

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VIII

ZVEZEK III/IV

LJUBLJANA 1928

KAZALO (Index)

Razprave (Dissertationes):

Grivec, Mistično telo Kristusovo. Metodična in praktična vprašanja (Quaestiones methodicae ac practicae de Corpore Christi mystico)	193
Potočnik, Simbolizem v razlagah rimske mašne liturgije (De symbolismo in expositionibus liturgiae Romanae)	210
Kušej, Pasivna asistenca in sedanji cerkveni zakonik (Assistentia passiva ex Codex iuris canonici)	256
Ehrlich, Okultizem v grških orakljih in misterijih (De occultismo in oraculis et mysteriis Graecorum)	265

Praktični del (Pars practica):

Enciklika »Mortalium animos«. Konec. (J. Fabijan)	281
Katoličan in parlamentarizem (J. Ujčič)	288
Umazana konkurenca (J. Ujčič)	294
Odlična knjiga za premišljevanje (V. Čadež)	296
Odloki sv. stolice (F. Ušeničnik)	298
o delegaciji za poroko (G. Rožman)	302

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Francoske bogoslovne revije (F. K. Lukman)	305
--	-----

b) Ocene in poročila:

Tricerri, I Cantí divini I II. (M. Slavič) 308. — Dürr, Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments (M. Slavič) 309. — Bardenheuer, Der Brief des hl. Jakobus (A. Snoj) 310. — Hedlam, Isus Hristos u istoriji i veri (A. Snoj) 311. — Sanc, Sententia Aristotelis de compositione corporum (A. U.) 312. — Fröbes, Psychologia speculativa II (A. U.) 314. — Živković, Problem etičke kulture (A. U.) 314. — Bruns-mann, Lehrbuch der Apologetik I (L. Ehrlich) 314. — Zankov, Das orthodoxe Christentum des Ostens (F. Grivec) 316. — Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano (F. K. Lukman) 317. — Walz, Die Fürbitte der Heiligen (F. K. Lukman) 318. — Acta V. Conventus Velehradensis (F. K. Lukman) 320. — Burn, The hymn Te Deum and its author (F. K. Lukman) 321. — Robenek, Morava, metropole sv. Methoděje (F. Grivec) 322. — Lacombe, Praepositini, Cancellarii Parisiensis, Opera omnia I (F. K. Lukman) 322. — Mathis, Die Privilegien des Franziskanerordens (G. Rožman) 324. — De Maumigny, Katholische Mystik (F. R.) 325. — Wasmann, Eins in Gott 326. — Opeka, Memento homo! (C. Potočnik) 326. — Weingartner, Marienverehrung (V. Mörtl) 326. — Ahčin, Skrivnosti Marijinega življenja (F. K. Lukman) 327. — Leiber, Konnersreuth 327. — Mučeniška Mehika. — Mexico 327.	
---	--

Razno (Varia):

Ruska cerkev (F. Grivec) 327.	
-------------------------------	--

MISTIČNO TELO KRISTUSOVO.

Metodična in praktična vprašanja.

(Quaestiones methodicae ac practicae de Corpore Christi mystico.)

Dr. F. Grivec — Ljubljana.

Summarium. — S. Pauli definitionem ecclesiae, corporis Christi mystici, indigentis aetatis nostrae praepriis accommodatam, aliis ecclesiae definitionibus praefendam atque ante omnia in animis fidelium excitandam esse, a schemate Vaticano de ecclesia satis patet (n. 1—2). R. Pontifices Leo XIII., Pius X. ac Pius XI. hanc ecclesiae speciem clarissimis dictis ac factis illustraverunt (n. 3). Aetate posttridentina tractatus de ecclesiae visibili constitutione forma scientifica completus est; concilium Vaticanum, controversiis de primatu atque infallibilitate finitis, novam theologiae inauguravit aetatem, qua praeter visibilem hierarchicam ecclesiae constitutionem intima quoque ecclesiae constitutio fusius systematice tractanda est (4). Qui ecclesiam considerandi modus revera in tractatibus de ecclesia recentioribus, in libris apologeticis, asceticis aliisque atque in »actione catholica« in dies incrementum capit (5), studiis orientalibus (M. d'Herbigny, Spáčil, Solovjev e. a.) instantur urgetur (6). Dogma (7) Corporis Christi mystici, sicut tempore s. Pauli, ita et hodie ad nostrae aetatis vulnera medenda atque genus humanum in Christo instaurandum plurimum valet (8—9). Methodicis adnexis observationibus de instructione populi christiani (10), dissertatio concluditur sententiis de theoretica ac practica huius ecclesiae speciei gravitate (11).

Skoraj dvatisočletno versko vprašanje: »Kaj mislite o Kristusu?« se bolj in bolj očitno javlja v obliki: »Kaj mislite o cerkvi Kristusovi?« Cerkev ohranja in uči versko resnico ter daje sredstva nadnaravnega življenja. Zato je versko vprašanje prav za prav cerkveno vprašanje. To je odločilno za vero in versko življenje.

1. Kakor v Pavlovi dobi, tako se tudi sedaj kristjani vedno jasneje zavedajo, da je cerkev objektivno ostvarjeni Kristusov nauk, nadaljevanje Kristusovega učlovečenja in odrešenja, telo Kristusovo, Kristus, ki na skrivnostni način še živi in deluje na zemlji.

Pavlovo pojmovanje cerkve je prešlo v liturgijo, prevladovalo je v patristični in sholastični teologiji. V sistematičnih traktatih o cerkvi, ki so bili spisani od 16. stoletja dalje, se je nekoliko umaknilo v ozadje. Na vatikanskem cerkvenem zboru pa se je zopet odločno poudarilo, v zadnjih desetletjih se goji še s posebno ljubeznijo ter postaja vodilna ideja verske prenovitve, kakor je bila že v Pavlovi dobi.

V BV 1926, str. 319—321, sem že pojasnil, zakaj se v sistematičnih traktatih o cerkvi Pavlovo pojmovanje cerkve ni obširneje poudarjalo.¹ Kakor se je v Pavlovi dobi in še pozneje do 15. stoletja nauk o cerkveni hierarhiji suponiral kot znan in priznan ter se je razpravljalo samo o posameznih kontroverznih vprašanjih, tako se je od 16. stoletja dalje Pavlovo pojmovanje cerkve suponiralo kot znano in priznано. Traktat o cerkvi je bil polemično in apologetično usmerjen; proti Viklefovim, Husovim, protestantskim in galikanskim zmotam se je razvijal sistematični traktat o božjepravni cerkveni ustavi, o hierarhiji, o primatu, o znakih cerkve, o tradiciji. Vera v nadnaravno stran cerkve je bila takrat trdna. Danes pa je položaj bistveno spremenjen.

Na vatikanskem koncilu (1869/70) so bile galikanske zmote končno obsojene. Cerkvena hierarhična uredba, cerkvena avtoriteta, posebno papeževa, že davno ni bila tako trdno in jasno opredeljena, teoretično in praktično. Celo nasprotniki katoliške cerkve občudujejo njeno trdno organizacijo. Zelo pa je opešala vera v nadnaravno. Tako zvani ortodoksni protestantizem, protestantizem 16. stoletja, je pretiraval nevidno nadnaravno stran cerkve. Sedanji službeni in znanstveni protestantizem pa religijo in cerkev predstavlja kot naravno človeško tvorbo, kot proizvod naravnega razvoja; z velikim znanstvenim aparatom se skuša dokazati naravni izvor cerkvene ustave, hierarhije in primata. Protestantske in modernistične teorije so močno vplivale na miselnost modernega človeka. V zvezi z materialistično in naturalistično smerjo moderne dobe in izobrazbe prehajajo te zmote v razne znanstvene stroke in v javno mnenje ter ustvarjajo duhovno ozračje, v katerem se zastruplja tudi miselnost mnogih katoličanov. Po subjektivistič-

¹ Gl. tudi knjigo: Cerkev str. 82.

nih teorijah in po novejših prevratih se je omajalo spoštovanje do vsake človeške avtoritete.

Proti tem zmotam in proti tej miselnosti je treba poudarjati in pojasnjevati nadnaravno stran cerkve. V obrambo cerkvene avtoritete je treba poudarjati, da so nositelji cerkvene avtoritete Kristusovi organi, po katerih deluje Kristus v cerkvi. Cerkev se mora predstavljati kot nadnaravna družba, kot mistično telo Kristusovo, ter se zavarovati, da se ne bo v njo prenašalo moderno prezirljivo presojevanje vsake človeške avtoritete.

2. Na vatikanskem cerkvenem zboru je bil predložen načrt (schema) nauka o cerkvi. V tem načrtu se na prvem mestu lepo in krepko poudarja Pavlovo pojmovanje cerkve. O načrtu se ni moglo v celoti razpravljati. Vprašanje o papeževem prvenstvu in o nezmotnosti je bilo takrat še predmet mnogih kontroverz celo med katoličani, torej res pereče. Po rešitvi tega vprašanja pa se je moral koncil raziti. O mističnem telesu Kristusovem se ni razpravljalo. A že sam predložen načrt ima veliko apologetično in načelno vrednost, ker dokazuje, da cerkev tega nauka tudi v zadnjih treh stoletjih ni prezrla. V vatikanskem načrtu je ta nauk metodično in načelno zelo spretno in odločno predložen kot jasen nauk sv. pisma in krščanske tradicije. Teologi vatikanskega koncila so s tem dali močno pobudo za glasnejše poudarjanje Pavlove definicije cerkve.

Pojem mističnega telesa Kristusovega je v živi zvezi z naukom o z a k r a m e n t i h. V pojasnjevanju nauka o zakramentih se je težko izogniti temu pojmu cerkve. Kako naj razložimo, da nas sv. krst včlani cerkvi, ako ne bi hoteli poudariti, da je cerkev nadnaravna družba, telo Kristusovo? Od te strani tudi vatikanski načrt uvaja v pojem mističnega telesa Kristusovega.

Sin božji se je zato učlovečil, da bi meseni ljudje oblekli novega človeka, po božji podobi ustvarjenega, ter tvorili mistično telo, katerega glava je on sam. Za izvršitev tega zedinjenja v mističnem telesu je postavil sveti krst prerojenja in prenovitve, da bi človeški otroci, očiščeni grehov, postali udje med seboj, spojeni s svojo božjo glavo po veri, upanju in ljubezni ter oživljeni po istem njegovem Duhu. Nikoli ne moremo zadosti priporočiti, naj se ta odlični pojem cerkve, katere glava

je Kristus, vernikom pojasnjuje in se jim globoko vtisne. To je smisel 1. poglavja vatikanskega načrta.²

To pojmovanje se v opazkah takole utemeljuje: »Ad describendam Ecclesiae naturam secundum veram et catholicam doctrinam statuitur primo loco, illam esse corpus Christi mysticum, eo quod 1. in sacris litteris Ecclesia Christi nullo alio schemate (specie) frequentius accuratius et dissertius proponitur; 2. quod eodem schemate continetur ipsa intima Ecclesiae essentia et praestantissima, id est divina eius species ac vis; 3. ut statim a principio excludatur vulgata apud novatores tam recentiores quam vetustiores exceptio, quasi per catholicos tota Ecclesiae veritas revocaretur ad externa ac sensibilia tantum; 4. nisi illa interna Ecclesiae species habeatur ob oculos, constitui aestimarique, ut par est, de iis non posse, quae ad ipsam externam eiusdem faciem spectant; et notum est omnibus 5. ipsam in primis esse mystici corporis speciem, quae nunc inter homines adeo carnales ac mundanos aut penitus ignoratur, aut, uti oportet, non attenditur; quare illa videbatur ante omnia in animis fidelium excitanda.«³

Ti razlogi vatikanskih teologov so gotovo še danes veljavni in resnega razmišljanja vredni. Vsaka beseda je važna in tehtna. Cerkev se mora torej po katoliškem nauku pojmovati v prvi vrsti kot mistično telo Kristusovo, ker se s tem najbolj točno (accuratius) zaznamuje njeno notranje bistvo; samo s pomočjo tega pojmovanja se more pravilno umevati in presojudati vnianja cerkvena organizacija ter uspešno braniti proti nasprot-

² Unigenitus Dei Filius... visibilis apparuit in assumpta nostri corporis forma, ut terreni homines atque carnales, novum hominem induentes... corpus eformarent mysticum, cuius ipse existeret caput. Ad hanc vero mystici corporis unionem efficiendam, Christus Dominus sacrum regenerationis et renovationis instituit lavacrum, quo filii hominum tot nominibus inter se divisi, maxime vero peccatis dilapsi, ab omni culparum sorde mundati, membra essent ad invicem, suoque divino capiti fide, spe et caritate coniuncti, uno eius spiritu vivificarentur... Atque haec est, quae, ut fidelium mentibus obiciatur alteque delixa haereat, satis nunquam commendari potest, praecellens Ecclesiae species, cuius caput est Christus, ex quo totum corpus compactum... secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate (Eph. 4, 16). Collectio Lacensis VII, 567.

³ Collectio Lacensis VII, 578.

nikom. Velika škoda, da se to pojmovanje v naši naturalistični dobi preveč zanemarja. Zato smo tem bolj dolžni ta pojem poudarjati in pojasnjevati.⁴

V vseh dobah je v dušah pobožnih vernikov živel Pavlovo pojmovanje cerkve. V svetniških dušah izvoljencev božjih se je to pojmovanje praktično udeleževalo. Če tega pojmovanja morebiti niso izjavljali v teoriji, pa je njih življenje glasno oznanjevalo s sv. Pavlom: »Ne živim več jaz, marveč Kristus živi v meni« (Gal 2, 20). Če se to pojmovanje ni obširno in sistematično razpravljalo, gotovo pa se je bolj ali manj očitno oznanjalo v nabožnih spisih in zgledih. Najbolj očitno se to javlja v življenju in spisih tistih svetnikov in bogoiskateljev, ki se prestali velike borbe na potu k resnici (Avguštin, Newman, Solovjev, Benson i. dr.). Nekdaj ni bilo nevarnosti, da bi se to pojmovanje z enostranskimi teorijami preveč potiskalo v ozadje, ker sploh še ni bilo veliko teorij ali traktatov v cerkvi. V novi dobi pa se obširno in sistematično razpravlja o cerkvi. Nevarnost je, da se ne bi v dobi naturalistične miselnosti z enostranskimi sistemi in traktati zastiralo pravilno pojmovanje bistva cerkve. Zato so vatikanski teologi v dobi traktatov in katekizmov, v dobi tehnike in organizacije tako glasno zaklicali, da se mora cerkev na prvem mestu predstavljati kot mistično telo Kristusovo in da se mora to pojmovanje zopet obuditi v dušah vernikov.

3. Po vatikanskem koncilu so ostri znanstveni boji o cerkveni ustavi ter politični in socialni boji še nekoliko odvrčali pozornost od Pavlove definicije. Ob koncu 19. stoletja in v sedanjem stoletju, zlasti po svetovni vojni, pa je Pavlovo pojmovanje začelo osvajati duhove vseh globlje mislečih katoličanov, vzporedno s teoretičnim in praktičnim delom za duhovno prenovitev človeštva.

Papež Leon XIII. je bistrourmno kazal pota in predlagal sredstva za rešitev velikih socialnih in verskih vprašanj nove dobe. Ko se je dan njegovega življenja že nagibal k zatonu, se je zatopil v razmišljanje o globokem notranjem bistvu cerkve. Kot 86letni starček je v okrožnici o cerkveni edinstvi (*Satis cognitum*, 1896) v zvezi s temelji enotnega vnanjega cerkvenega ustrojstva tako globoko razpravljal o notranjem bistvu cerkve

⁴ Gl. knjigo: Cerkev str. 81—82 i. dr.

in o živem organizmu mističnega telesa Kristusovega, da teologi še zdaj občudujejo to okrožnico, jo večkrat citirajo ali celo v celoti ponatiskujejo v traktatu o cerkvi (n. pr. Dieckmann). V okrožnici o Sv. Duhu (Divinum illud, 1897) pa svoje delo za prenovitev človeštva in za obnovev krščanskega edinstva priporoča Sv. Duhu, duhu edinosti in ljubezni, duši svete cerkve, da bi to delo pospešil in dovršil. Ta okrožnica suponira in dopolnjuje pojmovanje o mističnem telesu Kristusovem.

Obnovitveno geslo Pija X. «Instaurare omnia in Christo» v duhu grškega izvirnika (Ef. 1, 10) pomeni podreditev človeštva oživljajoči glavi Kristusu; torej suponira pojem mističnega telesa Kristusovega. Pijeve liturgične reforme so obrnile novo pozornost na mistično telo Kristusovo, ki je poleg pojma kraljestva božjega vodilna ideja liturgije. V isti črti nadaljuje Pij XI. z geslom: »Mir Kristusov v kraljestvu Kristusovem« in z novim praznikom Kralja Kristusa.^{4a}

4. Iniciativa vatikanskega koncila za obnovev Pavlovega pojmovanja cerkve je ostala še v načrtu, toda ideja ni ostala zaprta v vatikanskih zgodovinskih arhivih, marveč je zmagovito prodirala v versko mišljenje in življenje, pospeševana po izjavah in delovanju papežev od Leona XIII. do Pija XI. Starokrščanski Pavlov, patristični in liturgični pojem cerkve je dokazal svojo nepremagljivo vitalnost; obenem pa se je pokazala vitalna moč svete cerkve, ki se ne da zatreti po enostranosti šolske teologije.

V tej točki se je pač pokazala enostranost šolske teologije. Toda tega očitka ne smemo pretiravati; enostranost teologije je v mnogoterem oziru opravičljiva. Katoliška teologija je šele v 16. stoletju začela sistematično graditi nauk o cerkvi. V 18.

^{4a} V najnovejši okrožnici »Miserentissimus Redemptor« (8. maja 1928) piše: »Passio Christi expiatrix renovatur et quodammodo continuatur et adimpletur in corpore suo mystico, quod est ecclesia... Quod quidem Dominus ipse Jesus declarare dignatus est, cum ad Saulum... loquens: »Ego sum, inquit, Jesus quem tu persequeris«, haud obscure significans, commotis in ecclesiam insectationibus, ipsum divinum oppugnari ac vexari ecclesiae Caput. Iure igitur meritoque Christus in corpore suo mystico adhuc patiens nos expiationis suae socios habere exoptat...; nam cum simus »corpus Christi et membra de membris«, quicquid patitur caput, omnia cum eo membra patiantur oportet.« Podobne misli se v tej okrožnici ponovno poudarjajo v zvezi z zadostilno pobožnostjo Srcu Jezusovemu.

in 19. stoletju pa je morala prestatihude boje in krize. Pod vplivom državnega galikanizma in jožefinizma so se nasilno rušile tradicije potridentske teologije. Razumljivo je, da se je morala teologija sistematično oboroževati proti najnevarnejšim sodobnim zmotam in napadom ter torej morala biti kolikor toliko enostranska. A priznati moramo, da je traktat o cerkvi po tristoletnem znanstvenem delu zares sistematično napredoval do velike dovršenosti. Z vaticanskim koncilom pa se je začela nova doba katoliške teologije o cerkvi, ko je treba potridentsko smer spopolniti z bibličnim, patrističnim in liturgičnim pojmovanjem cerkve ter globlje in obširneje razpravljati tudi o njenem notranjem bistvu in nadnaravnem življenju. To so v stiku z življenjem začutili nekateri teologi že pred vaticanskim koncilom. Tako n. pr. Möhler, Passaglia⁵ in Scheeben⁶. Še bolj se je mogel nauk o cerkvi spopolnjevati po vaticanskem koncilu.

Znameniti vaticanski teolog kardinal Franzelin S. J. je v svojih tezah o cerkvi globoko in obširno pojasnjeval notranje bistvo cerkve, mistično telo Kristusovo. Njegovo izražanje v marsičem spominja na vaticanski načrt. V soglasju z opazkami vaticanskih teologov poudarja, da je to najodličnejše pojmovanje cerkve, skupno sv. Pavlu, cerkvenim očetom in teologom, pa tudi vernemu ljudstvu takodomače, da se sme imenovati *krščanska definicija cerkve*.⁷

5. Razumljivo je, da niso vsi teologi tako globoki in samostojni kakor kardinal Franzelin in da niso vsi tako doumeli važnosti Pavlove krščanske definicije cerkve. Zlasti pisatelji in kompilatorji šolskih kompandijev so še ostajali pod močnim vplivom tradicije zadnjih treh stoletij; podobno tudi katekizmi. Šolske knjige so sploh zelo konservativne. Novejši napredek bogoslovne znanosti po vsem svetu pa vpliva tudi na šolske kompandije. Najbolj razširjen je Tanquereyev kompandij (*Synopsis dogmaticae fundamentalis*); l. 1925. je doživel že

⁵ De ecclesia Christi II. Ratisbonae 1856.

⁶ Mysterien des Christentums, 1. izdaja 1865.

⁷ Hic modus considerandi ecclesiam non solum apud ss. Patres et doctores communis est, sed etiam populo christiano familiaris, eoque manifestior eius praesentia, ut fere dici possit christiana definitio ecclesiae. (Theses de ecclesia, Roma 1887, str. 308).

20. izdajo. V njem se prav zanimivo opaža napredek teologije. V starejših izdajah je bil o mističnem telesu Kristusovem samo kratek sholij z drobnim tiskom, ki v mladih kandidatih zbuja veselo nado, da se bo stvar morebiti smela izpustiti. V najnovejših izdajah pa je uvrščeno posebno poglavje »De intima ecclesiae constitutione« (v 20. izd. str. 546—552), na čelu dogmatičnega razpravljanja o cerkveni ustavi.

Samostojnejši teologi so po zgledu kardinala Franzelina razpravljanje o mističnem telesu Kristusovem v obliki teze (ali celo več tez) uvrstiti v traktat o cerkvi. Znameniti teolog H. Hurter s tem pojmom dokazuje nadnaravni značaj cerkve⁸; podobno tudi nekateri drugi teologi. V uvodu 27. zvezka svoje zbirke cerkvenih očetov (Ss. Patrum opuscula selecta) je objavil kratko razpravo o mističnem telesu Kristusovem, podprto z izbranimi citati iz svetih očetov.

V zadnjem desetletju pa se v samostojnejših traktatih o cerkvi, v boljših kompendijih, v apologetični literaturi sploh, v liturgičnih, bibličnih in asketičnih študijah tako poudarja Pavlova ideja cerkve, da se šteje že med vodilne verske ideje. Prešla je že v laiške in mladinske kroge, ki jo včasih nekoliko pretiravajo in netočno izražajo. V strokovnih bogoslovnih znanstvenih in praktičnih razpravah pa razpravljanje o tem predmetu lepo sistematično napreduje. Med najnovejšimi traktati o cerkvi se odlikuje H. Dieckmann (De ecclesia II. Friburgi Br. 1925, str. 226—240), ki prav dobro uporablja biblične, patristične in dogmatične znanstvene rezultate.

Pavlova ideja cerkve zopet postaja vodilna verska ideja, kakor je bila v Pavlovi in patristični dobi. V francoski bogoslovni literaturi se posebno uveljavlja v asketični literaturi (Marmion, Plus i. dr.; gl. BV 1928, 178—180), v strokovnih bibličnih delih (Prat, Théologie de St. Paul II.) in v traktatih o cerkvi (M. d'Herbigny i. dr.). V Nemčiji in Belgiji jo pospešuje liturgično gibanje z bogato znanstveno in praktično literaturo. Nemška apologetična in versko-obnovitvena literatura je prežeta s to idejo; nemško mladinsko gibanje jo goji z veliko vnemo in s toplo ljubeznijo. Na nemških akademskih zborovanjih je bila v zadnjih letih ideja cerkve pod tem vidikom glavni predmet zanimanja in razpravljanja (BV 1926, 321—323).

⁸ Theologiae dogmaticae compendium I¹⁰ (Oeniponte 1900) 227—237.

Ker so naše razmere glede na javno delovanje katoličanov podobne nemškimi, zato je naravno, da ta ideja razvne tudi našo mladino.⁹

6. Katoliško teologijo še en važen razlog opozarja na to idejo. Benedikt XV. in Pij XI. sta z resnimi izjavami in z ustanovitvijo Papeškega vzhodnega instituta katoliško teologijo opozorila, naj svoj pogled obrne na vzhod in naj skuša dohietiti, kar je v zadnjih stoletjih zamudila. Vzhodna teologija izvaja iz Pavlove ideje cerkve resne ugovore proti katoliški teologiji. Katoliška teologija se mora v tej smeri spopolniti in preorientirati. To bo vplivalo tudi na metodo.

Profesorji Papeškega vzhodnega instituta so se za to orientacijo dobro pripravili, posebno profesor Spáčil in rektor škof M. d'Herbigny. Profesor Spáčil je prvi podrobneje obdelal vprašanje o hierarhiji in o primatu z ozirom na pojem mističnega telesa Kristusovega.¹⁰ M. d'Herbigny pa se je že pred nastopom svoje službe proslavil z delom »Theologica de ecclesia« (2 zv., 2. izd. Paris 1920—1921), v katerem se strokovnjaško ozira na vzhodno bogoslovje in na Pavlovo pojmovanje cerkve (I 95—100; II 234—238) ter načelno poudarja važnost tega pojmovanja. Ko je izšla slovenska knjiga »Cerkve« (1924) s to orientacijo, so jo profesorji Papeškega vzhodnega instituta prav zato podprli s svojim priznanjem ter tudi sv. očeta Pija XI. opozorili na njo.¹¹

⁹ BV 1926, 323 pod črto. — Na Nemškem so se katoličani vztrajno in spretno udeleževali v javnem življenju in v organizacijah. Zato so v zadnjem desetletju tembolj začutili, da se mora sedaj krepkeje poudarjati Pavlova ideja cerkve.

¹⁰ Bessarione vol. 36 (1920) 147—176 (Christus caput corporis mystici ecclesiae).

¹¹ V pričujoči razpravi večkrat citiram knjigo »Cerkve«, ker se v njej podrobno razpravlja o notranjem bistvu cerkve. Da se ne bi kdo vsled prvih težav tega nauka dal ostrašiti, češ da je knjiga nejasna, opozarjam, da je strokovna kritika izrečno poudarila jasnost knjige. Profesor Spáčil ponovno poudarja, da knjiga »eminent claritate expositionis et dictionis, sensu practico... ob suam claritatem in brevitate«, da je pisana »style et locutione limpida et simplici, ita ut cum facilitate et iucunditate legi possit«; posebe opozarja, da o mističnem telesu Kristusovem razpravlja »dilucide«. (Orientalia Christiana, nr. 10, str. 314—317). Jasnost in pravilnost nauka poudarja tudi pismo sv. očeta (po kardinalu Gasparri-u); priznava se metodična pravilnost nauka o mističnem telesu Kristusovem. Poudarja se tudi, da knjiga zbuja ljubezen do cerkve.

Vsi tisti katoliški teologi, ki se bavijo s tem vprašanjem, priznavajo živo zvezo med vzhodno orientacijo in med vodilnimi idejami za versko obnovo naše dobe.¹² Ta notranja zveza se nekako osredotočuje v skupnem poudarjanju mističnega telesa Kristusovega in sorodnih idej.

Prenovitev v Kristusu kot pogoj za vesoljno krščansko edinost, mistično telo Kristusovo kot vodilno idejo prenovitve in vez edinosti, Bogočloveštvo kot most med vzhodno in zapadno miselnostjo, te ideje je z nedosežno bistrumnostjo in ognjevitostjo oznanjal ruski mislec Vladimir Solov'jev. Te vodilne ideje velikega ruskega misleca močno vplivajo na najnovejše nemško katoliško gibanje in še dalje na zapad; vplivale so celo na M. d'Herbigny-a in kardinala Merciera. Vedno bolj se poudarja zveza verske obnove in krščanske edinosti ter mističnega telesa Kristusovega.

7. Pavlovo pojmovanje cerkve se je zadnja tri stoletja v sistematičnih traktatih o cerkvi in v katekizmih malo omenjalo ali celo opuščalo. Zato se morebiti komu zdi, da je ta nauk sumljiva novotarija. Toda vprav nasprotno je resnično. Preziiranje tega nauka bi bila sumljiva novotarija.

Vatikanski teologi so v opazkah k vatikanskemu načrtu o cerkvi dobro utemeljili trdno podlago tega nauka v razodetju, v sv. pismu in v krščanski tradiciji; krepko so podčrtali njegovo veliko važnost in praktično vrednost za našo dobo. Bistveno isto je izjavil kardinal Franzelin v svojih tezah o cerkvi; Pavlovo pojmovanje nazivlje krščansko definicijo cerkve.

Trditev, da je cerkev mistično telo Kristusovo, je **dogma**, jasno obsežena v sv. pismu in v tradiciji. Sholastika je Pavlovo definicijo dopolnila z dodatkom »mistično«, ki pa je implicite obsežen že v Pavlovem nauku. Sv. Pavel je prejemal razodetje in je pisal pod navdihnjenjem Sv. Duha. Sam večkrat poudarja, da njegov verski nauk ni njegova iznajdba ali izmišljotina, marveč da ga je prejel iz razodetja, da mu je bil izročen. Ideja cerkve, telesa Kristusovega, da je Kristus glava cerkve, mi

¹² Jako bi se motil, kdor bi mislil, da je zveza med tako zvano idejo ciril-metodijsko in med idejami verske obnove prisiljena ali »za lase privlečena«; to zvezo priznavajo ne samo veščaki, marveč tudi cerkvena avtoriteta.

pa udje Kristusovi, cerkev kot živ nadnaravni organizem, je vodilna ideja apostola Pavla. To ni morebiti samo slučajna primera ali pesniška prispodoba, marveč s tem se predstavlja bistvo cerkve, narava cerkve ter stvarna zveza Kristusa s cerkvijo. Ko apostol Pavel poudarja, da je njegov nauk razodet, božji, božja beseda, velja to gotovo tudi o njegovem pojmu cerkve.

Cerkev kot živ organizem je izražena že v Kristusovi primeri o vinski trti in njenih mladikah (Jan 15, 1—5). Tu je že obsežen bistveni smisel Pavlovega pojmovanja.

Raba prilik, primer, podob, metafor spada k svetopisemskemu slogu in k Jezusovi govorici. Celo za izražanje vidnega cerkvenega ustrojstva je Kristus rabil primere. Ustanovna listina Petrovega in rimskega prvenstva (Mt 16, 18—19) je polna primer in metafor; to je skoraj kopičenje primer. Pomen teh primer je sicer bolj jasen, kakor pomen Pavlove ideje, ker se z njimi zaznamuje nekaj vidnega. Pavlovo pojmovanje cerkve pa izraža v prvi vrsti njeno nadnaravno, skrivnostno notranje bistvo. Zato je pomen njegovih primer pač globok in tudi skrivnosten. Toda heretična (ali vsaj »haeresim sapiens«) bi bila trditev, da je to s a m o simbolizem, s a m o primera.

Smisel pojmovanja mističnega telesa Kristusovega je razviden iz pisem apostola Pavla. Katoliški teologi pa so že zadosti razložili formalno stran tega izražanja, koliko je to izražanje metaforično in koliko se približuje svojskemu smislu; v kakšnem smislu je Kristus glava cerkve; v kakšnem pa Peter in njegovi nasledniki.¹³

Apostol Pavel tega pojmovanja ni rabil kot govorniški okrasek ali kot golo primero. S tem je izražal globoko resnico, iz katere je izvajal najkrepkejše nagibe proti mesenosti in nečistosti, proti sovraštvu med stanovi in med narodi. Odtod sledi velika važnost tega pojmovanja za versko prenovitev in za krščansko življenje.

¹³ Cerkev 83 in 87; 89—91; 145; 204—205. Katoliški teologi omenjajo, da je Kristusovim primeram o cerkvi (velikopoteznost, veličastnost, a obenem preprostost) vtisnjen pečat velikega, božanskega uma (gl. Cerkev, str. 34 in 147). Isto smemo trditi o Pavlovi ideji cerkve; pozna se ji pečat božjega izvora, božjega razodetja. Zato ni čudno, če se nam slabovidnim blešči, ko zremo to idejo.

8. Glavni poznavalci Pavlove teologije trdijo, da je mistično telo Kristusovo središče njegovega nauka in višek (kulminacija) njegove morale.¹⁴ Teologi vatikanskega koncila pa so odločno poudarili, da se mora to pojmovanje cerkve vernikom globoko vtisniti v srce. V tem pojmovanju se namreč predstavlja notranje božje bistvo in božja moč cerkve; samo iz tega notranjega bistva je mogoče pravilno umevati in presojudati njeno vidno stran. Koliko bolj sedanji naturalistični in meseni svet prezira nadnaravno bistvo in pojmovanje cerkve, toliko bolj je potrebno, da vernikom predstavljamo cerkev predvsem od te strani. S tem so vatikanski teologi jasno povedali, da ima Pavlovo pojmovanje cerkve še danes vsaj približno isto važnost in moč kakor v Pavlovi dobi. Preziranje tega nauka bi bilo torej zelo škodljivo in nevarno. Trditev, da to pojmovanje cerkve v naši dobi ni važno, bi bila lahkomišelnost in predrzna (temeraria).

Pavlovo pojmovanje cerkve bi se morebiti komu zdelo preveč enostransko mistično. Starejši in mnogi novejši protestanti celo trdijo, da se s tem izključuje vidno hierarhično ustrojstvo. Resnično je, da mistično telo Kristusovo znači predvsem skrivnostno notranjo organizacijo in nadnaravno življenje cerkve. Toda že izraz telo jasno izraža, da je v tem pojmovanju bistveno obseženo tudi vidno hierarhično cerkveno ustrojstvo. Mistično telo Kristusovo znači vidno cerkev v njenem dejanskem, živem in bistvenem odnosu do dejansko živega Kristusa.¹⁵ Zato nauk o mističnem telesu Kristusovem zelo pospešuje ono notranje razpoloženje, ki je potrebno za radovoljno priznavanje hierarhične cerkvene oblasti; poživlja sveto spoštovanje in olajšuje pokorščino do cerkve. S tem naukom se pravilno in privlačno osvetljuje vidna stran cerkve, da se more po njej tem uspešneje javljati božja moč, kakor pravijo vatikanski teologi. V toplem siju mističnega Kristusa izginjajo odbijajoči robovi pravne organizacije; cerkvena organizacija se spaja z živim organizmom. Prepričevalno in uspešno se rešuje moderni problem osebnosti in avtoritete. Cerkev dobiva

¹⁴ Prat, *La Théologie de Saint Paul*. II^e (Paris 1923) 334.

¹⁵ Cerkev 81 in 98—107.

večjo privlačnost za zbegane in odtujene svoje člane ter za drugoverce. To potrjajo mnoge skušnje iz moderne dobe.¹⁶

9. V Kristusu, Bogučloveku in Odrešeniku, so kakor v žarišču zbrane glavne krščanske resnice. Kristus je vzor, vir in moč bogopodobnega krščanskega življenja. Cerkev pa je mistični Kristus. V njej živi in deluje Kristus, da bi mogli vsi ljudje do konca sveta postati deležni njegovega odrešenja in življenja. »Ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare ecclesiam decrevit«, uči vatikanski koncil. Zakramentalni organizem sv. cerkve, misterij cerkve, mistični Kristus je torej nekak »mysterium fidei«, žarišče verskih resnic in svetega življenja, ognjišče božje moči za prenovitev sveta. Zato je bila ideja mističnega Kristusa apostolu Pavlu središče krščanskega evangelija in višek njegove morale za prenovitev sveta v Kristusu. Iz tega pojmovanja je izvajal najkrepkejšo nagibe proti poganski mesenosti (1 Kor 6, 15 i. dr.), proti poganski mržnji med stanovi in narodi, proti prepirom in strankarstvu med kristjani. Pod tem vidikom je priporočal in tolmačil veliko moč in čudovite učinke presvete evharistije. Evharistija mu je zakrament edinosti, bratske enakosti in vzajemnosti, obenem pa zakrament cerkvene vesoljnosti.

Apostol Pavel je bil navdihnjen, prejemal je razodetje, gledal je Kristusa in nebeške skrivnosti ter imel v svojem srcu in telesu vtisnjene rane ljubezni Kristusove. On je pač najbolje mogel soditi o načelni verski in praktični življenski važnosti mističnega telesa Kristusovega. Potrebe in bolezni našega časa so podobne kakor v apostolski dobi. Tudi današnji svet je treba dvigati iz poganske mesenosti ter ga prenavljati v Kristusu, tudi danes grozeče zija prepad med stanovi in divja mržnja med narodi. Zato se današnja verska obnova in najnovejše katoliško gibanje upravičeno povrača k Pavlovim smernicam. Iz cerkve, kraljestva božjega in mističnega telesa Kristusovega, se po Pavlovem vzoru izvajajo tri vodilne ideje sedanje verske obnove: 1. prenovitev v Kristusu (geslo Pija X.

¹⁶ O veliki važnosti in uspešnosti tega nauka z ozirom na vzhodne kristjane je predaval M. d'Herbigny na kongresu v Ljubljani 1925 (*Acta conventus pro studiis orientalibus*, BV 1926, 19—29). V tem globokem predavanju se suponirajo osnovni pojmi o mističnem telesu Kristusovem, ki jih je M. d'Herbigny razložil v svojem traktatu o cerkvi I, 95—100 in II, 234.

in sedanje »katoliške akcije«), 2. sprava med stanovi in 3. sporazum med narodi (»mir Kristusov v kraljestvu Kristusovem«). S temi idejami pa je živo spojena ideja vesoljnega cerkvenega edinstva (naša ciril-metodijska ideja); ta zveza se tako splošno priznava, da se ne more prezreti.

Naj se torej Pavlovo pojmovanje cerkve globoko vtisne v srca vernikov, kakor opominja vatikanski koncil. Naj se prenaša v versko življenje. Verniki naj se n. pr. opozarjajo, da naj prejemajo sv. obhajilo in se udeležujejo evharistične daritve s to zavestjo in s tem namenom, da bi se po lastni notranji prenovitvi in po nadnaravnih realnih evharističnih občestvenih vezeh prenavljali tudi odnosi do bližnjega, socialni odnosi, da bi se poživila ljubezen in vzajemnost med verniki, med razprtimi stanovi in narodi, da bi cerkev dobila večjo privlačnost za vse kristjane, tudi za tiste, ki so od nje ločeni po grehu, odpadu in razkolu ter da bi svetleje zasijala vesoljna edinost svete cerkve.¹⁷ Evharistija je duhovna hrana in učinkuje, če smo pravilno duhovno disponirani. Zato je treba te ideje vernikom pojasnjevati, da se bodo za tako delovanje milosti in za to smer nadnaravnega življenja disponirali. Saj je to idejo tudi apostol Pavel tolikokrat poudarjal. V tej zvezi bo globoka ideja krščanske občestvenosti tudi psihologično bolj učinkovita. Potem bomo bolje umeli nauk svetega Tomaža Akvinskega, da je evharistija »sacramentum ecclesiasticae unitatis« in da je njen učinek »unitas corporis mystici« (STh. 3, 73, 2 in 3).

Nemški katoličani, mojstri krščanskega organizacijskega dela, svoje organizacijsko in dušnopastirsko delo (zlasti med inteligenco) že skoraj eno desetletje sistematično in vneto poživljajo in poglobljajo z idejo mističnega telesa Kristusovega. Nekoliko drugače, bolj indirektno, a tudi vneto se goji ta ideja v francoski in italijanski katoliški akciji. Pri nas se je zadnjih deset let mnogo grešilo in zamudilo. Nikar več ne čakajmo, da bo moderne, a obenem Pavlove, liturgične in vatikanske ideje širila mladina brez bogoslovne izobrazbe. Nič ne pomaga, če se pohujšujemo nad netočnim ali celo napačnim izražanjem mladine, če pa sami grešimo v nasprotni skrajnosti. Nikar ne prezirajmo občestvene moči misterija svete cerkve in evha-

¹⁷ BV 1926, 322—324. — Vzajemnost 1927, str. 5—9.

ristije. Saj ne bomo tajili, da je sedanjemu svetu potrebna notranja prenovitev.¹⁸

10. Čuvaji Siona morajo torej dobro poznati Pavlovo definicijo in idejo cerkve. Naj bi se o tem **večkrat** razpravljalo na **pastoralnih in podobnih duhovniških konferencah**, da se bo ta ideja uspešno uporabljala v dušnopastirskem in drugem duhovnikovem delovanju.

Za premaganje prvih težav bi si dovolil dati nekoliko navodil.

Vprašanje je globoko in obširno. Zato naj se razčleni v več vprašanj. Posebno naj se pretresa, kako bomo to uporabljali v pastirstvu, v šoli, v organizacijah. Naj se ne trati čas z razpravljanjem, če je ta nauk sploh upravičen ali važen za dušno pastirstvo. To je že rešeno, deloma dogmatično (de fide), deloma po soglasju tradicije in teologov.

Nikar ne mislimo, da je to novotarija. Ta nauk duhovnik vedno srečuje v sv. pismu, v brevirju, v liturgiji in v meditacijah¹⁹; suponira in razlaga ga v razlaganju nauka o odrešenju in o **z a k r a m e n t i h**. Le da se tega premalo zavedamo, ako nismo posebe opozorjeni. Sistematično znanstveno se je ta nauk do najnovejše dobe res manj obravnaval, zlasti se ni zadosti uveljavljal v šolski teologiji, kakor se n. pr. tudi znanstveni sistem asketike šele zdaj uvaja v redni šolski bogoslovni pouk. Sistematično razpravljata o tem **L i n g e n s** (Innere Schönheit des Christentums 3, Freiburg 1914) in **S c h e e b e n** (Mysterien des Christentums.³ Freiburg 1912, str. 460 do 523). Globoko in izvirno piše **S o l o v j e v**. Za slovensko duhovščino bo pač najbolj praktično, da prouči dotične strani v knjigi »Cerkve«. Izmed novejših traktatov o cerkvi se poleg **M. d' H e r b i g n y a** priporoča zlasti **D i e c k m a n n** (gl. odzg. nr. 5), ker je

¹⁸ Ne dajmo se zavajati k trditvam: »Ideja mističnega telesa je lepa. Toda kaj pomaga delavcu brez organizacij!« Taka trditev je nesrečno zastavljena. Saj je ideja mističnega telesa Kristusovega po Pavlovem in vatikanskem opominu vprav socialna aplikacija krščanstva in cerkve. — Nesrečna bi bila tudi trditev: »Naj še tako globokoumno razglabljam o mističnem telesu Kristusovem, končno vendarle odločuje duhovnikova osebnost.« To so nesrečno zvezane misli. — Glej zgoraj nr. 5 na koncu in 9. opombo pod črto.

¹⁹ N. pr. **T e s n i è r e**, Handbuch der Anbetung des hlst. Altarsakramentes. II. 4. izdaja, str. 39—44 in še večkrat. — **M. M e s c h l e r s** to idejo završuje meditacije o Kristusovem življenju (Das Leben unseres Herrn Jesu Christi) in ji posvečuje več meditacij ob koncu drugega zvezka. Isti pisatelj o tem obširno razpravlja tudi v meditacijah o Sv. Duhu (Die Gabe des hl. Pfingstfestes); kako lepe misli za binkoštno praznike! Še bolj pogosto in sistematično se ta ideja goji v novejši nemški in francoski liturgični, asketični in apologetični literaturi.

dober poznavalec sv. pisma in dobro tolmači in pojasnjuje nauk apostola Pavla.²⁰

Kako naj ljudstvo uvedemo v to pojmovanje? Izraz *mistično* telo naj se ne rabi pogosto, zlasti ne v začetku; pred preprostim občinstvom pa rabimo izraz »skrivnostno«, kadar je sploh treba. Po navodilu vatikanskih teologov navežimo na nauk o učlovečenju in odrešenju. Kristus je zato postal človek, da bi ljudje mogli postati tako rekoč njegovi udje; zato je sprejel vidno telo, da bi nas sebi vcepil in nas nadnaravno oživiljal kot trta mladike. V cerkvi še biva med nami in nadaljuje svoje odrešilno delo do konca sveta. V *krstu* se meseni človek prerodi v otroka božjega in se vcepi v nadnaravno deblo sv. cerkve (vinska trta, Kristus); s tem se včlani v cerkev. Tu se mu vtisne tudi neizbrisno člansko znamenje, neizbrisni družveni znak. Tudi birma in svečeništvo vtisne neizbrisno znamenje in dotične vernike uvršča v trdno strukturo cerkvenega organizma. Navadni verniki naj nikar ne žalujejo, ako ne morejo cerkvi služiti kot pravi svečeniki. Po neizbrisnem znamenju sv. krsta in birme so deležni Kristusovega svečeništva (gl. Cerkev 119 i. dr.) ter ne samo usposobljeni, marveč (posebno po birmi) celo dolžni aktivno sodelovati s cerkvijo, kakor polnoletni državljani in vojaki. Zakrament svečeništva pa k temu poklicane povzdičuje v odgovornosti polne organe Kristusovega svečeništva. Odvezo daje (formula *absolutionis*!) ne duhovnik sam, marveč Kristus; Kristus izvršuje evharistično pretvorbo, in duhovnik izgovarja dotične besede v Kristusovem imenu. V evharistiji pa se tudi fizično Kristusovo telo (in kri) združuje z verniki in vanje prihaja kot nadnaravna hrana, nekako sorazmerna nadnaravnemu organizmu svete cerkve. Včlanjenje po krstu, evharistija, neizbrisna znamenja sv. krsta, birme in svečeništva, svečeništvo kot organ in srednik Kristusov, to so realnosti, ki tudi preprostem verniku kažejo, da skrivnostno Kristusovo telo ni medlo ponavljanje nauka o milosti, niti prazen simbolizem ali votla primera. — Božjeppravna oblast vladanja (in učiteljstva) je bistveno spojena z životvorno svečeniško službo. Po stopnjah svečeništva se v glavnem določajo stopnje hierarhije. (Papeštvo je izjema, gl. Cerkev 106 in 122). Cerkev ni samo trdna stavba s stalnim hierarhičnim ustrojem, marveč tudi živ organizem, živo telo Kristusovo. *Coelestis urbs Jerusalem... quae... de viventibus saxis ad astra tolleris Christo iugata Principi!* Skratka: Kristus živi v cerkvi, jo spaja (*«corpus compactum et connexum per omnem iuncturam»*; Ef. 4, 16), v njej in po njej deluje. Potem pa še organizacijska moč cerkvene občestvenosti (BV 1927, 260)!

²⁰ Angleški konvertit H. Benson v knjigi »Kristus v cerkvi« z analogijo iz moderne biologije pojasnjuje, kako morejo individualno ločeni člani tvoriti enoten nadnaravni, po Kristusu oživljeni organizem. Saj tudi moderno naravoslovje uči, da so organizmi sestavljeni iz tisočev ločenih stanic, a vendar enotni, oživljeni po enem živlenskem principu (nemški prevod: *Christus in der Kirche*. Regensburg 1913, str. 20).

Morebiti bi koga kaj motila Bellarminova definicija cerkve. Bl. Bellarmin je cerkev dobro definiral, a njegova definicija je prikrojena po potrebah njegove dobe; sklada se s smerjo traktata o cerkvi do vatikanskega koncila. Vatikanski koncil pa je hierarhično cerkveno uredbo še bolj trdno zavaroval, kakor jo more navadna šolska definicija. Zato je isti koncil v načrtu o cerkvi odločno opozoril na globlji pojem cerkve. Nič ne grešimo proti pieteti blaženega Bellarminovega spomina, ako ugotovimo, da Pavlovo pojmovanje cerkve v Bellarminovi definiciji ni zadostno izraženo. Pač pa bi bilo napačno, ako bi tiščali, da je v njegovi definiciji to, česar v njej ni.

11. Po velikih vnanjih prevratih zadnjih dveh desetletij je nastal prevrat tudi v človeški miselnosti. Tradicije so omajane. Potrebna je revizija človeških tradicij. Pogledi človeštva se obračajo nazaj k globljim, trdnjšim, trajnejšim temeljem. Revizija tradicij se vrši tudi v bogoslovni znanosti. Napredek historyčnih študij daje podlago za globlje umevanje svetega pisma in velikih tradicij prvih krščanskih stoletij. Nazaj k starokrščanskim tradicijam se ozira tudi katoliška obnova in obrača pozornost na dva resnično velikopotezna in globoka pojma, ki imata pečat božanskega izvora in večnostnega pomena: na kraljestvo božje, glavno idejo Kristusove blažesti, in mistično telo Kristusovo, vodilno idejo najbistroumnejšega apostola Kristusovega. Ti dve, po izvoru in pomenu sorodni ideji z novo lučjo ožarjata sistematični nauk o cerkvi in ga uvrščata v svetli okvir krščanskih skrivnosti, vežeta nebo in zemljo, Boga približujeta človeku, človeka pa dvigata k Bogu. To so velike ideje, kakor jih potrebuje naša doba, ko se nam majejo tla pod nogami in se rušijo najponosnejše zgradbe človeškega uma in človeške energije.

Kristus, Bogčlovek, je središče svetovne zgodovine, središče krščanske dogmatike in morale. In ta Kristus ni morebiti obledel spomin iz davne prošlosti, marveč še živi in deluje med nami; skrivnostno sicer, a resnično živi in deluje v božječloveškem organizmu svete cerkve, ki je njegovo mistično telo. Po tej ideji se pojem cerkve nadnaravno ožarja in dviga ter se v veličastnem sistemu spaja z najbolj tolažilnimi in oživljajočimi resnicami o odrešenju, o milosti in o zakramentih. V tem okviru nam jasneje in uspešneje sveti skrivnost, da je cerkev nevesta Kristusova in naša mati. Tu je najgloblja podlaga njene nezmotnosti, poroštvo njene nepremagljive stanovitnosti, vir njene svetosti in neizčrpne vitalnosti.

SIMBOLIZEM V RAZLAGAH RIMSKE MAŠNE LITURGIJE.

(De symbolismo in expositionibus liturgiae Romanae.)

Dr. Ciril Potočnik — Ljubljana.

Summarium. — 1. Primis saeculis nonnisi singuli ritus symbolice explicabantur, non vero tota liturgia. Populus enim intelligebat et verba et caeremonias. Maximus Confessor et Sophronius in Oriente, et expositio liturgiae Gallicanae, quae attribuitur s. Germano Parisiensi, in Occidente iam satis clare fundamenta posuerunt, ex quibus facile symbolismus rememorativus evolvi potuit. — 2. Maximum vero influxum exercuit toto medio aevo Amalarius Metensis, qui totius missae ordinem allegorice (symbolismo rememorativo) explanabat. Symbolismus iste in synodo Quierzensi (838) reiectus quidem est, methodus vero, juxta quam in sacrificio missae tota Christi vita repraesentatur, in dies magis acceptabatur ab omnibus fere qui medio aevo de rebus liturgicis scribebant. — 3. Ivo de Chartres nexum inter sacrificia V. T. et inter sacrificium N. T. querebat, quae idea permultis placuit. Honorius Augustodunensis novas comparationes introduxit, juxta quas in sacrificio Missae repraesentatur pugna Christi cum diabolo, David cum Goliath, animae christianae cum spiritu immundo, actio judicialis, tragoedia. Similiter Rupertus Tuitiensis et Joannes Belet, Isaac de Stella vero comparationem instituit inter Missae caeremonias et animae profectum usque ad contemplationem. Maximi vero momenti fuerunt scripta Innocentii III., Thomae Aquinatis et Durandi, qui veteres explicationes certo ordine disposuerunt et auctoritate sua confirmarunt. Eorum libri in manibus omnium fere sacerdotum erant et ab ipsis populo explicabantur. — 4. Saeculo XV. alius modus exponendi liturgiam invaluit: Passio Christi ad totam Missam symbolice applicatur, Amalarii methodus vero praesertim in explicationibus latinis adhuc a permultis adhibebatur. Hoc tempore transitus praeparatur ad historicam methodum in rebus liturgicis. — 5. Sed et recenti aevo symbolicae explicationes non omnino evanuerunt. Commemorantur explanationes Missae confectae a Bellarmino, Gavanti, Cardinale Bona, de Vert, le Brun, Benedicto XIV., de Herdt, Gihl, Chaignon, Fortescue, Vandeur et quibusdam aliis usque ad hodiernum diem.

Ponuntur principia de symbolismo adhibendo: 1. Admittenda est symbolica significatio singulorum rituum v. g. ablutionis digitorum, infusionis aquae in vinum ante offertorium. 2. In explicationibus, quae non habent prae oculis solummodo finem scientificum, symbolismus ascetico-dogmaticus, si caute adhibetur sufficienter exposita historica evolutione rituum, laudandus est. 3. Similiter et symbolismus rememorativus in explicationibus practicis non universaliter reprobandus est.

Ni naroda, ki ne bi vsak dan rabil simbolov v občevanju, zlasti pa še pri bogoslužnih opravilih. Stari Grki so izročili gostu polovico lesene tablice, drugo polovico so si pridržali

sami, da bi po tem znamenju ob svidenju spoznal gost svojega gostitelja in gostitelj gosta, ko bi ločeni polovici strnili v celoto (*συμβάλλειν*). Odtod beseda simbol. Na podlagi tega bi lahko rekli, da je simbol zunanje znamenje, v katerem je izražena neka ideja na čuten način¹. Raba simbolov je utemeljena v človeški naravi sami, ki je čutno-duhovna; zato ga sili, da svoje misli, svoje čuvstvovanje izraža ne le z besedo, ampak tudi na drug za človeško oko razumljiv zunanji način. To stori z rabo simbolov.

Človek je po svoji naravi reoligiozno bitje. Etnologija dokazuje, da imajo najstarejši primitivni narodi vero v eno samo najvišje bitje, kateremu izkazujejo tudi zunanje čiščenje, čeprav je mnogo degeneriranih narodov, ki tega v tej jasni obliki več ne kažejo. Ker pri bogoslužju gre zato, da svoje misli, želje, spoštovanje, čuvstvovanje človek na zunaj izrazi, je razumljivo, da je v verskih obredih raba simbolov posebno pogostna. In to tudi pri drugih narodih, ne le krščanskih. Raba simbolov v liturgiji je torej nekaj splošno človeškega, ne nekaj specifično krščanskega. Zato tudi že a priori na splošno ne moremo trditi, da bi bila krščanska liturgija povzela svoje simbole iz poganškega ali judovskega bogoslužja.

Ločimo pa dve vrsti simbolov: *n a r a v n e* (*signum naturale*) in *v p e l j a n e* (*signum arbitrium, conventionale*). Prvi so tisti, ki že po svoji naravi zadostno izražajo zvezo z označenim predmetom kot n. pr. pokleki, pokloni, trkanje na prsi itd. Pri drugih pa obstoja le odnos, ki ga je vpeljala človeška volja; zato moremo ta odnos spoznati le iz izpovedi tistega, ki je simbol vpeljal, ali iz splošnega pojmovanja, ki je že prešlo v navado. Taki simboli so v liturgiji n. pr. bela obleka, sveča, sol pri krstnem obredu, udarec na lice pri delitvi zakramenta sv. birmе, škofovsko palico itd. Raba simbolov ima o b j e k t i v n o podlago v tisti podobnosti, skladnosti, oz. vzročnosti inter *signum et significatum* ali pa samo v človeški čutno-duhovni naravi, ki teži za tem, da svoje ideje

¹ Jos. Sauer v svoji knjigi: *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* (Freiburg i. B. 1902) 2 simbol takole definira: Symbol ist nichts als ein Bild zur Darstellung eines Gedankens oder einer Tatsache, die nicht notwendig und ohne weiteres aus dem Begriff jenes Bildes sich ergeben.

na kar najbolj razumljiv način razodeva. Rabo simbolov pa imenujemo simbolizem².

V tej razpravi bomo skusili pregledati poglavitne simbolične razlage rimske mašne liturgije, pojasniti njihov postanek in razvoj; druge liturgije sem vpošteval le v toliko, v kolikor so potrebne za umevanje našega vprašanja, prav tako se tudi nisem oziral na domače slovstvo, ker mislim te stvari posebej obdelati. Ob koncu bom dodal načela, katerih naj bi se držal, kdor razlaga mašni obred bodisi z besedo ali s peresom.

I. Prvi početki.

Apostolska doba in naslednja tri stoletja nam niso ohranila celotne razlage mašne liturgije. Vendar že iz tega, kolikor je ohranjenega, spoznamo, da so le posamezne obrede poskušali simbolično razlagati. Cerkveni pisatelji poudarjajo resnico, da se pri sv. maši Kristus daruje Bogu, da naj se zato verniki potrudijo, da se bodo daritve udeleževali s pravo pobožnostjo. Obred sam je bil preprost in zato ljudem umljiv, razen tega so ljudje tudi razumeli jezik, v katerem so se sveti obredi vršili. Prvotni liturgični jezik je bil grški, zapadna cerkev pa je že v 2. in 3. stoletju rabila latinščino, ki je v 4. stol. grščino popolnoma izpodrinila³. Pa tudi previdnost jim je velevala, da v dobi preganjanj niso preveč pisali o skrivnostih svoje vere, da ne bi nepoklicani dobili vpogleda v krščanske misterije (disciplina arcani).

Kolikor sem mogel ugotoviti, je najstarejša simbolična razlaga za obred, ko duhovnik vinu, odločenemu za daritev, prilije par kapljic vode. V začetku 2. stol. je papež Aleksander I. baje določil, da se ne sme darovati ne samo vino ne sama voda, »ut a patribus accepimus et ipsa ratio docet... sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere ejus in

² Prim. Al. Hartl, *Symbol* v *Buchberger, Kirchliches Handlexikon* (München 1912) II 2265; Braun, *Liturgisches Handlexikon*² (Regensburg 1921) 333—335 s. v. *Symbol*; Thurston, *Symbolism* v *The Catholic Encyclopedia* (New York 1912) XIV 373—377. (kratica: CE); C. Callewaert, *Liturgicae Institutiones. Tractatus primus. De S. Liturgia universim* (Brugis 1925) 44, n. 49.

³ Ad. Fortescue, *La Messe. Etude sur la Liturgie Romaine. Traduit de l'anglais par A. Boudinhon* (Paris 1921) 166—167.

passione sua profluxisse legitur⁴. *Constitutiones Apostolorum* poročajo, kako so si duhovniki po osculum pacis umili roke v znamenje (σύμβολον) Boгу posvečenih duš. To umivanje rok se je izvršilo pred darovanjem in je imelo simboličen pomen⁵. Ko je bilo darovanje skončano, so diakoni pri maknili darove k oltarju proti škofu, duhovniki pa so se postavili ob njegovi desni in levi »ut discipuli magistro assistentes«⁶. Tudi Ciprijan omenja simbolizem vode, ki se primeša pred darovanjem vinu. Vino predstavlja kri, voda vernike. Vino in voda se v kelihu tako tesno združita, da ju ni mogoče več ločiti, »sicut nec Ecclesia potest a Christo dividi«⁷. Ne sme se darovati samo voda, pa tudi samo vino ne. Če bi se darovalo samo vino, bi bil Kristus brez nas, če sama voda, mi brez Kristusa. Ciril Jeruzalemski († 386) poudarja simbolizem pri umivanju rok. Duhovnik si umije roke »nullatenus propter corporeas sordes extergendas... Non, inquam, propterea, ... at ea manuum ablutio symbolum est (σύμβολόν ἐστι), mundos vos ab omnibus peccatis et praevaricationibus esse debere... Itaque quod manus abluuntur, signum est immunitatis a peccatis«⁸. Isti Ciril Jer. tudi poudarja, da osculum pacis pri mašnem obredu ni navaden poljub, ki je običajen med ljudmi, ampak simbol odpuščanja⁹. Hieronim († 420) poroča, da vzhodne cerkve prižigajo luči med čitanjem evangelija, četudi že sveti solnce, ne zato, da bi razpršili temo, ampak v znamenje veselja¹⁰. Iz začetka 6. stoletja nam je ohranjen spis *Pseudo-Dionizija Areopagita* »De Ecclesiastica Hierarchia«. Lahko bi ga imenovali najstarejšo liturgiko. Med drugim tudi dobro in na kratko opisuje celoten mašni obred. Nekatera liturgična dejanja tudi mistično

⁴ Mansi, *Sacrorum Conciliorum Collectio* I 639.

⁵ VIII, c. 11, v. 12. *Didascalia et Constitutiones apostolorum* ed. Funk (Paderborn 1905) 495. — Durandus († 1296) omenja v svojem *Rationale* I. 4, c. 28, da so si še v njegovem času duhovniki pred darovanjem umivali roke: Prius quam sacerdos offerat, manus iterum lavat. Istotako še danes določa rubrika v *Caeremoniale episcoporum* I. 2, c. 8, n. 57, da si celebrant pri pontifikalni maši umije roke tudi pred darovanjem.

⁶ O. c. VIII, c. 12, v. 3. Funk 497.

⁷ PL 83, 755.

⁸ Catech. mystag. 5, PG 33, 1110.

⁹ Ibid. PG 33, 1111.

¹⁰ *Liber contra Vigilantium*. PL 23, 346.

razlaga¹¹; vendar je njegov simbolizem le moralno-asce-tičen ali dogmatično-asce-tičen, to je tak, ki skuša na podlagi gotovega obreda v duši vzbuditi pobožna čuvstva, dajati nauke za življenje ali pa v zvezi z obredom razlaga in pojasnjuje kako versko resnico. Pri našem vprašanju nam gre predvsem za takoimenovani rememorativni simbolizem, to je tisti, po katerem mašni obredi predstavljajo gotove stvari iz starega zakona, ki so v zvezi z odrešenjem, zlasti pa dogodke iz življenja, trpljenja in smrti Kristusove, zato v tem oziru Pseudo-Areopagitove razlage niso posebno karakteristične. Veliko važnejše pa je vse njegovo pojmovanje in razlaganje duhovnega življenja, celotni njegov moralni nauk, ki je imel tudi na poznejše srednjeveške razlagalce mašne liturgije velik vpliv, kot bomo iz nadaljnjega spoznali.

Pseudo-Ambrozij na svoj način simbolično razloži, zakaj se pred darovanjem vinu primeša nekaj vode. Ko je huda žeja mučila izraelsko ljudstvo v puščavi, je Bog Mozesu zapovedal, naj s palico udari po skali. In priteklo je zadosti vode in vse ljudstvo je pilo. Zatim takole nadaljuje: »Vide mysterium: Moyses, hoc est propheta; virga, hoc est verbum dei. Sacerdos verbo dei tangit petram, et fluit aqua, et bibit populus dei. Tangit ergo sacerdos, redundat aqua in calice, salit in vitam aeternam, et bibit populus dei, qui gratiam consecutus est.«¹²

V prvih petih stoletjih torej mašnih obredov niso pogosto razlagali, ker to ni bilo tako potrebno. S preseljevanjem narodov pa so se razmere bistveno izpremenile. Krščanska vera je vedno bolj prodirala med ljudstva, ki liturgičnega jezika niso razumela. Mašni obred sam ni bil več tako preprost kot v prvih stoletjih; molitve so se bolj ustalile, postale krajše, zato pa večkrat težje umljive, dejanja, obredov pa je bilo več kot v prvotni cerkvi. Za duhovnike same so postale razlage potrebne in to tem bolj, čim bolj so pozabljali, kako so se obredi zgodovinsko razvili¹³. Ker torej razlagalci pogosto niso poznali pravega razvoja, jim je bilo veliko lažje manj umljive

¹¹ De eccl. Hier. c. 3, § 9 v PG 3, 438; § 10, col. 439.

¹² De sacramentis V c. 1, 2—3 v Rauschen, Florilegium patristicum VII 118.

¹³ Adolph Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg i. B. 1902) 336

obrede razlagati simbolično. Take razlage so sprejemali duhovniki in tako tudi poučevali vernike.

Grško mašno liturgijo je v celoti rememorativno-simbolično razložil pobožni in učen Sofronij († 638). Žal, da njegov »*Commentarius liturgicus*« ni popoln¹⁴. Vsi mašni obredi predstavljajo dogodke iz Kristusovega življenja. Vse, kar se rabi pri službi božji, vsak obred, vsaka akcija je simbol, ki nas spominja Kristusovega življenja, posebno pa še njegovega trpljenja in smrti. Poleg škofa, ki predstavlja Kristusa, sede pri oltarju tudi duhovniki v začetku sv. maše, »ac si cum Christo crucifixi essent cum passionibus et desideriiis«¹⁵. Oltarna menza je grob, kamor je bilo položeno Gospodovo truplo. Duhovniki so zopet na drugem mestu angeli, nadangeli in kerubi, ki stoječ na oltarnih stopnjicah vedno hvalijo in časte Boga¹⁶. Kakor si je nematerialni Bog privzel telo iz Device, »ita et novum corpus ex cujusdam utero et sanguine... id est ex substantia panis, diaconus et sacerdos dissecant ferro, scilicet lancea«¹⁷. Duhovnik v pričetku liturgije predstavlja Janeza Krstnika, ko je oznanjeval pokoro. Ko zagleda škofa, ki bo daroval sv. mašo, se umakne kot Janez Krstnik, kakor bi hotel reči: Hunc oportet crescere, me autem minui. Po Trisagion (sanctus) gre škof zopet na tron v spremstvu diaconov-angelov. Z njim gredo tudi duhovniki kot s Kristusom apostoli na goro izpremenjenja. Mašnik odpre s strahom in svetim spoštovanjem evangelijsko knjigo in ljudstvo molče posluša oznanjevanje božje besede, kot so molče poslušali Mozes in Elija in vsi preroki, kadar je govoril z njimi Bog¹⁸. Eiliton devolvunt diaconi, kakor sta tudi storila Jožef in Nikodem, ko sta pokopala Kristusa. Diaconi prenesejo svete skrivnosti z mize pri oltarju (προόθεσις), da tako ponazorujejo Gospodovo življenje od jaslje do groba¹⁹.

Kakor smo videli, Sofronijeva rememorativna razlaga ni dosledno logično izpeljana; iste liturgične osebe predstavljajo

¹⁴ PG 87 (III) 3981—4002.

¹⁵ O. c. 3983.

¹⁶ O. c. 3986 sl.

¹⁷ O. c. 3990.

¹⁸ O. c. 3991—3994.

¹⁹ O. c. 3999.

različne osebe, ki so v zvezi z Odrešenikom. V celi razlagi se vidi iskanje novega brez doslednega enotnega zamisla.

Isto mašno liturgijo je razložil tudi Sofronijev sobojevnik v boju z monoteletizmom, *Maksim Confessor* († 662)²⁰. Nič ne skriva, da hoče le dopolniti razlago Pseudo-Dionizija Areopagita; v uvodu to še izrečno omenja. S Sofronijem nima nič skupnega. Piše precej nejasno. Po njegovem mnenju mašni obredi predstavljajo, kako pride človek iz nevere k veri, iz greha k čednostnemu življenju. Na nekaj mestih samo spominja na Kristusov prvi in drugi prihod na zemljo²¹.

V zapadni cerkvi je najstarejša rememorativna simbolična mašna razlaga galikanskega obreda, ki se je dolgo časa pripisovala pariškemu škofu *Germanu* († 576)²². Novejša raziskavanja pa so s precejšnjo gotovostjo dognala, da to ni delo sv. Germana, ampak je poznejšega datuma; spisana naj bi bila na koncu 7. ali v začetku 8. stoletja²³. V Mignevi zbirki ima naslov: *Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae*²⁴. V celotnem zamislu se gotovo kaže bizantinski vpliv. Duhovnik predstavlja Kristusa; *Aius* (ἄγιος) pred evangeliem spominja na klice angelov, ki so šli s Kristusom v predpeklo in klicali: *Tollite portas...* Za evangelijsko procesijo, ki predstavlja Kristusovo zmagoslavje ob njegovem vstajenju »cum septem candelabris luminis quae sunt septem dona Spiritus Sancti«. Sanctus, ki ga poje kler po evangelijski, znači hvalospeve svetnikov, s katerimi so slavili Kristusa, vračajočega se iz predpekla, ali pa tudi onih 24 starčkov, ki jih omenja Janez v Apokalipsi, kako polagajo svoje krone pred Jagnje, prepevajoč sladko pesem²⁵.

Tudi v tej razlagi vidimo nekaj podobnega kot pri Sofronijevi in Maksimovi: željo, da bi celo mašo rememorativno simbolično razložil; vsak obred naj bi spominjal na Kristusa. Vendar pa ni še vse dosledno in logično izvedeno.

²⁰ *Mystagogia* v PG 91, 657—718.

²¹ O. c. c. 24, col. 707.

²² Tako še Duchesne, *Origines du culte chrétien* (Paris 1908) 156. Thalhöfer-Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*² (Freiburg 1912) I 106.

²³ Prim. Wilmart, *Germain de Paris* v *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Paris 1924) VI 1, 1049—1102. — Poslej bom ta *Dictionnaire* navajal s kratiko DAL.

²⁴ PL 72, 89—98.

²⁵ PL 72, 91.

II. Amalarij.

Deveto stoletje je prineslo izredno veliko svežega življenja v ves liturgični študij. Do takrat je bilo število liturgičnih spisov jako omejeno, razlage o maši zelo redke, v tem in v naslednjih stoletjih pa se je liturgična literatura prav hitro množila. Gotovo so k temu precej pripomogle naredbe in navodila Karla Velikega, ki mu je bilo mnogo na tem, da bi bili duhovniki v svojih strokah zadosti izobraženi. Opazil je, da duhovniki sami svetih obredov dosti ne razumejo in da jih vsled tega tudi ljudstvu ne morejo tolmačiti. Obrnil se je do škofov, ki so mu obljubili, da bodo poskrbeli za primerne razlage. In svojo obljubo so tudi izpolnili²⁶.

Za naše vprašanje so najvažnejši spisi škofa Amalarija iz Metz (roj. krog 780, u. 850 ali 851)²⁷. Res je, kar piše Cabrol, da je zapustil za seboj celo liturgično šolo²⁸. Njegov učitelj je bil Alkvin, od katerega je poleg drugega dobil tudi veselje do liturgije. Alkvin je bil velik prijatelj simboličnih in alegoričnih razlag mašnih obredov; ceremonije je razlagal

²⁶ Franz o. c. 341—345.

²⁷ Literatura o tem možu, ki je dal smer za simbolično mašno razlago celemu srednjemu veku in še dalje, je zelo velika. Najbolj preporno je vprašanje, ali sta v približno istem času živela dva Amalarija — prvi Amalarij Simfozij, drugi nadškof v Trieru Am. Fortunat — ali en sam. Nemci na splošno (pa ne vsi) zagovarjajo, da sta bila dva; tako Franz, o. c. 377, Thahofer, Liturgik² I 113; tudi Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands³ (1912) II 662, op. 4 in 186, op. 1 se bolj nagiba na to stran. Francozi in za njimi Angleži pa istotako s tehtnimi dokazi utemeljujejo svojo trditev, da je bil naš Amalarij identičen z lyonskim škofom. Glavna avtoriteta je priznani liturgik in literarni historik D. G. Morin, ki je o tem vprašanju napisal več člankov, izmed katerih so najvažnejši objavljeni v Revue Bénédictine 1891, 1892 in 1894. Istotako Debrouse v DAL 1323—1330, Callewaert o. c. 58, Besson v Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques (Paris 1914) II 922—923, Moreau v članku Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte Messe au moyen âge (Nouvelle Revue Théologique 1921, 124). Prav tako tudi Goggin, Amalaire of Metz v CE I 376, Fortescue o. c. 254. Morda bi se vprašanje dalo tako rešiti, da je bil naš Amalarij imenovan l. 811. za škofa v Trier, 813 je odšel kot cesarjev poslanec v Carigrad, po Karlmanovi smrti se je vrnil v domovino, pa ne več v Trier, ampak v Metz. Odtod je šel kot cesarjev odposlanec v Rim k papežu Gregoriju IV. Ko je bil lyonski škof Agobard odstavljen, je prišel Am. na njegovo mesto. Prim. Debrouse l. c. Priznam pa, da tudi ta domneva ni brez težav. Vprašanje ni končno veljavno rešeno.

²⁸ Introduction aux Etudes Liturgiques (Paris 1907) 30.

rememorativno. Dokler ni nastopil Amalarij v Metzu z njegovimi idejami, je bilo vse mirno, ker je Alkvin gojil to razlago le v svojem samostanu sv. Martina v Toursu²⁹. Amalarij je spisal znamenito delo v štirih knjigah z naslovom: *De officiis ecclesiasticis*, v katerem mašno liturgijo v gotovem sistemu rememorativno-alegorično razlaga. Knjiga je bila pisana po l. 819. Usodni so bili zanj boji za nemški prestol. Lyonski škof Agobard se je namreč postavil proti Ludoviku Pobožnemu, ki mu je vsled tega l. 835., ko je prišel do moči, škofijo vzel in jo izročil Amalariju. Ta je kmalu pričel s cerkvenimi reformami, zlasti z reformo petja in liturgije. Naletel pa je na velik odpor. Nasprotniki so posebno izrabljali njegove spise, zlasti že omenjeno delo *De officiis ecclesiasticis*. Voditelj nezadovoljnežev je bil diakon Florus. Bil je jako izobražen, nadarjen, vztrajen in izvrsten dialektik. Prepир je postajal hujši in hujši; na Agobardovo prošnjo so sklicali sinodo v Quierzy, na kateri je bil Amalarij s svojo alegorično metodo obsojen. Agobard se je vrnil v Lyon, Amalarij pa se je umaknil v Metz, kjer je ostal do svoje smrti.

Kakšna je bila njegova simbolična razlaga? Njegovo načelo je bilo tole: *Non vacat a mysterio quidquid in eo officio agitur juxta constitutionem Patrum*.³⁰ Isto misel je že pred njim izpovedal Alkvin³¹. Vse, kar se godi na oltarju, predstavlja dogodka predvsem iz Gospodovega trpljenja, pa tudi njegovo rojstvo in vstajenje. Duhovnik je podoben Kristusu, kot sta kruh in vino podobna telesu Gospodovemu. Kakor ima vsa mašna obleka moralno-simboličen pomen, tako so vsi obredi reprezentativni simboli Gospodovega trpljenja³².

Škofov pristop k oltarju nam predstavlja Kristusa prihajajočega na svet. Pevci ga zmagoslavno pozdravljajo. Da jim v

²⁹ Zeitschrift für katholische Theologie 37 (1913) 320.

³⁰ PL 105, 1152.

³¹ Nil esse sine causa in ecclesiasticis consuetudinibus a doctoribus constitutum praecipuis. Cit. v Franz o. c. 361, op. 4.

³² In sacramento panis et vini, necnon etiam in memoria mea, passio Christi in promptu est. Dixit ipse: Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis, id est, quotiescumque hunc panem et calicem benedixeritis, recordamini meae nativitatis secundum humanitatem, passionis et resurrectionis. De off. eccl. l. 3, PL 105, 1141. — Quae aguntur in celebratione missae, in sacramento Dominicae passionis aguntur, ut ipse praecepit dicens: Haec quotiescumque. Praef. in II. de off. eccl. PL 105, 989.

duši ne bi vstala kaka prevzetna misel, zapoje: *Kyrie eleison*. Število tistih, ki nosijo sveče, naj ne bo nad sedem, »*quoniam septiformi Spiritu illuminatur omnis Ecclesia*«. Škof pri oltarju gre od ene strani na drugo, kar pomenja, da je Kristus šel iz trpljenja v večno slavo. Zato se sedaj zapoje *Gloria*, ker je v nebesih zavladalo nepopisno veselje, ko so se angelskim zborom pridružili še pravični iz predpekla. Kristus je šel v nebesa, kjer sedi na desnici Očetovi; vse to mora tudi škof, *vicarius Christi*, predstavljati. To se zgodi takrat, ko gre z *asistenco ad sedes*. Škof sedi na tronu, izmed asistence pa nekateri sede, drugi stoje. Tisti, ki sede, predstavljajo pravične, ki so v miru umrli, tisti, ki stoje, one, ki se še na zemlji bojujejo. Čitanje epistole predstavlja pridigovanje v stari zavezi. Pri darovanju duhovnik sprejema darove, medtem pevci prepevajo, v spomin, kako je vse pozdravljalo Gospoda prihajajočega v Jeruzalem. Vinu se prilije pred darovanjem nekaj vode, ki predstavlja ljudstvo in njegovo pridružitvev Kristusu. Mašnik pri *Nobis quoque peccatoribus* glas spremeni, da tako spomni na stotnika, ki je ob Gospodovi smrti zaklical: Vere hic homo justus erat. Pri sklepnih besedah *Per Christum Dominum nostrum* pred *Per quem omnia* se subdiakoni od celebranta umaknejo, da s tem ponazorijo, kako so žene po pokopu Odrešenikovega trupla grob zapustile. Molitev Očenaša ima tri dele, kot je bilo Zveličarjevo truplo tri dni v grobu. Po *Pax Domini* duhovnik položi svete podobe na pateno v spomin, da so se izpolnile želje pobožnih žen, ker so izvedele, da je pozdravil svoje učence in tako izpričal, da je res vstal od mrtvih³³. Mašnik razlomi hostijo na tri dele. Zakaj? Vse ima globlji, skrivnostnejši pomen. Naj navedem celotni tekst, ker je prav ta tako močno vplival na njegovo obsodbo na sinodi v Quierzyju in ga pri poznejših pisateljih neštetokrat dobimo v raznih variantah: »*Triforme est corpus Christi, eorum scilicet, qui gustaverunt mortem et morituri sunt. Primum videlicet, sanctum et immaculatum, quod assumptum est ex Maria virgine; alterum, quod ambulat in terra; tertium, quod jacet in sepulcris. Per particulam oblatae immissae in calicem ostenditur Christi corpus, quod jam resurrexit a mortuis; per comestam a sacerdote vel a populo, ambulans adhuc super*

³³ De off. eccl. l. 3, PL 105, 1107. 1114. 1115, 1117. 1129. 1131. 1140. 1141. 1143. 1146. 1151.

terram, per relictam in altari, jacens in sepulcris.«³⁴ Pred koncem maše duhovnik ljudstvo blagoslovi, kot je Kristus pred vnebohodom blagoslovil apostole. — Omenil sem važnejše rememorativne simbolizme, moralnih nisem upošteval, ker za nas ne pridejo toliko v poštev.

Drugi spis, ki se Amalariju pripisuje, so *Eclogae de officio missae*³⁵. V njih so marsikateri reči lepše in bolj logično izpeljane kot v zgoraj omenjeni mašni razlagi. Mašna liturgija do evangelija predstavlja Jezusovo življenje do takrat, ko je šel na cvetno nedeljo v Jeruzalem. Introitus spominja na preroke, Kyrie eleison na tiste izmed njih, ki so živeli ob času Odrešenikovega rojstva, zlasti na Caharija in Janeza Krstnika. Gloria se moli pri maši v spomin na angelsko petje ob Kristusovem rojstvu. Prva kolekta spominja na dvanajstletnega Jezusa v templju, epistola na pridigovanje Janeza Krstnika, evangelij na Odrešenikovo oznanjevanje božje besede. Obredi po evangeliju se ozirajo na Gospodovo življenje po cvetni nedelji in dogodke do binkoštnega praznika. Molitve, ki se molijo od tihe molitve do Nobis quoque peccatoribus, pomenjajo Zveličarjevo molitev na Oljski gori; molitve po Nobis quoque tisti čas, ko je njegovo truplo počivalo v grobu. Ko mašnik spusti košček hostije v vino, naznači, da se je Kristusova duša spet združila s telesom. Kar sledi po tem obredu, spominja na pozdrave, s katerimi je Kristus po vstajenju potolažil apostole. Mašnik razlomi hostijo, kot je razlomil Kristus v Emavsu kruh in ga dal učencema³⁶.

Kako pa je prišlo do takih razlag? Zakaj je nekatere mašne obrede že Amalarij včasih razlagal tako prisiljeno in izumetničeno? Veliko stvari je treba upoštevati. Da moremo pravično presoditi te spise, se je treba vživeti v pobožni in globokoverni srednji vek, ki je na splošno tako tesno živel življenje s cerkvijo in njenimi verskimi resnicami. Liturgični pisatelji od Amalarija naprej so pri mašnih razlagah imeli pred očmi resnico, da se na oltarju obnavlja bistveno ista daritev, ki se je na krvav način darovala na Kalvariji. Videli so razne obrede, ki so se razvili v teku stoletij, pa jih velikokrat niso

³⁴ Ibid. c. 55. PL 105, 1154.

³⁵ Franz o. c. 381—391 meni, da to ni Amalarijevo delo; po njem tudi Thalhoffer o. c. I 113, pa se mu dokazi niso povsem posrečili. Po Morinu, Debroiseju, Moreauju jih še vedno lahko pripisujemo Amalariju.

³⁶ PL 105, 1315—1316.

znali prav tolmačiti, ker niso vedeli, odkod in zakaj so se uveli v liturgijo. Na drugi strani pa so prav dobro poznali alegorične razlage sv. pisma. In kadar so prišli v cerkev, so videli po stenah, po stropu in tudi zunaj cerkve razne simbole, ki so jih spominjali na višje stvari. Arhitektura sama se je v tisti dobi prav pogosto posluževala simbolov³⁷. Treba je bilo storiti le še korak in to, kar je bilo že drugod vpeljano, uvesti še v razlago mašnih obredov. Splošni duh časa je bil torej tak, da so bila tla za vsake vrste simbolizma kar najbolj ugodna. Ker ima domišljija pri takih razlagah silno široko polje, pogosto ni mogoče dognati, zakaj so obrede ravno tako in ne drugače razložili.

Če se povrnemo k Amalariju, vidimo, da je gotovo poznal spise Avgušтина, Ambroža, Gregorija Velikega. Tudi si skoraj ni mogoče misliti, da bi mu bili tuji nauki Pseudo-Dionizija Areopagita, čeprav se njegov direkten vpliv ne da dokazati. Kot cesarjev poslanec je bil v Carigradu. Ker se je vse življenje živo zanimal za liturgijo, je zelo verjetno, da je tudi tam kaj izvedel o grških liturgičnih pisateljih, o Sofroniju in Maksimu in o njunih mašnih razlagah. In tako bi bil tudi Pseudo-Dionizij Areopagit vsaj posredno nanj vplival, kar se mi zdi zelo verjetno, če upoštevamo vso njegovo miselnost. Težje je reči, ali je poznal tudi staro galikansko razlago. V svojih spisih se sicer nikjer ne sklicuje na tiste moze, ki so pisali pred njim³⁸, pa to ni nič čudnega, ker so takrat na splošno uporabljali in prepisovali tuja dela, ne da bi se v spisih nanje sklicevali. Gotovo Am. simbolične razlage ni iznašel, ampak jo je le kolikor toliko spravil v neki sistem³⁹. Gotovo je v ljubezni do simbolizma šel predaleč prav tako kot skoraj vsi srednjeveški razlagalci; veliko je že v njegovi razlagi samovoljnega, tuintam naravnost smešnega. Tudi ni v svojih spisih dosleden in logičen. Subdiakoni n. pr. enkrat predstavljajo apostole, vse žalujoče nad Gospodovo smrtjo, drugič pa žene pod križem ali Jožefa iz Arimateje, kot se mu je zdelo zbolj primerno za tisti obred.

³⁷ Sauer, Symbolik passim.

³⁸ Interrogatus ubi haec legerit... in suo spiritu se legisse respondit. Florus, Opusculum de causa fidei PL 119, 82.

³⁹ Debroise je v DAL I 1324 zapisal o njem tole sodbo: C'est un curieux, un compilateur, un collectionneur de formules; c'était beaucoup pour l'époque.

Prav tako so diakoni enkrat preroki, drugič pa učenci Gospodovi. Podobnih zgledov bi še več lahko našli.

Zakaj pa je bil obsojen na sinodi v Quierzyju? Kot smo že spomnili, je naletel v lyonski škofiji na hude nasprotnike, ko je pričel z reformami. Ti so zgrabili z vso silo njegovo preveč samovoljno simbolično razlago in ga začeli dolžiti herezije. Mnogo je k temu pripomogla izborna dialektika diakona Flora. Najbolj so obsojali njegovo razlago Corpus Christi triforme. Pa tudi vsa njegova simbolična metoda je bila obsojena kot nedovoljena in smešna⁴⁰, čeprav mu ni mogel nihče dokazati, da bi bila zmotna, niti Florus niti Agobard. Florus sam je spisal proti njemu novo mašno razlago *Opusculum de actione missarum*⁴¹, v kateri se skrbno izogiba vsake simbolične razlage. Prav tako je tudi Agobard po obsodbi objavil spis *Contra libros quatuor Amalarii*⁴², v katerem ostro obsoja njegovo metodo.

Vendar je dejansko zmagal obsojeni Amalarij s svojo metodo. Njegovi spisi so se silno hitro širili, tudi učeni teologi so jih radi prebiral, tako da je zapisal diakon Florus: *Certe libri ipsi fere ubique dispersi, fere omnibus noti sunt*.⁴³ Njegov močan vpliv se kaže skoraj pri vseh srednjeveških razlagalcih, svoje sledove pa je pustil prav do današnjih dni.

III. Simbolizem v cvetu.

Ker je v naslednjih stoletjih število liturgičnih pisateljev zelo veliko, sem se omejil le na tiste, ki so imeli značen vpliv na poznejšo dobo, in pa tiste, ki so v svojo razlago uvedli kaj novega.

Pred vsemi drugimi so se odlikovali po številu in po kakovosti mašnih razlag samostani, zlasti benediktinski. Med temi je v 9. stoletju zavzemal prvo mesto samostan v Fuldi. Za zgodovino liturgije je važen *Rabanus Maurus* († 856), ki je bil delj časa opat (822—842), umrl pa je kot škof v Mainzu. Ta in pa njegov učenec *Walafrid Strabo* († 849) še nimata remembrativnega simbolizma pri razlagi mašne liturgije; *R. Maurus*

⁴⁰ Florus o. c. PL 119, 81.

⁴¹ PL 119, 15—72.

⁴² PL 104, 339—350.

⁴³ *Opuscula adversus Amalarium* I, PL 119, 74.

simbolično razlaga mašni prt, kelih in pateno in tudi nekaj posameznih obredov⁴⁴. Tudi 10. in 11. stoletje ni prineslo kaj važnejšega za naše vprašanje. Razlag so pač imeli več, pa so se vse precej tesno naslanjale na Amalarija. Spomnim le na razlago anonimnega pisatelja, ki jo je objavil Hittorp pod naslovom: *Expositio Missae, transcripta ex venerandae vetustatis codicibus*. To je preprosta rememorativna, simbolična razlaga, malo bolj dosledno in logično izpeljana kot pri Amalariju⁴⁵.

12. in 13. stol. pa je za razvoj simboličnih razlag zelo važno. Simbolizem je bil v polnem cvetu in na koncu 13. stol. je dosegel višek. V to dobo spada zanimivi liturgični spis *Micrologus*; dolgo časa so mislili, da je njegov avtor Ivo Chartreski, naj-novejša raziskavanja pa so dognala, da ga je spisal benediktinec *Bernold* iz Konstanza († 1100)⁴⁶. Ta mož se je zelo trudil, da bi izpeljal načrte Gregorija Vel., da bi se povsod uvedla enotna rimska liturgija. Pisal je tudi zanimive liturgične stvari. V *Micrologu* govori o maši v prvih 23 poglavjih. Obrede do kanona razlaga le zgodovinsko in rubricistično, od tu dalje pa do konca preide v simbolizem, v katerem gleda uprizorjeno vse Gospodovo trpljenje in vstajenje. Duhovnik pogosto dela križe nad kruhom in vinom, pa vedno v lihem številu. Zakaj? Vse ima skrivnosten pomen. En križ spominja na enega Boga, trije na sv. Trojico, pet na Kristusovo trpljenje, ki se deli v pet delov ali dejanj. Duhovnik ima v kanonu razprostrte roke v podobi križa, ne radi pobožnosti, ampak zato, da predstavlja na križ pribitega Kristusa. V kanonu se molitve petkrat končavajo z besedami *Per Christum Dominum nostrum*. To nas spominja na petere rane Gospodove (*quinariam Domini vulnerationem*). Kot Amalarij tudi ta simbolično razlaga višji glas pri *Nobis quoque peccatoribus*. Na stotnika se pri tem spomni, ki je ob Odrešenikovi smrti glasno pričal: Resnično, ta je bil Sin

⁴⁴ De institutione clericorum c. 22 in 23, PL 107, 321, 326, zlasti *Additio de missa* 324—326.

⁴⁵ Hittorpius Melchior, De catholicae ecclesiae divinis officiis ac ministeriis variis vetustorum fere omnium Ecclesiae Patrum ac scriptorum libri (Romae 1591) 677—681. Franz, o. c. 409 sl. dokazuje sorodnost med to in Amalarijevo razlago.

⁴⁶ Franz, o. c. 414; Schwertner, Bernold of Constance v CE II 513 *Micrologus* je ponatisnjen v PL 151, 977—1022.

božji!⁴⁷ Kelih je pokrit s palo, kar ima od Očenaša dalje simboličen pomen. Kakor je namreč Kristus bil tri dni zakrit v grobu, tako je zakrit s palo tudi kelih med tridelno molitvijo, namreč med uvodno molitvijo k Očenašu, med Očenašem samim in takoj imenovanim embolizmom (*Libera nos*). Pred kanonom je pa ta obred čisto naravno razložil, ko je zapisal: *Cooperitur quoque calix non tam causa mysterii quam cautelae*.⁴⁸ Po Amalariju tudi on razlaga *corpus Christi* triforme. Z *Micrologom* je bil že storjen korak naprej k izboljšanju simboličnih razlag.⁴⁹

Za njim je prišel Ivo Chartreski († 1116), ki je prinesel nove misli v razlago mašne liturgije. Spis ima naslov: *Sermo V. sive opusculum de convenientia veteris et novi sacrificii*.⁵⁰ Načelo, katerega se drži, pove proti koncu s temile besedami: *Tantum fuit propositum nostrum, convenientiam quaerere inter vetus et novum sacerdotium, ut quod ibi multiplices sacrificiorum ritu praefigurabatur, in novo sacerdotio paucissimis et factu facillimis et augustissimis sacramentorum observationibus completum esse monstretur*.⁵¹ V začetnih poglavjih obširno govori o tem, kako so knjige stare zaveze napovedovale življenje, trpljenje, vstajenje in vnebohod Odrešenikov. Z Gospodovo smrtjo na križu so bile odpravljene daritve stare zaveze, ki so bile le predpoda Kristusove krvave daritve. Daritev sv. maše je bistveno ista kot ona na Kalvariji; v njeni liturgiji se nam kaže, kaj so daritve stare zaveze kot predpoda pomenjale. Ves mašni obred namreč odgovarja daritvam pred Kristusom.

Obredi do darovanja nas spominjajo na tiste daritve, ki so se opravljale v tempeljskem preddvoru, kamor je imelo dostop tudi ljudstvo; po darovanju na one, ki so jih darovali duhovniki v najsvetejšem⁵². Samo nekaj zgledov omenjam, da vidimo, kako se še tako prava in lepa misel lahko osmeši, če hoče prav za vsako stvar dobiti predpoda v starem zakonu. Na primer pri maši imenuje duhovnik darove, za daritev odbrane, dona, sacrificia, munera, tri imena, kakor so se v stari zavezi darovale

⁴⁷ PL 151, 986—988.

⁴⁸ O. c. 10, PL 151, 983.

⁴⁹ Moreau I. c. 133 imenuje *Microlog* »chef d'oeuvre de saine raison«.

⁵⁰ PL 162, 535—562.

⁵¹ O. c. 561.

⁵² O. c. 551, 552.

tri vrste živali, teleta, ovni in dva kozla, kar je vse pomenjalo sacramentum Dominicae passionis. Dva kozla sta pomenjala, da sta v Kristusu dve naravi⁵³. Tiha molitev (secreta) spominja na trojno Gospodovo molitev na Oljski gori. Predpodobe zanj so bile v stari zavezi, ko so darovali tele za velikega duhovnika, ovna za žgalno daritev in kozla, ki ga je zadel žreb, za grehe vsega ljudstva⁵⁴. Duhovnik je poškropil s krvjo sveto in šotor; pri maši pa mašnik nove zaveze to posnema, kolikorkrat obrnjen proti vzhodu, odkoder je prišel Kristus, dela nad darovi znamenje sv. križa⁵⁵. Po obhajilu slede molitve, v katerih se spominjamo prejetih dobrot in se zanje zahvaljujemo. Tudi za to dvoje (namreč za ta spomin in za zahvalo za prejete dobrote) dobimo že predpodobe v stari zavezi. To je bil pepel telice (vitulae), ki so jo sežgali zunaj mesta in njen pepel spravili na čistem kraju, kot po obhajilu Kristus počiva v čistem srcu⁵⁶.

Kot je Amalarij pri svoji razlagi izšel iz resnice, da se na oltarju obnavlja ista daritev kot na križu, tako je Ivo povzel drugo resnico, da so v novem zakonu vse daritve stare zaveze prenehale, ker so bile le predpoda Kristusove daritve na križu. Edina in obenem najpopolnejša daritev nove zaveze je daritev sv. maše. Torej mora ta imeti v sebi vse, kar je bilo daritev pred Kristusom. To veliko pravo misel je imel pred očmi, pri aplikaciji na obrede pa je postopal čisto po Amalarijevem načinu, ki ga je dobro poznal. Cerkevna stavba sama je v tisti dobi pogostokrat predstavljala uresničenje starozakonskih tipov: Noetove ladje, svetega šatora, Salomovega templja. Tudi to ni ostalo brez vpliva na njegovo mašno razlago⁵⁷.

V pesniški obliki je njegovo razlago predelal Hildebert Lavardinski, ki je umrl leta 1133. ali 1134. kot nadškof v Toursu. Pesnitev ima naslov: Versus de mysterio missae.⁵⁸

Ivo je imel s svojo razlago velik vpliv; to se je prav kmalu pokazalo. Eno izmed najbolj znanih liturgičnih del v 12. stol. je Gemma animae, ki jo je spisal Honorij Autunski (Augustodunensis † 1125). Trije narodi ga hočejo imeti zase.

⁵³ O. c. 554.

⁵⁴ O. c. 553.

⁵⁵ O. c. 556.

⁵⁶ O. c. 561.

⁵⁷ Sauer o. c. 5.

⁵⁸ PL 171, 1177—1192.

Deloval je v Nemčiji in v Franciji, rojen pa je bil prejkone na Angleškem⁵⁹. Bil je najbrž benediktinec. Vendar njegovo življenje še do danes ni povsem pojasnjeno. Pa kot je sam skrivnostna osebnost, tako so tudi skrivnostne, polne nerazložljivih simbolizmov njegove mašne razlage. Na široko razpleta misli iz Ivonove razlage, potem pa primerja mašno liturgijo vojskovanju Kristusa in krščanske duše s hudobnim duhom, žaloigri in sodni obravnavi. Ni je stvari, ki mu ne bi bila simbolična.

Celo mašo razdeli na sedem oficijev. V prvem se nam predstavlja Gospodov prihod na zemljo; njegova predpoda je Mozes. V drugem oficiju, pri epistoli, mislimo na cerkev, ki nam oznanja božjo besedo; njen tipus je bila Marija, Mozesova sestra. Tretji oficij, evangelij, nam kaže na Kristusa, oznanjujočega blagovest; njegova predpoda je Mozes, ki je šel na goro, kjer je prejel od Gospoda tabli z božjimi zapovedmi. Darovanje, četrti oficij, predstavlja cerkev, ki od vernikov sprejema darove in jih daruje Bogu; njena predpoda je Mozes takrat, ko je prišel z gore, pa mu je ljudstvo darovalo dragocenosti, da bi jih porabil za sveti šator. Lahko pa tudi mislimo na Kristusa, kateremu na je na cvetno nedeljo vse ljudstvo prepevajoč in hvaleč Gospoda prihitelo nasproti. Kanon je peti oficij, »in quo summi pontificis hostia et regis gloriosa pugna repraesentatur«. Predpoda je Mozes, ko je na gori molil, ko se je Jozve boril z Amalečani. Tako se je Kristus boril na Kalvariji, ko je istotako molil z razprostrtimi rokami za nehvaležno ljudstvo in se boril pod zastavo sv. križa z Amalekom, to je s hudobnim duhom. Ko daje škof ljudstvu blagoslov, je šesti oficij; takrat moramo misliti na Kristusa, ki je šel v predpek. Njegova predpoda je Mozes, ki je umirajoč blagoslovil izraelsko ljudstvo in naročil Jozvetu, naj je pelje v obljubljeno deželo. Pri Pax vobis je sedmi in zadnji oficij. Predstavlja nam Kristusa, ki je s svojim vstajenjem vsemu svetu prinesel mir. Predpoda je Jozve, ki je osvojil izraelsko deželo in jo razdelil med posamezne rodove⁶⁰.

⁵⁹ Turner, Honorius of Autun v CE VII 461—462. — Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes. Sonderdruck der Nachträge zur zweiten Auflage (Freiburg i. B. 1924) 385. Fr. Schubert, Die Meßerklärung der Gemma animae. Theologie und Glaube 7 (1) 1915 638—644.

⁶⁰ Gemma animae I. 1, c. 3. 13. 19. 26. 43. 60. 61 v PL 172, 534. 548. 550. 552. 557. 562.

Mašna liturgija mu pa tudi predstavlja boj krščanske duše s hudobnim duhom in njeno zmagó, ko nam je Kristus odprl vrata v večno domovino⁶¹. Škof gre k oltarju s škofovsko palico v roki kakor kralj s kraljevskim žezlom. Kantor, ki prične peti liturgične speve, je trobentač, ki daje znamenje za boj. Pevci niso v cerkvi gologlavi, ampak si pokrivajo glavo s pokrivali in držijo v rokah »tabulas«: prav tako kot si vojaki pokrivajo glavo s čelado in se zavarujejo z bojnim orožjem. Bitka se prične s trobentanjem in z vpitjem čet; naš duhovni boj se prične z zvonjenjem in s petjem klera. Lektor, ki bere epistolo, je glasnik, ki v taboru razglašá vojskovodjeva povelja. Ko nekateri pevci utrujeni omagujejo, pa drugi pomagajo in petje gre lepo naprej. Tako v vojski tistim, ki so že vsi izmučeni, nove, sveže čete priskočijo na pomoč. Diakon bere evangelij na vzvišenem prostoru kot glasnik, ki po končanem boju zbira razkropljene čete. Zatem ima škof nagovor na zbrane vernike kot poveljnik, ki zmagovalcem s pohvalno besedo izkaže svoje priznanje. Donašanje darov primerja s tem, da si vpričo poveljnika zmagovalci razdele plen. Petje pri ofertoriju je hvala, katero sprejema poveljnik od čet⁶².

Ti dve simbolični razlagi sta najbolj obširno izpeljani v Honorijevih spisih. Pa ima še štiri čisto svoje misli. Tako primerja posamezne obrede z dogodki iz zgodovine izraelskega ljudstva⁶³; dalje vidi v maši uprizorjen boj Davida z Golljatom, kar je le predpodoba duhovnega boja s hudobnim duhom in s strastmi⁶⁴, nekako nadaljevanje one misli, o kateri govori v c. 73, 74, 77. Prav tako primerja mašni obred z veliko sodnijsko razpravo⁶⁵. Ko pozvoni za mašno daritev, se mu zdi, da sliši znamenje, ki se je dalo ljudstvu, da

⁶¹ Missa quoque imitatur cuiusdam pugnae conflictum, et victoriae triumphum, qua hostis noster Amalech prosternitur et via nobis ad patriam per Jesum panditur. O. c. c. 72, PL 172, 566. — Prim. molitev pri napravljanju za sv. mašo: Ad amictum: Impone, Domine, capiti meo galeam salutis ad expugnandos diabolicos incursus.

⁶² O. c. c. 73, 74, 77 v PL 172, 567.

⁶³ O. c. I. 1, c. 68—71, PL 172, 565—566. N. pr. Tabulae testamenti a monte accipiuntur, et libri Evangelii ab altari ad portandum sumuntur. Eos columna ignis praecessit, et nos candelae lumen praecedit. Ille populus sanguine aspergebatur, iste aqua benedicta aspergitur. C. 69, PL 172, 565.

⁶⁴ O. c. I. 1, c. 78 v PL 172, 568.

⁶⁵ O. c. c. 80, PL 172, 568.

se zbere v sodni dvorani. Cerkev je sodna dvorana, v kateri sedi Bog na prestolu kot sodnik. Ljudstvo je toženec, hudobni duh tožitelj, duhovnik zagovornik. Slednjič pojmuje mašo tudi kot veliko dramo, *tragedijo*⁶⁶. Glavno vlogo ima Kristus, ki ga predstavlja duhovnik. Ko se po darovanju obrne k ljudstvu z besedami *Orate fratres*, stori prav tako kot Kristus, ki je opominjal apostole k čuječnosti. Tihe molitve moli tiho, da posnema Kristusa, ki je kot jagnje brez besede šel v smrt. Kanon se ne moli na glas, da je tako uprizorjena tišina velike sobote.

Kako je prišel do vseh teh različnih simboličnih razlag, je težko razumeti. Gotovo je rabil Amalarija in prav tako tudi Ivona. Menim, da je do analogije z bojem prišel po premišljevanju, da se na oltarju obnavlja Kristusova krvava daritev na nekrvav način. V Gospodovem trpljenju se je boril najhujši boj med njim in med satanom; ker nam mašna daritev »predstavlja« to njegovo trpljenje, mora biti tudi boj v mašnih obredih uprizorjen. Pa saj se v vsakem človeku bojuje boj med satanom in Bogom, tudi to nam maša predstavlja. Tako bi morda tudi pojasnili njegovo pojmovanje mašne liturgije kot tragedije. Težje je umljivo, zakaj si je H. predstavljal mašni obred kot sodno obravnavo. Ne zdi se mi nemogoče, da sta ga do tega privedli dve misli: sv. maša je pravna in zadostilna daritev, ki se po duhovnikovem posredovanju daruje Bogu. Mašnik je nekak zagovornik pred Gospodom, ki sodi o vseh človeških dejanjih in mislih. Na sodbo je bil opozorjen takoj pri vstopu v cerkev, ker so že takrat radi upodabljali na portalu motive iz posebne in poslednje sodbe.

Honorij je bil gotovo zelo izobražen, pobožen in duhovit, seveda so pa njegove razlage večkrat samovoljne, pretirane, pogosto naravnost iskane in si jih ne moremo drugače razlagati kot le tako, da vpoštevamo mistični duh časa, v katerem so ljudje z veseljem pozdravili vsak nov simbolizem, ki jim je pojasnjeval velikokrat neumljive mašne obrede.

Ivonovo razlago je tudi močno uporabljal benediktinec Štefan de Balgiaco, škof v Autunu († 1139 ali 1140)⁶⁷.

⁶⁶ O. c. c. 83, PL 172, 570.

⁶⁷ Hilgenreiner, Stephan, Bischof v. Autun v Buchberger, Kirchenlexikon (München 1912) II 2208. Merishman, Stephen of Autun v CE XIV 290. 291. — Franz o. c. 427 ima kot letnico njegove smrti označeno 1136;

V njegovem spisu *Tractatus de sacramento altaris* so paralele med daritvami stare zaveze in med mašnimi obredi popolnoma Ivonove⁶⁸.

Rupert, benediktinski opat v Deutzu († 1135), je tudi zanimiv liturgičen pisatelj te dobe. Dobro je poznal patristične spise, zlasti Avgušтина, izmed liturgičnih pisateljev pa je posebno rabil Amalarija. O tem, kar je drugod izvedel, je dalje razmišljal, povedal v drugačni, novi obliki in dodajal svoje misli⁶⁹. O maši govori v prvi knjigi 17—37 in v drugi knjigi 1—22 liturgičnega spisa *De divinis officiis per anni circulum libri 12*. Duhovnika, ki gre k oltarju opozarja, naj pomisli, da se na oltarju obnavljajo skrivnosti učlovečenja, trpljenja, vstajenja in vnebohoda Gospodovega⁷⁰. Podrobneje pa razlaga le kanon v zvezi s Kristusovim trpljenjem. Mašnik po ofertoriju ne moli več na glas, ker bo kmalu začel misliti na Odrešenikovo trpljenje. Obrnjen je ves čas k oltarju v znamenje, da Kristus ni več javno učil, ker so ga Judje hoteli umoriti. Križe, ki jih dela duhovnik v kanonu nad darovi, spravlja vse v zanimivo zvezo s trpljenjem. Prvi trije pri besedah *haec dona, haec munera pomenjajo*, da je Bog izročil Kristusa v trpljenje, ali pa, da se je sam za nas daroval. Bil pa je izročen in prodan tudi od apostola Juda in to pomenjajo trojni križi pri besedah *benedictam, adscriptam, ratam*. Križi pri *Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, santificas, vivificas* značijo konec Gospodovih muk. *Pax Domini* nam kliče v spomin vstajenje, *Agnus Dei* pa Kristusov vnebohod⁷¹. Na nekaterih mestih tudi dela paralele med daritvami v stari in med daritvijo v novi zavezi⁷². Pri Rupertu stoji v ospredju misel na Odrešenikovo trpljenje in iz te dobiva snovi za svojo rememorativno-simbolično razlago. Njegovi spisi so bili zlasti po južni in severni Nemčiji razširjeni.

takrat je le resigniral na škofijo in se umaknil v samostan Cluny. Hurter, *Nomenclator literarius* (Oeniponte 1906) II 75.

⁶⁸ C. 20 do 30 v PL 172, 1283—1308.

⁶⁹ *Neque enim auctoritati veterum quidquam detrahimus, Ammalarii scilicet et aliorum, si qui forte scripserunt de huiusmodi, sed licuit, semperque licebit cuique dicere salva fide, quod senserit.* PL 170, Prologus 13. 14.

⁷⁰ O. c. I. 1, c. 28, PL 170, 26. Franzova trditev: In dem Gange der Messe sieht er die Geschichte des Leidens dargestellt, ni povsem točna.

⁷¹ O. c. I. 2 c. 6, 15. 17 v PL 170, 38. 45. 46.

⁷² O. c. I. 1, c. 17 v PL 170, 20 in 21.

Doslej smo omenili le francoske in nemške liturgične pisatelje. Italija namreč ni imela takih, ki bi se lahko kosali s francoskimi in nemškimi. V sredi 12. stoletja pa je izšla juridična zbirka *Decretum Gratiani*, v katerem je kodificiranih tudi nekaj splošno sprejetih simboličnih razlag posameznih mašnih obredov. Tako beremo, da se v mašni liturgiji opušča Alleluja devet tednov, pri čemer lahko mislimo na devet angelskih zborov: *quorum decimus ordo per superbiam corruens, angelicum numerum minuit et a felicitate perturbavit*⁷³. Pri darovanju je treba priliti vinu nekaj vode, ker je na križu pritekla kri in voda iz prebodene Gospodove strani⁷⁴. Cela hostija predstavlja triforme *corpus Christi* popolnoma tako, kot je razložil Amalarij in kar so mu na sinodi v Quierzyju tako silno očitali⁷⁵. *Decretum Gratiani* sem spomnil radi tega, da vidimo, kako zelo je bil simbolizem v rabi, ko je dobil dostop celo v juridično zbirko.

Janez Belet h († 1182), rektor pariške teološke šole je napisal liturgično delo *Rationale divinorum officiorum*. Gotovo pred l. 1165.; takrat je namreč umrla opatinja benediktinskega samostana Elizabeta Schöna u, ki jo B. še kot živečo omenja⁷⁶. Je simbolist, pa za tisto dobo nekaj zmernejši od drugih, najsi že jemlje svoje simbole iz življenja in trpljenja Kristusovega ali pa iz starega zakona. Poznal je zgodovinski mašni razvoj in zato v simbolizmu ni šel tako daleč kot drugi. Najbolj obširno je izpeljana misel, da vsa mašna liturgija predstavlja bojevanje duše s hudobnim duhom. Zato se duhovnik obleče v mašno obleko, kot si vojak pred bojem nadene bojno opravo. Pri evangeliju tako rekoč z mečem prebode hudobnega duha. Ko da Pax, naznani, da je sovražnik poražen⁷⁷. — Zelo mu je tudi všeč številčna simbolika. Število oracij mora biti vedno liho ali ena ali tri ali pet ali sedem. Zakaj? Ena zato, ker je le ena epistola, en evangelij in en Bog. Tri radi sv. Trojice ali zato, ker je Kristus trikrat molil v trpljenju. Pet radi trpljenja Go-

⁷³ De consecr. dist. 1, c. 55.

⁷⁴ De consecr. dist. 2, c. 1.

⁷⁵ De consecr. dist. 2, c. 22. Prim. tudi dist. 2, c. 37.

⁷⁶ Nihilominus tamen mulier quaedam religiosissima appellata Elisabeth, quae etiam nunc in vivis est, habitatque in finibus Saxoniae. C. 146 v PL 202, 148.

⁷⁷ O. c. c. 32, 33 v PL 202, 43.

spodovega, ki se deli na pet delov, ali radi petero njegovih ran; sedem zato, ker imamo sedem prošenj v Očenašu ali sedem darov sv. Duha⁷⁸. Po mojem mnenju so prav take in podobne razlage vplivale, da je še danes v misalu določba, da se sme in festis simplicibus et feriis per annum, če ni drugače določeno. vzeti ali tri ali pet ali sedem oracij⁷⁹. Beleth je rabil zlasti Honorijevo razlago. Njegov spis je ohranil dolgo časa ugled in veljavo, še celo potem, ko je Durandus spisal svoj *Rationale*⁸⁰.

Nekaj novega je uvedel v mašno razlago I z a k , opat cistercijanskega samostana S t e l l a v škofiji Poitiers († 1169). Po rodu Anglež je živel v Franciji že od l. 1145. dalje. Na prošnjo Janeza, škofa v Poitiersu, je napisal v obliki pisma kratko razlago mašnih obredov, med l. 1162—1169⁸¹. Obsega pa pravzaprav le kanon. Kot se iz vsega vidi, je rabil Ivonove spise, v katerih primerja stare daritve z daritvijo nove zaveze. Obenem pa jim je dodal novo misel, katere pri drugih razlagalcih nisem dobil v tem obsegu izpeljane, namreč: mašna liturgija nam predstavlja dušo na njeni poti k popolnosti, od tistega časa, ko se je odločila živeti za Boga, pa do visoke kontemplacije. V kanonu, pravi, lahko ločimo tri glavna dejanja (actiones): od Te igitur do konsekracije, drugo od konsekracije do molitve Supra quae incl., tretja je molitev Supplices. Za ta tri dejanja je treba treh oltarjev, treh duhovnikov in trojne daritve. V stari zavezi je bil sveti šator tako postavljen, da je imel v predvoru bronasti oltar, v šatoru samem zlat kadilni oltar, za njim pa na najvišjem mestu propitiatorium, ki se imenuje najsvetejše. Na prvem so darovali živali, na drugem kadilo, v najsvetejšem pa je stala skrinja zaveze. Bronasti oltar predstavlja dušo skrušeno od kesanja nad grehi. Taki namreč moramo darovati kruh in vino. Kruh in vino sta potrebna za naše življenje. Če torej darujemo Bogu to dvojje, hočemo s tem reči, da mu sami sebe darujemo. Tako pridemo do zlatega oltarja, na katerem očiščeni človek daruje daritev pravičnosti, to je Telo in Kri Gospodovo. Ko pa pride duša v najsvetejše, propitiatorium, se dvigne nad vse zemeljsko in pre-

⁷⁸ O. c. c. 37 v PL 202, 45 sl.

⁷⁹ Rubr. gen. Miss. IX, De orationibus n. 12.

⁸⁰ Franz o. c. 443, 444.

⁸¹ PL 194, 1889—1896. Razlaga ima naslov: Epistola ad Joannem Episcopum Pictaviensem de officio Missae.

mišljuje le božje reči⁸². Prva daritev je daritev sužnosti, druga prostosti, tretja združitve. Pokora nas loči od hudobnega duha, pravičnost nas druži z Bogom, spoznanje (*intelligentia*) pa se v Bogu veseli.

Prav gotovo — kot se vidi iz navedenih primerov — je hotel pobožni opat v mašni razlagi izpeljati misel, kako se duša bolj in bolj dviga k svojemu Bogu po tisti trojni poti, ki se navadno imenuje *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva* in ki jo je vpeljal v krščansko ascetiko in mistiko Pseudo-Dionizij Areopagita⁸³. Je to nekaj podobnega, kot smo že videli pri nekaterih razlagalcih, ki primerjajo mašno liturgijo z bojevanjem s hudobnim duhom, pa je zopet čisto nekaj svojega. Gotovo so prej omenjeni pisatelji vplivali na njegovo razlago, prav tako se pa pri Izaku posebno jasno vidi direkten vpliv Pseudo-Dionizija Areopagita. Naj navedem v potrdilo svoje trditve le tale Pseudo-Dionizijev stavek: *Oportet igitur ut arbitrator, eos qui purgantur, puros effici omnino, atque omni dissimilitudinis commistione liberari; omnes vero qui illuminantur divino lumine repleri, ad contemplativum statum atque virtutem castissimis mentis oculis evehendos; denique eos qui perficiuntur, ab imperfectione translatos, illorum quae contuiti sunt, sacrorum perfectivae scientiae participes existere.*⁸⁴ Iste misli in prav podobno izražanje kot pri Izaku. Zlasti proti koncu omenjene mašne razlage imamo slične kratke aforistične stavke v podobnem slogu in s podobno vsebino kot pri Dioniziju. Oba tudi tako močno poudarjata intelektualno plat pri popolnosti, prav malo ali skoraj nič pa ne govorita o ljubezni, v čemer je vendar bistvo krščanske svetosti. To preveč intelektualistično pojmovanje je zanesel v mistiko Pseudo-Dionizij Areopagita. Njegovi spisi so bili tako ugledni, da so jih pogosto znali na pamet, in so imeli le malo manj veljave kot sv. pismo. To radi tega, ker so mislili,

⁸² O. c. PL 194, 1890, 1891. — Zanimive so tudi misli ob sklepu pisma: *Primum igitur sacrificium poenitentiae, quam super cor contritum spiritus rectus offert, id est compunctio; secundum iustitiae, quam super cor mundum offert Spiritus sanctus, id est devotio; tertium vero intelligentiae, quam super cor altum offert spiritus principalis, id est contemplatio.* PL 194, 1892.

⁸³ K. Richstätter S. J., *Der »Vater der christlichen Mystik« und sein verhängnisvoller Einfluß, Stimmen der Zeit* 114 (1928) 253.

⁸⁴ *De coelesti hierarchia* c. 3, 93 v PG 3.

da je bil Areopagita učenec apostolov, kateremu je sv. Pavel sam neposredno razodel svoja zamaknjenja in vizije. Na zapadu so se bolj razširili njegovi spisi v 9. stoletju⁸⁵, prebirali in študirali so jih predvsem v samostanih. In vprav redovniki so napisali največ mašnih razlag. Zato tako pogosto naletimo na vpliv Dionizijevih spisov, četudi se ne da povsod tako jasno pokazati kot pri Izaku.

Prav podobno razlaga mašne obrede tudi duhovnik Robert Paululus iz Amiens, ki je živel proti koncu 12. stol.⁸⁶ Spisal je tri knjige *De ceremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*⁸⁷; o maši govori v 2. knjigi c. 11—41. V uvodu pove, da si mašne razlage ni izmislil sam, marveč »in diversis reperta libris, prout potui breviando transcripsi, et quasi paleas amovens grana congregavi«⁸⁸. Do ofertorija močno rabi Amalarija. O kanonu pa poda iste misli, pogosto tudi z istimi besedami, kot jih beremo pri Izaku. V traktaciji sicer pravi, da je po božjem navdihnjenju spoznal take skrivnosti⁸⁹, pa je vendar jasno, da je rabil razlago cisterijanca Izaka. Nekatere stvari je izboljšal, ker jih je zapisal bolj jasno in pregledno.

Premonstratenski redovnik Richard iz samostana Wendinghausen pri Kölnu je razložil mašne obrede v spisu: *Libellus de canone mystici libaminis*.⁹⁰ Pisal je v zadnjem četrtletju 12. stoletja. Zanimiv je radi tega, ker ima podrobno izpeljano primerjo med učinki znamenja sv. križa in med učinki sv. maše. Je tudi velik prijatelj številčne simbolike (3, 5, 7, zlasti pa številke 3). Par zgledov naj nam pokaže njegov način pisanja. Maša se daruje v trojen namen: v čast svetnikom, za blaginjo živih in za pokoj rajnih. Tri vrste maš ločimo: *missae de sanctis*, *de tempore*, *pro fidelibus defunctis*. Trojen je sklep mašne liturgije: *Ite, missa est, Benedicamus Domino, Requiescant in pace*. V začetku kanona spomnimo Boga na trojne darove, ki mu jih darujemo: kruh, vino in vodo. Za tri vrste ljudi prosimo: najprej

⁸⁵ Richstätter, o. c. 244. 247.

⁸⁶ Franz o. c. 440.

⁸⁷ PL 177, 416—438.

⁸⁸ Ibid. Praef. 381.

⁸⁹ *Consulens vero infirmitati nostrae divina gratia, antiqua Capitula sensuum novitate saepe perfundit, ut quos majores in eis sentire nequiverunt inspirante Dei sapientia sentiant minores* l. 2, c. 25, PL 177, 426.

⁹⁰ PL 177, 455—470.

za vse, potem za znanke, ki jih ni pri maši, slednjič za vse navzočne. Dalje prosimo zopet za tri reči: da bi zavladal mir v naših dneh, da bi bili rešeni večnega pogubljenja in da bi nas Gospod prištel v svojo čredo⁹¹. Nima pa simbolizmov iz Jezusovega življenja kot Amalarij. Seveda tudi s takimi simbolizmi in takimi številčnimi razlagami, kot jih vidimo pri Rihardu, danes ne bi bili zadovoljni.

V Italiji je spisal v začetku 13. stoletja obširno mašno razlago po tedanjem okusu *Sikard*, škof iz Cremona (†1215). Celo liturgično delo ima naslov *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis*; mašne obrede popiše v tretji knjigi pod naslovom *De officiis ministrorum Ecclesiae*⁹². Kar je bilo do takrat znamenitejšega o tem predmetu, je z veliko pridnostjo zbral, včasih dobesedno prepisal, včasih nekoliko predelal, okrasil s citati sv. pisma in dodal tudi kake svoje misli. Največ je rabil Honorijevo *Gemma animae* in *Beletha*. Mašo razdeli po Honoriju na sedem oficijev. Cela liturgija mu predstavlja Kristusovo življenje, njegovo trpljenje, njegov pokop, vstajenje in vnebohod. Prav tako kot Amalarij⁹³. Dalje primerja mašne obrede z bojevanjem Davida z Goljatom, Savla s Filistejci, Kristusa s hudobnim duhom. Istotako z bojem ljudi s svetom, hudobnim duhom in lastnim hudim poželenjem; mašo pojmuje tudi kot sodno obravnavo in tragedijo⁹⁴. Vse nam že znane simbolične razlage. Sikardove razlage nimajo veliko njegovega, večkrat tudi sam omenja, da je to pisal že pred njim »quidam«, in se tako sklicuje na drugo literaturo, kot je bilo takrat običajno.

Med liturgičnimi mašnimi spisi srednjega veka zavzema zelo odlično mesto delo papeža *Inocencija III* (†1216). Prvič zato, ker nam je v njegovih spisih točno ohranjen tedanji rimski mašni obred, drugič radi tega, ker je s svojimi mašnimi razlagami potrdil in, kot pravi jezuit Moreau, kanoniziral simbolično razlago⁹⁵. Celotno delo *De sacro altaris mysterio* obsega šest knjig, mašni obred je popisane v 2., 3. in 5. knjigi. Pri tem velikem možu jasno vidimo, kako je vsak človek otrok svojega

⁹¹ O. c. c. 1—3 v PL 177, 458—460.

⁹² C. 1—9 v PL 213, 89—148.

⁹³ O. c. l. 3, c. 1 v PL 213, 91, 92.

⁹⁴ O. c. l. 3, c. 9 v PL 213, 144—146.

⁹⁵ En mettant sa plume au service du Symbolisme le plus radical, le grand pontife l'a pour ainsi dire canonisé. O. c. 136.

časa, ko je tudi njega celotno simbolično pojmovanje potegnilo za seboj, da ves navdušen za skrivnostne razlage pojasnjuje velike mašne misterije za našo dobo na nerazumljiv način⁹⁶. Nima veliko svojega; to, kar so uglednejši pisatelji pred njim spisali, je zbral, dodal svoje misli ter jih jasno in pregledno zapisal. Simbolizmi so isti, kot smo jih že videli pri Amalariju, Honoriju, Beletu, Izaku in drugih. Razlage so pri njem bolj logične kot pri drugih, vendar tudi sam s svojim delom ni bil zadovoljen. Ob sklepu toži, da mu je pri tako obilnih poslih primanjkovalo časa, da bi bil mogel vse dobro preudariti in premisliti⁹⁷. Važno je Inocencijevo delo zato, ker je s svojo cerkveno avtoriteto pomagal simbolizmu do zmage. Vsi poznejši srednjeveški razlagalci so ga rabili in se nanj kot na avtoriteto sklicevali. Zlasti prolog in epilog so radi pripisovali⁹⁸.

Tudi Tomaž Akvinski († 1274) govori v III. delu svoje Summe qu. 83 o mašnih obredih. Po njegovem mnenju imajo vsi obredi trojen namen: nekateri ta, da nam predstavljajo Kristusovo trpljenje, drugi, da so verniki bolj pobožno pri sv. maši, tretji so radi spoštovanja do sv. zakramenta⁹⁹. V podrobnostih pa se drži tradicionalnega simbolizma. Trojni Kyrie moli duhovnik contra triplicem miseriam ignorantiae, culpae et poenae; trije križi nad darovi pri besedah haec dona... spominjajo trojno izročanje (traditio) Gospodovo, po Očetu, po Judu in po Judih. Dva križa pri besedah ut nobis corpus et sanguis mu predstavljata osebo izdajalca Juda in izdanega Kristusa. Prav tako, kot je zapisal Inocencij. Mašnik ima po konsekraciji razprostrte roke, kot je imel Kristus roke na križu razpete. Duhovnik se petkrat obrne proti ljudstvu, ker se je Gospod petkrat prikazal na dan vstajenja. Hostija se razlomi na tri dele v spomin na Gospodovo divisio corporis v njegovem trpljenju, na razlike med udi mističnega Gospodovega telesa, na delitev milosti, ki poteka iz njegovega trpljenja. Kot Decretum Gratiani tako tudi Tomaž razlaga corpus Christi triforme¹⁰⁰.

⁹⁶ Auber, *Histoire et Théorie du Symbolisme religieux* (Paris 1871) II 615—618.

⁹⁷ O. c. concl. v PL 217, 914.

⁹⁸ Prim. n. pr. Nikolaus Stör, *Zeitschrift f. kath. Theol.* 22 (1898) 165. 166. Durandus, *Rationale*, Prooemium n. 1.

⁹⁹ S. Th. III, q. 83, a. 5 c.

¹⁰⁰ S. Th. III, q. 83, a. 5 ad 5—8.

Višek pa je dosegla simbolična-rememorativna razlaga z Durandom (Durantis, Duranti), škofom mendskim (Mende v južni Franciji, † 1296). Že kot profesor cerkvenega prava v Bologni si je pridobil sloves med učenjaki, ko je izdal juridično delo *Speculum iudiciale*. Še bolj pa je zaslovel po svoji liturgični knjigi *Rationale divinatorum officiorum*¹⁰¹, ki jo je spisal l. 1286. V njej je poleg drugih liturgičnih vprašanj, ki jih obravnava zelo obširno, zbrano vse, kar je srednji vek mislil in učil o sv. maši. Mašno liturgijo obdelava v četrti knjigi, ki obsega 59 poglavij. Zdelo se mu je potrebno, da spiše tako delo, ker je še v njegovem času vladala silna nevednost v liturgičnih stvareh, celo med duhovniki in cerkvenimi prelati. Poznal je vso liturgično literaturo, pisano pred njim, in jo tudi zelo pridno rabil. Glavni voditelj mu je bil papež Inocencij III., na katerega se najbolj pogosto sklicuje. Razen tega imenuje v četrti knjigi še Ivona, Honorija, Beletha, *Micrologus* in še nekaj manj znanih liturgičnih pisateljev. Bolj kot vse druge pa je rabil za celotno delo spise pariškega kancelarja *Praepositina*, četudi ga nikjer ne omenja. Včasih je cela poglavja do besede prepisal brez dostavka, včasih pa jih tudi komentiral¹⁰².

V tem delu so zbrane vse simbolične razlage, ki so bile do takrat znane. V traktaciji se ne drži enotne misli, četudi je zapisal takoj v začetku svoje razlage: *Missae officium tam provida reperitur ordinatione dispositum, ut quae per Christum et in Christum, ex quo de coelo descendit, usque dum in coelum ascendit, gesta sunt, magna ex parte contineat, et ea tam*

¹⁰¹ Ime *rationale* v uvodu takole pojasni: Nam quaemadmodum in rationali iudicii, quod legalis Pontifex ferebat in pectore, scriptum erat manifestatio et veritas, sic et hic rationes varietatum in divinis officiis et earum varietates describuntur et manifestantur, quas in scrinio pectoris sui ecclesiarum praelati et sacerdotes debent fideliter conservare. Cit. po izdaji Venetiis 1577, Prooem. n. 18.

¹⁰² Duhovnik Georges Lacombe iz San Francisca je lansko leto izdal znamenito delo z naslovom: *Praepositini Cancellarii Parisiensis (1206 do 1210) opera omnia. I. La Vie et les Oeuvres de Prévostin*. Kain 1927. V njem dokaže, da je Durand sprejel v svoj *Rationale* skoro ves *Praepositinov* spis *Summa de officiis*. Radi tega bo treba biti previden pri rabi *Rationala*, ko bo šlo za kak običaj, o katerem govori, kot da bi bil takrat v navadi, ko je to morda veljalo le za konec 12. stol. Prim. tudi H. Quentin, *Une nouvelle source de Durand de Mende la »Summa de Officiis« de Prévostin, Ephemerides Liturgicae* 42 (1928), 74—79.

verbis quam signis admirabili quadam specie repraesentet.¹⁰³ V uvodu postavi načelo, po katerem naj bi presojali mašne obrede, s temile besedami: Sedulo pensandum est, quod circa ipsa divina officia plures sunt usuales observantiae, quae nec ad moralem, nec ad mysticum ex institutione referantur intellectum, sed nonnullae propter necessitatem, quaedam propter congruitatem, quaedam propter veteris et novae legis differentiam, quaedam propter earum convenientiam, et quaedam propter maiorem ipsorum officiorum celebritatem, et reverentiam inolevisse cognoscuntur.¹⁰⁴ V spisu samem pa se ne drži tega principa. Bolj zvest ostane načelu, ki ga istotako napove že v uvodu, da je namreč treba mašne obrede razlagati prav tako kot sv. pismo na štiri načine: zgodovinsko, alegorično, tropološko in anagogično. Vendar tudi ta misel ni njegova, ampak jo je vzel iz Praepositina¹⁰⁵. Durandova razlaga se je silno hitro širila in pri mašni razlagi so jo vsevprek rabili. Kako so jo spoštovali in kako je bila priljubljena, vidimo iz tega, da se je ohranilo zelo veliko število rokopisov posebno v francoskih knjižnicah, ki nekateri izmed njih segajo skoraj do njegovega časa, da je bil Rationale ena izmed prvih tiskanih knjig in da je bil do l. 1500. že približno 43krat ponatisnjen¹⁰⁶.

IV. Prehodna doba k zgodovinskim razlagam.

Kot smo videli, skolastika ni prinesla v liturgični študij nikake nove smeri. Starejši skolastiki sploh o obredih niso mnogo pisali; njihova poglavitna naloga je bila, spekulativno raziskovati dogmatična vprašanja. Ko je bila skolastika v cvetu, so obravnavali tudi mašne obrede, držali so se pa s par izjemami tradicionalne simbolične metode.

14. in 15. stoletje nima takih spisov o sv. maši, ki bi se mogli kosati z Inocencijevim ali Durandovim. Spočetka so večinoma pisali le redovniki kratke razlage, s katerimi so uvajali mlajše v umevanje mašne liturgije. Te razlage pogosto niso bile nič drugega kot ekscerpti iz Inocencija ali Duranda. Šele ko

¹⁰³ O. c. c. 1, n. 11.

¹⁰⁴ O. c. prooem. n. 17.

¹⁰⁵ Summa de Off. l. 2, 14—17. Prim. Lacombe o. c. 93.

¹⁰⁶ Hilgenreiner, Durandus v Buchberger Kirchenlex. I 1206; Callewaert o. c. 78, op. 1; Sauer o. c. 32.

so nemške univerze začele živahno znanstveno delovati, so tudi svetni duhovniki stopili v krog liturgičnih pisateljev. Ohranjenih nam je precej veliko število teh razlag, tako rokopisnih kot tudi tiskanih; znamenje, da so te razlage bile potrebne in da so tisti, ki so imeli v rokah vzgojo duhovnikov, za nje tudi poskrbeli. Pridigarji, ki so bili o mašni liturgiji zadosti poučeni, so jo ljudem tudi s prižnice pogosto tolmačili. V dokaz temu so pridige iz tiste dobe. Držali so se simbolične metode, kot si jo je zamislil Amalarij in kot sta jo izpeljala Inocencij in Durandus¹⁰⁷. Pri vseh teh praktičnih navodilih, kako je treba biti pobožno pri sv. maši, so poudarjali, naj ljudje premišlujejo le Kristusovo trpljenje, na katero spominja vsaka akcija, vsaka molitev, vsak križ v kanonu. Nekateri sploh niso dovoljevali, da bi verniki pri službi božji molili kaj drugega. Prišlo je je celo tako daleč, da so nekateri zahtevali, naj bi se tudi iz misalov odstranile tiste kolekte, epistole in evangeliji, ki se ne nanašajo na trpljenje Kristusovo¹⁰⁸. — Mašno obleko so že v 13. stol. tako razlagali, da so posamezni kosi spominjali na Gospodovo trpljenje¹⁰⁹, a v celotni mašni obred te misli niso tako hitro prenesli. Premočno je bila ukoreninjena Amalarijeva ideja, po kateri maša predstavlja celo Kristusovo življenje. Latinske razlage v srednjem veku sploh niso popustile od tega že vpeljanega načina pojasnjevanja mašne liturgije¹¹⁰. Pač pa nekatere nemške razlage vidijo v celi maši le trpečega Kristusa. Tako n. pr. beremo v rokopisu iz srede 15. stol.: Dar umb ist ze wissen, das der priester mit allen kleidern und gewant, das er zu der mesz anlegt und auch mit allem seinen tuen, wortten und wercken in der (mesz) besunderlich alle marter und leiden bedewt Cristi des herren und opffert das dem allmechtigen gott dem vatter in dem namen unsers herren Jesu Christi für all cristen.¹¹¹ Vsak obred torej, ne le obleka, spominja takoj spočetka sv. maše na prizore iz Kristusovega trpljenja. Vendar pa nimamo tako močnih osebnosti, ki bi bile s tako razlago druge potegnile za seboj, tako da bi bili Amalarija izpodrinili.

¹⁰⁷ Franz o. c. 493—711.

¹⁰⁸ Franz o. c. 26.

¹⁰⁹ Durandus, *Rationale* I. 3, c. 2—7.

¹¹⁰ Franz o. c. 735.

Iz te dobe naj spomnim dva moža: Radulfa, ki je bil dekan v Tongernu († 1403), in Gabriela Biela, ki je bil profesor na univerzi v Tübingenu. Prvi piše o mašnih obredih v 23. poglavju spisa *De canonum Observantia*¹¹². V kolikor razlaga obrede, se drži stare alegorične metode. Vendar pa že dodaja zgodovinske opazke, tako da se razlikuje od onih liturgičnih pisateljev, katerim je bilo vse samo simbolizem.

Še bolj jasno se vidi prehod k zgodovinski razlagi mašnih obredov pri nominalistu Gabrielu Bielu († 1495), ki je sodeloval pri ustanovitvi vseučilišča v Tübingenu in bil tam tudi profesor. Napisal je zelo obširno mašno razlago *Sacri canonis missae tum mystica tum litteralis expositio*. Gabriel Biel ni samostojna osebnost, kot ne v filozofiji, kjer je v vseh rečeh šel za Ockamom¹¹³, tako tudi v omenjenem dogmatično-liturgičnem spisu ne. To, kar je napisal, so prav za prav le predavanja licenciata Eggelinga v Mainzu, samo nekoliko razširjena¹¹⁴. Poznal je tudi starejše pisatelje, zlasti Inocencija in Duranda, pa tudi druge navaja z imenom. Mašo razlaga zgodovinsko, alegorično, najbolj na široko pa je razpletena besedna razlaga in s tem v zvezi obravnava prav obširno dogmatična vprašanja, ki imajo z obredi in s celotno liturgijo komaj kako zvezo.

V mašnih obredih še vedno vidi uprizorjeno vse Gospodovo življenje, njegovo trpljenje, vstajenje in vnebohod¹¹⁵. Vendar pa je iz celega dela težko dobiti logično izpeljano enotno razlago kot pri starejših pisateljih. Posamezne obrede razloži, kakor je že bral pri starejših razlagalcih, zdaj se drži enega, zdaj drugega. Albertu Velikemu zelo zameri, ker v svoji razlagi

¹¹¹ Cit. v Franz o. c. 704.

¹¹² Hittorpius o. c. 666—674.

¹¹³ Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 10. Aufl., hrsg. v. Baumgartner (Berlin 1915) 631.

¹¹⁴ V uvodu takole piše: *Sacri canonis missae expositio... Gabrielis Biel... et viri clarissimi ingenii quondam acerrimi magistri Eggelingi de brunssvwig... in insigni metropoli maguntina ad clerum pronunciata declarata et exposita: paucis omissis: pluribus additis ac mutatis atque accuratissime compostata*. O. c. (Lugdunum 1515) fol. 2a.

¹¹⁵ *Ipsa Domini passio, resurrectio, ascensio et cetera ad humani generis salutem acta: non modo verbis: sed gestu et signis repraesentantur*. O. c. lect. 89, fol. 194a.

kanona ne polaga dosti važnosti na simbolizem¹¹⁶. Vzemimo samo par njegovih simbolizmov. Zakaj se oltar dvakrat incenzira? Zato, ker nam oltar predstavlja Kristusa, in Kristusa je Magdalena dvakrat mazilila¹¹⁷. Zakaj se rabi pri konsekraciji pet besed: Hoc est enim corpus meum. Ni brez skrivnosti. S petimi besedami je Marija odgovorila angelu, ko ji je sporočil, da bo postala mati božja: Fiat mihi secundum verbum tuum. Pet besed je rabil cestninar v svetopisemski paraboli, ko je šel opravičen na svoj dom: Deus, propitius esto mihi peccatori. Prav tako je Kristus s petimi besedami odpustil grehe mrtvoudnemu: Fili, remittuntur tibi peccata tua. Tudi desnemu razbojniku je Kristus s petimi besedami obljubil raj: Hodie mecum eris in paradiso¹¹⁸. Kot vidimo iz teh primerov, so simbolizmi iste vrste kot pri prejšnjih pisateljih; prehod k zgodovinski razlagi pa je Bielov spis radi tega, ker te vrste premišljevanja ne polnijo toliko prostora kot pri prejšnjih, ampak so mnogo obsežnejša zgodovinska, besedna in dogmatična razglabljanja.

Delo je pisano teološko globoko in je gotovo koristilo duhovnikom, ki so je preštudirali, za globlje umevanje mašnih skrivnosti. Pisano je pa v zelo težko prebavljivem slogu¹¹⁹.

V. Novi vek.

Naslednja stoletja so prinesla velik preokret v liturgičnem študiju kakor tudi v mašni razlagi. Simbolične razlage so se polagoma začele umikati zgodovinskim in besednim. Kaj je vplivalo na ta preobrat?

Kot za srednji vek tako moramo tudi tukaj upoštevati splošen duh časa. V filozofiji se je pojavila nova smer nominalizma, ki se je pečala s poedinimi predmeti in je pripravljala pot humanizmu, kar je gotovo pospeševalo zanimanje za pozi-

¹¹⁶ Admirari vix sufficio, cur tantarum vir litterarum hujusmodi mysticationes per totas canonis expositiones velut spernendo derideat. O. c. lect. 89, fol. 194 a.

¹¹⁷ O. c. lect. 17, fol. 21 b.

¹¹⁸ O. c. lect. 38, fol. 65 a, b.

¹¹⁹ Le Brun je zapisal v uvodu svoji mašni razlagi Explication de la Messe (Paris 1726) I, XV o Bielu takole sodbo, ki je precej resnična: Il a chargé son Commentaire de tant de questions et d'autoritez scholastiques, qu'il perd, et fait perdre souvent de vûe le vrai sens de la lettre; et qu'il se trouve peu de Lecteurs qui ayent la patience d'aller jusqu' au bout.

tivne naravoslovske znanosti in posebej za zgodovinski študij. Srednjeveški idealizem je začel giniti in se umikati realizmu, ki simbolizmu ni bil naklonjen. V umetnosti, zlasti arhitekturi, so se prav tako one forme, ki so bolj dvigale duha kot pa služile le praksi (gotika), začele umikati drugim, katerim je stal praktični moment v ospredju.

Prišel je še protestantizem in vse skupaj je liturgičnemu študiju dalo drugo smer. Luterani so zavrgli zakramente razen dveh, treh, zanikali duhovništvo kot posebno od Kristusa postavljeno ustanovo, odrekli sveti maši daritveni značaj in napadali tudi cerkvene obrede¹²⁰. Še bolj dosledni so bili kalvinci, ki so bili skoraj proti vsem mašnim obredom, ki so bili takrat v navadi¹²¹. Norčevali so se iz katoliške liturgije, zlasti tudi iz velikokrat pretiranih simboličnih srednjeveških razlag. Katoličani so bili prisiljeni znanstveno braniti svojo liturgijo. Seči so morali po cerkvenih očetih in drugih starih spisih, ki so ohranili zapisane stare cerkvene obrede. Do takrat so katoliški liturgični pisatelji res preveč zanemarjali zgodovinski študij, četudi protestanti niso bili nič na boljšem¹²². Vendar pa ni takoj ob pričetku reformacije prišlo do mirnega znanstvenega dela na tem polju, ampak šele kesneje, ko so se duhovi nekoliko pomirili. V 16. stoletju so na katoliški strani izdali liturgične dokumente Jurij Cassander († 1566), Jakob Pamel († 1587), Angelus Rocca († 1620)¹²³.

V naslednjem se bom oziral le na važnejše liturgične pisatelje, ki so obravnavali mašno liturgijo in so zavzeli gotovo stališče do simboličnih razlag, na tiste, ki so pisali le zgodovinske razprave, oz. izdajali dokumente za stare liturgije samo v toliko, kolikor je to potrebno za umevanje našega vprašanja.

¹²⁰ Lutherus in lib. de captivit. Babylon. cap. de Eucharistia scribit: Primo, Missam eo esse magis christianam, quo est simplicior, et similior Missae Christi, in qua nulla fuit vestium, gestuum, cantuum, aliarumque caeremoniarum pompa; quibus verbis oblique caeremonias reprehendit. Bellarmin, De sacrificio Missae l. 6, c. 13 (Venetiis 1721) t. III, 437.

¹²¹ Calvinistae omnes fere caeremonias Missae execrantur et abrogandas censent... et Calvinus... eas rubiginem Coenae Domini appellat, et ait natas esse ex procacitate humanae confidentiae, quae se continere non potest, quin in Dei mysteriis ludat, et lasciviat. Bellarmin ibid.

¹²² Thalhoffer o. c. I 136—140.

¹²³ Thalhoffer o. c. I 141.

Veliko simbolizma je še ohranjenega v važnem liturgičnem delu *De ritibus ecclesiae catholicae libritres*, ki je je spisal Štefan Duranti († 1589), senator v Toulousu. Obredna in dogmatična vprašanja, ki se tičejo sv. maše, obravnava v 2. knjigi v 58 poglavjih. Glavni voditelji so mu Durandov *Rationale*, Inocencijeva in Bielova mašna razlaga. Sklicuje se tudi na *Micrologus*, *Beletha*, *Hildeberta*, bodisi da jih je direktno rabil ali pa morda le indirektno, v kolikor so vsa ta dela v zgoraj omenjenih mašnih razlagah obsežena. Vsa sv. maša mu še vedno predstavlja skrivnosti iz celega Kristusovega življenja. Preden duhovnik gre k oltarju, se mora za mašo pripraviti. Ta priprava ga spominja na Janeza Krstnika, ki je pripravljaj pot Gospodu. Introit kaže prvi prihod Gospodov na zemljo, kanon pa njegovo trpljenje. Podobne misli kot smo jih brali pri Durandu in Inocenciju, le nekoliko bolj trezne. Tudi trije razlomljeni deli hostije mu še vedno pomenjajo *corpus Christi triforme*¹²⁴.

Duranti je simbolist. Dobro pozna sv. pismo in cerkvene očete, ne podaja pa samo simbolične razlage obredov, ampak velikokrat tudi pojasni njihov zgodovinski postanek.

Čisto drugačna je Bellarminova († 1621) razlaga mašnih obredov, ki jo je podal v učenem traktatu *De sacrificio Missae* v 3. knjigi v poglavjih 13—27. Pri njem že izgine tisti način predstavljanja Jezusovega življenja in trpljenja, le posamezne obrede razlaga še simbolično; pa še takrat navadno poprej pojasni zgodovinski začetek. Umivanje rok mu pomenja srčno čistost; *incensatio* tudi razloži simbolično, pa še pri tem obredu ne izključuje realne razlage¹²⁵. Križe, ki jih dela duhovnik nad darovi, razloži simbolično, kot je bral v *Micrologu*: eden pomenja božje bistvo, trije tri božje osebe, pet petere rane Kristusove. Mašnik pri besedah *Haec com-*

¹²⁴ Joannis Stephani Duranti, *De ritibus ecclesiae catholicae* (Coloniae Agripinae 1592) II, c. 7. 8. 9. 45. 51, pag. 297. 306. 411. 621. 622. 677. 678.

¹²⁵ *Causa vero cur thuris odor ac fumus in sacrificio adhibeatur... est, tum ut significetur bonus odor Evangelii, et eorum, qui Evangelium praedicare debent, tum ob similitudinem, quam habet incensum cum oratione... tum etiam ad gloriam Dei repraesentandam, ...tum denique ad tetrum odorem, si quis ex multitudine hominum in Ecclesia existeret abstergendum.* O. c. (Venetiis 1721) III, l. 6, c. 15, pag. 443.

mixtio et consecratio spusti košček hostije v kelih, kar mu po Amalariju predstavlja Kristusovo vstajenje¹²⁶.

Bellarminov namen je bil, pisati proti dogmatičnim zmotam tedanje dobe. Zato tudi obrede motri bolj z dogmatičnega stališča. Večinoma rabi cerkvene očete in koncile, nekaj pa tudi Amalarija, *Micrologus*, Inocencija III. — Razen omenjenega dela je spisal še kratko razpravo o obredih, v kateri pa le z zgodovinsko-dogmatičnega stališča zagovarja katoliško liturgijo proti reformatorjem, zlasti Kalvinu, in se na simbolične razlage sploh ne ozira¹²⁷.

Iz te dobe nam je ohranjena v cerkvenih govorih *M a t i j a F a b r a* († 1653) mašna razlaga, ki je zanimiva, ker nam na kratko pove, kako so aplicirali Kristusovo trpljenje na mašne obrede. Tole so glavne misli: Pri *Confiteor* mislimo na Kristusov prihod na Oljsko goro in njegovo molitev. Pri *introitu* na to, kako so ga peljali h Kajfu. Pri *Kyrie* se spominjamo na devet vrst krivic, ki jih je trpel Kristus v Kajfovi palači. V začetku *Glorije* je treba misliti na petelinovo petje, v nadaljevanju na Petrove solze. Mašnik gre od srede oltarja na epistelsko stran, pa se spet vrne v sredo in gre na evangelijsko stran, da bere evangelij; to predstavlja Kristusova pota k Pilatu, k Herodu in k Pilatu nazaj. Ko se moli *Credo*, mislimo na Kristusovo bičanje; duhovnik pri besedah *et incarnatus est* poklekne; to spominja na zaničevanje Kristusovo med bičanjem. Pri ofertoriju poslušaj vpitje Judov: *Tolle, tolle*. Umivanje rok predstavlja Pilata, ko si je po obsodbi umil roke. V naslednjih obredih se spominjamo Kristusa, ki je sprejel križ in ga nesel na Kalvarijo. Pri povzdigovanju gledamo pred seboj dvigneni Gospodov križ in Križanega na njem. Zvončkanje pomenja potres ob njegovi smrti. Pet križev nad posvečenimi darovi spominja na pet vrst bolečin, ki jih je trpel na križu. Sedem prošenj v Očenašu sedem Gospodovih besed. *Fractio hostiae* predstavlja Gospodovo smrt. Duhovnik položi hostijo na pateno; Kristusova duša je šla v predpekel; partikulo spusti v kelih; Gospodovo truplo snamejo s križa; moli *Agnus Dei*; duše

¹²⁶ *In illa commixtione, nova fit consecratio, dum species illae, quae divisae, Christi mortem repraesentabant, nunc inter se conjunctae, resurrectionem Domini repraesentant.* Ibid. c. 27, 459.

¹²⁷ *De sacramentis in genere* l. 2, c. 29—32.

pravičnih se razvesele ob Kristusovem prihodu v predpekel. Obhajilo nas spominja na Kristusov pogreb. Ko si mašnik nalije vina v kelih: Gospodovo vstajenje. Postcommunio; Odrešenikova prikazovanja in razgovori z apostoli po vstajenju. Zadnji blagoslov: prihod sv. Duha¹²⁸.

Na podoben način so tudi kasneje razlagali mašne obrede tisti, ki so hoteli, naj bi se med sv. mašo premišljevalo samo Kristusovo trpljenje. Vendar pa je Amalarijev vpliv in njegov način razlaganja tudi v poznejših stoletjih ostal močnejši pri onih, ki so mašo razlagali rememorativno-simbolično.

Bartolomej G a v a n t i, vrhovni predstojnik barnabitov, je prvi zbral iz uradnih izdaj misala in brevirja rubrike, jih lepo razporedil ter komentiral. Kot izvrsten liturgik je bil pod Klementom VIII. in Urbanom VIII. član komisije za izdajo novega misala in brevirja. Njegova liturgična knjiga je izšla najprej l. 1628. v Milanu z naslovom *Commentaria in rubricas Missalis*, druga izdaja izšla v Rimu in istočasno v Benetkah l. 1630. z naslovom *Thesaurus sacrorum rituum seu commentaria in rubricas Missalis et breviarii Romani*. Pri rubrikah najprej razloži, kako so se zgodovinsko razvile, pove, kakšen pomen imajo, in ponekod dostavlja tudi simbolična tolmačenja obredov, kot jih je dobil pri starejših pisateljih. Proti koncu pa je zapisal še kratko, jasno in pregledno simbolično razlago cele mašne liturgije: *Mystica expositio Missae secundum ordinem totius Vitae Christi, quam repraesentat*.¹²⁹ V uvodu pove, da pozna vse dosedanje razlage, da ga pa nobena popolnoma ne zadovolji. Zato da si je izbral iz raznih razlag to, kar se mu je zdelo najbolj primerno, in da jih je strnil v celoto. Opozarja pa čitatelja, da nimajo vsi obredi mističnega pomena¹³⁰. Res je rabil za svojo razlago skoraj vse srednjeveške liturgične pisatelje: Germana, Amalarija, Ivona, Honorija, Micrologus,

¹²⁸ *Concionum opus tripartitum. Instructum auctore Matthia Fabro, ss. Theologiae Licentiato, Parocho (Ingolstadt 1631). Feria III. Paschae, concio III. Explicantur ritus sacrificii Missae. II 1007—1008. M. Faber je bil najprej sveten duhovnik, l. 1637. pa je vstopil v jezuitski red.*

¹²⁹ *Thesaurus (Coloniae Agripinae 1705), 145—149.*

¹³⁰ *Nondum invenerim auctorem, quem omnino sequar, ab initio Missae usque ad finem ejusdem, certa et ordinata serie, vel Passionis, vel totius vitae Christi: quare a pluribus excerpam... non tamen minutissima quaeque persequar, quae taedio esse possent; neque singula omnia mysticum habent sensum. O. c. 145.*

Inocencija, Tomaža Akvinskega, Duranda in še poznejše. Piše logično, pregledno, jasno, simbolizem je pa skoraj isti kot pri razlagalcih, ki jih je rabil. Malo reči je, ki bi jim v tej razlagi ne dajal simboličnega pomena¹³¹. Le tako na dolgo in na široko ne piše kot njegovi predhodniki. Thesaurus sam je bil zelo velikokrat ponatisnjen, z novimi rubrikami dopolnjen in popravljen in ima še danes svojo vrednost.

Klasično delo o sv. maši je napisal cisterijanski redovnik kardinal Bona († 1674), ki je izšlo prvič v Rimu l. 1671. Že l. 1658. je izdal ascetično mašno razlago *De sacrificio Missae*. V njej ne dobimo nič več rememorativnega simbolizma. Za ono drugo veliko delo se je pa težko odločil. Saj je vedel, da je bila njegova doba taka, da bi odklonila vsako delo, ki ne bi bilo skoz in skoz solidno pisano. Celih sedem let je naporno delal, mučila ga je vmes dolgotrajna bolezen, razen tega je v tem času postal kardinal, kar je njegovo znanstveno delo le oviralo. Njegov namen je, podati zgodovinski razvoj mašnih obredov. Zato je pri svojem delu najbolj rabil cerkvene očete in koncile, iz drugih knjig, ki obravnavajo mašno liturgijo, pa je povzel le zgodovinske podatke. Mašnih obredov ne razlaga simbolično, ker je te vrste razlag že dosti napisanih¹³².

Le redkokdaj naletimo na simbolizem. Za zgled naj omenim umivanje rok pri Lavabo, ki ga razlaga kot znamenje dušne čistosti. Pa še pri tem zgodovinsko pojasnjuje, kako je prišlo do tega obreda, in dostavlja, da je *manuum ablutio* post oblationem skupna vsem narodom¹³³. Tudi pri lomljenju hostije

¹³¹ Tega n. pr., ko duhovnik odide v zakristijo: *Regressus in sacristiam est ad necessitatem, non ad mysterium*. O. c. 149.

¹³² *In eo conscribendo Historiae limites praetergressus non sum... Symbolica explicatio a pluribus haberi potest, qui de illa copiosissime scripserunt. Scholasticis disputationibus plena sunt ingentia Theologorum volumina. Polemica illis reliqui, qui Missam vindicant a calumniis haereticorum*. O. c. ed. Robertus Sala Taurinensis (Augustae Taurinorum 1747), T. I, pag. XI. XII.

¹³³ O. c. I, 2, c. 9, § 6. T. III, 222. Četudi je spočetka bilo umivanje rok zgolj simboličen obred, je pozneje prišel v poštev tudi naraven razlog, ki o njem govori R. Sala. Isto velja še sedaj: obred je simboličen, ima pa vsaj pri slovesnih mašah praktičen pomen. Rubrike same to suponirajo; za tiho mušo namreč naročajo: *lavat manus, id est, extremitates digitorum pollicis et indicis*; za slovesno mašo pa veleajo: *Celebrans, postquam incensatus fuerit, lavat manus* (Rit. celebr. Missam VII, n. 6. 10). Rubricisti

opušča simbolizem. Kristus — pravi — je razlomil kruh pri zadnji večerji, dal naročilo apostolom, naj isto delajo v njegov spomin. Ti so njegovo zapoved izpolnili in njegovo naročilo izročili drugim¹³⁴.

Razlaga kardinala Bona je prvovrstna, na njej so se učili drugi, kako je treba mašne obrede s spoštovanjem zgodovinsko razlagati.

V popolnem nasprotju s srednjeveškimi razlagalci je razložil mašno liturgijo francoski benediktinec de Vert († 1708). Knjigi je dal naslov *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Eglise*¹³⁵. De Vert simbolizem načelno odklanja, ker ni nobenega obreda — tako piše — ki bi bil nastal radi simbolizma. Vsi obredi so se razvijali naravno po potrebi. Tudi to n. pr., da se v cerkvi zažiga kadilo, ni nič simboličnega, ampak ima namen »pour dissiper les mauvaises odeurs«¹³⁶. Gotovo ima de Vert za nadaljnji razvoj precej pomena, saj so se pozneje zelo ugledni možje nanj sklicevali, kot n. pr. Benedikt XIV., a na splošno je njegov način pisanja le preveč realističen. Takoj ko je izšla njegova razlaga, so jo pozdravili z veseljem, a tisti, ki so jo preštudirali in jo kritično presodili, so na njej odkrili tudi pomanjkljivosti¹³⁷.

še posebej to umivanje utemeljujejo: duhovnik naj pazi, da bo s snažnimi rokami nadaljeval daritev, in naj jih umije, ker si jih je lahko s kadilnico umazal. — Nekdaj je škof polagal roke na glavo katehumenom in spokornikom, preden so po homiliji in pred darovanjem cerkev zapustili. Ker si je pri polaganju roke lahko onesnažil, jih je umil. Že jeruzalemski Ciril je zapisal, da so si jih tudi presbiterji, ki so s škofom katehumenom in spokornikom polagali roke, umili. Tako dostavlja R. Sala v komentarju o. c. 223. 224, op. 1.

¹³⁴ O. c. I. 2, c. 15, § 3, III, 327. — Izdajatelj Rob. Sala je na več mestih dostavil tudi simbolično razlago, vendar se lahko loči, kaj je tekst B, in kaj pozneje dostavljeno. Prim. I. 2, c. 4, c. 15, III, 75, op. 10; 329 op. 1; 335, op. 7.

¹³⁵ Izšlo v Parizu v štirih zvezkih, prva dva 1706 in 1708, druga dva šele po avtorjevi smrti 1713.

¹³⁶ O. c. II, 390 v op.

¹³⁷ Cabrol je zapisal o njegovem delu, da je bilo skoro škandal za 18. stol. *Introduit*. 58. — Prim. tudi Moreau, *L'explication réaliste des cérémonies de la sainte Messe*. *Nouvelle Revue Théologique* 48 (1921) 400—419.

Proti njemu je najprej nastopil *Languet*, škof v Soissonsu (1715), pozneje nadškof v Sensu (1730)¹³⁸. Prav tako tudi eden izmed največjih liturgikov tedanje dobe, oratorijanec *Le Brun* (pišejo tudi *Lebrun*, † 1729), ki je napisal jako obširno in znamenito razlago mašnih obredov¹³⁹. De Verta zelo ostro obsoja. Njegova knjiga — pravi — ne zasluži imena »*Explication littéraire et historique*«, bolj bi ji pristojal naslov »*Conjectures sur les Cérémonies*«¹⁴⁰. Njemu ni všeč pretirani de Vertov realizem, pa se tudi ne navdušuje za srednjeveški simbolizem. Med obema bo resnica, in to srednjo pot — tako misli — je on ubral v svoji mašni razlagi¹⁴¹. Vodilna načela so mu bila tale: 1. Pri vseh obredih je treba najprej ugotoviti, kje in kdaj so nastali. Simbolizem je to zanemaril in deloma tudi de Vert. 2. Primerjati je treba stare mašne molitve in sedanje; to nam bo večkrat pokazalo pot do prave razlage. 3. Varovati se je treba napake pri preiskavanju, ki jo je zagrešil de Vert, da bi že kar naprej določili za razlago gotov sistem, v katerega bi skušali vse vtakniti, pa naj že vanj spada ali ne. Tako delo je a priori pogrešeno in tako je odprta silno široka pot avtorjevi domišljiji. 4. Preiskavati je treba vzroke, ki so vodili cerkev, ko je uvajala nove obrede¹⁴².

Obredi niso nastali vsi na isti način. »*Il y en a qui ont été introduites par nécessité, d'autres pour la commodité ou la bienséance, et un grand nombre pour des raisons mystérieuses. Elles ne peuvent pas être réduites a une même cause.*«¹⁴³ Nekateri obredi imajo le praktičen pomen. Mašna knjiga n. pr. je le radi tega na evangelijski strani pri darovanju, da je na listni strani prostor za pripravo darov. Prav tako se pokriva kelih s palo le iz praktičnih ozirov. Drugi imajo

¹³⁸ Du véritable esprit de l'Eglise dans l'usage des cérémonies ou réfutation du traité de Dom Claude de Vert. Izšlo prvič 1715, v latinskem prevodu pa je izdal l. 1757. Assemani, ki je napisal tudi dolg uvod, v katerem skuša spraviti v sklad naziranja obeh avtorjev.

¹³⁹ Explication littéraire, historique et dogmatique des Prières et des Cérémonies de la Messe. 4 vol. Paris 1726, Rimski mašni obred razlaga v prvi knjigi.

¹⁴⁰ O. c. I, XXXIV v op.

¹⁴¹ Ibid. L.

¹⁴² Ibid. XL—XLIV.

¹⁴³ Ibid. XXIII.

praktičen in simboličen pomen. Tako si duhovnik priveže albo s cingulom, da se ne vleče za njim po tleh, pa tudi zato, da ga opozarja na čistost, kot je izraženo v cerkveni molitvi. Podobno tudi lomljenje hostije. Nekateri stvari so imele spočetka le praktičen pomen, pa se je ta tekom časa izgubil in danes je ostal le simboličen. Tako je z manipuljem. Spočetka je imel vse drugačen pomen kot danes, ko duhovnika le opozarja, naj se ne straši dela in truda za božje kraljestvo, da bo deležen bogatega plačila. Nekaj obredov, ki so bili vpeljani »par une raison de convenance«, se je izpremenilo iz simboličnih, mističnih razlogov. Tako n. pr. je do konca 9. stol. bil diakon pri evangeliju obrnjen proti jugu, kjer so stali moški, ker je primerno, da se njim v prvi vrsti oznanja božja beseda. Od 9. stol. dalje pa se v Franciji in Nemčiji diakon obrne proti severu in to ima zgolj simboličen pomen. Nekateri obredi pa so vedno imeli le simboličen pomen, kot n. pr. da se stoje moli ob nedeljah in o velikonočnem času¹⁴⁴.

Če pregledavamo njegovo razlago, vidimo, da je pisana res zelo trezno in da je upošteval vse momente, ki pri mašni razlagi prihajajo v poštev. Rememorativni simbolizem, ki je videl v celi liturgiji uprizorjeno Gospodovo življenje, je izgubil, le nekatere posamezne obrede še razloži simbolično kot n. pr. incensatio¹⁴⁵, lavabo, posebej še to, da si mašnik umije le konce prstov, obred, ko spusti košček hostije v kelih in še par drugih.

Prav takrat, ko je pripravljajl de Vert svojo realistično razlago, je napisal pobožni kapucinski pater Martin C o c h e m s k i († 1712) za ljudstvo svojo rememorativno-simbolično razlago popolnoma v slogu srednjeveških razlagalcev¹⁴⁶. Važna je radi tega, ker se je v neštetih izvodih razširila med ljudi in jo tudi danes verniki še radi prebirajo. Cela tri leta je molil in zbiral gradivo, preštudiral vse knjige, ki obravnavajo sv. mašo; razlaga — tako piše v uvodu — ni njegova, ampak vzeta iz svetega pisma, očetov koncilov, cerkvenih in pisateljev. Ljudje so o maši premalo poučeni, zato je ne

¹⁴⁴ Ibid. XLIII—XLVIII.

¹⁴⁵ Ibid. 68, 151—153, 164, 587.

¹⁴⁶ Prva izdaja je izšla l. 1698, v Augsburgu. Za cit. rabim izdajo: Erklärung des heiligen Messopfers. Neu bearbeitet von einem Priester der Diözese Basel⁷ (Einsiedeln 1895).

cenijo, kot bi bilo treba. Vsi tako številni (500 po številu) in tako različni obredi imajo globlji duhovni pomen. Predvsem ne smemo nikoli pozabiti, da se pri mašnih obredih predstavlja poglavitne skrivnosti Gospodovega življenja in njegove smrti. Cerkev sama nas uči, da se pri maši obnavlja Odrešnikovo rojstvo, ker naroča, da duhovnik moli Glorijo, ki so jo peli angeli božično noč. Še bolj jasno se obnavlja njegovo trpljenje. Vse na to kaže, zlasti pa znamenje sv. križa, ki se tolikokrat ponavlja. Tudi mašna obleka in vsa oprava ima rememorativni simbolični pomen¹⁴⁷. Simbolizem je v glavnem isti kot pri starejših pisateljih, le bolj izčiščen in bolj resen.

Veliko zaslug za cerkveno liturgijo si je pridobil papež Benedikt XIV. († 1758). Izdal je Pontificale, Caeremoniale

¹⁴⁷ O. c. 8. 37. 59. 81. 112. 34. — Da vidimo, v koliko se njegov simbolizem loči od srednjeveškega, naj v celoti navedem njegovo razlago:

Mit den priesterlichen Kleidern hat er (namreč Kristus) sich nämlich bekleidet in der heiligsten Verborgenheit des mütterlichen Schoßes, in welchem er unser Fleisch angenommen und das Kleid unserer Sterblichkeit angezogen hat. Aus dieser Verborgenheit, gleichsam Sakristei, ist er in der heiligen Christnacht hervorgegangen und hat den Introitus, d. i. den Eingang zur heiligen Messe angefangen, da er in die Welt eintrat. Das Kyrie eleison hat er gebetet, als er in der Krippe liegend weinte. Das Gloria in excelsis haben die Engel gesungen, als sie den Hirten erschienen und mit ihnen zum Stalle nach Betlehem gingen. Die Kollekte hat Christus gebetet, als er Moses und die Propheten erklärte und auf Erfüllung ihrer Weissagungen an Ihm hinwies. Das Evangelium hat er gesungen, als er im jüdischen Lande umherzog und seine heilige Lehre verkündete. Das Offertorium hat er gehalten, da er sich täglich Gott dem Vater zur Erlösung der Menschen aufopferte und alles zu leiden sich anbot. Die Präfation hat er gesungen, als er an unserer Statt unaufhörlich Gott lobte und für die erzeugten Wohltaten Dank sagte. Das Sanctus hat das hebräische Volk am Palmsonntag gesungen, als er ausrief: »Hoch gelobt, der da kommt im Namen des Herrn; Hosanna in der Höhe!« Die Wandlung hat er am letzten Abendmahle vollzogen, als Er Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelte. Die Aufhebung ist geschehen, als er an das Kreuz genagelt, in die Höhe gehoben und aller Welt zum Schauspiele vorgestellt wurde. Das Pater noster hat er gebetet, als er die sieben Worte am Kreuze sprach. Die Zerbrechung der Hostie ist geschehen, als seine heiligste Seele von seinem Leibe schied. Das Agnus Dei hat der Hauptmann und seine Rotte gesprochen, als sie an ihre Brust schlagend ausriefen: »Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen!« Die hl. Kommunion ist geschehen, als der Leichnam gesalbt und in das Grab gelegt wurde. Den Segen am Ende der hl. Messe hat er gegeben, als er gegen Himmel fahrend, seine Jünger gesegnet hat. O. c. 96. 97.

episcoporum in Matyrologium. Napisal je tudi obširno razlago mašnih obredov v knjigi: *De ss. sacrificio missae*. Za svoje delo je rabil vse do takrat spisane večje interpretacije. Velikokrat se sklicuje na sv. Tomaža, Micrologus, Gemma animae, Inocencija, Duranda, večkrat tudi citira *Expositio missae*, ki se je pripisovala sv. Bonaventuru, Gavanta, le Bruna, de Verta in še druge. Pri razpravi se drži dogmatične in zgodovinske razlage, a tudi simbolične pri posameznih obredih ne odklanja. Mašnik pri darovanju prilije vinu nekaj kapljic vode, to mu po Ciprijanu pomenja pridružitve vernege ljudstva Kristusu; vino namreč zaznamuje Kristusovo kri, voda ljudstvo. Omenja tudi drugo simbolično razlago, po kateri naj bi ta obred pomenjal združitve Kristusove božje narave s človeško, za kar govore besede, ki jih duhovnik pri tem moli. Spet drugi pa to tako razlože, da nam obred predstavlja kri in vodo, ki je pritekla na križu iz Gospodove strani¹⁴⁸. Molitev, ki jo pri sv. maši na tem mestu molijo kartuzijanci, na to spominja: *De latere Christi exivit sanguis et aqua. In nomine Patris et...* Križi pred povzdigovanjem so prava blagoslavljanja; duhovnik z njimi prosi, da bi božja vsemoškočnost izpremenila darove v telo in kri Gospodovo. Ta blagoslavljanja se zato vrše z znamenjem sv. križa, da bi se vedno spominjali Kristusovega trpljenja¹⁴⁹. Splošno se drži tega načela, da najprej vsak obred razloži zgodovinsko, potem pa pri nekaterih dodaja tudi simbolični pomen. Nedvomno, da je prav ta razlaga zelo vplivala, da so liturgični pisatelji v rabi simbolizma postajali zmernejši, da ga pa tudi niso povsem prezirali in odklanjali.

Vedno bolj se kaže pri razlagi mašne liturgije dve smeri. Tisti, ki znanstveno obravnavajo liturgična vprašanja, zasledujejo le zgodovinski razvoj, simbolizem priznavajo tam, kjer se da dokazati, da so bili obredi res vpeljeni pod tem vidikom. Prim. n. pr. pri Nemcih Probstova liturgična dela, pri Francozih so veliko storili za povzdigo liturgičnega študija Duchesne, Cabrol, Leclercq. Drugi, ki imajo namen, da bi se verniki z vedno večjo koristjo udeleževali sv. maše, obrede

¹⁴⁸ *De sacrosancto sacrificio Missae. Libri tres. Ex italico in latinum sermonem vertit M. A. de Giacomellis. Ed. Schneider S. J. (Moguntiae 1879) II, c. 10, n. 13. 14, pag. 143.*

¹⁴⁹ O. c., c. 13, n. 28, 180.

tudi zgodovinsko pojasnjujejo, kolikor je to za umevanje potrebno, zraven pa rabijo moralno-dogmatični simbolizem, nekateri tudi rememorativni. Razlage, ki bi se za zgodovino nič ne brigale, postajajo vedno bolj redke.

Izmed novejših rubricističnih pisateljev omenjam malinskega (Malines-Mecheln) kanonika de Herdta, ki je v svojo knjigo sprejel tudi mašno razlago¹⁵⁰. Maša mu predstavlja celo Jezusovo življenje. Vendar te misli ne razpleta na široko, ampak jo le tu in tam spominja, drugače pa je njegova razlaga bolj literalna in ascetično-simbolična. Kössing lepo združuje zgodovino in simbolizem. V uvodu poudarja, da je treba biti zmeren pri mistični in moralni mašni razlagi. Res je, da imajo nekateri obredi simboličen pomen, pri veliki večini pa tega ni. Splošno so se cerkveni obredi razvili iz tega, da bi bila služba božja lepa in urejena. Kdor bi hotel vse obrede razlagati simbolično, bi ne delal po želji cerkve¹⁵¹. Simbolizem rabi pri razlagi mešanja vina z vodo, umivanju rok in pri lomljenju hostije. Nekaj več simbolizma ima Jos. Amberger v svoji pastoralni teologiji. Njegovo načelo je: Die rechte Erklärung muß aus dem Wesen des Opfers sich entwickeln und auf die Geschichte sich stützen.¹⁵² Nova je misel, ki jo razvija z ozirom na Jezusovo trojno službo: učeniško, duhovniško in kraljevsko. Kristus tudi še sedaj nadaljuje svoje delo v cerkvi kot učenik, duhovnik in kralj, zlasti po evharistični daritvi. Zato ima tudi mašna liturgija tri dele. Prvi se prične z introitom in predstavlja Gospodovo učeniško delo, drugi z ofertorijem, ki kaže na njegovo duhovniško, tretji z Očenašem, ki spominja na njegovo kraljevsko delovanje¹⁵³. Introit mu pomenja Kristusov prihod na zemljo, ofertorij njegovo molitev, ki jo je molil z apostoli, idoč čez potok Cedron v trpljenje, s

¹⁵⁰ *Sacrae liturgiae praxis juxta ritum Romanum*. Prva izdaja je izšla l. 1851. v 3 zvezkih. Cit. po 6. izd. (Lovanii 1887). Razlaga mašnih obredov je v II, 94—164 pod naslovom: *Explicatio litteralis et mystica rituum et caeremoniarum missae privatae et solemnis*. Rabil je med drugimi Inocencija, Gavanta, le Bruna, Duranta.

¹⁵¹ *Liturg. Erklärung d. hl. Messe*³ (Regensburg 1869) III. IV.

¹⁵² *Pastoraltheologie* (Regensburg 1883) II 60. Celotni mašni obred obravnava obširno v II 17—240.

¹⁵³ O. c. II 55.

kanonom se prične njegovo trpljenje¹⁵⁴. Misli, ki jih je povzel iz Amalarija, Inocencija in Duranda.

V najnovejšem času se je ne le med Nemci, ampak tudi med Francozi in Angleži razširila mašna razlaga Nikolaja Gihra; prvič je izšla l. 1877.¹⁵⁵ Liturgijo razlaga dogmatično, liturgično in ascetično. Odločno odklanja tiste razlagalce, ki v mašnih obredih ne vidijo nič globljega, nič skrivnostnega, in hočejo vse samo naravno in zgodovinsko razložiti. Treba se je pa varovati tudi drugega ekstrema, ki išče simbolov v vsakem najmanjšem obredu¹⁵⁶. Vsi obredi pospešujejo red in lepoto bogoslužja. Večina izmed njih dviga človeškega duha k Bogu in tako pospešuje notranje življenje. Nekaj pa je takih, ki so bili vpeljeni le radi simboličnega pomena. Ti nas posebno spominjajo na skrivnosti krščanske vere in krščanskega življenja. Taki so n. pr. raba križa, luči in kadila, mešanje vina z vodo, umivanje rok po darovanju, obred, da mašnik razloži hostijo in majhen košček spusti v kelih¹⁵⁷. V tem simboličnem pomenu tudi te obrede razloži¹⁵⁸. Pri njem ni nič prisiljenega, nenaravnega, tudi ascetično-moralni simbolizem je prav na mestu.

Obširna in temeljita je tudi razlaga mašnih obredov v Thalhoferjevi liturgiki¹⁵⁹. Vso liturgijo razloži pred-

¹⁵⁴ O. c. II, 62, 95, 124, 138, 164. Nekateri reči prav prisiljeno razloži kot n. pr., da pomenja kelih Srce Jezusovo.

¹⁵⁵ Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt. 17—19 Aufl. (Freiburg i. Br. 1922). Str. X in 687.

¹⁵⁶ Selbstverständlich ist jene unkirchliche Anschauung zurückzuweisen, welche mit Verkennung alles höheren Sinnes die geheimnisvolle Liturgie auf bloß natürliche und geschichtliche Weise erklären will, indem sie alle Zeremonien auf Gründe der Notwendigkeit, Angemessenheit und Schicklichkeit zurückzuführen sucht. Doch ist auch bei der mystischen Auslegung des Ritus ein anderer Fehler zu vermeiden, welcher darin besteht, daß man ohne Rücksicht auf die Absicht der Kirche allerlei willkürliche Deutungen vorbringt, in kleinlichen Spielereien und gesuchten Künsteleien sich ergeht. O. c. 287.

¹⁵⁷ O. c. 289.

¹⁵⁸ O. c. 320, 338, 459, 519, 559. — Prav podobno kot Gihra razlaga mašno liturgijo tudi Schüch v svojem pastoralnem bogoslovju (Schüch-Polz, Handbuch der Pastoraltheologie, 16. und 17. Aufl. Innsbruck 1914, str. 426—454). Nekaj več simbolizmov ima Lüdtker, Erklärung des heiligen Meßopfers. Eine Weihnachtsgabe für Studierende (Danzig 1892), str. 85—159.

¹⁵⁹ O. c. 118—244.

vsem historično, ob koncu vsakega odstavka pa doda tudi srednjeveško simbolično razlago, tako tisto, ki je videla v maši uprizorjeno celo Kristusovo življenje, kot tudi ono, ki je vse aplicirala le na njegovo trpljenje¹⁶⁰.

Pri Francozih je napisal lepo zgodovinsko razlago mašnih ceremonij benediktinec *Vandeur*, ki ima prav malo simbolizmov, tako rememorativnih kot moralnih¹⁶¹. Pri Angležih je zelo znana historično pisana razlaga, ki jo je izdal *Fortescue*¹⁶². Ascetično pisana z mnogimi moralnimi nauki, je razlaga jezuitskega patra *Chaignon*¹⁶³. Namenjena je duhovnikom kot spomin na duhovne vaje. Najboljši način maševanja — piše — je ta, da mislimo ali na smisel molitev, ki jih recitiramo, ali na pomen obredov in obenem spremljamo Kristusa v njegovem trpljenju.¹⁶⁴ Duhovnik, ki pričenja sveto mašo, je kot Kristus na Oljski gori. Molitve in obredi pred darovanjem mu kličejo v spomin, kako so vodili v Jeruzalemu Jezusa od enega sodnika do drugega. Celebrant odkrije kelih v spomin, da so Kristusu pri bičanju slekli obleko. Prvi del kanona mu kaže Odrešenika, ki so ga križali in mu dali piti vina z žolčem mešanega¹⁶⁵. Njegova razlaga je rememorativno-simbolična, tako pisana, da vzpodbuja k pobožnosti in čitatelja ne odbija.

Zaključek.

Če pregledamo celotni razvoj simbolizma v mašnih razlagah, vidimo, da ga je vpeljala, razvila in ohranila želja, da bi duhovniki in laiki daritev sv. maše bolje umeli in se je bolj pobožno udeleževali. Namen je bil torej predvsem ascetičen.

¹⁶⁰ O. c. n. pr. 46. 54. 55. 62. 65. 66. 97. 136. itd.

¹⁶¹ *La sainte Messe, Notes sur la Liturgie*. 7^e éd. (Paris 1924). O lomljenju hostije n. pr. piše: Le symbolisme réagit même sur la cérémonie qui n'avait pas d'autre but d'abord que la distribution du pain sacré. O. c. 258.

¹⁶² *The Mass. A study of the roman liturgy*. London 1912.

¹⁶³ *Le Prêtre à l'autel ou le Saint Sacrifice de la Messe dignement célébré*. 16^e éd. (Paris 1922.) Obred je razložen na str. 148—360.

¹⁶⁴ O. c. 148.

¹⁶⁵ O. c. 150. 157. 168. 169. 173. 195.

Osnovna misel ima pri vseh razlagah dogmatično podlago, pri aplikaciji na posamezne obrede pa so pogosto šli predaleč in njihovih razlag v celoti ne moremo vzdržati, če mislimo na zgodovinski postanek mašnih ceremonij. Zmotna je trditev, ki so jo večkrat poudarjali, češ da so imeli tisti, ki so kak obred vpeljali v edno pred očmi tudi globlji, skrivnostni, simbolični namen, ker je zgodovinsko raziskavanje dognalo, da so se obredi često razvili iz bolj naravnih vzrokov.

Že Albert Veliki († 1280) je odločno odklanjal pretirane razlage, ki primerjajo posamezne mašne obrede z dogodki iz Kristusovega trpljenja. »Quod hic quidam dicunt, quod per osculum altaris quod hic facit sacerdos, significetur osculum Judae, ... et per duas cruces, quae fiunt super corpus et sanguinem, significantur vincula et tractiones, quibus trahebatur Dominus ad Annam pontificem, et per crucem, qua faciem suam signat sacerdos, significantur sputa, quibus consputus est Dominus, omnino profanum est et omnibus fidelibus abominandum.« Za zgled omenja še, kako so včasih razlagali antifono Communio, kot da bi značila veselje učencev nad Gospodovim vstajenjem, potem pa dostavlja: »Antiqui quidam monachi hoc tradiderunt, cuius aliam non puto causam esse, nisi quia melius aliquid tradere nescierunt.«¹⁶⁶

Rememorativnega simbolizma pa za tisto dobo ne smemo prestrogo obsojati. Pisatelji so imeli pred očmi praktičen namen: pouk duhovnikov in vernikov. In težko bi bilo v tistem času, ko je vse iskalo simbolov v liturgiji in drugod, te razlage z drugačnimi nadomestiti¹⁶⁷. Brez takih razlag bi bilo ostalo o svetih skrivnostih nepoučenih veliko laikov in tudi duhovnikov.

Katerih načel pa naj se danes držimo glede simbolizma pri mašnih razlagah?

1. Napačno bi bilo zamerjati vsak simbolizem in prav vse razlagati le zgodovinsko ter odklanjati vsak globlji pomen. To velja splošno za vse cerkvene obrede in tudi za mašno liturgijo. Tridentinum takole določa: Cumque

¹⁶⁶ De sacrific. Missae tr. 3, c. 15, n. 2 in c. 23, n. 1. Oboje cit. v Gühr, o. c. 287, op. 2.

¹⁶⁷ Zeitschrift f. kath. Theologie 37 (1913) 321.

natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem extolli; propterea pia mater ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quaedam submissa voce, alia vero elatiore in Missa pronuntiarentur, instituit caeremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes, aliaque id genus multa, ex Apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.¹⁶⁸ Cerkev ima torej pri svojih obredih tudi namen, vernike po vidnih stvarih voditi k nevidnim, duhovnim. Nekateri mašni obredi imajo gotovo tudi simboličen pomen, kot n. pr. mešanje vina z vodo¹⁶⁹, umivanje rok.

2. V razlagah, ki nimajo strogo znanstvenega namena, lahko z m e r n o rabimo moralno-ascetični in dogmatični simbolizem, potem ko smo si na jasnem o zgodovinskem začetku obreda.

3. Prav tako tudi ne moremo p o p o l n o m a izločiti pri takih razlagah rememorativnega simbolizma, ko je verska resnica, da se na oltarju na nekrvav način daruje ista daritev ki se je darovala na Kalvariji na krvav način. Osnovne misli simboličnih razlagalcev imajo dogmatično podlago in so radi tega pravilne. Varovati pa se treba vsakega pretiravanja, s katerim bi mašnih obredov ne pojasnili, ampak le še drugim vzeli ugled in veljavo¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Sess. XXII, c. 5. Denzinger-Bannwart, *Euchiridion*¹³ (1921) n. 943.

¹⁶⁹ Conc. Florent., Decr. pro Armenis in Bulla Eugenii IV. »Exsultate Deo«. Denzinger o. c. n. 698; Tridentinum, sess. XXII., De sacrificio missae, cap. 7, ibid. n. 945.

¹⁷⁰ Franz o. c. 737 takole pravi: Ihre Grundgedanken haben auch heute noch Wert ... für die erbauliche volkstümliche Erklärung derselben, für welche eine maßvolle Anwendung der rememorativen Allegorie sicherlich nicht unzulässig ist.

PASIVNA ASISTENCA IN SEDANJI CERKVENI ZAKONIK.

(Assistentia passiva et Codex juris canonici.)

Prof. dr. Rado Kušej.

Nota. — Brevis replicatio ad deductiones Dris Močnik in hoc periodico p. 97 ss.

G. dr. Močnik, profesor bogoslovja v Mariboru, je priobčil v zadnji številki BV razpravo pod naslovom: »Nedopustnost sodelovanja pri mešanih zakonih brez danega poročstva.« V tem spisu si je nadel nalogo, da ovrže rezultate mojega prispevka v Zolgerjevem Zborniku iz l. 1926. o pasivni asistenci po starem in po sedaj veljavnem pravu zapadne cerkve. Močnikova izvajanja zahtevajo nekaj odgovora iz več razlogov:

1. da se oni čitatelji BV, katerim moja razprava ni lahko dostopna, o obstoječem problemu objektivno pouče;

2. da se preskusi Močnikova argumentacija po njeni logični sklepčnosti in juristični pravilnosti;

3. da se pokaže, da razlaga, ki jo daje avtor odgovoru Sv. oficija lavantinskemu ordinariatu, ni nujna, in da tudi ta odgovor ne pomeni rešitve problema;

4. da opozorimo na besedilo in pomen rešitve interpretacijske komisije z dne 10. marca t. l.

1.

Vsa Močnikova razprava je samo polemika proti mojim izvajanjem. Koj ob početku omenja pisec tudi svoječasno oceno mojega spisa po g. dr. Rožmanu, ki mu je priznal veliko praktično vrednost in ga smatral za znanstveno dobro utemeljenega. To g. Močniku ni všeč, ki naglaša a priori, da rešitev ni pravilna in da vsled tega »nima ne praktične ne znanstvene vrednosti«.

Taka apodiktična trditev o absolutni abrogaciji Lambruschinijevih pisem po kodeksu vzbuja v meni naravnost občudovanje! Žal, da me ne more prepričati, ker argumenti zanjo niso ne juristično ne logično brezhibni. Toda brezmiselno bi bilo, pisati proti Močnikovi razpravi zopet protirazpravo. Dovolj bo opozoriti na sledeče:

G. Močnik mi dela na eni strani preveč časti, na drugi strani pa predstavlja problem preveč enostransko, ker ne omenja niti enega izmed priznanih avtorjev, ki zagovarjajo in so že pred menoj zagovarjali naziranje, da predmetne koncesije rimske stolice niso preklicane.

Naj navedem vsaj tri cerkvene avtoritete:

a) Prümmer D. piše v svojem *Manuale Theologiae moralis* tom. III²⁻³, 1923 n. 754: »... In illis autem regionibus, quibus concessionibus speciales factae et instructiones datae fuerant a S. Sede ad praecavenda maiora mala (e. g. ad evitandum scandalum publici concubinitus aut ne contrahatur matrimonium coram ministro haeretico) parochus ejusve vicesgerens potest iisdem nuptiis passive assistere tamquam testis qualificatus, excluso tamen quovis ecclesiastico ritu. Itaque assistentia sic dicta passiva dehinc non jam est valida, nisi adsit privilegium speciale.«

V enakem smislu se izraža o predmetu veleugledni moralist Tanqueray v svoji *Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis* tom. I^o, 1922 n. 909: »Passiva tamen parochi assistentia a S. Sede toleratur in quibusdam regionibus: a) si lege civili sub gravibus poenis requiratur; b) quoties matrimonium mixtum sine graviori damno impediri nequit, atque insuper Ecclesiae utilitati communique bono expedire videtur, si illud coram paracho potiusquam coram ministro acatholico, ad quem partes facile confugerent, contrahatur. — Caeterum in his casibus parochus ad Episcopum recurat, et Episcopus ipse ad S. Sedem, si tempus est et agitur de locis, pro quibus haec declaratio data non fuit.«

O obliki pasivne asistence ne govorita posebej ne Prümmer ne Tanqueray. A toliko je jasno, da jo smatrata za dopustno, kjer je bila nekdaž dovoljena s posebno deklaracijo sv. stolice (Prümmer: »datae fuerant«). Torej morajo po njunem prepričanju te deklaracije stati še danes v veljavi.

b) Čisto jassen je glede dopustnosti in oblike pasivne asistence Peter Vidal, profesor kanonskega prava na papeški gregorianski univerzi v Rimu, ki oskrbuje za ta znanstveni zavod po kodeksu predelano izdajo slovitega Wernzovega priročnika pod imenom »Jus Canonicum«. V tomu V. iz l. 1925. govori na str. 659—661 o našem vprašanju, navaja pod črto vse od rimske stolice glede pasivne asistence

podeljene koncesije, na podlagi katerih je Sv. oficij podal deklaraciji z dne 21. junija 1912 in 2. avgusta 1916, ter pravi glede teh dobesedno: »Ergo illa decreta solummodo respiciebant assistentiam sacerdotis in matrimonio mixto, de se prohibitam, ubi illa tolerabatur, et efficiebant ut tolerantia non extenderetur nisi ad assistentiam mere passivam etiam postquam activa vi decreti Ne temere erat necessaria ad valorem.« Naslednji odstavek prinaša važen zaključek: »Quae particulares dispositiones dicendae sunt cessasse postquam Codex sine ulla distinctione in matrimoniis mixtis jubet interrogationes a sacerdote fieri debere atque esse necessarias ad valorem. Quare ubi ante a tolerabatur assistentia passiva, nunc erit tolerata eadem assistentia sed adhibitis interrogationibus de consensu; ideoque conceptus assistentiae mere passivae nunc importat exclusionem cuiusvis ritus sacri, sed includit exquisitionem consensus per consuetas interrogationes.« Z odgovorom, danim praškemu ordinariatu 26. novembra 1919, po Vidalu »S. O. declaravit, derogationem factam decr. Ne temere per decreta S. O. in textu relata (z dne 21. junija 1912 in 2. avgusta 1916) per Codicem fuisse abrogatam«.

Dal sem tu izraženemu naziranju rimskega cerkveno avtoriziranega učenjaka v svoji razpravi samo širšo pravno-historično in koncizno juristično-logično utemeljitev, katero odpravi g. Močnik z eno samo gesto, da je rešitev nepravilna, zato brez praktičnega in brez znanstvenega pomena! Bolj znanstveno je na vsak način njegovo pozivanje na prijatelja iz Bavarske, ki mu sporoča, da so Bernettijeve instrukcije izgubile veljavo! Brez dvoma pa nasprotuje v znanstvenem svetu priznanim običajem, da se pri pobijanju mnenja enega avtorja vsi drugi, ki z njim soglašajo in na katere se izrečno sklicuje, popolnoma zamolčijo. Seveda bi bil nastop proti uglednim cerkvenim možem nudil manj izgleda na cenen uspeh kakor nastop proti laiku, ki se čitateljem ali poslušalcem pokaže brez vsake družbe, po možnosti še kot zagovornik za cerkev nevarnih nauk!

c) Koj ko je Zolgerjev Zbornik izšel, sem poslal poseben odtis svoje razprave med drugim profesorju na teološki fakulteti v Grazu g. dr. Haringu, ki jo je z vidnim zanimanjem preštudiral in mi pismeno priznal, da je moja rešitev problema

originalna in mogoča. V istem smislu je poročal v Theol.- prakt. Quartalschrift 1927, str. 145 s., podajajoč kratek pregled o problemu pasivne asistence. Kmalu na to mi je uredništvo omenjene revije pisalo, da smatra avstrijski episkopat vprašanje za tako važno, da se misli obrniti skupno na rimsko stolico s prošnjo, da se povsem razčisti. Glavni motiv, kateri škofo vodi, da je »die Gültigmachung sehr vieler ungültiger Ehen«. Jaz sem bil s tem zadovoljen, kajti v Rimu, kjer uživa Quartalschrift ugled in pozornost, bodo po njej zaznali tudi za moj poskus rešitve čedalje bolj pereče zadeve, katerega zavrnitev po g. Močniku mi spričo Haringovega priznanja ne dela preveč preglavice. Na vsak način je bil znanstveni namen moje razprave dosežen s tem, da ste jo dve ugledni katoliški reviji, namreč Archiv für kath. Kirchenrecht 1926 in omenjena Quartalschrift registrirali.

2.

G. Močnik secira včasih tudi poedine moje stavke, celo izraze, in jih označuje kot nepravilne in pogrešne, dasi njih smisel ne more biti niti najmanj dvomljiv. Tako pravi na str. 106: »Napačna je trditev, da je bila pri mešanih zakonih v smislu dekreta Tametsi brez ozira na to, ali so stranke dale garancije, pasivna asistenca sploh edino dopustna oblika sodelovanja.« Temu nasproti ugotavljam jaz, da je pogrešna Močnikova trditev, da pozna dekret »T a m e t s i« za dopustnost poroke samo a k t i v n o asistenco, ker dekret o obliki asistence sploh ne govori in ker so bili po tridentinskem pravu veljavni in dopustni tudi zakoni, pri katerih sklenitvi župnik sploh ni spregovoril besedice, ampak so stranke brez vsakega njegovega sodelovanja pred njim svojo voljo izjavile. To je v teoriji sploh nesporno in je Močnikova trditev v nasprotju z njo. Na drugi strani je pa za vsakoogar v tem vprašanju količkaj informiranega jasno, da pomenijo moje besede »v smislu dekreta Tametsi« isto kakor »v smislu tridentinskega prava«, ki se je na osnovi dekreta Tametsi razvilo v teoriji in praksi. Da je po občem pravu, veljavnem pred kodeksom, bila tudi pri celebraciji dispenziranih mešanih zakonov dopustna samo pasivna asistenca, o tem se naj prepriča g. Močnik iz Benedikta XIV. dela De synodo dioecessana L. VI. c. V. n. 5, in če hoče iz S c h u l t e j a, System des kath. Ehrechts, str. 272 s.,

da drugih avtorjev ne omenim. Če stvar ni bila taka po starem pravu, zakaj neki celo C. J. C. dela razliko med sodelovanjem pri dispenziranih mešanih in pri čisto katoliških zakonih. Močnik pač ne loči bistvene, t. j. pravno edino, mero-dajne, in nebistvene oblike asistencije, zato je mogel zapisati kanonistično nevzdržen stavek, da je bila pasivna asistencija po dekretu Tametsi samo fizično, ne pa moralno in pravno mogoča!

Svojo od Močnika grajano trditev, da se koncesije Gregorja XVI. in L. instrukcije nanašajo na dovolitev katoliške poročne oblike, vzdržujem v polnem obsegu. Seveda ta dovolitev ni bila izražena *expressis verbis*, ampak vsebovana je v izjavi sv. stolice, da hoče trpeti (*tolerare*), da se sklepajo mešani zakoni brez dispenze pred katoliškim župnikom. Koncesija te tolerance je torej *principale*. Brez nje bi bilo sploh vsako sodelovanje katoliškega župnika izključeno, tudi čisto pasivno zadržanje. Kaka logika je v tem, če pravi Močnik, da se apostolske koncesije nanašajo na pasivnost asistencije in ne na asistenco sploh? Vprašam, ali more nastati vprašanje po kakovosti sodelovanja, če je pa sodelovanje samo zabranjeno? Pasivnost je samo logična posledica koncedirane tolerance na sebi nedovoljene asistencije. Kolikor izjavi vrhovni cerkveni zakonodajalec, da hoče vsled sile razmer tudi nekaj pravno nedovoljenega trpeti, postane tej izjavi kongruentno dejanje cerkvenega organa zanj dovoljeno. Zato v resnici lahko govorimo s stališča sodelujočih verskih organov o dovolitvi katoliške poročne oblike, ki pa ostane napram nupturientom samo tolerirana in vsled tega pravno še vedno nedovoljena. To vendar vse jasno sledi iz besedila danih koncesij samih in ničesar drugega moja izvajanja ne trde. Ravno radi tega, ker ostanejo taki zakoni nedovoljeni, se je moralo sodelovanje župnikov, ki je za veljavnost potrebno, reducirati na minimum. Ta minimum je bilo pasivno zadržanje župnika, ker po tridentinskem pravu aktivno sodelovanje ni bilo pogoj za veljavnost zakona. Po koncesijah gre za omogočenje sklepanja veljavnih, ne pa tudi dovoljenih zakonov. Za veljavnost je potrebna asistencija katoliškega župnika, njena oblika je bila po prejšnjem pravu postranskega pomena. Že iz tega sledi, da je »*tolerantia assistentiae*« katoliškega župnika pri nedispenziranih mešanih zakonih »*principale*« predmetnih koncesij, pasivnost pa samo

»quale«. Bistveno je prvo, drugo samo zunanji izraz na sebi odklonilnega stališča cerkve, ki dopušča zgolj to, kar je za veljavnost zakona absolutno potrebno. Vsa izvajanja Močnikova, s katerimi hoče dokazati, da je predmet koncesij pasivnost asistence in ne asistencija sploh, so logično nevzdržna in gredo mimo cilja, ki ga zasledujejo, ker tega, kar hoče Močnik z njimi na svojih ugotovitvah ovreči, v svoji razpravi trdil nisem in tudi nisem hotel trditi. Sicer je pa iz instrukcije S. C. C. 16. aprila 1795 župniku škofu, ki jo citira Močnik, najbolje razvidno, da so negotovost in dvomi (*angustiae*), ki so duhovščino napolnjevali, izvirali iz dejstva njihovega sodelovanja pri mešanih zakonih in ne iz njegove kakovosti. Sodelovanje, bodisi aktivno ali samo pasivno, pa pomeni po tridentinskem pravu katoliško poročno obliko, ki je postala po omejenih koncesijah tudi nupturientom mešane veroizpovedi brez danih garancij dostopna. Za to je šlo katoliškim škofom in njihovem duhovništvu in za to je šlo v prvi vrsti protestantom, da se tako na zunaj pokaže ravnopravnost njihove vere s katoliško. Brez tolerance asistence kat. župnika, t. j. brez omogočenja kat. poročne oblike, bi tudi o pasivni asistenci ne mogli govoriti. Zato g. Močnik nikogar ne bo prepričal, če trdi, da je razlika med načinom in dejstvom sodelovanja brezpomembna in da se koncesije nanašajo neposredno na pasivnost asistence in šele posredno na asistenco samo (!!).

G. Močnik ni mogel ovreči mojih razlogov, da je smatrati Lambruschinijeve instrukcije za privilegije v smislu c. 4 C. J. C., on trdi samo, da so kot privilegia contra jus antepianobenedictinum prenehali, ker je danes kodeks izključni zakon! Kakšen pomen ostane potem še cc. 4, 71 in 60 C. J. C.? Ti predpisi govorijo odločno proti Močnikovi tezi, ker bi izgubili potem sploh vsak smisel. Res je nasprotno, da, ker niso privilegiji izrečno opozvani, veljajo še danes! Tudi Ojetti, na katerega se Močnik sklicuje, ne govori v njegov prilog. Ojetti zastopa mnenje, da ostanejo po c. 4 v veljavi samo privilegia praeter, ne pa privilegia contra jus. Tudi če ima Ojetti prav, kar pa na tem mestu ne bomo raziskovali, ni s tem za pravilnost Močnikovega naziranja prav nič dokazano, ker ni res, da gre za privilegia contra jus, kajti koncedirana toleranca se

tiče po prejšnjem in sedanjem pravu veljavnega, a nedovoljnega pravnega čina in ni v kodeksu izrečno nikjer preklicana.

3.

Nekaj drugega je vprašanje — in to prof. Haringovim izvajanjem v *Theolog.-praktische Quartalschrift* 1927, str. 145 s. rad priznam — da li je od mene podana rešitev našega problema skladna z intencijami, ki jih sv. stolica s strogim izvajanjem predpisov o dopustnosti mešanih zakonov zasleduje. Dosedanja praksa in tudi oba odgovora Sv. oficija se držita predpisov kodeksa. Če bi bilo pa, kakor meni g. Močnik, juristično povsem jasno, da je, odkar velja novi kodeks, sploh vsaka asistenca kat. župnika pri sklepanju mešanih zakonov brez garancij absolutno zabranjena, zakaj so potem celo rimski kanonisti nasprotnega mišljenja in zakaj sv. stolica okleva, dati jasno izjavo v svojem službenem glasilu A. A. S.? Vse, kar imamo od nje, sta odgovora Sv. oficija praškemu in lavantinskemu ordinariatu. O le-tem pa širša javnost pred Močnikovo razpravo sploh nič vedela ni. Močnik seveda misli, da je s to instrukcijo moja ugotovitev, da veljajo Lambruschinijeva pisma še danes, vsaj za lavantinsko škofijo ovržena. On precenjuje pomen instrukcije, glede katere velja to, kar je zapisal prof. Hilling v A. f. k. K. R. 1927, str. 534 o nekem drugem navodilu istega oblastva: »Odloku ne gre pripisovati veljavnosti preko poedinega primera. Kajti doslej ni bil razglašen v službenem oglasniku sv. stolice. Ker pa spada (odlok) nedvomno pod predpis c. 17, § 2, po katerem se morajo tolmačenja, ki kak zakon zožujejo ali razširjajo ali pa kak dvomljiv zakon razjasnjujejo, razglasiti, bi bila službena promulgacija za naš primer neobhodno potrebna. Vrh tega je uvaževati, da pridržuje motu proprio Benedikta XV. »Cum juris« z dne 15. septembra 1917 (A. A. S. IX. 483) avtentično razlaganje samo interpretacijski komisiji kodeksa. Nalašč navajam razloge priznane cerkvene osebnosti, ker je z njimi podprto moje mnenje o pomenu svoječasnega odgovora praškemu ordinariatu in obenem točno določen smisel mojega izraza »avtentična razlaga«, katerega pomen hoče g. Močnik oslabiti s tem, da reklamira avtentičnost tudi za odgovor Sv. oficija. Vzporeditev avtentične razlage zakonov in avtentičnosti odlokov kakega oblastva je vsekako na poseben način znanstvena!

Hilling izvaja (l. c. str. 571 ss.) popolnoma pravilno, da so odloki rimskih oblastev lahko tudi pravno pomotni. Celo če smatramo, da je odgovor Sv. oficija lavantinskemu ordinariatu za vprašajoče oblastvo obvezen, pomeni to samo, da se vsled njega pasivna asistenca v lavantinski škofiji ne bo izvajala, nikakor pa odgovor ne znači, da so predmetni privilegiji de jure ugasli. Ako poudarja odlok: *contrariae praescriptiones et contraria indulta per ipsum codicem abrogata sunt*, je s temi besedami izraženo samo naziranje Sv. oficija za konkreten primer na posebno vprašanje, ne pa v svrho, da se dá z njim za celotno cerkev veljavna norma. Navzlic odloku ostanejo Lambruschinijeve instrukcije tudi za lavantinsko škofijo tako dolgo objektivno pravo, dokler jih sv. stolica kot privilegije izrečno ne prekliče ali ne izjavi, da so bile smatrati zgolj kot partikularni zakoni, ki so po 6. n. 1. C. J. C. izgubili svojo moč.

Niti eno niti drugo se doslej ni zgodilo, dasi je rimski stolici brez dvoma znano, da je ordinarijem dostikrat težko, odbijati prošnje katoličanov, naj se omogoči tudi katoliška poroka, dasi nekatoliška stranka zahtevana poročstva odklanja. Res je, da se doseže isti uspeh potom sanacije v korenini, toda ta sanacija na zunaj navadno ni vidna in dotični katoličan se vsled svoje nekatoliške poroke smatra od drugih cerkvenih članov skoraj vedno za odpadnika. Največkrat pa v istini odpadnik postane.

4.

Oprezno in previdno postopanje sv. stolice v tem vprašanju dela vtis, kakor da zanjo še ni prišel čas, izreči dokončno besedo o obstoju ali ugasnitvi svojedobno izdanih partikularnih predpisov o asistenci pri nedovoljenih mešanih zakonih. V tem pogledu je posebno poučna pravkar v službenem vatikanskem glasilu priobčena izjava interpretacijske komisije z dne 10. marca t. l. (A. A. S. XX, pag. 120). Dubium je formuliran tako: *An canone 1102, § 1 revocata sit facultas, alicubi a S. Sede concessa, passive assistendi matrimoniis mixtis illicitis*. Responsum se glasi: *Affirmative*. Ta odgovor potrjuje samo to, kar je Sv. oficij že prej izjavil, in pomeni nujno samo negacijo pasivne asistencie v smislu tridentinskega prava, ki po kodeksu za veljavnost ni več zadostna. On znači z drugimi besedami, da sta dekreta Sv. oficija z dne 21. VI. 1912 in z dne

2. VIII. 1916 abrogirana in da mora sedaj celebrator tudi pri nedovoljenih mešanih zakonih stranke za konsenz vprašati. Jasno je sedaj za ves katoliški svet, da je prejšnja pasivna asistenca po svoji obliki izginila, a s tem stopa vprašanje starih privilegijev in indultov, po katerih katoliška cerkev tolerira veljavno sklepanje nedovoljenih mešanih zakonov, morda še bolj kot prej v ospredje.

Bolj zanimivo nego odgovor je vprašanje, ki ga je komisija rešila. Sestavljeno je pa oboje tako preudarno, da ostane na eni strani ves problem slej kot prej odprt, da se pa na drugi strani varuje princip, da so pred vsem merodajna določila kodeksa.

Pred vsem je značilno dejstvo, da je v vprašanju rabljen izraz *f a c u l t a s*, kar potrjuje pravilnost nazora, da gre za pooblastila škofom, torej za privilegije. Poudarek je po mojem mnenju na besedah *p a s s i v e a s s i s t e n d i*, ki so razumeti v smislu prava, veljavnega pred kodeksom, kakor jasno izhaja iz citacije c. 1102, § 1, po katerem zgolj pasivno zadržanje duhovnika poročitelja za veljavnost ni več zadostno. Ker omenjeni kánon nobene izjeme ne pozna, odgovor komisije ni mogel biti niti najmanj dvomljiv. O tem, da je pasivna asistenca v obliki, veljavni pred kodeksom, prenehala, so si na jasnem tudi oni, ki so prepričani, da predmetne koncesije niso odpravljene. Zato jih rešitev komisije niti najmanj ne bo prese-netila. Obratno, ta rešitev bistveno podpira pravilnost načina, kako presoja in razlaga sedanje stanje problema *W e r n z - V i d a l* (zgoraj, str. 258), kateremu sem se jaz v svoji razpravi pridružil. Spričo te sedaj res avtentične razlage c. 1102, § 1 stopa pomen instrukcij Sv. oficija praškemu in lavantinskemu ordinariatu celo v ozadje, že iz razloga, ker nista obče znani. V prilog zagovornikom veljavnosti koncesij se lahko navaja tudi dejstvo, da po razglasitvi dekreta »Ne temere« ni bil dvomljiv nadaljnji obstoj teh partikularnih predpisov, ampak samo način njih izvajanja. Dvom glede izvajanja je sedaj razčiščen. Vprašanje o nadaljnji veljavnosti privilegijev pa ni bilo stavljeno. Sv. stolici je doslej vedno dobro uspelo, ogniti se jedru cele zadeve, ker so vsi predloženi dvomi poudarjali pasivno asistenco, o kateri po novem pravu v istini ne moremo več govoriti. Rimskim oblastvom pa tudi ne smemo zameriti, če se morda zavestno ogibajo prilike, dati izjavo, da hoče

sv. stolica trpeti slej kot prej pravno nedovoljene čine. Morda bi njenim intencijam bolje odgovarjalo, da se ordinariji tozadevno ravna po svoji vesti. Saj bi službeno izjavo, da indult o toleranci še velja, res znali tolmačiti nepoklicani kot slabotno odstopanje cerkvenega vodstva od slovesno uzakonjenih načel. To je morda pravi razlog za to, da sv. stolica toliko časa ni dala v službenem glasilu nobene izjave in da je tudi odločba z dne 10. marca tako previdno stilizirana. Ako bi škofje navzlic tem uvaževanjem smatrali za potrebno, da dobe iz Rima povsem jasen odgovor, bi se mogel dubium mogoče formulirati takole: *An etiam hodie, secundum instructiones et declarationes a S. S. olim nonnullis dioecesibus datas, sub conditionibus ibidem positis toleranda et indulgenda sit assistentia in matrimoniis mixtis illicitis ita ut parochi, excluso omn exxlesiastico ritu, ad normam can. 1102, § 1 exquirant excipiantque partium consensus.*

Dokler ne pride do jasne rešitve, ostane vprašanje sporno in vsakemu je svobodno, zastopati eno ali drugo mnenje. Za sodnike o tem, katero mnenje je pravilno, so poklicani najprej čitatelji, nato praksa in kot zadnja instanca zakonodavno oblastvo, dočim pristoja avtorjem samim zgolj pobijanje argumentov zastopnikov nasprotnega naziranja. Zato je g. Močnik, kolikor je zaključke moje razprave obsodil kot nepravilne, vsled tega spis sam kot neznanstven in brez praktične vrednosti, kot znanstvenik svojo kompetenco prekoračil.

OKULTIZEM V GRŠKIH ORAKLJIH IN MISTERIJH.

(*De occultismo in oraculis et mysteriis Graecorum.*)

Dr. L. Ehrlich — Ljubljana.

Summarium. — In dissertatione praecedente (pag. 123—149) auctor admonuit spiritistica phaenomena in luce comparativae historiae religionum considerata esse. In praesente inquisitione ostendit occultismum intime cohaerere cum cultura matriarchali quae vocatur. Hic intimus nexus clare apparet in oraculis, praesertim Delphico, in cultu Aesculapii, in mysteriis Dionysi, Demetris, Magnae matris, Deae Syriae.

Moderni spiritizem je izrezek iz kolosalnega fenomena, ki je imel v zgodovini človeštva izredno ulogo, tako da je dobršen del kulturne in verske zgodovine človeštva z njim pre-

pleten. Za to smatram metodo, ki hoče problem spiritizma reševati iz pigmejske perspektive modernega spiritizma, za pogrešeno. Zgodovina spiritizma kaže presemeljive rezultate. Okultizem je vkoreninjen v nekrščanskih verstvih kulturnih in primitivnih narodov, v krščanstvu je izgubil svojo domovinsko pravico in se javlja več ali manj le sporadično, zato ne nudi zgodovina krščanskih narodov dosti široke podlage za temeljito raziskovanje tega pojava.

Pri poganskih narodih je spiritizem sestavni del mogočnega kulturnega toka, ki valovi preko cele zemlje in ki ga danes imenujejo etnologi matriarhalno kulturo.

Pisatelji, ki so nam doslej skušali orisati zgodovino spiritizma, tega dejstva niso znali upoštevati, njihova zgodovina zato ni pragmatična in ne sega problemu do dna¹.

Preden razpravljamo o notranjem bistvu okultnih problemov in o njihovi istinitosti, moramo spoznati izvor raznih komponent okultizma in celoto njegovih pojavov; zato razpravljamo najprej o sledečih problemih.

1. Matriarhalna kultura — kulturno ozadje okultizma;
2. dokaz iz višjih kultur;
3. dokaz iz nižjih kultur.

Zibelka okultizma v matriarhatu.

Kulturno-historična šola je v zadnjih desetletjih ugotovila, da je človeška kultura, ki se izkazuje kot vedno bolj zamotan kompleks različnih komponent, nastala in se razvijala pod vplivi mnogih činiteljev: pred vsem vsled mogočne pobude iz najdljivih ženijev, selitve in mešanja raznih kultur, geografskega okolja.

Eden najmogočnejših kulturnih valov ali krogov je kultura poljedelstva, v kateri stopi žena v ospredje vsled svoje gospodarske važnosti. Nekje in nekda (podatkov nimamo) je žena vsadila prvo seme v zemljo in si gospodarsko udinjala

¹ Vesme-Feilgenhauer, *Gesch. des Spiritismus*, 1898, Kiesewetter, *Die Entwicklungsgesch. des Spiritismus von der Urzeit bis zur Gegenwart* 1893, Ludwig, *Geschichte der okkultistischen (metapsychischen) Forschung von der Antike bis zur Gegenwart* 1921.

naravo. Obdelovanje zemlje je postalo glavni vir življenja in žena, poljedelka, nositeljica gospodarskega življenja, je dobila nadvlado nad moškim. Zemlja je v posesti žene in otroci dedujejo po materi posest in ime. »Mati zemlja« vpliva tudi na verske ideje.

V najstarejši kulturi (pigmejski in tasmanski) je človek častil najvišje bitje, stvarnika in zakonodajca, torej pravega Boga. Nekoliko pozneje postavi na mesto najvišjega bitja prvega človeka, praočeta, čigar simbol vidi v luni, ki v svojih raznih fazah tako slikovito predstavlja človekovo usodo. V poljedelski kulturi začne častiti pramater namesto praočeta in tudi luna je zdaj ženskega spola, pramati luna. V tej kulturi boginja pramati postane tudi »mati zemlja« po razumljivi analogiji. Kakor se iz pramatere razvije več človeški rod, tako iz matere zemlje vse življenje v naravi.

Vsled vpliva lunarne mitologije dobi boginja mati dva boga pomočnika. Mitološka fantazija personificira svetlo in temno fazo lune kot lunarna junaka ali kot bogova poleg matere boginje.

V istem slogu ustvarja religiozna fantazija matriarhalne kulture vse polno duhov: »mati zemlja«, ki je že personificirana, rodi duhove rastlin, dreves, šum, rek, gora itd. Nastane animizem, ki poživlja z duhovi vso naravo. K temu je bržčas pripomoglo dejstvo, da zapadejo vsi mrtvi materi zemlji in živijo v njej kot duhovi, ker je človek iz mnogih drugih ozirov veroval v posmrtno življenje.

Da se razumemo: s to razlago nočemo reči, da so vsi duhovi izmišljotina človeške fantazije in da ni človek prvotno v prazgodovini že vsled prarazodetja veroval v duhove, dobre in slabe, poudariti smo hoteli samo, da je v matriarhalni kulturi nastal z e m s k i i n p o d z e m s k i značaj mnogih duhov. Kulturno-historična šola je ugotovila, da je animizem širom zemlje v tesni zvezi z matriarhalno kulturo.

Mnogoterim duhovom narave se je človek začel klanjati in jih častiti, kar nam pojasni nastanek verskega animizma ali kulta bogov narave.

V matriarhalni kulturi, ki stremi za tem, da obvlada in izkorišča naravo in zemljo, je človek skušal priti z duhovi narave v ožje stike, jih obvladati in to je skušal doseči s posebnimi zelo kompliciranimi obredi, ki gredo za tem, da se

človek polasti duhov, oziroma da je od njih obseden in da se iznebi svoje osebnosti. Ta umetnost je duhovna magija in tisti, ki se na njo razumejo, so posredovalci (šamani, čarovniki itd.). Ekstaza, »verski entuziazem«, orgiastična omama, bistrovidnost, prorokovanje (pod vplivi duhov) imajo svoj izvor v stari matriarhalni kulturi.

Grška kultura.²

Namenoma izberem iz zgodovine oni izrez poganke kulture, ki ga najbolj poznamo, ker je ohranjenih toliko virov. Grki so prišli med l. 2000.—1500. pr. Kr. s severa v sedanjo Grčijo. Pred njimi so bivala tam predarijska plemena Pelasgi ali Lelegi, ki so bili v sorodu z Etruski, Iliri, Liguri itd., imeli svoj lasten jezik, ki ga grški pisatelji označujejo kot barbarskega, in so bili bržčas temne polti. Njihova visoka kultura, ki jo poznamo iz Schliemanovih razkritij v Miken in Evansovih na Kreti, se je odlikovala po monumentalni stavbeni umetnosti in je danes znana pod imeni »mikenska, starokretska, egejska«.

V to predgrško kulturo spadajo mnogoštevilni bogovi poznejše grške mitologije: Hera, Afrodita, Posejdon, Dionysos, Demeter, Kore-Persephone³. Saj trdi tudi Herodot, da so imena bogov prišla iz Egipta ali od Pelasgov.

Grki so kot mladi čvrsti nomadi zavojevali deželo, sprejeli so pa višjo tehniško kulturo »premaganih barbarov«, njihovo poljedelstvo, pa tudi mnogo versko-mističnih elementov. Kultura Pelasgov je bila tipično matriarhalna; v verskem oziru je bila mati boginja v ospredju, okrog nje pa je mrgolelo bogov in boginj vegetacije in narave.

Grki so prinesli s seboj silno važen verski element: Zeusa, starega nomadskega boga nebesnih višav, ki je isti kot vedski »Dyaus« in iranski »Ahura Mazda«. Grški Zevs je nadčloveško bitje, vsevidni, vsemogočni, nesmrtni, nespremenljivi bog, varuh prisege in pogodbe, zakonske zvestobe, prijateljstva in gostoljubnosti. Aischylos pravi o Zeusu: »O kralj

² Reallexikon der Vorgeschichte (Max Ebert, Berlin 1924) pod: Griechen, Mykenische Kultur, Doppelaxt.

³ Oštir, Arhiv za arbanasku starinu, jezik i etnologiju, IV, 13, 46.

kraljev, blaženi med blaženimi, o srečni Zevs, o Zevs srečni kralj!«⁴

Vzvišenost in zmagovitost nebesnega Zevsa nad prejšnjimi htonskimi (zemskimi) božanstvi razberemo iz Homerja in Hesioda.

Matriarhalni značaj predarijske kulture.

Evans je iz mnogoštevilnih izkopin v Knosu na Kreti spoznal, da prevladuje v stari kulturi žensko božanstvo. Dva leva sta mu ob strani. Posebni simboli tega božanstva so rogovi bikov, biki sploh in pred vsem sloviti »labris«, kar pomeni dvorezilo, dvorezno sekiro, ki se nahaja v nešteti varian-tah kot dekorativen motiv ali kot simbol v rokah ženskega božanstva (nikdar moškega) ali med rogovi bikove lobanje. Mnogo figuric je s kačami ovitih. Slike nadalje predstavljajo ekstatične plesе, da se drevesa tresejo in vejice lomijo. Našle so se sfinge, bitja pol človeška pol živalska, ženske figurice z glavo krave in ovce: skratka plesi in maske. Udomačen je bil tudi kult kamenov.

Iz primerjalne astralne mitologije⁵ vemo, da so rogovi bikov in kače tipični simboli luninih krajcev, kamen simbol temne lune, matere lune. Tudi labris smatram kot lunarni simbol, ker ima obliko luninih krajcev. Lahko je služilo tudi kot orožje, saj je v Avstraliji tudi orožje bumerang simboli-ziralo luno. Če nosi na Kreti samo žensko božanstvo »labris«, je to razumljivo, ker je to božanstvo v matriarhalni kulturi identično z materjo luno. V tej zvezi je lunarni značaj »labrisa« umljiv.

Tudi eminentna vloga bika, goveda sploh na Kreti kaže na matriarhalno kulturo, kajti govedoreja je nastala kje v južni Aziji in je v zvezi z matriarhalno kulturo.

Maske in ekstatični plesi so tipičen pojav matriarhalne kulture, v kateri nastajajo kot reakcija proti ženskovladju tajne moške zveze, ki uprizarjajo v pošastnih maskah plesе, da na-semljeni kot duhovi plašijo ženski spol⁶.

»Boginja mati« je obvladala vse območje Sredozemskega morja pod različnimi imeni. Na Kreti se je imenovala Reja,

⁴ Habert, *La Religion de la Grèce antique*, 1910, p. 314.

⁵ Ehrenreich Paul, *Die allgem. Mythologie*, 1910, p. 114 s.

⁶ W. Schmidt und Koppers, *Völker und Kulturen I*, str. 275, 507.

v Atiki Atene, v Eleusini Demeter, na Cipru Afrodite, v Traciji Semele, v Siriji Atargatis, v Egiptu Izis.

Ko nomadski staroarijski bog Zevs z Grki zmagovito prodira, prevzame deloma vlogo »boginje matere«, deloma mora delati kompromise. Tako je v Kariji Zevs vzel ženski »labris« v svoje roke in se je častil kot Zevs »Labraundenos«. Hesiodski mit, ki pripoveduje, da je Reja, Kronova žena, rešila sinčka Zevsu pred požrešnim očetom, ki ji je že vse druge otroke požrl, v neki votlini, je izrazit simbol mešanice dveh kultur. Ko Zevs doraste, odvzame Kronu vladost. Požrešnost očeta Krona, ki svoje lastne otroke požira, je bržčas simbolični izraz pojemajoče lune. Zevs, ki je skrit v votlini in pride na svetlo ter premaga Krona, je mlaj, ki prehaja iz temne lune in polagoma narašča ter prevzema vladost od nje. Toutain, *L'Archéologie religieuse de la Crète ancienne*⁸ ugotavlja, da sta bili na Kreti dve božanstvi, višje žensko in nižje moško (kot sin ali mož prvega). Sedaj nam je stvar jasna. Nomadski bog Zevs se v matriarhalni kulturi identificira z lunarnim svetlim junakom in dobi lunarne poteze, proces, ki se ponavlja analogno po mnogih mitologijah širom sveta.

Če nam Homer slika večkrat domače prepire Zevsu s Hero, če grška mitologija poroča o »izvenzakonskem občevanju« Zevsu z Demetro, Diono, Semelo, je to samo mitološka oprema zgodovinske amalgamacije nomadske in matriarhalne kulture.

Sv. Avguštín⁹ nam je ohranil dragoceni mit o rivaliteti Posejdona (Zevsovega brata) in boginje Atene za vladost nad atenskim mestom. Prepri so odločili Atenčani z glasovanjem v prid boginje Atene. Zmagale so namreč ženske z enim glasom večine, kajti tedaj je bilo še žensko glasovanje v navadi. Moški so se maščevali nad ženskim spolom, da so vzeli ženskam pravico glasovanja v javnih zadevah in da se novorojenci ne smejo več imenovati po materi. Bolj naiven in jasen dokaz za prehod od matriarhalne kulture do patriarhalne ni lahko mogoč.

Mnogo se trudijo pristaši zastarele evolucionistične šole, da bi spravili vse pojave grške in predgrške verske mitologije

⁷ Habert, o. c. 274.

⁸ Habert, o. c. 129.

⁹ De civitate Dei 18, 9.

in verskega udejstvovanja v neko genetično vez in da bi psihološko razložili, kako se je baje človek od češčenja narave dvignil do antropomorfističnih bogov. Ne razvoj, ne prehod od nižjega elementa do višjega, marveč trčenje nebesne Zevsove kulture z zemsko kulturo »boginje matere«: to dokazujejo zgodovinska dejstva. Posledica tega zgodovinskega dogodka so bile razne kompromisne tvorbe kakor proročišča v Delfih in drugod, misteriji v Eleusini, Mali Aziji, kult Eskulapa in Dionysa. Pri teh kompromisnih tvorbah se pojavlja mediumizem in okultizem v zelo izraziti obliki, njihova analiza nam bo pokazala, da izvira ta element iz matriarhalne kulture, ne pa iz Zevsove.

Orakelj v Delfih.

V Grčiji je bilo 22 proročišč, v katerih se je baje javljal Apolon, nadalje so bila proročišča, kjer so se javljali polbogovi Herakles, Trofonij (v Boiotiji); v Tesaliji in Herakleji (Propontis) so baje mrtveci govorili po oraklju.

Najslavitejše proročišče je bilo v Delfih, kjer je Apolon nad 1000 let (Plutarh trdi 3000 let) s svojim orakljem odločilno vplival na zgodovino Grkov. Platon¹⁰ pravi, da je privolitev delfijskega oraklja potrebna za ustanovitev svetišč, za ureditev kulta božanstev, demonov in herojev. (Grki so imenovali vse duhove demone, šele v krščanski dobi je demon tipični izraz za zle duhove). Nadalje so Grki vpraševali orakelj za nasvet pri ustanovitvi novih kolonij, pred napovedjo vojne, državniki so se pozivali na Apolona glede zakonodaje (tako Likurg za zakonodajo v Šparti, Solon v Atenah itd.).

V templju je bila nizka kamenita soha, ki so jo Grki smatrali za popek, središče zemlje (*ὀμφαλος γᾶς*). V bližini je bila zemska odprtina, iz katere so puhteli omamljivi sopari, in nad njo je bil trinožen stolček. Kadar so želeli klienti Apolonov nasvet, je sedla pitija na stolček ter omamljena od zemskih soparov in od narkotičnih zelišč, ki jih je žvečila, dajala od sebe histerične glasove, ki so jih »svečeniki« tolmačili, navadno v verzih. Na ta način se je po stoletni grški tradiciji javljal Apolon, ki je veljal kot zaščitnik mantike in bistrovida. Kot

¹⁰ Nilsson, Die Griechen, v Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, II (1925), p. 358.

pitije so službovale starejše ženske, izbrane iz nižjih, neukih slojev mesta Delfov. V stoletjih pred Kristusom so bile po tri pitije v službi, v dobi rimskih cesarjev ena, polagoma je odgovarjal orakelj samo enkrat na mesec, končno samo še dvakrat na leto. Klijenti in pitija so se morali pred prorokovanjem postiti tri dni!

Mitologija¹¹ pripoveduje, da je Apolon prišel z Olimpa kot Zevsov sin in da je ubil v Delfih veliko kačo *δράκαινα*, zmaja, ki je nosil tudi ime Delfines (baje odtod ime Delfi). Na nekem kovanem denarju je oni *ὄμφαλος* ovit od kače ali zmaja. Po Varronu je *ὄμφαλος* grobišče zmaja.

Homer pripoveduje v svojem himnu na Apolona (II 317), da je Apolon v obliki delfina privabil Krečane iz Knosa (I) v Delfe, da so tam kot *δρυῖνες* vršili kult v njegovo čast, in na nekem reliefu stoji Apolon mogočno in zmagovito zraven *ὄμφαλος*-a, sestra Artemida mu pa v znak kulta izliva v čašo libacijo.¹²

Razlaga: Apolon je zastopnik nebesne olimpijske religije Zeusa, ki prihaja v Delfe, kjer najde kult »matere boginje«. Že dolgo časa poprej (Plutarh govori o 3000 letih) je tam duhovnica, pitija, omamljena od zemskih soparov, bila obsedena od duha pramatere. To je bila mistična iracionalna religija okultističnega klicanja duhov. Pitija je izrazita šamanka. Kamen, ki velja kot popek zemlje in je ovit od kače, simbolizira pramater zemljo in mater luno, izvira pa ta delfijska kultura pramatere iz matriarhalne kulture na Kreti, kakor nam to Homerjev mit tako izrazito namigava.

Taktična poteza Grkov je bila, da je njihov olimpijski bog Apolon prevzel vlogo pramatere, da je on prorokoval; skleniti pa je moral, čeprav je sicer v mitologiji izrazit sovražnik ženskega spola, kompromis s staro ljudsko religijo ter pustiti žensko pitijo kot svojo namestnico v Delfih.

V Delfih je po državniški modrosti Grkov vihtel Apolon svoje žezlo nad Grki in imel nalogo, da javlja Zevsovo voljo. Duhovniki v Delfih so zastopali pri svojih razlagah ideje raci-

¹¹ Pauly-Wissova, Realencyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft, 1V, 2522: Delphi.

¹² Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, 3. ed. 1922, str. 320.

onalne in visoko etične religije Zevsove in so v svojih orakljih poudarjali visoko moralo, etična načela prednikov, svetost starih zakonov; Apolon ni bil revolucionar, ampak varuh prastare konservativne Zevsove tradicije. Ne, kar se bo zgodilo, ampak, kaj se naj zgodi v interesu grškega naroda in grških držav, to je orakelj dostikrat napovedal.

Platon je v svojem »Phaidru« proslavljal blagonosni vpliv, ki je izhajal iz proročišč za grško ljudstvo.

Grki so iz državnega interesa mediumizem matriarhalne kulture proglasili kot javno nacionalno državno ustanovo.

Delfi je torej tipičen zgled kombinacije Zevsove racionalne konservativne religije, religije Logosa, z mistično, iracionalno, alogično, okultistično religijo matriarhalnega animizma.

Asklepios.¹³

Grški Asklepios, bog zdravja in čudežnega zdravljenja, je imel na Grškem okrog 90 svetišč. Najbolj znano je bilo njegovo svetišče v Epidauru na Saronskem zalivu v Peleponezu.

V templju (»hieron«) so *θεράποντες*, strežniki boga Asklepija, ozdravljali bolnike. Najprej so se ti kopali, potem so jim strežniki »zacori« zapovedali, da spe v prostoru »abaton«. To spanje na živalskih kožah se je imenovalo »incubare deo« (*ἐχολῆσις*, spati bogu) in v spanju jim je baje Asklepios javljal sredstva za ozdravljenje. Tudi o posebni postelji in mizi izvemo, ki so jo posredovalci med Asklepijem in bolnik uporabljali (cfr. spiritistična mizica).

Gre očitno za hipnotično spanje ali kaj podobnega. Uspavanje, posredovalci, kopeli, mizice nas spominjajo na okultizem. V spanju so strežniki dostikrat z naravnimi sredstvi ozdravljali, baje celo operacije izvrševali, a lahko so se mogla tam dogajati zdravljenja izvennaravnega, okultnega značaja.

V templju ste uživali poseben kult ženski božanstvi Damia in Auksezija, ki sta se pozneje istovetili z Demetro in Koro.¹⁴ V tem se kaže zveza z matriarhalno kulturo.

¹³ Van der Elst, *Vraies et Fausses Guérisons Miraculeuses*, Paris, 1923, p. 132 ss.; Nilsson, *Religion der Griechen*, 1927, p. 88.

¹⁴ Pauly-Wissova o. c. V. p. 2236 s. v. Demeter.

Dionysos.¹⁵

Božanstvo Dionysos je bilo Grkom tuje in v svojem bistvu zoprno. Prišlo je iz Tracije in si je polagoma osvojilo grško ozemlje. Njegov kult se je praznoval vsako leto in je bil iracionalen in orgiastičen. Ženske, ki so bile združene v posebnih družtvih (v Atenah Tijade, drugod Menade ali Bakantke), so ponoči, odete v srnjakove kože, nekda tudi maskirane, ob divjem udarjanju bobna in zvokih flaut, z bakljami v rokah, omamljene od pijač, v divjem plesu med markiranim mukanjem bikov drvele v gozd in tam na kaki višavski planoti v ekstazi raztrgale živega bika ali ovco, pile še toplo kri in uživale sirovo meso. Na ta način so se hotele združiti z bogom Dionysom v ekstazi, to se pravi iznebiti se svoje osebnosti in biti obsedene od Dionysa. Bika, ki so ga raztrgale, so imele za Dionysa.

V slovesnih procesijah na čast Dionysu so nosile menade v sprevodu phallos (simbol plodnosti?), ki je sploh v tesni zvezi z Dionysom. Euripid je v svojih Bakantkah podaj sijajno sliko tega kulta.

Razlaga: Za časa Homerja je bil Dionysos skoraj neznan; v Olimp med bogove ga Grki nikdar niso sprejeli. Euripid ga slika kot plavolasega mladeniča, ki je prišel iz Lidije v Grčijo. Navadno velja Tracija kot njegova domovina. Dionysos je torej Grkom prvotno tuj. O njegovem rojstvu se pripoveduje, da je izšel iz zveze Zeusa s Semelo in da ga je Zeus bil skrtil pred Hero v svojih bedrih. Ko stopi Dionysos na svetlo, je njegovo čelo s kačami ovito in ima bikove rogove. Menade pletejo pri kulturnih prireditvah kače v svoje lase, da bi se prilile Dionysu. Rogovje in kače kažejo na kult pramatere lune. Maske in plesi kažejo isto. O bobnih pravi Euripid v uvodu, da sta jih iznašla Dionysos in boginja mati Reja: zanimiva opomba, kajti boben je po vsem svetu tipično godalo za matriarhalno kulturo. Htonski ali zemski izvor Dionysa kažejo njegovi priimki Bromios in Sabazios¹⁶. Bromios pomeni opojno pijačo iz ovsa (pivo); Sabazios pride od Sabaja, kakor poroča Ammianus

¹⁵ Nilsson, Religionsgeschichte etc., II, p. 365, 366. — Euripid, Bakantke.

¹⁶ Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion III (1922), str. 417 s.

Marcellinus, in je opojna pijača, ki so jo delali domačini v Iliriji iz žita; tudi Hieronim poroča (In Isai. 6, 19), da pride-lujejo domačini v Dalmaciji in Panoniji pijačo iz sadežev. Sa-va pomeni v etruškem jeziku zemljo (Oštir).

Vse to kaže na predgrški agrarni htonski značaj Dionysov.

Entuziastična obsedenost in trganje bika je čisto v stilu matriarhalne kulture; menade se hočejo napolniti z duhom praočeta in raztrgajo in zauživajo njegovega zastopnika, bika. Menade, ki so omamljene in obsedene od Dionysa, imajo dar bistrovidnosti, saj je tudi Dionysos videc in prerok, kakor pravi Euripid.

Matriarhalni značaj Dionysa označuje tudi uloga, ki jo imajo ženske v tem kultu; moški spol mora pustiti svobodo ženskam. Euripid slika pogin tebskega kralja Penteja, ki se je hotel ustavljati blaznemu početju tebskih žena. Menade so ga raztrgale. Dobro pa je označil Pentej ta kult »kot žensko bolezen«.

Eleusis.¹⁷

V Eleusini blizu Aten so Grki praznovali v čast boginje Demetre misterije v mesecu oktobru. V prvem delu se je dramatično predstavljal mit boginj Demetre in Kore. V drugem delu se je vršila slovesna iniciacija mistov.

V himnu Homerja na boginjo Demetro (V, 38—50, 192—210, 480—489)¹⁸ beremo, da je boginja Demeter izgubila svojo hčer Koro (= Persefono); ugrabil jo je namreč podzemski bog Hades. Vsa zbegana pride Demeter v Eleusino h kralju Keleju in se tam izda za begunko s Krete. Našla je gostoljuben sprejem in ko je dobila svojo izgubljeno hčer, je izročila eleusinskemu junaku Triptolemu žitno klasje, da uvede po grških deželah poljedelstvo.

Mit simbolično izraža vegetacijski proces v naravi. Po žetvi se je spravljalo žito v podzemskie hrame in je predstavljalo bogastvo (*πλοῦτος*). Tudi semensko žito je bilo tam spravljeno tri mesece do setve. Mati zemlja žaluje za izgubljeno hčerko Koro (žitom). V Siciliji se je žetev imenovala: *Κόρης καταγωγή*; spravljanje Kore; ko se žito spet kot seme polaga

¹⁷ Otto Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, 1927, str. 1., Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, V, 2730 s. v.: Demeter.

¹⁸ Nilsson, *Religionsgeschichtliches Lesebuch* 4, Religion d. Griechen p. 49.

v zemljo, se Demeter veseli. Žito (Kore) je ugrabil Plutos, ki je poosebljeno bogastvo. Plutos se je identificiral v mitologiji s podzemskim bogom Hadom¹⁹, ker sta oba pod zemljo.

Boginja Demeter je postala pokroviteljica človeške plodnosti sploh, ker je analogija med plodnostjo narave in živih bitij naravna in vsem narodom znana.

Tako so se dali Grki uvesti v misterije Demetre z namenom, da bi se napolnili z oploditveno močjo Demetre in si zagotovili srečno posmrtno življenje v Hadesu. Saj pravi Ciceron, da »smo sprejeli Demetro« ne samo zaradi bolj vesellega življenja, ampak tudi radi boljšega upanja na smrt.²⁰

Na te misterije so se kandidati pripravljali s postom in kopeljo v Atenah. Najprej so morali darovati svinjo in se z njeno krvjo poškopiti. Slovesen pohod, ki se je vršil v oktobru v Eleusino, je štel na tisoče mistov. Državna oblast v Atenah je bila sklenila premirje s sosednimi državami in jih povabila k slavnosti. Po prihodu v Eleusino je opravila najprej državna oblast daritev v čast Demetre.

V prvem delu misterijev so strežniki Demetre vodili kandidate najprej po temnih hodnikih, kjer so jim kazali divje pošasti in izrekli so stare nerazumljive reke »*νογς, ὀμπα*...« nakar so jih privedli v sijajno razsvetljeno dvorano. Tako so simbolično predstavljali rop Kore in nje rešitev.

V svetišču (telesterion ali mysterion) so gledali misti najprej veliko podobo Demetre, sedečo na cisti (košari). Iz ciste so vzeli strežniki Demetre njene tajne simbole, ki so predstavljali materino telo (vagina) in se jih dotaknili rekoč: »Potil sem se, pil sem mešano pijačo, vzel sem iz ciste, deloval sem, položil sem v košaro, iz košare v cisto.« To besedilo nam je ohranil cerkveni pisatelj Klemens Aleksandrijski (Protr. 2, 21). S tem obredom so misti izrazili mistično združitev z boginjo.

V drugem delu iniciacije se je posebnim izvoljencem (epoptom) kazal še drug prizor, združitev hierofanta (vrhovnega strežnika Demetre) in »duhovnice«, ki je simbolizirala združitev Zevsa in Demetre. Javil je, da je božja »Brimo« rodila »Brimo« (Plutosa)²¹. Duhovnica je pa pokazala žitno klasje kot sad tega rojstva.

¹⁹ Nilsson v Lehrbuch d. Religionsgeschichte II, p. 322, 369.

²⁰ Turchi, Storia della Religioni, 1922, str. 465.

²¹ Kern, o. c. 68.

Kulturno-zgodovinsko ozadje teh misterijev je sledeče: Grki kot nomadi pridejo v poljedelsko predgrško Atiko in tam najdejo kult matriarhalne Demetre. Demetra je bila Grkom prej tuja in Herodot (II, 171)²² pravi, da je prišel ta kult iz Egipta. Očividno izvira od juga. Omenili smo že, da se Demeter v Homerjevem himnu sama predstavlja kot begunka s Krete. Tudi Hesiod v Teogoniji (v. 969) omenja kretske izvor Demetre. Od 5. stol. naprej so Grki Demetro pogostoma istovetili z boginjo-materjo na Kreti, Rejo, v Lidiji pa se je stopila z malo-azijsko boginjo materjo Kibelo. Votivni relief iz Kule v Maioniji (Mala Azija) nam kaže Demetro (Wissowa, o. c. 2746) v zvezi s Kibelo. V rokah ima žitno klasje, pod pasom lunin srp, kača se vije okrog nje, noseča polluno. Vse to jasno kaže v zmislu prejšnjih izvajanj, da je Demetra mati zemlja, mati luna, mati boginja, kakor odgovarja verskim tvorbam matriarhalne kulture.

Grški Zevs se pritegne v to mitologijo in fungira kot delivec nebeškega dežja in kot oploditelj Demetre, matere zemlje. Dobi priimek zemski, *χθόνιος*. Na matriarhalni značaj misterijev kaže tudi darovanje svinje in škropljenje z njeno krvjo. Svinja je namreč tipična žival posebno mlajše matriarhalne kulture. Kri živali nadomešča lastno kri.

V čast Demetre so se vršile še posebne slavnosti, »thesmophoria«, pri katerih je bil moški spol izključen. Častila se je Demeter Thesmophoros kot pokroviteljica ženske plodnosti.

S kultom Demetre so bile po vsej priliki združene v prejšnjih časih maske, kajti Pausanias (VII, 15, 1—4; cfr. Pauly-Wissowa I. c.) poroča, da se je v svetišču Demetre v Pheneju (Arkadija) shranjevala maska »kidarijske« Demetre. »Kidaris« je bil poseben arkadijski ples. O posebnih slovesnostih si je »duhovnik Demetre« nataknil masko in je predstavljal boginjo ter udarjal s palico na zemljo. Maske in plesi so značilni za matriarhalno kulturo.

V eleusinskih misterijih se nam javlja tipično okultni pojav: misti hočejo biti prevzeti od duha Demetre. Res je, da orgiastični iracionalni element ne stopa v ospredje kakor drugod; morda je zdrava jasna atenska kultura, nekako racionalizirala misterije.

Eleusinski misteriji so imeli značaj državne slovesnosti.

²² Pauly-Wissowa, o. c. Demeter 2747.

Predarijska Frigija je domovina matere boginje Kibele in Atisa. Mit nam slikajo pisatelji (Pausanias, Arnobius, Ovid), v variantah. Glavna ideja je: boginja Kibele žaluje za Atisom, ki je poginil, bodisi ker ga je umoril merjasec, bodisi ker je v blaznosti skopil samega sebe. Kibele išče izgubljenega Atisa, ki potem spet vstane k življenju.

Glavno svetišče za kult Kibele je bilo v mestu Pesinu v Frigiji. Mit očitno simbolizira vegetacijski proces narave: vedno zelena smreka ali mandeljevo drevo sta stalni simbol Atisa. V enem mitu se je rodil iz mandeljevega drevesa, v drugem umira pod smreko.

Misteriji v čast boginje Kibele so imeli namen, da napolnijo miste z njeno oživljajočo plodnostjo. Za kult Kibele je bila posebna kasta, »galli«, tako imenovani po reki istega imena v Frigiji, ki je nje voda omamljala pívce. Ti »galli« so skopili same sebe, da bi se tako priličili materi boginji. Za časa misterijev so rojili po gozdovih ob oglušajoči godbi bobnov in flaut in se vedli kot od boginje obsedeni²⁴.

Dolgo časa se kult Kibele pri Grkih ni mogel udomačiti; sicer so zgradili Atenci v 5. stol. Metroon v čast Demetre, a kult Atisa in »gallov« je bil izključen.

V Rimu je državna oblast l. 205. pr. Kr. uradno vpeljala kult Kibele, a vršiti so morali obrede frigijski galli, kajti rimski zakoni so celo sužnjem strogo prepovedovali skopitev.

Izraz galli je potem sploh pomenil skopce in ti so bili zaničevani kot »semiviri«, ki doživljajo »muliebria«. Galli so bili v Rimu posebno društvo; izvršili so operacijo z ostrim kamenom, kar tudi spominja na starejšo kulturo; nosili so žensko nošo in dolge lase. V Rimu so hodili ob zvokih barbarske godbe, bobna in flavte: »vaticinantes fanatico carmine«, kakor značilno pravi Livij 38, 18. Galli so se vrteli, tresli so svojo grivo, postali v omami neobčutljivi, se vbadali v meso in večkrat se je pri takih orgijah kak gledalec vrgel med nje, se skopil in postal njihov adept. V tem orgiastičnem stanju so stokali in prorokovali.

Vse to nas spominja na Delfe, Dionysa in Eleusino.

²³ Pauly-Wissowa, Realencyclopädie I s. v. Attis.

²⁴ Pauly-Wissowa, Realencyclopädie II s. v. Gallus.

Matriarhalni značaj teh misterijev je na dlani. Plutarh pravi, da so te misterije vtihotapili v Grčijo in Rim ženske in evnuhi iz pokrajin barbarskega praznoverja. V Pesinu sta stalno službovala dva strežnika Atis in Batekes. Obe imeni sta predarijskega izvora, kakor mi je razložil prof. dr. Oštir. Atis pomeni luno in sicer po nekaterih virih (cf. Pauly-Wissowa s. v.) srebrno, torej svetlo luno. Batakes je bržkone v zvezi z batas (bassus) βάσας, navzdol. Tako n. pr. pomeni Kautopates v etruškem jziku zahajajoče solnce²⁵ in je ime za solčnega boga, ki se slika z dol obrnjeno bakljo.

Kibele, Atis, Batakes je torej izrazita trilogija iz lunarne mitologije, mati luna z junakoma svetle in temne lune.

Kibele je istovetna s kretske Rejo, z atensko Demetro, in z delfijskim Ὀυφαλος. Zdi se mi, da je slika boginje Reje z dvema levoma na Kreti ali sploh matere boginje z levoma v Rimu iz lunarne mitologije, tako da leva pomenita podrejeni moški božanstvi.

Dea Syria²⁶.

Njeno ime je Atargatis (pri Feničanih bržkone Astarte). Sircem je veljala kot boginja plodovitosti, Grki so jo sami primerjali s kretske Rejo in aziatsko Kibelo. Njeno glavno svetišče je bilo v Bambyki v Siriji. Z njo v zvezi je moško božanstvo Adad, ki je enkrat sin, enkrat mož boginje. Njen kult se je vršil na podoben način kakor kult Kibele, misti so plesali, se vrteli v entuziastični omami, si prebadali kožo tudi skupili so sami sebe, da bi postali sužnji boginje, njej popolnoma enaki.

Lunarno mitološko potezo te boginje nam svedoči izrek Makrobija (I, 23, 18): *Simulacrum Adad insigne cernitur radiis inclinatis... Adargatidis simulacrum sursum versus reclinatis radiis insigne est... Sub eodem simulacro species leonum sunt.* Očividno kakor pri Kibeli je Adad simbol temne pojemajoče lune, svetli lunin junak pa je obtičal v materi boginji. Dva leva, ki sta pa pod kipom boginje, spominjata bržkone še na dva lunarna junaka.

O matriarhalnem značaju sirske boginje ni dvomiti, če pomislimo, da morajo misti se skupiti in postati nekako ženske, da zadobijo mistično moč boginje. Ravno ta pojav se bo nam v sodobnem sibirskem šamanstvu kazal v presenetljivi obliki.

²⁵ Oštir, Arhiv za arbanaske starine II, 1925, 337.

²⁶ Pauly-Wissowa, V, p. 2236: Dea Syria.

Rezultati.

1. Grška religija in mitologija ni rezultat premočrtnega razvoja iste miselnosti od nižjih do višjih oblik, ampak je rezultatna dveh tujih si svetov in kultur nomadskega in matriarhalnega kulturnega kroga. Prvotni Grki so nosilci jasne nebesne Zevsove religije, religije Logosa; okrog Sredozemskega morja pa se je bila bohotno razpasla matriarhalna religija pramatere zemlje in pramatere lune, z velikim kaosom duhov narave.

2. Srečanje in križanje obeh kultur je za neko dobo (od 1000—500 pr. Kr.) prineslo Zevsu zmago nad pramaterjo boginjo, a številni duhovi narave so silili v Olimp k Zevsu, ki jim je moral dati prostora in jih deloma sprejeti v svoj Olimp. Nastale so kompromisne tvorbe. V Delfih Zevs po svojem sinu Apolonu kolikor toliko obvladuje staro htonsko vero iz nižave, Dionysos ne dobi nikdar pristopa v Olimp, Demetro so Grki nekako »civilizirali« in »olimpizirali«.

3. Orgiastični, iracionalni, okultni element je bistven del matriarhalne kulture, ki je v diametralnem nasprotju z nebesno religijo Zevsa.

4. Okultizem je bil s svojimi magičnimi in iracionalnimi kulti tako ukoreninjen, da je dobil uradni značaj državnega kulta tudi pri Grkih; seveda je vprav ta državna kontrola pri Grkih omilila in oblažila in oplemenitila temne strani okultizma.

5. Grki in Rimljani so se polagoma začeli udajati bolj in bolj iracionalnemu verstvu matriarhalnih misterijev, čimbolj so zapostavljali nebesnega Zevsa in njegove zakone. Šele Kristus je vpustil spet racionalno religijo Logosa.

6. V Kristusu je racionalna religija Logosa dobila najmočnejši izraz in ta religija je brezpogojno in neusmiljeno odklonila vse kompromise z okultnimi iracionalnimi verstvi; krščanski apologeti so se namreč postavili brez izjeme na stališče, da za vsemi temi kulti tičijo pravi demoni, o čemer bomo še govorili.

Zato so iracionalni misteriji polagoma izginili. Značilen je v tem oziru odgovor, ki ga je prejel cesar Dioklecijan od Apolonovega oraklja v Miletu: Pravični, ki so po zemlji razširjeni, ovirajo prerokovanje. Poganški duhovniki so soglasno razlagali, da so kristjani tisti »pravični«.²⁷ V krščanstvu ni več mesta za iracionalni okultizem; samo sporadično se še vtihotaplja.

²⁷ Zorè, V tem znamenju boš zmagal, 1913, str. 132.

PRAKTIČNI DEL.

Enciklika „Mortalium animos“.

(Nadaljevanje in konec.)

II. Indiferentizem.

Če bi izkušali doseči edinstvo cerkva na osnovi dejansko skupnih nazorov in bi vse nauke in uredbe, ki niso skupne, proglasili za svobodne, bi s tem prešli v indiferentizem. Ta indiferentizem bi bil načelen, ne samo praktičnega značaja. Ne bi samo opustili uporabo mnogih naukov za usmerjenje etiškega, kulturnega in socialnega življenja, ampak bi to storili v miselnosti, da dotični nauki niso od Boga razodeti ali vsaj ne spadajo k obveznemu razodetju. Postranske važnosti bi se smatrali nauki o Kristusu Bogu, ker nekateri kristjani ne verujejo v Kristusovo božanstvo, o Kristusovi pričujočnosti v evharistiji, o zakramentih, o oblasti Cerkve. To bi moralo bistveno vplivati na kult, na religiozno in moralno življenje.

Načelni verski indiferentizem je bil v devetnajstem stoletju od cerkvene oblasti ponovno obsojen. Indiferentizem je ono lažno mnenje, da more človek doseči večno zveličanje »qualibet fidei professione«, da le pošteno in pravično živi¹. Indiferentist — naj je član katerekoli cerkve — prezira verske nauke svoje cerkve ne zato, ker je morebiti spoznal, da ti niso resnični in bi torej iskal prave cerkve in resničnega verskega nauka, ampak zametuje sploh bodisi razodeti značaj ali obveznost vere in njeno zvezo z večnim zveličanjem. Proglašja neodvisnost življenja od verovanja. »Nekateri katoličani so v žalostni zmoti, da morejo ljudje, ki žive v zmotah in se ločijo od prave vere in edinstvene cerkve, priti do večnega zveličanja. To mnenje je popolnoma nasprotno katoliškemu nauku.«²

Ze Pij IX. je svaril katoličane, naj ne vstopajo v ligo »ad procurandam christianitatis unitatem«, ki se je ustanovila l. 1857. v Londonu. Ustanovljena je bila za katoličane, protestante in pravoslavne. Člani naj molijo, darujejo sv. maše v namen lige, da bi se vse tri cerkve enkrat zedinile tudi v eno »telo«. Osnovana pa je bila ta liga na misli, da so vse tri cerkve sestavni deli ene Kristusove cerkve in torej popolnoma enakopravne, dasi na zunaj še ločene. Ta zmota in tudi delo po namenu lige, na taki osnovi stoječe, »tolerari nullo modo potest«. Zakaj katoliška cerkev že obstoji, je že corpus connexum atque compactum. S pristopom v tako ligo bi zapadli nevarnosti indiferentizma³.

V silabu Pija IX. je bistvo indiferentizma označeno v štirih stavkih: 1. Vsak človek more svobodno sprejeti in izpovedovati

¹ Enciklika Mirari vos arbitramur 1832 (proti F. de Lamennaisu) Denz.-Bannw. 1613.

² Pij IX. v encikliki Quanto moerore afficimur. Denz.-Bannw. 1677. Tudi bistvo verskega liberalizma je indiferentizem.

³ Denz.-Bannw. 1685—1687. Prim. Grivec, o. c. str. 236.

ono religijo, ki jo po svojem razumu smatra za resnično. — 2. Ljudje morejo v kultu katerekoli religije najti pot večnega zveličanja in doseči večno zveličanje. — 3. Vsaj utemeljeno upanje moremo imeti, da morejo biti vsi zveličani, ki niso v resnični Kristusovi cerkvi. — 4. Protestantizem ni nič drugega kakor drugačna oblika iste krščanske vere, v kateri je možno prav tako ugajati Bogu kakor v katoliški cerkvi.⁴

Leon XIII. zavrača v okrožnici *Immortale Dei* mnenje, da ni nobene razlike med raznimi nasprotujočimi si oblikami verstva. To mnenje prehaja nazadnje do sklepa, da se noče človek za nobeno vero odločiti in nobene izvrševati. Tako mišljenje in življenje se morebiti po besedi loči od ateizma, stvarno ni med njima nobene razlike. Kdor je prepričan, da Bog biva, vendar ne more biti tako nespameten in misliti, da so uredbe v kultu, čeprav so še tako različne in v najvažnejših točkah med seboj nasprotne, vseeno enako resnične, enako dobre, enako Bogu všeč. Niti posameznik niti država nimata pravice dolžnosti vere prezirati ali jih staviti v isti red vrednot kakor popolnoma različne stvari (n. pr. navadne državljanske pravice).

Tudi modernizem vključuje v svoji verstveni filozofiji indiferentizem. Kriterij za resničnost kake vere in motiv izvestnosti verovanja je edino notranje subjektivno izkustvo, doživetje. Ta religiozni čut in izkustvo pa sta možna v vseh verstvih, v vsakem verskem občestvu. Dogme, racionalno izraženi verski nauki so le simbol in interpretacija verskega doživetja. Po tem nazoru je treba smatrati vsako vero za resnično. Modernisti tega principiuelno tudi ne tajijo⁵. Modernistično pojmovanje dogem je relativizem. Verski nauki se po svojem zmislu spreminjajo, so pa kljub temu vedno resnični. Tako so prvi kristjani po naziranju tega dogmatičnega evolucionizma v nauku sv. pisma, da je Jezus Kristus Bog, umeli samo, da je Mesija in nič več, in pozneje so položili v to formulo smisel, da ima resnično božjo naravo. Krščanska zavest se je razvijala in oblikovala svojo vero. Nešteti pogledi na predmet »verskega čuta« so možni, enkrat se nam odkrije ta, potem drugi. Tako se spreminjajo naša verovanja, tako so relativne tudi dogme⁶.

Poleg naturalističnega pojmovanja vere vsebuje modernizem torej tudi indiferentizem, ki priznava ali dosledno mora priznavati za načelno enake vse religije, ne samo krščanske, ampak tudi izvenkrščanske. Graditi na osnovi splošnega verskega čuta neko versko zajednico se pravi omejiti se na naturalizem in pripustiti vanjo celo ateizem.

Iz istih razlogov, radi katerih katoliška cerkev obsoja indiferentizem, zametava tudi načelo o svobodi vesti, ki izvirā vprav »ex hoc putidissimo indifferentismi errore«⁷. To načelo je

⁴ Denz.-Bannw. 1715—1718.

⁵ Denz.-Bannw. 2079.

⁶ Denz.-Bannw. 2079.

⁷ Denz.-Bannw. 1913.

zmotno, v kolikor pomeni pravico človeka in prostost od vsake naravne obveznosti do verovanja ali popolno svobodo misliti in učiti kakršnokoli zmoto in jo tudi v javnosti širiti. Upravičeno je pač, v kolikor zavrača poskus z nasiljem bodisi fizičnim ali psihičnim človeka primorati do verovanja. Pomeniti more le svobodo človeka in afirmacijo te svobode, nikakor pa ne prostost obveznosti nasproti Bogu in njegovemu razodetju. Ako bi hoteli to načelo, kakor ga moderni čas pogosto pojmuje, uporabiti dosledno, pridemo do absolutno neodvisnega individualizma in tako do anarhizma.

Tudi načelo popolne svobode in enakopravnosti kultov vključuje indiferentizem. Praktično je seveda v raznih državah potrebno pustiti to svobodo in jo priznati. A že države mnogokrat načela popolnoma ne priznajo, ker zahtevajo vedno, da mora posamezna veroizpoved biti priznana po ustavi ali po posebnih zakonih, preden sme javno izvrševati svoje bogočastje. Čim pa bi to načelo katoličan sprejel, bi že vključno priznal enakopravnost vseh kultov in bi psihološko kaj hitro prišel do omalovaževanja lastnega⁸. Glede svojega nauka je torej katoliška cerkev neodjenljiva, ne more sklepati nobenega kompromisa in nobenega edinstva z drugimi cerkvami, ako te nočejo sprejeti celega za podlago edinosti. Prepričana je, da varuje in razlaga popolni »depositum fidei«, popolno božje razodetje, ki ni dovoljeno o njem dvomiti ali se pogajati o njem.

Temu prepričanju o edinozveličavnosti katoliškega nauka pa nič ne nasprotuje drugi nauk, da se more zveličati tudi človek, ki se nahaja izven katoliške cerkve, ako le veruje v Boga, najvišji smoter človeškega življenja, in po vesti ter spoznani volji božji uravnava svoje življenje. Velja pa to načelo le v slučaju, da gre za nezadolženo nepoznanje in popolno nevednost celotnega božjega razodetja in prave Kristusove cerkve. Taki nimajo nobene osebne krivde, če niso v katoliški cerkvi. Brez krivde pa ni nihče pogubljen⁹. Indiferentizem pa vprav vključuje zaveštno omalovaževanje razodetega nauka¹⁰.

Koliko ljudi in vernikov drugih cerkva je v tej »dobri veri«, ima to pošteno dispozicijo volje, je seveda nemogoče določiti. Kdo bi se drznil označiti meje te »nevednosti« za pravo Kristusovo cerkev po narodih, pokrajinah, osebni značaju in različnih drugih stvareh? Le Bog sam ve, kako se stikata njegovo usmiljenje in

⁸ Obsojen je v silabu stavek: Enimvero falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam. Denz.-Bannw. 1779.

⁹ Pij IX. Singulari quadam. Quanto conficimur moerore. Denz.-Bannw. 1647. 1677.

¹⁰ Sed notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra catholicam Ecclesiam posse salvari, et contumaces adversus eiusdem Ecclesiae auctoritatem, definitiones, et ab ipsis Ecclesiae unitate atque a Petri successore Romano Pontifice cui vineae custodia a Salvatore est commissae, pertinaciter divisos aeternam non posse consequi salutem. Ibid.

njegova pravičnost¹¹. Reči moremo nasplošno le, da to nezadolženo nevednost priznamo veliko težje pri ljudeh, ki so člani katoliške cerkve samo po imenu, kakor pa pri onih, ki nikoli še niso bili njeni člani. Še manj pa ta dogmatična neodjenljivost katoliške cerkve izključuje dejansko ljubezen do drugovercev. Saj zapoved ljubezni do sočloveka spada k bistvu katoliškega nauka. Kdor bi tega nauka ne priznal, sploh ne bi mogel postati katoličan¹². Na noben način ne smejo nikoli sinovi katoliške cerkve sovražiti onih, ki niso v zvezi vere in ljubezni z nami zedinjeni, temveč jih morajo podpirati z vsemi deli krščanske ljubezni, če so v revščini ali boleznih ali drugih bridkosti¹³. Skušajo naj jih privedi tudi v katoliško cerkev. V tem oziru je dal poleg drugih Benedikt XV. prelep zgled pravega umevanja katoliškega nauka, ko je z očetovsko skrbjo podpiral med vojsko in po vojski uboge in zatirane vseh konfesij. Pij XI. pa je s svojo akcijo za Rusijo tudi dokazal, da sta »fides intrepida« in »ignis ardens caritatis« združena — »fides viva catholica«.

III. Temeljne in netemeljne dogme.

Predmet krščanske vere je vse, kar je Bog razodel. Bog sam, ki je govoril človeštvu, je porok za resničnost celega razodetja. Nezmožljivost njegovega neskončnega spoznanja in absolutna resni-coljubnost umirita naš razum, da sprejme tudi nauke, ki jih ne doume, obenem z onimi, ki so mu po naravnem izkustvu ali uvidnosti znani. Ničesar ne sme prerekati ali zavreči, o čemer je gotovo, da je od Boga, čeprav se zdi neznatne važnosti za boljše spoznanje o Bogu ali celo brezpomembno za življenje. Cel »corpus« razodetja mora sprejeti, ne more delati v tem oziru razlike med posameznimi resnicami ali dejstvi, o katerih nauk božji poroča. Tajiti ali zametati nekaj, kar spada k razodetju, bi se reklo osporavati nezmožnost božjega spoznanja ali svojevolsko predpostavljati, da se v nekaterih stvarih mora verovati Bogu, v drugih pa je to prepuščeno poljubni izbiri. To je znano teološko poglavje o formalnem predmetu ali nagibu verovanja. »Formalis ratio omnium credibilium est una, scilicet veritas prima; et ex hac parte articuli non distinguuntur.«¹⁴ Vse razodete resnice ali dejstva nosijo na sebi poroštvo božje; v toliko in zato so »credibilia« — predmet vere. Tudi če motrimo razodetje v tej obliki razvoja, v katerem je danes, ne moremo razlikovati med dogmami, ki so temeljne in jih je dolžan vsakdo priznati ter verovati, in dogmami, ki bi bile postranskega pomena ter bi jih lahko prezrli in odklonili. V tem pogledu je, pravi Pij XI., popolnoma enaka obveznost vere v skrivnost sv. Trojice kakor v brezmadežno spočetje Device Marije, pravtako vera v včlovečenje

¹¹ Denz.-Bannw. 1647.

¹² Zato je tudi absolutni nacionalizem bistveno sovražen katoliškemu nauku.

¹³ Denz.-Bannw. 1678.

¹⁴ S. Th. 2, II, q. 1, a. 6.

Gospodovo kakor v nezmotnost učenja rimskega papeža. Dogmatični razvoj ni ustvarjal novih resnic, ampak le formulacijo resnic, ki jih je Bog razodel. Časovnost jasne opredelitve, ki se jih drži, je odvisna mnogokrat od zgolj zunanjih povodov. Pojavili so se zmotni nauki ali nastale nejasnosti in cerkev je ob takih prilikah opredelila razodeti nauk od zmot.

Ako pa gledamo na razodetje in njegove dele kakor na vrednote, ki jih je Bog dal z ozirom na naše umsko in moralno življenje, moremo pač klasificirati posamezne verske resnice in dele razodetja. Razodetje je manifestacija Boga. Dano je bilo človeku zato, da njegovo dušo in njegovo življenje združi z Bogom stvarnikom in najvišjim smotrom na najtesnejši način, ki ga človeška narava sama ne more doseči. Princip nadnaravnega reda je Bog kot nadnaravni smoter človeškega življenja. Če pa posamezne dele razodetja gledamo v tej zvezi z nadnaravnim smotrom in zmerimo njihovo bistvenost za usovršenje človeka k temu smotru, potem moremo razporediti resnice razodetja po neposredni nujnosti in bistveni važnosti ali po posredni in manj bistveni. Sv. Pavel postavi kot neobhodno potrebno vero v Boga, »quia est, et inquirentibus se remunerator sit« (Hebr. 11, 6). To sta dve temeljni resnici, ki jih mora vsak poznati in verovati, kdor se hoče zveličati. Teologi razlikujejo »objectum primarium, secundarium, pure accidentarium« vere. Primarni objekt je Bog, ker se on razodeva v vseh resnicah in ima razodetje namen voditi človeško spoznanje in življenje k njemu. Prav tako Jezus Kristus, v katerem biva »polnost božanstva«, ki je obenem »pot v življenje«. Sekundarni predmet so pa resnice, ki govorijo o sredstvih za ta smoter človeškega življenja. Tako imamo osrednje dogme in one, ki niso tako temeljne, pa vendar spadajo med »res fidei et morum ad aedificationem christianae doctrinae«.

V sv. pismu pa se nahaja mnogo stavkov, ki so inspirirani, a govore o dejstvih ali resnicah, ki nimajo notranje nujne zveze za namen razodetja in cilj vere. Dejstvo, da je sv. Pavel pustil pero v Troadi ali da je Adam živel toliko in toliko let, nima nobene važnosti za življenje po veri ali spoznanje Boga. Vendar pa spada k organski celoti razodetja, kakor je bilo dejansko dana, »revelatum per concomitantiam«. Take stvari so sicer »res fidei«, ker spadajo k razodetju, a niso »res fidei ad aedificationem doctrinae christianae«¹⁵.

Sv. Tomaž utemeljuje razporeditev predmeta vere v posamezne člene iz definicije vere pri sv. Pavlu (Hebr. 11, 1). Predmet vere je »aliquid non visum circa divina«. Kadarkoli je v razodetju »aliquid speciali ratione non visum«, imamo nov člen vere. Glavni predmet vere je »substantia sperandarum rerum«, združitev z Bogom, našim smotrom. In tako je bistveni predmet vere vse, kar nas naravnost veže s ciljem in vodi k njemu (sv. Trojica, včlovečenje itd.). Mnoge

¹⁵ L. Billot, De virtutibus infusus str. 233 sl.

druge stvari, ki jih razodetje pripoveduje, pa nimajo naravnost tega namena, ampak služijo le »ad praedictorum manifestationem« n. pr. da je Abraham imel dva sina. Te vrste resnice se ne uvrščujejo kot posebni členi v veroizpoved¹⁶.

Po tem vrednotenju razodetih resnic, ki temelji v namenu, radi katerega se je Bog razodel človeštvu, se ravna tudi učenje cerkve. Iz njega izhaja tudi razlikovanje med »fides explicita«, ki je potrebna z ozirom na nekatere resnice, in »fides implicita«, ki zadošča za druge. Prav tako daje smer oznanjevanju božje besede in verski izobrazbi kristjanov. Zato tudi katekizem govori o šestih temeljnih resnicah in apostolska veroizpoved obsega najvažnejše razodete nauke. Naravna zapoved, ki sledi iz dejstva razodetja, pa sili k vedno širši verski izobrazbi, k vedno globljemu in natančnejšemu spoznanju celotnega razodetja in po njem vedno globljemu teženju k Bogu. Le racionalizem posega v razodetje z namenom, da nekaj sprejme, drugo pa prepušča človeški samovolji.

IV. Odmev enciklike v nekatoliških krogih.

Z encikliko *Satis cognitum* (29. jun. 1896) je Leon XIII. razdril iluzije raznih anglikancev, ki so si predstavljali zedinjenje s katoliško cerkvijo kot neko kompromisno pogodbo, v kateri si bodo pogodbeniki dali medsebojne koncesije glede dogme in cerkvene organizacije. Tudi mnogi odlični katoličani, ki so neposredno v času pred encikliko od zvez z anglikanci pričakovali uspeha v pogledu edinosti, so bili tako opozorjeni, da teh uspehov ne morejo pričakovati, dokler take iluzije obstojajo. Zedinjenje je možno le, ako priznajo ločeni kristjani nauk katoliške cerkve in oblast naslednika sv. Petra¹⁷. Anglikancem in pravoslavnim kristjanom ta enciklika, ki je iluzije razpršila in napravila jasnost, ni bila všeč. Zdelo se jim je, da je znamenje neke prevzetnosti in trmaste neodjenljivosti. Dolžili so Rim, da kopiči ovire za zedinjenje krščanstva, posebno ko je Leon XIII. s pismom *Apostolicae curae* (1896) še odločil, da so ordinacije v anglikanski cerkvi neveljavne¹⁸.

Precej enak odmev je imela tudi enciklika *Mortalium animos* v mnogih nekatoliških krogih, ki še živijo v iluziji, da je možno na osnovi pogajanj ali medsebojnega popuščanja glede nauka priti do zedinjenja krščanskih cerkva¹⁹. Zopet so se čuli očitki o intransigentnosti katoliške cerkve. Nadškof iz Upsale, Soederblom, ki je izmed glavnih zagovornikov »vsekrščanstva« (obenem s prof. Heilerjem iz Marburga) trdi, da so oni prav za prav katoliški, vesoljni, ker hočejo edinstvo vsega krščanskega sveta, rimska cerkev pa to preprečuje²⁰. In če pomeni »vsekristjan« celega, popolnega

¹⁶ S. Th. 2, II, q. 1, a. 6.

¹⁷ *Acta Sanctae Sedis* XXVIII (1895/96).

¹⁸ *Acta Sanctae Sedis* XXIX (1896/97). *Études* 5. febr. 1928, str. 349 sl.

¹⁹ *Études* 5. febr. 1928, str. 350.

²⁰ *Das evangel. Deutschland* 12. febr. 1928, cit. *Études* 20. apr. 1928, str. 206.

kristjana, je ta naslov lep. »Dogmatične formule in cerkvene uredbe ohranjajo resnico v ilovnatih posodah.« Po Kristusovih besedah pa je treba Boga moliti v duhu in resnici. Na to papež pozablja. Enciklika je nesprejemljiva, ker razvija program pravovernosti in zahteva enostavno pokorščino Rimu²¹.

V zbirki »Kritische Stimmen zum päpstlichen Rundschreiben über die Einigungsfrage der Kirchen« (Sämann-Verlag, Berlin) so objavljene izjave nekatoliških osebnosti iz anglikanskih, starokatoliških, pravoslavnihi, največ pa protestantskih krogov. Najbolj obširno piše zopet nadškof Soederblom. Na splošno so vsa razmotrivanja v zbirki stvarna, le v nekaterih pisatelji psujejo katoliško cerkev in papeštvo. Drugi očitajo encikliki, da je pisana v tako hladnem tonu²².

Tudi v angleški visoki cerkvi je enciklika zbudila mnogo pozornosti. V protestantskih krogih Severne Amerike je bila sprejeta s spoštovanjem. Uverili so se znova povsod, da se katoliška cerkev ne bo prav nič pogajala o dogmatičnem nauku. Vse verske in cerkvene ločine, ki mislijo, da bi mogle po pogajanjih priti do zedinjenja, se motijo²³.

Grški metropolit Germanos je izjavil, da ga enciklika ni razočarala. Vedel je vnaprej, kakšna bo. Omejenost duha, ekskluzivnost in želje po »papeškem sistemu« so v njej. Zato pa naj težijo vse druge cerkve k novi stavbi krščanstva, ki nje poglavar ne bo papež, ampak Kristus²⁴.

V Journalu de Génève priznava neki kalvinistični poročevalec, da je enciklika napisana v resnem in dostojanstvenem tonu. Če bi se katoliška cerkev udeležila konference v Lausanni, bi izvršila samomor²⁵.

Enciklika *Mortalium animos* je torej zopet enkrat razčistila mišljenje in teženje v pogledu zedinjenja krščanstva. Rimsko-katoliška cerkev se zaveda, da je prava Kristusova cerkev in čuva njegov nauk. Zato se ne more glede tega spustiti v nobena pogajanja. Še manj more stopiti v praktično zvezo z drugimi cerkvami z namenom, da bi potom razvoja prišlo enkrat tudi do edinosti v nauku in mišljenju²⁶.

A želeli moramo iskreno, moliti moramo vedno, da bi Duh božji odstranil ovire zedinjenja, saj imamo tudi katoličani v svojih prednikih delež krivde na ločitvi krščanstva.

Jan. Fabijan.

²¹ l. c.

²² *Schönere Zukunft* III (29. apr. 1928) 677 sl.

²³ *Schönere Zukunft* III (5. febr. 1928) str. 411.

²⁴ *Le Christianisme au XX. siècle* 8. marca 1928, cit po *Études* 20. apr. 1928 str. 205 sl.

²⁵ *L'unità cattolica* (Firenze) 10. febr. 1928.

²⁶ Tako so si na konferenci v Lausanni predstavljali mnogi zedinjenje cerkva. Gl. M. Reichmann, *Die Weltkonferenz von Lausanne vom 3. bis 21. August 1927*. (*Stimmen der Zeit*, März 1928 str. 425 sl.)

Katoličan in parlamentarizem.

»Apolitičnost« nemogoča.

1. Čeprav slišimo večkrat tudi iz ust pozitivno vernih in pobožnih ljudi resigniran vzdih, da je najbolje ne pečati se s politiko, vendarle moramo priznati, da v praktičnem življenju ti vzdihi ne zadostujejo. Odnosi, ki jih ima vsak državljani, torej tudi katoličan do države, so tako mnogobrojni, da hočeš nočeš potegnejo tudi najbolj mirnega človeka v politiško areno. Saj je vprav politika ono torišče, kjer se bijejo boji za splošni blagor: za ta blagor pa moramo biti zavzeti vsi; dosledno ne more biti nihče povsem »apolitičen«.

2. Katolik se ne more postaviti ne v religioznem ne v socialnem življenju na enostransko individualistično stališče: »da se le jaz posvetim, da le jaz živim, pa je dobro; za drugo se ne zanimam«. To stališče bi bilo nasprotno veliki zapovedi ljubezni do bližnjega. Vitam piorum non solum sibi, sed etiam aliis esse utilem decet (Leo. M. sermo 35, 3; PL 54, 251).

Ta ljubezen je eminenten socialen činitelj, ki nas nagiblje, da delamo za razvoj kraljestva božjega (n. pr. misijonska akcija) in za časni blagor ljudstva (socialno delo). Delo za širjenje vere in delo za časni blagor ljudstva pa zadene mnogokrat na politiške zapreke, ali pa se naravnost razvija na kakem politiskem vulkanu. Poglejmo mehikanski »kulturni boj«, ozrimo se na »Action Française«, študirajmo nemški »Centrum«, povsod bomo našli, da gre za to, ali prizna politika naše verske resnice in so li naša etična načela merodajna ne samo v privatnem, temveč tudi v javnem življenju. Iz teh zgledov je razvidno, da se katoličan v politiskem življenju ne more povsem desinteresirati; tak »désintéressement« bi pomenil mnogokrat etično apatijo.

3. Res so nekateri politiški predmeti sami po sebi indiferentni; toda in concreto tudi ti postanejo moralno pozitivni ali negativni vsled okoliščin ali pa vsled namena, ki ga kdo zasleduje s takim predmetom; tako je n. pr. moralno indiferentno, naj li ima Ljubljana s svojo okolico avtomobilsko zvezo ali pa električno železnico. Toda to vprašanje neha biti »indiferentno«, ko mi strokovnjaki dokažejo, da je n. pr. avtomobilska zveza gospodarsko bolj koristna; potem se moram tudi etično opredeliti za njo, ker sem dolžan hoteti to, kar je občini najbolj koristno. Bonum commune je tako visoka ideja, da ji moramo povsod služiti, kjer je to možno salvis fide et moribus.

4. Naše življenje v državi je tako mnogostransko, da stoji katoličan nešteto krat pred vprašanjem: kako naj se opredeli v tej ali oni zadevi, ki je važna za javno življenje. Njegovo stališče mora biti: doseči čim večjo mero splošnega blaga, ne da bi se pri tem niti najmanj kršili moralni zakoni.

Če bi pa kdo zahteval, naj se katoličan kar izloči iz politiškega življenja, bi prvič kršil pravice katoliških državljanov in drugič bi

opropal državo sodelovanja najboljših udov. Priznam, da je večkrat komodno, ako more človek izjaviti s suvereno gesto, da stoji »nad« strankami in da se ne zanima za nikako politiko, toda praktično življenje ga bo siloma pritegnilo na politiško bojišče, če ne kot poveljnika, pa vsaj kot črnovojnika.

Volitve kot sodelovanje pri političnem življenju.

5. Na tako bojišče pride katoličan n. pr. za časa volitev. Moderne države si ne moremo predstavljati brez volitev; patriarhalni časi, ko je nosil vso skrb in odgovornost za občni blagor le vladar, so minuli. Narodi so postali »polnoletni« in hočejo biti sami hovači svoje sreče. To je jedro tako zvane demokracije, ki se konkretno udeleži največ v parlamentarnem življenju. Za to demokracijo so se narodi vedno borili, ker široke mase niso hotele biti zgolj vladane, temveč so si želele tudi udeležbe pri vladi; klasičen zgled za to nam nudi Rim, kjer »plebs« ni odnehala, dokler si ni priborila politiške enakopravnosti z aristokratskimi patriciji.

V novejši dobi je vsaj formalno povsod odpravljena absolutistična oblika vladavin, pri kateri je vladar bil istoveten z državo in v kateri so državljani smatrali za posebno milost, če se jih je vladar sploh spomnil; pravim »formalno«, zakaj faktično kaže absolutizem zopet svoje rozičke v obliki diktatorstva ali neomejenega strankarstva. — Proti temu absolutizmu se more ljudstvo braniti uspešno le s tem, da pošlje v parlament poslance, ki so res iskrenega demokratičnega mišljenja.

Kandidatova kvalifikacija.

7. Kake lastnosti mora imeti kandidat, da mu more ljudstvo z mirno vestjo poveriti svoje zaupanje? Moralisti zahtevajo, da mora imeti zadostno znanje, poštenje in marljivost. Z ozirom na znanje seveda ne moremo zahtevati, da bi bil poslanec »Universalgenie«; teh je tako malo, da ne moremo z njimi računati. Mora pa znati, kakšen smoter ima država, v čem je resnični splošni blagor, ter imeti jasne pojme o odnosu cerkve in države. Poznati mora glavne točke domače legislature, vedeti, kake lastnosti mora imeti predmet zakonskega načrta, da more obveljati zakon tudi pred Bogom in ne samo pred ljudmi. Razen tega pa mora poznati vsaj eno pogojo javnega življenja precej dobro: n. pr. poljedelstvo, šolstvo, higijeno, trgovstvo, socialno skrbstvo itd. Kaj naj bi sicer delal pri parlamentarnih razpravah!? Da bi pa poznal vse probleme, tega nihče ne zahteva. Ne moremo zahtevati od kakega zemljoradnika iz Bosne, da govori o uredbi ljubljanske univerze, ali od kakega muslimanskega bega, da nastopi kot generalni govornik v vprašanju konkordata. — Če posamezni poslanec nima v konkretnem primeru zadostnega znanja, se mora informirati pri vestnem kolegu, ki je v stvari poučen, in se držati njegovega mnenja.

8. Parlamentarec mora biti osebno pošten. Zavedati se mora, da je zakonodaja prav za prav v rokah poslancev in da je odvisno od njegovega glasu, bo li dobila država dobre ali slabe zakone. Zavedati se mora, da parlament zastopa vso državo in da morajo splošni državni interesi imeti prednost pred eventualnimi partikularnimi interesi te ali one dežele; prav tako je treba staviti splošne interese nad interese stranke ali socialnega sloja, ki ga zastopa kak klub; poslanec-industrijalec n. pr. ne sme enostransko zastopati samo interese industrije, temveč če gre za interese celega naroda, mora tem-le podrediti korist svojega stanu; isto velja seveda za vsak drug stan.

9. Poštenost zahteva obenem boj proti vsaki korupciji in protekciji. Kar je bila v gotovih epohah cerkvene zgodovine simonija, to je v državnem življenju korupcija. Parlamentarec ne sme sam uganjati takega zločina, temveč ga mora pobijati, kjerkoli bi ga zapazil, n. pr. pri uradih. Prav tako mora pobijati protežiranje nesposobnih ali manj sposobnih oseb, ki se pulijo za javne službe. Občina (država) ima pravico, da jo upravljajo sposobni ljudje, radi tega je vsako protežiranje nesposobnih protisocialno, protidržavno in dosledno nemoralno. Javne službe ne smejo biti sinekure, temveč so mesta za delo; državna uprava rabi manj uradnikov, ti pa naj bodo sposobni, delavni in — tudi dobro plačani.

10. V zbornico pošlje narod odposlanca na — delo. Kdor ne kaže veselja do dela, tega ni treba kandidirati v korporacijo, katera sklepa o usodi države. Poslanec mora prisostvovati sejam, zanimati se za dnevni red, zlasti pa skrbeti, da bo navzoč, ko se bo glasovalo. Večkrat je odvisna vsa situacija le od par glasov; če se pri važnem glasovanju kak poslanec »odlikuje« po svoji nenavzočnosti, si nakopje veliko moralno odgovornost.

11. Kakor razvidno, se mora človek sam sebe moralno preiskati, prej ko sprejme kandidaturo, kajti moralna odgovornost, ki jo ima parlamentarni delavec, ni mala.

Z druge strani naj tudi ljudstvo dobro preudari, komu poveri svoje zaupanje; v demokratski državi bi ljudstvo sploh ne imelo pravice, da se pritožuje čez vlado; kajti vlada je le odsvit parlamenta, parlament pa izraz ljudske volje. Logično bi morallo torej ljudstvo reči »mea culpa«, če državni voz ne more iz blata; pri naslednjih volitvah pa naj poveri vlado boljšim krmilarjem; saj v ta namen ima ljudstvo na razpolago volivne kroglice.

Kazuistično bi se »pojavi« tu vprašanje, sme li katoličan kdaj voliti tudi nedobrega (sit venia verbo!) kandidata. Jasno je, da na splošno tega ne more storiti. More li izjemno oddati svoj glas takemu kandidatu, je odvisno od okoliščin; za take primere je treba upoštevati načela de cooperatione materiali, — formalna cooperatio ad malum je itak brezpogojno zabranjena. Materialno sodelovanje se bo presojalo po doktrini »de malo minore«, glede katerega uči Noldin: »Non solum minus malum suadere, sed ad minus malum

actione indifferenti etiam cooperari licet ad majus malum impediendum, quod alias impediri non potest» (Theol. Moral., De praeceptis¹³ n. 113). Praktično govorimo tedaj o »kompromisnem« kandidatu (ali o kompromisni listi); v političnih bojih so taki kompromisi večkrat dejansko neizogibni, čeprav je človeku mučno, ko se zanje odloči. Kompromisna volitev konča mnogokrat s tem, da sta stranki druga z drugo nezadovoljni, obe pa — pri svojih volivcih kompromitirani.

Volivni sistemi.

12. Ob tej priložnosti bi smeli izpregovoriti besedo o volivnem sistemu. Najprej bodi omenjeno, da nekatere legislature poznajo ne samo volivno pravico, temveč nalažajo tudi volivno dolžnost. Kjer obstoja taka volivna dolžnost, je državljani tudi in conscientia dolžan ubogati, in sicer ex justitia legali. Kjer pa obstoja volivna pravica, je pa moralno obvezan, da se posluži te pravice v korist celokupnega občestva. Izgovor, da »bodo že brez njega opravili«, ne drži, ker smo vsi, vsak po svojih močeh, dolžni prispevati ad bonum commune; le resen razlog (n. pr. bolezen) bi opravičil odsotnost.

13. Ker je država živ organizem (Suarez je imenuje »corpus politicum mysticum«), je ne smemo smatrati zgolj za fizičen konglomerat mnogih delov, v katerem bi veljal materialistični princip same majoritete; država obstoja iz družin in družabnih slojev, ne iz posameznih individuov. Na to se mora ozirati tudi volivni sistem.

14. Radi tega se pisec teh vrstic ne more navdušiti za samo splošno enako volivno pravico. Gotovo je potrebno, da priznamo vsakemu državljanu pravico, da manifestira na političnem polju svoje stališče; v tem oziru pomeni splošna enaka volivna pravica brezdvomno velik napredek v primeri s stanjem v drugi polovici XIX. stoletja, ko so smeli voliti samo gotovi sloji. Toda, kakor omenjeno, država je velik corpus, corpus pa obstoji ne iz nebroya delcev, temveč iz velikega števila organov. Funkcije teh organov so sicer vse usmerjene v ohranitev vsega telesa, vendar ne moremo reči, da so vsi organi enako važni ali pa enako plemeniti. Slično je v državi. Ta obstoji iz najbolj različnih slojev: vsak sloj ima svojo nalogo v korist države; če so svoj čas pisali, da obstoji družba iz Lehrstand, Nährstand und Wehrstand, je to bistveno pravilno; samo da imamo danes mnogo bolj bogato diferenciacijo poklicev, od katerih je večina že itak organizirana. Kdo naj našteje vse te organizacije? Kaka dolga pot bi bila n. pr. od organizacije močnih veleindustrijalcev do organizacije ... brivskih pomočnikov, ki zahtevajo, da se odpravi napitnina!? Interesi človeškega življenja so kaj mnogovrstni in se odsvitajo v vseh možnih barvah. Odtod tudi pojav, da so nekatere osebe včlanjene pri tucatu organizacij. Baš to veliko število organizacij je — zavestna ali podzavestna — reakcija proti individualističnemu stališču. Človek čuti, da je kot posameznik velika ničla in da se mora dosledno pridružiti drugim, ki imajo slične interese kot

on. Ti interesi so tuintam političnega značaja, mnogokrat pa gospodarskega, zdravstvenega, znanstvenega, religioznega značaja itd.

15. Moderne volitve pa se vrše de facto le v znamenju politike. Politiška stranka mora potem vzeti na se še obrambo n. pr. gospodarskih interesov... to pa je večkrat izredno mučno. Hrvatski federalisti so n. pr. čisto politična stranka, v kateri vidiš profesorje, duhovnike, odvetnike itd.; kako stališče naj zavzame stranka, ako nastane interesni prepir med producenti (hrvaškimi kmeti) in konsumenti (Zagrebčani)? Zato bi kazalo imeti razen zbornice, ki je kompetentna za čisto politična vprašanja, še zbornico za gospodarske zadeve. Zgodovina parlamentov dokazuje, da je radi kakega strankarskega političnega spora ljudstvo moralo čakati dolgo, dolgo, preden so se rešili važni gospodarski problemi.

Razen gospodarskih interesov pa obstojajo tudi važni kulturni interesi, n. pr. ustanovitev ali ohranitev kake univerze. — S tem seveda nismo nikakor vsega izčrpali.

16. Iz tega sledi, da bi se morale volitve vršiti ne zgolj po numeričnem stanju kakega ozemlja, temveč tudi po interesnih sferah; praktično povedano: na mestu bi bil pluralni volilni sistem, po katerem bi volilec oddal svojo glasovnico prvokrat kot državljani, potem kot zastopnik kake gospodarske ali pa kulturne enote. Tako bi se zrcalilo v parlamentu resnično stanje, ki ni zgolj politično, temveč tudi kulturno in gospodarsko občestvo.

Ženska volilna pravica?

17. V tem občestvu pa imajo posebno važnost tudi žene. Do zadnjih stoletij se žena ni udeleževala v javnosti, vsaj v znatni meri ne; njen delokrog je bila notranjost hiše, kjer je ona v resnici kraljica; blagor hiši, ki ima pridno in plemenito kraljico. — Socialni razvoj pa je potegnil tudi ženo v metež javnega življenja. Spričo tega dejstva ne morejo moralisti sklepati rok in zdihovati, da nekdanje ni bilo tako, temveč morajo pregledati problemu v oči ter prispevati k rešitvi vsak pro suo modulo. Dejstvo je, da mnoge žene ostanejo neomožene, bodisi ker so mnogi moški postali radi svoje lahkomiselnosti »zakonobežni«, bodisi ker jim ne dopuščajo gospodarske razmere, da bi ustanovili družino. Dalje je moderna industrija poklicala veliko število žensk na delo, kakršnega prejšnji časi niso poznali in pri katerem imajo res svoje gospodarske interese. Slično je v trgovinah polno ženskih nameščenk, istotako po uradih in na prosvetnem polju. Časi, da bi videli žensko samo kot gospodarico ali pa kot sobarico, so minuli; v družbi se je izkristalizirala nova kategorija žensk, katerih absolutno ne moremo prištevati med služinčadi in s tem k družini; umevno, da te žene stremijo po socialnih in političnih pravicah.

Omenil bi končno še najbolj plemenito kategorijo, to so naše matere, katere imajo vprav kot materē važne kulturne naloge in dosledno tudi zahteve. Vem, da bodo nekateri rekli, naj zagovarjajo

te zadeve njih moške; toda nikakor ne pozabimo, da je na žalost med možem in ženo večkrat precejšnja razlika glede na svetovno naziranje; mati je n. pr. odločno zavzeta za versko vzgojo otrok, dočim je njen mož notoričen kulturobojnik. Ali naj velja pri tako važnem vprašanju res samo beseda moškega državljana.

18. Iz tega je razvidno, da ne smemo nikakor ignorirati one struje, ki hoče »emancipacijo« ženske. Za besedo »emancipacija« nisem navdušen, saj vendarle tudi doslej žena ni bila mancipium, vendar stvar sama je vredna, da o njej razmišljamo. Z moralnega stališča ne moremo ugovarjati, ako ženska želi biti volilka. Voliti poslance ni nikako zlo, ni torej razloga, da bi tako dejanje ženi kar a priori zabranjevali. Je-li priporočljivo, da podeli država tudi ženskam aktivno volilno pravico, to že več ni nikaka quaestio principii, temveč quaestio facti, in zlasti, so li zanjo zrele. Glede zadnje točke seveda se bo kaka eventualna čitateljica BV namuznila, češ, so li moški povsem zreli za politiko...?

Vobče pa moramo priznati, da imajo ženske kot ženske v javnosti že mnogo interesov in da je opravičena njih tendenca, naj bi našli ti interesi tudi v legislaturi svoje zagovornike. Prepričan sem, da bi to morali prav nič ne škodovalo; nasprotno, marsikak paragraf, kateremu se vidi na prvi pogled, da je izšel iz krepke, in sicer direktno dominujoče moške roke, bi moral privzeti nekoliko bolj humane oblike, ali pa izraziti bolj pravične postulate (tako je n. pr. pri detomorih res nečloveško, da se vedno pokliče na odgovornost samo izvenzakonska mati, dočim je »on« redno na svobodi).

19. Nekoliko skepte kažejo nekateri pisatelji, ko gre za pasivno volilno pravico žensk. Tudi tukaj smemo reči, da ni direktnih razlogov, da bi jo vsled njih kar a limine morali odkloniti. Krščanska religija je širokogrudna, ona je neštetokrat priznala ženske kot kraljice, ne vem torej, zakaj bi ženska ne mogla biti narodni poslanec. Res je, da pri ženah odločuje zelo motiv čuvstva, in pod tem vidikom so nekoliko manj sposobne za javne korporacije; res pa je tudi, da imajo mnogo čuta za razna kulturna, posebno vzgojna vprašanja, za nekatere socialne panoge, za sirote itd., kar zopet kompenzira delno ženino inferiornost na političkem torišču. — Vsekakor bi morala parlamentarna kandidatinja imeti lepo mero izobrazbe, plemenito srce ter biti obenem socialno in gmotno precej neodvisna. Mati, ki mora skrbeti za celo vrsto otrok, ne spada v napeto atmosfero politiške zbornice, temveč naj ostane v svetlišču družine: dobre matere so najboljši kvas za obnovev družbe.

Ena ali dve zbornici?

20. Ko govorimo o politiški areni, mislimo navadno na parlament, ali tako zvano »nižjo zbornico«. Nekatere države imajo eno samo zbornico, koje člani so izbrani (pri nas) po splošni enaki volilni pravici. Druge države pa imajo raezn te zbornice še »senat«, kojega člani se izbirajo na različne načine. Z moralnoteološkega

stališča je samo po sebi indiferentno, ima li država eno ali dve zakonodajni zbornici. Lahko izhaja z eno in vozi dobro, lahko ima dve et ambo in foveam cadunt. Vse je pač odvisno od okoliščin. Gotovo pa ima tudi »senat« dobrih razlogov zase; dočim parlament zastopa bolj progresivne ideje, najdemo v senatu večkrat bolj konservativne elemente; brezdvomno je za državo dobro, da nastopijo na javni tribuni tudi možje, ki sicer po svojem temperamentu niso sposobni za »Trommelfeuer« vsakdanjih političkih bojov pri volitvah in parlamentu, imajo pa mnogo resnosti in visoko izobrazbo. Vredno je, da se pokličejo tudi ugledni kulturni delavci k političnemu delu, in sicer na forum, kjer vlada bolj mir in objektivnost. »Senat« ima koristno nalogo, da odpre v pravem trenutku parni ventil, ako kotel v »parlamentu« preveč zavre, in na ta način prepreči eksplozijo; para, ki jo izpusti, napravi sicer velik šum, toda nobene škode. Seveda pa mora imeti tak senat tudi precejšnjo kompetenco; če mu ustava prizna le ulogo pivnika, ki naj hitro še 31. decembra posuši, kar je napisal parlament po dolгих bojih še le 30. decembra, potem je bolje, da ga ni.

21. V vseh slučajih pa — naj imamo eno ali dve zbornici — treba, da poslanci pošteno delajo. Smisel za potrebe ljudstva in pošteno delo je najboljša kvalifikacija za vsakega parlamentarca. Če tega ni, zgubi parlament svoj ugled, narod pa zanimanje za parlament. Parlamenta ne more pokopati ne kralj ne ljudstvo; on sam je svoj grobokop, in sicer je njegov grob tem globlji, čim manj parlament dela. — Parlament je sam po sebi simpatična demokratična institucija; če noče zgubiti pri narodu simpatij, — naj dela za narod.

Jos. Ujčić.

Umazana konkurenca.

Peter naroči pri tovarni Sideria več poljedelskih strojev, ki bodo veljali 100.000 Din; v istem mestu se nahaja tovarna Fusoria, ki bi seveda tudi rada dobila naročilo. Kar tako pa stvar ne gre, ker Peter ne bo brez razloga razveljavil naročila pri Sideriji; zato je treba zvijače, in Fusoria najde pravo pot, da »pridobi« Petra in spravi Siderijo ob naročilo. — Direktor Fusorije povabi starega, dobrodušnega župnika Abundija k večerji, mu pripoveduje to in ono, ter končno pride na Petra in na njegovo naročilo; župniku opisuje, kako bo Peter »nasedel« pri Sideriji, ki da ima slab material in ki da more samo radi takega materiala dati stroje po istih cenah, kakor Fusoria. Župnik, ki je ves vnet ne samo za dušni blagor, temveč tudi za časne interese svojih faranov, misli, da stori dobro delo, ako opozori Petra na škodo, ki jo bo utrpel. Peter zopet kot stara poštena korenina ni najmanj ne dvomi o tem, kar sliši, ter razveljavi svoje naročilo pri Sideriji. Odda jo tovarni Fusoriji, ki mu za isto ceno proda potrebne stroje iz — slabšega materiala.

Quid ad casum?

Prav za prav je ta casus silno preprost: tako preprost, da se na prvi pogled ne da nič povedati. In vendarle je vzet iz življenja, k: žal ne rešuje vseh kazusov po Noldinu ali Lehmkuhlu, temveč po svojih trenutnih interesih.

Po moráli je tvornica Fusoria dolžna poravnati škodo, ki jo je utrpela tvornica Sideria; tudi ne glede na to, da je imela le ta naročilo že v rokah, zahteva morála restitucijo, ker je Fusoria z obrekovanjem preprečila, da ni mogla Sideria izvršiti naročila. Vsak trgovec ima namreč pravico, da ga drugi z nepravilnimi sredstvi ne ovirajo pri dosegu poštenega dobička: »... quisque jure gaudet, ne malis artibus impediatur a consecutione boni quo non est positive indignus« (Müller, Theol. Moral. II § 139 regula V).

Zabranjene so torej pri konkurenci (in isto velja o reklami) »malae artes«. — Ni pa zabranjena prošnja, naj bi Peter kupil rajši pri meni nego pri drugem: tako prošnjo sme izreči vsak trgovec, sme tudi hvaliti svoje blago (na to smo že itak navajeni), toda ne sme lagati na škodo drugemu; umazana konkurenca ni v tem, da vabim kupce v svojo trgovino, temveč v tem, da uporabljam nepravilna sredstva proti drugi.

V kolikor so ta nepravilna sredstva obenem causa efficax damni alterius mercatoris, nastopa za lažnika tudi obligatio restitutionis; znabiti se bo moglo priznati, da je bil prvič v dobri veri in da se ni zavedal posledic svojega dejanja, v drugič je pa tako dejanje presoditi natančno po vseh moralnih principih de restitutione. Če se zdijo te zahteve komu prestroge, odgovarjam, da nam edino le spoštovanje moralnih naukov more zajamčiti reelno in solidno trgovino.

Kaj pa če kak trgovec ima v resnici slabo blago? Tedaj smem to vsakemu znancu povedati, ker ima kupec pravico, da dobi za svoj dober denar tudi dobro blago. Če ima trgovec po nesreči ali po nemarnosti slabše blago nego drugi, mora pač znižati blagu cene, ker ne more zahtevati, da bi nosili škodo kupci, ki morejo kupiti drugje dobro blago po dnevnih cenah. Da pa sama po sebi umevna zahteva trgovcu ne »diši«, priznam, toda zakaj bi morale »dišati« take cene kupcem? Morála zahteva: dobro blago in pošteno plačilo. Če se je trgovcu pokvarilo blago, mora utrpeti sam škodo po principu: Res naturaliter perit domino.

Če pa pri izvršitvi naročila da slabše blago nego je bilo dogovorjeno, mora primerno manj računati.

In casu exposito mora torej Fusoria popraviti izgubo, ki jo je trpela radi njenega obrekovanja Sideria, in razen tega znižati Petru ceno, v kolikor mu je dala manj vreden material.

Ko bi morali trgovci poslušati nekaj tednov moralnoteološka predavanja »de justitia et jure«, bi se marsikaka vest zdramila in prišlo bi do marsikake restitucije, na katero trenutno nihče ne misli.

Jos. Učič.

Odlična knjiga za premišljevanje.

Pametna želja je, naj trezen kritik javno priporoča knjigo, o kateri se je do dobra prepričal, da je priporočila vredna. Tako se duhovnik lahko dostikrat obvaruje nepotrebnih izdatkov za knjige plitve vsebine in si nabavi le take, katerim je premišljena kritika prisodila odlično mesto. Zato mislim, da bom ustregel sobratom, ako jih opozorim na de Pontejeve meditacije. Sicer se zdi značilno za našo dobo, da radi pretiravamo in kopičimo superlative tam, kjer bi navadno s ponižnim pozitivom docela zadostili resnici, tako da resen človek našega časa z neko skepsjo sprejme domala vsak superlativ; vendar naj se kljub temu sledeče vrste sprejmejo pisane — kot upam — s strogo pravičnega stališča in brez pretiravanja. Sicer se nam omenjena knjiga v uvodu izdajatelja Lehmkuhla predstavi dokaj skromno, a zasluži, da bi postala *Vademecum* vsakega duhovnika.

»*Meditationes de praecipuis fidei nostrae mysteriis*« so prvo klasično asketično delo jezuita Ludovika de Ponte (1554—1624). Napisal jih je ok. 1600 v vzorni kastilski španščini in izdal l. 1605. Kmalu so bile prevedene v razne jezike. Latinski prevod jezuita Melh. Trevinnija je na novo izdal p. Avg. Lehmkuhl pri Herderju v Freiburgu (1909 nsl.; 3. izdaja 1925 sl.). Izdaja je uvrščena v Herderjevo »*Bibliotheca ascetica mystica*«. V tej izdaji je delo razdeljeno na šest zvezkov. Prvi obravnava resnice, ki spadajo k tako zvani *via purgativa*. Nadaljnji trije zvezki nudijo premišljevanja o Jezusovem življenju, trpljenju in smrti ter naj služijo za *via illuminativa*. Peti zvezek obsega premišljevanja o poveličanju Gospodovem, o svetem Duhu, o apostolih in o Materi božji, šesti razpravlja zlasti o božjih lastnostih. Ta dva zvezka pojasnjujeta višek popolnosti — *via unitiva*.

Katere prednosti odlikujejo de Pontejeve meditacije? Naj navedem nekatere, dasi bo pazno oko zasledilo bržkone še druge.

1. Avtor se strogo drži sv. pisma in mu ne dela sile. Natančno loči, kar je gotovo v sv. pismu, od tega, kar ni gotovo ali je le verjetno. Vsepovsod opazaš, da sv. pismo razlaga mož, ki ve, kaj je sv. pismo; odkriva ti morda čisto nepoznane zaklade in lepote ter razlaga resnice, ki sledijo nujno iz svetega teksta in niso le sad proste domišljije.

2. Evangeljske perikope razlaga z veliko natančnostjo in obširnostjo, navadno besedo za besedo, kojih vsako razdrobi, da zreš kakor v kalejdoskopu bogastvo evangeljskega sicer tako kratkega poročila. Samo uvod v premišljevanje o Gospodovem trpljenju obsega 50 strani! Več kakor dolgo besedičenje nam bo pojasnil en primer iz III. zvezka str. 334 sl., kjer pisatelj razlaga čudež nad gobavcem, ki je Jezusa prosil: »Gospod, če hočeš, me moreš očistiti« (Mat. 8, 2). Navesti hočem v doslovnem prevodu samo prvo točko premišljevanja o prošnji gobavca.

De Ponte pravi: »Učimo se načina, kako rabiti vzdihljaje! Premišljevat nam je tukaj velike čednosti tega gobavca, katere je razodel s svojo molitvijo. Prva je bila veliko spoštovanje, zunanje in notranje; pokleknil je namreč in padel na zemljo na svoj obraz ter Kristusa molil in ga imenoval Gospoda. Druga je velika vera v vsemogočnost Kristusa, Gospoda našega, s katero je priznal, da ga more on s samo voljo ozdraviti. Ni namreč rekel: če boš Boga prosil, ampak: če hočeš, moreš, ter tako izpovedal, da je on Mesija in Sin božji. In onega »če hočeš« ni rekel, kakor da bi dvomil o njegovem usmiljenju, ampak ker ni vedel, če ni morda zaradi svojih grehov nevreden, da bi se mu podelila tolika dobrota, ali pa če mu koristi, da doseže ono telesno zdravje. Tretja je bila veliko zatajenje lastne volje; ničesar namreč ni izrečno prosil. Niti ni rekel: očisti me! ampak svojo potrebo in željo je razodel s kar najkrajšimi besedami in izpovedal Kristusovo vsemogočnost, čigar volji je prepustil svoje zdravje.

S temi čednostmi ozaljšan moram stopiti pred Kristusa kot človek, poln gob grehov in drugih slabosti. Preudariti pa hočem, katere so gobe mojih zmožnosti, čutov in cele moje duše. To je namreč jeza, požrešnost, napuh in ostale pregrehe. In takoj hočem reči z veliko dušno ponižnostjo, z najglobljam stostovanjem, z živo vero in najpopolnejšo vdanostjo: Gospod, če hočeš, me moreš očistiti. Toda mesto besede »Gospod« lahko rabim druga božja imena, katera Boga nagibljejo k usmiljenju, mene pa k večjemu spoštovanju. Prav tako mesto besede »očistiti« postavim lahko druge, s katerimi prosim pomočka zoper kake posebne potrebe, rekoč: moj oče, moj zdravnik, moj odrešenik in vse moje dobro! če hočeš, me moreš ozdraviti mojega napuha, požrešnosti, jeze itd.; če hočeš, moreš moj um razsvetliti, užgati me z ognjem svoje ljubezni; če hočeš, me moreš narediti potrpežljivega, krotkega, ponižnega itd. Ne dvomim o tvoji vsemogočnosti, ker premoreš vse, tudi ne o tvoji volji, da hočeš vrniti moji duši zdravje, o katerem vem, da mi ga želiš, dvomim pa radi svoje nevrednosti. Zato se vsega izročim v tvoje roke in tvoji volji prepuščam pomoč. To je ena izmed molitev, katere nazivajo vzdihljaje, vredna, da jo večkrat čez dan ponavljamo; po tem zgledu si lahko napravimo druge slične in jih uporabljamo.«

Dolgost premišljevanj pa niti najmanj ne sme biti vzrok, da bi se kdo ustrašil de Ponteja radi pomanjkanja časa; kajti premišljevanja so razdeljena navadno v več točk in te zopet večinoma v več pododdelkov. Brez škode za celotno premišljevanje lahko prenehaš, kjer in kadar hočeš, sicer pa pri bogastvu misli v tej knjigi itak ne moreš hiteti, ako hočeš v resnici premišljevat.

3. Pisatelj se skozi in skozi naslanja na sv. Tomaža Akv., kojega tako visoko ceni, da mu on sam zadostuje za deset tisoč prič (I, 3). Ž njim se je postavil na trdna tla, da se pri svojih naukih ne premakne od resnice in da ne zahteva nemogočih reči, kar se žal neredko dogaja v asketičnih knjigah. Neznosen rigorizem, ki se ga še do danes niso vsi otrsli, pri de Ponteju nima mesta; tako n. pr. on ne pozna zahteve, naj se vsakega dela poprimemo z istim veseljem, zahteve, ki gre preko osnovnih psiholoških pojmov, pa jo vendar nekateri asketični pisatelji stavijo. In zopet: kako hitro se lahko vrinejo dogmatične netočnosti pri pisatelju, ki mu je sv. Tomaž tuj. Vzemimo le težak problem božje previdnosti! De Ponte hodi pri obravnavanju tega vprašanja varno pot, začrtano od sv. Tomaža, dočim se pri nekaterih pisateljih najdejo vprav tu misli, ki so bližje hereziji nego resnici.

4. Zlasti v zvezkih II.—V., v kojih avtor razlaga evangelij, stopa pred bravca slika božjega Zveličarja vedno lepša in lepša. V poprej morda neslutnem veličastvu opazuješ Jezusa in se vedno bolj diviš njegovi neskončni ljubeznivosti in dobrotljivosti. Kako malo včasih poznamo Kristusa, četudi bi si morali prav posebno prizadevati, spoznavati ga čim dalje bolj in bolj (Imit. I, 1). Kakšna razlika n. pr. je tu med našim pisateljem in med dr. Grimmom v knjigi »Das Leben Jesu«! Dasi slednji v dolgoveznih, dejal bi demostenskih periodah, veliko bolj na široko razpleta razlago Jezusovega življenja kot de Ponte in dasi ta ni povzel v svoja premišljevanja razlage vseh čudežev Gospodovih, se mi vendar zdi, da najdem pri de Pontejju mnogo popolnejšo sliko o Jezusu kakor pri Grimmu. Slično se mi godi, če primerjam Haggeneya in Cladderja z de Pontejem, dasi jima brezdvomno pristojata tudi častno mesto med razlagavci Gospodovega življenja.

5. Praviloma naj bi o asketičnih stvareh pisali knjige le oni, ki askezo dejansko izvršujejo in to, kar uče, tudi sami izpolnjujejo. De Ponte je tej zahtevi gotovo v polni meri zadostil, saj je Cerkev sama l. 1759. priznala, da je izvrševal heroične čednosti ter ga prištela med častitljive (venerabiles). Vsled neugodnih časovnih razmer, ki so za tem nastopile, se njegova kanonizacija do danes še ni izvedla.

6. Latinski prevod je lahko umljiv, a slog je lapidaren; v malo stavkih je časih nagromadenih toliko misli, da zlepa ne prideš naprej in se ne moreš dovolj načuditi globokoumnosti pisateljevi.

To bi bile nekatere prednosti tega dragocenega dela. Sicer pač nihče ne bo trdil, da bi bilo to delo brez vsake hibe, vendar se pa upam zagovarjati trditev, da je popolno kot malokatero delo te vrste. Pri razlagi heksaameronu n. pr. se drži de Ponte še stare literarne razlage, vendar pa to nič ne moti pobožnega bravca, ker afekti, ki jih pri teh meditacijah vzbujajo, imajo svoj večno veljaven pomen, kakor tudi izdajatelj to v uvodu omenja.

Knjiga je pisana za vse, obsega pa mnogo praktičnih migljajev za duhovnika in še posebej za dušnega pastirja. Skoraj odveč se mi zdi pripomniti, da pridigar najde tukaj bogato zakladnico za cerkvene govore, zlasti, ako ni suženj črke in zna premišljevano tvorino prisvojiti ter jo v poljudni obliki podati ljudstvu.

Za sklep rečem le še: kakor je sv. Avguštin obžaloval, da je pričel tako pozno Boga ljubiti, tako obžalujem jaz, da sem se tako pozno seznanil s tem biserom asketičnega slovstva. V. Čadež.

Odloki sv. stolice.

O tajnem prenašanju presv. Rešnjega Telesa k bolnikom.

Kánon 847. veli: »Sv. obhajilo se prinaša bolnikom javno, če upravičen in pameten razlog ne zahteva drugače.« Kdo pa sodi o tem, ali je vzrok upravičen in pameten? — S. C. de Sacramentis

je dne 23. decembra 1912 (AAS 1912, 725) odločila: Ordinarij more iz upravičenega in pametnega razloga dovoliti, da sme mašnik sv. obhajilo bolnikom prinašati skrivaj. Kánon 847. v novem zakonu pa molči o tem, da bi moral o vzroku za tajno prenašanje svetega obhajila soditi škof. Zato so kanonisti in moralisti po novem zakonu učili, da je prepuščeno posameznemu mašniku, da presodi, ali so v konkretnem slučaju okoliščine take, da bi kazalo, sv. obhajilo bolniku nesti skrivaj. Proti temu nazoru pa se je pojavil dvom, in sicer na Španskem, kjer skoraj povsod javno prinašajo bolnikom sv. obhajilo. Nekateri so mislili, da se krati škofom njih pravica, če sme vsak mašnik o tem soditi, kdaj je dovoljeno nesti skrivaj bolniku sv. obhajilo. Vprašali so v Rimu: Kdo sodi o upravičenem in pametnem vzroku, vsak mašnik ali samo ordinarij? — S. C. de Sacramentis je dne 16. dec. 1927 odgovorila: O zadostnem vzroku za tajno prenašanje sv. obhajila sodi Ordinarius loci, ne pa katerikoli mašnik. K temu načelnemu odgovoru pa pripominja S. C.: »Če po obči izkušnji in občem mnenju v diecezi ali v posebnem kraju ni nobene nepravilnosti za tajno prenašanje sv. obhajila k bolnikom, naj škofje ne odtegujejo bolnikom tolažbe pogostnega ali tudi vsakdanjega svetega obhajila, s tem, da bi po preveč tesnih ali preveč splošnih navodilih ukazovali javno prenašanje najsvetejšega zakramenta, ali da bi sebi pridrževali dovoljenje za tajno prenašanje v vsakem slučaju posebej« (AAS 1928, 81).

Ali sme mašnik ob priliki, ko prinese sv. obhajilo bolniku, tudi druge vernike izpovedati in obhajati.

V Piemontu, v škofiji Mondovi, so župnije, kjer so selišča in domovi raztreseni po gorah, daleč proč od župne cerkve. Vprašali so, li bi smel mašnik, ki gre k bolniku v gorah, obenem spovedati in obhajati slabotne in stare ljudi, pa tudi zdrave, ki tisti dan ne morejo v župno cerkev? C. de Sacramentis je dne 5. januarja 1928 odgovorila, da po kan. 822 § 4 škof to more dovoliti za posamezne slučaje, »pro singulis casibus et per modum actus«. Po tem kánonu more namreč škof tudi sv. mašo dovoliti v privatni hiši iz pravičnega in pametnega vzroka v izrednem slučaju. Soba mora biti dostojna, nikdar spalnica. Če ni maše, se lahko deli samo sv. obhajilo. Še manj težave je za sv. izpoved. Veli pa kongregacija, da se je treba ravnati po kán. 909 in 910, ki ukazujeta za izpovedovanje žensk izpovednico razen v bolezni in resnični sili.

Utegne pa se zgoditi, da bi verniki prosili za izpoved in sveto obhajilo, mašnik bi pa ne mogel obrniti se do škofa za dovoljenje. K temu slučaju pripominja tajnik sv. kongregacije, da bi mašnik mogel dobiti od škofa pooblaščenje, delegacijo, da sme podeliti sv. obhajilo v teh okoliščinah. Škof pa bi smel dati pooblaščenje le modremu mašniku, za katerega ve, da ne bo zlorabil dane pravice.

Odlok C. de Sacramentis je splošen; sme se torej uporabiti povsod, kjer so take okoliščine, ki o njih odlok govori (AAS 1928, 27).

Kako naj se upodablja Sv. Duh?

Vprašali so pri kongregaciji sv. oficija: ali se sme Sv. Duh upodabljati v človeški podobi, bodisi sam zase, bodisi skupaj z Očetom in Sinom? Kongregacija sv. oficija je dne 16. marca 1928 odgovorila, da naj se Sv. Duh ne upodablja v človeški podobi (AAS 1928, 103).

Zoper one, ki prihajajo iz orienta in nabirajo mašne štipendije.

Sv. kongregacija za vzhodno cerkev je izdala tale opomin: Sv. kongregacija je že večkrat dobila poročilo, da hodijo sem in tja po Italiji in drugih deželah ljudje, ki pravijo, da so iz orienta, ali ki pod izmišljenim imenom tudi trdijo, da so mašniki vzhodne cerkve, in nabirajo denar ali prosijo tudi mašnih štipendij.

Da bi laglje druge varali, kažejo pisma in listine, časih fotografije, ki so jih, kakor pravijo, prejeli od cerkvenih prelatov. Toda ta pisma so ponarejena, ali pa so jih prejeli v kak drug namen.

Sv. kongregacija za vzhodno cerkev zato izjavlja, da nikomur ni dala pravice, da bi smel nabirati denar in darove za sv. maše. Da bi se ta drznost zatrla, in zlasti, da bi se čuvala čast in dobro ime vernikov in posebej mašnikov vzhodne cerkve, sv. kongregacija zopet opominja škofe, naj pazijo, da se župniki in poglavarji redovnih hiš, pa tudi verniki, ne bodo dali slepiti tem nabiračem, zlasti jim nikar ne izročajo darov za sv. maše, in naj se zavedajo, da so za sv. maše v vesti vezani (AAS 1928, 107).

Ali morejo biti redovne osebe člani društva za razširjanje vere?

Mnoge redovne osebe, moški in ženske, se želé vpisati v društvo za razširjanje sv. vere, da bi bile deležne odpustkov in privilegov, ki so z njimi papeži obdarili to društvo. Ker pa jih veže obljuba uboštva, ne morejo prispevati določenega daru. Sv. oče je zato dne 11. januarja 1928 v tej stvari tole odločil:

a) Redovne osebe, moški in ženske, onih redov in kongregacij, ki njih člani, vsaj nekateri, delajo v misijonskih deželah pri označevanju sv. evangelija med neverniki, se morejo udeleževati vseh milosti, ki so dovoljene društvu za razširjanje sv. vere; moliti pa morajo vsak dan določene molitve, to je Oče naš in Češčeno Marijo, in dodati prošnjo: Sv. Francišek Ksaverij, prosi za nas.

b) Člani drugih redov in kongregacij pa morejo biti deležni teh milosti, če molijo vsak dan določene molitve, in če poleg tega redovna hiša, v kateri bivajo, dá vsako leto neko miloščino društvu za razširjanje sv. vere.

To izjavo je kongregacija za razširjanje sv. vere priobčila dne 1. februarja 1928 (AAS 1928, 109).

O sklepanju sv. zakona samo pred pričami, brez pristojnega župnika.

Po kánonu 1098. se more sv. zakon veljavno in dopustno skleniti samo pred pričami, brez župnika ali pooblaščenega mašnika, kadar se po pameti more naprej videti, da mesec dni brez velike težave ne bo mogoče priti do župnika ali do pooblaščenega mašnika. — Že dne 10. novembra 1925 (AAS 1925, 485) pa je odbor za razlaganje zakonika izjavil: da se more sv. zakon pred samimi pričami skleniti veljavno in dopustno, ni dosti to, da je župnik odsoten (*non sufficit factum absentiae*); ampak mora biti moralno izvestno, bodisi da je to obče znano, bodisi da se dožene po poizvedovanju, da župnika ne bo ves mesec in ni mogoče do njega priti brez velike težave. — Tudi po tej izjavi pa še ni bilo jasno, ali naj se umeje kán. 1098. samo o fizični odsotnosti župnikovi ali tudi drugače. Odbor za razlaganje zakonika je dne 10. marca 1928 razsodil: Kánon 1098. je treba umevati samo o fizični odsotnosti župnikovi (AAS 1928, 120).

O župnikovi pasivni asistenci pri sklepanju mešanega zakona.

Predno je izšel novi cerkveni zakonik, je sv. stolica za nekatere kraje izjemoma dovoljevala župnikovo pasivno navzočnost pri sklepanju zakona, če ženin in nevesta nista obljubila katoliške vzgoje otrok. Tako dovoljenje je rimska stolica dala l. 1830. za nekatere škofije v Nemčiji; l. 1841. so dobile ta indult tudi avstrijske in ogrske škofije. Dekret »Ne temere«, z dne 2. avg. 1907, je ukazal kar splošno: *parochi »requirant excipiantque contrahentium consensus«*. Zato so se pojavili resni dvomi, ali je poslej še kje dovoljena samo pasivna župnikova navzočnost. C. S. Officii je 21. junija 1912 odgovorila, da indult o pasivni navzočnosti še velja, vendar samo za tiste kraje, za katere je bil dan, in samo pod tistimi pogoji, pod katerimi je bil dan. Isto je C. S. Officii ponovila 5. avgusta 1916 in dostavila, da je sklepanje zakonov s pasivno župnikovo navzočnostjo v drugih krajih, za katere indult ni bil dovoljen, ne le nedopustno, ampak tudi neveljavno.

Kánon 1102. § 1 v novem zakoniku izrečno veli: pri sklepanju zakona med katoličanom in nekatoličanom, mora župnik ženina in nevesto vprašati za privoljenje v zakon, kakor to določa kán. 1095. § 1 n. 3: »*Parochus et loci Ordinarius requirant excipiantque contrahentium consensus«*. Ta kánon sedaj splošno tako umevajo, da je indult za samo pasivno župnikovo navzočnost povsod prenehal. Od kraja, ko je novi zakonik izšel, niso vsi tako sodili. Da ne bo v prihodnje nobenega dvoma več, je dal odbor za razlaganje zakonika avtentično izjavo. K vprašanju: *An canone 1102 § 1 revocata sit facultas, alicubi a S. Sede concessa, passive assistendi matri-moniis mixtis illicitis?* — je odbor dne 10. marca 1928 odgovoril: *Affirmative* (ASS 1928, 120).

Izjava se ujema z odgovorom, ki ga je C. S. Officii dne 24. novembra 1920 dala k vprašanju lavantinskega ordinariata o tej stvari

(Gl. o tem odgovoru BV 1928, 97—116: Dr. V. Močnik, Nedopustnost sodelovanja i. dr.; prim. tudi BV 1928, 256—265: Dr. R. Kušej; Pasivna asistenca in sedanji cerkveni zakonik). F. Ušeničnik.

O delegaciji za poroko.

Pravilna delegacija za poroko je za dopustnost in tudi veljavnost zakona tako v cerkvenem kakor državnem področju odločilnega pomena. Zato ne bo odveč, ako poskusimo nekatere dvome o toza-devnih predpisih cerkvenega prava razjasniti.

1. Terminologija v C. I. C. ni povsem enotna. Govori sicer o »dovoljenju« (licentia), katero mora dati za veljavno poroko parochus loci, za dopustno pa tudi parochus proprius sponsorum (kán. 1095 § 2, 1096, 1097), a v isti sapi rabi tudi izraz »delegatio« (kán. 1096 § 1), tako da moremo oba izraza rabiti v enotnem pomenu: dovoljenje za poroko. Tudi o. d. z. §§ 75, 71 ne rabi izraza »delegacija«, ampak pravi: »imenovati namestnika«, kar je seveda isto. Vendar ob pomanjkanju strogo enotnega izražanja pravnih virov se more za obojni forum rabiti eden in isti izraz: delegatio, pooblastitev.

2. Ali so kaplani ipso iure (kan 476 § 2) upravičeni veljavno poročati brez izrečnega župnikovega pooblastila? Po besedilu kán. 476 § 2 bi se moglo na to vprašanje pritrdilno odgovoriti, seveda s pridržkom: »ako ordinarij v nastavitvenem dekretu ni odredil drugače ali če si ni župnik asistence pri porokah izrečno pridržal,« kajti kánon pravi o dolžnostih kaplanovih: »debet ratione officii parochi vicem supplere eumque adjuvare in universo paroeciali ministerio, excepta applicatione Missae pro populo«. Tako tudi res razlagajo nekateri kanonisti. »Ker imajo kaplani župnika podpirati v polnem obsegu župne uprave, jih smemo v primerih potrebe smatrati upravičenim tudi za izvrševanje porok, ako škof ne odredi izrečno drugače« (Kušej, *Cerkv. pravo*², 478 sl.). Izraz »v primerih potrebe« bo pač razumeti za slučaj, da župnik sam ne more izvršiti poroke, tedaj namreč kaplan »debet vicem supplere«. Nekoliko drugačnega mnenja je Wernz-Vidal, ki trdi, da kaplani niso kompetentni za poroke, razen ako jim škof pri nastavitvi da »facultatem generalem quoad sacramenta non excepto matrimonio« (Jus can. V. nr. 533). Iz besedila kán. 476 § 2 se po mojem mnenju res ne dajo izvajati tako daleč segajoči sklepi, namreč da bi mogel kaplan brez vsakega pooblaščenja asistirati porokam. Kánon ne govori direktno o pravicah, temveč o dolžnostih kaplanov (»debet vicem supplere«). S tem da kánon nalaga kaplanom dolžnost župnika nadomestovati v vsej upravi, ni rečeno, da ima tudi že pravico brez nadaljnega pooblaščenja ali dovoljenja. Na podlagi tega kánona more župnik kaplana prisiliti, da vrši vsako službo namesto njega, seveda tudi poroke, — če župnik to zahteva; le za maše pro populo ne more župnik kaplana prisiliti, tako namreč, da bi brez odškodnine

(štípéndija) moral namesto župnika pro populo maševati. Proti tej razlagi se ne more uveljavljati, da odgovarja dolžnosti kaplanovi tudi pravica njegova, ker tej kaplanovi dolžnosti odgovarja le na strani župnika pravica, kaplanove pomoči se posluževati. Ako pa primerjamo kánon 1096 § 1, nam postane še bolj jasno, da je kaplanova kompetenca za poroko odvisna od župnikovega dovoljenja. Kán. 1096. namreč določa, da more župnik generalno pooblastiti za poroke le svoje kaplane, ne pa drugih duhovnikov. Ako bi bili kaplani že ipso iure (kán. 476 § 6) pooblašчени za poroke, bi bila določba kánona 1096 § 1 skoraj brezpredmetna; tako redki bi mogli biti slučaji generalne pooblastitve. Ker gre za veljavnost zakona, se moramo ravnati pač po načelih tutiorizma. Pa tudi če bi se strinjali z mnenjem onih kanonistov, ki smatrajo kaplane za upravičene izvršiti poroko, ako škof drugače ne ukrene, je vsaj za ljubljansko škofijo vprašanje negativno rešeno. Ob priliki dekreta »Ne temere« je škofijski list objavil razlago, da pod izrazom »parochus« ni razumevati kaplanov, dodeljenih župnikom v pomoč (Škof. list 1908, str. 47). Do danes ta razlaga ni bila preklicana in tudi kánon 476 § 6 je ne preklicuje, ampak daje škofom pravico, natančneje določevati kaplanove dolžnosti in pravice.

3. Subdelegacija. Pri nas nihče ni dvomil nad tem, da sme generalno delegiran kaplan svoje pooblastilo v posameznih primerih subdelegirati in da sme župnik z delegacijo, ki jo da drugemu duhovniku, dati istemu tudi dovoljenje za subdelegacijo. To je jasno razvidno iz kánona 199. Navzlic tej jasnosti se je papeški komisiji za avtentično razlago kodeksa predložilo oboje vprašanje, na katero je svedea odgovorila »affirmative«, t. j. tako, kakor se je pri nas že splošno prakticiralo (Com. Pont. 28. XII. 1927, AAS 1928, 61 sq.).

4. Obrazec za delegacijo. Posamezne škofije imajo različne obrazce za pooblaščenje in dovoljenje. Najpopolnejši se mi zdi oni, ki ga je tiskanega (v nemščini) izdala krška (celovška) škofija in ima sledeče besedilo: »Spodaj navedena ženin in nevesta sta bila pri podpisnem župnem uradu izprašana, predložila sta vse listine, ki so za dopustno in veljavno poroko potrebne, proti njuni poroki ni bil javljen noben zadržek, nobena prepoved. Ženin (ime, priimek, stan, domovališče; ime, stan in domovališče staršev; vera, starost, rojstni kraj in datum, pristojnost):... Nevesta (isti podatki):... Oklici (kdaj in kje so se izvršili):... Opomba (dovoljenje nedoletnim, morebitne dispenze itd.):... Dovoljenje in delegacija: Za dopustno in veljavno poroko tega ženina in te neveste se s tem pooblašča župnijska duhovščina (Pfarrgeistlichkeit) v ... cum jure subdelegandi. Podpis in pečat.« Tako besedilo, h kateremu nekaj pripomb. Župnik, ki daje delegacijo, je odgovoren za to, da je za veljavno in dopustno poroko vse v redu. Ako ni, ne sme dati delegacije (kán. 1096 § 2). Delegirani duhovnik se mora zanašati na deleganta, zato naj ta v pooblastilu izrečno izjavi in potrdi, da je vse v redu, ob enem mora navesti vse podatke, ki so za vpis v

poročno knjigo potrebni. Če to stori, ni treba prilagati dokumentov. Delegat tuta conscientia lahko asistira poroki, odgovornost za istinitost in pravilnost vseh podatkov nosi delegant. Oziri na zaročence, da jim namreč gre na roko, ga ne smejo nagniti, da bi zanemaril svojo dolžnost pri ugotovitvi samskega stanu, t. j. sposobnosti in upravičenosti za zakon. Po zgoraj citiranem obrazcu se daje dovoljenje »župnijski duhovščini«, s čimer je dana delegacija morda več osebam hkrati. Kumulativna delegacija je veljavna, a osebe, katerim se daje dovoljenje, morajo biti tako previdno in nedvoumno določene, da ne more nastati dvom, kdo da je delegiran. Izraz »župnijska duhovščina« nedvoumno določa osebe, t. j. vse tiste, ki actualiter izvršujejo dušnopastirsko službo na dotični župniji sub auctoritate Ordinarii. Taki so poleg župnika kaplani in tudi namestniki po kánonu 465 §§ 4, 5. Skupna delegacija se more nanašati na več oseb ali istodobno ali sukcesivno. Ako ni jasno drugače označeno, bo pač vedno smatrati, da so vse osebe istočasno in enakopravno delegirane, in tista oseba izvrši veljavno in dopustno poroko, katera dobi delegacijo prej v roko.

5. Ali mora delegat vedeti za delegacijo, oziroma jo sprejeti? Na splošno velja, da mora delegat za pooblaščenje vedeti in ga vsaj implicite sprejeti. Če delegat sam zaprosi ali z njegovo vednostjo kdo drugi prosi za delegacijo, je v tem že tudi vključena volja, delegacijo sprejeti in izvršiti. In to zadostuje. Kaj pa, ako je delegacija sicer dana, a delegatu še ni bila javljena, ta pa vkljub temu asistira poroki? Delegacija je dana, delegat ima tudi voljo jo sprejeti, torej more veljavno asistirati, vendar ravna nedopustno. Zakon je glede oblike veljavno sklenjen, asistencija pa je bila illicita. Casus verus: Župnik v A. naj bi poročal v podružni cerkvi župnije B. Naroči ženinu, naj oskrbi od župnika v B. dovoljenje. Ženin najde doma samo kaplana, ki misleč, da gre zgolj za dovoljenje cerkvene funkcije, da to dovoljenje s pripombo, da licence za poroko on ne more dati, ampak samo župnik. Župnik pri večerji na pripovedovanje kaplanovo odgovori: Lahko bi bil dal tudi licencijo, saj nimam nič proti temu, da se poroka vrši v imenovani podružnici. Ženin svojemu župniku sporoči, da je dovoljenje (kaplanovo) dano. Župnik v A. nato prihodnji dan, meneč, da ima dovoljenje za poroko, asistira. Ko pa se je zadeva pojasnila, je nastal dvom o veljavnosti poroke. Višja oblast je odgovorila, da je zakon veljaven. Dovoljenje je bilo dano z odgovorom župnika v B. pri večerji, župnik v A. pa je imel voljo sprejeti dovoljenje in po njem ravnati. — V nujnem slučaju se more prositi za delegacijo tudi brzojavno ali telefonično, dasi je v obče in v rednih razmerah predpisano pismeno pooblastilo. Tudi v krajih, kjer bi bilo partikularnopravno prepovedano dajati delegacije telefonično ali brzojavno, bi bila tako podeljena delegacija veljavna, pač pa »illicite data«. — Vsiliti se komu delegacija ne more, ako ni dotični subditus deleganta in mu ta naloži delegacijo z ukazom. Skof more per statutum generale vel per legem dioecesanam dati

gotovim osebam dovoljenje za poroke. Ni potreba, da bi te osebe delegacijo sprejele, ker veljavnost takih odredb ni odvisna od tega, ali jih »subditi« sprejmejo ali ne. Taki so tudi proti svoji volji delegirani. Izsiljena delegacija pa je veljavna, seveda je nedopustna. Svoboda se zahteva le za duhovnika, ki asistira poroki (kan. 1095 § 1, ur. 3), ne pa tudi za tistega, ki dovoljenje da. N. pr. nevesta hoče, da asistira poroki njen bivši katehet; župnik noče dati delegacije, ženin jo pa izsili. Vsled grožnje se župnik uda — katehet potem svobodno in neprisiljeno vpraša za konsenz. Poroka je veljavna.

G. Rožman.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Francoske bogoslovne revije.

Od dveh strani se je izrazila želja, naj bi Bogoslovni Vestnik prinesel pregled francoskih bogoslovnih revij. Tej želji hočem ustreči z naslednjim poročilom, obsegajočim revije, ki jih imata bogoslovna fakulteta in Bogoslovna Akademija v Ljubljani. Manjkajo v njem *Revue d'histoire de l'église de France*, *Revue Thomiste* in par revij, ki jih izdajajo cerkveni redovi, n. pr. *Études Franciscaines*. Tudi obeh revij za asketiko in mistiko (*La vie spirituelle* in *Revue d'ascétique et de mystique*) ni v tem pregledu; o njiju bo Bogoslovni Vestnik pozneje obširneje poročal.

Analecta Bollandiana, ustanovljena kot dopolnilo velikemu hagiografskemu podjetju bollandistov, so postala prvovrsten organ za hagiografijo. Poleg na novo najdenih in prvič publiciranih hagiografskih tekstov prinašajo odlične kritične studije. Posebne vrednosti je kritično motrenje literature, ki ima le količkaj stika z hagiografijo; v 45. letniku (1927) je n. pr. ocenjenih 225 del. *Analecta* izhajajo četrtletno (po vojni v resnici polletno); izdajajo jih H. Delehay, P. Peeters in R. Lechat iz Družbe Jezusove, razpošilja jih Société des Bollandistes, Bruxelles, Boulevard Saint-Michel, 24; cena 15 belg¹.

Bulletin de Littérature ecclésiastique je organ katoliškega instituta v Toulouseu, majhen po obsegu — 10 števil na leto v skupnem obsegu 15 pol —, pa po vsebini na priznanja vredni znanstveni višini tako v člankih ko v ocenah teoloških del. Naslov ni v soglasju z vsebino lista, kakršna je dejanski: že davno prinaša list ne le slovstvena poročila, marveč tudi samostojne razprave in že marsikatera tehtna je izšla na njegovih straneh. Cena za inozemstvo 20 franc. frankov; administracija v Toulouseu, rue de la Fonderie, 31.

¹ Ena belga je 5 belg. frankov, t. j. okoli 8 Din.

Échos d'Orient so letos stopili v 31. leto. Ustanovil jih je lani umrli nadškof Louis Petit (gl. BV 1928, 191) in njegovi redovni sobratje, asumpcionisti, jih nadaljujejo. Glavni sotrudniki so V. Grumel, R. Janin, M. Jugie, S. Salaville — vsakemu, ki se bavi z vzhodno cerkvijo, dobro znana imena. Vsebina četrletnih zvezkov po osem pol je zelo bogata: razprave o zgodovini, teologiji, pravi vzhodnih cerkva v sedanosti in preteklosti, poročila o sodobnih dogodkih v cerkvah, slovstveni pregledi, literarna poročila in ocene. Lani n. pr. je p. Salaville objavil tudi za nas poučen Bulletin serbo-croate-slovène. Sekretariat revije: Maison de la Bonne Presse, Paris VIII, rue Bayard, 5. Cena za inozemstvo 28 franc. frankov. — Popularizaciji dela za cerkveno zedinjenje služi zanimivo urejevani ilustrovani dvomesečnik *L'union des Églises*, ki izhaja v istem založništvu in stane za inozemstvo 9 franc. frankov.

Ephemerides theologicae Lovanienses. L. 1924. je začela katoliška univerza v Louvainu izdajati ta četrletnik kot organ za dogmatiko, moralko in cerkveno pravo. Časopis prinaša obsežne razprave iz teh disciplin, krajše prispevke (ki pa obsegajo večkrat po 15 in 20 strani), veliko število ocen, zelo bogato bibliografijo, ki se kosa s cerkveno-zgodovinsko bibliografijo cerkveno-zgodovinske revije (*Revue d'histoire ecclésiastique*), ter poročila o znanstvenih dogodkih po raznih deželah. Poleg francosko in latinsko pisanih prispevkov so tudi spisi v flamskem jeziku. Administracija revije je v knjigarni Karla Beyaerta, Bruges, rue Notre Dame, 6; cena za inozemstvo 12 belg.

Irénikon je mesečnik za širjenje ideje cerkvene edinosti. Izdajajo ga bendiktinci vzhodnega obreda v samostanu Amay-sur-Meuse v Belgiji. Članki seznanjajo z religioznim duhom vzhodne cerkve in religioznim življenjem na vzhodu, manjši prispevki skušajo direktno ali indirektno pobujati delo za cerkveno edinstvo in mu služiti, kronika beleži važnejše pojave na vzhodu in zapadu, ki se tičejo cerkvenega edinstva, »izmenjava pogledov« odpira oči za druga stališča in bistri čut za »imponderabilia«, poseben oddelek opozarja na članke po revijah in na knjige, ki se kakorkoli nanašajo na cerkveno edinstvo, pod naslovom »Les oeuvres« so zbrani podatki o delu za edinstvo na katoliški in nekatoliški strani. Na koncu vsakega zvezka je priloga: reprodukcija kakega dela vzhodne cerkvene umetnosti, Upravo revije, ki stane za inozemstvo 5 belg, ima M. Duculot, Gembloux (Belgique). Poleg mesečnika izhaja zbirka razprav (10 zvezkov na leto), ki bi jih bilo radi obsega težje spraviti v list. Cena mesečniku in razpravam 10 belg.

Nouvelle Revue théologique izhaja kot mesečnik v snopičih po 5 pol pod vodstvom jezuitov (Louvain, rue des Récollets, 11) in je namenjena na splošno duhovnikom. Nudi lepe razprave, poroča o odlokih centralne cerkvene oblasti, prinaša rešitve moralnih, cerkvenopravnih, liturgičnih in sličnih slučajev, podaja književna poročila in ocene knjig. Cena za inozemstvo 7 belg ali 1 dolar; admi-

nistracija: Établissements Casterman, S. A., Tournai, rue des Soeurs-Noires, 28.

Recherches de science religieuse, teološka revija francoskih jezuitov, se sicer ne omejuje na to ali ono disciplino, vendar pretežno goji biblično in cerkveno historično znanost. Tako razprave kot krajši prispevki (notes et mélanges) so velike vrednosti. Prav odlična so po strokah urejena periodično slovstvena poročila. Revija izhaja šestkrat na leto v zvezkih po 80 str.; uprava je v Parizu VII, Place du Président-Mithouard, 5, cena za inozemstvo 32 franc. frankov (za naročnike polumesečnika »Etudes« 27 frankov).

Revue Apologétique je mesečnik (zvezki po 7 pol), namenjen širšim krogom izobražencev. V direktoriju so rektor in dva profesorja katoliškega instituta v Parizu (Msgr. Baudrillart ter Verdier in Bainvel). Revija prinaša razprave (včasih zelo teološke), pregled o aktualnih religioznih vprašanjih, po strokah urejene pregled o filozofski in teološki literaturi, ki more zanimati tudi katoliške laike, in slednjič krajše beležke, odgovore na poslana vprašanja, pregled revij in bibliografske drobtine. Revija je prav dobra. Stoji v 25. letu. Zalaža je podjetni knjigarnar Gabriel Beauchesne v Parizu (Rue de Rennes, 117); cena za inozemstvo 36 franc. frankov.

Revue Bénédictine. — L. 1928. izhaja 40. letnik te odlične revije, ki jo v četrletnih zvezkih izdajajo benediktinci opatiije Maredsous v Belgiji. Goji historično teologijo, zlasti zgodovino patriističnega in zgodnje-srednjeveškega slovstva, monastično zgodovino ter zgodovino liturgije. Za ta področja najuglednejša revija. Prinaša izjemno tudi razprave v angleškem ali nemškem jeziku. V slovstvenih poročilih se ozira na vse teološke discipline. Posamezni zvezki prinašajo dva posebej paginirana dodatka: poročilo o publikacijah o starokrščanskem latinskem slovstvu (doslej 609 števil) in pa poročilo o publikacijah, ki se nanašajo na zgodovino benediktinskega reda. Uredništvo in uprava v opatiji Maredsous; naročnina za inozemstvo 2,5 dolarja.

Revue biblique izhaja 37. leto pod vodstvom dominikanskega bibličnega zavoda v Jeruzalemu (École pratique d'études bibliques) v četrletnih zvezkih po 10 pol. Eden glavnih sotrudnikov je znani francoski biblicist p. Lagrange. Med sotrudniki so člani raznih redov in neredovniki. V reviji je izšlo veliko število tehničnih razprav iz vseh disciplin, ki prihajajo pri studiju svetega pisma kakorkoli v poštev. Prav sedaj publicira p. Lagrange zanimivo studijo o religiji gnostične sekte Mandejcev, ki so njene svete knjige še le v zadnjem času postale znane. Pod naslovom »Mélanges« so zbrani krajši samostojni prispevki. »Chronique« poroča pred vsem o novih razkritjih in rezultatih izkopavanj v Palestini in drugih sprednjeorientskih deželah. Pod naslovom »Recensions« so daljše ocene biblicističnih del in pod napisom »Bulletin« kratke beležke o novih publikacijah. Revija izhaja v Parizu v knjigarni V. Lecoffre (J. Gabalda et Fils), rue Bonaparte, 90. Cena za inozemstvo 60 franc. frankov.

Revue des sciences philosophiques et théologiques je znanstveno glasilo francoskih dominikancev. Izdajajo ga profesorji v dominikanskem kolegiju Le Saulchoir, Kain v Belgiji, administracija je v Parizu (Librairie Lecoffre, Paris 6, rue Bonaparte, 90). Revija je francoski veji dominikanskega reda v čast. V razpravah se bavijo po večini s spekulativnimi vprašanji ali s historičnimi, ki se tičejo miselcev iz dominikanskega reda. Temeljita in bogata so po disciplinah in tvarinskih skupinah sestavljena slovstvena poročila. Kronika beleži dogodke po svetu, ki morejo zanimati teologa. Pregled čez revije prinaša vsebino razprav iz 79 revij, tudi iz Bogoslovnega Vestnika. Cena reviji, ki izhaja v četrtletnih zvezkih po 10 pol, je 50 franc. frankov.

Revue des sciences religieuses, ustanovljena l. 1921. kot glasilo kat. teološke fakultete na državni univerzi v Strasbourgu, izhaja četrtletno ter prinaša razprave iz vseh teoloških disciplin, potem pa v določenem turnusu preglede čez literaturo posameznih teoloških strok (chroniques). Te preglede pišejo samo strasburški profesorji. Revija stane 40 franc. frankov; uprava: Strasbourg, rue des Frères, 9 bis.

Revue d'histoire des missions izhaja 5. leto v četrtletnih zvezkih po 10 pol. V razpravah se bavi z misijonskim delom v preteklosti in sedanjosti. Letošnji prvi zvezek je med drugimi objavil n. pr. zelo poučni razpravi o vstajenju katolicizma na Japonskem v 19. stol. in o protestantizmu in islamu v francoskem Kongu. Pod naslovom »Documents« so zbrana poročila o misijonskih družbah in podjetjih. Kronika poroča o sodobnem misijonskem delu in prinaša bogat statistični material. Na koncu so ocene knjig, ki se tičejo misijonstva, in poročila o člankih iz raznih revij, ki se nanašajo na misijonstvo. Uredniki so: J. Brunhes, G. Goyau, R. Pinon in J.-B. Piolet. Uprava reviji: »Editions Spes«, Paris (V^e), 17, rue Soufflot; cena za inozemstvo 40 franc. frankov.

Revue d'histoire ecclésiastique, največji organ za splošno cerkveno zgodovino, je publikacija katoliške univerze v Louvainu. Četrtletni snopiči imajo po 15 in več pol. Prinašajo daljše razprave, krajše beležke (notes et mélanges), veliko število ocen, obsežna poročila iz raznih držav o historičnem delu (društvih, publikacijah, kongresih itd.). Vsakemu snopiču je pridejanih po več pol posebej paginirane cerkvenohistorične bibliografije, vzorne po preglednosti in popolnosti. Uredništvo in uprava revije je v Louvainu, rue de Namur, 10; cena za dežele z nizko valuto 80 belg. frankov.

F. K. Lukman.

b) Ocene in poročila.

Tricerri P. Domenico M. O. P., **I canti divini**. Introduzione-Traduzione-Commento estetico. Vol. I. 8^o (XXIV, 428 p.). Casa editrice Marietti, Torino-Roma, 1925. Vol. II. 8^o (IV, 418 p.). Ibid, 1926. Lire 38.

Svetopisemski psalmi se v letih po vojski pri večih narodih na različne načine razlagajo. Večkrat se izdajajo običajne razlage na podlagi dobrih prevodov. Tricerri je pogodil nekaj novega. Na 428 straneh I. in 418 straneh II. zvezka nam je prikazal svetopisemsko poezijo v jako prikupljivi, sijajni obliki, tako da čitatelja tudi debela zvezka nikakor ne utrudita. Delo je na strogo znanstveni podlagi, ne da bi se spuščalo v drobnarije. Za praktično spoznavanje in uživanje psalmov nevažna vprašanja o nadpisih in historičnem postanku posameznih psalmov se sploh ne obravnavajo. Glavno je, da bralec občuti vzvišenost in lepoto hebrejske poezije. V ta namen se nam podajajo svete pesmi v dovršenih, lahko umljivih prevodih, ki sledijo strokovnim zgledom Zennerja, Condamina, Filliona, Vigouroux. V kratkih uvodih in opombah se ilustrira pesem kot celota in v posameznih idejah, da se tem bolj spozna globokost vsebine in krasota zunanje oblike. Ker psalmi v psalteriju niso zbrani po logični ali vsebinski zvezi, zato so v tem delu razvrščeni po drugih vidikih, ne po številčnem redu psalterija.

Delo nam prikazuje svetopisemsko poezijo sploh, ne samo psalmov. Zato nam prinaša v začetku historične speve (Lameha, Mojzesa, Debore itd.), na koncu pa nekaj pesevov iz preroških knjig. Pesmi »Davidove harfe« pa ima v tehle skupinah: 1. prolog (1. psalm); 2. pesmi o Bogu (o stvarniku, stvarstvu itd.); 3. mesijanski psalmi; 4. narodne pesmi (vojne in zmage, elegije, Jeruzalem); 5. monarhija (kralj, izdajalci, krivični sodniki); 6. pesmi prežnanstva; 7. liturgične pesmi; 8. spokorne pesmi; 9. pesmi iz vsakdanjega življenja (bolečine in radosti pravičnega); 10. moralno vprašanje; 11. ode; 12. zborove pesmi; 13. pesmi v dialogih; 14. alfabetični psalmi; 15. didaktični psalmi; 16. pesmi »Alleluja«.

Pri vsakem spevu se avtor ozira z obsežnim strokovnim znanjem na krog eksegetov, ki so o njem govorili, in tuintam na kakega svetnega pesnika, ki je govoril o podobni tvarini. Prav je tudi, da čitatelja ne moti s hiperkritičnimi razpravami, ki bi ga ne podpirale pri njegovem namenu. Zato bi bilo tudi odveč, če bi hoteli kritično odtehtati vsako njegovo kritično opombo ali njegovo odločitev pri prevodih. Na splošno je delo jako solidno, podprto z avtoriteto priznanih avtorjev in prevod lahko umljiv, ki nam kaže vzvišenost in globokost svetopisemske poezije.

V dodatku primerja avtor v ilustracijo svetega pisma speve med seboj in pa s spevi v indijskem, egiptskem in babilonskem slovstvu ter z modernimi poezijami. Zanimive so tu sorodnosti in podobnosti: svetopisemska poezija se lahko kosa z vsako drugo poezijo.

Kdor razume dobro italijansko, bo segel po tej knjigi, da bo videl, kako lahki (lahko umljivi) in lepi so psalmi. M. Slavič.

Dürr Lorenz, *Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments*. 8^o (VIII, 156 S.). Freiburg i. Br. 1928, Herder. M 3.—.

Raziskovanje starozakonskega teksta in starozakonske zgodovine je s svojim pretiravanjem in z nedokazanimi podmenami privedlo do tega, da je Friedr. Delitzsch v svojem delu »Die große Täuschung«

začel svariti pred knjigami stare zaveze sploh. V drugem oziru pa je sv. pismo stare zaveze širšim krogom neznano. Poznajo le nekaj zgodbic iz prvega šolskega leta. Poučne in preroške knjige pa so večini neodpečatena knjiga. In tako je zakopan zaklad starozakonskega razodetja. Dvigniti ta zaklad, pokazati njegove vrednote za versko življenje, je namen te razprave. S srečno, fino občuteno razlago svetopisemskih tekstov je avtor nanizal v sistematični obliki celo vrsto verskih resnic, ki jih ima stara zaveza pred vsemi drugimi narodi, življenskih vrednot, ki so tudi našemu času potrebne.

Prvi del govori o velikem pomenu stare zaveze, da je učila čisti monoteizem, zvezo med vero in npravnostjo, ter v svoji zgodovini kazala na blagodejni vpliv religije na življenje posameznikov in naroda. Drugi del pa nam kaže posamezne verskoživljenske vrednote, ki jih lahko črpamo iz starozakonskih knjig: 1. neposredno, toplo zavest božje eksistence in božjega delovanja v stvarstvu in življenju človeštva, 2. zaupanje v Boga, ki ostane neomahljivo kljub zlu in trpljenju na svetu, 3. odkritosrčno pobožnost in brezpogojno vdanost v voljo božjo, ki se kaže v liturgiji in v molitvah, zlasti v psalmih, 4. praktično življensko modrost, ki jo razodevajo poučne knjige stare zaveze.

Avtor je vse podprl z lepo izbranimi in dobro razloženimi citati, ki jih je povrh tuintam še utemeljil s kratkimi introduktoričnimi opombami. Razprava nam res stori sveto pismo stare zaveze priključljivo. Kdor jo bo čital, bo občudoval bogato zakladnico in tem rajši segel po sv. pismu samem.

M. Slavič.

Bardenhewer, Dr. Otto, *Der Brief des heiligen Jakobus*. 8^o (VIII, 160). Freiburg i. Br. 1928, Herder. M 440.

Za kratkim komentarjem k pismu do Rimljanov (prim. BV 1927, str. 257—258) je sedaj izdal Bardenhewer komentar k pismu sv. Jakoba. Tudi o tem najnovejšem komentarju velja v splošnem isto, kar o komentarju k pismu do Rimljanov: Nemški prevod, ki stoji na čelu vsakega odstavka, je zelo točen, a ni suženjski; razlaga, dasi nekoliko obširnejša kot v pismu do Rimljanov, je jasna in nikjer utrudljiva. V nasprotju s tistimi, ki vidijo v Jakobovem pismu same sentence brez ožje notranje zveze, skuša B. v razlagi predvsem vedno dognati notranjo miselno zvezo med posameznimi sentencami in daljšimi odstavki. Velika prednost Bardenhewerjevih komentarjev pred drugimi je neka izredna lahkota, s katero zna v malo besedah pojasniti najtežja mesta. Ker je Jakobovo pismo posebno primerno za homiletično uporabo, bo vsem, ki bodo komentar rabili, močno ustrezno, ker je pisatelj k posameznim mestom tega pisma dodal sentence iz SZ in evangelijev, iz patristične, talmudistične, da celo iz grške in latinske klasične literature (gl. n. pr. str. 41—42. 49. 114 pod črto, 130 in drugod). Glede tekstnokritičnih opazk se je avtor omejil na najnujnejše.

V seznam eksegetične literature (20—23) bi vsekakor spadala tudi M. Meinertz, *Der Jakobusbrief* (Die heilige Schrift des Neuen Testaments, Bonn 1916) in H. Windisch, *Der Jakobusbrief* (Handbuch zum

N. T. IV. Bd. 2. Teil, Tübingen 1911). — Glede avtorja pisma se je B. v nasprotju s katoliškimi teologi odločil za mnenje, da je list pisal Jakob, »brat Gospodov«, ki pa ni identičen z apostolom Jakobom ml., sinom Alfejevim (6—10). Dokazi, ki jih za to navaja, ne nudijo nič novega, zato ne vidim razloga, zakaj je avtor v tej točki zapustil tradicionalno katoliško stališče in šel za protestanti. A. Snój.

Headlam, Artur C., episkop glosterski i profesor Oksfordskog Univerziteta, **Isus Hristos u istoriji i veri**. S engleskog preveo Dragomir Marić, profesor bogoslovije u Bitolju. 8^a (XV, 200 str.). Beograd, Izdanje knjižare »Vreme«, 1927 (Cir.).

Pričujoča knjiga obsega osem daljših, zaokroženih predavanj, ki jih je imel gloucesterski škof Artur Headlam l. 1924. na Hawardski univerzi v Ameriki. Temata, ki se obravnavajo, so sledeča: 1. Historične priče o delu Jezusa Kristusa. 2. Življenje Jezusa iz Nazareta. 3. Jezusov nauk. 4. Jezusova osebnost. 5. Jezusova smrt. 6. Vstajenje in rojstvo iz Device. 7. »Kaj se vam zdi o Kristusu, čigav sin je?« 8. Krščanska cerkev.

Pisatelj, profesor oxfordske teološke fakultete, ki je zaslovel že po svoji knjigi »Life and teaching of Jesus Christ« (»Življenje in nauk Jezusa Kristusa«, London 1923) je, kakor omenja prevajatelj prof. Marić v predgovoru, velik prijatelj Srbov in pravoslavne cerkve ter eden najagilnejših članov udruženja za zedinjenje anglikanske cerkve s pravoslavno. Da bi bolje spoznal pravoslavno cerkev, je že pred vojno prepotoval Rusijo in z istim namenom o veliki noči l. 1926. obiskal Srbijo. Med vojno je bil predsednik odbora, ki je v Oxfordu skrbel za srbske teologe, slušatelje tamošnje teološke fakultete (str. VIII).

V pričujočem delu primerja historično sliko Jezusovo, kakor jo predstavljajo evangeliji, z religioznim pojmovanjem Jezusa Kristusa v zgodovini krščanske cerkve. Prihaja do zaključka, da je Kristus, kakor živi v veri vseh krščanskih vekov, prav tisti Kristus, ki nam ga predstavljajo evangeliji in da je Jezus Kristus štirih evangelijev pravi historični Kristus, ne pa zavestna ali nezavestna potvorba druge in tretje krščanske generacije, kakor hoče negativna kritika današnjega časa. Ostro graja metodo historično-kritične eksegetične šole, ki življenju in delu Jezusa Kristusa ne priznava nadnaravnega značaja, ne morda, kakor da bi dokazni material ne bil dober, ampak ker ta obsega stvari, ki jih racionalizem a priori odklanja (36). Proti tej šoli avtor z veliko odločnostjo brani zgodovinsko verodostojnost evangelijev. V sinoptičnem vprašanju se drži teorije dveh virov (Markov evangelij, Gospodovi govori), ki sta služila za podlago Matejevemu in Lukovemu kanoničnemu evangeliju. Markov evangelij je bil po njegovem mnenju kot prvi spisan med l. 60. in 70. v Rimu, Matejev kmalu po razdejanju Jeruzalema (najbrž pod vtiškom tega dogodka), Lukov med l. 70. in 80., Janezov okrog l. 100. (str. 9—13). Proti negativni kritiki zagovarja možnost čudežev, Kristusovo vstajenje in rojstvo Jezusovo iz Device; rojstvo iz Device, pravi, popolnoma soglaša z našim pojmovanjem božje osebe Kristusove (154).

Žal tudi pisatelj sam ni vedno dosleden ter hodi včasih po enaki poti kot njegovi nasprotniki. Na večih mestih se dvomljivo izraža o integriteti evangelijev. O Janezovem evangeliju pravi, da ima samo dogmatičen namen, zato njegova kronologija ni zanesljiva (33); dopušča možnost, da je apostol Janez samo posredni avtor četrtega evangelija (35). Marko ni pisal samo na podlagi Petrovih govorov, ampak je rabil še druge vire; odtod včasih dvojno poročilo o enem ter istem dogodku, n. pr. o čudežnem pomnoženju kruha, ki se je zgodilo samo enkrat (14) itd.

Gotovo se tudi pravoslavni teologi ne bodo strinjali z vsako posamezno trditvijo duhovitega anglikanskega pisatelja, vendar bo knjiga, ki jo je prof. Marič podal svojim rojakom v lepem, jasno pisanim prevodu, ne samo pravoslavnim bogoslovnim krogom, marveč tudi laiški inteligenci nad vse dobo došla; saj toži prevajatelj v predgovoru nad siromaštvom njihove literature v teh vprašanjih in obžaluje, da mnogi, ki hočejo znanstveno proučevati življenje in delo Kristusovo, še vedno v ta namen čitajo Renanovo »Življenje Jezusovo« (str. IX).

O točnosti prevoda ne morem izreči sodbe, ker nimam pri rokah originala. Na enem mestu se mi zdi prevod gotovo pogrešen, namreč na str. 113, ko se beseda crucifragium (pravilno crurifragium) v oklepaju tolmači kot »raspinjanje na krst«. Čitatelj znanstvenik bo tudi pogrešal v prevajalčevem predgovoru natančen naslov angleškega izvirnika z vsemi drugimi podatki, ki so potrebni za citiranje (Arthur C. Headlam, *Jesus Christ in History and Faith*. XVIII, 232 str. London, 1925, Murray).

A. Snoj.

Šanc Dr. Franciscus S. J., *Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata*. (Hrvatska Bogoslovska Akademija svez. IX.) Zagreb 1928, vel. 8°, VI, 119.

Prof. Šancu se je zazdelo, da se v navadnem umevanju Aristotelovega nauka o materiji in formi nekaj ne ujema: ali je treba Aristotela drugače umeti, ali so pa ugovori Zellerja in drugih res nerešljivi in Aristoteles sam sebi nasprotuje. Da bi to dognal, je iznova, neodvisno od vseh komentatorjev, samostojno predelal Aristotelova dela glede na nauk o materiji in formi. Prišel je do sklepa, da treba pri Aristotelu ločiti materijo in formo v fizičnem in metafizičnem smislu: časih mu je materija tako zvana »materia prima« (fizično), torej tvar, ki tvori s formami ali podstatnimi deji tvorna bitja, časih pa »materia ultima« (metafizično), torej isto kar »prva podstat« ali individuum. V prvem pomenu se jemlje »ut pars«, v drugem »ut totum«. Prav taka je pa tudi s formo. Tudi ta je fizično del celote, metafizično pa celota sama; v prvem pomenu se ne dopoveduje in recto (človek n. pr. ni anima), v drugem pomenu pa (človek je animal rationale). Dočim sta materija in forma v fizičnem pomenu med seboj stvarno (realiter) različni, se ločita materija in forma v metafizičnem smislu samo pojmovno (ratione).

Na podlagi te distinkcije prof. Šanc z lahkoto rešuje Zellerjeve ugovore in navidezna nasprotja pri Aristotelu. Z metafizičnim pojmom forme tolmači dr. Šanc tudi Aristotelov spoznavni realizem, z metafizičnim pojmom materije pa individualne razlike med poedinci.

Ob tem študiju se mu je pa odkrilo še nekaj drugega. Dobil je pri Aristotelu čisto drugi pojem »podstatne forme«, kakor ga pa poznamo iz skolastike. Po tem odkritju Aristotelu forme stvarnih prvin niso nič substancialnega, ampak le posebna značilna svojstva, prav za prav kompleksi svojstev, ki se po njih prvine med seboj ločijo, a tudi družijo, in ker so ločljiva, tudi izpreminjajo iz prvin v prvine, iz sestavin v sestavine.

Gotovo bo to skrbno in strogo znanstveno delo vzbudilo pri strokovnjakih zanimanje, pri mnogih, ki so se veliko bavili s skolastičnimi miselci, a manj naravnost z Aristotelom, tudi presenečenje. Ali ne grozi njih nazorom o hilomorfizmu popoln prevrat?

Nas zanima najprej, kaj bi dejal na to Tomaž Akvinski. Glede prve točke je že v opusc. *De ente et essentia* (cc. 1—3) omenil, da se rabi beseda »forma« tudi za bistvo in da se bistvo izraža lahko »ut totum« (n. pr. homo) ali »ut pars« (n. pr. humanitas). Besede »materia« pa v takšnem metafizičnem pomenu ne rabi, pravi samo, da se ima, kar se motri kot subjekt za metafizično formo, »ut materiale« (tako n. pr. »genus sumitur a materia, quamvis non sit materia«, je pa perfectio generis »ut materialis, se habens ad ulteriorem perfectionem«). Zdi se torej, da tistega teksta v Metafiziki (1029 a 20—21) ni umeval o materiji v metafizičnem, ampak v fizičnem zmislu. Sicer se pa v bistvu s temi metafizičnimi pojmi ujema. Vsekako je pa po prof. Šancovem umevanju reč še preprostejša: ako se forma tako umeva, zakaj ne tudi nje korelat materija? Druge reči (n. pr. vprašanja o individualnih razlikah in o počelu poedinja) pa tudi po tem naziranju niso tako preproste, kakor se na prvi videz zdi.

Glede druge točke je tudi sv. Tomaž čutil, da se nekaj ne ujema. Zelo zanimivo je, kako si je on stvar razlagal. V komentarju *De gen. et corr.* (l. II, lect. 2) pravi: »Inquirat hic Philosophus principia corporum sensibilium, in quantum sensibilia sunt, ut ipse dicit in littera. Si autem dicatur, quod velit inquirere principia formalia substantialia, tunc dicendum est, quod quia formae substantiales sunt nobis ignotae, quia insensibiles, ideo per istas qualitates, quae sunt immediata principia transmutationis substantialis, dat intelligere ipsa formalia principia substantialia.« Torej, Aristoteles ali govori le o počelih čutnih teles, kolikor so čutna, ali pa substancialne forme poimenuje po čutno zaznatnih emanacijah, ker jih samih na sebi ne poznamo. Toda ne prva ne druga podmena ni posebno zadovoljiva, torej ostane le Šancova misel, da pri prvinah in kemičnih sestavinah po Aristotelu ni pravih substancialnih form v skolastičnem zmislu. Tedaj pa seveda to delo potrebuje nujnega dopolnila. Prof. Šanc, ki se je že v to stvar tako vglobil, naj bi v novem delu pojasnil: 1. kako je pri Aristotelu s substancialno formo pri živih bitjih, ali je morda po Aristotelovem mnenju tudi tu le nekaj v bistvu akcidentalnega, ali je marveč, kakor se povsem zdi, substancialna v skolastičnem zmislu? 2. kako in kdaj je nastal nauk o substancialnih formah tudi za prvine in kemične sestavine, ali morda po arabskih komentatorjih in po refleksu teorije o sestavi živih bitij? in 3. katero mnenje je zlasti še z ozirom na najnovejše nazore o strukturi snovi bolj utemeljeno, Aristotelovo ali skolastično? Tako bi ta vsekako znamenita monografija dobila še večjo vrednost, ker neposredni pomen za vprašanje o hilomorfizmu.

V tisku je ostalo precej tiskovnih hib. Motijo hibe na str. 51: *quia* pati possunt nam, *quin* pati possint; na str. 93: *pars* nam, *ars*, na str. 79: *ἢ μὴ τότε τι* namesto *ἢ μὴ τότε τι*. Težko je str. 16: *homo et animal et rationale est, non habet*; zmisel je: človek je animal, ne more se reči, da ima animal, kakor nasprotno ima dušo, a ni duša; treba bi bilo torej *est in habet* vsaj razpreti.

A. U.

Fröbes Jos. S. J., **Psychologia speculativa**. Tom. II: *Psychologia rationalis*. 8°, VI, 344. Freiburg i. B., 1927. Herder.

Za prvim zvezkom, ki obsega psihologijo čutnosti (prim. BV VIII, 1928, 82/3), je izšel sedaj tudi ta (drugi zvezek) o psihologiji umnosti z istimi vrlinami (bogato vsebino, izrabo modernih izsleditev, skolaistično preciznostjo itd.). Razdelitev je običajna: o umu, o volji, o duši. Posebej treba opozoriti na temeljito poglavje o svobodni volji (166—221).

A. U.

Živković dr. A., **Problem etičke kulture**. (Savremena pitanja sv. XXVI.) Mostar 1927. Str. 83.

Iz Sarajeva se širi nov pokret za etični preporek. Početnik mu je Miljenko Vidović. Ker se bori ta pokret zoper materializem in za idealizem, za nravno povzdigo, za plemenitost, požrtvovalnost, nesebičnost, za sočutje in ljubezen do ponižanih in trpečih ljudi, zato je mnogim zelo simpatičen, zato se širi bolj in bolj, dalje in dalje. Prof. Živković je že večkrat opozoril na to, da je ta pokret kljub lepemu videzu in nekim resničnim vrlinam dejansko za naš narod poguben. V tej knjižici o tem posebej razpravlja. Vidovićev etični pokret — to je zmisel tega dela — ni nič drugega kakor tako zvani »pokret za etično kulturo«, ki so ga na zapadu započeli Felix Adler, Gilycki, W. Foerster (oče znanega pedagoga), Jodl in dr. Ta pokret hoče etiko osamosvojiti od religije, osnovati jo na »humaniteto«, ustanoviti etiko »čiste človečnosti«. To prizadevanje je pa za narode pogubno, zakaj brez religije za narode ni etike, ni etičnega preporeka, temveč le propast. Zato bi tudi Vidović, če bi uspel, naš narod najprej versko, a potem tudi nravno razdjal.

Krepko pisana in z dokazi podprta knjižica je tudi za nas aktualna, saj sega Vidovićev vpliv že tudi k nam.

Opozorili bi pa na to, da je korektura teh knjižic zelo nedostatna. Prim. v tej samo prvo opazko na str. 80. Kakšna zbroda!

A. U.

Brunsmann, Johannes S. V. D., **Lehrbuch der Apologetik**. I. B.: *Religion und Offenbarung*. 8° 403 S. Missions-druckerei St. Gabriel bei Wien.

Knjiža hoče biti praktičen učbenik apologetike, ki naj da duhovniku v koncizni in v pregledni obliki sistematično apologetiko, kakor jo zahtevajo potrebe današnjega časa.

Važnost apologetike je v tem, da danes velja boj ne toliko posamnim dogmam, ampak pred vsem temeljem krščanstva. Močni tok naravoslovne vede zanika možnost in spoznatnost razodetja in njegovih nadnaravnih kriterijev (čudeža itd.). Mnogo modernih psihologov izločuje iz religije racionalni element in vidi bistvo vere

v iracionalnem čuvstvovanju, ekstazi itd. Veroslovci odrekajo krščanstvu originalnost in razlagajo njegov izvor z netočnimi analogijami iz drugih verstev. Proti tem strujam mora apologetika braniti nadnaravno svojstvenost in originalnost krščanstva.

Zdi se mi, da je Brunsmann to nalogo v izredni meri pogodil s svojim nemškim učbenikom. Terminologija je vsled novih raziskovanj v psihologiji, naravoslovju in v primerjalnem veroslovju zelo obogatela in je tako svojstvena modernemu času, da je iz praktičnih ozirov priporočljivo razpravljati o teh vprašanjih v kakem živem jeziku. Latinski učbeniki morajo vso moderno terminologijo predstavljati v mrtev jezik, duhovnik pa potrebuje danes moderno terminologijo.

Z zanimanjem bo bral moderni človek jasno razlago verskega akta (41—47) in razpravo o izvoru religije, kateri je avtor posvetil posebno pažnjo (58—109). Tu se nam razvrščajo kakor na dlani najrazličnejši domisleki o zgodovinskem in psihološkem nastanku vere. Na tem ozadju se tem veličastneje odraža resnica o racionalnem izvoru religije in o njeni monoteistični obliki v pradavnini. Upravičeno je avtor posvetil četrtino knjige razpravi o naravni religiji, da dokaže, kako je razodetje navezano na elementarni pojav človeške narave, kako pa je tudi nujno moralo dopolniti nedostatno naravno religijo.

V drugem delu je avtor z veliko skrbjo obdelal najprej vprašanje možnosti razodetja in njega nadnaravnih kriterijev. Simpatična mora biti njegova razlaga čudežev, ki pusti naravne zakone neokrnjene (str. 158 nsl.). Čudež spremeni samo zunanji potek fenomenov, nikakor pa ne notranje zakonitosti narave. Pri čudežih in prerokbah so pojavi okultizma, tako fizikalični kakor psihični, primerno upoštevanji (str. 172, 189).

Med pozitivnimi dokazi za razodetje je važno mesto odkazano staremu zakonu, kar je z ozirom na pretendirane analogije med judovskim verstvom in drugimi orientalskimi religijami popolnoma upravičeno. Vprav te analogije je osvetlil avtor v sijajni razpravi (367—383). Dokazi iz novega zakona (čudeži Kristusovi, njegovo vstajenje) odgovarjajo zahtevam današnje znanstvene tehnike.

Današnjemu apologetu postaja vsled novo nastajajočih vprašanj tradicionalni okvir apologetike pretesen. Izbor in primerno oblikovanje argumentov in argumentacije je zanj težaven problem. Apologeti iščejo najprimernejšo obliko za svoj tema in diskusija o tem je živahna. Tako si dovolim nekaj opomb k Brunsmannovi knjigi.

Gotovo je eno najtežavnejših vprašanj apologetike, kako primerno naslikati dejstvo vesoljnosti verskega pojava. Pavšalne trditve rimskih modrijanov (Cicero itd.) in modernih etnologov (Waitz, Peschl, Ratzel i. dr.) niso posebno umestne (str. 52). Izjave etnologov, ki pravijo, da ni brezverskih narodov, ne zadenejo jedra, ker štejejo ti etnologi ravno tipične areligiozne pojave (magijo, totemizem) k verstvu. Pregled verstev bo moral danes dobiti drugo obliko, kot jo nudi Brunsmann (str. 85—107). Kazalo bi postaviti na prvo mesto

pregled prakulturnih verstev in navezati nanje verske ideje treh nomadnih skupin: Sibircev, Semitov in Arijev. Pri vseh teh se da dognati izrazita monoteistična tendenca. Od tu se nudi velikopotezen prehod k višjim kulturam, tako od Sibircev h Kitajcem, od prvotnih Arijev k Indijcem, Irancem in Evropecem. Tako se širi pogled v monoteistično versko mentaliteto celih kontinentov, ko gledamo, kako so nomadi, ki so zajeli v svoji gospodarski elementarnosti velike prostore zemlje, ponesli slavo »nebesnega vladarja« širok svet. Ob koncu bi kazalo razpravljati o onih malih, a mnogoštevilnih skupinah primitivnih narodov, ki jih je inficirala dekadenca matriarhalne in totemistične kulture. Najvažnejša je stomilijonska skupina zamorcev.

Za vso tozadevno razpravo pride v poštev slovstvo zadnjih časov: Carnoy, *Les Indoeuropéens* (1921); Schröder, *Arische Religionen* (1924), Brockelmann, *Allah und die Götzen* (1922); za Afriko najnovejša raziskovanja Schebeste, Schumacherja itd. Delo, ki ga Brunsmann pred vsem uporablja, *Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte* 1905, je zastarelo. Tako so n. pr. njegova izvajanja o religiji Irancev, o Mitri, o Grkih netočna. Zalibog so Kelti in Slovani sploh izpuščeni.

Nedostaten se mi zdi Brunsmannov dokaz iz verske vsebine starega in novega zakona. Tu tiči bogat zaklad za apologete, ki ga je treba dvigniti in podati modernemu svetu v pravi obliki. Vzvišenost starozakonskega monoteizma in Kristusovega nauka v luči drugih verstev, ki jih danes veroslovci toliko proučavajo, se ne prikazuje v polnem obsegu. — Tudi naglo širjenje krščanstva v prvih stoletjih mora najti pri apologetih drugo dokazilno obliko.

Nemcem lahko čestitamo, da so dobili tako izvrsten učbenik apologetike. Dvomim, če ima kak drug narod v svojem jeziku tako izvrstno knjigo na tem polju.

L. Ehrlich.

Zankov, Dr. Stephan, **Das orthodoxe Christentum des Ostens.** Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt. 8°, 148 str. Berlin 1928, Furche-Verlag. M. O.

V pričujoči knjigi so zbrana predavanja, ki jih je znani bolgarski profesor bogoslovja imel na protestantski teološki fakulteti berlinske univerze v letnem semestru 1927. Predavanja so po vsebini in po duhu prirojena za ta namen. Povsod se opaža velika blagohotnost nasproti protestantizmu, poudarjanje sorodnosti in prijateljstva s protestanti. V tem se pisatelj znatno oddaljuje od pravoslavne izjave na svetovni cerkveni konferenci v Lausanni 1927. Tam so pravoslavni zastopniki poudarjali, da v verskih (dogmatičnih) vprašanjih niso možni kompromisi in da je cerkvena edinost ter »communicatio in sacris« nemogoča brez verskega edinstva. Cankov pa gre v kompromisih brez dvoma predaleč. Prav zato je njegova knjiga manj porabna.

Knjiga je pisana jasno, precizno in pregledno. Literatura, ki jo navaja, in tvarina, ki jo obravnava, je dobro izbrana. Po uvodnih

opazkah o sedanjem stanju ločenih vzhodnih cerkva razpravlja o dogmah, o cerkvi, o bogoslužju, o vzhodni pobožnosti in delavnosti, na koncu pa o vprašanju cerkvenega zedinjenja. Toda v vseh teh vprašanjih se premalo uveljavlja tradicionalno pravoslavno stališče; povsod se predstavlja predvsem subjektivistična novejša smer pravoslavne teologije, ki se ji pozna protestantski vpliv.

Pravilno se poudarja, da cerkev ni samo organizacija, marveč tudi organizem (str. 64—68), a netočno se zabrisuje hierarhično cerkveno ustrojstvo, zmotno se zatemnjuje božjepravna učiteljska in vladna oblast episkopata, vsaj indirektno se taji nezmotno cerkveno učiteljstvo (79—85). Katoliški nauk se predstavlja enostransko, večkrat celo krivo. Cerkevna spravljivost, ki je med Bolgari znatno razširjena, se preveč uveljavlja v razmerju do protestantov. Pisatelj dvakrat (str. 16 in 120) citira mojo knjigo »Pravoslavlje«, a zelo netočno (n. pr. navaja str. 139, katere v knjigi sploh ni); najbrž ne razume toliko slovenskega, da bi mogel o nji soditi. Na splošno se opaža, da pisatelj v dogmatičnih vprašanjih ni tako trden, kakor v zgodovinskih. To zmanjšuje praktično vrednost lepe in zanimive knjige.

F. Grivec.

Lang, Dr. Albert, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des theologischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte. (Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 6.)* 8^o (VIII, 256). München 1925, Jos. Kösel u. F. Pustet, K.-G. M. 5.50.

V spodnjem naslovu je naznačen dvojni namen te skrbno izdelane monografije: prispevati k teološki metodologiji in k zgodovini teološke metodologije. Obojni namen je pisatelj srečno dosegel. Uvod razpravi je kratka, v markantnih potezah podana življenska skica in karakteristika španskega dominikanca Melhiorja Cana (1509—1560), čigar delo *De locis theologicis libri XII*, nastalo med l. 1543. in 1560., ima mesto med klasičnimi deli katoliške teologije in prvači med metodološkimi deli.

V 1. pogl. so orisani oddaljeni in bližnji historični pogoji, pod katerimi je delo nastalo: metodološki poskusi klasične skolastike, metodološko tavanje pozne skolastike, metodološka preorientacija v dobi humanizma, metodološke smernice reformatorske teologije in po njih izzvana refleksija o metodi katoliškega bogoznanstva in slednjič restavracija katoliške teologije, zlasti v Španiji, kot rodovitna tla, iz katerih je vzklilo Canovo delo. Drugo poglavje pojasnjuje, kaj je bil *tópos* v Aristotelovi dialektiki, kaj *locus* Ciceronu (na str. 57. v 3. vrsti 3. odstavek mora stati Cicero mesto Cano) in kaj je bil *locus* pri humanistu Rudolfu Agricoli (1442—1485), ki mu je Cano sledil, kar je Lang točno dokazal. *Loci theologici* so po Canovem pojmovanju teološki spoznavni viri, iz katerih teolog zajema svoje principe, načela, pozicije, da presodi njih dogmatično izvestnost in iz njih dela nadaljnje zaključke. *Auctoritas* in *ratio* sta teologiji najvišja spoznavna vira. Določiti njiju medsebojni odnos je bil važen problem skolastike. Velikopotezni harmoniji obeh v Tomaževem sistemu je sledilo utesnjevanje umstvenega dela po skotizmu in razdor soglasja po nominalizmu. Slednjega je povečal in do konca

izvedel Luther. Cano upostavlja v duhu sv. Tomaža Akvinskega harmonijo med auctoritas in ratio: v teologiji je treba razodete resnice verno sprejeti, potem pa jih racionalno obdelati; poleg pozitivne teologije ima mesto spekulativna, in teologija uporablja poleg verskih tudi naravne spoznave. Tako se loci theologici, ki jih Cano našteva deset (3. pogl.), po svoji naravi dele na dve skupini: teologiji lastne (sveto pismo, ustno izročilo, kat. cerkev, rimsko cerkev, cerkvene zборе, cerkvene očete, skolastične teologe) in teologiji tuje, t. j. take naravnega reda (naravne spoznave, filozofe, zgodovino). V 4. pogl. povzema avtor Canova navodila, kako se dajo iz posameznih loci dognati teološki principi (positiones, petitiones) in kot taki izkazati. V 5. pogl. izvemo, kako je po Canu treba presojati najdene principe z ozirom na njih dogmatično izvestnost. Temu poglavju je uvod posnetek Canove analize verskega deja, zaključek pa njegova izvajanja o teoloških cenzurah. Lang je tukaj tudi točno pokazal, da je španski dominikanec F. Marin-Sola v knjigi L'évolution homogène du dogme catholique (gl. moje kratko poročilo BV VII, 249) napačno umel Canovo vrednotenje teoloških konkluzij. Zadnji dve poglavji govorita o Canovih nazorih o sistematični obdelavi teoloških pozicij, t. j. o spekulativni teologiji, ki jo prav tako odločno brani kakor odklanja hiperdialektično postopanje, in pa o njegovih navodilih za tehnično izvedbo in za formalno oblikovanje dogmatičnega dokazovanja.

Langova monografija je zelo poučna in z živo pozornostjo jo čitaš od začetka do konca. Rad podpišem njegovo končno sodbo o »očetu teološke metodologije«: »Canovo delo je tudi za današnjo teologijo še koristno in merodajno. Današnja dogmatika si bo morala prisvojiti izsledke eksegetičnih in historičnih studij, njih dogmatična presoja pa se bo še vedno morala vršiti po klasičnih pravilih Canovih loci theologici.« »Pozitivna temeljitost Melhiorja Cana in spekulativna genialnost sv. Tomaža se morata izpopolnjevati, obe skupaj sta ideal katoliške teologije.« Želeti bi bilo, da bi skoraj vstal teolog, ki bi za današnji položaj ustvaril tako vzorno delo kot so bili Canovi loci theologici za njegovo dobo. To bi bilo zopet delo za stoletja.

F. K. Lukman.

Walz, Dr. theol. Joh. Bapt., Privatdozent d. Dogmatik a. d. Universität Würzburg, **Die Fürbitte der Heiligen.** Eine dogmatische Studie. 8^o (XVI, 168 S). Freiburg i. B. 1927, Herder. M. 6; vez. M. 7.20.

Walzova dogmatična monografija o priprošnji svetnikov je razdeljena na štiri oddelke. Prvi oddelek (str. 3—20): Katoliški nauk o priprošnji svetnikov po partikularnih in ekumenskih sinodah; nauk simboličnih knjig pravoslavne cerkve; Luther, Zwingli, Calvin; simbolične knjige evangeljsko-lutrovskih in reformiranih cerkva. — Drugi oddelek (str. 21—92): 1. Direktna in indirektna pričevanja svetega pisma o priprošnji svetnikov. 2. Tradicija. a) Osnova nauka o svetniški priprošnji v praksi krščanstva do konca 2. stoletja. b) Pri-

prošnja svetnikov v verskem prepričanju dobe pred Konstantinom: pričevanje cerkvenih očetov in pisateljev, nagrobni napisi, spominiki krščanske umetnosti (orante, slike sodbe). c) Popolno izoblikovanje nauka v 4. in 5. stoletju: očetje do Leona Velikega; epigrami, graffiti, slike; Marijino češčenje v tem razdobju; češčenje asketov in škofov; liturgija (razlaga spomina svetnikov v Krizostomovi liturgiji in prvega spomina v Klementovi liturgiji, ki se je bržčas pozneje vrnil). — Tretji oddelek (str. 93—129): Kaj pričakuje cerkev od svetniške priprošnje? 1. Pred vsem nadnaravne darove milosti. Med cerkvenim češčenjem svetnikov in poganskim češčenjem božanstev in herojev je velika razlika i po vsebini i po zunanji obliki i po duhu. Avtor se v teh izvajanjih opira na bolandista H. Delehayeja (*Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912), najbolj temeljitega poznavatelja te materije. Pričevanja očetov, napisov in liturgije. 2. Svetniki naj izprosijo časnih dobrin, kolikor pomagajo doseči nadnaravne in večne. To je cerkveno stališče; ljudska pobožnost je šla včasih preko mej cerkvenega nauka in cerkvene prakse. Svetniki kot zaščitniki posameznih vernikov (krstni patroni), zaščitniki mest, dežel, stanov in priprošnjiki v posebnih zadevah in potrebah. — Četrti oddelek (str. 130—163). 1. Svetniki poznajo človeške potrebe in spoznavajo v Bogu, kdo jih prosi za priprošnjo. 2. Moč njih priprošnje izvira iz njih popolne ljubezni do Boga in ljubezni do bližnjega ter iz božje uredbe, ki daje sekundarnim vzrokom mesto v zveličavnem redu. — Sklepna beseda (str. 164—168) pojasnjuje odnos nauka o priprošnji svetnikov do nauka o Bogu in božjih lastnosti, do nauka o odrešenju po Kristusu in do nauka o cerkvi, delilki in posredovalki zveličavne milosti.

Monografija zasluži toplo priznanje. Posebej je treba s pohvalo omeniti, da se je avtor ozrl na simbolične knjige pravoslavne cerkve in na vzhodne liturgije (v IV. oddelku bi se bil lahko tudi na grško teologijo do cerkvenega zbora v Firenzi), potem pa to, da je v velikem obsegu porabil epigrafični material in spominike starokrščanske umetnosti.

Naposled moram omeniti nekaj netočnosti in pomanjklivosti.

Pogrešam kratke ocene vzhodnega ikonoklazma in zapadne kontroverze o češčenju svetnikov in njih podob v karlovski dobi. — Str. 22: Gen 48, 16 ne more biti ne direktno ne indirektno dokaz za priprošnjo umrlih pravičnih. — Za latinski epigrafični material naj bi se sedaj porabila zbirka E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres* (Berolini 1924 ss.). — K str. 26: Za moč medsebojnega podpiranja z molitvijo je važna beseda Jak 5, 16 sl., ki je avtor ne omenja. — K str. 57: Pri sv. Ambroziju naj bi se navedla monografija J. E. Niederhuber, *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden* (Mainz 1904) 218—232. — V II. oddelku naj bi se omenila skrbna studija E. Vacandard, *Les origines du culte des saints* v zbirki *Études de critique et d'histoire religieuse* III (Paris 1912) 57—212. — K str. 69 sl.: O Marijinem češčenju v prvih treh stoletjih prim. E. Neubert, *Marie dans l'église anténicéenne* (Paris 1908). Za češčenje Matere božje je še vedno upoštevanja vreden J. H. Newmanov spis iz l. 1865: *Letter to Pusey on his recent Eirenicon*. Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching (francoski prevod: *Du culte de la sainte Vierge dans l'église catholique* [Paris 1908]; nemški okraj-

šani prevod: Die heilige Maria. Eine Apologie und historische Begründung des Marienkultus. Deutsch von H. Riesch [Regensburg 1911]). — K str. 102: »Suti, pete pro nobis, ut salvi simus,« je napačno prevedeno: »...daß wir heilig seien.« — K str. 103: Ali je dognano, da je Dalmata osebno lastno ime? — K str. 104: Graffito: »Marcelline, Petre, petite pro Gallieno christiano« ne izraža prošnje, da bi G. postal kristjan (Erlangung des christlichen Glaubens). — K str. 142: Theophil von Alexandrien je lapsus calami za Antiochien. F. K. Lukman.

Acta V. Conventus Velehradensis anno MCMXXVII post s. Cyrillum natum MC. (Operum Acad. Velehradensis tom. XI.) 8^o, 322 pagg. Olomucii 1927. Sumptibus Acad. Velehrad. Kč 50.—.

Tri mesece po V. velehradskem shodu (20.—24. jul. 1927) je izšlo o njem to obsežno poročilo. Za apostolskim pismom papeža Pija XI. jugoslovanskim in češkoslovaškim škofom ob 1100 letnici rojstva sv. Cirila in apostolskim pismom olomuškemu nadškofu za V. shod na Velehradu sledi obsežno — preobsežno — poročilo o pripravi za shod in o njega poteku (str. 17—71). Na str. 75—155 so natisnjena teološka predavanja na kongresu in na str. 159—241 poročila o delu za cerkveno edinstvo. Str. 245—282 prinašajo važnejša poročila, ki so o shodu izšla v raznih časopisih. Na koncu so: seznam udeležencev, osebni in stvarni register (zelo hvalevredno!) in pregled vsebine. Knjiga je natisnjena na zelo lepem papirju, toda črke se mi za tako publikacijo ne zdijo najprimernejše; oči se pri čitanju prehitro utrudijo. Pogreškov v tisku je legija. Lepe so priložene slike (nadškofa Prečana, skupna slika vseh udeležencev in slike manjših skupin).

Bog. Vestnik je že prinesel splošno poročilo o shodu (gl. ta letnik str. 91—93); zato se smem omejiti na strogo teološka predavanja. — Mavricij Gordillo S. J., profesor na papeškem vzhodnem zavodu v Rimu, je v predavanju o juridizmu pri vzhodnih in zapadnih cerkvenih očetih bolj naznačil nego izvedel dokaz, da katoliško naziranje o odnosu cerkvene in svetne oblasti, o avtoriteti škofov in o avtoriteti rimskega papeža nad vso cerkvijo soglašaja z mislimi cerkvenih očetov. Predavatelj obeta, da bo v posebni razpravi pokazal, kako si je sv. Bazilij Veliki mislil cerkveno edinstvo. — Škof Peter Aziz Hoh, generalni vikar kaldejskega patriarha, je podal zelo zanimivo poročilo, kako se je v vzhodno-sirski (siro-kaldejski) cerkvi, tudi ko je zašla v nestorianizem, ohranilo prepričanje o prvenstvu rimskega škofa, in je to pojasnil z dolgo vrsto zgodovinskih dejstev. — Prof. Spáčil S. J. je po svoji preprosti, pa prav zato tako jasni in varni metodi analiziral pravoslavni in katoliški nauk o dejstvenosti zakramentov in pokazal, da pravoslavni očitek juridizma ne zadeva katoliškega nauka o zakramentalni dejstvenosti ex opere operato, ne nauka o zakramentalnem znaku, ki ga trije zakramenti vtisnejo, ne nauka, da more nevernik ali jud ali heretik veljavno podeliti zakrament, n. pr. krst. — K. Lübeck je pojasnil razlike med pravoslavnim in katoliškim učenjem o birmi in sv. poslednjem olju. Prav dobro je historično razložil, odkod je v nekaterih pravoslavnih cerkvah ponavljanje birme v izvestnih slučajih ter podeljevanje poslednjega olja

zdravim. — P. S. Salaville je po splošnih opombah o duhu vzhodne liturgije razložil zmisel evharistične epikleze v grških liturgijah. Njegova razlaga je brez dvoma pravilna. Do iste solucije sem prišel pri studiju Nikolaja Kabasila, ki izrečno opozarja na analogijo med evharistično epiklezo in epiklezami pri drugih zakramentih. Evharistična epikleza je »samo partikularen primer splošnega liturgičnega sloga ali postopka, pa večje važnosti, ker se transsubstanciacija svetemu Duhu prilašča«. Po vsej pravici S. naglaša, da se epikleza ne nanaša samo na posvečevanje vernikov in obhajilo, marveč na transsubstanciacijo samo. Pri konsekraciji delujejo vse tri božje osebe in ta misel je izražena v trinitarni evhologiji, ki se v kontekstu anafore (kanona) jasno kaže. Pred Gospodovimi besedami bi epikleza ne bila na mestu (dasi poznamo tudi nekaj primerov predhodne epikleze), epikleza vzporedno z Gospodovimi besedami ni mogoča, torej mora stati za njimi. Vprašanje, kaj pomeni epikleza, je postalo zamotano, ko so se začeli vpraševati, kdaj, v katerem trenutku, se posvečenje izvrši, in ko je Markos Evgenikos prenesel konsekratorično moč izključno na epiklezo. — Msgr. P. Aziz H o h je v kratkem predavanju rekel, da je v siro-kaldejski liturgiji epikleza »zgolj liturgična formalnost«, ki naj pove, da čudovita izpremenitev kruha in vina z Gospodovimi besedami ni delo duhovnika-človeka, marveč je delo svetega Duha. Nova je njegova razlaga, kako je prišel trikratni »svet« (Iz 6, 3) v liturgijo, na začetek anafore (kanona). Misli namreč, opirajoč se na razlago sirske pisateljev (sv. Efrema, monofizita Jakoba iz Saruĝa in nestorianca Narsaija), da se je to zgodilo zaradi besed Iz 6, 5—7, ker se je na posvečene partikule naobračala beseda o žarečem oglju, ki ga je angel s kleščami vzel z oltarja in se ž njim dotaknil vizionarjevih ustnic ter jih očistil. Zanimiva je ta razlaga, verjetna pa ni.

Navedene razprave obsegajo toliko tehtnega, da jih ne bi smel v nemar pustiti noben dogmatik.

F. K. Lukman.

Burn, A. E., D. D., Dean of Salisbury, **The hymn Te Deum and its author**. 8^o (VIII, 86 pag.). London 1926, Faith Press. 2 s. 6 d.

L. 1894. je Dom Gaston Morin v *Revue Bénédictine* postavil in s tehtnimi razlogi podprl tezo, da je avtor v ritmični prozi sestavljenega himna Te Deum škof Niceta iz Remesiane (danes Bela Palanka vzhodno od Niša). Morin se je oprl na podatke več rokopisov irske provenience in na vzporednice v Nicetovih spisih ter je pozneje svojo tezo odločno branil proti P. Caginu. Za Niceta se je potem izjavil A. E. Burn v svoji *editio principis* Nicetovih del (Niceta of Remesiana. His life and works [Cambridge 1905]. 7. The authorship of the Te Deum pag. XCVII—CXXV). V pričujoči knjižici Burn bistveno novega ne prinaša. Neposredno s himnom Te Deum se bavi 1. poglavje, kjer je zbrano gradivo, ki prihaja za vprašanje o avtorstvu v pošteve (prim. tudi konec 3. pogl. str. 52. 53). Dve poglavji (2. in 3.) poročata o Nicetu, njegovem literarnem delu in učenju, 4. pogl. podaja sliko javnega bogoslužja v 4. stol., 5. pa govori o starem cerkvenem petju (plainsong).

Ni dvoma, da je Morinova in Burnova teza o Nicetovem avtorstvu zelo verjetna in dobro podprta. Lahko se podpiše Burnov zaključek: »V 30 letih, ki so pretekla, kar je Dom Morin prvi izrekel svojo teorijo o avtorstvu, se je ta krepko napadala in tudi krepko branila ter ima danes znatno oporo« (a considerable amount of support pag. 21). F. K. Lukman.

Robenek, Dr. Fr., *Morava, Mórašov, metropole sv. Methoděje*. 8^o, str. Brno 1928.

Pisatelj, profesor nadškofijske gimnazije v Kroměřižu, po novih potih išče, kje je bila prestolnica sv. Metoda in glavno mesto Rastislavove in Svetopolkove Moravske. Tradicija, potrjena po dokumentih iz 13. in 14. stoletja, govori za sedanji Velehrad, oziroma za ozemlje okoli Starega Města in Ogrskega Hradišta. Novejši zgodovinarji se bolj odločajo za Devin pri Bratislavi, kar se more deloma združiti s tradicijo o Velehradu. Pisatelj ti dve mnenji kar mimogrede odklanja ter gre ob Donavi še dalje proti vzhodu. Po njegovem mnenju se je Svetopolkovo glavno mesto imenovalo Morava in je stalo tam, kjer je današnji Ostrogon (Esztergom, Gran). To dokazuje na podlagi nemških, slovanskih, bizantinskih in ogrskih letopiscev ter arabskih geografov. Pisatelj razodeva obširno in temeljito zgodovinsko znanje, a metodično bo moral svoje razpravljanje še znatno izpopolniti. Njegova razprava (ponatisnjena iz »Hlidke« 1927/28) je zbirka fragmentarnih hipotez. Poedine vire bi moral bolj kritično presoditi, razvrstiti ter svoje rezultate bolj pregledno spojiti v zakroženo celoto. Fr. Grivec.

Lacombe Georges, *Praepositini Cancellarii Parisiensis (1206 ad 1210) Opera omnia*. I. *La vie et les oeuvres de Prévostin*. (Bibliothèque Thomiste XI.) 8^o (X, 221 pag.). Le Saulchoir, Kain (Belgique). 25 fr. franç.

Lepo napredujoča »Bibliothèque Thomiste« francoskih dominikancev prinaša v 11. zvezku prolegomena k izdaji spisov Praepositina, 1206—1210 pariškega kancelarja, ki ima odlično mesto med pariškimi summisti ob koncu 12. in v začetku 13. stoletja (o njih prim. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* II [Freiburg i. B. 1911] 501—563). Njegov ugled je bil velik; saj ga teologi 13. stoletja navajajo češče nego njegove vrstnike, citira ga Akvinec in še večkrat Albert Veliki. O življenju tega moža je bilo doslej prav malo znano. Pisateljem, ki poročajo o njem in ki jih Lacombe navaja na str. VIII., bi se mogel dodati H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae* II³ (Oeniponte 1906) 224. Na Praepositina je avtorja opozoril dominikanec G. Théry, ki z velikim uspehom raziskuje vpliv Psevdo-Aeropagita za srednjeveško teologijo in ki je pred dvema letoma s sorbonskim profesorjem E. Gilsonom ustanovil nov organ za izdajanje srednjeveških tekstov in za idejnozgodovinska raziskavanja, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire*.

V prvem delu (str. 3—46) je Lacombe iz raztresenega materiala, ki ga doslej niso upoštevali, sestavil sliko Praepositinovega življenja. Marsikaj je tudi sedaj še nepojasnjeno in zagonetno. Že priimek Praepositinus. Ime mu je bilo morda Peter, nemara pa Viljem. Da je bil iz Lombardije, stoji. Nekaj rokopisov ga imenuje »Cremensis«, eden »Pergamensis«. V cremonskih arhivih ni sledu o njem ali o njegovi familiji, arhivov v Bergamu pa Lacombe ni mogel preiskati. Rodil se je med 1140 in 1150. Kje se je začel šolati, se ne ve. Pozneje je prišel v Pariz, kjer mu je bil učitelj Mavricij de Sully, od l. 1160. pariški škof. V latinskem jeziku je dosegel lepo spretnost, grškega ni poznal, hebrejščina pa mu ni bila tuja. Poznejše delovanje in spisi pričajo, da je bil dobro podkovan v svetem pismu in v teologiji, v liturgiki in v cerkvenem pravu. Magister je postal, ko je bil Peter Comestor pariški kancelar (1164—1178). V Parizu je poučeval l. 1193. in nekaj let prej. Več let — koliko in kdaj se ne ve — je deloval kot misijonar med heretiki. Ker je »Summa contra haereticos« plod tega delovanja in ker v njej zavrača katare in pasagijce, zgornjeitalsko pavrsto valdencev, se sme sklepati, da je misijonaril v Zgornji Italiji. Od l. 1194. do 1203. je bil scholasticus, t. j. predstojnik stolne šole v Mogunciji. Kako je prišel v Moguncijo, ne vemo. Ko je bil v Mogunciji, je nastopil kot rimski pooblaščenec v dveh spornih zadevah. Po smrti nadškofa Konrada (v oktobru 1200), ki je bil Praepositinu zelo naklonjen, se je začel dolg in hud prepir za naslednika. Kapiteljska večina je v sporazumu s kraljem Filipom Švabskim, pa proti predpisom cerkvenega prava, izvolila wormskega škofa Liupolda, manjšina je postavila Sifrida Eppensteinskega. Praepositinus je bil na Liupoldovi strani. Inocencij III. je Liupoldovo izvolitev razveljavil in priznal Sifrida. Dne 4. aprila 1203 je poslal Inocencij Praepositinu zelo nemilostno pismo, v katerem ga je pozval, naj v enem mesecu prizna Sifrida za nadškofa, sicer bo ob vse beneficije. Neposlušni kapitelj pa je papež 9. aprila izobčil in zagrozil, da bo nadškofijo premestil. Da bi se izognil cerkvene kazni, se je Praepositinus v maju 1203 odpovedal skolastikatu. Kje je bival naslednja leta, ni znano. Najbrž se je vrnil v Pariz. V maju 1206 se pojavi kot »imenovani pariški kancelar« v neki sporni zadevi chartreske škofije, zopet kot pooblaščenec rimske stolice. Kot rimski pooblaščenec je nastopil v Parizu še večkrat, poslednjikrat v avgustu 1209. Kot kancelar pariškega škofa je bil Praepositinus tudi kancelar pariške visoke šole, ki se je vprav v tistem času naravnost bohotno razvijala. Bil je priljubljen pridigar. L. 1209. izgine vsak njegov sled. Pripomba v nekem toulouskem rokopisu, da je bil nadškof v Londonu, ne zasluži nikake vere. Najbrž se je kancelarstvu odpovedal, živel v tihoti, morda v kakem samostanu, in je l. 1210. ali naslednjega umrl. Dve pariški mrtvaški knjigi sporočata dan njegove smrti, ne pa leta: Saint-Martin-des-Champs 25. februar, Sainte-Geneviève 26. februar.

Ko se o Praepositinu doslej ni skoraj nič zanesljivega vedelo, so to bogati izsledki, pridobljeni z varno metodo.

O drugem, obsežnejšem delu o Praepositinovich spisih (str. 49 do 205) lahko krajše poročam.

1. »Quaestiones Praepositini Cancellarii Parisiensis«: 158 kvestij brez logičnega reda (kv. 126—128 o izvirnem grehu). O njih značaju se še ne da izreči zadnja beseda. Spis je nastal v Parizu ok. 1170—1180.

2. »Summa de penitentia iniungenda« je praktično navodilo, ki ga je Praepositinus sestavil na prošnjo nekega prijatelja, preden je postal skolastik v Mogunciji. V ekskurzu k temu poglavju omenja Lacombe nekaj Praepositinovich verzov.

3. »Tractatus de officiis« je liturgično delo iz zadnjih 10 let 12. stoletja. Viljem Durandus je prevzel skoraj ves Praepositinov traktat v svoje liturgično delo »Rationale divinorum officiorum« (gl. primerjalno tabelo na str. 84—103).

4. »Summa super Psalterium« je prolog in komentar k prvim 59 psalmom nekako iz l. 1196.—1898. Lacombe preiskuje v tem poglavju Distinctiones Praepositini in Collecta ex Dist. Praep. in njih odnos do nekaj drugih spisov te vrste.

5. »Summa contra haereticos«, prvi del o katarjih, drugi o pasagijcih. Summa je nastala med 1184 in 1210, bržkone v prvih letih pontifikata Inocencija III., in je važen in objektivni vir za nauk teh sekt, zlasti druge. Preko literarno-historičnih mej, ki si jih je Lacombe začrtal, povzema v tem poglavju nauk pasagijcev, v katerem je mnogo elementov, ki so jih uveljavili razni reformatorji 16. stoletja.

6. »Summa theologica« je ohranjena v 36 rokopisih, 5 drugih, ki je znano, da je bila Summa v njih, se je izgubilo. Razdeljena je na štiri knjige kakor Lombardove sentence. Četrto knjigo je Praepositinus napisal, ko je bil kancelar v Parizu, prejšnje morda že prej.

7. Govori. V rokopisih se prilašča Praepositinu 78 govorov, pa vsi niso njegova last. Pristni so iz dobe od l. 1187. naprej.

Literarno se je najbolj izkoristil »Tractatus de officiis«, idejno je najširje vplivala teološka summa, kot zgodovinski vir je najtehtnejša »Summa contra haereticos«.

Na koncu so Addenda (str. 205) z važnimi pojasnili, potem seznam rokopisov s Praepositinovimi deli in register lastnih imen.

Lacombe je v pričujoči knjigi podal solidna uvodna raziskavanja za izdajo Praepositinovich spisov, ki jo obetajo naslednji zvezki zbirke »Bibliothèque Thomiste«. Priredili jo bodo Lacombe sam, Edvard Bauer in gdč. Marta Dulong, ki so vsi prišli iz pariške École des Chartes.

F. K. Lukman.

Mathis, P. Burkh. O. M. Cap., *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311) im Zusammenhang mit dem Privilegienrecht der früheren Orden dargestellt*, 8° (XVI+179 str.). Paderborn 1927. Schönigh.

Ze pregled uporabljene literature kaže, da se je avtor lotil precejšnje ledine. Ozir na obseg in ceno knjige, tako domnevam, ga je pa silil, da se je čim najkrajše izražal in da preštudiranih virov ni mogel v večjem obsegu navesti; a toliko jih je podal, kolikor je za nujno kontrolo znanstvenih izsledkov potrebno. Z medikanti je stopila v cerkveno zgodovino čisto nova vrsta redovnikov. S tem je bilo pa tudi cerkveno pravo postavljeno pred povsem nove probleme. Kako je prišlo do danes veljavne rešitve teh problemov, to je še vse premalo preiskano. Avtor ima veliko zaslugo, da je objavil plod svojega študija vsaj v jedrnatem izvlečku. Zlasti primerjanje s privilegiji prejšnjih redov stavi frančiškanske nove privilegije še le v pravo luč. Delo ni samo važno za zgodovino frančiškanskega reda, ampak za zgodovino celotnega redovniškega prava, katero obstoja po večini iz izjem od občega prava. O eksempciji, o privilegijih glede ordinacije, božje službe, pogrebov, pridigovanja, spovedovanja, zidanja cerkva, cenzur itd. najdemo v tej knjigi mnogo razjasnitev in solidno pot za nadaljnja podrobnejša raziskovanja. Tisk je jako skrben in skoraj brez napak. Rožman.

De Maumigny, René, S. J., *Katholische Mystik*. Das aussergewöhnliche Gebet. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die Mystik von Karl Richstätter S. J. 8^o (X u. 334 S.). Freiburg im Breisgau 1928, Herder. 6 M.; vez. 7.40 M.

Ta knjiga je kratek in tudi širšim krogom razumljiv uvod v mistično mistično življenje.

Prvi del opisuje na 32 straneh življenje P. de Maumignya, ki je bolj ko kdo drug sposoben, nas uvesti v težavno in skrivnostno mistiko. Krasi ga filozofska in bogoslovna izobrazba, izredna psihološka izkušnja in trezna, pa ostra kritičnost. Vzorno je vodil mnogo od Boga bogato obdarjenih duš po strmih potih mistike. V redu je opravljal odgovorno službo učitelja mladih patrov v tretji preskušnji na koncu vseh študij. — V drugem delu (33—130) pojasnjuje priznani strokovnjak v mistiki, P. Richstätter, jasno in pregledno, kaj je mistika. Ozira se na sodobne in na manj uvaževane mistike prejšnjih stoletij, zlasti uveljavlja dominikanca P. Denifleja kot prvega raziskovalca srednjeveške mistike. Slednjič podaja načela znanstvene mistike za prakso, ki so velike važnosti za presojanje vzporednih pojavov, kakor n. pr. konnersreuthskega. — V tretjem delu (131—328) sledi prevod de Maumignyjeve »Oraison extraordinaire, o izredni molitvi«, ki je v Franciji razširjena v več ko 20.000 izvodih in še v raznih prevodih. Na podlagi nauka svetega Tomaža, sv. Janeza od križa, sv. Terezije in sv. Alfonza Liguorija razvija odlični strokovnjak v šestih oddelkih bistvo mistične molitve, razne njene stopnje, preskušnje mističnih duš in sredstva za napredek, vizije in razodetja in končno še poklic k mistični milosti. Strokovnjaki velé, da je to najboljše delo o katoliški mistiki.

»Katholische Mystik« je praktična knjiga za vsakdanje življenje; zato so izpuščene težke dogmatične razprave. Kdor se hoče v

kratkem poučiti o skrivnostni mistiki, naj le poseže po tej knjigi; zadovoljen bo. In tudi strokovnjak bo našel v njej marsikaj novega in neopaženega iz zgodovine mistike. Kolikor vemo, se prireja že 11. izdaja izvirnika, ki pa bo v marsičem še izpopolnjena. F. R.

W a s m a n n, Erich, S. J., **Eins in Gott**. Gedanken eines christlichen Naturforschers. 3. verm. Aufl. von »Christlicher Monismus«. (Bücher für Seelenkultur.) 12^o (XIV u. 104 S.). Freiburg im Breisgau 1928, Herder. 2 M.; vez. 3 M.

Zanimiva knjiga! Prirodoslovec kaže v nji modernim bogoiskateljem naravoslovcem ne le pot do Boga, marveč tudi do najtesnejše združitve z njim. Pa tudi drugim vernikom bo vsadila v srce ljubezen do velikega Boga, »v katerem živimo in se gibljemo in smo« (Ap. dela 17, 28).

O p e k a, Dr. M., **Memento homo**. Petnajst govorov o molitvi, delu in misli na smrt. Mala 8^o. Str. 141. V Ljubljani 1928. Založila Prodajalna K. T. D. H. Ničman.

To je že štirinajsta knjiga našega odličnega govornika. V njej nam ne podaja enotnega cikla, ampak tri krajše. Začne z molitvijo in v petero krepkih govorih razloži z jasno besedo vse, kar mora vedeti vsak kristjan o tem predmetu. Trije govori obravnavajo delo, ki je nam slika vse v nadnaravni luči. Skoraj polovico cele zbirke (sedem govorov) pa obsegajo pridige o smrti. Posebno dobri so prvi štirje, kjer nam govornik z mogočno plastiko riše trpljenje in strah smrti pri ljudeh, ki so se Bogu odtujili. Morda bo tudi te bolj močno zgrabila liturgična misel pepelnične srede: *Memento homo*. Dobro izbrani zgledi zelo poživijo celo zbirko.

Naslov »*Memento homo*« se mi pa za celo zbriko ne zdi najbolj primeren. V njej namreč niso le govori o smrti, ampak dobro polovico zavzemajo pridige o delu in o molitvi. Po naslovu sodeč bi pa opravičeno sklepal, da nam bo pisatelj podal pridige le o smrti ali vsaj o štirih poslednjih rečeh. Sicer beremo v uvodu: »Misel na smrt uči prav moliti in prav delati«, kar je vse res. Vendar bi z isto motivacijo lahko utemeljil izpolnjevanje vsake božje in cerkvene zapovedi. Pri govorih o smrti, ki so res tako zapisani, da človeka pretresejo, bi kazalo dodati ob koncu kako tolažilno misel, da tudi grešniki odnesejo s seboj ne le strah, ampak tudi zaupanje v božje usmiljenje. Glede okrajšav pri citatih iz sv. pisma bi bilo dobro, ko bi se vsi oprijeli tistih kot so na str. XV. v novem slovenskem prevodu novega zakona označene. C. Potočnik.

W e i n g a r t n e r, Dr. Josef, **Marienverehrung und religiöse Kultur**. Neun kurze Marienpredigten. 12^o (X in 68 str.) Freiburg i. B., Herder. Karton. M. 1-80.

Kakor je iz naslova posameznih pridig, n. pr. Marija in versko življenje, Marijini prazniki, Marijanske pobožnosti, Marijine božje poti, Marija in upodabljajoče umetnosti, Marijina pesem itd. razvidno, si je avtor izbral konkretno zgodovinsko snov, namreč udeleževanje Marijinega češčenja v verskem in kulturnem življenju sv. Cerkve. Kar nudi, niso suhoparne znanstvene razprave, ampak homiletično dovršeni cerkveni govori, prosti vsakršne smeje spekulacije in eksegeze, v katero je na tem polju že marsikateri pridigar

zašel; težko je namreč ravno pri Marijinih pridigah najti trajno nove snovi in zato nikjer drugje ni tolike nevarnosti za smelo in samovoljno razlago bibličnih tekstov. — Druga vrlina teh pridig je njih splošna uporabnost, čeravno imamo povod njih postanka iskati v lokalno omejeni potrebi (devetdnevica ob obletnici vstoličenja znane L. Cranachove Marijine slike v proštijski cerkvi v Inomostu) in so zato tudi temu svojemu prvotnemu namenu primerno prikrojene. — Govori so kratki in pregantni in tudi zato dobrodošli pridigarjem in bralcem. Val. Mörtl.

A h č i n, dr. Janez, **Skrivnosti Marijinega življenja**. 8°, 235 str. Ljubljana 1928, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman). Din 36.—

Šmarnice, ki bodo tudi preko majnika 1928 ohranile aktualnost in vrednost. Za čitanje pri majniški pobožnosti so morda celo malo težke. V 31 odstavkih — 20. je v kazalu po pomoti izostal — je obdelana vsa mariologija, dogmatično solidno, eksegetično dobro. Pridigarjem za marijanske govore dobro pomaga.

F. K. Lukman.

L e i b e r, Robert, S. J., **Konnorsreuth**. Tatsachen und Grundsätze. Sechstes bis neuntes Tausend. Freiburg im Breisgau 1928, Herder.

Če se hočeš znajti v mnogih nasprotujočih si mnenjih, ki so jih povzročili pojavi na Tereziji Neumannovi v Konnersreuthu med učenimi krogi, najdeš v tej knjižici na 45 straneh v zmerni, strokovnjaški, znanstveni razpravi ključ do zadovoljive jasnosti.

Mučeniška Mehika. Uprava Glasnika, Ljubljana, Zrinjskega c. 9. Cena 6 Din, po pošti 7. Din.

Mexiko. Die Synagoge der Hölle. Von dr. Jos. Gorbach. Caritasverband Feldkirch. 8°, 48 S.

Časi katakomb, časi krvavega mučeništva se ponavljajo. Vzroke in potek preganjanja kristjanov v Mehiki nam prva knjižica pregledno in zanesljivo podaja.

Pij XI. je pozval katoliški svet, naj naznanja javnosti, kaka grozodejstva se dogajajo v Mehiki po peščici krvoločnežev. Druga knjižica prinaša v besedi in podobi mnogo posameznosti, ki vpijejo proti nameri sovražnikov katoliške Cerkve, ki bi hoteli z molkom kriti te zločine.

RAZNO.

Ruska cerkev.

Ruska cerkev preživlja najtežjo krizo, ki bo imela morebiti odločilne posledice za vse vzhodno krščanstvo. Toda zadnje desetletje ruskega cerkvenega življenja je bilo za nas zavito v skoraj neprodirno meglo. Niti najboljši ruski časopisi (kakor n. pr. Putj v Parizu) niso mogli podati celotne točne slike o ruski cerkvi. M. d'Herbigny je v poročilih o svojem bivanju v sovjetski Rusiji odkril mnogo zanimivega iz sedanjega življenja ruske cerkve. Dober

pregled o zadnjem desetletju ruske cerkvene zgodovine je na podlagi ruskih virov podal časopis »Echos d'Orient«. Vse te poskuse pa je nadkrilil J. Schweißl S. J., profesor Papeškega vzhodnega instituta.

Jožef Schweißl S. J. je v jeseni leta 1926. obiskal Moskvo in odšel v Odeso, kjer je bil določen za profesorja na bogoslovnem semenišču. Toda boljševiška vlada je profesorjem nameravanega semenišča zabranila bivanje v Rusiji in s tem zatrla semenišče. V jeseni 1927 je Sch. nastopil kot profesor na Papeškem vzhodnem institutu; pričel je predavati »Uvod v vzhodno bogoslovje«. Njegov prvi obširnejši spis je pravkar izšel kot 46. snopič zbirke »*Orientalia Christiana*« pod naslovom: *Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowjetrussland* (76 str., cena 8 lir).

Pisatelj pregledno in točno opisuje zadnje desetletje ruskega cerkvenega življenja. Povsod se opira na ruske vire. Doslej še noben pisatelj ni zbral toliko ruske literature in izvirnih ruskih dokumentov o tem predmetu. Uporabil je akte ruskega cerkvenega zbora 1917/18, časopise, izjave, brošure in knjige raznih cerkvenih skupin in cerkvenih voditeljev. Točno je dokazano, da je patriarh Tihon leta 1918. odločno obsodil brezbožno boljševiško vlado, leta 1922. pa nastopil proti odvzemanju cerkvenih dragocenosti. Potem pa se je skušal spraviti z vlado in doseči legalizacijo cerkve ali vsaj neki »modus vivendi«. Po njegovi smrti (8. aprila 1925) je rusko cerkev vodil metropolit Peter Krutickij, od 6. decembra 1925 dalje pa metropolit Sergij. Prizadevanje za spravo z boljševiško vlado se je nadaljevalo. Ruska cerkev je v ta namen formalno priznala boljševiško vlado (v maju 1927); to je metropolit Sergij proglasil 29. julija 1927.

Manjše reformistične cerkvene skupine, ki so nastale l. 1922., so deloma popolnoma propadle, deloma pa so se tako skrčile, da se z njimi nič več ne računa. Ohranila se je samo še »sinodalna cerkev«, »obnovljenje«, pod vodstvom metropolita Vvedenskega z velikim številom škofov (okoli 200) in duhovnikov, a z razmerno majhnim številom vernikov. V dogmatičnih vprašanjih se drži tradicij, v cerkveni disciplini pa je reformistična; nasproti vladi je preveč uslužna in vedno denuncira tihonovsko hierarhijo, da je protivladna. Tihonovska hierarhija se je leta 1925. razcepila v manjšo skupino »začasnega vrhovnega cerkvenega sveta« (»mali zbor škofov«) in v večjo skupino pod metropolitom Sergijem. Sergijeva sprava z boljševiki (1927) je napravila veliko zmede med emigrantskimi škofi, a tudi v Rusiji ni popolnega soglasja.

Vse to opisuje J. Schweißl na podlagi prvih ruskih virov. Obeta še en snopič o kanoničnih temeljih posameznih skupin in o vplivu sovjetske vlade na razvoj ruske cerkve. S takimi publikacijami so »*Orientalia Christiana*« kot glasilo Papeškega vzhodnega instituta postala središče znanstvenega dela in praktičnih informacij v vzhodnem krščanstvu. Naslov: Roma 128, Piazza S. Maria Maggiore 7.

F. Grivec.

V oceno smo prejeli

(od 1. marca do 30. junija 1928):

- Ahčič, dr. Jan., Skrivnosti Marijinega življenja. Šmarnice. 12^o, 233 str. Ljubljana 1928. Prodajalna KTD (H. Ničman). Din 36.—
- Bardenhewer, Dr. O., Der Brief des hl. Jacobus. 8^o (VIII, 160 S.). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 440.
- Batiffol, P., Saint Grégoire le Grand. 2. éd. 12^o, 235 p. Paris 1928, Libr. V. Lecoffre. Fr. 750.
- Bauer, Dr. G. L., Der Altar und seine Ausstattung nach Auffassung und Anordnung der Kirche. Sonderabdruck aus Bonner Zeitschr. f. Theologie u. Seelsorge 1928. 8^o, 31 S. Düsseldorf, L. Schwann.
- Cieszyński, X. N. L., Roczniki Katolickie na rok pański 1928. 8^o (XXXVI, 700). Poznań 1928. Nakł. autora.
- Cimetier, F., Pour étudier le Code de droit canonique. 12^o (IV, 245 p.). Paris 1928, Libr. V. Lecoffre. Fr. 12.—
- Duhovniški poklici. (Glasnikova knjižnica 1.) 16^o, 64 str. Ljubljana 1928, Glasnik presv. Srca Jezusovega.
- Dürr, L., Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments. 8^o (VIII, 156). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 3.—
- Gorbach, Dr. J., Mexico. Die Synagoge der Hölle. 8^o, 48 S. Feldkirch 1928, Caritasverband. Pf. 80.
- De Grandmaison, L., La religion personnelle. 3. éd. 12^o, 182 p. Paris 1927, Libr. Lecoffre.
- Herder-Bücher. I. Aus aller Gebieten. 8^o, 133 S. Freiburg i. B. 1928, Herder.
- Hölster, Placid., O. Cist., Codicis Juris canonici interpretatio authentica. 8^o, 48 p. Paderborn 1928, F. Schöningh. M 160.
- Jablanović, Dr. J., Galileo Galilei. (Savremena pitanja sv. XXVII.) 8^o, 74 str. Mostar 1928, Hrv. tiskara F. P. Din 10.—
- Karg, Kas. O. M. Cap., V Kristusovi soli. I. zv.: Mala skrivnost. Slovencem priredil H. Vodenik O. Cist. ref. 12^o, 70 str. Gorica 1927, Kat. knjigarna.
- Kos, Fr., Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku. V. knjiga (1201—1246). Uredil Milko Kos. 8^o (LVIII, 586). Ljubljana 1928, Leonova družba.
- Kulbakin, Št., Mluvnice jazyka staroslověnského. Z rukopisu přeložil B. Havránek. 8^o (X, 214 str.). V Praze 1928, Jedn. českých filologů.
- Leiber, Rob., S. J., Konnersreuth. Tatsachen und Grundsätze. 6.—9. Tausend. 12^o, 46 S. Freiburg i. Br. 1928, Herder.
- De Maumigny, R., S. J., Katholische Mystik. Das außergewöhnliche Gebet. Mit einem Lebensbilde des Verfassers u. einer Einführung in die Mystik von K. Richstätter S. J. 8^o (X, 334). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 6.—
- Mučeniska Mehika. Trpljenje in boj mehikanskih katoličanov za versko svobodo. 8^o, 56 str. Ljubljana 1928. Din 7.—
- Pohl, dr. Wenc., De vera religione quaestiones selectae. 8^o (XX, 338). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 9.—
- Soiron, Thadd., O. F. M., Das heilige Buch. Anleitung zur Lesung der hl. Schrift des Neuen Testaments. 8^o (VIII, 152). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 3.—
- Tischleder, Dr. P., Der Katholische Klerus und der deutsche Gegenwartsstaat. (Hirt und Herde H. 16.) 8^o (X, 202). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 460.
- Wasmann, Erich, S. J., Eins in Gott. Gedanken eines christlichen Naturforschers. (Bücher für Seelenkultur.) 12^o (XIV, 104). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 2.—
- Worlitscheck, Ant., Persönlichkeitspflege. 8^o (VI, 144). Freiburg i. B. 1928, Herder. M 3.—

Bogoslovna Akademija.

Razprave 6. zvezek:

Grivec, Dr. F.: **Mistično telo Kristusovo**, Metodična in praktična vprašanja 8^o, 17 str. Cena Din 4.—.

Za BA so darovali: Dr. L. Ehrlich, univ. prof., Ljubljana 217 Din; dr. Mat. Slavič, univ. prof., Ljubljana 60 Din; dr. Gr. Rožman, univ. prof., Ljubljana 94.50 Din; dr. A. Ušeničnik, univ. prof., Ljubljana 119.50 Din; dr. Fr. Ušeničnik, univ. prof., Ljubljana 54 Din; dr. J. Fabijan, univ. prof., Ljubljana 108 Din; dr. J. Demšar, prof., Ljubljana 42 Din; dr. Jos. Ujčić, univ. prof., Ljubljana 66.50 Din.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. VIII. (1928) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est **Din 60.—**. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.
Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.