalec vzhodnega meništva. Zato je opis njegovega potovanja na goro Atos ne samo zanimiv potopis, marveč ima tudi znanstveno vrednost.

P. de Meester je kot profesor grškega kolegija preiskal važnejše dele dogmatike s posebnim ozirom na vzhodno bogoslovje. Te študije je zbral pod skupnim naslovom: *Études sur la théologie*

orthodoxe. Doslej so izšli trije snopiči: a) Dieu et la création. 2. izdaja v tisku. b) Le dogme de la Rédemption. 60 str. c) Christologie. 50 str. — Za tisk se pripravlja: Soteriologija in Marijologija. V teh študijah se ozira na novejšo grško in rusko teologijo.

Vse navedene knjige se dobivajo pri pisatelju: Dom Placide de Meester O. S. B. Roma (14), Piazza S. Maria in Trastevere 24.

Evropski katoličani in misijoni med pogani.

Vrhovni svet društva za širjenje vere (Opus a propagatione Fidei) je razposlal svoje poročilo za l. 1924. Ker nas je zanimalo, v kaki meri prispevajo katoličani posameznih držav za misijonske namene, smo sestavili sledeči statistični pregled. Pri številu prebivalstva, oziroma pri določevanju števila katoličanov, so nam služile Hübners geographisch - statistische Tabellen, Wien 1925.

Ime države	Število katoliških prebivalcev	Skupna nabrana vsota v lirah	Na osebo pride centesimov
Nizozemska	2,245.356	2,364.420'21	105.3
Luksemburg	254.974	181.805'97	71'3
Malta	224.680	85.806'45	38—
Irska	2,813.896	1,025.521'11	36'5
Belgija	6,669.996	1,164.236'41	17—
Francija	38,100.000	6,417.601'78	16'8
Bavarska	4,865.373	820.800—	16—
Italija	45,000.000	1,025.521'81	2'2
Česka	10,385.763	67.430—	0'6
Jugoslavija	4,735.000	22.169'85	0'5
Poljska	17,363.639	56.001'40	0'3
Ogrska	7,147.896	19.207'50	0'2

Na tej tabeli stoji na čelu Nizozemska. Tam je misijonsko gibanje zelo razvito in katoličani so zelo požrtvovalni; menimo pa, da je spravila Nizozemce na prvo mesto ne izključno njih hvalevredna agilnost za dobro stvar, temveč tudi njih visoka valuta. — Prav lepo mesto zavzema Irska, kjer pride na vsakega katoličana 36'5 centesimov, kar je mnogo, ako pomislimo, da so Irci ubogi. Belgija, Francija in Bavarska so se izkazale s 16—17 centesimi na osebo; potem pride močan padec, ki nas pripelje v Italijo, katera izkazuje 2'2 centesima na osebo. Slovanski katoličani niso dosegli lani (1924) nikjer enega centesima na osebo; pač pa je upanje, da se bomo Jugoslovani pokazali v poročilu za 1925 na bolj odličnem mestu. Dočim je namreč za 1924 prispevala vsa Jugoslavija s 22.169'85 lir, kar pomeni circa 50.000 Din, je za leto 1925 že sama ljubljanska škofija nabrala čez 100.000 Din, kar je približno dvakrat toliko nego je znašal lanski prispevek iz vse Jugoslavije. Ujčič.

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).

Naročnina

za Bogoslovni Vestnik VI (1926) je 50 Din, za inozemstvo 60 Din.

Nota.

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