

*Poštšina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO VII

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1927

KAZALO

(INDEX)

Razprave (Dissertationes):

Snoj, K novi izdaji Vulgate (De nova editione Vulgatae)	81
Springer, Testimonia Patrum et Scriptorum graecorum pro ss. Eucharistiae necessitate	93

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Viduas honora. Konec. (Josip Ujčić)	123
Zakrivanje in razkrivanje sv. križa (P. E. Fiderer, O. Cist., Stična)	128
Pripomba k oficiju sv. Neže (P. E. Fiderer, O. Cist., Stična)	132
Pridiga in sv. pismo (C. Potočnik)	134
V borbi za versko-nravno vzgojo (J. Bogovič)	137
Koliko časa naj traja tiha sv. maša (C. Potočnik)	139
Odpustki križevega pota (F. U.)	142
Zakaj ni sv. Petra Kanizija v našem liturgičnem direktoriju (F. U.)	143
Besede Križanega Jezusa. Osnutki za postne pridige (R.)	143

Slovstvo (Litteratura):

Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae. Vol. II. et III. (J. Fabijan)	150
Bover, De cultu s. Josephi amplificando (J. Fabijan)	151
Ame Russe, Etudes de psychologie religieuse (F. Grivec)	152
D'Herbigny, Pâques 1926 en Russie (F. Grivec)	152
Pribilla, Um die Wiedervereinigung im Glauben (F. Gri- vec)	153
Bernik, Z nekdanje Goričice (V. Steska)	153
Zbornik znanstvenih razprav (Rožman)	154
Meschler, Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola (C. Potočnik)	156
Huonder, Zu Füßen des Meisters II. (Jak. Zagar)	157
Scharsch, Spoved malih grehov (Fr. Ušeničnik)	157
Herr, Praktischer-Kursus der Homiletik (Mih. Opeka)	158
Steinmann, Die Bergpredigt (Val. Mörtl)	159
Opeka, Božji dnevi (C. Potočnik)	160

Beleške (Analecta):

O sv. Janezu od Križa	156
-----------------------	-----

K NOVI IZDAJI VULGATE.

(De nova editione Vulgatae.)

Dr. A. Snoj — Ljubljana.

Proposita brevi historia Vulgatae a S. Hieronymo usque ad concilium Tridentinum et ab editione Clementina usque ad tempora hodierna illustratur agendi modus Commissionis Pontificiae pro revisione Vulgatae a Pio PP. X. institutae. Recensetur primum volumen Vulgatae iussu Pii PP. XI. nuper editum et textus Hieronymiani restituti valor scientificus tum pro exegesi, tum pro indagando S. Scripturarum textu originali ostenditur.

1. V zgodovini latinskega prevoda sv. pisma pomeni 26. junij preteklega leta važen mejnik. Ta dan je deputacija devetih mož, duhovnih sinov sv. Benedikta, pod vodstvom svojega opata, kardinala Aidana Gasqueta, v Vatikanu papežu Piju XI. osebno izročila prvi zvezek revidirane vulgate.¹ V deputaciji je bil navzoč tudi Dom Henri Quentin, benediktinec solesmske (Solesmes) opatiije, ki je uredil prvi zvezek. Knjiga ima naslov: BIBLIA SACRA IUXTA LATINAM VULGATAM VERSIONEM, AD CODICUM FIDEM iussu PII PP. XI, cura et studio monachorum Sancti Benedicti, Commissionis Pontificiae a Pio PP. X. institutae sodalium, praeside AIDANO GASQUET S. R. E. CARDINALE, edita. LIBRUM GENESIS ex interpretatione Sancti Hieronymi, cum Prologis variisque Capitulum seriebus, adiectis Prolegomenis, recensuit D. HENRICUS QUENTIN monachus Solesmensis. ROMAE, typis polyglottis Vaticanis MDCCCXXVI.

Tako je papeška komisija za revizijo vulgate po devetnajstih letih (1907—1926) pokazala prvi, od znanstvenega sveta tako težko pričakovani sad svojega dela.

Važnost tega dogodka nam bo mogoče pravilno presoditi, če se ozremo nekoliko nazaj v zgodovino vulgate.

¹ Prim. Osservatore Romano 1926, št. 148 (30. jun. — 1. jul.).

Od sv. Hieronima do tridentinskega koncila.

2. Oče vulgate je sv. Hieronim. V dobi, ko se v kaosu latinskih prevodov in često vprav nasprotujočih si inaic latinskega teksta ni nikdo več spoznal, je naročil papež Damaz I. sv. Hieronimu, naj se loti težkega dela za izboljšanje starolatinškega sv. pisma in za uvedbo enotnega latinskega teksta.

Nihče ni bil za to delo tako sposoben kot Hieronim, mož, ki je združeval v sebi globoko pobožnost z občudovanja vredno učenostjo, znanje klasičnega latinskega in grškega jezika v nič manjši meri kot semitskih jezikov.

Hieronim se je z vso dušo posvetil težki nalogi, ki mu jo je naložil papež. S primerno obzirnostjo do starega latinskega teksta iz 2. stoletja, ki je bil zaradi dolgotrajne in pogostne uporabe med ljudstvom udomačen, je najprej za NZ in za del SZ že obstoječi starolatinški tekst na podlagi grškega izboljšal,² nato pa po hebrejskem izvirniku oskrbel popolnoma nov latinski prevod starozakonskih knjig. Postopal je kritično, z vsemi sredstvi, ki so mu bila v tedanji dobi dostopna. Uporabljal je samo najboljše rokopise, kakor sam omenja glede revizije NZ³ in kakor dokazujejo pogostne korekture na starejšem latinskem tekstu. Mnogo dobrih rokopisov, ki jih je sv. Hieronim mogel še uporabljati, se je do danes izgubilo, ostala pa nam je za marsikatero mesto vulgata kot edina zanesljiva priča, kakšen je bil izvirni grški ali hebrejski tekst sv. pisma na dotičnem mestu.

Iz navedenega sledi, kolik znanstveni pomen ima vulgata za preiskovanje zgodovine izvirnega bibličnega teksta. V današnji dobi, ko vsi narodi prirejajo prevode sv. pisma v svoj jezik na podlagi grškega in hebrejskega izvirnika, vulgata sicer izgublja na pomenu kot neposredni vir za prevode; zrastle pa je njena veljava, odkar je tekstna kritika ugotovila, da je pri iskanju izvirnega bibličnega teksta treba v isti meri kakor stare rokopise upoštevati tudi stare prevode in med temi v prvi vrsti vulgato.⁴

² ... »ita calamo temperavimus, ut his tantum, quae sensum videbantur mutare, correctis reliqua manere pateremur ut fuerant«. Praefatio in Evangelia (PL 29, 528).

³ »Codicum graecorum emendata conlatione, sed veterum« (Praef. in Evv. I. c.).

⁴ Prim. H. J. Vogels, Handbuch der neutestamentlichen Textkritik (Münster i. W. 1923) 228—9.

3. Hieronimova vulgata se žal ni ohranila čista. V dvestoletnem boju s starimi latinskimi prevodi je sicer nazadnje zmagała, toda od svojih tekmecev je prejela nebroj težkih ran; vanjo so zašli mnogi dodatki in popravki iz starih latinskih prevodov, radi česar se je njena vrednost občutno zmanjšala.

Ker so se z novimi prepisi napake vedno bolj množile, so se že prav zgodaj pojavili poskusi, izboljšati vulgatin tekst. Prvi, ki je na tem polju delal, je bil M. Avrelij Kasiodor († l. 575.). Pozneje sta si velikih zaslug za izboljšanje vulgate pridobila Alkuin in škof Teodulf (v dobi Karola Velikega). Posebno Alkuinova recenzija latinskega teksta se je daleč naokoli razširila, a so jo kmalu po smrti tega učenjaka nanovo izkvarili z inačicami in dostavki starejših latinskih prevodov.

A kljub tem poskusom je bila zmešnjava v latinskih tekstih, ki so se po raznih deželah rabili, vedno večja. Trpel je že visokošolski študij, ki se je v tedanji dobi naslanjal v prvi vrsti na sv. pismo. Na pariško univerzo so prihajali dijaki iz vseh krajev Evrope, a vsak je prinesel s seboj drugačen tekst sv. pisma. Da bi se dosegla enotnost, so v začetku 13. stoletja v Parizu priredili novo latinsko sv. pismo (Biblia Parisiensis). Ta tip biblije se je ne samo po Francoskem, marveč tudi po drugih deželah močno razširil.⁵ S tem se je sicer latinski tekst za nekaj časa ustalil, vendar pa je glede na notranjo vrednost pariška biblija daleč zaostajala za Alkuinovo recenzijo. Ko je bil izumljen tiskarski stroj in so l. 1452. natisnili prvo latinsko biblijo, so vzeli za podlago tekst pariške univerze. Tudi pozneje se je še dolgo časa po tisku širil pariški tekst, ki je postal nekak latinski »textus receptus«.

V začetku 16. stoletja so katoličani in protestantje tekmovali v izdajanju sv. pisma. Katoliške izdaje ohranjajo po večini tekst pariške univerze, dočim so protestantje ne glede na stare latinske rokopise uvajali v latinsko biblijo korekture iz hebrejskega in grškega izvirnika in se s tem oddaljevali od tradicionalne vulgate. V kritičnem oziru je bila ena metoda kakor druga pogršena.

⁵ V pariško recenzijo spada vsekakor tudi dragocena latinska biblija, ki jo od 25. okt. 1847 dalje hrani ljubljanska semeniška knjižnica. O tem rokopisu gl. J. S(mrekar) »Iz zapuščine škofa Tomaža Chröna« (Zgod. zbornik — priloga Ljublj. škof. lista 1891, št. 15, str. 225—230).

Tridentinski koncil in vulgata.

4. Tako je prišlo do znanega odloka tridentinskega koncila, s katerim se vulgata (*»ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est«*) kot edini izmed vseh latinskih prevodov, ki so se tedaj širili (*»ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur«*), proglašala za avtentično⁶ in se istočasno določa, naj se ta prevod *quam emendatissime* natisne.

5. Komisije, ki so imele namen, prirediti novo izdajo vulgate, so delale počasi, a zbrale so mnogo prav dragocenega gradiva; niso si pa bile na jasnem, po kakih principih naj bi to gradivo pravilno izrabile, da bi se bolj približale sv. Hieronimu. Zato od revizije vulgate že vnaprej ni bilo pričakovati popolnoma zadovoljivih uspehov. Vrhutega je papež Sikst V., ko je bilo l. 1588. gradivo za tisk pripravljeno in njemu predloženo, sam svojevoljno uvedel v besedilo precej novih, tekstnokritično manj zanesljivih korektur in črtal večje število dobrih popravkov, ki jih je predlagala komisija strokovnjakov pod vodstvom kardinala Carafa. V maju l. 1590. je izšla *»Biblia sacra Vulgatae editionis ad Concilii Tridentini praescriptum emendata et a Sixto V. P. M. recognita et approbata«* (Vulgata Sixtina). Sikst sam ni bil z njo zadovoljen, a preden je mogel kaj ukreniti za izboljšanje, je umrl (27. avg. l. 1590.). Osem dni po njegovi smrti pa so kardinali sklenili, da se razširjanje sikstinske vulgate ustavi in da se odkupijo tisti izvodi, ki so bili že razprodani.⁷

⁶ Dekret tridentinskega koncila ne zadeva grškega in hebrejskega izvirnika, ki sta inspirirana in tako *per se* avtentična, niti ne zadeva starih vzhodnih prevodov, ki se še danes uporabljajo v liturgiji, marveč se ozira izključno na latinske prevode in izmed njih enega samega imenuje avtentičnega, namreč tistega, ki je znan pod imenom vulgata in je bil od 6. stol. dalje v zapadni Cerkvi najbolj razširjen. Koncil je s tem izrekel, da se vulgata vsaj *quoad substantiam* sklada z izvirnikom ter da je *in rebus fidei et morum* prosta vsake zmote; javno (*»in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus«*) teolog ne sme rabiti drugega latinskega teksta kakor vulgatinega. Samo ob sebi je umevno, da dekret ne prepoveduje, javno čitati in razlagati sv. pismo v prevodu, ki je prirejen po izvirnem tekstu, ako je prevod v smislu kanonov odobren od cerkvene oblasti (prim. *Institutiones Biblicae*. Vol. I. lib. 2. [A. Vaccari, De Textu]. Romae. E. Pontificio Instituto Biblico 1926, pg. 222—5).

⁷ Od vse naklade je ušlo le 43 izvodov, ki so danes shranjeni v raznih bibliotekah, predvsem v Rimu in v Italiji (prim. H. Quentin, *La Vulgate à travers les siècles et sa révision actuelle* [Roma 1926] str. 7).

Komisija strokovnjakov je šla znova na delo in že l. 1592. je bila pod Klementom VIII. natisnjena definitivna latinska izdaja sv. pisma »Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti Quinti Pont. Max. iussu recognita atque edita« (Vulgata Clementina). Sledili sta ji še dve izdaji, l. 1593. in 1598.

Klementinska izdaja je samo predelana Sixtina. Podlaga ji je lovanjska biblija iz l. 1583. in tej zopet pariška izdaja iz 13. stoletja. Tekst je sicer mnogo boljši kot pariški ali katerikoli drugi poznejši, tudi mnogo boljši kot tekst sikstinske izdaje, vendar pa tudi klementinski bibliji manjka še mnogo do popolne skladnosti s Hieronimovo vulgato.

Z izdajo klementinske vulgate je bil zaključen razvoj Hieronimovega teksta. Poseben papežev breve, ki je bil natisnjen na čelu bibličnega teksta, določa, da je odslej ta vulgata za vso cerkev uradni latinski tekst in da je ne sme nihče izpreminjati.

Od klementinske izdaje do danes.

6. Dasi so izdajatelji klementinske vulgate v predgovoru (Praefatio ad lectorem) sami priznavali, da njih izdaja ni brez napak, vendar do 19. stoletja ni bilo nobenega važnejšega poskusa za izboljšanje tega teksta. V 19. stol. pa sta se pričela zopet intenzivneje baviti s študijem vulgatinega teksta dva barnabita, Al. Ungarelli in njegov učenec C. Vercellone. Zbrala sta velikansko množino variant iz najraznovrstnejših rokopisov in jih primerno uredila. Izdal jih je po Ungarelljevi smrti Vercellone v posebni knjigi z naslovom »Variae lectiones vulgatae latinae Bibliorum editionis« (Romae 1860—1864). Zaradi izdajateljeve smrti je delo ostalo nedovršeno. Zbrano gradivo je tvorilo bogat vir za poznejše korektorje vulgate.

7. Dalje sta šla dva moža na protestantski strani, J. Wordsworth in H. J. White. Pričela sta z izdajanjem Hieronimovega NZ na podlagi mnogoštevilnih in najboljših latinskih rokopisov, katerih variante prinašata pod tekstom. S sodelovanjem mnogih učenjakov (tudi katoliških) sta izdala tekst Evangelijev, Apostolskih del in Pavlovih listov do Rimljanov in Korinčanov z bogatim variantnim aparatom.⁸ Kar sta

⁸ Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi. Oxonii 1889...; editio minor (curante Henrico J. White) ibid. 1911.

zbrala in izdala, je solidno in na znanstveni višini. Tudi katoliška kritika je njuno delo sprejela s priznanjem; žal nista imela vseh sredstev, ki so potrebna za tako ogromno in težavno delo.

8. Končno je storil odločilen korak za izboljšanje vulgate papež Pij X. Dne 30. aprila l. 1907. je poveril benediktinskemu redu nalogo, da revidira vulgato. Takoj se je sestavila komisija strokovnjakov iz benediktinskega reda. Za predsednika komisije je bil imenovan opat Dom Gasquet, ki še danes — med tem časom je postal kardinal — vodi in nadzoruje delo komisije. Pod vodstvom tega spretnega moža je v teku 18 let pri reviziji vulgate sodelovalo okrog 50 redovnikov skoro iz vseh krajev, kjer imajo benediktinci svoje redovne hiše. O metodi in o uspehih 18 letnega dela je 17. jan. preteklega leta poročal P. Quentin, eden najodličnejših članov komisije, v javnem predavanju v Bibličnem zavodu v Rimu. Iz predavanja, ki je izšlo tudi v tisku,⁹ povzemam nekaj podatkov o velikopoteznem delu komisije.

Komisija je zastavila na široko in na globoko. Najprej se je sestavil katalog vseh latinskih rokopisov in nekateri člani komisije so nato obiskali vse znamenitejšje knjižnice v Franciji, Angliji, Nemčiji, Italiji, Švici in Španiji, kjer se nahajajo vulgatini rokopisi. Važnejše rokopise so fotografirali (belo na črni podlagi); na licu mesta so na robu poleg fotografiranega teksta natančno zabeležili tudi vse posebnosti izvirnika, ki na fotografiji niso bile dobro razvidne. Fotografične posnetke teh rokopisov so prinesli v Rim. Tako se v palači na trgu svetega Kaliksta, kjer ima komisija svoj sedež, v delavnici komisije nahaja danes zbirka, ki je edina te vrste na svetu: vsi dragocenejši vulgatini rokopisi iz 6. in naslednjih stoletij, ki so raztreseni po evropskih knjižnicah, so tu natančno reproducirani in vezani v debele foliante. Kadar se pri delu pojavi kak dvom, je takoj pri rokah fotografski posnetek rokopisa; to vse delo znatno olajšuje.

Istočasno se je natisnila klementinska vulgata v več sto izvodih, in sicer tako, da je vsaka stran ponatisnjene vulgate obsegala samo ozek stolpič teksta, medtem ko sta dve tretjini strani ostali prazni za tekstnokritične beležke pri primerjanju z rokopisi.

⁹ La Vulgate à travers les siècles et sa révision actuelle. Roma 1926, str. 24.

Primerjanje rokopisov s klementinsko vulgato je težavno in počasno delo. Vsako razliko je treba sproti zabeležiti; zahteva se izvežbanost v paleografiji in dobro znanje biblične tekstne kritike.

To primerjalno delo je za oktatevh v glavnem že dovršeno, dočim se iz ostalih knjig sv. pisma še vedno zbira gradivo za obsežni variantni aparat, ki bo dodan vulgati.

9. Seveda s tem, da je gradivo zbrano, še ni rešena glavna naloga; komisijo čaka še mučno delo: ogromni kaos zbranih inčic je treba po zanesljivih načelih tako urediti, da se more iz njih dognati tekst, od katerega izhajajo najstarejši (= najboljši) ohranjeni rokopisi; z drugimi besedami: sestaviti je treba s pomočjo inčic celoten rodovnik ohranjenih rokopisov. Quentin je v to svrhu izumil posebno metodo, ki jo je natančneje popisal v knjigi »Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate«. ¹⁰ Bistvo metode je v tem, da se s pomočjo razmerja variant, ki so v posameznih rokopisih, po primerjanju dveh rokopisov s tretjim določijo posredni členi med dvema in dvema rokopisoma. Po tej metodi je Quentin z mehničnim primerjanjem rokopisov v malih skupinah po tri in tri odkril dosedaj neznane niti, ki spajajo posamezne rokopise v manjše skupine in te zopet v velike rokopisne družine. Sestavil je tako za oktatevh celoten rodovnik rokopisov. Dognal je, da se vsi rokopisi dajo razdeliti v tri velike družine. V prvo družino spadajo španski rokopisi; na čelu te skupine je tourski rokopis (cod. Turonensis) ¹¹ s konca 6. ali iz začetka 7. stoletja. V drugi skupini so rokopisi Teodulfove recenzije, katere najvažnejši zastopnik je Ottobonianus iz 7. stol. ¹² Tretja skupina obsega rokopise alkuinske recenzije: začenja se z znamenitim amiatinskim rokopisom (Amiatinus) iz 7. ali 8. stol. Trije začetni rokopisi, Turonensis (Qu. ga označuje s črko G), Ottobonianus (O), Amiatinus (A) so drug od drugega neodvisni; vsi izhajajo iz enega skupnega vira (arhetipa), ki sicer še ni istoveten s Hieronimovim tekstom, vendar pa zelo blizu njega, saj je komaj za eno stoletje mlajši od vulgate, ki jo je dal iz rok sv. Hieronim.

¹⁰ Ière partie (Octateuque). Rome, Paris 1922, str. 209—456.

¹¹ S. Galiani, Parisinus N. Acqu. lat. 2334.

¹² Vaticanus Ottob. lat. 66.

Quentin je označil za osnovno pravilo, da je treba slediti omenjenim trem rokopisom, kadar se skladajo; ako se ne skladajo, je treba sprejeti tekst, ki ga imata dva proti tretjemu. Izvzeti so slučaji, kjer se arhetip moti in je iz konteksta razvidno, da vsi trije glavni rokopisi ohranjajo zmotno inačico. Taki slučaji so zelo redki.

Svojo duhovito metodo, ki je našla mnogo zagovornikov, pa tudi naletela na nekatere nasprotnike in ostre kritike,¹³ je P. Quentin v novejšem času še enkrat pojasnil v svojih »tekstnokritičnih poskusih«.¹⁴ Izšli so istočasno kot prvi zvezek revidirane vulgate, deloma kot pojasnilo k prenovljenemu tekstu vulgate, deloma v obrambo gori opisane metode za določevanje teksta.

Revidirana vulgata.

10. Prvi zvezek revidirane vulgate je izšel v leksikalnem formatu na blizu 500 straneh (XLVIII, 427). Obsega šest poglavij: Prolegomena (XI—XLVIII), Totius divinae Bibliothecae Prologi (1—60), S. Hieronymi presbyteri praefatio in Penta-teuchum (61—69), Capitula sive tituli aut breves libri Genesis (71—133), Genesis (135—389), Orthographica (391—427).

V predgovoru (Prolegomena) pisatelj najprej podaja pregleden popis rokopisov in izdaj, katerih variante navaja pri tekstu pod črto. Vsega skupaj je popisanih 34 rokopisov (najnatančnejše Amiatinus) in 9 izdaj latinskega sv. pisma; pri slednjih se avtor omejuje skoraj izključno le na naslove. Nato pa ob kratkem povzema glavna načela glede klasifikacije rokopisov; ta načela je natančneje razložil v že omenjeni knjigi »Mémoire« etc.

Drugo in tretje poglavje (Prologi, Praefatio in Penta-teuchum) spadata že k izdaji teksta. Pisatelj je temu delu posvetil prav toliko pozornosti kot tekstu Geneze; zato je pod črto dodan skoraj tako obsežen variantni aparat kakor pri 5. poglavju. Izmed predgovorov navaja Qu. 53. pismo sv. Hieronima »Ad Paulinum presbyterum« (*Frater Ambrosius*), izvlečke iz 6. knjige Etimologij sv. Izidorja¹⁵ ter tri, v pesniški obliki

¹³ N. pr. Chapman, A. Vaccari (prim. »Biblica« vol. 7 [1926] str. 449—455).

¹⁴ Essais de critique textuelle (Ecdotique). Paris 1926.

¹⁵ Excerpta ex libro VI. Etymologiarum Sancti Isidori Hispalensis Episcopi: De libris ecclesiasticis.

sestavljene predgovore, dva Alkuinova¹⁶ in enega Teodulfovega.¹⁷ Zanimiv je variantni aparat pri predgovoru sv. Hieronima k pentatevhu; velikansko število napak pri prepisovanju grških imen namreč dokazuje, da prepisovalci knjig v 9. stol. niso bili zmožni grškega jezika.

Predgovoru sv. Hieronima k pentatevhu slede naslovi (Capitula, tituli, breves), ki izražajo vsebino odstavkov, v katere je bila nekdanj razdeljena 1. Mozesova knjiga. Pisatelj jih deli v dve skupini; prva je povzeta po rokopisih starolatinskih prevodov, druga po rokopisih vulgate. Ker ti naslovi večkrat prav jasno in globokcumno izražajo vsebino bibličnih perikop, niso brez pomena za zgodovino teksta in eksegeze. Kakor v starih rokopisih, tako so tudi v tej knjigi primeren uvod k tekstu Geneze.

Največji del knjige zavzema revidirani tekst Geneze. Pisatelj je tu z železno doslednostjo uveljavil načela, ki jih je znanstveno utemeljil v knjigi »Mémoire«. Po teh načelih je sprejel besedilo rokopisov GAO, ako soglašajo med seboj; kadar med njimi ni soglasja, je sprejel besedilo dveh izmed njih, GO ali GA ali AO proti tretjemu. Tako sloni Quentinov tekst samo na treh rokopisih, čeprav je pisatelj primerjal 34 rokopisov in 9 izdaj sv. pisma. K notranji kritiki se je zatekel samo takrat, kadar je našel, da sta G ali O pomanjkljiva in se ostala dva ne skladata.¹⁸

Tekst sam ne teče, kakor običajno, v nepretrgani vrsti, ampak je v dveh stolpcih razvrščen *per cola et commata* (nova misel začenja vedno novo vrsto). Med stavki in stavkovimi deli ni ločil, le sem pa tje (a zelo redko) kaka pika. In vendar je tekst vprav zaradi tega mnogo jasnejši in umljivejši kakor tekst klementinske vulgate, kjer velika množica vejic in dvo-pičij čitatelja naravnost moti. Razvrstitev *per cola et commata* ni prirediteljev izvirni zamisel, marveč se tudi glede tega drži samo starih rokopisov. Qu. je s tem hotel svetopisemski tekst tudi glede na obliko približati sv. Hieronimu, ki je besedilo sv. pisma razvrstil »*per cola et commata*«.¹⁹

¹⁶ Albini Flacci Alcuini, S. Martini Turonensis abbatis, Prologus duplex.

¹⁷ Theodulphi Aurelianensis episcopi Prologus.

¹⁸ Prim. Prolegomena XLIV.

¹⁹ O nekaterih knjigah sv. Hieronim to sam izrečno trdi. Tako piše v predgovoru k prevodu Izaija iz hebrejskega jezika: »Nemo cum prophetas versibus viderit esse descriptos, metro eos existimet apud Hebraeos ligari,

Pod tekstom se nahaja na vsaki strani trojni kritični aparat. Prvi aparat je kratek: navaja samo inačice glavnih treh rokopisov (GAO) na tistih mestih, na katerih se ne skladajo. Drugi je zelo obsežen; vsebuje inačice vseh ostalih rokopisov ter izdaj, ki jih je pisatelj primerjal med seboj. Ker je tu zbranih mnogo citatov iz del cerkvenih očetov z natančno označbo, v kateri knjigi in v katerem poglavju se nahajajo, nudi ta seznam mnogo gradiva za zgodovino teksta in eksegeze. Tretji aparat zaznamuje razdelitev teksta v starih rokopisih.

Na koncu knjige je dodal pisatelj obsežen seznam ortografskih posebnosti, na katere je naletel pri primerjanju rokopisov. S tem je znatno razbremenil variantni aparat pod črto pri tekstu, obenem pa podal filologom in zgodovinarjem nekaj gradiva za študij poznolatinjskih in romanskih oblik.

11. Vsakega bo pač najbolj zanimalo vprašanje, koliko se nova vulgata loči od klementinske. Na to vprašanje odgovarja sam urednik, da se njegova Geneza razlikuje od klementinske na približno tisoč mestih.²⁰ Število razlik je torej nepričakovano visoko. Toda večina korektur ne zadeva vsebine, marveč samo obliko. Za dokaz naj podam samo par zgledov iz 1. pogl. Geneze:

Klement. vulg.:

Revid. vulg.:

v. 2:

»Terra autem erat inanis
et vacua, et tenebrae e r a n t
super faciem abyssi«.

»terra autem erat inanis et
vacua et tenebrae super
faciem abyssi«.

v. 4:

»et divisit lucem a tenebris«.

»et divisit lucem ac tenebras«.

v. 9:

»et factum est ita«.

»factumque est ita«.

v. 12:

»facientem semen«.

»adferentem semen«.

et aliquid simile habere de Psalmis vel operibus Salomonis; sed quod in Demosthene et Tullio solet fieri, ut *per cola scribantur et commata*, qui utique prosa, et non versibus conscripserunt: nos quoque utilitati legentium providentes, interpretationem novam, novo scribendi genere distinximus.« Podobno v predgovoru k Ezekielu: »Legite igitur et hunc iuxta translationem nostram, qui *per cola scriptus et commata* manifestiorem sensum legentibus tribuit.«

²⁰ La Vulgate à travers les siècles 22.

Vendar je pa tudi nekaj takih popravkov, ki zadevajo vsebino in so z eksegetičnega stališča vredni večjega uvaževanja. Oglejmo si nekatere.

5, 22: *Klem. vg*: »Et ambulavit Henoch cum Deo et vixit, postquam genuit Mathusalam, trecentis annis« (*sikst. vg*: »Et vixit Henoch, postquam genuit Mathusalam« etc.). — *Revid. vg*: »et ambulavit Enoch cum Deo postquam genuit Mathusalam trecentis annis.« Tako imajo najboljši vulgatin rokopi in hebr. izvirnik. Klementinska in sikstinska vulgata sta tekst iz notranjih razlogov spremenili: hoteli sta zabrisati videz, kakor da je Henoh šele tedaj pričel sveto živeti (»ambulare cum Deo«), ko je rodil Matuzala.

8, 7: Dosedaj smo čitali o krokarju, ki ga je spustil Noe iz ladje, po *klement. in sikst. vg*: »qui egrediebatur et non revertebatur, donec siccarentur aquae super terram«. Seznam v variantnem aparatu nove vulgate pripominja, da ima tako tudi LXX in nekaj novejših rokopisov. *Revid. vg* ima z najboljšimi rokopisi in s hebr. izvirnikom: »qui egrediebatur et revertebatur donec siccarentur aquae super terram«.

18, 28: Po *klement. vg* je Abraham prosil za grešne Sodomljane s temile besedami: »Quid, si minus quinquaginta iustis quinque fuerint? delebis propter quadraginta quinque universam urbem?«. Jasno je, da je tekst v tej obliki izkvarjen, ker je v njem izražena absurdna misel, da bo Bog grešno mesto pokončal zaradi pravičnih. *Revid. vg* ima z ozirom na cod. A in alkuinsko tekstno recenzijo ter na hebr. izvirnik pravilneje: »quid si minus quinquaginta iustis quinque fuerint, delebis propter quinque (t. j. zaradi tako majhne razlike, kajti zaradi 50 pravičnih si obljubil še prizanesti) universam urbem?«

19, 17: *Sikst. in klement. vg*: »Eduxeruntque eum (t. j. angeli Lota), et posuerunt extra civitatem: ibique locuti sunt ad eum, dicentes: Salva animam tuam«. *Quentin* z GAO in mnogimi drugimi rokopisi ter s hebr. originalom bolje: »ibi locutus est ad eum«, namreč Gospod ali eden izmed angelov.

21, 9: *Klement. vg*: »Cumque vidisset Sara filium Agar Aegyptiae ludentem cum Isaac filio suo, dixit ad Abraham«. Tako tudi LXX. *Revid. vg* s hebr. izvirnikom: »cumque vidisset Sara filium Agar Aegyptiae ludentem, dixit ad Abraham«.

Navedeni primeri dokazujejo, da se je Quentinovo osnovno tekstnokritično pravilo, po katerem je najboljši tekst tisti, ki ga nudijo rokopisi GAO, bodisi soglasno ali dva proti tretjemu, vobče prav dobro izkazalo. Nova vulgata vsebuje nekatere korekture, ki bo zanje ekseget izdajatelju zelo hvaležen. Na podlagi omenjenega načela se je tudi v protoevangeliju (1 Moz 3, 15) besedilo »ipsa conteret caput tuum« potrdilo kot Hieronimovo; zavrgla se je druga »ipse conteret caput tuum«, ki se nahaja v starolatinskem prevodu in jo ima tudi Ottonianus.

Prav malo je takih mest, kjer se je Qu. kljub soglasnemu pričevanju rokopisov GAO ali proti dvema izmed njih iz notranjih razlogov odločil za drugo varianto. Taka mesta je v tekstu označil z dvojnimi križcem, v variantnem aparatu pa opozoril, da je na tem mestu bila pomota v arhetipu. Večinoma je bila v teh slučajih izbira prav srečna. Težko pa bo vzdržati trditev, da se je vedno motil arhetip, kadar je dobra varianta ohranjena samo v enem izmed treh glavnih rokopisov, zlasti ako ni absolutno gotovo, da so res ti trije rokopisi med seboj neodvisni.

12. O novi vulgati smemo mirno reči, da je v veliki meri izpolnila nade, ki so jih znanstveni krogi stavili nanjo. Vendar končne sodbe danes še ni mogoče izreči. Trajalo bo še nekaj let, morda desetletij, preden bo izdan ves tekst SZ in NZ.²¹ Tudi bo metoda, ki se je drži komisija pri določevanju teksta, naletela morda še na marsikaterega nasprotnika in se bo ena ali druga korektura morala zavreči. Gotovo pa je, da je s tem prvim zvezkom začeto veliko delo za izboljšanje vulgate in da smo se danes, čeprav še nimamo v rokah pristnega Hieronimovega teksta, temu tekstu tako približali kakor še nikdar v zgodovini od 6. stol. dalje. Zato tudi mi prav tako prisrčno kakor avtor prvega zvezka »Deum, ut incoepit opus ad felicem exitum gratiae suae donis perducere dignetur, grati supplicesque deprecamur« (Prolegomena XLVIII).

²¹ Celotno delo je preračunjeno na okrog 20 zvezkov v približno tolikem obsegu, kot je prvi.

TESTIMONIA PATRUM ET SCRIPTORUM GRAECORUM PRO SS. EUCHARISTIAE NECESSITATE.

Aemilius Springer S. J. — Sarajevo.

Primo ante oculos ponamus illas sex theses de Eucharistiae necessitate et efficacia, quas iam antea, Bogosl. Vestnik V (1925), 25—27 distinximus:

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

Thesis II: Eucharistia est fons omnis gratiae.

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

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

Thesis V: Sacramentalis manducatio non est necessaria ad vitam gratiae inchoandam.

Thesis VI: Competit Eucharistiae aliqua necessitas medii salutis, sive sit necessitas medii ad vitam gratiae inchoandam (thesis IV) sive necessitas medii ad vitam gratiae conservandam (thesis I) sive utraque. (Haec thesis, uti diximus, propterea ponitur, quia Patres saepius dicunt, Eucharistiam esse necessariam, quin determinent, ad quem finem obtinendum necessaria sit.)

Nota: Si quis voluerit, poterit ad maiorem claritatem thesim II in duas theses dispescere distinguens Eucharistiam ut hostiam a nobis Deo oblatam, hoc est ut sacrificium, et ut hostiam a Deo nobis redditam ad manducandum. Eucharistia ut sacrificium erit fons omnium omnino donorum spiritualium, fons gratiae sanctificantis et etiam gratiarum actualium, characteris baptismalis etc. Hoc modo valebit illud s. Thomae: »Quidquid est effectus Dominicae passionis, totum est effectus hujus sacramenti. Nihil enim aliud est hoc sacramentum quam applicatio Dominicae passionis ad nos (In Jo 6 l. 6 n. 7). Per sacrificium eucharisticum enim Deus propitius nobis redditur ad omnia illa bona nobis impertienda, quae Christus sacrificio crucis promeruit. Si autem Eucharistia consideratur non ut

sacrificium, sed ut hostia a nobis comedenda, est tantum fons gratiae sanctificantis, non aliorum donorum. Non enim habetur comestio, quin uniamur cum Christo ad unum corpus vivens, sicut cibus et manducans uniuntur. Sed talis unio non est sine caritate et gratia. Unde, si peccator ante conversionem elicit actus fidei et spei, habet hanc gratiam ex Eucharistia ut sacrificio; sed nondum manducat hoc sacramentum. Tunc demum manducat, si caritatem et gratiam sanctificantem accipit, et postea iterum manducat, quoties gratia in eo augetur. Possumus igitur thesim II ita dispescere:

Thesis IIa: Eucharistia ut sacrificium est fons omnium omnino bonorum spiritualium.

Thesis IIb: Eucharistia ut hostia manducanda (vel ut sacramentum) est fons omnis gratiae sanctificantis.

Patet, hanc thesim IIb secundum rem esse identicam cum thesi III, diversam tantum secundum formam.

His praemissis afferamus aliqua testimonia Patrum de Eucharistiae necessitate et efficacia, videntes ad quam thesim unumquodque maxime referendum sit.

Apud **s. Ignatium** martyrem non invenimus quidem aliquam ex thesibus nostris clare expressam. Quoniam tamen vitam christianam intime cum Eucharistia conjungit, innuit theologiam in illis thesibus contentam, et propterea nolumus eum omnino praeterire.

Ephesios monet, ut servant caritatem »frangentes panem unum, qui pharmacum immortalitatis est, andidotum, ne moriamur, sed vivamus semper in Jesu Christo« (n. 20; Funk, Patres Apostolici I, 231). — Est igitur Eucharistia causa vitae. Hoc modo haberemus saltem thesim VI.

Ad Smyrnaeos scribit de infidelibus: »Ab Eucharistia et oratione abstinere, eo quod non confitentur, Eucharistiam carnem esse Salvatoris nostri Jesu Christi, quae pro peccatis nostris passa est quamque Pater benignitate sua resuscitavit. Qui ergo contradicunt dono (τῇ δωρεᾷ, articulus!) Dei, altercantes moriuntur. Melius autem esset illis diligere (ἀγαπᾶν), ut et resurgerent (n. 6; Funk I, 281). — Eucharistia est donum, quod optime intelligitur supposita thesi II. Sunt, qui disputent, utrum verbum ἀγαπᾶν significet communicare vel ca-

ritatem habere. Sed certe significat saltem etiam communicare. Nam a) secus esset oratio valde inconcinna, b) Eucharistia est pharmacum immortalitatis; debent igitur homines communicare, »ut resurgerent«, c) in mente s. Ignatii, discipuli s. Joannis Apostoli, haec duo, diligere et communicare, debebant esse inseparabiliter conjuncta. Nam secundum Jo 6, 57 communicans manet in Christo, et Christus in eo; secundum primam epistolam autem Joannis tantum qui caritatem habet manet in Deo et Deus in eo. Si autem *ἀγαπᾷν* significat etiam communicare, habes iterum intimam conjunctionem inter Eucharistiam et beatam resurrectionem, quae conjunctio sane talis erit, qualis Jo 6 asseritur, scilicet secundum thesim II b.

Ad Trallianos: »Qui intra altare est, mundus est; qui vero extra altare est, non est mundus; hoc est, qui sine episcopo et presbyterio et diaconis quidquam agit, is non est mundus in conscientia... Vos igitur mansuetudinem assumentes regenerate vosmet ipsos in fide, quae est caro Domini, et in caritate, quae est sanguis Jesu Christi« (n. 7. 8; Funk I, 247. 249). — Fides est caro Christi, caritas est sanguis Christi, quia sunt a carne eucharistica et sanguine eucharistico tamquam a causa. Simili modo dicit Paulus: »Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Christi est?« (I Cor 10, 16), hoc est: Nonne Eucharistia causa unitatis corporis mystici est? Ignatius tantum fidem carni eucharisticae appropriat, caritatem sanguini,¹ quamvis fides et caritas sint ab utroque, sicut simili modo creationem Patri appropriamus, quamvis sit a tribus personis divinis.

¹ Difficile erit dictu, cur talis appropriatio facta sit. Forsitan locus unus Clementis Alexandrini secus sat obscurus aliquam lucem afferre poterit. Scribit Clemens: »Duplex est autem sanguis Domini: alter enim est carnalis, quo redempti sumus ab interitu; alter vero spiritualis, quo scilicet uncti sumus. Et hoc est bibere Jesu sanguinem, nempe fieri participem incorruptionis Domini. Verbi enim virtus est Spiritus, quemadmodum sanguis carnis. Unde quemadmodum vinum aquae, sicut etiam homini Spiritus admiscetur. Ac temperatum quidem vinum fidem convivis praebebat; Spiritus autem deducit ad incorruptionem. Amborum autem temperatura, potus scilicet et Verbi, dicitur Eucharistia, scilicet laudabilis et praeclara gratia, cujus qui per fidem sunt participes, sanetificantur et corpore et anima; quippe divinum temperamentum, hominem scilicet, Paterna voluntas Spiritu et Verbo mystice contemperat. Etenim revera Spiritus animae, quae ab

Si Ignatius modo quo vidimus immortalitatem et vitam christianam cum Eucharistia conjungit, ostendit satis, se aliter de hoc sacramento sentire quam illi sentiunt, qui thesim VI negant putantes, vitam christianam posse esse (praecepto excluso) sine Eucharistia. Plene verba Ignatii solum intelliguntur supposita thesi II b.

S. Irenaeus: »Quemadmodum enim, qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei jam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti (speciebus scil. et corpore Christi); sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia« (Adv. Haer. IV, 18, 5; PG 7, 1028 s). — Sicut panis communis non fit Eucharistia sine consecratione, ita corpus nostrum non fit immortale sine Eucharistia. Potes verba accipere in sensu theseos I, sed multo melius accipiuntur secundum thesim II b, tantum ille effectus communioni appropriatur, quia manducatio mere spiritualis, quae in baptismo habetur, et qua ille effectus jam percipitur, est quasi communio anticipata.

Clemens Alexandrinus dicit in loco, quem jam adduximus: »Hoc est bibere Jesu sanguinem, nempe fieri participem incorruptionis Domini« (Paedag. II, 2; PG 8, 410 B). — Valde mira videntur talia illis, qui nullam suspicionem habent theseos III, qui scilicet non suspicantur omnem susceptionem gratiae, vitae, incorruptionis, esse nunc in ordine messianico manducationem Eucharistiae. Qui autem illam thesim prae oculis habet, sine negotio illa verba intelligit. Revera enim incidunt in idem

ipso agitur, conjungitur; caro autem Verbo, propter quam Verbum caro factum est« (Paedag. II, 2; PG 8, 410 s). Sat clare haec ex loco obscuro apparent: Cogitatur Eucharistia; haec et corpus et animam sanctificat, corpus praesertim per Verbum, animam per Spiritum Sanctum. Verbum carni cogitatione associatur, Spiritus Sanctus sanguini (primum forsitan, quia Verbum caro factum est, alterum, quia in sanguine est secundum Leviticum anima, et Spiritus sanctus est anima Ecclesiae). Si nunc autem caro Christi eucharistica magis cum Verbo cogitatione conjungitur, sanguis eucharisticus cum Spiritu Sancto, facile conjungetur illa caro cum fide, quia *ὁ Λόγος*, sapientia Patris est lux caro facta; et facile etiam conjungetur ille sanguis cum caritate, quia »caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum« (Rom 5, 5). Hoc modo haberemus illam appropriationem: caro efficit fidem, sanguis caritatem. Caeterum confer de illo loco Clementis Alex, de la Taille, *Mysterium fidei* pg. 233 s.

haec duo: manducare Eucharistiam et fieri participem incorruptionis; non enim potest esse ex his duobus unum sine altero.² Nam incorruptio non habetur nisi in unitate corporis mystici. Haec autem unitas est semper res, virtus, effectus Eucharistiae. Qui autem particeps fit effectus Eucharistiae, manducat illam. Unde manducare Eucharistiam, vel quod idem est, bibere Jesu sanguinem, est fieri participem incorruptionis Domini, sicuti a Clemente audivimus.

S. Basilius habet in opere, cui titulus »Moralia«, regulam 20am hanc: »Quod Domino credentes baptizari debent in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti« (PG 31, 735 C). Deinde ponit regulam 21am hanc: »Quod necessaria etiam ad vitam aeternam sit participatio corporis et sanguinis Christi« (col. 738 C), ubi statim adducit Jo 6, 54 (Nisi manducaveritis... vitam non habebitis). Intrinseca necessitas profecto intelligitur; nemini enim inter Patres in mentem venit, illis verbis apud Jo 6 enuntiari primo necessitatem praecepti; talis interpretatio est figmentum modernorum. Tunc autem agnoscenda est in verbis Basilii thesis I.

S. Cyrillus Hierosolymitanus effectum Eucharistiae ita recenter baptizatis exponit: »In figura panis datur tibi corpus, et in figura vini datur tibi sanguis, ut quum sumpseris cor-

² Sed tamen non videntur incidere in idem illa duo; quia, si quis sacrilege communicat, non fit particeps incorruptionis. Respondeo: Talis, secundum terminologiam a Christo Jo 6 adhibitam, non manducat carnem Christi nec bibit ejus sanguinem. Nam manducans et bibens habet vitam, manet in Christo; ille autem non habet vitam, non manet in Christo, unde non manducat nec bibit. Ad rem v. g. Origenes: »Multa autem de ipso Verbo dici queant, quod caro factum est, verusque cibus, quem qui comederit, omnino in aeternum vivet, quum nullus malus eum possit comedere: nam, si fieri posset, ut in vitiositate perseverans comederet eum, qui caro factus est, quum Verbum sit et panis vivens, scriptum non fuisset: Quicumque manducaverit hunc panem, victurum eum in aeternum. (In Mt tom. 11 n. 14; Migne 13, 951 A.)

Simili modo dicimus nos unitatem corporis Christi tantum de vitali unitate, de conjunctione vitali cum Christo, non de illa conjunctione, qua catholicus in peccato mortali vivens conjungitur cum corpore Christi, quod est Ecclesia. Hoc modo s. Thomas: »Illi qui sunt membra Christi, non habent peccatum mortale« (IV Dist. 12, 2, 2 q. 2 Sed contra). S. Bonaventura. »Istud sacramentum datum est in cibum illis qui sunt de corpore Christi; et omnes tales habent caritatem« (IV Dist. 12 p. 2 a. 1 q. 2 in Conclusionem). Ipsa s. Scriptura: »Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus« (Rom 8, 9).

pus et sanguinem Christi, concorporeus et consanguineus ipsi efficiaris. Sic enim et Christiferi efficitur, distributo in membra nostra corpore ejus et sanguine» (Cathechesis mystagogica IV, 3; PG 33, 1099 A). — Unitas corporis mystici est ab Eucharistia. Est saltem thesis VI. Accuratus accipiuntur in sensu theseos II b ita, ut unitas corporis mystici (quae habetur per manducationem corporalem, sed per mere spiritualem jam anticipatur) communioni, manducationi corporali, approprietur.

Sat saepe haec appropriatio et apud Graecos et apud Latinos invenitur. Apud Latinos scribit v. g. Alcuinus: »Corpore et sanguine Domínico confirmatur (recenter baptizatus), ut illius sit membrum, qui pro eo passus est et resurrexit» (Epist 90; PL 100, 292 D). Jesse, episcopus Ambianensis: »Novissime autem corpore et sanguine Christi confirmatur infans, ut ejus possit esse membrum, qui pro eo passus est et resurrexit, ipso Domine attestante, qui dixit: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo» (Epist. de baptismo; PL 105, 791 BC). Ratio talis appropriationis in promptu est: Habetur unitas corporis mystici per manducationem Eucharistiae; nam *manducans carnem meam, et bibens meum sanguinem, in me manet et ego in illo* (haec est enim unitas corporis mystici, sicut dicitur Jo 15, 5: Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum). Sine manducatione Eucharistiae autem non potest haberi haec unitas, est enim inseparabilis a vita gratiae, quae sine manducatione Eucharistiae haberi non potest secundum verba: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non habebitis vitam in vobis. Sed manducatio Eucharistiae est imprimis s. Communio, et manducatio mere spiritualis, quae fit baptismo, et qua habetur initium unitatis corporis mystici, est quasi Communio inchoata, ad ipsam Communionem tendens et eatenus unitatem corporis mystici inchoans, quatenus illa Communio inchoata perfectam Communionem desiderat, et hoc modo ejus effectum anticipat (vide s. Thomae Summam th. III 73, 3). Hoc modo illa mere spiritualis manducatio sub Communionem quasi subsumitur, et inde locutio: Baptizatus Communionem accipit, ut Christo incorporetur. Subiacet huic appropriationi thesis II b recte intellecta, ita scilicet, ut manducatio Eucharistiae, quae in baptismo fit, sit inchoatio aliqua Communionis, ipsa Communionem perficienda, et in adultis post aliquod tempus necessario perficienda, quia in illis unitas corporis mystici necessario perficienda est.

Secundum **Gregorium Nyssenum** Eucharistia est antidotum homini veneno (peccati et malae concupiscentiae) infecto necessarium; anima nostra indiget fide, corpus nostrum indiget Eucharistia; sine cibo eucharistico corpus nostrum non potest ad immortalitatem pervenire. »Sed quoniam homo est duplex, ut qui sit compositus ac contemperatus ex anima et corpore, necesse est, ut qui salvantur, per utrumque attingant eum qui

ducit ad vitam (Christum). Ergo anima quidem cum ipso contemplata per fidem hinc salutis habet occasionem. Nam unio cum vita vitae habet societatem. Corpus autem alio modo venit ad participationem et contemperationem eius quod dat salutem. Quo modo enim qui venenum sumpserunt dolo et ex insidiis, alio medicamento extinguunt vim quae affert interitum, oportet autem sicut exitiale, ita etiam salutare medicamentum admitti intra viscera hominis, ut per illa distribuatur in universum corpus virtus eius quod fert opem: ita cum id gustaverimus quod nostram dissolvit naturam, rursus necesse est, ut opus habeamus eo quod cogit ac conciliat id quod erat dissolutum, ut cum intra nos fuerit hoc salutare medicamentum, veneni damnum, quod corpori fuerat inditum, per contrariam repellat affectionem. Quid hoc ergo est? Nihil aliud quam illud corpus, quod et morte ostensum fuit esse potentius, quia resurrexit et nostrae vitae fuit initium. Quomodo enim parum fermenti, ut dicit Apostolus, sibi assimilat totam conspersionem, ita corpus a Deo morte affectum, cum fuerit intra nostrum, totum ad se transmutat et transfert. Quomodo enim quum quod est exitiale, mistum fuerit cum sano, quidquid est contemperatum, simul redditur inutile (ad nocendum), ita etiam corpus immortale quum fuerit intra eum qui sumpsit, universum quoque transmutat in suam naturam. Sed fieri non potest ut sit aliquid aliter intra corpus, nisi per esum et potionem misceatur visceribus. Necesse est ergo eo modo quo natura potest Spiritus vivificam suscipere virtutem. Cum autem solum illud corpus quod Deum suscepit (corpus Christi) hanc gratiam acceperit, ostensum sit *a l i t e r n o n p o s s e*, ut nostrum corpus sit in immortalitate, nisi per communionem cum immortali factum sit particeps incorruptionis: oportet considerare, quomodo fieri potuerit, ut unum illud corpus, quod tam multis fidelium milibus in universo orbe terrarum semper distribuitur, totum per partem sit in unoquoque, et ipsum in se totum maneat» (Oratio catechetica magna cap. 37. PG 45, 94 A—D). — Affirmat certe Gregorius thesim VI. Sed forsani nimium affirmat? Si v. g. aliquis immediate post baptismum acceptum moritur, quin communionem acceperit, num ejus corpus non poterit ad immortalitatem pervenire? Aliis verbis: negatne Gregorius thesim V? Nullatenus. Dicit enim de mysteriis initiationis, de baptismo, inter alia: »Hominem purgant, quae etiam peccatum, quod dif-

ficulter eluitur, tum ab anima, tum a corpore abstergunt atque depellunt, quae item ad pristinam pulchritudinem, quam optimus artifex Deus in nobis effinxerat, reducunt» (In baptismum Christi; PG 46, 579 A); quia »baptismus peccatorum expiatio est, remissio delictorum, renovationis et regenerationis causa« (ib. 579 D). Si ergo Eucharistia necessaria est, erit ita, ut virtutem suam jam ad baptismum extendat, i. e. erit omnino necessaria secundum thesim I, II b, III, IV, et totum locum Gregorii ita explicabis: Si homo tantum spiritus esset, et corpus non haberet, sufficeret, ut fide et caritate cum Christo, qui est vita nostra, conjungeretur; Eucharistia non indigeret. Quum autem homo sit ens compositum ex anima et corpore, etiam per medium sensibile salvandus est, et quidem per cibum, per Eucharistiam. Genus enim humanum per cibum vetitum ab Adamo comestum veneno infectum est (»quum id gustaverimus« etc); hoc venenum, dolo diabolico (»dolo et ex insidiis«) per cibum generi humano, corporibus humanis, inditum (peccatum enim originale et concupiscentia venit a corpore, a conjunctione cum corpore; non venit ab anima; haec enim a Deo creatur), debet per suum antidotum, per cibum eucharisticum, dissolvi. Unde communio omnino necessaria, ita tamen, ut jam in baptismo suo modo praegustetur. Et hoc modo anticipata etiam sufficiens erit, si quis mox moriatur.

S. Joannes Chrysostomus saepius Eucharistiae intrinsecam necessitatem asserit. Ad Jo 6, 54 dicit: »Quia prius dixerat id impossibile esse, ostendit id non modo non impossibile, sed etiam valde necessarium esse« (In Jo hom. 47, al. 46 n. 1; PG 59, 263) et paulo post: »Frequenter autem in mysteriis versatur, ut ostendat quam necessaria res sit, et quod omnino fieri oporteat« (ib.). Ad verba »Caro non prodest quidquam« (Jo 6, 64) interrogat: »Quomodo ergo caro non prodest quidquam, sine qua non possumus vivere? Non de carne ipsius hoc dictum esse vides, sed de carnali audiendi modo« (ib. col. 265). Sane non extrinseca necessitas intelligitur. Saltem thesis VI asseritur.

Monet quidem, ne indigne communicetur, »ut non temere et inconsiderate accedentes ignem in caput nostrum congeramus«. Sed statim subjungit: »Haec autem dico, non ut ne accedamus; sed ne temere accedamus. Sicut enim temere accedere, periculum est: sic his mysticis coenis non commu-

nicare fames est et mors. Haec enim mensa nervi animae nostrae, mentis vinculum, fiducia causa, spes, salus, lux, vita est» (In ep. I. ad Cor. hom. 24 n. 5; M 61, 201). Hoc modo profecto docetur thesis I.

Unde baptizatus de manu sacerdotum nutrirī debet, ne pereat: »Apage insaniam; insania namque manifesta est, tantum principatum (sacerdotium scilicet) despicere, sine quo neque salutem neque promissa bona consequi possumus. Nam si non potest quis intrare in regnum coelorum, nisi per aquam et Spiritum regeneratus fuerit (Jo 3, 5); et qui non manducat carnem Domini, nec bibit eius sanguinem, aeterna vita privatur (Jo 6, 54): haec autem omnia non aliter, quam per sanctas illas manus, sacerdotum nempe, perficiuntur: quis sine illarum opera aut gehennae ignem effugere, aut repositas assequi coronas poterit» (De sacerdotio lib. 3 n. 5; PG 48, 643). Baptismus igitur necessarius ad gratiam acquirendam, Eucharistia necessarium nutrimentum ad gratiam conservandam. Nam abstinētia est fames et mors. Habes thesim I.

Unitatem corporis mystici Chrysostomus Eucharistiae simpliciter attribuit: »Discendum, quid sit miraculum mysteriorum, cur data sint, quae illorum utilitas. *Unum corpus sumus*, inquit (Apostolus) *et membra ex carne et ossibus eius* (Eph. 5, 30 secundum textum receptum). Initiati dictis obsequantur. Ut ergo non solum per dilectionem, sed etiam reipsa cum illa carne comisceamur; id quod efficitur per cibum, quem ille dedit, ut ostendat nobis, quanto erga nos ferveat amore; ideo se nobis commiscuit, et in unum corpus totus constituit, ut unum simus quasi corpus iunctum capiti» (In Jo hom. 46 al. 45 n. 20; PG 59, 260). Sane corpus mysticum vinculo caritatis unitur (Col. 3, 15 s) et »caritas aedificat (corpus mysticum) et efficit ut (membra) inter se conglutinentur, compingantur et coniungantur» (Chrys. In ep. ad Eph. hom. 11 n. 4; PG 62, 85), sed hoc facit eatenus, quatenus coniuncta est cum unitate corporis mystici, quam Eucharistia efficit. Non habemus in nostra oeconomia tantum illam unionem cum Deo, quae per caritatem esse posset, si Verbum caro factum non esset, sed habemus nunc in caritate unionem cum carne, cum humanitate Christi, ad unum corpus mysticum, cuius caput est Christus homo. Et huius unionis corporis mystici Eucharistia

est causa. Hanc causalitatem Eucharistiae Chrysostomus cum s. Paulo (I Cor. 10, 16 s) non ad illud augmentum gratiae, quod per sacramentalem Communionem habetur, restringit, sed sine restrictione loquitur. Itaque neque nos talem restrictionem faciamus: thesim I et IV et etiam II b ibi agnoscamus.

Unitatem corporis mystici etiam in explicatione I. Cor. 10, 16 s ab Eucharistia repetit: »*Panis, quem frangimus, nonne communicatio corporis Christi est?* Cur non dixit, participatio? Quia voluit quid amplius significare et magnam indicare conjunctionem. Non enim per participationem tantum et sumptionem, sed etiam per unificationem communicamus. Quemadmodum enim corpus illud Christo unificatur, ita et nos per panem hunc cum illo (Christo) unimur... *Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus.* Quid enim, inquit, dico communicationem? illud ipsum corpus sumus. Quid est enim panis? Corpus Christi. Quid autem fiunt communicantes? Corpus Christi; non corpora multa, sed unum corpus. Sicut enim panis ex multis granis constans, unitas est, ita ut grana nusquam appareant: sed sint quidem ipsa, non manifesta autem sit illorum differentia propter conjunctionem: sic nos et mutuo et cum Christo coniungimur. Non enim ex altero corpore hic, ex altero ille nutritur, sed ex eodem ipso omnes: ideoque adiecit: *Omnes enim de uno pane participamus.* Si autem ex eodem, et idipsum efficimur omnes, cur non eandem caritatem exhibemus, et ea ratione unum efficimur? Nam olim maiorum nostrorum tempore hoc erat: *Multitudinis enim credentium, inquit, cor unum et anima una erat*« (In Ep. I ad Cor. hom. 24 n. 2; PG 61, 200). Si ita per Eucharistiam in qua omnes unum corpus Christi sumimus unum corpus Christi efficimur, huius sacramenti necessitas sane non est tantum extrinseca. Docetur thesis VI. Sed pulchritudinem huius loci non plene capies, nisi thesim II b supposueris.

Thesim II a his verbis nobis innuit: »Tremendum vere mysteria Ecclesiae; horrendum vere altare. Ex paradiso fons scaturiit sensiles emittens fluvios: ex hac mensa fons scaturit fluvios emittens spirituales. Ad hunc fontem eriguntur non salices infructuosae, sed arbores ad ipsum coelum pertingentes, quae fructus semper producant tempestivos, qui numquam marcescunt« [In Jo hom. 47., al. 46. n. 4; PG 59, 261]. »Ex hoc fonte multi rivi manant, quos emittit Paracletus, Filiusque me-

diator est: non bidente viam parat, sed affectum nostrum aperit. Hic fons est fons lucis, veritatis radios diffundens. Huic etiam adstant supernae virtutes, alveorum pulchritudinem in-tuentes; quia clarius propositae rei vim, et inaccessos radios perspiciunt. Ut enim si quis in liquefactum aurum manum vel linguam injicit, si tamen id fieri possit, statim inauratam reddit; id proposita mysteria longe melius animae praestant. Fluvius enim igne ferventius ebullit; at non urit, sed abluit tantum. Hunc sanguinem olim praefigurabant in altaribus, in legitimis caedibus; hoc est orbis pretium, hoc est quo Christus Eccle-siam emit, hoc illam totam ornavit. Ut enim qui servos emit, aurum dat, et illos, si ornare velit, auro ornat: ita et Christus nos sanguine suo et emit et ornavit. Qui hujus sanguinis parti-cipes sunt, cum angelis stant et archangelis et supernis pote-statibus, regia Christi stola induti et armis spiritualibus instructi. Sed nihil magnum hactenus dixi: nam ipso sunt induti rege« (ib. col. 262). — Quam confuse haec dicta sunt si anxie inter ambitum effectus sacrificii crucis et sacrificii eucharistici di-stingendum esset! Quam recte et pulchre autem dicta, si utrumque sacrificium eundem ambitum, eandem vim habet, si scilicet thesis II a tenetur.

Praeclare **Cyrillus Alexandrinus** de Eucharistia loquitur. Summa eius theologiae eucharisticae, quae a theologia Gre-gorii Nysseni et Chrysostomi non differt, haec est: Habemus in hoc ordine salutis non tantum unionem cum Spiritu Sancto et Deo trino in quantum est spiritus purissimus, sed etiam unionem cum carne Dei, cum humanitate Christi, cum Christo homine, in uno corpore mystico. Primam unionem vocat »spi-ritualem«; secundam »carnalem« quia est cum carne Christi et, in sacramentali etiam Communionem maxime, etiam ad cor-pus nostrum pertingit. Haec »unio carnalis«, scilicet unitas cor-poris mystici, non est tantum in affectu, sed est naturalis, quia Christus homo non tantum in affectu nostro, sed reapse, onto-logice, est caput, corpus mysticum regens et vitis nobis tam-quam palmitibus virtutem vivificam transmittens. Causa hujus unitatis corporis mystici est Eucharistia, qua intime cum carne Christi in unitate corporis mystici conjungimur et quasi com-miscemur, et cum illo tanquam cera cum cera coalescimus; hoc modo corruptio nostra, peccatum, mors, aufertur. Unde sine manducatione Eucharistiae nemo salvari potest. Etiam sacra-

mentalis manducatio, quae sanctificationem ideoque unitatem corporis mystici jam supponit, est necessaria, ad hoc nempe, ut homo reficiatur, denuo vivificetur.

Secundum Nestorium Christus non per humanitatem, sed tantum per divinitatem esset vitis, et nos tantum per fidem (non per unitatem corporis mystici) ab hac vite penderemus. Sed Cyrillus: »Verum quoniam demens ille solita sua temeritate quae prava sunt amplectitur, atque nullam esse rationem quae loci hujus (Jo 15, 1: Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est) scopum a recto sensu detortum ad incarnationem Christi transferri sinat: nec enim ei corpore nos conjunctos esse, sed neque Apostolos tamquam palmites in Christi corpore fuisse, nec ei hoc modo conjunctos, sed affectu ac fide sincera: agedum paucis ad haec respondeamus, ostendentes eum insanire penitus, nec sacrarum litterarum rectum iter insistere. — Nos quippe affectu caritatis perfectae, rectaque et inconcussa fide, et sincera ac virtutis studiosa mente Christo spiritualiter uniri nostrorum dogmatum ratio nullatenus inficiabitur: nos enim recte id eos docere fatebimur. Quod vero dicere ausi sunt nullam esse nobis cum eo carnalis confunctionis rationem, sacris litteris dissentire penitus ostendemus. Quis enim sanus dubitaverit unquam, ea ratione Christum esse vitem, nos vero, palmitum formam referentes, vitam ex ipso et ab ipso in nos trahere, cum Paulus dicat: *Omnes enim unum corpus sumus in Christo, quoniam unus panis multi sumus: omnes enim de uno pane participamus?* Dicat enim nobis aliquis causam (τιν' αἰτίας rationem, cur instituta sit), et vim eulogiae mysticae obiter doceat. Nam cur in nobis inseritur? Nonne ut Christum »inhabitare faciat in nobis, etiam corporaliter (cave, ne »corporaliter« exclusive accipias pro »sacramentaliter«; sacramentaliter enim Christus non diu inhabitat in nobis, »corporaliter« autem, hoc est per unitatem corporis mystici tamdiu, quamdiu in gratia sumus, et hanc »corporalem« inhabitationem Cyrillus intelligit) participatione et communione sanctae suae carnis (quam participationem semper habemus, si unitatem corporis mystici retinemus)? Praeclare quidem: scribit enim Paulus gentes factas esse *concorporales, et comparticipes, et cohaeredes Christi* (sane homines hoc sunt, non tantum quamdiu Christum sacramentaliter in se habent, sed quamdiu unitatem corporis mystici retinent). Concorporales autem quonam modo factae sunt? Nempe eulo-

giae mysticae participatione honoratae, unum cum eo factae sunt corpus,³ sicut et unusquisque sanctorum Apostolorum. Alioquin, quam ob causam sua, imo omnium membra sicut sua, membra Christi nuncupavit? Sic enim scribit: *Nescitis quoniam membra vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis? Absit! Servator ipse: Qui manducat meam carnem, inquit, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo.* Hic enim animadvertere est operae pretium, Christum non dicere se dumtaxat in nobis futurum secundum relationem quamdam affectualem, sed et per participationem naturalem. Ut enim si quis ceram cerae indutam igne simul liquaverit, unum quid ex ambobus efficit, ita per corporis Christi, et pretiosi sanguinis participationem ipse quidem in nobis, nos autem rursus in eo simul unimur. Nec enim aliter vivificari potest quod natura sua est corruptibile, quam si corporaliter unitum sit corpori ejus, qui secundum naturam suam est vita, hoc est Unigeniti. Quod si meis verbis persuaderi te non sinis, ipsi Christo clamanti fidem adhibe: *Amen, amen, dico vobis, nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam: et ego resuscitabo eum in novissimo die.* Audis eum aperte praedicantem quod, nisi carnem ejus manducaverimus et biberimus ejus sanguinem, non habituri simus in nobis, hoc est in propria carne, vitam aeternam. Aeterna autem vita jure censebitur caro vitae, hoc est Unigeniti. Haec vero quo pacto nos in extrema die suscitet, audies tu certe quidem, ego vero referre non gravabor. Postquam facta est caro vitae, hoc est Verbi quod ex Deo et Patre effulsit, ad vitae vim transiit (hoc est cum caro per unionem hypostaticam vita sit et vivifica), fieri non potest, ut a morte vita vincatur. Quandoquidem ergo facta est in nobis vita, vincula mortis (in nobis) nequaquam patietur, sed corruptionem utique superabit, cum ea quae ex corruptione manent sustinere nesciat... Cum igitur ex his demonstratum nobis sit, vitam quidem idcirco Christum esse, nos vero palmites, utpote qui ejus participationi non spirituali tantum, sed et corporali adhaeremus, quid in nos frustra deblaterat, dicens

³ Appropiat Cyrillus effectum unitatis corporis mystici communioni.

ex eo quod non corporaliter, sed fide potius et affectu legitimae caritatis ei adhaeremus, carnem suam idcirco vitem non nominasse, sed potius deitatem» (In Jo X, 2; PG 74, 339 D etc.). — Nota obiter in ultima sententia, carnem Christi idem esse ac humanitatem. Ex toto loco habes quae antea ut summam theologiae Cyrilli exposuimus. Non tantum tali unione unimur cum Deo, quae adesse posset, si Verbum caro factum non esset, sed etiam unione cum humanitate Christi in unitate Corporis mystici. Haec »corporalis« unio est res, virtus, effectus Eucharistiae et quidem ita, ut sine hujus sacramenti manducatione haberi nequeat; non enim aliter potest (in hoc ordine salutis) homo per peccatum corruptus ad incorruptionem, hoc est ad vitam Dei et resurrectionem pervenire, nisi per manducationem carnis Christi vivificae cum hac carne intime commisceatur. Luce clarius est, hac modo doceri saltem thesim VI. Sed omnino videtur agnoscenda thesis II b. Sine restrictione enim unitatem corporis mystici repetit ut effectum a manducatione Eucharistiae tamquam a causa.

Simili modo thesis II b agnoscenda erit in illis quae dicit ad Jo 6, 54, Jo 6, 57 locis similibus.

Ad Jo 6, 54 (Nisi manducaveritis, non habebitis vitam) dicit inter alia: »Audiant igitur qui fidem in Christum prae vecordia nondum suscepere (Judaeos et paganos intelligit): *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Expertes enim et vacui plane vitae quae in sanctificatione ac felicitate est remanent, qui per mysticam eulogiam non susceperunt Filium. Vita enim est secundum naturam: Quoniam vivifica facta est caro Salvatoris, utpote vitae secundum naturam, Verbo nimirum divino unita, cum illam degustabimus, tunc vitam habebimus in nobis, ei quoque simul uniti, quemadmodum ipsa verbo inhabitanti... Oportebat enim, oportebat, non solum per Sanctum Spiritum in vitae novitatem animam reformari, sed et crassum ac terrenum corpus hoc crassiore et cognata participatione sanctificari, et ad incorruptionem vocari (PG 73, 578 B—D).

Ad Jo 6, 57 (manducans manet in me et ego in illo) habet inter alia: »Rei utilitatem omni ex parte nobis exponit (Christus), praeclarum ejus desiderium fundamentum veluti quoddam et basim fidei statuens. *Qui enim man-*

ducat meam carnem, inquit, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Quemadmodum enim si quis ceram cerae conjunxerit, utique alteram in altera esse videbit: eodem quoque, opinor, modo qui Salvatoris nostri carnem suscipit, et bibit ejus pretiosum sanguinem, ut ipse ait, unum quiddam cum eo reperitur, commistus quodammodo et immistus ei per illam participationem, ita ut in Christo quidem ipse reperiatur, et vicissim Christus in ipso» (ib. C).

Thesim II b ita tamen tenet, ut servetur thesis V. Nam docet cum tota Ecclesia catholica, etiam antiqua, baptismo nos ad divinam vitam transformari et sanctificari (v. g. In Jo 3, 5; PG 73, 243 D), communionem autem non esse dandam nisi sanctificatis. De hoc altero dicit: *»Noli me tangere: nondum enim ascendi ad Patrem meum (Jo 20, 17): id est, nondum sanctum Spiritum demisi ad vos. Inde sanctae Ecclesiae exemplum sumpserunt. Quippe a sacra mensa etiam arcemus eos qui deitatem quidem ejus agnoscunt, et fidem jam professi sunt, id est catechumenos, sed nondum tamen Sancto Spiritu ditati sunt; nec enim in iis qui nondum baptizati sunt inhabitat: postquam autem Sancti Spiritus facti sunt participes, tunc Servatorem quoque nostrum Christum tangere nihil prohibet. Qua propter iis qui eulogiae mysticae fieri volunt participes, divinatorum mysterium ministri inclamant: Sancta sanctis, docentes sanctorum participationem decere eos qui sanctificati sunt in Spiritu» (In Jo 20, 17; PG 74, 695 C).*

Manet tamen baptizatis communio necessaria, ut in vita spirituali conserventur: *»Vivificat igitur sanctum Christi corpus eos in quibus fuerit, et in incorruptione conservat, nostris commistum corporibus. Corpus enim non alterius cujusdam, sed ipsius vitae secundum naturam intelligitur, totam habens in seipso uniti Verbi virtutem, et eadem, ut ita dicam, qualitate praeditum, imo vero ejus vi et efficacia repletum, per quam omnia vivificantur, et in suo esse conservantur. Quae cum ita sint, intelligant demum quicumque baptizati sunt, divinamque gratiam gustarunt, si cunctanter et vix ecclesias adeant, et longo temporis spatio eulogiam, quae per Christum, frequentare desinant, et ex eo quod nolunt ei mystice communicare, damnosum metum ac religionem praetexant, aeterna vita seipsos excludere, dum vivificari renuunt, et recusationem illam, tametsi a metu ac religione profecta videtur, in laqueum cedere*

et scandalum» (PG 73, 519 D etc.). — Per Eucharistiam igitur, cui tota vis sanctificans Verbi inest, homo baptizatus iterum et iterum refici, vivificari debet; quod si negligit eo ipso vita spirituali se privat, illam amittit, quia haec vita illa refectione indiget. Asseritur hoc modo thesis I.

Pseudo-Dionysius Areopagita quaerit, cur Eucharistia speciatim communio (κοινωνία) et synaxis (συναξίς a συναγείν) (conferre) vocetur, quum tamen etiam alia sacramenta deificationem nobis conferant nosque in unum cum Deo colligant. Respondet: Quia alia sacramenta unionem cum Deo non perficiunt nisi in conjunctione cum Eucharistia. Ecce responsum illius ipsius verbis: »Dicimus igitur, caeterorum hierarchicorum symbolorum participationibus ex divinis hujus perfectivisque accedere consummationem. Vix enim fas sit ullam hierarchici muneris obire functionem, nisi divinissima Eucharistia, cujuslibet initio consecrationis, initiandi cum illo uno (scil. cum Deo) perficiat conjunctionem, divinitusque tradito consummantium mysteriorum dono divinam ipsi conferat communionem. Quare, si quaelibet hierarchicarum consecrationum imperfecta manet, dum nostri cum illo uno (scil. cum Deo) communionem unionemque non perficit, hoc ipso quod non perficitur, perficiendi vim amittens» (De eccles. Hierarch. cap. 3 Synopsis; PG 3, 423 s.). — Asseritur certe Eucharistiam esse consummationem aliorum sacramentorum necessariam. Habemus igitur thesim VI. Amplius autem quaeri potest, quanam consummatio intelligatur. Potes locum ita accipere: Post alia sacramenta debet recipi communio et quidem iterum et iterum (id quod § 12, col. 441 C exprimitur), ne deificatio, unio cum Deo, gratia sanctificans per alia sacramenta accepta evanescat. Hoc modo haberemus thesim I. Notat ad illud caput Dionysii P. Corderius S. J.: »Tertius effectus (Eucharistiae) est, praeservare a lapsu peccatorum, partim augendo habitum caritatis, unde nos reddit robustiores et propensiores ad divina; partim protegendo ab insidiis, et minuendo fomitem peccati; partim praeveniendo nos inspirationibus sanctis, quibus contra tentationes praemunimur: horum enim omnium auxiliorum Eucharistia est causa, quae necessaria sunt ad vitam spiritualem conservandam» (PG 3, 450 circa medium paginae). Potes locum aliter accipere: In ipsa administratione aliorum sacramentorum debet virtus Eucharistiae intervenire, ut deificationem, gratiam sanctificantem, efficiant; scilicet alia sa-

cramenta non dant gratiam sanctificantem ex se, sed in conjunctione, in cooperatione cum Eucharistia, eo quod convertunt animam ad Eucharistiam, ex qua gratia sanctificans proveniat. Aliis verbis: alia sacramenta conferunt gratiam eo, quod habetur in illis manducatio mere spiritualis Eucharistiae. Hoc modo haberemus thesim IV et etiam II b et III. (Vide hac de re P. de la Taille *Mysterium fidei* p. 575 s.)

Isidorus Pelusiota conjunctionem nostram cum Deo simpliciter ab Eucharistia tamquam a causa repetit: »Divinorum sacramentorum (id est mysteriorum) perceptio idcirco Communio appellata est, quia nobis conjunctionem conciliat, nosque regni ipsius consortes ac participes reddit« (*Epistolarum lib. I. ep. 228; PG 78, 326 A*). — Formula non est quidem negativa: non dicitur nos sine aliqua Eucharistiae participatione conjungi cum Deo non posse. Sed tamen, si verba in luce Jo 6, 54 et theologiae aliorum Patrum ponuntur, formulae negativae aequivalent et continent thesim II b.

S. Nilus scribit: »Nostrae quam beatissimae carnes firmitatem, robur, bonam valetudinem, consolationem, et vitam aeternam conciliant iis, qui digne earum participes efficiuntur« (*Epist. lib. I. ep. 100; PG 79, 126 B*). — Alibi autem haec habet: »Ne tamquam ad nudum panem accedamus ad panem mysticum; caro siquidem Dei est, caro pretiosa: vivificat enim in peccatis homines demortuos. Caro porro communis nequit animam in vitam reducere. Et hoc Christus Dominus in Evangelio effatur; caro communis nempe, puraque, inutilis prorsus est. Carnis itaque ac sanguinis Dei Verbi participes, cum benedictione et desiderio, vitam aeternam haereditamus. Qui enim manducat, et bibit recto corde, beatus habetur« (*Epist. lib. III. ep. 39; PG 79, 406 BC*). — Animae vivificationem Eucharistiae attribuit secundum theses I et IV.

Hae formulae positivae sunt et non negativae: illas tamen formulis negativis aequivalere, ipse Nilus nos docet, quippe qui etiam epistolam hanc scripserit: »Fieri nequit, ut fidelis aliter salutem assequatur, delictorumque veniam habeat, et regni coelestis participes fiat, nisi cum timore et amore mystica et incontaminata corpus et sanguinem Christi Dei communicat« (*Epist. lib. III. ep. 200; PG 79, 522 D*). — Habes: Sine Eucharistiae participatione homo non salvatur, et quidem non propterea, quia praeceptum extrinsecum servare non vult; hoc enim

nullus doctor antiquus sensit, sed quia hoc sacramentum »vitam aeternam conciliat« et »homines in peccatis demortuos vivificat«, sicuti antea scripsit. Ecce, quomodo casu factum est, quod nonnulli Patres formulas negativas non adhibuerunt. Si Nilus dicit, fidelem sine Eucharistiae participatione »delictorum veniam« non habere, sane non sola peccata venialia intelligit, sed generatim dicit, sine illa Eucharistiae participatione, quae sacramentali communione perficitur et completur peccata non remitti. Hic calix est enim in remissionem peccatorum, et fidelis, qui non communicat, a gratiarum fonte se excludens in peccatis peribit. Tenet Nilus certe thesim VI, sed plene verba tantum supposita thesi II b intelliguntur.

Nos per Eucharistiam fieri corpus Christi et membra Ecclesiae, quae est sponsa Christi, etiam a **Theodoreto** docemur: Explicans Cant. 3, 11 (Egredimini, et videte, filiae Sion, regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum mater eius, die desponsationis ipsius, et die laetitiae cordis eius) haec scribit: »Desponsationis diem illum vocavit, et diem laetitiae cordis eius. Illo enim die nuptiarum communio facta est. Nam *post coenam*, inquit, *cum sumpsisset panem, et gratias egisset, fregit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, comedite ex eo omnes, hoc est enim corpus meum, quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem*. Edentes igitur sponsi membra, et bibentes ejus sanguinem, nuptialem ipsius communionem assequuntur« (In Cant. lib. II., PG 81, 127 A). — Pulcherrimae hoc modo exprimitur res Eucharistiae esse unitatem corporis mystici, qua ecclesia ut sponsa Christo sponso copulatur. Respicitur thesis II b.

Ammonius, presbyter Alexandrinus scribit ad Jo 6, 54: »Volens illis ostendere illud non esse impossibile, sed maxime necessarium, et aliter vitam obtinere non posse, dicit *Nisi manducaveritis carnem meam*... Non participes erunt vitae aeternae qui per mysteriorum participationem Jesum, veram ex essentia vitam, non receperunt« (PG 85, 1438 s.). Thesis VI et etiam II b.

S. Eutyches patriarcha Constantinopolitanus in sermone de Paschate et SS. Eucharistia n. 3. salutem, immortalitatem, perfectamque Dei notitiam (quae est in fide cum caritate) a SS. Sacramento repetit: »In ipso enim Dominico corpore plenitudo habitat divinitatis Verbi Dei corporaliter, id est substantialiter.

Fractio quidem venerandi panis necem significat, quare et Pascha desiderabile appellatum fuit, seu quod salutem, immortalitatem, perfectamque Dei notitiam nobis suppeditat» (PG 86 II, 2394 D s.). — Salus, immortalitas, perfecta Dei notitia per panem eucharisticum nobis suppeditatur, quia ibi est corpus Christi, plenitudinem divinitatis in se continens. Si ita est, quatenus gratia non erit ex hoc sacramento haurienda? Innuitur thesis II.

S. Joannes Damascenus in opere suo systematico »De fide orthodoxa« disserens »de sacramentis et immaculatis Domini mysteriis« (lib. IV. cap. 13) ita procedit: Deo bono placuit suam bonitatem creaturis communicare, maxime creaturis intellectu praeditis. Sed homo per peccatum iterum miser, morti et corruptioni obnoxius factus est. Propterea Deus homo factus est, ut hominem lapsum suae divinitatis rursus redderet participem. Ideo »oportebat, ut non solum generis nostri primitiae (Apostoli), sed et quisquis hominum vellet, in illius summi boni participationem veniens, denuo nasceretur, novoque subinde cibo, qui hujusmodi nativitati consentaneus esset, enutritus, perfectionis modum attingeret« (PG 94, 1138 B). Quia secundus Adam spiritualis est, »par erat, ut tum nativitas spiritualis esset, tum pariter alimonia« (ib. D). Et quia homo compositus est ex corpore et anima, par erat, ut et nativitas et cibus quasi composita essent, scilicet ex re sensibili et re spirituali constarent (hae res sunt in baptismo aqua et Spiritus Sanctus, in Eucharistia species et Christus). His dictis ad institutionem Eucharistiae venit et de hoc sacramento tractat.

Jam vero tali modo inepte proceditur, si Eucharistia non ut pars essentialis oeconomiae nostrae salutis consideratur, si est tantum unum medium inter alia ad gratiam conservandam, et quidem medium non necessarium. Tenet Joannes Damascenus saltem thesin VI.

De fructu hujus cibi agens, vitae spiritualis ab hoc sacramento dependentiam non obscure supponit: »Corpus et Sanguis Christi est, in nostri tum animi tum corporis vegetationem cedens, quod nec consumatur, nec corrumpatur, nec in secessum vadat (absit), sed in substantiam nostram et conservationem, omnigenae labis propulsationem omnisque spurcitiei detercionem, ut si adulteratum aurum deprehendat, per explorantem judicii inflammationem illud, purget, ne in futuro saeculo cum hoc mundo damnemur. Morbis enim,

omnifariisque immissis calamitatibus expurgat . . . Per illud vero purgati, cum Domini corpore, Spiritu ipsius unimur, et Christi corpus efficimur« (ib. 1151 AB). — Est igitur hic cibus comedendus, ne sordibus et morbis invalescentibus, claritatem Christi et vitam amittamus et extra corpus Christi constituti cum hoc saeculo damnemur. Habemus thesim VI et etiam I.

Alibi scribit: »Nuncupatur participatio (μετάληψις), quia per ipsam divinitatis Jesu reddimur participes. Communio (κοινωνία) item appellatur, et revera est, quia per eam Christo communicamus, ejusque carnem ac divinitatem percipimus, quin etiam aliis alii communicamus ac copulamur. Nam quia ex uno pane participamus, omnes unum Christi corpus, et unus sanguis, aliique aliorum membra efficimur, dum unius corporis sumus . . . Antitypa porro, hoc est exemplaria futurorum, dicuntur non quod vere Christi corpus et sanguis non sint; sed quod nunc quidem divinitatis Christi per ea participes efficiamur, tunc autem intelligentia per solum aspectum« (ib. 1154. BC). — Clare hoc modo iterum docetur, unitatem corporis mystici esse rem hujus sacramenti. — Videntur verba intelligenda secundum thesim II b, vel complectuntur thesim I et IV.

Oecumenius, Triccae in Thessalia episcopus, I. Cor. 10, 16 s. explicans, unitatem corporis mystici ab Eucharistia repetit tamquam a causa necessaria: »Quod si non per corpus et sanguinem ipsius in communicationem congregaremur, per quid aliud essemus ac vocaremur unum corpus?« (PG 118, 783 B). »Sicut enim in pane, inquit (Apostolus), ex multis granis fit unus panis, ita et nos, cum multi simus, unum Christi corpus efficimur; nam omnes de uno pane participamus. Deinde rationem quoque addit, quomodo corpus Christi efficiamur: Quid enim est, inquit, panis? Corpus nempe Christi. Quid autem efficiuntur hi qui participant? Corpus sane Christi. Nam participantibus corpus Christi, nos quoque illud efficimur: quoniam unus panis est Christus. Ex multis namque granis (ut exempli gratia loquamur) unus panis factus est. Et nos multi, ex ipso uno participantibus, efficimur unum corpus Christi. Quoniam enim vetus nostra caro corrupta est sub peccato, opus fuit nobis nova carne« (ib. C). — Evidens erat in antiqua Ecclesia, unitatem corporis Christi non posse aliunde nisi ab Eucharistia provenire. — Habetur hoc modo thesis VI., sed supponunt illa verba etiam thesim II b.

Medio saec. XI. scribit **Dominicus**, patriarcha Aquilejensis, ad Petrum, patriarcham Antiochenum, epistolam, qua conqueritur, quosdam Orientales Ecclesiam occidentalem vituperare, quod panem non fermentatum ad missam celebrandam adhibeat, et etiam validitatem talis consecrationis in dubium vocare. Dicit, si talis consecratio esset invalida, Ecclesiam occidentalem esse, utpote sine Eucharistia, sine vita spirituali: »Frustra quippe Petrus et Paulus in Italia praedicaverunt, si occidentalis Ecclesia, beatitudine sempiternae vitae privatur, ad quam nemo perveniet, nisi particeps fuerit corporis et sanguinis Christi, sicut ipse contestatus est: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis* . . . Si ergo infermentati panis oblatio corpus Christi non est, omnes nos alieni sumus a vita« (PG 120, 754 s).⁴ — Supponit Dominicus, etiam Ecclesiam orientalem credere, sine Eucharistia non posse esse vitam. Neque Petrus, patriarcha Antiochenus, caeterum sat acerbe respondens, hac in re contradicit. Iterum certe thesis VI, vel etiam II b.

Theophylactus, Bulgariae archiepiscopus, in enarratione in Evangelium Joannis haec notat ad Jo 6, 53—56: »Ipse volens hoc ostendere quod non sit impossibile, sed etiam valde necessarium, ait: non potest aliter haberi vita, nisi meam carnem comedatis etc.. Ita et Nicodemus ex incredulitate dicebat: Quomodo potest homo intrare in ventrem matris? Oportet igitur nos, cum audiverimus »Nisi ederitis carnem Filii, non habebitis vitam«, in sumptionibus divinorum mysteriorum indubitata retinere fidem, et non quaerere: Quo pacto? Nam animalis homo, hoc est qui sequitur cogitationes humanas et animales, sive naturales, non est capax eorum quae sunt super naturam, et spiritualium. Atque ita et spiritualem esum carnis Dominicae non intelligit, cujus qui non sunt participes, non erunt participes aeternae vitae, eo quod non susceperunt Jesum, qui est vita aeterna. Non enim nudi hominis caro est quae manducatur, sed Dei, et quae deificare valet, utpote temperata deitati. Ista etiam vere est cibus, eo quod non ad parvum tempus duret, neque corrumpatur sicut corruptibilis cibus, sed aeternae vitae sit subsidium . . . Nam quisquis gratiam Sancti Spiritus per sumptionem divinorum mysteriorum

⁴ Ex opere P. de la Taille »Mysterium fidei« p. 595.

susceperit, neque famem spiritualement neque sitim patietur qualem increduli» (PG 123, 1310 B—D). — Clare intrinseca manducationis Eucharistiae necessitas asseritur et quidem tam generaliter, ut non tantum thesis I, sed etiam thesis IV includi censenda sit; nam »non potest aliter haberi vita, nisi meam carnem comedatis«, et qui esus hujus carnis non sunt participes, non erunt participes vitae aeternae. Videtur etiam thesis II b supponi.

Talia Theophylactus dixit, quamvis optime sciret, »baptisma esse purificans peccatum et vivificans animas« (ib. 1258 D) et sanctum debere esse qui ad communionem accedat: »nam nisi remiserit nobis peccata et sanaverit morbos per baptismum, non pascet nos communione impollutorum mysteriorum; nullus enim non baptizatus communicat« (In Ev. Math. cap. 24 v. 19—21; PG 123, 299 A).

Ex his concludes, notionem »carnem Christi manducare« apud Theophylactum multo latius patere quam notionem »carnem Christi sacramentaliter manducare«, id quod ipse nobis manifestat his verbis: »Potes non solum secundum mysticam communionem comedere et bibere carnem et sanguinem Domini, sed et alio modo. Etenim et carnem quidem manducat aliquis, quando per practicem (hoc est per vitam activam) incedit; caro neim confectu difficilis (*δυσκατέργαστον*, quod stomachus non tam facile conficit), sicut et practice laboriosa. Sanguinem vero bibit ut vinum contemplativus. Labore enim caret contemplatio, imo et laborum requies est, et potui similatur, quia et potus minori labore eget quam cibus« (In Jo 6, 57—59; PG 123, 1311 C). Talia tantum tunc facile explicantur, si supponitur thesis III.

Euthymius Zigabenus ad Mt. 26, 28 notat: »Quod si uno corpore et sanguine omnes fideles participamus, omnes unum sumus per ipsam mysteriorum participationem: et in Christo omnes, et Christus in omnibus. Qui edit, inquit, meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Verbum siquidem per assumptionem carni unitum est: haec rursus caro unitur nobis per participationem« (Com. in Matth.; PG 129, 667 CD). — Asseritur veritas unitatem corporis mystici esse rem Eucharistiae, quae est thesis II b.

Ad Jo 6, 54 (Nisi manducaveritis... non habebitis) notat: »Illi quidem hoc impossibile judicabant, ipse vero omnino possi-

bile ostendit; neque id tantum, sed etiam necessarium, quod etiam fecit ad Nicodemum» (Com. in Jo PG 129, 1254 D). — Verba igitur Jo 6, 54 eodem modo cum aliis Patribus de intrinseca necessitate intelligit, sicuti Jo 3, 5.

Ad Jo 6, 55 (Manducans habet vitam): »Continue in sermone de sacramentis (mysteriis) immoratur, rei necessitatem ostendens, puta quod hoc o m n i n o fieri oporteat« (ib. 1255 A). Haec iterum de eadem necessitate intrinseca, de qua antea. Habetur saltem thesis VI.

Ad Jo 6, 58: »Quemadmodum ego vivo, qui natus sum a vivente Patre, ita et qui edit me, ipse quoque vivet, eo quod me qui vita sum, ederit, vitamque participaverit« (ib. 1555 C). — Haec verba et praecedentia sunt quidem positiva, non negativa, sed aequivalent formulae negativae, sicuti ex ipsis verbis, ex explicatione v. 54. et ex sequentibus verbis elucet.

Ad Jo 6, 59 (58): »Sicut hi (Patres), qui manna comederunt, carne mortui sunt, ita et qui hunc panem edunt, carne moriuntur. Sed hi soli, cum in spe vitae aeternae moriuntur, non videntur mori, sed obdormire« (ib. 1255 D). Oppositio immediata habetur quidem ad Patres tantum, sed oppositio mediata ad omnes, qui non de cibo eucharistico, de unico cibo, qui vitam continet, comederunt.

Panem communem et panem eucharisticum quoad necessitatem aequiparans ait: »Merito sermoni de pane ac de vita immoratus est (Christus), sciens illum (panem) quidem necessarium, hanc (vitam) vero dulcem hominibus: panem sane corporalem corporalibus, spirituales autem spiritualibus (necessarium): similiter et vitam corporalem corporalibus, spirituales vero spiritualibus (dulcem). Habes in his omnibus saltem thesin VI.

Nicolaus Cabasilas intime persuasum sibi habet, Eucharistiam esse fontem omnis gratiae, et secundum sacramentalem manducationem necessarium vitae spiritualis alimentum. — »Sanctae sacrorum mysteriorum celebrationis opus et effectus quidem est donorum in divinum corpus et sanguinem mutatio. Finis autem, ut fideles per ipsa sanctificentur, peccatorum remissione, et regni coelorum haereditate simul accepta«. Ita incipit opus ejus, cui titulus »Liturgiae expositio« PG 150, 367 etc.). Secundum haec Eucharistia omnia dona spiritualia complectitur. Tam

universalem habet Eucharistiae fructum, ut dicat etiam animas beatas in coelo necessario hac mensa indigere: »Id quod omnem voluptatem et beatitudinem iis qui illic sunt, efficit, sive dicas paradisum, sive sinum Abrahae, sive ab omni dolore et tristitia pura et viridia et refrigerantia loca, sive ipsum regnum, nihil est aliud quam hic calix et panis« (Liturg. expl. cap. 43; PG 150, 462 C). Haec, quae etiam alibi habet (v. g. cap. 44, 45; PG 150, 466 A et 466 B), potuerunt sane aliquantulum aliter melius dici; comedunt enim animae beatae Verbum, sed non amplius Verbum sacramentatum. Videtur talibus verbis subjacere veritas illa, quam Latini saepius expresserunt, quum dicerent, Eucharistiam esse panem angelorum. Tali enim locutione significare voluerunt haec: Verbum est panis, quem gustant et comedunt angeli, illis enim Verbum mediat visionem Patris, quum nemo cognoscat Patrem nisi Filius, et cui Filius voluerit revelare. Ut etiam nos Verbum comedere possimus, factum est caro, et fit panis noster in Eucharistia. Comedimus ergo in Eucharistia eundem panem, quem comedunt angeli. Sed illi comedunt secundum divinitatem, nos secundum humanitatem. Sicut autem illi totam vitam gloriae hauriunt ex Verbo, ita nos totam vitam fidei ex Verbo incarnato et sacramentato. Haec videtur Cabasilas in illis locis sentire, sed non accurate exprimere. Si autem veritatem exaggerat, signum clarum est, quod veritatem, scilicet thesim II, non rejicit.

Scriptis aliud opus Cabasilas, idque praeclarum, cui titulus »De vita in Christo«, ubi arctissime totam vitam spiritualem ad sacramenta Baptismi, Confirmationis, Eucharistiae allegat et clare Communionis necessitatem, thesim I, docet.

Vim legis carnis bene describit et pergit: »Quam ob causam carne hac (Christi) semper egemus, et crebro his dapibus nos reficimus, ut lex spiritus in nobis operetur, et vitae carnis locus nullus relinquatur, neque occasionem inveniat in terram devergendi sicut gravia corpora, adminiculis et sustentaculis destituta. Est enim sacramentum perfectum secundum omnia neque requirunt aliquid, qui eo impertiuntur, quod non eximie suppeditet. Quia vero materiae nostrae vitiositas sigillum (divinitatis per gratiam nobis impressum) immotum manere non sinit, »habemus enim thesaurum istum in vasis fictilibus«, ob id non semel, sed assiduo medicinam capessimus, figulumque (Christum) luto semper assidere oportet, et confusam effigiem iterum

iterumque reparare, et frequenter sentire nos manum medici, qui materiam fatiscentem redintegret, et labantem voluntatem erigat, ne mors imprudentibus obrepat. Nam cum essemus mortui peccatis, convivicavit nos in Christo (Eph. 2, 5), et »sanguis Christi emundat conscientias nostras ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi« (Hebr. 9, 14). Veramque namque vitam sacrae mensae virtus a sacro illo corde in nos derivat, et ut Deo pariter serviamus; inde nobis conceditur« (lib. IV; PG 150. 595 CD). — Pulchre hoc modo ratio communionis necessitatis assignatur. Natura corrupta non aliter sanatur. »Nam deficientes et sceleribus extinctos ad vitam revocare, unius sacrae mensae munus est« (ib. 586 C). »Vivere, et ab operibus mortuis immunem esse impossibile est, nisi quis hanc coenam frequentissime ineat (ib. 598 C). »Esse filios (Dei) in mysteriis, in commercio et communicatione (cum Christo per Eucharistiam) positum est, et separari ac sejungi (a sacra mensa), hoc est non amplius esse, sed omnino periisse« (ib. 602 C). »Haec coena ad corpus illud (ad corpus Christi in coelo) fert, sine qua impossibile est illud adipisci, perinde atque erutis oculis intueri... Unde qui non cum his donis ad vitam hinc abierint, nihil consequentur (ib. 626 A B).

Omnia ita Cabasilas intelligit, ut in casu impossibilitatis votum sufficiat. Illi enim (ita docet in Liturgiae expositionis cap. 42; PG 150, 458 Ds) qui non poterant Eucharistiam suscipere, sed desiderabant, habebant illinc sanctificationem. »Si quis autem, quum posset, ad mensam non accesserit, fieri non potest, ut quae ex eis provenit, sanctificationem assequatur; non quod non accessit solummodo, sed quod quum posset, non accessit; et propterea clarum est, quod bonis quae debentur mysteriis, vacuum habet animam. Quae est enim ad mensam adeundam alacritas, et quod desiderium in eo qui, quum facile potest, ad eam accedere, non vult?«

Effert Cabasilas thesim I inter omnes Graecos clarissime. Habet eam etiam, sicut mox videbimus, Gennadius explicite, sed non tam clare. Alii docent eam implicite, quia alligant unitatem corporis mystici ad manducationem Eucharistiae, maxime ad manducationem sacramentalem, tamquam ad causam; unde erit, quia ad inchoandam illam unitatem sufficit, etiam secundum illos, baptismus, communio necessaria ad

jugiter vivendum in Christo, ad illam unitatem jugiter conservandam et perficiendam.

Symeon, archiepiscopus Thessalonicensis, in Dialogo de sacramentis Eucharistiam causam vitae aeternae esse censet: »Communio vera ipsi Domino conjungit, ejusque carnem et sanguinem vere participamus. Quia per cibum mortui sumus, atque a paradiso Deoque recessimus, vitam aeternam vi hujus sacramenti rursus suscipimus, abjectaque corruptione, immortalī adunamur, qui mortalis propter nos per carnem factus est« (PG 155, 178 C D). Haec dicta sunt secundum thesim II b, secundum quam omnis unitas corporis mystici est effectus Eucharistiae. Tantum hic hunc effectum communioni appropriat.

Recte etiam communionem ut centrum vitae spiritualis considerat: »Finis et scopus baptismi et chrismatis est communio mysteriorum. Illud enim finis est omnis mysterii, ut remoti ab errore et a sordibus peccati, purique facti et Christo signati in Sancto Spiritu, carnem et sanguinem ipsius Christi communice-mus, et arcte ei jungamur. Hoc enim dixit per prophetam: »Inhabitabo in eis, et perambulabo« et quod ipse petebat a Patre dicens: »Ut sint unum sicut et nos«; et illud: »Ecce vobiscum sum omnibus diebus«; nam usque ad ultimum diem per mysteria invisibiliter erit nobiscum; tunc autem, sicuti est, videbitur, ut dixit dilectus discipulus. Propterea etiam incarnatus est ex Virgine, ut nobis adunetur; hujus causa crucifixus est, et sanguinem propter nos effudit ut illum in communione accipiamus, et ante crucem dedit per sacrificium mysteria, ut nobiscum sit, et nos ejus participemus« (ib. cap. 68; PG 155, 234 BC). — Est igitur unio nostra cum Christo, in terra, per Eucharistiam, praesertim per communionem, donec videamus eum sicuti est, quod verum est si valet thesis II. Baptismus et confirmatio sunt praeambula communionis et hanc tamquam finem desiderant. Si non anxie inter effectum communionis et effectum Eucharistiae distinguitur, ratio facile datur: Baptismus et confirmatio sunt jam, in quantum uniunt nos cum Christo, communio praegustata, et habent vim uniendi cum Christo ex Eucharistia.

Contendit contra Latinos, etiam parvulis communionem esse dandam (ibid. cap. 69; PG 155, 235 C D), ubi dicit: »Sicut qui non renatus fuerit per aquam et Spiritum, non intrabit in regnum coelorum, ita qui non manducaverit carnem Filii homi-

nis, ut ipse dixit Dominus, et non biberit ejus sanguinem, non habebit vitam aeternam.» Quibus verbis saltem ostendit, se non intelligere Jo 6, 54 de necessitate praecepti. Putat, communionem omnino ad vitam spiritualem pertinere, tantum quoad parvulos exaggerat. Caeterum illo ipso capite docet, parvulos baptizatos, et ante communionem morientes, non perire. Habet etiam alibi saepius rectam omnino doctrinam de baptismo v. g. cap. 62; (col. 222 A), ubi legimus: »Baptismus sanctissimus regeneratio est, et renovatio, et purgatio, et illuminatio, et filiorum adoptio, et gratia, et sanctificatio et sexcenta alia quae dixerunt Patres.«

Gennadius, patriarcha Constantinopolitanus, sive, ut etiam vocatur, Georgios Scholarios in »Homilia de sacramentali Corpore Domini nostri Jesu Christi«, postquam dixit nos per Eucharistiam Christo quodammodo concorporeos effici (PG 160, 354 D), ita clare effectum sacramentalis maducationis et thesim I enuntiat: »Nutrit enim et reficit animam nostram Christi corpus, sicut panis corpori idem praestat. Et sicut regenerati et baptizati accipimus esse gratiae, quo desinit esse peccati, uncti vero chrismate in regenerationis dono confirmamur, et signati confortamur ad spiritualia certamina, quae nos spiritualiter genitos subire prorsus necesse est; ita etiam robustiores facti nutriri oportet, et accipere perseverantiam et augmentum in eadem gratia per sacramentum communionis. Ut enim calor naturalis corporis consumeret humidum ejusdem innatum, nisi alimentorum accessione facta sustentaretur, et idcirco cibo et potu conservantur optime vitalia interiora, quibus natura nostra consistit, corrupta calore reparantur et conservantur, et impossibile est aliter humanam vitam qualitercumque sustentari; ita et malitiae calor interior animam depascens, pietatisque bonam habitudinem emaciens, faceret eam omnino deficere, nisi anima hunc spirituales cibum acciperet, obsistentem vi corruptrici malitiae, et in nobis dona spiritualia confirmantem et augmentem (ib. col. 355 B C). — Itaque cibus est »id quod nunc salvat, et quod olim (in paradiso) corripuit« (ib. 355 D).

Bessarion, sanctae Romanae Ecclesiae cardinalis et Patriarcha Constantinopolitanus, in opere »De sacramento Eucharistiae« unitatem corporis mystici ab hoc sacramento repetit: »Sacrum divinumque est Eucharistiae mysterium, per quod

filiis Dei, et haeredes, et cohaeredes, et ejusdem cum Domino corporis efficimur, quum digne eo participamus.» Ita opus incipit (PG 161, 493 B). Est thesis II b ita, ut unitas corporis mystici communioni ut causae approprietur.

Adducit verba Pauli I. Cor. 10, 16 s (col. 496 D), et inde haec deducit: »Efficiens vero hujus mystici corporis est ipsum verum Christi Corpus et ejus communicatio, si digne fiat. Quod significant verba illorum, qui dicunt: *Oramus, ut hoc corpus tuum praestet participantibus sobrietatem animae, remissionem peccatorum, communionem tecum.* Quid enim aliud est communio, quam unitas cum Christo, annexio membrorum ad caput, convenientia partium ad totum? unde et communio vocatur proprie hoc sacramentum. Et synaxis apud Dionysium dicitur, hoc est collectio. Colligit enim, quae apud se distant, et multa unum facit, et dissimilia aequat, et in unum sparsa reducit. Quamobrem idem Damascenus eo quo supra memoravimus loco, Communio, inquit, dicitur, et est ideo, quia per eam communicamus cum Christo, et carnis divinitatisque ejus participes sumus, et invicem coniungimur atque unimur. Cum enim ex uno pane participamus, omnes unum Christi corpus, et unus sanguis, et membra, alter alterius, ejusdem cum Christo corporis efficimur. Et rursus ibidem: Per Christi corpus et sanguinem purgati, unimur corpori Domini et spiritui eius, et corpus Christi efficimur. Unde et Messias, seu et Mediator et lapis angularis dicitur Dominus, quasi coniungens extrema et uniens divisa... Ostensum est quemadmodum panis et vini visibilis species, figura seu signum est veri et in eo contenti Dominici corporis, et etiam mystici corporis, ita corpus verum figuram mystici et ecclesiastici corporis esse. Ad haec verum Domini corpus quod in altari consecratur, futurorum figuram dici, Damascenus eo quo supra memoravimus loco, testatur. Significativa, inquit, futurorum dicuntur, non quia verum non sint corpus sanguisque Christi verus, sed quia nunc quidem per illa divinitatis participes efficimur, tunc vero per intellectum sola visione fruemur divinitatis. Quod apertius et Gregorius dicit, quod nunc quidem participamus corpus et sanguinem sub speciebus panis et vini, tunc autem clara visione, et sicut vere est, videbimus illud. — Cavendum autem, ne quis propterea quod Eucharistiae mysterium figura esse dicitur, dicere aut omnino suspicari audeat,

non esse verum Domini corpus. Absit tanta blasphemia a fidelium mentibus» (ib. col. 497 B, 498 A). — Habes iterum, quod tam saepe invenimus. — Unitas corporis mystici est effectus huius sacramenti: illa unitas ab Eucharistia tamquam a causa efficiente provenit, et quidem unitas mystica in tota sua latitudine, prima gratia inclusa. Secus enim non simpliciter verum esset nos per hoc sacramentum Christo uniri, cum Christo communicare, eius divinitatis participes effici, Christum per hoc sacramentum mediatorem esse extrema sibi unientem, totam Ecclesiam sibi agglutinantem, nos nunc per hoc mysterium divinitatis participes effici, sicut in coelo per visionem. Neque obstat, si dicitur illos fructum huius sacramenti percipere, qui digne participant, et si hoc modo sacramentalis communio specialiter respicitur. Nam indigna communio maxime unitati corporis mystici contraria est, et digna communio in tota participatione corporis ita eminet, ut omnia ad illam vergant, illam desiderent. Continetur illis verbis certe thesis VI., sed etiam thesis II b ita, ut unitas corporis mystici communioni ut causae approprietur.

Quia unitas corporis mystici est hoc modo res, virtus, effectus Eucharistiae, et quidem manducationis Eucharistiae, et sine tali manducatione esse non potest, propterea habetur in baptismo, utpote qui Christo incorporet, talis manducatio, sed mere spiritualis: »Sunt alii, qui etsi non fiunt sacramentaliter participes, spiritualiter tamen communicant, quemadmodum si vel infans post baptismum, vel aetate proventus nondum, ob aliquam inevitabilem necessitatem, recepto Christi corpore, repentina morte deficient. Nihil enim minus sacramenti participes fiunt, quam si communionem recepissent: fiunt enim membra Christi, et regni coelestis haeredes» (col. 496 A). Ecce theses IV et V. Innuitur etiam cum necessitate communionis thesis I. Hoc etiam postea innuit, dicens »quosdam etiam sine communione, dummodo id non contemptu, vel negligentia, sed necessitate fiat, divinam mereri gratiam» (col. 496 B).

Solus Bessarion, in quantum scio, inter Graecos dixit, in baptismo haberi manducationem Eucharistiae spirituales. Alii tantum implicite hoc docent, sed hoc modo certe docent, quia ex una parte tenent, unitatem corporis mystici esse rem, virtutem, effectum manducationis Eucharistiae, ex altera parte tenent, per baptismum illam unitatem inchoari. Unde sequitur,

in baptismo haberi jam manducationem Eucharistiae, quae profecto alia esse non poterit, quam mere spiritualis. Casu factum est, quod non plures hoc explicite scripto reliquerunt. Nemo enim ex illis respondere debuit ad similem quaestionem, ac Fulgentius inter Latinos (scilicet utrum, stante verbo Dominico Jo 6, 54, Aethiops ille salvus factus esset, qui post baptismum repente mortuus erat, antequam potuit communionem recipere). Neque in Oriente in desuetudinem abiit communio parvulorum, unde non explicandum erat, cur parvuli baptizati, sed ante communionem receptam morientes, stante Jo 6, 54 salvarentur.

Cum testimonio Bessarionis, cujus scripta in ultimo volumine Patrologiae Graecae editionis Migne habentur, concludimus articulum nostrum. Invenimus apud omnes auctores Graecos eandem doctrinam. Fatendum quidem est, aliqua testimonia non esse omnino decretoria. Sed nemo, ni fallor, infitiabitur, illa esse secundum alia testimonia clariora intelligenda. Neminem, sicut jam dixi, inter auctores omnes, qui apud Migne habentur, inveni, qui contradiceret. Est autem doctrina, Graecis et Latinis communis, haec: unitas corporis mystici, vita gratiae, immortalitas, incorruptio est res, virtus, effectus manducationis Eucharistiae, per hanc manducationem habetur, sine illa manducatione haberi non potest. Unde est talis manducatio, secluso etiam omni praecepto, ad salutem necessaria. Erit autem perfecta, sacramentalis manducatio, quum per baptismum jam unitas corporis mystici in mere spirituali manducatione inchoetur, necessaria ad illam unitatem jugiter conservandam et perficiendam. Neque mirum est, si in hac doctrina et inter Graecos et inter Latinos et inter utrosque tanta viget concordia. Invenitur enim illa theologia in ipsa S. Scriptura expressa. Nam secundum hanc unitas corporis mystici est per manducationem Eucharistiae (Jo 6, 57; I Cor. 10, 16 s); sine tali manducatione non habetur, quia vita non habetur (Jo 6, 54). Intelligitur, uti omnes theologi moderni concedunt, his locis imprimis sacramentalis manducatio. Unde, quum jam illa unitas in baptismo (in quo proinde propter Jo 6, 54 manducatio mere spiritualis Eucharistiae agnoscenda erit) inchoetur (Jo 3, 5, Rom 6, 4 s), erit sacramentalis manducatio necessaria ad illam unitatem et ad illam vitam spiritualem jugiter conservandam et perficiendam (*m a n d u c a n s* habet vitam, *m a n d u c a n s*

manet in Christo, manducans vivit per eum; semper participium in Graeco!). Sperandum est, fore, ut illa doctrina vere catholica, quae apud aliquos in oblivionem abiit, iterum late reviviscat.

PRISPEVKI ZA DUŠNO PASTIRSTVO.

Viduas honora.

(Konec.)

Glede žene pa Krizostom sploh ne more razumeti, kako more žena, ki se vendarle spominja na svoj prvi zakon, na objeme in besede prvega moža, vse to zavreči perinde ac si nunquam fuissent, ter sprejeti drugega moža rerum omnium priorum conscium (ibid. n. 3; PG 48, 616). Tako ženo imenuje brez zvestobe, ἄσπονδος. Skratka: vdova, ki uvede novega ženina v sobo prvega, kaže, da je vseskozi posvetna: Quae alterum sponsum in prioris cubile inducit, magnum egregiae erga mundum amicitiae atque erga res terrenas propensionis indicium praebet. (Chrys. de non iter. conj. 1; PG 48, 611.)

36. Seveda se je marsikaka vdova izgovarjala, da se mora omožiti radi gospodarskih razmer, radi otrok in služinčadi. Tu pa je slabo naletela pri Krizostomu, ki pravi, da znajo žene mnogokrat še bolje gospodariti in vzgajati kot možje: multae enim praeclarius quam viri et domum administrarunt, et filios pupillos educaverunt, et bona, quae acceperant aliae auxerunt, aliae non minuerunt (Chrys. de non iter. conj. 4; PG 48, 615). — Hieronim pa še bolj plastično opisuje mizerijo takega zakona; vdova pripelje otrokom očma, zaradi katerega ali zanemarja ljubezen do svojih otrok, ki so jo dotlej gledali v žalni, zdaj pa jo vidijo naenkrat v poročni obleki; ali pa jim izkazuje čisto materinsko ljubezen, vsled česar pa postane zopet mož ljubosumen, ker vidi v ljubezni do teh otrok ljubezen do prvega moža: superducit mater filiis non nutritium, sed hostem; non parentem, sed tyrannum; inflammata libidine, obliviscitur uteri sui; et inter parvulos suas misérias nescientes, lugens dudum, nova nupta componitur... Non licebit tibi amare liberos, nec aequis aspicere oculis, quos genuisti. Clam porriges cibos, invidabit mortuo: et nisi oderis filios, adhuc eorum amare videberis patrem (Hier. ep. 54 n. 15; PL 22, 557—558). Če pa ima otroke še iz drugega zakona, je naravnost vojska v hiši: si evererit, ut ex secundo marito habeas filios, domestica oritur pugna, intestinum praelium (ibid.). — Ako pa je mož prinesel v zakon kaj otrok, postane vdova obenem »mačeha«, ki je stalno na repertoiru mimografov (kakor v »Fliegende Blätter« neizogibna tašča): etiam si clementissima fueris, omnes comoedi, et mimographi, et communes rhetorum loci, in novercam saevissimam declamabunt (ibid.).

Krizostom omenja pri tej priložnosti zanimivo psihološko ugan-ko, kako more pri takih razmerah vdova siliti v nov zakon; da žene, ki niso okusile grenkobe zakona, gledajo za moškim, ni čudno (*ad viros anum appellere nihil sane mirandum*); toda da one, ki so tolikokrat preklinjale dan svoje prve poroke, hočejo zopet v isti jarem, tega ne razume (*De non iter. conj. n. 1; PG 48, 609*). Na do-mestilo za ljubezen do rajnega moža morajo biti vdovi otroci, v katerih mož nadaljuje svoje življenje in v katerih naj vdova ljubi svojega pokojnega druga. Tako piše Hieronim vdovi Salvini, kateri je bil mož umrl, zapustivši ji dva otroka: *tenemus pro eo (rajnega moža) dulcissimos liberos... scintilla vigoris paterni lucet in filio... habes igitur, Salvina, quos nutrias, in quibus virum absentem tenere te credas. Ecce hereditas Domini filii merces, fructus ventris (Ps. 126, 3). Pro uno homine duos filios recepisti, auctus est numerus caritatis. Quidquid debebas marito, redde filiis. Amore praesentium absentis desiderium tempera (epist. 79 nn. 6—7; PL 22, 728)*.

37. Kakor vidimo, so bili razlogi, zaradi katerih naj bi vdova ne stopila v drugi zakon, deloma idealne, deloma praktične narave. — Splošno so smatrali možitev vdove za pomanjkanje zvestobe do prvega moža ter so se v ilustracijo sklicevali na pojav v živalskem svetu (za točnost poročila seveda ne odgovarjam; saj pravi še Bazilij samo »ferunt«; torej feruat), da če se je grlica ločila od svojega druga, se ne združi nikoli več s samcem, temveč da ostane vdova z ozirom na spomin prvega druga; k temu pa dodaje: *audiant mulieres, quomodo vel apud bruta animalia, frequentium nuptiarum dedecori anteponatur viduitatis pudicitia honestasque (Basil. Hexaem. hom. 8 n. 6; PG 29, 178)*. — Resnici na ljubo pa moramo omeniti, da Bazilij nikakor ne hvali ni vdovca, ki ima otroke in sklene nov zakon: *ipsam adulterat naturam... cum pater propter secundas nuptias priorum filiorum obliviscitur (Basil. Hexaem. hom. 9 n. 4; PG 29, 198)*. Večinoma pa se ozirajo pisatelji na vdove, pri katerih smatrajo novo možitev kot »dedecus«. Zaradi te nespodobnosti so zakonodajalci zabranjevali pri taki ženitnini vsak sijaj: *legislatores secundas nuptias omni splendida pompa spoliarent; neque enim tibia, neque plausus, neque hymenaeus, neque choreae, neque coronae nuptiales, neque aliud quidpiam eiusmodi vesperam illam ornant (Chrys. de non iter. conj. n. 2; PG 48, 613)*. Zanimivo, da tudi danes gre vdova brez venca k poroki, na deželi pa ji prirede ponekod še »Katzenmusik«.

38. Na krščanske pisatelje je vplivalo tudi dejstvo, da se pri poganih vdove niso več možile; čutili so tedaj kot nekako degradacijo krščanske vere, ako bi ne bile krščanske vdove vsaj tako krepostne; *ut non tam laudanda sis si vidua perseveres,*

* Vdovstvo je bilo tako ugledno, da so se nekatere vdove za časa sv. Krizostoma sicer zakonito omožile, toda povsem tajno, da bi mogle še uživati pohvalo vdovstva: *id autem propterea faciunt, ut encomia viduitatis lucentur (Chrys. ad vid. jun. n. 2; PG 48, 601)*.

quam execranda, si Christiana non serves quod per tanta saecula gentiles feminae custodierunt, piše Hieronim vdovi Furiji (ep. 59, n. 1; PL 22, 550)⁹.

Posebno ujedljivo je obsojal, izkrivljajoč trezne nauke Pavlove, novo možitev Tertulijan, o katerem poroča Avguštin: secundas nuptias tamquam illicitas maledico dente concidit, quas omnino licitas Apostolus sobria mente concedit (De beno viduit. n. 6; PL 40, 433). Drugi zakon imenuje Tertulijan naravnost »species stupri« (Tert., De exhort. cast. n. 9; PL 2, 924), ter ga smatra za nekaj, kar je proti veri in proti svetosti (Ad uxor. l. 1, c. 7; PL 1, 1286). Athenagoras pa smatra drugi zakon za prešestvo z motivacijo, da je Bog ustvaril enega moža in eno ženo: *ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ θεὸς ἕνα ἄνδρα ἔπλασε καὶ μίαν γυναῖκα* (Legat. pro Christ. c. 33; Pg 6, 967).

39. Pri tej miselnosti ni čudno, če so tudi uradne cerkvene določbe nerade videle novo poroko: Neoecezarejski koncil določa v svojem 3. kánonu: kdor se poroči drugikrat, naj zapade cerkveni pokori (Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles I, 328); in 7. kánon zabranjuje duhovniku prisostvovati gostiji takega zakona, kajti kako naj naloži pokoro, če je sam odobril tak zakon prisostvujoč svatovščini! (Ibid. 330.)

Drugi zakon so smatrali mnogi pisatelji, kot neko nepopolnost, ki se še da tolerirati z ozirom na človeško šibkost, nikakor pa hvaliti: nam ut prima uxor a Deo constituta est, ita imbecillitati hominum posterior indulta, trdi Epiphanius (Adv. haeres. l. 2, haer. 48 n. 6; PG 41, 1027). Isto misel izraža Gregor Naz.: primum matrimonium lex (*νόμος*) est, secundum venia et indulgentia (*συγχώρησις* or. 37, n. 8; PG 36, 291). Slično Hieronim ep. 123 n. 3 (PL 22, 1048).

40. Vendar pa slišimo tudi nekaj bolj blagih glasov, ki uvažujejo moralne težave, katere čuti ovdovela oseba, in ne obsojajo drugega zakona: ignoscendum est, si ad secundas nuptias accedatur, ne scortationi succumbant infirmi (Cyrill. Hier. cat. 4, 26; PG 33, 487); le glede duhovnikov je veljalo, da se kot vdovci ne smejo poročiti (Epiph., Adv. haer. l. 2, h. 48, n. 9; PG 41, 870). — Še Krizostom, ki je zelo proslavljal vdovstvo, priznava, da se nahaja vdova, zlasti mlada, v raznih nevarnostih, ker hlepijo moški po njenem premoženju in po njeni čistosti: puella in viduitate aetatem degens, multos habet, qui undique insidientur, non solum, qui pecuniis animum adjecerunt, sed etiam, qui pudicitiam violare student (Ad. vid. n. 2; PG 48, 601). Vrhtega so izpostavljene jezičnosti ljube družbe: vsled mladosti lahko zabredejo v lahkomišljeno življenje, ter dajo nasprotnikom povod za zabavljanje, pravi Krizostom; apostol (1 Tim. 5, 14) da vabi pod prejšnji jarem, ne occasiones maledictis dent, ac vitam meretriciam contumeliisque obnoxiam agent, (Apostolus) matrimonium praecipit (Chrys. de non iter. conj. n. 3; PG 48, 614). Z

⁹ Poganskim vdovam, ki so ostale neomožene, postavlja Hieronim naravnost zlata vreden spomenik v svojem pismu ad Ageruchiam, De monogamia (ep. 123, n. 8; PL 22, 1051).

ozirom na te nevarnosti določajo tudi apostolske konstitucije: adolescentioribus viduis post primi mariti obitum secundus concedatur, ne in iudicium diaboli incidant etc. (l. 3, c. 2; PG 1, 763). Toda tudi tukaj se govori le o »koncesiji«. — Načelno pa izraža Krizostom svoje stališče glede drugega zakona s sledečimi jasnimi besedami: Fatemur quidem secundis (nuptiis) legem non violari, verumtamen una s iteratis longe praestare non dubitamus (o. c. n. 1; PG 48, 611).

41. Še bolj strogo pa nego drugo močitev so presojali stari pisatelji tretji ali celo četrty zakon. Ko opisuje Bazilij mero pokore za bigame in trigame (seveda govori o sukcesivni trigamiji), pravi glede zadnjih: id autem non conjugium sed polygamiam appellent, vel potius moderatam fornicationem, πορνείαν κεκολασμένην (ep. cl. II, ep. 188, n. 4; PG 32, 674). V drugem pismu pa imenuje trigame madež cerkve »inquinamenta ecclesiae« (ep. 199, n. 50; PG 32, 731). — Gregor Naz. pravi, da je tretji zakon že nezakonitost, παρανομία, če pa kdo prekorači še to število, porcinus plane est (Gregor Naz. or. 37 n. 8; PG 36, 291). Apostolske konstitucije proglašajo tak zakon za nečist: quodlibet post tertias nuptias matrimonium manifestam esse fornicationem (πορνεία) et indubitabilem petulantiam (Const. Ap. l. 3, c. 2 PG 1, 763).

Previdno se je o ponovnem zakonu izrazil sv. Avguštin, češ da se ne upa izreči obsodbe, če pride do tretje ali četrte močitve, da se pa pravtako ne upa izreči gladke opravičbe: De tertiis et quartis et de ultra pluribus nuptiis solent homines movere quæstionem. Unde, ut breviter respondeam, nec ullas nuptias audeo damnare, nec eis verecundiam numerositatis auferre (Aug. de bono vid. n. 15; PL 40, 439).

42. Čeprav so uživale poštene vdove v cerkvi veliko spoštovanje, vendarle vidimo, da so bile mnogokrat izpostavljene nadlegovanju mogotcev. Zato so jih morali škofje čestokrat braniti. Med pismi sv. Bazilija najdemo zelo lep list z leta 372., naslovljen na uglednega Helladija, v katerem ga prosi, naj se zavzame pri namestniku za neko vdovo. Ta je trpela veliko krivico in se ni mogla braniti: ad iniurias, quae extrinsecus inferuntur, imparis (Bas. ep. cl. II, ep. 109; PG 32, 519); zahtevali so namreč od nje razen glavnice še obresti, kar je bilo pri tedanjih ekonomskih okoliščinah seveda odrtija. Svojo prošnjo utemeljuje Bazilij s tem, da sam Gospod smatra zadeve vdov in sirot za svoje. Sploh se je Bazilij izkazal v socialnem oziru kot pogumen pastir. Neka zelo ugledna gospa, katero je hotel neki sodnik po smrti njenega moža siloma vzeti za ženo, je zbežala pred njim k oltarju. Bazilij jo je z vso energijo branil proti prepotentnemu snubcu, kar mu šteje sv. Gregor Naz. v posebno pohvalo (Greg. Naz. or. 43 c. 56 in laudem Basili; PG 36, 567). Ta dejstva nam spričujejo, da je bila vdova izpostavljena mnogostranskim šikanam: Sexus ille prae infirmitate in multis vitae rebus accipit detrimentum. Patet enim et exposita est viduitas cuilibet ipsam volenti incessere injuriis (Basil.

Comm. in Isai c. 1, n. 42; PG 30, 199). Pod tem vidikom je mogla res pobožna Antuza govoriti o »peči vdovstva« *τῆς χηρείας κάμνος* (Chrys. de sacerd. l. 1. n. 5; PG 48, 625).

Zato določa leta 589. tretji koncil v Toledu c. 10, da se vdove, ki hočejo ostati v čistosti, nikakor ne smejo siliti k poroki. Če pa se hočejo omožiti, naj se prepusti njih volji, koža si izberejo za moža (Mansi 9, 995).

Zdi se pa, da so bili nasilniki, ki teh predpisov niso uvaževali; kajti iz karolinskega časa imamo kapitulare, ki določa kazni. Če kdo vdovo prisili v nov zakon: Qui viduam intra proximos triginta dies viduitatis suae, vel invitam vel volentem sibi copulaverit, bannum nostrum in triplo componat (Cap. Ludovici Pii capit. I. cap. 4; Mansi 17^{bis} 599). Vsiljivci so se upali tudi do takih vdov, ki so bile naredile obljubo zdržnosti. Proti tem je naperjen Cap. Reg. Franc. l. 6, c. 411 (Mansi 17^{bis} 1004).

Pa ne samo glede možitve je moral pozitivni zakon zaščititi vdove, temveč tudi v drugem, zlasti gospodarskem oziru. Tako določa Karel Veliki (806), naj imajo vdove in sirote pod njegovim varstvom mir: sub Dei defensione et nostro mundeburdo pacem habeant (Mansi 17^{bis} 450). Ludovik Pobožni zahteva l. 819., naj da Comes vdovam, ki bi ne poznale postav, zastopnika (Mansi 17^{bis} 599).

43. Cerkveni pisatelji pa so vedno smatrali vdovstvo ne samo kot stan, v katerem je treba trpeti, temveč tudi kot stan, kateremu gre posebna slava, zlasti med kristjani. Značilno je, da piše sv. Bernard ovdovelj kraljici jeruzalemski, da biti vdova ni manj nego biti kraljica: puto quod gloria tibi est, praecipue inter christianos, non minus vivere viduam, quam reginam. Illud successionis est, hoc virtutis (Ep. 278 n. 1; PL 182, 495).

Cerkvena zgodovina nam dejansko dokazuje, da so vdove stobile mnogo dobrega, se naravnost odlikovale na najrazličnejših poljih religioznega in karitativnega dela. Kako človekoljubna je bila n. pr. sv. Elizabeta, grofica Hasijske in Turingije! Kako srčno se je izkazala poljska kraljica Jadviga, ko je doznala, da ji je sin padel v vojski proti Tartarom! Kako je bila zavzeta za čast božjo sv. Helena, mati cesarja Konstantina! Ni li cerkev lahko ponosna na sv. Moniko, ki ji je izprosila s svojimi solzami sv. Avguština; ali na pobožno Antuzo, ki ji je vzgojila sv. Janeza Krizostoma? Kako krasen zgled nam daje portugalska kraljica sv. Elizabeta, ki zapušča po smrti svojega moža dvorni sijaj ter vstopi h klarisam! Kako sijajno stoji v zgodovini škotska kraljica vdova Margarita, ki je moralno prenovila svoje ljudstvo! Kako plemenite in obenem ukaželjne so razne vdove v času sv. Hieronima! Naravnost nedosegljiv epitafov postavlja n. pr. Hieronim vdovi Pavli: Postquam vir mortuus est, ita eum planxit, ut prope ipsa moreretur; ita se convertit ad Domini virtutem, ut ejus mortem videretur optasse (Hier. ep. 108 n. 5; PL 22, 880); živila je kakor nam poroča Hieronim, zelo asketično, obenem pa pridno študirala sv. pismo v originalu: Hebraeam linguam... discere voluit,

et consecuta est ita, ut Psalmos hebraice caneret (o. c. n. 26; PL 22, 902).

44. Ni brez pomena, da nam je hotel Kristus zapustiti v svoji materi Mariji ne samo mater vernikov, temveč je hotel, da je bila Marija tudi vdova. Marijo kot zgled devic proslavljamo mnogokrat; ona je obenem vzor in višek materinstva. Toda ne pozabimo, da je ona stala tudi ob smrtni postelji svojega ženina in potem še pod križem svojega sina! Ona je res preskusila, kaj pomeni biti »desolata«, vdova ne samo v pravnem, temveč tudi v moralnem pomenu: *omnis (enim) anima quae intelligit se desertam omni auxilio, nisi solius Dei, vidua est* (Aug. enarr. in ps. 131 n. 23; PL 36, 1725).

Trpljenju pa gre posebna čast! Navačno proslavljamo sposobne ljudi, hvalimo delavne, zlasti če se jim je delo posrečilo in če morejo kazati na uspehe; pri tem tako malo častimo trpljenje, ki ima v krščanskem življenju vendarle tako važno vlogo! Med prve trpine pa spada vdova; izgubila je onega, ki ji je bil najbližji na svetu; zato je vredna našega sočutja; mesto moža pa je dobila kot zaščitnika Kristusa ter je radi tega vredna vsega našega spoštovanja: *licet enim maritum non habeat, cum quo habitet, vidua: tamen Christum habet, cum quo habitet, a quo universa, quae ingruunt mala, propulsentur* (Chrys. in »Vidua elig.« n. 1; PG 51, 321). Josip Ujčić.

Zakrivanje in razkrivanje sv. križa.

Misli k novemu prazniku Kristusa Kralja so nam nekoliko odkrile mišljenje in duha prvotne cerkve in morda tudi nekoliko duha liturgične molitve, posebno v božični dobi. — V velikonočni dobi cerkvenega leta najdemo dva pomenljiva liturgična obreda: zakrivanje sv. križa v soboto pred tiho nedeljo in slovesno razkrivanje na veliki petek. Vsi dobro poznamo ta obreda; a pravi vzrok in pravi pomen teh dveh obredov je morda marsikomu še neznan! Mogoče najdemo tudi tukaj misli o kraljevskem češčenju Jezusa Kristusa!

I. Zakrivanje sv. križa.

Ta obred se vrši v soboto pred tiho nedeljo (dominica passionis), ker se liturgični dan začenja že ob solnčnem zahodu, kakor je bila navada pri starih Judih. Ali se nam ne zdi čudno, da se vrši zakrivanje križev ravno takrat, ko premišljujemo v cerkveni liturgiji Jezusovo trpljenje in ponižanje? Kolikokrat sem razlaganje tega obreda preštudiral, nikdar se nisem mogel zadovoljiti z dosedanjim alegoričnim ali moraličnim razlaganjem. Navadno se namreč bere še zmeraj čudna razlaga, ki se naslanja na zadnje besede nedeljskega evanĝelija: »Jesus autem abscondit se«¹. Še celo Kramp piše tako

¹ Evang. dom. Passionis Joan. 8, 46—59.

v svojem delu »Messliturgie und Gottesreich«². Splošno se torej pravi: Zato se zakrivajo križi, ker se je Kristus skril pred Judi. Jesus autem abscondit se.

Nekoliko drugačna je stvar v resnici, ako vprašamo zgodovino. Ta nam jo čisto natančno pojasnjuje. Od 13. stoletja, od časa gotike naprej, imamo namreč navadno take križe, na katerih je slika trpečega, ponižanega Kristusa. Prej pa, v klasični dobi liturgije, takih slik s trpečim, ponižanim Kristusom niso imeli. Prejšnji križi iz prvih stoletij, posebno odkar so bili našli pravi sv. križ v Jeruzalemu, so bili namreč bogato okrašeni s srebrom ali zlatom ali celo z biseri (crux gemmata), n. pr. slavni Bernwarkreuz v Hildesheimu iz 10. stoletja. V prvem tisočletju so bili brez slike Kristusove, v dobi romanske umetnosti (1000—1250) pa so imeli sliko Kristusa, ampak Kristusa v slavi, kronanega z zlato kraljevo krono, oblečenega v škrlatno in zlato obleko³. Zato pa tudi še zdaj poje sv. cerkev n. pr. v velikonočni dobi pri komemoraciji sv. križa: »Dicite in nationibus, alleluja, quia Dominus regnavit a ligno alleluja.«⁴ Taki križi se še hranijo med zakladi starih stolnic (Aachen, Speyer, Limburg, Hildesheim, Milan, Benetke...). V Rimu n. pr. v apsidi stare bazilike sv. Pudencijane se blešči sv. križ v svetlem zlatu in različno barvanih biserih⁵. — Razumevanje tega zgodovinskega dejstva nam takoj potem tudi pojasni vzrok in pomen zakrivanja sv. križa. V soboto pred tiho nedeljo se začenja tempus passionis; liturgične molitve nam predočujejo po prerokbah Izaijevih in Jeremijevih Kristusa v trpljenju in ponižanju — virum dolorum!⁶ Sv. križ v prvotni cerkvi, bleščeč se v biserih in svetlem zlatu, nam pa kaže Kristusa zmagovitega Kralja v večni slavi. Ti ideji bi se dali v istem času pač težko združiti. — To je torej pravi vzrok in pomen zakrivanja sv. križa pred tiho nedeljo!

II. Cvetna nedelja.

Od tihe nedelje do velikega petka premišljuje torej sv. cerkev v svoji liturgiji Kristusa ponižanega, trpečega. Vendar pa se enkrat pokaže Kristus kot Kralj, slavljen, češčen od ljudstva: na cvetno nedeljo, ko mu gredo nasproti množice z oljkami ter ga pozdravljajo z veselimi vzkliki in spevi: Hosanna Filio David, benedictus, qui venit in nomine Domini! O Rex Israel! Hosanna in excelsis!⁷ Zato je tudi liturgično čisto umljivo, da se rabi v cistercijskem obredu pri procesiji z oljkami crux discooperta — raz-

² Eccl. orans VI, p. 278.

³ Cfr. Die betende Kirche p. 67.

⁴ Versus ad Commemor. de cruce temp. pasch. (Ps. 95, 10). Cfr. hymnus Vexilla Regis, 3. kitica.

⁵ Cfr. moj članek: Novi praznik J. Kr. Kralja in prvotna cerkev. BV VII, 35.

⁶ Iz. 53; Jerem. 17 in 18.

⁷ 1. antif. za blagoslovljenje oljk.

grnjen križ⁸ —, da bi namreč vsi lahko videli in pozdravili svojega Kralja Kristusa (*crux gemmata*). Isto navodilo ima tudi obred, ki ga je predpisal nadškof Lanfrank († 1089) svojim angleškim benediktincem. Ker je ta obred prišel v veljavo ne samo na Angleškem, ampak tudi v južni Franciji, je skoraj gotovo, da je cistercijanski red to prevzel iz obreda nadškofa Lanfranka; saj je bil Citeaux pod vplivom lyonske cerkve⁹. Po tem obredu nadškofa Lanfranka opat ali škof intonira krasno antifono: »Ave Rex noster, Fili David, Redemptor mundi, quem prophetae praedixerunt Salvatore domui Israel esse venturum: Te enim ad salutarem victimam Pater misit in mundum, quem exspectabant sancti ab origine mundi; et nunc hosanna Filio David: benedictus, qui venit in nomine Domini: hosanna in excelsis!«¹⁰ Isto imamo tudi v cistercijanskem obredu. Ko pride procesija, ki se vrši po križnem hodniku, pred cerkvena vrata, se ustavi dijakon s križem ter se obrne proti konventu. Vsi padejo na kolena ter zapojejo pred razgrnjenim križem omenjeno prekrasno antifono: Ave Rex noster!¹¹ — Preden stopi procesija v cerkev, pojeta dva zbora responsorialiter¹² krasni slavospev orleanskega škofa Teodulfa († 821): Gloria laus! Po rimskem in cistercijanskem obredu je en zbor v cerkvi, ako le mogoče dečki —, kar se posebno prilaga temu himnu, zlasti zaradi besedila: cui puerile decus prompsit hosanna pium —, drugi zbor je zunaj cerkve. Tudi ta spev velja Kristusu Kralju:

1. Gloria, laus et honor tibi sit, Rex Christe, Redemptor:
Cui puerile decus prompsit hosanna pium!

2. Israel es tu Rex, Davidis et inclitya proles:
Nomine qui in Domini Rex benedictae venis!

3. 4.: Vsi molijo ter častijo tega Kralja: nebeščani in zemljani.
Judje so ga častili pri slovesnem vhodu v Jeruzalem na cvetno nedeljo in mi se jim pridružujemo: Adsumus ecce Tibi!

5. Hi (Judje) tibi passuro solvebant munia laudis:
Nos tibi regnanti pangimus ecce melos!

6. Hi placuerunt tibi, placeat devotio nostra:
Rex bone, Rex clemens, cui bona cuncta placent!

⁸ Rit. cist. lib. III. c. 18.

⁹ Cfr. Fr. Ks. Lukman, Cvetna nedelja. Voditelj v bogoslovnih vedah XII, 150.

¹⁰ Pravtam p. 151.

¹¹ Processionale cist.

¹² Pri responsorialnem petju se ponavlja po vsaki kitici antifona (refrain). Cfr. ps. 135, ps. 94 Venite cum invitatorio, pri blagoslovljenju sveč na svečnico canticum Nunc dimittis... Na tak način so prej večinoma peli: Introitus, Graduale, Offert., Communio (Cfr. Offert. et Communio in Missa de Requiem). Naše koralno petje je sedaj večinoma antifonarično petje, ko dva kora alternatim pojeta psalme z antifono (v začetku in) na koncu!

III. Razkrivanje sv. križa na veliki petek!

Veliki petek je kraljev praznik! — Vlada pač žalost v liturgiji, pa tudi veselje, veselje nad zmago. Žalost razodevajo tako zvana impropéria, ki se pojo po cistercijanskem obredu pred razkrivanjem svetega križa, torej pred zagrnjenim križem, potem se šele razgrne sv. križ ter se prikaže — *crux gemmata* — Kristus, Kralj večne slave in zmage; med tem se poje zmagoslavni spev: *Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit: venite adoremus!* — Veličastna, zmagovita, polna veselja je 1. antifona po očitanih (improperijih): »*Crucem tuam adoramus, Domine, et sanctam resurrectionem tuam laudamus et glorificamus: ecce enim propter lignum venit gaudium in universo mundo!*«¹³ Nato pojejo responsorialiter hvalni spev zmage: *Pange, lingua, gloriosi lauream certaminis*, med katerim častimo, molimo, poljubljamo odgrnjeni sv. križ. Kako veličastno slavimo zmago Kristusa Kralja v tem hvalnem spevu:

1. *Pange, lingua, gloriosi lauream certaminis*
et super crucis trophaeo dic triumphum nobilem:
qualiter Redemptor orbis immolatus vicerit!

Antifona pa za ta responsorialni spev je:

»*Crux fidelis inter omnes arbor una nobilis*
nulla silva talem profert fronde, flore germine:
dulce lignum, dulces clavos, dulce pondus sustinet!«¹⁴

Po končanem počesčenju se postavi sv. križ na oltar ter se zapoje sledeča antifona: »*Super omnia ligna cedrorum Crux sola excelsior, in qua vita mundi pependit, in qua Christus triumphavit et mors mortem superavit.*«¹⁵

Takoj po tem krasnem česčenju znamenja zmage in slave in kraljeve časti Jezusa Kristusa se prenese Najsvetejše v procesiji iz kapelice, v katero so ga bili prenesli prejšnji dan, k velikemu oltarju za »*missa praesanctificationum*«. Na čelu procesije se blešči znamenje zmage in slave in poje se zmagoslavni spev Kristusu Kralju¹⁶:

1. *Vexilla Regis prodeunt,*
fulget crucis mysterium

3. *Impleta sunt quae concinit*
David fideli carmine,
Dicens: in nationibus
Regnavit a ligno Deus.

¹³ Missale Rom.

¹⁴ Missale Rom.

¹⁵ Miss., process. cist.

¹⁶ Miss. Rom. et cist

4. Arbor decora et fulgida,
ornata Regis purpura!¹⁷

7. Te summa Deus Trinitas
Collaudet omnis spiritus:
Quos per crucis mysterium
Salvas, rege per saecula!¹⁸

Kakor vidimo, nam je zgodovina dovolj pojasnila vzrok in pomen teh dveh liturgičnih obredov: zakrivanja in razkrivanja sv. križa! Naj bi te vrstice nekoliko vzbudile zanimanje za prelepo liturgično življenje matere cerkve, da bi zmeraj bolj z njo in za njo živeli in molili!

P. E. Fiderer, O. Cist., Stična.

Pripomba k oficiju sv. Neže.

(Pomen 2. antifone 2. nokturna.)

Na praznik sv. Neže molimo v 2. nokturnu antifono, ki utegne biti marsikomu zagonetna, nerazumljiva. Nje besedilo je tole: »Mel et lac ex eius ore suscepi, et sanguis eius ornavit genas meas.«¹ V prvem hipu spominjajo te besede na motiv iz Visoke pesmi: »Mel et lac sub lingua tua« (4, 11); vendar imajo svoj izvor drugje; kje, to nam pojasnjuje zgodovina liturgije.

1. »Mel et lac ex eius ore suscepi.«

Sv. Neža je bila po tradiciji komaj 13 let stara, ko je dosegla mučeniško palmo. Ni bilo torej še dolgo, kar je prejela zakrament sv. krsta. Pri sv. krstu, oziroma med sv. mašo po krstu so prejeli novokrščenci med in mleko kot simbol, da so stopili v obljubljeni deželo (sv. cerkev), kjer se cedi med in mleko² in kjer postane vse, kar je grenko, sladko. Ta obred je prastar. V nekaterih krajih so dajali neofitom tudi kozarec vode³. V egiptski cerkvi so v dobi Klementa Aleksandrijskega delili vodo, mleko in vino⁴. Kakor znano, so bili dnevi za slovesno krščevanje velika in binkoštna sobota in na vzhodu še epifanija.

¹⁷ Kristus na križu oblečen v škrlat.

¹⁸ V rimskem misalu ima zadnja kitica tole obliko: Te, fons salutis, Trinitas, — collaudet omnis spiritus: — Quibus crucis victoriam — largiris, adde praemium.

¹ Oficij sv. Neže 21. januarja, 2. antif. 2. nokturna.

² Eksod. 13, 5.

³ Cf. Ecclesia orans IX, p. 95. — Prim. introit maše na velikonočni terek: »Aqua sapientiae potavit eos.«

⁴ Th. Schermann, Die Abendmahlsliturgie der Neophyten nach ägyptischen Quellen vom 2. bis 6. Jahrhundert. Zeitschr. f. kath. Theol. 36 (1912) 467 ss.

V tako zvanem Leonovem zakramentariju se res nahaja molitev za blagoslavljanje medu, mleka in vode, in sicer na binkoštno soboto. V stari cerkvi so se blagoslavljalje te stvari med sv. mašo pred Gospodovo molitvijo, pred besedami: »... per quem haec omnia, Domine, semper bona creas... et praestas nobis.« Tako stoji v Leonovem zakramentariju pred Očenašem tale molitev: »Benedic, Domine, et has tuas creaturas fontis, mellis et lactis, et pota famulos tuos ex hoc fonte... et enutri eos de hoc lacte et melle... Coniunge eos, Domine, Spiritui tuo, sicut coniunctum est hoc mel et lac, quo coelestis terrenaque substantiae significatur unitio in Christo Jesu, Domino nostro: per quem haec omnia creas...«⁵

Obred z vodo, medom in mlekom je cerkev najbrž povzela po poganskih misterijskih kultih, o katerih se poroča, da je mista, uvedeni (ἐ μυστήρις), po iniciaciji kot simbol novega življenja (z vencem okrašen) pil mešanico mleka in medu⁶. Za mista je postala zemlja čisto nova, lepa kakor raj; zanj se je cedilo po njej mleko, vino in med⁷.

Na naš obred merijo pač besede introita v maši velikonočnega ponedeljka: »Introduxit vos Dominus in terram fluentem lac et mel«⁸, kakor so sploh maše v velikonočni in binkoštni oktavi nalašč za neofite, novokrščence⁹.

V luči teh dejstev bomo razumeli našo antifono. Nje prvi del: »Mel et lac ex eius ore suscepi« meri na milost sv. krsta. Sveta Neža se s hvaležnim, veselim srcem spominja milosti sv. krsta in sv. vere, sploh tistih velikih milosti, ki jih je prejela morda malo prej v presveti noči (in hac sacratissima nocte) pred velikonočnim praznikom, ko je prejela sv. krst in takoj za njim sv. birmo.

2. »Sanguis eius ornavit genas meas.«

Deviška mučenica se pa s hvaležnim srcem spominja tudi sv. obhajila, kakor kaže drugi del naše antifone: »Et sanguis eius ornavit genas meas.« — Novokrščenci so takoj po sv. krstu in sveti birmi med mašo, ki je sledila, prejeli tudi prvo sv. obhajilo. Kako pa so takrat prejeli sv. zakrament, nam pove sv. Ciril Jeruzalemski, ki nam s svojim poročilom pojasni tudi drugi del naše antifone. V svoji 5. mistagogični katehezi razlaga neofitom obrede evharistične liturgije in daje za sv. obhajilo naslednja navodila:

»Pristopajoč ne idi tja z odprto roko ne z razprostrtimi prsti, temveč levico naredi za sedež desnici, ki bo sprejela kralja, in zvotli dlan in sprejmi Kristusovo telo ter odgovori: amen. Ko si

⁵ Sacramentarium Leonianum, Ed. Ch. L. Feltoe (Cambridge 1897).

⁶ Eccl. orans IX, p. 23.

⁷ Eccl. orans IX, p. 27.

⁸ Eksod. 13, 5.

⁹ N. pr. introit na belo nedeljo: »Quasi modo geniti infantes«; introit na binkoštni ponedeljek itd.

previdno posvetil oči z dotikom svetega telesa, je zaužij, pazeč, da se ti od njega kaj ne izgubi...

Potem, ko si se udeležil Kristusovega telesa, pristopi tudi k čaši krvi; ne izteguj rok, temveč sklonjen in kakor v molitvi in češčenju, rekoč: amen se posveti ter prejmi tudi Kristusovo kri. Ko je vlaga še na tvojih ustnih, se dotakni z rokami ter posveti oči in čelo in ostale čute.¹⁰

Gospodova kri je torej v resnici okrasila obhajančevo lice.

Polna sreče in veselja, da je po sv. obhajilu popolnoma posvečena na duši in na telesu, se torej sv. Neža zahvaljuje Kristusu: »Et sanguis eius ornavit genas meas.« Z veselim srcem daje, žrtvuje svoje mlado življenje za Njega, ki mu je posvečena.

»Mel et lac ex eius ore suscepi, et sanguis eius ornavit genas meas.«
P. E. Fiderer, O. Cist., Stična.

Pridiga in sv. pismo.

Rottenburški škof P. W. Keppler, ki je sam slovel kot izvrsten govornik, je s svojimi tiskanimi govori in homiletičnimi razpravami storil zelo veliko za povzdigo cerkvenega govorništva. Po njegovi smrti — umrl je 16. julija 1926 — so našli v njegovem pisalniku lepo, popolnoma izdelano razpravo, ki še ni bila objavljena in bi jo lahko imenovali uvod v skrivnost pridigarske službe. Pred nekaj tedni je izšla z naslovom **Predigt und die Heilige Schrift**.¹ Nabranih je v njej toliko lepih misli, da bi bilo škoda, ko bi jo BV le mimogrede omenil.

Kako tesno sta pridiga in sv. pismo navezana eden na drugega! Nikakor ne zadostuje, če v svoje govore vpletamo nekaj površno izbranih citatov; ne, pridiga mora živeti iz sv. pisma, iz njega dobiti svojo yeljavo, in nasprotno, sv. pismo šele po pridigi prav oživi.

Cerkveni govorniki vseh časov so se tega bolj ali manj zavedali, celo takrat, ko pridiganje ni bilo na višku. Če pridige dejansko niso bile biblične, pa so jim hoteli vsaj dati ta videz, ker drugače si v cerkvi niso upali stopiti pred vernike. Ljudje bi bili preveč nezadovoljni in bi take govore obsodili. Vsak, pa najsi bo že začetnik ali izkušen govornik, mora pridigovati iz sv. pisma in takrat bo govoril najboljše, kadar bodo njegovi govori najbolj biblični. In takrat bo tudi imel največ uspeha, kadar bo govoril s sv. pismom. Zakaj? Zato, ker bo oznanjal ne svojo modrost, ampak besedo božjo.

Že to je važno, da izberemo za svoj tema pravih citatov. Nikar vedno istih. Sv. pismo je tako bogato na lepih in globokih mislih, da bi bilo škoda, ko bi ljudi seznanili le z majhnim drobcem, vse drugo pa bi bilo zanje knjiga, zapečatená s sedmerimi pečati. Pa

¹⁰ S. Cyrilli Hierosolym. Catech. mystag. V, n. 21. 22 (cf. G. Rauschen, Florilegium patristicum VII, p. 71 s.).

¹ 8^o, 51 str. Freiburg i. B. 1926, Herder & Co.

tudi takrat, ko rabimo zaradi njihove lapidarne vsebine svetopisemske besede, ki so jih poslušalci že Bog ve kolikokrat slišali, jih osvetlimo od druge, manj poznane strani.

Svetopisemski citati morajo z govorom tvoriti eno celoto, ne smejo biti nanj samo prislonjeni. Biti morajo kot kvas, ki ga vzame žena in zamesi v tri merice moke, dokler se vse ne prekvasi (Lk 13, 21). Že spoštovanje do božje besede to zahteva, drugače pridejo lahko poslušalci do tega mnenja, da nam sv. pismo služi le v mašilo, ko si v govoru drugače pomagati ne znamo. Še takrat, ko nam svetopisemska beseda služi bolj v okras, mora biti z govorom spojena v eno celoto, kot tudi zlatar okraši lunulo, v kateri bo stala posvečena hostija, z diamanti, in jih dobro pritrdi, tako da se ni bati, da bi odpadli.

Pa kako naj dobimo z ne prevelikim trudom primernih citatov? Za dogmatične govore nam bodo dobro služili priročniki, učne knjige za dogmatiko. Najlepši citati, ki resnico, o kateri govorimo, najbolje dokazujejo ali osvetljujejo, so tam zbrani. Za vse druge govore pa nam bodo izvrstno služile biblične priročne konkordance, ki jih pri izdelavi svojih pridig vse premalo rabimo. Dve naj omenim. Realna v dveh delih z naslovom Sev. Luegs, *Biblische Realkonkordanz. Repertorium für Prediger, Religionslehrer, Seelsorger und Theologen.* Manz, Regensburg. Pred seboj imam 7. izdajo iz l. 1921., pa je od takrat najbrž izšla že nova izdaja. Verbalna pa Coornaert, *Concordantiae librorum veteris et novi testamenti.* Stokar, Regensburg. Tiskana je v eni knjigi in obsega 628 strani.

Če pa rabimo vedno le iste citate, je to znamenje, da sv. pisma ne poznamo. In da ga spoznamo, ga je treba prebirati, študirati in iz njega premišljevati. Po pravici toži Keppler, da ne poznamo več sv. knjig. Kje so govorniki, ki bi pridigali s sv. pismom kot Janez Krizostom, Bernard, Kanizij, o katerem piše škof Faulhaber: »Kanizij govori, piše, moli z besedami sv. pisma.« Zato pa nikakor ne zadostuje le površno poznanje njegove vsebine, ampak treba se je vanj vživeti, premišljevati njegovo vsebino ne le pri pisalni mizi, ampak še posebno na klečalniku. Tako bomo odkrili bogastvo, da pri svojih govorih ne bomo nikoli v zadregi.

Keppler našteva več zgledov, kako bi se lahko že znani citati našim razmeram primerno porabili, in opozori na nekatere nove, ki tako lepo spadajo prav na današnjo prižnico. Dva naj omenim. Ko duhovnik govori o materinstvu, naj ne pozabi dveh srce pretresujočih krikov svetopisemskih mater. Najprej Rahele, ki zakliče svojemu možu: Daj mi otrok, če ne, umrem (1 Moz 30, 1). Že res, da govori iz teh besed nekaj zavisti do Lije, na drugi strani pa tudi tako lepo kaže naravno hrepenenje vsake poštene matere po otroku. Prav tako žalosten krik Agarin, ko jo je Abraham izgnal iz hiše. V puščavi Bersabee položi slabotnega otroka pod drevo, sama pa odhiti s krikom: Ne morem gledati, kako umira otrok (1 Moz 21, 16). Ali bi se to ne dalo krasno uporabiti v današnjih dneh, ko matere z lastno roko jemljejo otrokom življenje?

Ali pa pri tej splošni stanovanjski krizi, posebno v mestih, Gospodova beseda: Lisice imajo brloga in ptice pod nebom gnezda, Sin človekov pa nima, kamor bi naslonil glavo (Mt 8, 20). Kristus ne govori veliko o pomanjkanju, ali o tem, da mu manjka primerne stanovanja, bridko toži. Kot domotožje po domači hiši v Nazaretu se sliši iz teh besed. (Prim. o. c. 13.)

Vendar pri vseh teh zgledih rabimo sv. pismo le kot citate zato, da damo svoji besedi večji poudarek. Dajmo pa pri pridigah večkrat tudi sv. pismu glavno besedo! Vrnimo homiliji tisto mesto, ki ji v cerkvenem govorništvo gre!

Homilija od pridigarja ne zahteva drugega, pravi Keppler, kot to, da mrtvemu tekstu sv. pisma da življenje. Pridigar je pri tej vrsti govorov bolj vezan na obliko, pa prav to ga po mnenju p. Soirona ohrani ponižnejšega in ponižnim daje Gospod svoj blagoslov. Vendar pa s tem nikakor ni rečeno, da pri homiliji ni treba gledati na obliko. Kdor bi tako delal, bi kazal malo spoštovanja do božje besede. Čim več se bomo trudili, v čim lepši obliki podajali besedo božjo, tem bolj bo šla do srca. Če je zunanja podoba kruha, pod katero prebiva Kristus, skromna, iz tega ne sledi, da je za cerkev, za ciborij in monštranco dobra najslabša tvarina. Nasprotno, prav v ciborije in kelihe in lunule v monštranci vdelavamo največ biserov in dragih kamenov. Tako je tudi z božjo besedo. Vsa naša zgovornost, vsa naša zmožnost, vsa izobrazba mora služiti božji besedi.

V homilijah skušajmo ljudstvu najprej razložiti tisto božjo besedo, ki jo slišijo v nedeljah in praznikih pri službi božji. Vendar naj bi ne ostalo samo pri tem. Tudi ostalo sv. pismo naj bi ljudje spoznali sčasoma po homilijah.

Na ta način pa bi se tudi mi sami najbolje poglobili v svete knjige; te morajo biti vsakemu pridigarju dragocene. Če ga več ne ve-sele, je to znamenje, da njegovo dušno življenje hira. Sv. pismo polagoma odkriva vse svoje bogastvo. In čim bolj ga poznamo, tem bolj nas mika, tem več nam nudi. Biblija je čisto nekaj drugega kot druge knjige. Beseda božja, zapisana v sv. pismu, je v posebnem razmerju do Besede božje in sv. Evharistije. Šele iz svetih knjig spoznamo, da je pridigovanje več kot samo govorjenje o krščanskih resnicah, kot opominjanje k čednostnemu življenju. Vsaka pridiga mora biti božja beseda. Zato glavna stvar ne pride od nas, ampak od Boga. Naša naloga je ta, da damo božji besedi človeške zvoke, tako da iz obeh nastane ena celota.

Ena izmed čednosti, ki so pridigarju nujno potrebne, je po-ni-ž-nost. Vso svojo zgovornost, vse talente mora postaviti v službo božji besedi; pridigar se bo skrbno čuval staviti v ospredje sebe in svoje znanje. Iz sv. pisma, iz katerega so pridigovali že apostoli, cerkveni očetje in vsi veliki pridigarji, naj se uči, kako je treba pojasniti velike skrivnosti, konkretno podajati verske resnice, pobijati zmote, vzbujati spečo vest, razkrivati hudobijo. Zakaj? Zato, ker je sv. pismo najlepši sad onega mističnega procesa, ki se nadaljuje v pridigi, ko se zliva božja in človeška beseda v eno —

božjočloveško. Pridigarjeva beseda sicer ni navdihnjena po sv. Duhu, a gotovo mora in sme tudi on računati na posebno pomoč od svetega Duha, saj je od Cerkve nastavljeni oznanjevalec svetih resnic. Zato nikoli ne bo šel na delo, ne da bi poprej prosil sv. Duha za razsvetljenje.

In Materi božji se bo priporočil. Veliki francoski pridigarji so vedno vpletali med uvod in razpravo eno Češčeno Marijo, saj je ona Mati božje Besede. Večno Besedo je učila človeške govorice. Bila je priča, kako je kot dorastel mož govoril tamquam potestatem habens. Zato pri izdelovanju govorov nanjo nikoli nikar ne pozabimo.

Pa kljub vsemu temu vendarle pridigarska služba ostane breme. Premišljevanje, molitev, študiranje sv. pisma, vse to nam bo dajalo poguma, a vse teže pridigarske službe nam ne bo odvzelo. Nič se nam ni treba sramovati, kar odkrito recimo, da je pridigovanje težko, zelo težko delo. In Keppler trdi, da z leti ne samo, da ne postaja lažje, ampak težje. Dušni pastir mora pridigati vsako nedeljo in vsak praznik; nihče ne vpraša, če si razpoložen ali ne, če te ljudje radi poslušajo ali ne: stanovska dolžnost to zahteva in treba jo je izvršiti.

To velja za vsakega, za tistega, ki je prejel od Boga dva talenta, in za onega, ki jih je prejel deset. Naravne govorniške sposobnosti so dragocen, a večkrat prav nevaren dar. Kdor lahko pridiguje, je v nevarnosti, da bodo njegove pridige »lahke«. Pridiga ni kot kako drugo delo. »Die Predigt ist« — pravi p. Soiron — »eine religiöse Handlung delikatesster Natur, weil si nämlich die Frucht eines mystischen Prozesses ist, der Ineinsbildung von Göttlichem und Menschlichem; die Verkörperung des Wortes Gottes im Menschenwort.« (Keppler o. c. 48.)

In vodnik v te skrivnostne vrtove naj nam bo sv. pismo.

C. Potočnik.

V borbi za versko-nravno vzgojo.

Pred dobrim letom je znani pedagog F. W. Foerster izdal knjigo o pomenu religije za vzgojo značaja.¹ Imenuje jo »dušeslovna raziskavanja in vzgojeslovne nasvete«. V resnici je knjiga mnogo več. To je Foersterjeva veroizpoved, ki pojasnjuje in določa njegovo stališče napram krščanstvu. Kakor je znano, prihaja F. iz krogov, ki so se cerkvi in religiji popolnoma odtujili. Plemenitejši in idealnejši med njimi čutijo živo potrebo, človeštvo moralno dvigniti in okrepiti, mislijo pa, da se bo dalo to doseči z laiško, areligiozno moralo. Te svoje nazore skušajo znanstveno utemeljiti, jih uvesti v prakso in jim pridobiti vidnih uspehov. Redki so, ki bi iz razočaranj in neuspehov pri svojih prizadevanjih uvideli, da laiška etika moralo v človeški družbi le razkraja in da brez nadnaravne religije ni mogoče vzgojiti pravih značajev in okrepiti moralne zavesti v človeštvu.

¹ Religion und Charakterbildung. Psychologische Untersuchungen und pädagogische Vorschläge. 8°, 463 str. Zürich u. Leipzig. Rotapfel-Verlag.

F. je to uvidel, moško krenil v pravo smer ter postal eden najodločnejših borcev za krščansko versko-nravno vzgojo. Njegova dela so velika apologija krščanstva na vzgojnem polju. Krščanstvo mu je največji pojav v pedagogiki.

Pri vsem svojem dosedanjem delovanju je zasledoval F. prav posebno dva cilja. Skušal je vplivati na mladino v nravno-vzgojnem smislu in vprav mojstrsko je pojasnjeval v svojih spisih načelne vzgojne probleme. Iz človekove narave organično razvija svojo vzgojno metodo. Zato so nekateri sklepali, da motri razodeto religijo le kot dovršitev, ne pa kot nenadomestljivi temelj etično-vzgojnega dela. V knjigi »Religion und Charakterbildung« hoče pokazati, da je bilo to presojanje njegovega literarnega in praktičnega vzgojeslovnega dela popolnoma napačno. Tako je postala knjiga apologija versko-nravne vzgoje in krščanstva, kakršnih imamo malo. Stvaren, načelno jase, zato brezobziren je obračun z zastopniki in zagovorniki laiške, brezverske morale. Snov in dokaze zajema F. iz lastne, na doživetjih in izkustvih bogate notranjosti, iz dolgoletne prakse, iz opazovanja življenja, iz dušeslovnih in družboslovnih razmotrivanj in iz resnega studija krščanske religije, posebno ascetike in svetniških značajev. Vse to ga je prepričalo, da je vsaka npravna vzgoja in vsako vodstvo duš, ki ne jemlje svojih vzgojnih načel in sil iz krščanstva, brez moči, da bi človeštvo moralno dvignilo in ustvarilo prave, dovršene značaje.

Za dušne pastirje vobče, posebej za vzgojitelje mladine so zelo važna in poučna poglavja o sodobnih metodah v dušeskrbju katoliške cerkve. F., dasi protestant, katoliško cerkev visoko spoštuje in ceni. Čisto odkrito priznava, da je katoliška cerkev edina ohranila Kristusov nauk nepokvarjen in da ona edina hrani vsa tista načela, vse tradicije in vzgojne sile, ki jih je treba za ustvarjanje popolnih značajev in za moralni dvig človeštva. Nekoliko preurediti bi bilo treba, meni F., samo dušeskrbne metode, da bi znale bolj premostiti prepad, ki zija med religijo cerkve in med moderno Bogu odtujeno dušo. F. ni prvi, ki uvideva in ugotavlja, da versko-moralno vzgojno delo cerkve danes ne rodi tistih uspehov kakor v drugih dobah. To že davno vedo tisti, ki vrše dušeskrbno delo med razumništvom, zlasti med dijaštvom. Mi sami vemo, kako težko si je utreti pot v dušo modernega človeka, ga pridobiti, da sluša cerkev in se da od nje voditi v vsem svojem življenju. F. pravi, da je silno težko spoznati in razumeti duševno stanje modernega človeka in najti v njegovem življenju izhodišče, odkoder bi se dalo priti v njegovo notranjost in jo preurediti. Seveda je naposled vse odvisno od božje milosti; toda naloga dušeskrbja je, pripravljati milosti pot.

Med ljudmi, ki že davno nimajo korenin v verskih tleh, in onimi, ki rastejo v okrilju cerkvenih tradicij in živijo iz vere, je velika odtujenost in veliko nasprotje. Cerkvi vdani človek niti ne sluti, kako težko doumeva veri in cerkvi odtujeni moderni človek vso tisto veliko realnost, ki se skriva za krščanskimi dogmami, zakra-

menti in izročili. Čim bolj prepaja ta moderni duh ozračje zapadne civilizacije, čim bolj zavladuje v šolah, od osnovnih do visokih, tem bolj ogroža tudi mladino, ki prihaja iz vernih družin, tem bolj razkraja v njej versko-nravne elemente, dokler si je naposled popolnoma ne asimilira. Zato potrebuje ta mladina čisto drugačnega dušeskrbja in duševnega vodstva. F. želi, naj se stare, večno veljavne resnice in stara načela podajajo tako, da bo moderni človek čutil, da gre za njegovo življensko vsebino, da bo videl, kako neskončno vzvišen nad vse brezverske življenske teorije je nauk življenske realnosti v krščanstvu. V svoji knjigi opozarja na celo vrsto perečih problemov modernega dušeskrbja, ki jih bo treba razmotrivati in rešiti, ako hočemo dvigniti uspehe dušeskrbja v sodobni družbi. F. si ne domišlja, da šele on opozarja cerkev na potrebe sedanjosti, niti si prisvaja pravico, njenim zastopnikom v dušeskrbju in šoli predpisovati, kako naj delajo, njegova knjiga obsega samo dušeslovna in uvodna razmotrivanja, ki iščejo odgovor na vprašanje, kako naj bi podajali stare resnice, da bi podrli v duši sodobne mladine predsodke in močne ovire, ki v toliki meri otežujejo pravilno umevanje in pojmovanje verskih resnic, in kako bi mogli na bolj konkreten način zblížati in zvezati religijo in življenje. Če nam F. pomaga iskati pota do moderne Boga in cerkvi odtujene duše, mu s nemo biti hvaležni, tem bolj, ker je eden izmed tistih, ki so si z resnim stremljenjem po dolgoletnih težkih bojih utrli pot iz sodobnega brezverstva do krščanskega svetovnega naziranja. Tak človek je za dušeskrbje vsekako zanimiv slučaj in nam lahko marsikaj pove in svetuje.

Tem pripombam, ki sem jih posnel po članku, ki ga je jezuit Tielitz v marcu 1926 objavil v reviji »Der Gral«, pristavljam, da je F. knjiga za nas izredno aktualna, ker so tudi pri nas na delu temne sile, rušeče versko podlago mladinske vzgoje.

J. Bogovič.

Koliko časa naj traja tiha sv. maša.

Sv. Cerkev v svojih odlokih in rubrikah glede tega ni ničesar izrečno določila. Tudi ni mogoče, ker so mašni formularji različno dolgi. Jasno, da bo sv. maša, pri kateri se moli Gloria in Credo, več oracij, ali pa se morebiti vmes deli še sv. obhajilo, trajala dalj časa kakor pa ona brez teh molitev in obredov. Prav tako ne more mašnik priti v istem času od oltarja, če mašuje črno sv. mašo ali pa morda sv. mašo de die pred izpostavljenim Najsvetejšim ali ob kvatrnih sobotah, cvetno nedeljo, ali če vmes purificira.

Kakor za vse liturgične obrede, tako za sv. mašo še posebej — kraljevski biser duhovniške krone jo imenujejo nabožni pisatelji — velja pravilo: *Omnia accurate, reverenter, devote, pulchre fiant*. Te besede se bodisi izrečno bodisi po smislu velikokrat nahajajo v liturgičnih odlokih. *Accurate*, kakor vedlevo rubrike, zato ker takrat duhovnik ne moli kot privatna oseba,

ampak v imenu Cerkve, kot njen služabnik. Ne le v velikih, tudi v malih rečeh je dolžan Cerkvi pokorščino.

In spoštljivo. Ne le po notranje, ampak tudi po zunanje. Notranje spoštovanje je podlaga, pogoj zunanjemu. Če mislimo na to, kaj delamo, če se spomnimo na pričujočnost božjo, z eno besedo, če smo polni notranjega spoštovanja, se bo to nujno pokazalo tudi v našem zunanjem ponašanju. In nasprotno, čim bolj spoštljivo in umerjeno bo zunanje obnašanje, tem boljše bo tudi naše notranje spoštovanje.

Kolikor se da, mora biti srce ves čas pri Gospodu. To se pravi: maševati je treba pobožno, spel po notranje in zunanje. Za notranjo zbranost, pobožnost je prevažna *devotio habitualis*: stanje posvečujoče milosti božje in neprestana želja, delati vse v božjo čast. Seveda tudi *devotio actualis*: dobra priprava in to, da se med sv. obredom samim večkrat zberemo, posebno pri glavnih delih. Pri zunanji pobožnosti je pomniti, da ne smemo upeljevati svojih obredov, ampak se moramo držati tistih, ki jih je vpeljala Cerkev. Pri oltarju je javna služba božja, ne privatna pobožnost. Prav s svojim pobožnim zunanjim spoštovanjem in z zunanjo pobožnostjo — ki pa obojna prihaja iz srca — bomo tudi vernike budili k pobožnosti in navajali na lepo, dostojno obnašanje v cerkvi, zlasti še med službo božjo. *Exempla* trahunt. V škodo pravi pobožnosti pa bi bilo, če bi služba božja trajala le predolgo, in še v veliko večjo, če bi maševali prehitro, površno, kot da bi bilo vse drugo bolj važno kakor pa darovati tako daritev.

Pa tudi lepo. Potem bodo imeli vsi verniki, izobraženi in preprosti na duhovniku lep zgled. In k taki sv. maši bodo v splošnem rajši hodili kot tja, kjer se ne pazi na lepoto obredov. Če se v liturgičnih dejanjih žali estetski čut, trpi rada tudi zbranost in pobožnost. Tudi to, da pazimo na lepoto, harmonijo, na estetsko plat obredov, je eno izmed sredstev, da dvignemo svoja srca k Bogu. V mašni liturgiji se te in one podrobnosti prav iz teh ozirov tako točno določene. Zato bo ves obred tem lepši, čim bolj bo izvršen v smislu rubrik. Vsako samovoljno popravljajanje je le v škodo lepote, četudi bi tisto, kar sami vpeljavamo, nam subjektivno bolj ugajalo kot to, kar določa Cerkev. Pod besedo lepo pa mislim ne le to, da se mašuje pravilno po rubrikah, ampak da iz našega kretanja, iz našega glasu, iz akcij odstranimo vse, kar je prevsakdanje, neoglašeno, surovo, in ne vpeljemo ničesar, kar bi ne bilo naravno, kar je pretirano, skoraj žensko. (Prim. P. Gatterer S. J., *Das liturgische Tun*, Innsbruck 1926, str. 5—24.)

Kot rečeno glede tega, koliko časa naj traja tiha sv. maša, Cerkev ni ničesar določila. Liturgiki pa se strinjajo v tem, kar potrjuje tudi vsakdanja skušnja, da naj tiha sv. maša traja približno pol ure, ne veliko manj, ne veliko več. Pri tem se najrajši sklicujemo na sv. Alfonza, ki takole pravi: *Optime hinc docet Bene-*

dictus XIV. cum Quarti, Gobat, Cotonio, Bisso, Clericato, Roncaglia et communi, Missam non breviorē triente nec longiorē dimidia hora debere esse: quia breviori spatio non possunt omnia debito decore peragi; et longiori, taedio esset adstantibus. Vse bolj ostro kakor tiste, ki mašujejo prepočasi, obsoja sv. Alfonz tiste, ki preveč hite. Taki ne le da ne izkažejo sv. zakramentu dolžnega spoštovanja, ampak so tudi s svojim nespoštljivim obnašanjem v pohujšanje vernikom: Hinc dicimus difficulter posse excusari a mortali sacerdotem qui infra quadrantem Missam absolverit, etiamsi Missa sit ex brevioribus, quia in tam brevi spatio committere debet duos graves defectus: alterum, gravis irreverentiae erga sacramentum, alterum, gravis scandali erga populum. (Opera s. Alphonsi M. a Liguorio, ed. Gaudé, III, n. 400.)

Podobno kot Alfonz uči tudi Lehmkuhl v svoji moralni teologiji; med drugim trdi tudi to, kar je razumljivo, da bi tisti, kdor bi dosti prej kot v pol ure skončal sv. mašo, storil en ali več malih grehov, ali vsaj napak: A culpa indecentis accelerationis per se immunis ille est, qui tempus $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{2}$ horae in celebranda Missa impendat: nihilominus alii a veniali peccato vel potius a venialibus peccatis aut saltem a pluribus defectibus vix excusant eum, qui notabiliter infra semihoram Sacrum absolvat, nisi alia causa accedat; siquidem voluntarie impedimentum ponit, quominus eam devotionem per singulas Missae partes retineat, quae tantum Mysterium summopere decet. (Lehmkuhl, Theologia moralis, II, n. 220.)

Če se preveč hiti, res postane najsvetejša daritev prava hostia vociferationis. Ni mogoče paziti ne na lepo izgovarjavo ne na dostojno obnašanje, kaj šele na vsebino globokih mašnih molitev. Z duhovnikom, ki pobožno primerno počasi mašuje, tudi ljudstvo pobožno moli. Včasih so romali v Cezarejo, da bi bili navzoči pri sveti maši sv. Bazilija. O sv. Vincenciju Pavelskem so že takrat, ko je živel, govorili taki, ki ga osebno niso poznali: Ne poznamo ga, ne vemo, kako mu je ime, odkod je doma, to pa vemo, da je svetnik, ko tako lepo in pobožno mašuje. Nekemu konvertitu je nasvetoval misijonar, ki je ravno potoval skozi Nantes, in ga je ta vprašal za svet, katerega spovednika naj si izbere, takole: Pojdite zjutraj po cerkvah, ko duhovniki mašujejo. Tisti, ki mašuje najbolj pobožno in zbrano, naj bo Vaš spovednik. Izbral si je Fournierja, poznejšega nantskega škofa. O župniku arskem pripoveduje njegov biografi Monnin: Župnik Vianney ni maševal ne prehitro ne prepočasi: bolj je gledal na korist vernikov kot na svoje privatno nagnjenje. (Prim. Rouzel, Les Saints Ordres, Paris, Pierre Téqui, 1926, str. 349—375.)

Pa tudi ne prepočasi, ne taedio esset adstantibus. Če bi maševal prepočasi, bi se lahko zgodilo, da bi s tem vernike, katerim se mudi, odvrčal od službe božje. Sv. maša ni meditatio, ampak actio. O kardinalu Rampolli beremo, da je maševal silno počasi, ker je vmes opravljal premišljevanje, pa je zato dobil posebno dovoljenje. Isto tako je tudi sv. Filip Neri imel izrečno dovoljenje, da je med sv. mašo po Agnus Dei dolgo časa (par ur) premišljeval.

(Prim. izvrstno urejevani list *La Vie et les Arts Liturgiques*, 1926, str. 235.)

Tisti, ki ne morejo v primernem času dovršiti sv. maše, se navadno predolgo zadrže ali pri *memento vivorum* ali pri konsekraciji ali pri purifikaciji korporala oziroma patene. Sv. daritvi smo dolžni sveto spoštovanje, vsak prazen strah pa le moti in bega našo pobožnost in tudi pobožnost vernikov. Če pa se pri daljšem mašnem formularju ali pri sv. maši pred izpostavljenim Najsvetejšim pomudimo nekaj več kot 30 minut, je to čisto v smislu liturgičnih navodil. Tudi sveti Alfonz temu ne bi oporekal, ker on pač govori o navadni tihi sveti maši, pri tem pa ne misli na molitve, ki se po Leonu XIII. molijo po sv. maši. Podobno trdi tudi P. Durieux (*La Vie et les Arts Liturgiques* 1925, 477): Nikdar ne mašujmo manj kot 20 minut, četudi je mašni formular zelo kratek. Pa ne več kot 30 ali 35 minut, kadar mašujemo javno, ker potrebujemo toliko časa, da vse prav in dostojno opravimo.

Podobno trdi tudi Lehmkuhl: *Notabiliter semihoram excedere in celebranda Missa privata non convenit, ne adstantes taedio afficiantur, nisi forte sacerdos non publice, sed privatim celebrans suae privatae devotioni satisfacere velit.* (Lehmkuhl, o. c.) Prav tako graja Gobat duhovnika, ki bi maševal tri četrt ure. (Cit. pri sv. Alfonzu l. c.)

Iz tega vidimo, da moralisti in liturgiki veliko bolj obsojajo tiste, ki mašujejo prehitro kot tistega, ki mašuje prepočasi. In medio virtus. Najbolj prav dela tisti, ki opravi navadno tiho sveto mašo v približno pol ure; do minute matematično natančno pa se to ne da določiti, ker niso okoliščine vedno povsem enake. Dobro je zapisal Tomaž Kempčan v Hoji za Kristusom: Kadar mašuješ, ne bodi ne prepočasen, ne prenašel, marveč drži se dobre in splošne navade tistih, ki z njimi živiš (IV, 10).

C. Potočnik.

Odpustki križevega pota. Duhovniki, zbrani pri neki pastoralni konferenci, so se obrnili do uredništva BV s prošnjo, naj se objavi v listu natančno pojasnilo, kateri in kakšni so odpustki sv. križevega pota. Tej prošnji, žal, ne moremo ugoditi. Edino kompetentna oblast v tej stvari je sv. stolica. Ta pa je doslej samo to izjavila: Kdor obišče štirinajst postaj križevega pota, kakor je treba, dobi tiste odpustke, ki jih dobe oni, ki osebno obiščejo svete kraje v Jeruzalemu. — To izjavo čitamo v avtentični zbirki: *Raccolta di orazioni e pie opere per le quali sono state concesse dai Sommi Pontefici le Ss. Indulgenze.* Roma 1898, pg. 126. — Koliko je odpustkov, ki se dobe na svetih krajih v Jeruzalemu, se ne da dognati. In sv. stolica prepoveduje, da bi kdo te odpustke podrobno našteval: »si proibisce ai Cathechisti, Predicatori ecc. di specificare quali siano le Indulgenze, che si possono conseguire nella visita della Via Crucis« (Raccota l. c.). Treba torej počakati, da bo sveta stolica sama izdala avtentičen seznam odpustkov križevega pota.

F. U.

Zakaj ni sv. Petra Kanizija v našem liturgičnem direktoriju?

Tako so mnogi vprašali. — Odgovor: Če sv. oče koga proglasi za svetnika, smejo vsi verniki novega svetnika častiti. A kanonizacija sama ne zadostuje, da bi smeli mašniki novega svetnika častiti tudi liturgično s posebnim oficijem in posebnim mašnim formularjem. Za to je treba formalnega dekreta kongregacije sv. obredov, ki odobri in dovoli za vesoljno cerkev oficij in mašni formular v čast novemu svetniku. Tak dekret je priobčen šele v 1. številki Acta Apost. Sedes, 1927, pg. 26 s., ki je izšla dne 15. januarja. Zato bomo mogli letos 27. aprila moliti oficij in opraviti sv. mašo v čast svetemu Petru Kaniziju. In k letu bo tudi v našem liturgičnem direktoriju naznanjen praznik sv. Petra Kanizija, cerkvenega učenika.

V isti številki Acta Apost. Sedes so označene tudi premembe za oficij in mašo v čast sv. Janezu od Križa, novemu cerkvenemu učeniku.

Za sv. Terezijo Deteta Jezusa doslej tak dekret še ni izšel. In dokler ne bo izšel, smejo moliti oficij njej v čast samo v onih cerkvah, ki so dobile to pravico po posebnem indultu. — Sme pa vsak mašnik v katerikoli cerkvi opraviti v čast sv. Tereziji Deteta Jezusa votivno mašo, take dni, ko so votivne maše dovoljene. In na praznik, to je 1. oktobra, se lahko opravi sv. maša ritu festivo, to se pravi, moli se pri maši tudi Gloria. A mašni formular je de communi.

F. U.

Besede križanega Jezusa (osnutki za postne pridige).

I. O č e , odpusti jim... — »Večje ljubezni nima nihče, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za svoje prijatelje« (Jan. 15, 13). Kakor naslov poglavju o trpljenju in smrti Jezusovi je ta beseda, po zadnji večerji izgovorjena. Trpel in umrl je, da bi nas odrešil; a toliko je trpel, da bi nam dokazal najzvestejše, najpožrtvovalnejše prijateljstvo. Jezusove muke premišljujemo, da spoznamo globčino njegove ljubezni in dolžnost, da mu ljubezen vračamo. K a k o je Jezus trpel, nam razkrivajo njegove poslednje besede. Odpirajo nam pogled v njegovo srce, razodevajo njegovo mišljenje v urah največje bridkosti. Nam je veljala njegova misel, nam poslednji utrip njegovega srca. Če ni pridobil naše ljubezni z zgledom svojega 30 letnega življenja, ne s svetim naukom, jo je skušal pridobiti s svojim trpljenjem.

Z naporom poslednjih telesnih sil je privlekel križ na Golgoto. Slekli in vrgli so ga na križ. Iztegnil je utrujene noge, razpel roke, ki so le blagoslavliale in dobrote delile. Ko so odjeknili udarci kladiva, brizgnili curki rešnje krvi iz dlani, ko je ob vsakem udarcu spreletela pekoča bolečina vsak živec, je Jezus prosil: »O č e , odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo« (Lk. 23, 34). V tem trenutku taka beseda — je-li mogoča?

¹ Prim. zlasti: Meschler, Leben Jesu II; Benson, Die Freundschaft mit Christus; XII. Christus unser gekreuzigter Freund.

Ko prosi mučiteljem svojim odpuščanja, navaja razlog, zakaj se jih Oče naj usmili: saj ne vedo, kaj delajo. Ali res ne vedo? Tri leta je javno deloval, slišali so in videli, da je bil vsem prijatelj, vsem pomagal: bolne ozdravljaj, žalostne tolažil, grehe odpuščal... Vse to je bilo znano. Enega niso mučitelji vedeli, da je namreč njihov Bog, Stvarnik, ki jim tudi v tem trenutku vzdržuje moči, da je Gospod življenja. Mislili so, da mu vzamejo življenje, niso pa vedeli, da ga sam prostovoljno žrtvuje; mislili so, da uničujejo življenje usmiljenja, pa niso vedeli, da pomagajo izvršiti delo najčudovitejšega usmiljenja; vedeli so, da trpinčijo ljubeznivega človeka, niso pa spoznali, da morijo božjega prijatelja; vedeli so, da grešijo nad nedolžnim in pravičnim, katerega je Pilat proti lastni izjavi o njegovi nedolžnosti obsodil, niso pa vedeli, da križajo Gospoda večne slave... Vedeli so, da je strašno, kar delajo, a niso vedeli, kako strašno je. To jim šteje Jezus v dobro, zaradi tega prosi pri Očetu za nje odpuščanja.

A tudi nam govori trpeči božji Prijatelj te besede. Tudi pred nami leži Jezus, kakor pred krvniki na Kalvariji, pri vsaki sv. maši, dan in noč v najsv. Zakramentu, vedno pripravljen za nas se darovati. Pa mi prihajamo, stojimo, sedimo okrog njega — a se zanj skoroda ne zmenimo. Misliš, kdo ve kaj, brez ljubezni in brez zanimanja zanj si; ne spomniš se, da je On tu v neizmerni ljubezni in hoče, da bi ga ljubil, mu bil prijatelj. Ali vemo, kaj delamo? Preziramo, zametujemo, omalovažujemo božjo ljubezen. Ali se zavedamo, kaj pomeni to? Morali bi vedeti, morali se zavedati, ko nas cerkev tako uči! Tudi za nas mora Jezus prositi: Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo. Morda si že kdaj — v nežni mladosti morda — razumel Jezusa in njegovo ljubezen, a kje so časi te nedolžne sreče pri Jezusu! Mrzlo, oledenelo je srce; zdiš se samemu, sebi zdaj preveč izkušen in pameten, da bi še tako otroško čutil in trpel za Zveličarja. Ali veš, kaj delaš? V cvetličnem vrtu živiš, pa ruješ in teptaš najlepše cvetje božje milosti. Ali veš, da Bog, kar je pohojeno, nikdar več ne obudi? Drugo pusti zrasti, tistega nikdar več. Tudi v tem slučaju mora Jezus moliti: Oče, odpusti...

II. Danes boš z menoj v raj. — Približno eno uro že trpi Jezus strašne telesne bolečine na križu. Pa to ni najhujše. Okrog križa se je zbral ves pek, najzagrizenejši sovražniki Kristusovi in nahujskana drhal. Morda so s prikrito bojznijo gledali, se li bo čudodelnik nepričakovano oprostil in izginil, kakor se je že dogodilo. Ko so pa videli, da se je dal križati, kot da je brez moči, so se zmage pijani spustili vanj z vsem sovraštvom. Zaničujejo, zasramujejo, zasmehujejo ga vprav v njegovi božji vsemogočnosti: Drugim je pomagal... Če si Kristus, stopi s križa... Vrišč in krik in smeh... Niti predstavljati si ne moremo, kako je vse to bolelo in mučilo Jezusovo srce. Tudi eden obeh razbojnikov je preklinjal, se srdil nad vsem; tudi nad Jezusom, ker mu ne pomaga: »Ako si ti Kristus, pomagaj sam sebi in nama.« Samo na to misli, kako bi mu mogel kdo pomagati in ga rešiti telesne smrti na križu.

Drugi razbojnik ne kaže srda, nepotrpežljivosti; vidi Jezusa vse mirno trpeti; slišal je njegovo prvo besedo. Vidi v Jezusu več kakož zgolj na smrt obsojenega hudodelca. Milost posije v dušo kakor solnce v nesnažno ulico. Kako je delovala milost? Kdo to ve? Vemo le, da more človeka popolnoma spremeniti, saj je dar Vsemogočnega. Da je milost sprejel, je učinek bolečin. Enega je bolečina zakrknila, da je še umirajoč sramotil Jezusa, drugega je omeščala in mu odprla oči, da je v Jezusu spoznal Odrešenika svojega. Čim bolj opazuje Jezusa, tem bolj spoznava sebe, svoje žalostno, z grehi napolnjeno življenje. Ko se primerja z Jezusom, vidi, da ni vreden usmiljenja, da more samo še eno: prositi. Vpričo sramotilcev pove svojo prošnjo: »Gospod, spomni se me, kadar prideš v svoje kraljestvo.« Ali ni predrzna taka prošnja po takšnem življenju? Jezus mu obljubi: »Resnično, povem ti, danes boš z menoj v raju« (Lk. 23, 43).

Ta beseda križanega je čudovitejša od prve. Velikega grešnika, hudodelca, morilca pridruži svoji Materi Mariji, Janezu, ki stojita pod križem. Zakaj tako? Pomislimo: Za kaj prosi razbojnik? Za najmanjše; spomni naj se ga Gospod in Kralj v nebeškem kraljestvu. On ne dvomi kakor nasprotniki in tovariši: Ako si Kristus... On veruje, da je Jezus od Boga poslani kralj, a ne prosi ga, naj mu pomaga, ga reši, ampak samo to: ne pozabi me, ki sem s teboj vred trpel in umiral, spomni se me, kadarkoli in kakorkoli. Na to ponižno prošnjo pa čudovito uslišanje! Česar bi si nikdar ne upal prositi, mu je zagotovljeno. Zdaj rad trpi, še več in še dalje časa bi trpel, če treba. Ko je spoznal in priznal, da ni vreden zadnjega mesta, zasliši: »Prijatelj, pomakni se više.« Ko se ne čuti vrednega biti Jezusu zadnji hlapec, pa izve: »Ne imenujem vas več hlapce, — vas sem imenoval prijatelje« (Jan. 15, 15). Kdor se ponižuje, bo povišan.

Nauk za nas! Nikar ne mislimo, da storimo Bogu uslugo, ako gremo k sv. maši, prejemamo zakramente itd., in da nam mora za to Bog vse ugoditi, kar želimo, da se mora Bog ravnati po naši volji... To ni pravo razmerje do Boga. Kot desni razbojnik moramo postati ponižni, spoznati, da nič dobrega nimamo iz sebe, spoznati grehe svoje, ki nas storijo povsem nevredne pred Bogom. Slečimo vso grdo sebičnost, ne bodimo podobni levemu razbojniku! Ne iščimo sebe, ampak Boga, njegovo čast v vsem delu. Dajmo se mu na razpolago brez pogojev, prosimo ga: Stori z menoj, kar ti dragó; za te živim, delam in trpim, kakor je tvoja volja, potem bo nas uslišal na nepričakovano čudovit način, kakor je uslišal desnega razbojnika.

III. Glej, tvoja mati! Ko so galilejske žene z božjo Materjo doživele slovesnost cvetne nedelje, so bile pač vesele in se še bolj oklenile Zveličarja v pričakovanju radostne Velike noči. A kakšno so doživele — pod križem! Katere srce je tako ljubeče, čisto, sveto, da bi moglo le nekoliko občutiti, kar je občutilo Marijino srce? Katera duša je tako polna milosti, Bogu vdana, da bi mogla spoznati

bolečino Marijine duše. Janez, nedolžni mladenič, ljubi Jezusa z vso gorečnostjo mladosti; močnejša je ljubezen njegova kot strah pred smrtjo, dočim so se vsi drugi apostoli skrili. Da bi ti dve duši, edini v močni ljubezni do njega, še bolj zvezal, jima je namenil eno svojih poslednjih besed: »Žena, glej tvoj sin. Glej, tvoja mati« (Jan. 19, 27).

Jezus je s svojim odrešilnim delom, naukom in trpljenjem hotel srca človeška v ljubezni zvezati z Bogom in med seboj. Eno zapoved je dal, ki vsebuje vse druge in ima dva dela: Ljubi Gospoda svojega Boga nad vse ... in svojega bližnjega kakor sam sebe. Po svojem apostolu zatrjuje: »Kdor ne ljubi svojega brata, katerega vidi, kako more ljubiti Boga, katerega ne vidi« (I. Jan. 4, 20). Sam sebe istoveti z najnižjim človekom: »Česar niste storili kateremu izmed teh najmanjših, tudi meni niste storili« (Mt. 25, 46). »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj« (Jan. 13, 35). Marija in Janez sta imela to ljubezen do Boga in bližnjega tako popolno, kakršna je v skupnem veselju mogoča. Doživela sta Jezusovo slavo in radost: Marija kot mati z detetom v naročju, Janez sloneč na Jezusovih prsih pri zadnji večerji. Jezus ju hoče tesneje in močnejše združiti, zvarjena naj sta v skupnem trpljenju. Skupno trpita združena v križanem. To je duhovno sorodstvo v rešnji krvi. Zato pravi Jezus: glej tvoj sin, tvoja mati.

Trpljenje, napačno razumevano, zakrknje človeško srce, odtrga dušo od Boga, kakor ranjen jelen zbeži v samoto gozda in umira sam. Trpljenje, prav razumevano, dušo trdneje zveže z Bogom in s tistimi, ki skupno trpe. Marijina in Janezova duša sta kakor prikrovani na Jezusa križanega in s tem med seboj. Jezus to potrdi s svojo besedo. Tako naj bi bilo v družinah med možem in ženo, starši in otroki, brati in sestrami, v skupnih odnošajih ljudi: iz skupnih muk in bolečin naj bi se porodila neminljiva ljubezen. Take sadowe naj rodi v nas trpljenje, ki ga nam pošilja Gospod.

Marija pod križem je postala naša mati. Velika dobrota za nas! Marija je Mati svetega veselja, ko drži božje dete v naročju. Ljubka slika! A kadar smo sami v bridkosti, bi nas bolelo gledati mater veselja. Pod križem je Mati bolečin. Pri njej najdemo tolažbo v težkih urah življenja. Razume trpljenje, čuti z nami. V bolečinah pod križem nas je rodila duhovno — otroci njenih srčnih muk smo. Zato se ljubimo med seboj, ker smo vsi otroci žalostne Matere. Zapišimo si to v srce. Tri vrste otrok ima Marija. Prva vrsta, ki živijo v posvečujoči milosti, s tem so bratje Jezusovi; druga vrsta, ki so se posebej njej posvetili, n. pr. v Marijini družbi; tretja vrsta, ki so radevolje pripravljeni stati ž njo kakor sv. Janez pod križem, t. j. vse trpeti, prenašati, vsem odpustiti, vsem pomagati iz ljubezni do križanega Jezusa. H kateri vrsti pripadamo?

IV. Moj Bog — zakaj si me zapustil! — Tema lega na Kalvarijo, da začne ljudstvo prestrašeno odhajati; a strašnejša tema lega v Jezusovo dušo. Za mučitelje je prosil, desnega

razbojnika vzel v svoje najožje spremstvo, Materi napravil oporoko, zdaj se prične za dušo njegovo najgroznejše trpljenje, ki presega, kakor njegova ljubezen, naše umevanje. Ako Jezus zavoljo grehov človeštva v svoji smrti toliko trpi, ako se njegova duša pogreza v neprodirno temo zapuščenosti, ki meji na obup, kaj bo v moji smrtni uri, ko bo duša nosila težo lastnih grehov? — Jezusova človeška duša, združena z božjo osebo, je gledala in uživala Boga v vsej njegovi lepoti in popolnosti, tako kakor ga bomo mi šele v večnosti gledali iz obličja v obličje. V tem je našla božjo srečo in blaženost, katere ji nič, nobeno nasprotovanje ni moglo vzeti. Odtod Jezusovo radostno razpoloženje in neutrudljivo veselje, s katerim je delal, učil, izkazoval ljubezen, delil dobrote. Na križu, ko bi te nebeške močne tolažbe bil najbolj potreben, se mu nekako skrije. To je smrt v vsej grozoti, nepopisno huda. V tej strašni bridkosti se mu izvije klic: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil« (Mt. 27, 46).

Ali moremo razumeti zapuščenost Jezusovo? Popolnoma ne. Kaj podobnega naša duša ne more čutiti, ker najdemo vsaj nekoliko utehe v rečeh, ki niso Bog: v telesnih in duhovnih užitkih, pri prijateljih, v umetnosti, če drugod ne pa v domišljiji. Pri Kristusu drugače. Zanj je le en užitek, eno veselje: gledanje in uživanje Boga v združitvi človeške narave z božjo osebo. Ko ni videla njegova duša Boga, ni bilo v vsem stvarstvu prav nobene tolažbe, nič razveseljivega. Tako je njegova zapuščenost hujša kakor vse, kar more človek čutiti. Jezusu je bilo na tem, da mi izvemo, kako on v duši trpi, zato je zaklical, da je njegov vzdih ganil vse stvarstvo.

Tudi to muko je trpel Jezus prostovoljno. Pa čemu? 1. Tebi v pomoč. Ko bo tvoja smrtna ura v telesnih bolečinah, ko bo duša zrla grehe vsega življenja, ko bo hudobni duh delal zadnje napore, tedaj ne boš zapuščen v obupu zaradi zaslužjenja Jezusove zapuščenosti; on bo pri tebi, če ga boš le maral. V pomoč tudi v življenju. Tema zakriva včasih dušo, da ne vidiš ne večnosti ne Boga; strasti: poželenje, jeza, sovraštvo, napuh itd., te popolnoma preslepijo, nevaren trenutek za te. S svojo zapuščenostjo ti je Jezus zaslužil milost za take trenutke, prosi in kliče: Moj Bog... 2. Zadoštuje Jezus božji pravičnosti za žalitev, ko ti Boga zapustiš. Vabi te, prosi te naravnost, da bi mu bil zvest, se združil z njim v sv. obhajilu, pa odklanjaš vabilo kakor nadležno. Če odkloniš vabilo znanca in soseda, se mu zameriš, kolikor bolj užališ neskončnega Gospoda, ko njegovo častno vabilo odklanjaš. Koliko si vprav ti povzročil Jezusu te strašne zapuščenosti? 3. Uči te s svojo zapuščenostjo, da je najhujše, najstrašnejše, ako Boga zapustiš. Če njega izgubiš, izgubiš vse. Prav nič ti v življenju Boga nadomestiti ne more. Zapišimo si v dušo: Karkoli nas zadene v življenju, vse se da prenašati, le eno ne, ako Boga izgubiš in vero vanj. Torej vse rajši izgubiti kakor Boga.

V. Žejen sem. — Tema v duši Jezusovi je izginila, tem bolj se uveljavlja zopet muka telesnega trpljenja. Kakor ogenj peče

žeja, ki je po mnenju poznavalcev najhujša muka smrti na križu. V žeji se Jezus poniža še bolj kakor v zapuščenosti, prej je prosil pomoči nebeškega Očeta, zdaj se obrača do ljudi za pomoč. On, ki je vse življenje drugim pomagal v vseh stiskah, ki je v templju žejne klical: »Če je kdo žejen, naj pride k meni in naj pije« (Jan. 7, 37), ki je Samarijanki ponujal vodo, po kateri ne žeja več (Jan. 4, 14), prosi zdaj požirka vode: »Žejen sem« (Jan. 19, 28). Pa je ni dobil. »Nataknilo so na hizop s kisom napojeno gobo in mu jo podali k ustom.«

Čemu je Jezus trpel žejo in prosil pomoči? Pred vsem za to, da zadosti za grehe nezmernosti v pijači. Teh grehov je toliko, posebno med našim ljudstvom. Koliko jih je, ki se ne znajo premagati, da bi božje darove uživali zmerno. Iz pijanosti rastejo mnogoteri grdi gresi: preklinjanje, prepiri, pretepi, nečistost, zanemarjanje dolžnosti, slab zgled, zapravljanje premoženja itd. Za vso to verigo velikih grehov je moral Jezus zadostiti in tako hudo trpeti. Da bi se mi mogli premagovati in zmerni biti, je nam zaslužil s svojo žejo potrebne milosti. Vojakom, trdosrčnim, se je smilil, dali so mu piti, kar je bilo pri rokah, in ti? Ali nimaš sočutja z njim, da bi se odpovedal za vselej svoji nezmernosti? — Še drug pomen ima Jezusova prošnja: duše hoče rešiti, zato njegova beseda: žejen sem. Jezus se obrača na razne načine do duš. Zapovedi daje in pravi: ne ubijaj, ne prešeštvuj, ne kradi, ne pričaj po krivem itd. Duše, ki so že nekoliko popolnejše, pa zopet vzpodbuja z obljubami: Blagor ubogim... blagor čistim... preganjanim itd. Pa najde duše, katere se pekla ne bojijo in po nebesih ne hrepenijo, ne zapovedi niti obljube jih ne ganejo. K tem pa pride prositi: Če nočete ve, da bi vam jaz pomagal, pomagajte ve meni; če nočete ve mojega usmiljenja, usmilit se ve mene. Ko ti ne prideš trkat, pridem jaz in stojim ob tvojih vratih in trkam. Če mi ne moremo moliti: »Mojo dušo žeja po Bogu, močnem, živem« (Ps. 41, 3), tedaj on pravi: »Mojo dušo žeja po tebi, grešnik.« Naj nam doni globoko v dušo Jezusova prošnja: žejen sem. Če se ti že ne smili tvoja lastna duša, da bi jo rešil, naj se ti smili Jezus, ki ga žeja po njej in ki trpi, dokler ni rešena.

VI. Dopolnjeno je. — Kupo trpljenja je Križani izpil do dna. Boga Očeta je klical, pri ljudeh iskal pomoči. Oba sta se odzvala: Oče s svojo ljubeznijo, vojak s kisom. Z glasnim klicem vzklíkne umirajoči Zveličar, da se je rimski stotnik začudil, odkod je vzel še toliko moči do smrti izžrpani Jezus. »Dopolnjeno je« (Jan. 19, 30). To ni klic obupanca, ki vidi uničeno svoje delo, tudi ni hvaležen vzdih umirajočega, češ, končano je strašno trpljenje, zdaj prihaja smrt; to je klic kralja, ki je zmagal, vzklík junaka, ki je svojo težko nalogo dovršil. Dopolnil je Jezus nalogo, dano mu od nebeškega Očeta, o kateri je prvič govoril 12 leten v templju (Lk. 2, 49). Kakor je ob končanem stvarjenju Bog pregledal svoje delo in videl, da je dobro (Gen. 1, 31), tako Jezus ob svoji smrti pregleda svoje delo in tudi vidi, da je dobro uspelo.

Jezus je imel nalogo izvršiti največje božje delo, večje kot stvarjenje. Stvarjenje je delo božje moči, odrešenje delo božje ljubezni. Vsa zgodovina pred Kr. je priprava na trenutek, ko bo Odrešenik izgovoril svoj: Dopolnjeno je. Vse daritve v templju, vsi govori prerokov, vsa dejanja judovskih kraljev so člani v razvoju, čigar višek je v tem trenutku. In od tedaj do konca sveta, vse ima vrednost v smrti Jezusovi na križu. Vsaka sv. daritev, vsaka milost, vsaka odveza grehov, vsaka srečna smrt, vsako prerokenje duše v milosti izhaja iz trenutka, ko je Jezus mogel reči: Dopolnjeno je. Zaklad božje milosti, zaslužene po Jezusu, je neizčrpljiv. Niso mogoči toliki grehi, da bi zanje ne bilo odpuščanja. Pot v višave, h krščanski popolnosti je odprta, najtesnejše prijateljstvo z Bogom je mogoče: »Ne živim jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal. 2, 20). Res: Molimo te Kristus in te hvalimo, ker si s svojim križem svet odrešil.

Ko je umirajoči Jezus videl v bodočnosti sadove svojega trpljenja, je upravičeno zmagoslavno vzdiknil. On je dopolnil svojo nalogo tudi za nas. Tudi nam je Jagnje božje, tudi naše grehe odjemlje, tudi nam je vir življenja in svetosti. A uporabljati bogastvo božje milosti moramo sami; iskati jo, po njo priti moramo sami. Jezus je dopolnil, mi začnimo. On je storil vse, kar je v moči in ljubezni božji mogel, storimo še mi, kar moremo. Postavimo se v duhu pod križ: Še nekaj trenutkov in Jezus bo izdihnil svojo dušo; vse je dal in daroval za nas; ponuja svoje zasluženje, da se z njim obogatimo. Naša naloga je, da vzamemo ponujeno milost, da sodelujemo, z njeno pomočjo se greha varujemo in očiščujemo, pravo krščansko življenje živimo. To je bolj lahka naloga kakor je bila Jezusova. Vršimo jo, da bomo ob smrti mogli reči: Dopolnil sem nalogo od Boga mi dano in bo to vzdik zmagovalca, ki gre po večno plačilo.

VII. Oče, v tvoje roke izročim svojo dušo. — Najgenljivejši trenutek bridkega trpljenja. Smrt človeka je vedno pretresljiva, tudi brezverec in lahkoživec se klanja njeni resnobi. Najbolj pretresljiva je smrt Jezusova, smrt Boga-človeka. Kako umira Sin božji? Otroško vdan, v zaupanju in ljubezni do Očeta. V zapuščenosti se obrača do Boga, umirajoč do Očeta. Očetu, kateremu je vdan kot noben otrok ne more biti svojemu očetu, izroča dušo, najdražje, kar ima, od njega je ustvarjena. S tem je storil vse: kri prelil za odrešenje vseh ljudi, telo svoje dal bičati, glavo oviti z ostrim trnjem, roke in noge prebosti, zdaj dušo Očetu — tako gre v svoj božji mir. Potreben je miru križani Jezus! Duša izmučena od sramočenja in zapuščenosti iz ljubezni do nas, je odšla na kraj luči in miru. Telo, utrujeno in izčrpano, bo počivalo v božjem miru. Tri in trideset let je bil Jezus za nas na delu: od betlehemske noči do tretje ure na veliki petek se je trudil za nas. Položil je temelj za nov svet, novo civilizacijo in kulturo, kraljestvo nadnaravnega reda je ustanovil, nešteto del usmiljenja je izvršil... potreben je počitka in miru.

A najvažnejše: s svojo smrtjo je posvetil in olajšal našo smrt. Vsaka smrt je mučna; najhujša posledica greha je.

Najtežja žrtev Bogu je, zato Bogu najdragocenejša. Če moremo že zdaj resnično reči: »Moj Gospod in moj Bog, iz tvoje roke sprejemem že zdaj vdano in radovoljno kakršnokoli smrt z vsemi njenimi stiskami in bolečinami, kakor bo tebi všeč,« smo posvetili Bogu najprijetnejši in največji naravni dar, ki ga imamo. Zato je cerkev temu dejanju vdanosti podelila popolni odpustek za smrtno uro (Pij X. 1904). Smrt ni več strašna in obupna, odkar je Jezus umrl; je prehod iz nemira, truda, bridkosti v kraj božjega miru in večne luči. Pa to le, če umiramo kakor Jezus: 1. O t r o š k o v d a n o, kakor otrok, ko se bližajo počitnice, ko pojde domov, vsak utrip srca je utrip domotožja, hrepenenja; 2. v z a u p a n j u: Oče, v tvoje roke... ti si me ustvaril, dušo dal telesu, ki bo razpadlo, tebi nazaj jo izročam, ti si njen cilj; 3. v l j u b e z n i, nemirno je srce, išče zaman sreče, dokler ne najde tebe; zdaj poleti duša v tvoje naročje, na tvoje srce, da se napije večne ljubezni. Da bo naša smrt taka, iščimo vsak dan božji mir, ki ga nam le Kristus more dati; najdemo ga v zvezi z njim, v sv. obhajilu prav posebno. Prijateljstvo z Jezusom vzdržujmo, ne rušimo, ne trgajmo ga. Potem bo Jezus pri nas ob smrtni uri, in kjer je on, je tudi Marija, ki je stala pod križem. Tako bo smrt naša prehod iz teme v luč, iz boša v božji mir.

R.

SLOVSTVO.

Ocene in poročila.

Lercher, Ludovicus S. J., *Institutiones theologiae dogmaticae* in usum scholarum. Volumen secundum praeter prolegomena continens libros tres De Deo uno, de Deo trino, de Deo creante et elevante. Oeniponte 1924. Volumen tertium continens libros duos De Verbo incarnato (de B. V. M. et cultu Sanctorum), de gratia Christi. Oeniponte 1925. (Fel. Rauch.)

Učbenikov za sistematično dogmatiko imamo precej, bodisi v latinskem bodisi v živih jezikih, in sicer prav dobrih. P. Lercher je število povečal in lahko rečem takoj, da ne po nepotrebnem. Izdal je dosedaj dva zvezka sistematične dogmatike, pripravlja pa za izdajo še prvi zvezek, osnovno bogoslovje, in četrti, o teoloških čednostih, o zakramentih in eshatologiji.

Lercher predava že več let dogmatiko na bogoslovni fakulteti v Innsbrucku v tako zvanem cursus minor, ki odgovarja nekako kurzu dogmatike v splošnih bogoslovnih učiliščih. Iz teh predavanj je nastal ta učbenik. Kdor je poslušal predavanja p. Lercherja, je občudoval pri njem posebno preciznost, jasnost in solidnost v spekulativnih delih posameznih tez ali traktatov. Ni navajal mnogo literature, kar za cursus minor tudi ni bilo neobhodno potrebno, a obravnaval je vsako dogmatično vprašanje s sholastično, pa nikakor ne suhoparno jasnostjo. In to je tudi največja vrlina njegovega učbenika.

Pri tezi o dokazljivosti božjega bivanja razlaga tudi glavne točke M. Schelerjeve teorije in jo zavrača. V istem traktatu vstavlja tezo, ki jo je v stvarnem pogledu povzel iz Straubovega dela, *De analysi fidei* in jo tako formuliral: *Homo rationis compos gravi obligatione adstringitur, ut postquam Deum esse ex creatis cognovit, hanc veritatem assensu intellectuali directe libero et super omnia firmo teneat* (II. str. 24 sl.). Gotovo sledi iz spoznanja božjega bivanja in bistva dolžnost praktičnega priznanja te resnice. Glede obveznosti posebnega izrečnega umskega svobodnega priznanja božjega bivanja pa bi omenil, da vatikanski cerkveni zbor (Denz 1789, 1793) govori o nadnaravni veri iz razodetja. Če proglasimo obveznost direktno svobodnega umskega priznanja bivanja božjega popolnoma splošno, bi rekel, da je ta obveznost in svobodnost gotovo podana v obveznosti praktičnega priznanja, torej implicate in indirektno svobodna, kar zadošča.

Lercher je v nauku o sodelovanju Boga s svobodnimi bitji odločen molinist. Glede kontroverze o formalnem počelu osebe in hipostatične zveze pa jasno z dokazi in ugovori navaja vsa glavna mnenja, a se ne postavi odločno na stran nobenega. V mariologiji sledi Scheebenu, tudi v razlagi »o posredovanju vseh milosti po Mariji«, nauku, ki izraža »communionem persuasionem Ecclesiae, in natura rei solide fundatam et a Sede Apostolica commendatam (III, 361).

Razumem, zakaj ni avtor navajal več literature; kljub temu pa mislim, da bi bilo primerno v tem pogledu nekoliko več podati. Glede patrističnih tekstov bi želel, da bi se pisatelj ne zadovoljil pogostokrat samo z navedbo mesta v spisih dotičnega pisatelja, ampak citiral tekste dosledno po zbirkah Funka in Migneja ali kadar je mogoče de Journalovega enhiridija. Tiskovnih pomot je v knjigi poleg popravljenih še veliko; ne ovirajo sicer umevanja, a so vendar neprijetne, n. pr. na strani 145: Rosmini prop. 8 mora biti 18; na str. 223: n. 292 mora biti 293.

Z veseljem pričakujemo še ostalih dveh zvezkov Lercherjeve dogmatike. J. Fabijan.

B o v e r, P. Joseph M., S. J., *De cultu s. Josephi amplificando*. 8°, 62 str. Barcinone, 1926. Eug. Subirana.

P. Bover je znan posebno po mnogih krajših marioloških razpravah, v katerih zagovarja nauk o Mariji srednici vseh milosti in se zavzema za njegovo dogmatično definicijo. Razprava o sv. Jožefu pa ima pamen, podpirati in znova poudariti upravičenost želje, da se sv. Jožefu v češčenju svetnikov določi za Marijo prvo mesto in se to tudi z nekaterimi liturgičnimi uvedbami posebno v mašnih molitvah pokaže.

V uvodu poroča o treh dosedanjih postulatih za povečanje liturgičnega češčenja sv. Jožefa in njihovih uspehih. Glavni del razprave pa obstoji v obravnavanju dogmatičnih in praktičnih verskih in cerkvenih razlogov za posebno češčenje sv. Jožefa (o zakonu sv. Jožefa za Marijo, o resničnem dasi ne fizičnem očetovstvu z ozirom na Jezusa, o posebni svetosti, o sv. Jožefu, zaščitniku vesoljne cerkve, o posebni pobožnosti vernikov do sv. Jožefa). Nazadnje reši tudi pomislek proti liturgičnim postavkom, ki bi izjemno stopnjo sv. Jožefa na zunaj kazali. Pomislek iz nespremenljivosti obredov lahko odpravi z dokazi, da mašne molitve, v katerih naj bi se vstavilo ime sv. Jožefa za Marijinim, niso najstarejše in so se tudi že večkrat spreminjale.

Postulat p. Boverja obsega te-le točke:

1. Sv. Jožefu naj se prizna »cultus protoduliae« ali »summae duliae«.
2. Ime sv. Jožefa naj se vstavi takoj za imenom Marije v sledečih molitvah

sv. maše: Confessio, Suscipe Sancta Trinitas, Infra actionem, Communicantes, Libera nos. 3. V litanih vseh svetnikov naj se za invokacijami Device Marije vplete dvakratna prošnja k sv. Jožefu: sv. Jožef, prosi za nas; Ženin D. Marije, prosi za nas.

Češčenje sv. Jožefa je cerkev v 19. in 20. stoletju zelo pospeševala in ga budila tudi s posebnimi liturgičnimi častmi (obveznost praznika, praznik varstva sv. Jožefa, posebna prefacija). Ali pa je potrebno uvesti še poseben naziv za stopnjo češčenja in če so ti liturgični dodatki res tolikega pomena, je vprašanje manjše važnosti. Vsekakor pa je Boverjeva razprava o sv. Jožefu v dogmatičnem oziru solidna, brez pretiravanja, jasna. Dobro bi pa bilo morebiti tudi za namen razprave, če bi v posebnem poglavju kratko podal zgodovino češčenja sv. Jožefa, kar je obširneje napravil v novejšem času I. Seitz v knjigi: Die Verehrung des hl. Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung. J. Fabijan.

Ame Russe. *Etudes de psychologie religieuse.* Edition d'Irénikon. 8°, 31 str. Gembloux 1926.

Benediktinci vzhodnega obreda v opatiji Amay (Prieuré d'Amay s/Meuse) v Belgiji izdajejo kot priložo časopisa »Irénikon« zbirko studij o vzhodni cerkvi. Pričujoča knjižica je prvi zvezek te kolekcije. Prinaša tri ponatisnjene izvlečke iz del znanih pisateljev in dve izvirni studiji. Vsi ti spisi osvetljujejo in dokazujejo, da je ruska duša predvsem religiozna, krščanska, žejna Boga, kakor se naglaša v uvodu. Iz znanega pisatelja A. Leroy-Beaulieu (*L'Empire des Tsars*. Paris 1889, III. zv. str. 43—45) se navaja odlomek o sorodnosti ruskega narodnega značaja s krščanstvom (ljubezen, ponižnost, požrtvovalnost, ljubezen do siromaštva). E. M. de Vogüé (*Le Roman Russe*) osvetljuje rusko teženje po verski resnici in pravici. Odlomek iz predavanja P. Maniglieria poudarja rusko bogovdanost, veliko moč verskih nagibov in svetosti. Izvirni članek vzhodnega redovnika (benediktinca) Atanazija opisuje, kako ruska pobožnost prezira človeško delovanje in nekoliko enostransko zaupa v božjo moč in previdnost. Škoda, da se pisatelj ne ozira na misli Solovjeva o značilnih potezah vzhodnega značaja. Članek redovnika Tomaža »La grande prière« z veliko ljubeznijo opisuje globoko, vdano, ponižno rusko molitev; to, kar se površnemu zapadnemu opazovalcu zdi formalizem, je velikokrat globoka zatopljenost v Boga, to je bogomiselnost, mistika; Rus se udeležuje liturgije (sv. maše) v mnogoterem oziru globlje nego zapadnjak. V knjižici je objavljenih 9 dobrih reprodukcij iz stare ruske cerkvene umetnosti. Slike so ob koncu pojasnjene.

Iz vsega se vidi, da so se belgijski benediktinci zares z velikim ognjem in z ljubeznijo vneli za krščanski Vzhod. Morebiti v tej ljubezni kaj malega pretiravajo. A ta ljubezen izhaja iz gorečnosti za obnovev cerkvene edinosti in vnema k žrtvam, brez katerih se na tem polju ne more uspešno delati. F. Grivec.

D'Herbigny Mihael, **Pâques 1926 en Russie.** 12°, 141. Paris 1926, Editions »Spes«.

O veliki noči 1926 (od 1. aprila do 15. maja) se je predsednik papeškega Vzhodnega instituta že v drugič mudil v boljševiški Rusiji. Kolikor bi mogli sklepati iz uvoda str. 9, je bil to pot v Rusiji že kot škof, a incognito. (Očitno je nastopil kot škof med tretjim

potovanjem v Moskvo, ko je dne 15. avgusta imel v Moskvi pontifikalno mašo.) V Moskvo je dospel veliki četrtek (1. aprila). Tam se je mudil tri tedne, opravil je velikonočne obrede in goreče izvrševal dušnopastirsko delo. Dne 22. aprila je odpotoval v Kijev, od tam v rudniške ruske naselbine ob Donu, v nemške naselbine v južni Rusiji, v Odeso, nazaj skozi Kijev v Petrograd in še enkrat v Moskvo. Popotovanje tako odličnega učenjaka in poznavalca Rusije je pač vredno, da se čim podrobneje opiše. Pisatelj je to storil jako kratko, lapidarno, pa živahno. V opisovanju se razodeva fin dar opazovanja in znaten pisateljski talent. Lepo zna opisovati pokrajino in življenje. V knjigi je zbranih veliko število zanimivosti iz sedanje Rusije; vmes so živahni opisi socialnih razmer in verskega življenja ter nekoliko genljivih, pretresljivih odlomkov iz verskega življenja in trpljenja v boljševiški republiki. Knjiga je vredna, da bi se prevedla v druge jezike.

F. Grivec.

Pribilla Max, S. J., **Um die Wiedervereinigung im Glauben.** 8°, 79 str. Freiburg i. B. 1927, Herder.

Povojne premembe v miselnosti krščanskih narodov so pomnožile teženje po edinosti med kristjani. To teženje je v notranji zvezi z vodilnimi idejami verske obnove in katoliške akcije, kakor jo priporočajo rimski papeži zadnjih desetletij. Pisatelj pričujoče knjižice je znan kot eden najduhovitejših novjših nemških apologetov. Vprašanje obravnava z nemškega stališča samo z ozirom na protestante. A mnogo njegovih duhovitih opazk velja tudi za vprašanje o zedinjenju ločenih vzhodnih kristjanov. — Vsak kristjan je dolžan ne samo želeti, marveč tudi z vsemi močmi delati za edinstvo. Ta dolžnost izvira iz bistva krščanstva, a to zahtevajo tudi vnani razlogi, ker je razdor med kristjani pohujšanje za poganе in največja ovira za širjenje evangelija. Za Nemce je to tudi narodno vprašanje; noben narod ni toliko trpel zaradi verskega razdora kakor nemški. Te uvodne misli (str. 1—2), ki veljajo tudi za naše razmere, je pisatelj osvetlil z važnimi načelnimi opazkami in s konkretnimi dejstvi. Odločno poudarja, da so razkol (protestantski) zakrivali tudi katoličani in da so že zaradi tega dolžni požrtvovalno in p o n i ž n o delati za zedinjenje. Z veliko prostodušnostjo razkriva napake katoličanov na bogoslovnem, kulturnem in praktičnem polju. Prepričevalno dokazuje, da je treba sistematično pripravljati pot za versko spravo in se potruditi, da bi razumeli stališče, miselnost (mentalnost) in verski sistem drugovercev. Obžaluje, da je premalo delavcev, premalo umevanja in premalo apostolske gorečnosti za to delo. Pisatelj ima široko obzorje in mnogo umevanja za moderna verska vprašanja. Njegove misli so — mutatis mutandis — važne tudi za naše razmere.

F. Grivec.

Bernik Fr., **Z nekdanje Goričice.** 8°, 190 str. Natisnila Slatnarjeva tiskarna v Kamniku. 1925. Samozaložba (Domžale).

L. 1923. je izdal Franc Bernik »Zgodovino fare Domžale« (glej BV VI, 257). V tej knjigi je popisal točno in obširno zlasti postanek domžalske župnije l. 1908. V pričujoči knjigi pa nekako spopolnjuje

domžalsko zgodovino posegajoč v starejše dobe. Najprej omenja, da je bila vas Domžale l. 1925. povišana v trg; potem popisuje zgodovinsko lego Goričice (Domžal), očrtuje njeno cerkveno in politično pripadnost v raznih časih, pojasnjuje versko in domače življenje, slika dobo turških bojev, luteranskih zmed in kmečkih uporov; spominja se kuge, potresov in francoske dobe.

Zgodovinski viri malega ozemlja domžalske župnije so sicer zelo redki, pisec pa si je pomagal s tem, da je dotične dogodke zvezal s širjo zgodovino stare materinske župnije mengeške ali pa celo vse Slovenije. S tem je dosegel lepe zaokrožene oddelke, ki jih bodo župljani gotovo zelo radi čitali. Zato je naslovljena knjiga gotovo vzor poljudnih zgodovinskih spisov. Strožji zgodovinar bi pa želel, da bi se bil pisec omejil le na določeno ozemlje in opustil vse druge zgodovinske primese.

Nekaj malenkosti bi bilo tudi pripomniti. Str. 15—19 je govor o rimski cesti. Sedaj pač nihče več ne dvomi, da je vodila iz Emone preko Save pri Črnučah. Vseh prejšnjih zmed je kriva Peutingerjeva tabula, ki ima zapisano za razdaljo od Emone do Save IX mesto IV rimske milje. Od Emone do Save je istinito vprav šest kilometrov ali štiri rimske milje. Pred dvajsetimi leti so se ob suši postavki bivšega rimskega mostu še videli. Popisala sta jih dr. Valter Šmid in Ivan Šubic. K str. 50 bi pripomnili, da je cerkev sv. Primoža nad Kamnikom stala vsaj že l. 1396., ker nam je iz te dobe ohranjena bula papeža Bonifacija IX., ki podeljuje odpustke romarjem te cerkve. K str. 60: Da so bili v Emoni kristjani že v 3. in 4. veku, spričujejo izkopine iz predvojnih let, Florij pa ni bil škof naše Emone. Str. 64 čitaj Bizantius mesto Bigantius, str. 65 in 68 mesto nadškof Hertling čitaj Edling. Str. 70 je hotel reči pisec, da je ozemlje Goričice l. 15. pred Kr. spadalo pod rimsko oblast, pa je zapisal pod Italijo, kar ni istovetno. Istotam meni, da so nekaj časa tu vladali Longobardi, kar ni izpričano. Da bi bil Samo Slovenec (str. 71), ni verjetno, pač pa Slovan. Samostojnost, ki jo je Samo pridobil, ni mogla trajati za Slovence ok. 150 let, saj so bili že 748. l. odvisni od Bavarcev. Poglavlje: »Pod katerimi gospodstvi je bila Goričica« (str. 157) bi se moralo uvrstiti po str. 74, kjer je govor o upravi in sodnosti. L. 1781. ni bilo na Kranjskem samo devet osnovnih šol in ena normalka, ampak mnogo več. Že l. 1761. je bilo 16 šol, l. 1778. 24, l. 1788. 58, l. 1789. pa 67. Ko je na str. 149 in nasl. govor o graščinah v okolici Goričice, segajo podatki samo do Valvazorjevih zapiskov, razen pri Grobljah.

Knjigo krasi 32 strani slik, ki so skrbno izbrane in velike zgodovinske vrednosti.

Da je bilo piscu mogoče izdati v sedanjem času tako lepo in bogato okrašeno delo, je občudovanja vredno. V. Steska.

Zbornik znanstvenih razprav. Izdal profesorski zbor jurid. fakultete. V. letnik. 8^o, 2 in 416 str. Ljubljana 1926. Jurid. fakulteta.

Zbornik, petič izdan od profesorskega zbora juridične fakultete v Ljubljani, je posvečen spominu prof. Ivana Zolgerja ter vsebuje devet razprav iz različnih panog pravne znanosti. Teologa zanimata posebno dve razpravi.

1. Prof. dr. Pitamic: Pomen človeških in državljanskih pravic (str. 3—14). Pod vplivom krščanstva se je razvila ideja, »da ni državna organizacija neomejena, da so poleg od nje podeljenih še druge pravice, ki jih sme ta organizacija podrobneje opredeljevati, ki pa morajo ostati v svojem bistvu vedno nedotakljive«.

So to iz naravnega (božjega) prava izvirajoče človeške in državljanske pravice. Tekom zgodovine so se te pravice na različen način uveljavljale. Definira pa jih avtor tako-le: »Državljske pravice bi torej bile izraz staroveškega političnega pojmovanja svobode kot deležnosti pri državni oblasti, dočim bi bile človeške pravice izraz novodobnega, kristjanskega pojmovanja svobode kot nedeležnosti državne oblasti pri človeških zadevah.« Vsled pozitivistične smeri pravne vede in odpora proti pojmu naravnega prava je pojmovanje človeških pravic »obledelo«. Moderne ustave so sprejele človeške in državljanske pravice kot pravno pravilo, pa vendar eksistirajo te pravice tudi izven ustave. Vsako pravo jih mora spoštovati; more jih s silo zatirati, a človeška narava se bo upirala, »dokler se ne najde vez med pravom in naravo«. »V tem leži trajen pomen naravnega prava in iz njega izvirajočih človeških pravic.« Iz razprave razberemo jasno, da tudi moderna pravna veda — kljub pozitivizmu — ne more pogrešati naravnega prava kot »predpostavke za eksistenco pozitivnega prava«.

2. Dr. Kušejeva razprava: Pasivna asistenca pri mešanih zakonih po prejšnjem in po novem katoliškem pravu« (str. 296—332) razmotriva vsestransko vprašanje, ali še velja po novem Cod. I. C. instrukcija kard. Lambruschinija z dne 22. maja 1841 avstrijskim škofom, ki dovoljuje, da katoliški duhovnik pasivno prisostvuje mešani poroki, ki se vrši brez cerkvene dispenze. Ogrskim škofom z istim dnem dane koncesije segajo še dalje, dovoljujejo namreč, da se smatrajo celo nekatoliško sklenjeni mešani zakoni za veljavne. O nadaljnji veljavnosti pasivne asistence zastopajo kanonisti tako različna mnenja, da si ni mogoče ustvariti gotovosti. Dr. Kušej gre vprašanju do jedra in ugotovi, da L. instrukcije ne vsebujejo koncesije, ki bi se nanašale na pasivno asistenco, »ampak na dovolitev katoliške poročne oblike brez zakonitih varščin in vsled tega brez spregleda zadržka mešane vere«. Po »Ne temere« se je »pasivna« asistenca spremenila toliko v aktivno, da mora župnik za konsenz vprašati. Pravni značaj teh koncesij dožene avtor: »Gre tedaj za indulte, katerih preklic bi pomenil konec zelo važnih dosedanjih javnopravnih pravic. Tak preklic pa, dasi je sv. stolici svoboden, bi se moral izvršiti na popolnoma jasn in brezdvomen način, kar se dosedaj nikakor ni zgodilo.« Reskript C. S. Off. z dne 26. nov. 1919 praškemu nadškofu ne pomeni takega preklica, ker ni niti službeno razglašen v A. A. S., velja torej zgolj za naslovljenca. Dr. Kušej pride do rezultata, da indulti po L. instrukcijah pri nas še veljajo, da more torej škof dovoliti duhovnikovo asistenco pri (seveda izven-cerkveni) poroki mešanih zakonov, za katere ni dan cerkveni spregled zadržka. Ta indult velja za vso Slovenijo, za zagrebško cerkveno provinco, škofijo Krk ter za apostolski administraturi v Vel. Bečkereku in Subotici, za druge pokrajine naše države pa ne. Vsekakor je razprava prof. Kušeja velike praktične vrednosti, znanstveno se zdi dobro utemeljena. Indulte

ukiniti bi mogla izrečno sv. stolica, ki bo imela v tem vprašanju zadnjo besedo.

Izmed ostalih razprav bo — razen juriste — zanimala vse, ki se bavijo s socialnim vprašanjem, razprava prof. Bilimoviča: »Položaj delavcev v Jugoslaviji po poročilih inspekcije dela« (str. 18—51), domače cerkvene zgodovinarje pa Dolenčeva: »Pravosodstvo klevetške in boštanjske graščine od konca 17. do začetka 19. stoletja« (str. 153—247).

Rožman.

Meschler M., *Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola*. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Walter Sierp S. J. Zweiter Teil: Ausführung der Betrachtungen. Erste Hälfte. Mala 8°. Str. XXXI in 371. Freiburg i. B. 1926, Herder.

Zelo razveseljivo je dejstvo, da se je zadnja leta zanimanje za duhovne vaje zelo poživilo. Prirejajo se skupne ne le tridnevne, ampak tudi petdnevne, osemndnevne in celo tridesetdnevne duhovne vaje (n. pr. Feldkirch, Linz). Pri teh se postavi trdna podlaga za duhovno življenje. Pod vodstvom izkušenega voditelja, brez zunanjih skrbi, premišljuje eksercitant o svojem večnem cilju, o sredstvih in ovirah in o svoji življenjski poti.

Najlažje se opravljajo dobre duhovne vaje po posebnih »domovih«, kjer je vsa stavba in ves dnevni red tako zamišljen, da varuje raztresenosti in vabi k zbranosti. Zato je po drugih krajih število teh domov zelo veliko. Pred seboj imam Almanach Catholique Français pour 1925, v katerem našteva samo za Francijo nič manj kot 38 domov. Gotovo je vzdrževanje takih hiš združeno z velikimi materialnimi in moralnimi žrtvami, a skušnja uči, da se bogato poplača. Tam prirejajo ločeno po stanovih večdnevne duhovne vaje, v posebnih hišah za moške, v drugih za ženske.

Vendar vsi ne morejo v te domove, posebno pri nas ne, ko imamo v vsej Jugoslaviji samo enega v Ljubljani, zato tudi duhovnih vaj po deželi ne smemo podcenjevati. Niso isto kot v domovih, ali vendar donašajo lepih sadov. Veliko je kajpada zavisno od voditelja. Najprej si mora biti sam na jasnem glede cilja in pota, po katerem bo vodil eksercitante. In prav tem bodo veliko lahko koristile Meschlerjeve duhovne vaje.

Meschler se strogo drži Ignacijeve metode. Sein Hauptgrundsatz ist — poudarja izdajatelj na str. VI. — an den Weisungen des hl. Ignatius im Exerzitienbüchlein festzuhalten und von denselben nicht abzugehen. Tvarina, ki se premišljuje pri tridesetdnevnih duhovnih vajah, je razdeljena po štirih tednih; izšel je dosedaj prvi del, ki obsega izdelana pfmišljevanja prvega tedna in sicer 11 pfmišljevanj o takomenovanem fundamentu, 26 o večnih resnicah prvega tedna (o grehu, peklu, smrti) in razen uvodnih pfmišljevanj v naslednje tedne še 21 meditacij o skrivnostih Jezusove mladosti.

Velika odlika Meschlerjevih meditacij je jasnost, praktičnost in topla ljubezen, ki veje iz vsake strani. Sam je nič manj kot 25 krat dajal duhovne vaje trideset dni jezuitskim novincem, in po tistih je prirejena tudi ta izdaja. Meditacije niso povzete iz literature, am-

pak v najboljšem pomenu besede doživljene. (Die Betrachtungen muß man erleben, pravi Sierp v predgovoru.) Kdor predela prvi del, ki obravnava bolj teorijo duhovnih vaj, in še ta premišljevanja, ima pred seboj cel sistem Ignacijeve askeze.

Z velikim pridom bodo knjigo rabili vsi, ki duhovne vaje vodijo, zelo porabna je pa tudi za privatna premišljevanja in za cerkvene govore. Morebiti je poleg Hummelauerjevih premišljevanj — točen naslov se glasi *Meditationum et contemplationum s. Ignatii de Loyola Puncta* — najboljše delo te vrste. C. Potočnik.

Huonder Anton S. J., *Zu Füßen des Meisters*. Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester. II. zv.; 12^o, XII in 430 str. Freiburg in Br. 1925, Herder.

P. Hounder D. J. je izdal drugi zvezek svojih kratkih premišljevanj.¹ Prvi je bil »Jezus v dnevu dela«; drugi je »Jezus v noči trpljenja« in tretji bo »Jezus v jutru povelicanja«. — »V noči trpljenja« je »navodilo k zvestobi po križevi poti« (uvod), ker »k ideji krščanskega duhovništva spada trpljenje in žrtev, skratka v trpljenje vdana volja. Zato mora duhovniška vzgoja mladeniča vzgajati, da je pripravljen sprejeti trpljenje; gorje mlademu človeku, ki postane duhovnik, ne da bi bil voljan mnogo trpeti« (str. 3). — To glavno misel je pisatelj v 125 premišljevanjih praktično obrazložil. Odlikuje ga izboren praktičen pogled. Najprej vidi na zgledu Kristusovem vse, kar more na njem odkriti globoko pobožna duša, in potem pokaže v vsakdanje duhovnikovo življenje, kakšno je in kakšno bi moralo biti; odkriva nevarnosti, kaže napake in daje času prav primerne nasvete. Misli so globoke in mnogo jih je, dasi posamezna premišljevanja obsegajo po večini le dve strani. To nam je dokaz, da je ta knjižica plod večletnega lastnega premišljevanja. Premišljuje se po teh kratkih premišljevanjih prav lahko, ker se povsod analizira kak dogodek iz življenja Jezusovega in se potem obrača na lastno duhovnikovo življenje, tako da se lahko vadi spomin, razum in volja. — Iz knjižice diha tudi neka prijazna dobrohotnost in privlačna umirjenost duha. Jak. Žagar.

Scharsch, P. Ph., O. M. I. *Spoved malih grehov* (Pogostna spoved). Priredil dr. Frančišek Jerè. 8^o, 180 str. V Ljubljani, 1926. Prodajalna K. T. D. H. Ničman.

V knjigi je mnogo več, nego kaže naslov. Kratka ascetika je, kjer se v zvezi s sv. izpovedjo obravnavajo najvažnejše stvari notranjega življenja. Našel boš v knjigi marsikaj, česar bi drugje zastonj iskal. Opozarja te na to in ono, na kar doslej morda še nikoli nisi mislil. Poučno in zanimivo je zlasti, kar čitamo o početku izpovedi malih grehov (str. 36), o izpraševanju vesti o malih grehih (str. 40), o duhovnem vodstvu (str. 69 s.), o izkušnjavah pobožnih duš (str. 79), o naravi čuvstev in njih pomenu za naše notranje življenje (str. 75), o napakah pri dobrem sklepu (str. 115 s.), o samovzgoji (str. 141). Povsod razodeva avtor tenkočutno, psihološko umevanje notranjega

¹ P. Huonder je 23. avg. 1926 v Bonnu umrl. Op. uredn.

življenja. Izpovedniki bodo knjigo s pridom čitali; in vsi, ki jih je skrb napredka v pobožnem življenju, bodo našli v njej potrebnega sveta in pouka. — Prevod prof. Jereta se odlikuje po lepem, gladkem, izbranem jeziku.

Naj dostavim še par pripomb. V »predgovoru« sem pogrešil naslov izvirnika, ki je po njem prof. Jerè priredil svojo knjigo. (Naslov se glasi: *Die Devotionsbeichte. Die Tilgung der lässlichen Sünde in der heiligen Beichte. Lehre u. Anleitung von P. Ph. Scharsch Obl. M. I. 4. unveränderte Auflage. 1922. Leipzig.*) V citate, ki se navajajo v knjigi, se je vrinilo več napak. Napake pa so že v izvirniku, in prevajalec jih je sprejel, ne da bi se bil prej uveril, če je vse točno, kar citira avtor. N. pr. str. 13: de malo 9, VII. a. XI ad 11; recte: qu. 7, a. 3 ad 17; str. 23: L. c. q. 12 in corp. art.; recte: qu. 7, a. 12; str. 98: Cat. Rom. P. III. c. qu. 2, II (v izvirniku str. 121: 3, 2, 2); recte: P. III, cap. 2, n. 4; str. 100: S. August. De cat. rud. 27; recte: de cat. rud. cap. 4; str. 116: Lehmkuhl, Theol. mor. II, n. 298; recte: n. 400; str. 161: Cat. Rom. P. II, c. V, qu. 32; recte: qu. ali n. 36. — Nekoliko dvomno je, kar čitamo na str. 171: »Ko so janzenisti trdili: 'Božji rop stori, kdor gre k sv. obhajilu, preden se je spokoril', je Aleksander VIII ta stavek obsodil, z utemeljitvijo, da bi se ta stavek mogel raztegniti tudi na male grehe.« Avtor je imel v mislih propos. damn. in decr. S. Off. 7. dec. 1690, n. 22: »Sacrilegi sunt judicandi, qui jus ad communionem percipiendam praetendunt, antequam condignam de delictis suis poenitentiam egerint« (v. Denzinger, *Enchirid.*¹⁰, n. 1312). V tem stavku je obsojen nauk janzenista Antona Arnaulda, ki je trdil: Kdor je smrtno grešil, mora najprej delati pokoro in s spokornimi deli očistiti dušo, potem še le sme prejeti sv. obhajilo; če prejme obhajilo v času, ko bi moral delati pokoro, ga prejme sakrilegično. Ni torej dosti, da grešnik obžaluje greh in se ga izpove, ampak po izpovedi mora najprej delati pokoro in potem šele, ko je pokoro dokončal, sme prejeti sv. obhajilo. Ta janzenistovski nauk je sv. stolica obsodila z dekretom z dne 7. dec. 1690.

Fr. Ušeničnik.

Herr, Dr. Jakob, **Praktischer Kursus der Homiletik**. 2. Aufl. Paderborn 1926. Ferd. Schöningh.

Knjiga je priročen učbenik, namenjen zlasti semeniščnikom, ki naj si s študijem enega leta osvoje potrebno homiletiško znanje za uspešno oznanjevanje božje besede. V teoriji ima — kakor pisatelj sam v Predgovoru pove — za podlago večja cerkvenogovorniška dela Schleinigera-Rackerja, Jungmann-Gattererja ter starejše znanstvenike na tem polju; upoštevani pa so tudi novejši avtorji, kakor: Meyenberg, Keppler, Stingeder, Gisler — in najnovejša literatura. Prvi del knjige obravnava splošno homiletiko. Smoter tega dela je, pripraviti začetnika tako daleč, da zna pridigo popolnoma samostojno izdelati in jo lepo izgovoriti. Drugi del — specialna homiletika — se bavi s posameznimi vrstami cerkvenih govorov. Po namenu pisateljevem naj je nekaj vademecum, ki usposablja cerkvenega govornika za to, da bo v smotreni raznolikosti učinkovito in praktično obravnaval v teku let ves depositum fidei po njega dogmatskih in moralnih nauk. — Cela knjiga je jasna in pregledna ter vsebuje na primeroma malo straneh (193) obilno gradiva. Nauk je vseskozi prepleten z dobrimi zgledi, večinoma iz del slovitih cerkvenih govornikov. Dragocenost v knjigi so številni zaznamki o homiletiški literaturi. Nekaj posebnega so ob koncu prvega dela praktični cerkvenogovorniški poizkusi, kjer pisatelj na nekaterih

odlomkih iz vzornih pridig uči, kako je treba predavati stavek za stavkom z besedo in gesto. — Za uvod je zelo primerno natisnjena v knjigi okrožnica Benedikta XV. »*Humani generis*« o duhovnikovi učeniški službi. Mih. Opeka.

Steinmann, Dr. Alphons, *Die Bergpredigt exegetisch-homiletisch erklärt*. (Predigt-Studien, Beiträge zur Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt. 8. Band.) 8°, V in 221 str. Paderborn 1926, F. Schöningh.

Pisatelj naglaša v svojem uvodu, da ima knjiga namen, ustrezati ne le znanstvenim, marveč še bolj praktičnim potrebam pridigarjev in dušnih pastirjev. Kar knjigo posebno priporoča, je današnjim razmeram odgovarjajoče podčrtavanje socialnega pomena tako imenovane pridige na gori, stvarna, na rezultatih najnovejše znanstvene eksegeze sloneča razlaga ter dizpozicija celotnega govora (Mat. 5, 3—7, 23) in strokovnjaško izvedena tematično-homiletična uporaba posameznih odlomkov (17) v obliki osnov za primerne cerkvene govore.

V literarno kritičnem oziru zastopa naš avtor kakor večina modernih eksegetov mnenje, da je imenovana Jezusova pridiga na gori kompozicija evangelistova (str. 3.); kar se pri ostalih dveh sinoptikih nahaja na raznih mestih (Lk. 6, 20—49; 11, 9—13. 33—36; Mk. 9, 50. 43—48; 10, 11 sl.; 4, 21. 24), je Matej, kakor je zahteval namen njegovega evangelija, združil v eno celoto. Rdeča nit, ki veže posamezne dele v eno celoto, je pravičnost, kakor jo umeva in zahteva Kristus napram farizejski pravičnosti.

Naš avtor ima predvsem socialni moment pred očmi. To upoštevaje in naglašanje socialnih vidikov se posebno opaža pri razlagi in homiletični uporabi odlomka o Očenašu (6, 9—13), kjer običajni osnovi za homilijo dodaje še drugo, namreč o socialni vsebini Očenaša (str. 118 ss.; v tem pogledu primerjaj: Dr. G. Ruhrland, *Die Wirtschaftspolitik des Vaterunsers*. Berlin 1895 in A. Heinen, *Moderne Ideen im Lichte des Vaterunsers*, Kempten).

Kot homilet se pisatelj pridružuje oni struji, ki je nastopila proti ekskluzivno parenetični smeri pridigarstva. Posrečilo se je tem homiletičnim eksegetom, uveljaviti zopet homilijo, ki bolj ustreza namenu cerkvenih govorov, kojih glavni vir naj bi bilo in ostalo sveto pismo (gl. okrožnico Benedikta XV. *Humani generis redemptionem* z dne 15. junija 1917 in tozadevne določbe sv. konzistorialne kongregacije z dne 28. junija 1917, kjer se nahaja zahteva: »*Sermo presbyteri Scripturarum lectione conditus sit.*« Primerjaj Can. 1344, § 1).

Ker je ni snovi, ki bi bila našla toliko uporabe za evangelijske perikope ob nedeljah, ferijah in praznikih (pepel. sredo: 6, 16—21; petek po pepelnici: 5, 43—48 in 6, 1—4; V. ned. po bink.: 5, 20—24; VII. po bink.: 7, 15—21; XIV. po bink.: 6, 24—33; in festis plur. Mart. et Omnium Sanctorum: 5, 1—12; ob prazn. cerkv. učencikov: 5, 13—19; cf. Lk. 6, 41. 42: I. ned. po bink. [glej Mt. 7, 1—5]; Lk. 11, 9—13 za križev teden [glej Mt. 7, 7—11]), kakor pridiga na gori, bo

knjiga pridigarjem služila kot posebno dobrodošel pripomoček; pa tudi kateheti bodo našli v njej mnogo snovi za pojasnjevanje verskih resnic. Val. Mörtl.

Opeka, dr. Mihael, **Božji dnevi**. Šestintrideset govorov za življenje s Cerkvijo. Mala 8°. Str. 327. V Ljubljani, 1926. Založila Prodajalna K. T. D. H. Ničman.

Toliko se govori in piše o verski poglobitvi, o liturgičnem gibanju, o življenju s cerkvijo: dr. Opeka je s to zbirko praktično pokazal, kako se je treba praktično reševati ta vprašanja. Vse leto preživite s Cerkvijo, vse nedelje in praznike, in vse druge dneve uporabljajte v svoj dušni prid! nam kliče v uvodnem govoru. In potem po vrsti v vseh šestintridesetih govorih obravnava liturgično leto.

Kot uvod v treh govorih razlaga, kaj je pravzaprav cerkveno leto, kaj je nedelja in kako so jo včasih praznovali, kakšna je podlaga svetniških praznikov, kako so se začeli in kako jih praznujmo. Sledi sedem govorov iz božične dobe, in sicer: advent, Janez Krstnik, božič, posebej govori o božični osmini, o sv. Treh kraljih, o prazniku sv. Družine in svečnici. Naslednjih 13 pridig obravnava velikonočno dobo. Zgodovinsko lepo pojasni, kdaj in zakaj je cerkev uvedla štiridesetdanski post, odkod pepelnica. Najdalje pa se pomudi pri Velikem tednu. Za vsak dan poseben govor: Cvetna nedelja, Veliki četrtek, Veliki petek, Velika sobota, Velika noč. Posebno je vse hvale vredno, da govornik tako lepo pojasni o b r e d e V e l i k e g a t e d n a. Ko bo enkrat izšel še slovenski Missale v priročni izdaji, se bo zelo lepo izpopolnil s temi govoru. Pa tudi tisti, ki bodo to razlago prebrali prej, preden gredo v cerkev, bodo obredom veliko lažje sledili. Z govoru o sv. Jožefu, prošnjih dnevih in Gospodovem Vnebohodu zaključí velikonočno dobo. V prav toliko (13) pridigah razloži praznike in nedelje v binkoštni dobi. Tudi o novem prazniku Kristusa Kralja izpregovori prelepo besedo. Z zahvalno nedeljo zaključí to svojo zbirko.

Kar velja o drugih Opekovih govorih, velja tudi o teh: teološko temeljiti, jezikovno pravilni, stilistično lepi, retorično močni učinkujejo, pa najsi jih beremo ali poslušamo. Da pa je te vrste govore govorniško težje obdelati, posebno one dele, v katerih slika zgodovinski razvoj, je razumljivo samo po sebi. Da bi le pridno segli po »Božjih dnevih« vsi, ki hočejo resnično živeti s cerkvijo!

C. Potočnik.

Beležka. Gotovo ni sam slučaj, da je vprav Pij XI. (kakor smo omenili že na str. 143) proglasil sv. Janeza od Križa za cerkvenega učenika (z apostolskim pismom 24. avgusta 1926, AAS XVIII 379—381). Naša doba hrepeni po mističnem religioznem doživljanju. A eden prvih voditeljev na tej poti je sv. Janez od Križa (1542—1591). Njegova čudovita dela Duhovna pesem, Hoja na Karmel, Temna noč, Živi plamen ljubezni so »nebeške knjige o mistični teologiji« (kakor se je izražala Bulla kanonizacije), čist vir krščanskega mišljenja in čuvstvovanja ter cerkvenega duha glede »mistične askeze« (kakor se izraža Pij XI.). Lep življenjepís sv. Janeza z analizo njegovih mističnih spisov je izšel v zbirki »Les Saints«.

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

I. Dela:

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Razprave:

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

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

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

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

Naročnina

za Bogoslovni Vestnik VII (1927) je 50 Din, za inozemstvo 60 Din.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Petium subnotationis pro vol. VII. (1927) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est **Din 60**. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).