

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

UREJA

UNIV. PROF. DR. FRANC KŠAV. LUKMAN

LETO I

ZVEZEK I

V LJUBLJANI 1920-21

TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO

(INDEX)

Razprave (Dissertationes):

Grivec, Pravovernost sv. Cirila in Metoda (De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii)	1
Ušeničnik A., Problem izvestnosti. Donesek za metodo spoznavne kritike (Methodus criteriologiae retractatur)	44
Ujčić, Nauk o odpustnem grehu (Doctrina de peccato veniali)	58
Snoj, Hierarhija v apostolski dobi (De hierarchia aevi apostolici)	72

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Zakramentalna odveza po kan. 886 (Fr. Ušeničnik) 88 —	
Redni izpovednik redovnic (Fr. Ušeničnik) 91 —	
Koga dušni pastir ne sme pripuščati k cerkvenim pogrebom? (Fr. Ušeničnik) 91 —	
Za slabovidne mašnike (Fr. Ušeničnik) 92 —	
Pouk v katekizmu (Fr. Ušeničnik) 92 —	
Sv. pismo v praktični uporabi (A. S.) 94 —	
Kako razumevajmo Foersterja? (Dr. Jos. Demšar) 94	

Razgled po krščanskem svetu (Orbis christiani memorabilia):

Srbska cerkev (G.) 96 —	
Hrvatski reformni pokret (N.) 99	

Slovstvo (Literatura):

a) Pregledi: Filozofija (A. Ušeničnik) 103	
b) Ocene in poročila: Vigouroux, Bacuez et Brassac, Manuel biblique. Ancien Testament. 14. éd. (M. Slavič) 105 —	
Jagić, Život i rad Jurja Krizanića (F. Grivec) 106 —	
Klug, Apologetische Abhandlungen I—III (F. Grivec) 108 —	
Saedler, Mütterseelsorge und Mütterbildung; Bilz, Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre; Ries, Die Mischehe eine ernste Pastorations-sorge (Fr. Ušeničnik) 108	

Beležke (Analecta):

Bogoslovna akademija 110 —	
Terminologija (F. G.) 112	

Dr. F. Grivec — Ljubljana:

Pravovernost sv. Cirila in Metoda.

(De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii.)

1. Status quaestionis. Quid auctor(es) Veteroslavicarum (panonicarum) Vitae Constantini-Cyrilli et Vitae Methodii, quid ss. Cyrillus et Methodius cogitaverint: I. de primatu R. P., II. de Filioque.

I. De primatu R. P. — 2. Relationes privatae ss. C. M. ad Photium. Vinculis domesticis ss. C. M. arctius coniungebantur cum adversariis Photii quam cum Photio; nam ut monachi factioni patriarchae Ignatii (monachi) adhaerebant. 3. S. Meth dius in causa liturgiae Slavicae oboedientiam sedi apostolicae non negavit. 4. In causa primatus R. P. ss. C. M. secuti sunt monachos orientales, praecipuis Theodorum Studitam. 5. Ecclesia Constantinopolitana ambiguum tenebat sententiam, primatum R. P. inniti civili Romae praeseminentiae (3. canon Const. I. et 28. c. Chalced.); huic cogitandi modo adaptatus est loquendi modus («terminologia») ecclesiae Const. («stylus curiae»). Patriarchae Const. sibi tribuebant titulum episcopi «novae Romae», Romanum pontificem episcopum «veteris Romae» appellantes. Reliquae ecclesiae orientales, imprimis monachi orientales, consueto Romano (inde a saec. IV.) cogitandi loquendique modo inhaerentes, ecclesiam Romanam «sedem apostolicam» appellabant atque apostolicam divinamque primatus originem innuebant. 6. Th. Studita papam «apostolicum» (substantive) appellare solebat. Qui usus secus rarissimus) in legendis panonicis saepissime occurrit. 7. Slavica Vita Meth. Th. Studitam sequens papam s. Petro parem ponit (8.) potestatemque R. P. supra concilium graphicè docet. Quae demonstrant, ss. C. M. in quaestione de origine ambituque primatus s. Theodorum Studitam secutos esse. In elencho conciliorum omnibus verbis (ad verbum) expressa est propria doctrina ss. C. M. 9. Vita Meth. sex solum concilia oecumenica agnoscit, consentiens cum Th. Studita et cum eccl. Romana usque ad Ioannem VIII. 10. Fragmentum nomocanonis Slavici s. Methodii testatur, s. Methodium contra sententiam Const. acute defendisse, primatum Romanum divini esse iuris; fragmentum nomocanonis explicite defendit ideas, quae in Vita Meth. implicite continentur. 11. Certis hisce argumentis minus clari legendarum loci opponuntur: silentium de schismate, iter Methodii Constantinopolitanum ideae caesaropapisticae. 12. Silentium de Photii schismate explicatur. Ss. C. M. rixas pugnasque Graecas fugientes in solitudinem se recipiebant fidemque gentibus dissitis nuntiabant. Unitatem ecclesiae positive ingenioseque promo-

vebant. 13. Photius Methodium in suas partes trahere frustra conatus est. 14. Methodii iter nihil contra primatum R. P. demonstrat. 15. Silentium de potestate patriarchae Constantinopolitani eiusque neglectio. 16. Caesaro-papismus non defenditur, sed status rerum solum fideliter describitur. Imperator papae subordinatur. 17. Primatus papae in universam eccl. agnoscitur.

II. Filioque. — 18. Doctrina Vitae Meth. de Spiritu S. (c. 1. et 12.) praecipuum praebet argumentum contra orthodoxiam huius Vitae scriptoris, immo contra orthodoxiam ss. C. M. (Brückner, Snopek aliique). 19. Multi Graeci bona fide de formula Latina »Filioque« suspiciones habebant. Photius huic diverso cogitandi loquendique modo schisma ecclesiasticum callide superstruere tentabat. 20. Ecclesia Romana Filioque ut additamentum symbolo Nicaeno-Const. accurate distinguebat a dogmatico huiusce formulae argumento; doctrinam profitebatur, additamentum non permittebat. Franci e contra, minus distinguentes, additamentum urgebant, motivis ducti et politicis et religiosis; similiter Graeci, parum distinguentes, damnantes additamentum (ad Ephes. c. provocantes) dogmaticum quoque argumentum saepe damnabant. 21. Franci (Libri Carolini) formulam Graecam (per Filium) respuebant. 22. S. Methodium, e captivitate Germanica reversum, sacerdotes Germanici propter doctrinam de Spiritu S. acriter aggressi sunt eumque Romae accusaverunt, ducti motivis non mere religiosis. 23. S. Methodius formulam Graecam (per Filium) traditionemque orientalem sequens additamentum symbolo non admisit. Eius doctrina a Latina verbo tantum, non re differebat. 24. Slav. Vita Meth. c. 1. docet, formulam Latinam in s. Scriptura non contineri. Discipulis Methodii ipsa additio symbolo facta haeretica videbatur, similiter ac Vita Cyrilli adversarios liturgiae Slav. exaggerando haeticos »trilingues« appellat. Sacerdotes Germanici Filioque materialiter haetice interpretantes non absque ratione haeresi »hyopatoria« laborare dicuntur. Terminum »hyopatoria« scriptor Vitae Meth. (c. 12.) non e Photii »Mystagogia«, sed e frequenti ss. Patrum usu deprompsit. 25. Clemens Bulgarus, discipulus ss. C. M. (probabiliter scriptor Vitae Meth.) post magistri mortem forsan in errorem photianum bona fide incidit, putans. Germanos, s. Methodii discipulos violenter persequentes, orthodoxos non esse. 26. Quae pro consilio (»tendentia«) photiano adducuntur (a Snopek, Brückner aliisque), obscura dubiaeque sunt atque congruenter cum locis clarioribus exponi debent. 27. Conclusio. In panonicis Vitis mens ss. C. M. spirare videtur, qui orientis monachos secuti, traditionibus orientis inhaerentes, agendo docendoque ingeniose (n. 8. et 17.) orientem et occidentem connexerunt.

Važnejša uporabljena literatura.

- A. Brückner, Die Wahrheit über die Slavenapostel. Tübingen 1913.
 — Idem, Thesen zur Cyrillo-Methodianischen Frage (Archiv f. slav. Philologie 1906, 186—218). — Čtenija v imperatorskom Obsčestvė istorii i drevnostej rossijskih. Moskva 1889, knjiga 3. in 1895, knjiga 1. — E. Dümmler, Die Panonische Legende vom hl. Methodius (Archiv f. Kunde österr. Geschichts-Quellen 1854, XIII. Bd. 1. Heft, str. 145—199). — Dümmler-Miklošić, Die Legende vom hl. Cyrillus (Denkschriften der k. Akademie. Wien 1870, str. 203—248). — J. A. Ginzler, Geschichte der Slavenapostel. Wien 1861. — L. K. Goetz, Geschichte der Slavenapostel. Gotha 1897. — E. Golu-

binski, Istorija ruskoj cerkvi.² I₂. Moskva 1904. — N. Grossu, Prepodobnyj Theodor Studit. Kiev 1907. — J. Hergenröther, Photius. I—III. Regensburg 1867—69. — V. Jagić, Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin 1913. — P. A. Lavrov i V. M. Undoljskij, Kliment Episkop Slovenskij (Čtenija 1895, knj. 1.). — T. Lempl, Razne pripombe k zgodovini sv. Cirila in Metoda (Voditelj 1907, str. 1—26). — N. Milaš, Slavenski apostoli Kiril i Metodije i rimski pape. Zadar 1881. — P. J. Pargoire, L'Eglise Byzantine (527—847). Paris 1907. — F. Pastrnek, Dějiny slovanských apoštolů. Praha 1902. Po tej knjigi citiram legende in listine o sv. Cirilu in Metodu. — A. Pavlov, Anonimnaja grečeskaja statja o preimuščestvah Konstantinopoljskago patriaršago prestola i drevne-slavjanskij perevod eja s dvumja važnymi dopolnenijami (Vizantinskij Vremennik 1897, 143—159). — K. Potkański, Konstantin a Metodiusz. Krakov 1905. — F. Rački, Viek i djelovanje sv. Cyrilla i Methoda. Zagreb 1857—1859. — S. Ritić, Povijest i pravo slovenštine u crkvenom bogoslužju. Zagreb 1910. — F. Snopek, Konstantinus-Cyryllus und Methodius. Kromeriž 1911. — V. Vondrák, Studie z oboru cirkevňeslovenského písemnictví. Praha 1903. — A. D. Voronov, Kirill i Methodij. Kiev 1877. — Deloma sem rabil referat Jagićev (Archiv f. slav. Philologie 1879, 97—128); točne prepise važnejših mest iz Voronova mi je napravil in poslal arhivar mons. dr. F. Snopek (Kromeriž), za kar se mu na tem mestu iskreno zahvaljujem.

Spise starejših grških in latinskih pisateljev navajam po Migne-u, Patrologia Graeca (P^G) in Patrologia Latina (P^L). Cerkvene zборе navajam po Mansiju, S conciliorum nova et amplissima collectio. Grške pisatelje iz tipografskih vzrokov citiram večkrat v latinskem prevodu.

Staroslovenski (ruski) »jer-k« prepisujem s ' (češki znak), samo za l in n ga po slovensko-hrvatskem pravopisu pišem z j; »jer« na koncu besed izpuščam.

1. Sv. Ciril in Metod sta bila vzorna sinova krščanskega Vzhoda, vzgojena v duhu vzhodnega meništva. Menihi so bili najznačilnejši zastopniki vzhodne cerkve, goreči branitelji vzhodnih verskih tradicij, obenem (do 11. stol.) pa najvernejši branitelji edinstva z zapadno cerkvijo. Istotako sta sv. brata v pojmovanju krščanskih dogem verna zastopnika vzhodnih tradicij in obenem apostola univerzalnega krščanskega edinstva. Zato sta pravoverna v zapadnem in vzhodnem smislu, vredna, da ju z istim spoštovanjem časti zapadna in vzhodna cerkev kot sveta zaščitnika one krščanske edinstva in ljubezni, ki je nekdanj združevala Vzhod in Zapad v eno krščansko družino. Na razvalinah cerkvenega edinstva med Vzhodom in Zapadom, po tisočletnem razkolu, je težko pravilno presojati versko pojmovanje in cerkveno stališče sv. solunskih bratov. Razumljivo je, da ju poedini enostranski vzhodni historiki predstavljajo kot nasprotnika zapadne cerkve in da ju nekateri

katoliški historiki enostransko presoajo s sedanjega zapadnega stališča.

Miroljubna slovanska apostola sta se v Panoniji in Moraviji nehotе zapletla v neprijetne borbe s frankovsko (nemško) cerkveno in državno politiko. Vsled frankovskih intrig so se celo v Rimu zbujali dvomi o pravovernosti sv. bratov. Vse to se nam je sporočilo v razmerno površnih virih. Zato ni čudno, da so v življenju sv. bratov nekatere nejasne točke, ki dajejo pristranskim historikom priliko za kriva tolmačenja njunega stališča nasproti Rimu in Carigradu.

V papeških in drugih arhivih so odkrili zanimive papeške listine o sv. Cirilu in Metodu. A glavni vir sta še vedno dve staroslovenski, »panonski« legendi (Žitje Konstantina-Cirila, Žitje Metoda). Mnogi podatki teh legend so potrjeni po papeških in drugih dokumentih; verodostojnost je velika. Razni znaki kažejo, da sta obe legendi delo učenca (ali učencev) sv. Cirila in Metoda. Splošno se sodi, da se v panonskih legendah razodeva duh sv. Cirila in Metoda. Zato je za mnoge znanstvenike pojmovanje sv. Cirila in Metoda odvisno od tolmačenja panonskih legend.

Tradicionalno mnenje slavistov je, da se v panonskih legendah izraža miroljubni duh sv. Cirila in Metoda; naglaša se cerkveno edinstvo, prvenstvo rimskega papeža ter spoštovanje do Rima in Cariграда. Tako je o panonskih legendah sodil historik Dümmler, ki je po naročilu in v imenu Miklošiča napisal komentar k panonskima legendama; tako sodijo Jagić, Pastrnek, Vondrak, Ritig i. dr. Izmed ruskih cerkvenih historikov je bistveno enako sodil temeljiti Voronov, ki je naglašal, da je staroslovenski življenjepisec dobro izrazil osnovno črto Ciril-Methodovega značaja. Katoliški cerkveni historiki (Rački, Ritig, Hergenröther i. dr.) se po večini skladajo s tradicionalnim mnenjem slavistike. Nekateri katoliški cerkveni historiki pa trdijo, da sta panonski legendi (posebno Ž. Met.) spisani v fotijevskem duhu, tako Ginzl, Martinov¹, Lempl, Snopek. Snopek iz tega izvaja, da pisatelj legend ni bil učenec sv. bratov. Berlinski poljsko-nemški slavist Brückner pa iz legend sklepa, da sta bila sv. brata odločna fotijevca, ki sta iz oportunitizma varala Rim, ter da sta katoliški cerkvi več škodovala nego

¹ Annus Graeco-slavicus (Acta Sanctorum t. 59) 170 s.

Luther. Razumljivo je, da nekateri pravoslavni historiki (Milaš, Lamanskij i. dr.) sv. brata slikajo kot nasprotnika Rima.

Tako sta naša sv. blagovestnika še vedno predmet nespo-razumljenja in sumničenja, kakor sta bila preganjana in sumničena takrat, ko sta delovala med Slovenci.

Težavni, od bogoslovne strani še premalo raziskani problem pravovernosti sv. Cirila in Metoda je torej vreden, da ga še enkrat raziščemo. Problem obsega dve važni vprašanji: I. Kako sta sv. Ciril in Metod sodila o prvenstvu rimskega papeža ter v kakem odnosu sta bila do Rima in Cariigrada? II. O izhajanju Sv. Duha (Filioque).

I. Prvenstvo rimskega papeža.

2. Sv. Ciril in Metod sta bila Fotijeva sodobnika. Sveti Ciril je bil Fotijev učenec. Bibliotekar Anastazij poroča, da je bil Ciril »fortissimus eius (Photii) amicus«. Isti Anastazij piše, da je Fotij od svojih učencev zahteval in dobival pismene izjave vdanosti in vernosti njegovemu nauku (»*proprio scripto spondere cogebat, se secundum fidem Photii de cetero credituros.*« P L 129, 13). Podobno pišejo grški škofje v okrožnici protifotijevskega cerkvenega zbora l. 869 (P L 129, 184). A isti Anastazij poroča, da je Ciril odločno nastopil proti Fotiju, ko je ta širil nauk, da ima človek dve duši (P L 129, 14). Torej je bil Ciril zrel in samostojen učenec Fotijev.

Pred Fotijevim patriarhatom je bilo prijateljsko razmerje med Fotijem in Cirilom mogoče, ker je Fotij slovel kot pravo-veren učenjak. Drugače je bilo, ko je Fotij nastopil kot Bardasov pristaš proti patriarhu Ignaciju. Fotijev zaveznik Bardas je bil velik nasprotnik logetheta (kancelarja) Theoktista, očetovskega Cirilovega pokrovitelja; izpodrinil ga je z dvora Teodore in ga dal v ječi umoriti. Pod vplivom Bardasa je razuzdani Mi-hael III. svojo pobožno mater Teodoro odstranil od vlade in zaprl v samostan. Leto pozneje (858) je Bardas nasilno odstavil patriarha Ignacija ter na patriarški prestol dvignil ponosnega Fotija. Sv. Ciril in Metod sta dobro poznala Fotijeve zaveznike na cesarskem dvoru. Osebne vezi so ju bolj vezale s Fotijevimi nasprotniki nego s Fotijem.

Kot vzorna meniha-asketa sta bila brez dvoma pristaša odstavljenega patriarha Ignacija, pobožnega meniha. Znano je,

da je bil Ignacij splošno spoštovan in priljubljen pri ljudstvu in posebno pri menihih. Menihi in drugi Ignacijevi pristaši so se ogibali Fotija ter od njegove stranke niso hoteli prejemati niti zakramentov niti cerkvenih časti. Patriarh Ignacij pa je bil verno vdan Rimu. Papež Nikolaj I. ga je vztrajno podpiral, dasi je videl, da bi Fotija brez težave pridobil, ako bi zapustil Ignacija. Ta odločna papeževa pravičnost je v sv. Cirilu in Metodu ter v drugih menihih poživljala tradicionalno vdanost do Rima.

To so jasna in splošno priznana zgodovinska dejstva, ki dokazujejo, da sv. brata nista sledila Fotiju v njegovem boju proti Rimu. Proti tem jasnim dejstvom se navajajo nekatere manj jasne črte iz panonskih legend.

Čudno je, da se v panonskih legendah nič ne omenja cerkveni razkol ter nasprotje med Fotijem in svetima bratoma. V Metodovi legendi se dvakrat (pogl. 4 in 13) indirektno (brez imena) omenja Fotij, a brez znakov nasprotja. Priznavamo, da je v legendah nekoliko nejasnosti glede na odnos naših apostolov do Fotija. A te nejasnosti še niso zadostni razlog, da bi po Brücknerjevem zgledu sumničili značaj sv. Cirila in Metoda. V celotnem okviru nju življenja se morejo te nejasnosti brez težave pojasniti (gl. št. 11—17). Nasprotno ni niti ene črte, ki bi jasno izražala fotijevsko tendenco. Pač pa je mnogo potez, ki odločno govore za Ciril-Metodovo edinstvo z Rimom in za rimsko stališče panonskih legend.

3. Rimsko vdanost slovanskih apostolov moti dvom, ali je Metod priznaval papeževo avtoriteto in izpolnjeval papeževe ukaze glede na slovansko bogoslužje. Ivan VIII. l. 879 opozarja Metoda, da mu je bil zabranil (873) slovansko bogoslužje, a da se Metod tega ukaza ni držal. Ali ni to nepokorščina? Priznavamo, da je v ravnanju Metodovem tukaj nekoliko nejasnosti, kakor so nejasni nasprotujoči si odloki rimskih papežev glede slovanskega bogoslužja. Slavisti splošno priznavajo, da je Hadrian II. svečano dovolil slovansko bogoslužje z bulo »Gloria in excelsis Deo« (869). Recimo, da je Ivan VIII. l. 873 Metodu zabranil slovansko bogoslužje. Ali je bil Metod dolžan, ta ukaz brezpogojno izvršiti? Nikakor ne. Metod je vedel, da je papež Ivan to ukazal na temelju nezadostnih informacij, morebiti celo v mnenju, da je Metod slovansko bogoslužje uvedel brez dovoljenja Hadriana II. Dalje je bil Metod uverjen, da je uspeh

njegovega misijonskega delovanja odvisen od slovanskega bogoslužja. V katoliški cerkvi še sedaj velja pravo, da škofje kake papeževe naredbe ne objavijo in ne izvršijo, ako vidijo, da je v njihovih cerkvenih pokrajinah neizvedljiva. Metod je razloge za svoje vztrajanje pri slovanskem bogoslužju lahko po papeževem legatu Pavlu Jakinskem sporočil v Rim. Papež je na to molčal, in Metod je nadaljeval slovansko službo božjo. Slavistom, ki ne poznajo duha cerkvenega prava, je to neumevno (Jagić 54), a bogoslovcem se zdi Metodovo ravnanje umevno in pravilno (Ritić 51). Metod je bil pokoren papeževemu pozivu, naj pride v Rim. V Rimu (880) je dokazal svojo pravovernost in upravičenost slovanskega bogoslužja.

Drugi dvomi o Metodovi vdanosti do Rima se bodo rešili ob koncu tega poglavja (11—18).

Nasproti tem nejasnim dvomom pa imamo jasne in zanimive dokaze za Ciril-Methodovo edinstvo z Rimom.

4. Najzanimivejša točka v nauku sv. bratov in v panonskih legendah je nauk o prvenstvu rimskega papeža. Prav ta točka je najmanj raziskana. Slavisti nimajo za to stran niti velikega zanimanja niti zadostne bogoslovne izobrazbe. Izmed katoliških bogoslovcev je edini Snopek obširneje razpravljal o bogoslovnih problemih v panonskih legendah. A njemu je fotijevska tendenca panonskih legend tako očitna, da ne vidi onih točk, ki odločno govore proti njej.

A priori je jako verjetno, da sta bila naša apostola v vprašanju papeževega prvenstva pod vplivom vzhodnega meništv, posebno pod vplivom velikega reformatorja vzhodnega meništv in slavnega boritelja za vzhodno pravovernost, sv. Teodora Studita, čigar spisi so se mnogo čitali in proučevali v vzhodnih samostanih, čigar spomin († 826) je bil v mladeniški dobi svetih bratov še svež ter se je po proslavi »pravoslavja« proti ikonoborcem (843) še izredno poživil.

V dobi svetih slovanskih blagovestnikov so vzhodni menihi imeli velik vpliv in so tvorili takorekoč »cerkev v cerkvi«. Vzhodni menihi so se od nekdanj najbolj vztrajno borili proti krivovercem, posebno so se proslavili v borbi proti ikonoborcem ter se ovenčali z mučeniškim sijajem. V boju proti krivoverskim cesarjem in patriarhom so iskali opore v Rimu. Živahno so občevali z Rimom. V Rimu in v okolici je bilo več

grških samostanov, ki so posebno cveteli v dobi ikonoborskih bojev.

Na čelu menihov je stal omenjeni Teodor Studit. Njegovi spisi obsegajo najjasnejše dokaze za papežev primat v dobi neposredno pred Fotijevim razkolom. V njih se javlja posebna meniška bogoslovna terminologija, različna od bogoslovne terminologije uradne carigrajske cerkve, posebno različna od fotijevske terminologije.

5. Grška cerkev je od konca 4. stoletja dalje širila teorijo, da je rimski papež zato poglavar cerkve, ker je škof stare cesarske prestolnice, starega Rima. Iz tega so Grki izvajali, da ima carigrajski škof kot škof »novega Rima« prvo mesto za rimskim papežem in neko prvenstvo na Vzhodu. Ta nauk so grški škofje izrazili na I. carigrajskem (381) in na kalcedonskem (451) cerkvenem zboru. Priznavali so prvenstvo rimskega papeža, a poleg tega so učili, da je to prvenstvo utemeljeno v politični prednosti Rima, torej zgodovinsko- ali cerkvenopravno. Božjepravnega temelja rimskega prvenstva niso direktno tajili, a so ga radi zamolčevali in pozabljali. Ostala vzhodna in cela zapadna cerkev pa je dosledno naglašala, da je rimsko prvenstvo utemeljeno v božjepravnem apostolskem nasledstvu sv. Petra. To se je že od prvih stoletij izražalo v naslovu rimske cerkve: »cathedra Petri«, »apostolica sedes«, kar je še danes uradni naslov rimske cerkve. V uradnem carigrajskem slogu (»stylus curiae«) se ne rabi izraz »apostolica sedes« kot antonomastični naslov rimske cerkve; rimski papež se navadno imenuje škof starega Rima, carigrajski škof pa škof novega Rima. Včasih se še sreča »apostolica sedes« ali kaj podobnega,² a ne kot antonomastični uradni naslov rimske cerkve. Razlika med rimsko in carigrajsko terminologijo se posebno jasno javlja, ako primerjamo pisma papežev carigrajskim cesarjem in patriarhom z odgovori iz Carigrada. V papeških pismih se v vsakem važnejšem stavku ponavlja uradni naslov »apostolica sedes«, carigrajski odgovori pa se trdo-

² Teksti so zbrani v *Echos d' Orient* VI 30—42; 118—25; 249—57 in pri Pargoireu 44—6; 189—96; 289—95. — 131. Novela Justinianova rabi naslov »sanctissima apostolica sedes veteris Romae«. — Razumljivo je, da se na Vzhodu ni mogel splošno udomačiti rimski naslov »apostolica sedes«; na Vzhodu so imeli še druge apostolske stolice, na Zapadu pa samo Rim. Zato je Studitova in Ciril-Methodova terminologija tem bolj značilna.

vratno ogibajo tega naslova. Isto se opaža na carigrajskih cerkvenih zborih l. 869 in 879. V govorih papeževih zastopnikov se jako često ponavlja uradni rimski naslov, grški škofje pa samo jako redko izjemoma rabijo kak podoben izraz. Očividno je, da v Carigradu niso hoteli priznati uradnega rimskega naslova. Celo patriarh Ignacij se v pismu Nikolaju I. (867) drži carigrajskega uradnega sloga, dasi v istem pismu naglaša božjepravni značaj rimskega prvenstva (Mansi 16, 47—49). Ostala vzhodna cerkev, posebno pa vzhodni menihi so radi rabili uradni izraz »apostolica sedes« ter so v vseh naslovih jasno izražali odlični apostolski značaj rimskega prvenstva.

Razumljivo je, da so se Fotij in njegovi pristaši glede na Rim držali tradicionalne carigrajske terminologije. (Hergenröther III 338 navaja pri Fotiju samo eno izjemo.) Ta terminologija je bila dosti preprosta, da so jo mogli razumeti tudi manj izobraženi duhovniki, a vendar še toliko pravoverni, da se je nemoteno rabila. Torej nam ta terminologija sme služiti za merilo, po katerem bomo presodili, h kateri stranki sta spadala sv. brata in pisatelj panonskih legend.

6. Na podlagi rimske in panonskih legend je jasno, da sta se sv. brata s posebnim naglasom držala meniške, studentske terminologije v zavednem nasprotju z uradno in (fotijejsko) carigrajsko terminologijo, ki je bila sv. Cirilu in Metodu brez dvoma dobro znana. Iz tega nujno sledi, da sta stala naša blagovestnika skupno s pisateljem panonskih legend odločno na rimskem protifotijejskem stališču.³ Še več! Na podlagi terminologije in sloga moremo celo zaslediti odlomke Ciril-Metodove govorice, odlomke iz Ciril-Metodovih propovedi (katehez).

V rimski in v panonskih legendah zbuja pozornost substantivni izraz »apostolik« za rimskega papeža. V vseh ostalih istodobnih zapadnih spisih in v papeških listih se dosledno rabi samo izraz »papa«. Verjetno je, da nam je pisatelj panonskih legend zapustil še druge spise. A vendar se v cerkvenoslovanski literaturi izraz »apostolik« nikoli več ne sreča. Miklošič v raz-

³ Zanimivo je, da se v panonskih legendah o grških cesarjih rabi uradna carigrajska terminologija (gl. št. 16); o papežu in o rimski cerkvi pa se rabi meniška terminologija, ki je načelno različna od uradne carigrajske. To je posebno važno za one, ki v legendah iščejo tendence.

pravi »Christl. Terminologie der slav. Sprachen« (Denkschriften der k. Akademie, Wien 1875, str. 12) tega izraza sploh ne omenja, ampak samo: papa, papež, z opazko, da je papež starejši izraz panonskega izvora.⁴ V staroslovenskem slovarju (Lexicon Palaeosloven. Vindobonae 1862/5) navaja »apostolik« kot izraz, ki se nahaja samo v Cirilovi in Metodovi legendi. Pregledal sem spise Klementa bolgarskega, ki se smatra za pisatelja panonskih legend, a tega izraza nisem našel. Zato je verjeten zaključek, da nam je pisatelj panonske legende s tem izrazom hotel ohraniti spomin na Ciril-Metodovo govorico in terminologijo. V latinski rimski legendi⁵ se nahaja ta izraz petkrat, in sicer na mestih, ki so skoraj doslovno odvisna od panonske Cirilove legende. V Cirilovi legendi se nahaja šestkrat in v Metodovi sedemkrat. Poleg tega se rabi v Cirilovi legendi »papa«, v Metodovi pa »papež«.

S pridevkom »apostolski« so se že v prvih krščanskih stoletjih nazivali učenci in nasledniki apostolov. Naslov »apostolicus (dominus)« je bil uradni naslov za škofo, pozneje za metropolitane in naposled od sredine 9. stol. samo za papeže. A splošno se je ta izraz na zapadu le redko rabil kot uradni naslov za papeža; posebno redka je substantivna raba. Substantivno rabo srečamo v tem pomenu na zapadu prvokrat pri diakonu Pavlu v življenjepisu Gregorja Vel., ki ga je Pavel spisal okoli l. 790 kot menih v samostanu na Monte Cassino (P L 75, 54. 55. 58). Na Vzhodu se to substantivno izražanje največkrat srečuje pri Teodoru Studitu (P G 99, 1029; 1209; 1397); poleg tega se rabi pridevna zveza »apostolicum caput« (1025; 1151/3), »apostolicus papa« (1017; 1151), »apostolicus pater« (1021). V maurinskem komentarju se ta izraz omenja kot Studitov izraz (P L 75, 54); isto trdi Pargoire (292).

Iz spisov diakona Pavla in T. Studita smemo sklepati, da se je ta izraz rabil pred vsem v samostanih kot spoštljivi izraz za papeža z očitnim naglašanjem božjepravnega apostolskega prvenstva. A nikjer se ne rabi tolikokrat kakor v rimski in v

⁴ Konstantinova legenda piše vedno papa, Metodova pa papež. Pastrenek ima v obeh legendah obliko papež, ker je hotel obe legendi jezikovno enotno stilizirati.

⁵ V tej legendi se nahaja pridevna zveza »sanctus apostolicus«, ki jo srečamo po enkrat pri T. Studitu (P G 99, 1209) in pri diakonu Pavlu (P L 75, 55).

panonskih legendah. Sv. Ciril in Metod sta ta spoštljivi papeški naslov prinesla iz vzhodnih samostanov ter sta ga hotela udomaćiti med panonskimi in moravskimi Slovani, med katerimi je bil že prej udomaćen izraz »papež«. V Metodovi legendi (1) se enkrat rabi zveza »apostolski papež«, ki se nahaja pri T. Studitu; ista pridevna zveza se tudi sicer nahaja v cerkvenoslovanski literaturi (n. pr. v nekem rokopisu ruske Troicke Lavre: »Grigorija svetějšago i apostoljskago papy starejšago Rima slovesa«)⁶. Ako bi pisatelj panonskih legend imel fotijejsko tendenco, bi moral ta rimsko tendenciozni izraz zamenjati s kakim drugim izrazom.

7. Teodor Studit tako naglašá apostolsko nasledstvo rimskega papeža, da papeža istoveti s Petrom: »Ad Petrum, vel eius successorem« (P G 99, 1017); »Petrus enim es tu (tako piše papežu Pashalu), Petri sedem exornans et gubernans« (1152). Papeža Pashala imenuje »petra fidei, super quam aedificata est catholica ecclesia« (1152).

Isto istovetenje Petra in papeža srečujemo v Metodovi legendi (9 in 10). Nemškim škofom, ki so ga napadli: »Na našej oblasti učiši«, je naš apostol odgovoril, da to ni cerkvena pokrajina nemških škofov, ampak »světajego Petra jest«. Moravani, ki so pregnali nemške duhovnike, prosijo papeža, naj jim pošlje Metoda za nadškofa, ker so njihovi očetje prejeli »krst od svetega Petra« (ne od nemških misijonarjev). Štiri nemške škofove, ki so mučili sv. Metoda, je zadela kaznen božja, da so nedolgo potem umrli; Metodova legenda piše (10), da je to posledica »sodbe sv. Petra«.

Na tej govorici se pozna pristni vzhodni dih Teodora Studita⁷, kakor je vel v vzhodnih samostanih, odkoder sta ga slovanska blagovestnika prinesla našim očetom. Tega izražanja si ni mogel izmisliti fotijejski pisatelj, ker je rimska tendenca preočitna.

8. V Metodovi legendi se nahaja neki daljši odlomek, ki ima na sebi vse znake studitskega duha v samostojni formulaciji

⁶ Omenja š č e p k i n v »Čtenijah« 1889 III 146. — V govorih kardinala Petra na Fotijeji sinodi v Carigradu (879) se nahajajo papeški naslovi: oecumenicus papa (večkrat; Mansi 17 A, 379 i. dr.), apostolicus papa (o. c. 390, dvakrat); apostolicus dominus (o. c. 390, trikrat); apostolicus (subst., enkrat; o. c. 392). Grški škofje pa ne rabijo nobenega teh izrazov.

⁷ Že V o r o n o v je opazil (str. 76), da je istovetenje Petra in papeža značilna posebnost T. Studita.

naših apostolov. Na koncu 1. poglavja te legende se navaja šest vesoljnih cerkvenih zborov. Iz znanstvenih in tipografskih razlogov navajam to važno mesto v Miklošičevem latinskem prevodu.

»Successores... sanctorum apostolorum, reges baptizantes, multo certamine et labore paganismum extirpaverunt. Silvester venerandus cum 318 patribus, magnum imperatorem Constantinum in adiumentum accipiens, synodo prima Nicaeae convocata, Arium vicit damnavitque et haeresim eius, quam excitabat contra sanctam trinitatem, sicuti Abraham olim cum 318 vernaculis regem percusserat et a Melchisedeco rege Salem benedictionem accepit et panem vinumque; erat enim sacerdos Dei altissimi. Damasus quoque et theologus Gregorius cum 150 patribus et cum magno imperatore Theodosio Constantinopoli confirmaverunt sanctum symbolum... Coelestinus et Cyrillus cum 200 patribus et cum alio imperatore Ephesi Nestorium vicerunt... Leo et Anatolius cum orthodoxo imperatore... Chalcedone Eutychii amentiam et errorem damnaverunt. Vigilius cum Deo grato Iustino... quinta synodo convocata... Agathon apostolicus papa... cum venerando Constantino imperatore in synodo multas turbas oppresserunt... christianam vero fidem ad veritatem constituentes confirmaverunt.«

Kakor sedaj, tako so vzhodni kristjani že nekdam nagašali vesoljne cerkvene zборе kot stebre pravovernosti. Redno so jih navajali v privatnih in uradnih veroizpovedih (professio fidei); vedno so tvorili važen del katehetskega pouka. Brez dvoma sta jih i naša blagovestnika navajala v svojih veroizpovedih, ki sta jih morala ponovno pismeno in ustno predložiti Rimu; navajala sta jih v veroizpovednih formularih za svoje učence. To je obenem tvorilo važen del Ciril-Methodovega katehetskega pouka. V Metodovi legendi se torej navaja govorniško prikrojen odlomek katehetskega pouka.

V tem odlomku odsevajo značilne posebnosti Ciril-Methodovega duha. Sv. brata sta bila vdana Rimu, a obenem sta ostala verna sinova grškega Vzhoda in plemenita grška domoljuba. Bila sta sinova vojaškega dostojanstvenika. Metod je bil nekdam visok državni uradnik; Ciril je bil vzgojen na dvoru. Staro izkustvo kaže, da v takih srcih niti samostanska samota niti pobožno življenje ne omaje plemenitega domoljubja. Sv. brata niti v katehetskem pouku nista zatajila svoje domoljubnosti. Z domo-

ljubnim spoštovanjem se navajajo grški cesarji, ki so sodelovali na cerkvenih zborih. Staroslovenski življenjepisec pozna samo enega cesarja, namreč carigrajskega; nemško-rimski cesar mu je samo kralj. Ciril-Methodovo misijonsko delovanje torej nikakor ni bilo ugodno za nemško politiko. A iz tega ne sledi, da sta bila sv. brata Bizantinca v slabem smislu ali prenapeta šovinista. V zapisniku cerkvenih zborov imajo cesarji podrejeno vlogo kot verni zaščitniki krščanstva in cerkvenih poglavarjev.⁸ Zanimiva vzhodna paralela zapadne rimske cesarske ideje! Ako bi v panonskih legendah iskali postranskih tendenc, bi na tem in na sorodnih mestih morebiti slutili tendenco proti nemško-rimski cesarski ideji ter za obnovitev vzhodnorimskega cesarstva, ki naj bi prevzelo pokroviteljstvo papeštva in varstvo vesoljnega krščanskega edinstva.

Poleg cesarjev se omenja pri drugem cerkvenem zboru carigrajski nadškof Gregorij iz Nacianca in pri četrtem zboru carigrajski patriarh Anatolij. V tem se javlja grško stališče z veliko umerjenostjo. Vse drugače slavi carigrajsko cerkev Fotij, ko v pismu bolgarskemu knezu Mihaelu (P G 102, 631—49) navaja cerkvene zборе in pri tem na prvem mestu omenja carigrajske škofo (patriarhe). Znano je, da si je sv. Ciril izbral Gregorija iz Nacianca za vzor in za zaščitnika. Zato omenja Gregorija pri drugem cerkvenem zboru, dasi je ta pred koncem zbora odstopil. Podobno se v Cirilovi legendi (16) navaja Gregorij kot najznamenitejši vzhodni cerkveni učitelj. V tem se zopet kaže, da je to zares odlomek iz Ciril-Methodove propovedi.

Na prvem mestu se povsod omenja dotični rimski papež, dasi na nobenem izmed teh zborov ni bil navzoč. Premišljeno se na čelu koncilov (kot predsedniki in sklicatelji) navajajo rimski papeži, dasi so vzhodne zборе sklicali cesarji; papeži so sklicanje odobrili ali pa šele pozneje potrdili zaključke cerkvenega zbora. Sv. Ciril in Metod sta pri tem bolj gledala na dogmatično nego na historično točnost; historična dejstva so z ozirom na papeže netočno izražena, da se tem bolj naglasi oblast papeža nad cerkvenim zborom. Jasno je izražena vrhovna učiteljska in pravna oblast rimskih papežev ter podrejenost škofov in cesarjev. To je konkretni izraz Studitovega nauka, da ima rimski papež vrhovno oblast na cerkvenem zboru

⁸ V grški cerkveni literaturi nimamo nobenega primera, kjer bi bila tako značilno spojena ideja papeštva in vzhodnega cesarstva.

(P G 99, 1420) in da se brez papeža ne more vršiti cerkveni zbor (o. c. 1020). Ta Studitov nauk je bil fotijevcem jako neprijeten. Mihael Cerularij je okoli leta 1044 Studitovo ime izbrisal iz cerkvenih molitev, ker so se nanj opirali prijatelji Rima (Grossu 295). V tem zapisniku cerkvenih zborov se javlja modra premišljenost sv. bratov. Ni mogoče, da bi bil ta odlomek del kakega učenca, posebno pa to ne more biti del kasnejšega življenjepisa s fotijevsko tendenco.⁹

9. Najbolj čudno in zanimivo je, da se našteva samo šest vesoljnih zborov. Že Dümmler je v tem videl rimsko tendenco. Voronov (gl. Archiv IV 102) je pravilno opozoril, da tudi vzhodni patriarhi (antiohijski, aleks. in jeruzalemski) uradno niso priznavali 7. cerkvenega zbora (II. nikejski 787); a brez pravega dokaza skuša izključiti rimsko tendenco. Snopek o tem bogoslovno prezanimivem odlomku popolnoma molči. Brückner malo premišljeno trdi (9^a), da se 7. cerkveni zbor zato ne omenja, ker so bili na njem obsojeni grški ikonoborci.

Proti 7. cerkvenemu zboru (787) so se spočetka borili grški menihi pod vodstvom Teodora Studita, ker so bili nasprotniki patriarha Tarazija; očitali so mu laksizem. A njihov

⁹ Voronov pravilno dokazuje, da je staroslovenski Metodov življenjepis delo vzhodnega pisatelja, in opozarja, da naglašanje rimskega prvenstva ni v nasprotju z vzhodnimi tradicijami. A on ni opazil razlike med čisto vzhodno (meniško) tradicijo in med uradno carigrasko tradicijo, zatemnjeno z dvoumnimi teorijami. Zato tudi ni opazil originalnega pečata, ki je vtisnjen zapisniku cerkvenih zborov v Metodovi legendi. Voronov omenja, da bizantinski pisatelji 9. stoletja istotako navajajo papeža na prvem mestu, najbrž (verojatno) zaradi »kanoničnega naziranja o častnem (!) prvenstvu rimskega prestola« (str. 77). Jako pogostno se to nahaja pri kronistih Georgiju Hamartolu (9. stol.) in Teofanu (8. stol.). A ta dva kronista sta bila menihi in sta se bolj strogo držala starih vzhodnih tradicij. Pa vendar se pri teh kronistih pravno in učiteljsko prvenstvo ne izraža tako jasno. Razlika je tako velika, da se lahko opazi krepka originalnost Metodove legende. Dotična mesta gl. PG 108, 927; PG 110, 612. 705. 741. 779 i. dr. Pri G. Hamartolu se opaža vpliv grške teorije o pentarhiji patriarhov (t. j. vesoljna cerkev je razdeljena v pet patriarhatov; cerkveni zbor je samo potem vesoljen, ako so zastopani vsi patriarhati). V Metodovi legendi pa se očitno naglaša papeževa vrhovna oblast. Pri treh zborih se omenjata samo papež in cesar. Cesar nastopa kot papežev pokrovitelj (pomočnik). To so krepki znaki (Ciril-)Metodove originalnosti. — G. Hamartolos je (najbolj) vplival na staroruske (Nestorja) in starosrbske kroniste; torej se slovanski kronisti v tem vprašanju ne morejo navajati kot samostojen dokaz.

glavni razlog je bil, da ta zbor še ni bil formalno potrjen po papežu in da je bilo zastopstvo rimskega papeža ter aleksandrijskega, jeruzalemskega in antiohijskega patriarha dvomljivo (P G 99, 1044). T. Studit je pozneje priznal vesoljnost 7. cerkvenega zbora (o. c. 1412). V svojem testamentu pa je izbral srednjo pot. Izpoveduje namreč, da priznava 6 vesoljnih sinod in poleg teh še 2. nikejsko sinodo.¹⁰ T. Studit se je strogo držal nauka, da brez papeževe potrditve cerkveni zbor nima vesoljnega značaja. Vsled velike aktualne važnosti tega cerkvenega zbora proti še vedno grozeči ikonoborski nevarnosti ga je priznaval, a ni ga štel v isto vrsto z ostalimi vesoljnimi cerkvenimi zbori.

Na zapadu so II. nikejski cerkveni zbor obsojali frankovski škofje, ker so vsled slabega latinskega prevoda nastala nespo-razumljenja. Papež Hadrian I (772—95) je proti Frankom branil avtoriteto tega zbora, a formalno ga ni potrdil, ker je bil v sporu s carigrajskim dvorom (Hergentröther I 250—4). V Rimu so iz tega razloga do dobe Ivana VIII. uradno šteli samo 6 vesoljnih zborov, a izrečno niso tajili vesoljnosti 7. zbora, marveč so radi dovolili, da so ga Grki šteli med vesoljne cerkvene zборе. Bibliotekar Anastazij je priredil nov prevod aktov II. nikejskega zbora (za Ivana VIII.). V uvodu piše, da je bil prejšnji latinski prevod vsled netočnosti neraben in da zato tega zbora v Rimu niso šteli med vesoljne (Mansi 12, 981). Ivan VIII. l. 880 piše Svetopolku, da je Metoda izprašal, »si orthodoxae fidei symbolum ita crederet . . . sicuti . . . in sanctis s e x universalibus synodis . . . promulgatum«.

V grški (carigrajski) cerkvi so II. nikejski zbor takoj uradno uvrstili med vesoljne zборе. Patriarh Nikefor v veroizpovedi, poslani v Rim (l. 806), že priznava sedem vesoljnih cerkvenih zborov (P G 100, 192 s.); istotako protifotijevski carigrajski cerkveni zbor l. 869 (Mansi 16, 181). Fotij v svoji znameniti okrožnici (867) vzhodnim patriarhom priporoča, naj priznajo vesoljnost II. nikejskega zbora. Na carigrajski sinodi l. 880 je Fotij tožil, da rimska cerkev in vzhodni patriarhi sicer priznavajo sklepe II. nikejske sinode, a deloma dvomijo o njeni vesoljnosti; o Grkih izjavlja, da to sinodo splošno prištevajo vesoljnim (Mansi

¹⁰ Ἐπίστευος ταῖς ἁγίαις καὶ οἰκουμένικαῖς ἑξ συνόδοις ἔτι τε καὶ τὴν ἑναγ-
χος συναθροισθεῖσαν ἐν Νικαίᾳ τὸ δεύτερον (PG. 99, 1816).

17, 494). Udeleženci Fotijeve sinode so podpisali izjavo, da priznavajo vesoljnost II. nikejske sinode (Mansi 17, 507).

Na tej osnovi moremo presoditi, zakaj šteje Metodova legenda samo šest cerkvenih zborov. Najbolj verjetno je, da so strogi grški menihi deloma pod vplivom T. Studita, deloma pa vsled tradicionalne vdanosti do Rima včasih šteli samo šest vesoljnih zborov. Grškim menihom je bilo znano, da rimska cerkev uradno priznava samo šest vesoljnih zborov; a po nauku T. Studita je za vesoljnost cerkvenega zbora potrebno potrjenje rimskega papeža. Testament T. Studita se je redno čital v grških samostanih, a tam se II. nikejski zbor ne prišteva dosti jasno vesoljnim.

Sv. brata sta bila vdana Rimu, a prav tako sta bila vdana vzhodnim tradicijam. Bila sta toliko samostojna, da gotovo ne bi priznavala samo šest cerkvenih zborov, ako ne bi imela za to podlage v vzhodnih tradicijah. To pa ne morejo biti tradicije vzhodne cerkve zunaj carigrskega patriarhata, marveč samo tradicije grškega meništva. A te tradicije so bile v tej točki logična posledica odločne vdanosti Rimu. Torej sta bila sv. brata dosledna učenca Rimu vdanih vzhodnih menihov. V verskem vprašanju o številu vesoljnih cerkvenih zborov bi bila zapustila vzhodne tradicije samo v slučaju, ako bi v Rimu to strogo zahtevali. A v Rimu tega niso zahtevali, ker niso bili proti vesoljnosti II. nikejskega zbora. Tako strogi bi mogli biti samo frankovski škofje. Znano pa je, da sv. brata nasproti pretiranim zahtevam frankovskih škofov in duhovnikov nista bila popustljiva.

Ta točka jasno izključuje fotijejsko tendenco sv. bratov in staroslovenskih legend. Metodovo legendo je spisal veren Metodov učenec nedolgo po njegovi smrti; v nasprotnem slučaju bi bilo nemogoče navajati samo šest cerkvenih zborov. Vsak fotijevec je po l. 867 in 880 moral vedeti, da je v nasprotju z grško cerkvijo in posebno s Fotijem, ako v soglasju s Franki in Rimljani priznava samo šest cerkvenih zborov ter tendenčno naglaša papeževo oblast nad cerkvenim zborom. Vprašanje je tako preprosto, da ga je pisatelj Metodove legende gotovo razumel, a za Grke tako važno, da ga pisatelj ni mogel prezreti. Torej se na tem mestu zavedno javlja rimsko, protifotijejsko stališče. Obenem se tukaj javlja neki vzhodni meniški arhaizem, ki kaže, da se je staroslovenski življenjepisec v tej točki strogo držal nauka sv. Cirila in Metoda.

10. Terminologija panonskih legend očitno naglaša apostolsko nasledstvo rimskega papeža in božjepravni značaj njegovega prvenstva. Še bolj izrečno se to naglaša v staroslovenskem prevodu grškega »nomokanona« (zbornika cerkvenih zakonov).

Metodova legenda (15) pripoveduje, da je Metod prevel »nomokanon«, t. j. »zakonu pravilo«. Vzhodni kanonisti mislijo, da je bil to kanonični zbornik carigrajskega patriarha Ivana Sholastika (565—577). S tem soglašajo slavisti Jagić (83/4) i. dr. Metodov prevod Sholastikovega nomokanona se je pri Slovanih rabil do 13. stoletja, pri Bolgarih še kasneje.¹¹ Od 13. stol. dalje so Slovani rabili obširnejši zbornik »Kormčaja (knjiga)«; cerkev so primerjali ladji, ki jo ravna krmilo (krmarska knjiga). V starejših rokopisih zbornika »Kormčaja« se še nahaja Metodov prevod Sholastikovega nomokanona (Jagić 83).

Znameniti ruski kanonist in historik A. Pavlov je v dveh starih rokopisih odkril važen dodatek o božjepravnem značaju rimskega prvenstva (Vizantijskij Vremennik 1897). Ta dodatek je del večjega članka o prednostih patriarškega »prestola Konstantina grada«. Original članka je Pavlov našel v nekem grškem rokopisu florentinske biblioteke »Mediceae Laurentianae«. Članek navaja 28. kalcedonski kanon s kratkim komentarjem (sholion), ki še enkrat naglaša, da je rimski škof zato dobil prvenstvo, ker je bil Rim cesarska prestolnica, in zaključuje, da mora imeti carigrajski škof iz istega razloga prvenstvo v cerkveni hierarhiji, ker se je s prestolnico preneslo tudi cerkveno prvenstvo. Na to pa staroslovenski prevod pripominja, da to ni pravilno, kakor je že opozoril papež Leon, ki ni potrdil tega kanona. Nadalje dokazuje, da je rimsko prvenstvo božjepravno, utemeljeno na prvenstvu sv. Petra; naglaša, da je rimsko prvenstvo neizpremenljivo. V pojasnilo navaja, da so cesarji stolovali tudi v Milanu in Raveni, a vendar škofje teh dveh mest nimajo prvenstva zaradi tega; »apostolske časti in božji darovi« se namreč ne dajejo zaradi zemskih cesarjev. Naposled uči, da ima papež oblast nad vesoljnim cerkvenim zborom.

Florentinski grški rokopis nima tega dokazovanja za božjepravno rimsko prvenstvo. Očividno je, da je to vstavek druge

¹¹ N. Milaš, O kanoničkim zbornicima pravoslavne crkve (Novi Sad 1886) 18.

roke, ker ni mogoče, da bi isti kanonist tako dokazoval proti samemu sebi. Prav tako se zdi Pavlovu gotovo (iz sloga), da je staroslovenski dodatek prvotno preveden iz grškega originala. Staroslovenski prevod je delo sv. Metoda ali pa kakega njegovega učenca; to je razvidno iz vsebine in iz jezika. Ne moremo si misliti, da bi po smrti sv. Metoda kak vzhodni Slovan s toliko gorečnostjo branil papeževo prvenstvo; izraz »papež« kaže na panonski (ali moravski) izvor. Torej imamo pred seboj prevod nomokanona, ki ga omenja Metodova legenda.

Iz tega fragmenta staroslovenskega cerkvenega prava je razvidno, da sta naša apostola ne samo pozitivno in indirektno branila katoliško pojmovanje cerkvene ustave, ampak da sta celo izrečno in odločno zavračala carigrajsko uradno cerkveno terminologijo in teorijo o papeštvu. Mogoče je, da so grški menihi v svojih cerkvenopravnih zbornikih na ta način korigirali in dopolnili nomokanon; a istotako je mogoče, da sta grški tekst, ki je služil kot podlaga staroslovenskemu prevodu, za svoje učence formulirala sveta brata na podlagi grške samostanske teologije. Cerkvenopravna terminologija in cerkvenopravno stališče panonskih legend se lepo sklada s tem odlomkom staroslovenskega cerkvenega prava; Metodova legenda indirektno uči apostolski božjepравни izvor papeževega prvenstva ter papeževo oblast nad cerkvenim zborom, Metodov nomokanon pa isto direktno in odločno dokazuje. Oba spomenika se vzajemno osvetljujejeta ter s podvojeno lučjo ožarjata naša blagovestnika. Veliko sorodstvo med panonskima legendama in med odlomkom staroslovenskega nomokanona se more razložiti samo na ta način, da panonski legendi izražata duha istega apostola, ki je prevel (in dopolnil) nomokanon.¹²

11. Panonski legendi jasno in načelno izražata vzhodno meniško (rimsko) pojmovanje cerkvene ustave. Kot dokaz za na-

¹² Ko je bila razprava že zaključena, mi je M. Jugie (profesor na Vzhodnem zavodu v Rimu) poslal svoj članek »Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du pape« (Odtisk iz »Bessarione« 1918. Str. 11). Proti Pavlovu trdi, da je dodatek o božjepravnem prvenstvu papeževem prvotno pisan v slovanskem jeziku; helenizmi v Metodovem slogu se morejo tolmačiti kot vpliv grške izobrazbe. Zadnji stavki tega odlomka se Jugie-u zdijo resnoben pouk, namenjen Fotiju in njegovim pristašem (str. 9). To bi bila važna Metodova veroizpoved po vrnitvi iz Carigrada, spisana nekoliko mesecev pred smrtjo. O notranji, vsebinski sorodnosti med Metodovo legendo in med njegovim nomokanonom J. ne razpravlja.

sprotno (fotijevsko) cerkvenopravno tendenco se navaja nekoliko manj jasnih mest iz panonskih legend. V panonskih legendah se ne omenja in ne obsoja cerkveni razkol, ne obsoja se Fotij, organizator in prvoboritelj carigradske protirimske stranke. Fotij se (brezimno) omenja dvakrat, a brez znakov neprijaznosti. Metodova legenda celo pripoveduje, da je Metod (okoli l. 882) potoval v Carigrad, kjer ga je patriarh (Fotij) prijazno sprejel. Vrhu tega opažajo nekateri v legendah bizantinsko cezaropapistično pojmovanje cesarske oblasti.

Priznavamo, da so navedena mesta nekoliko nejasna in nedoločena, a to ne more biti zadostni razlog za protirimsko tolmačenje. Priznано pravilo historične kritike je, da se nejasna mesta tolmačijo v luči jasnejših in soglasno s kontekstom. Po tem pravilu moremo dokazati, da navedene nejasnosti niso protivne jasno izraženemu rimskemu stališču panonskih legend. Poleg tega ne smemo pozabiti, da sta bila sv. Ciril in Metod sinova vzhodnega krščanstva in grškega cesarstva.

12. Kako naj torej najprej raztolmačimo molk o razkolu in zamolčavanje Fotijeve¹³ protirimske borbe?

Sveta brata sta bila ponižna moža, ki sta pred intrigami bizantinske politike bežala v samostanske samote. Kot samostarska meniha se nista čutila pozvana, da posežeta v žalostno cerkveno borbo; saj je bilo dosti drugih boriteljev. Kakor je čudno, da sv. Ciril in Metod, kakor se predstavljata v legendah, molčita o Fotiju, prav tako in še bolj je čudno, da neumorni Fotij v obsežnem literarnem delovanju popolnoma molči o najslavnejših bizantinskih misijonarjih svoje dobe, dasi bi imel zadosti razloga, da ju omeni. Fotij popolnoma ignorira sveta brata ter ju nikjer niti direktno niti indirektno ne omenja. V okrožnici vzhodnim patriarhom (867) ponosno navaja misijonske uspehe v Armeniji in Bolgariji (P G 102, 721—724). Zakaj ne omenja misijonskih uspehov v Panoniji in Moraviji? Uspehi so bili važni in v Carigradu znani. Sveta brata sta med moravske Slované odšla v soglasju s carigradskim dvorom. Njun uspeh je bil za Carigrad važen državno in cerkveno-politično. A Fotij molči o tem

¹³ »O zlobnih in krivičnih delih tega moža (Fotija) proti častitljivemu patriarhu Ignaciju in proti duhovnikom in menihom njemu vdanim neče naš pisatelj ničesar vedeti, ne črhne o njih besedice, dasi je imel k temu nujnega povoda« (Lempl 21).

uspehu. Gotovo zato, ker je bilo v Carigradu predobro znano, da sv. Ciril in Metod nista njegova pristaša. V tem vidimo dokaz vzajemnega izogibanja brez sledov prijateljskega zaveznitva. Morebiti je Ciril privatno opozoril Fotija na nepravilnost njegovega ravnanja proti Ignaciju in Rimu, kakor ga je bil privatno grajal zaradi nauka o dveh dušah. A za direktno javno borbo se ni čutil pozvanega. Z bogoslovnega in asketičnega stališča ne najdemo v tem nič nepravilnega.

Celo razumljivo je, da hagiografični legendi molčita o razkolu. Kdo si je mogel misliti, da bo Fotijev razkol zapustil tako globoke sledove in tako trajne posledice? Naša blagovestnika sta vedela, da je prošlost cariğrajske cerkve polna razkolov in razdorov. Kako sta si mogla misliti, da bo Fotijev razkol, ki je imel prvotno osebni značaj (borba med Fotijem in Ignacijem), kaj več kakor kratkotrajna epizoda? Vedela sta, da je Ignacijeva (meniška) stranka jako močna. Kako moremo zahtevati, da bi sv. brata Slovanom obširno pripovedovala o trenutnem razkolu, ki bi ga težko razumeli ter bi jim bil v pohujšanje (scandalum)? Kako naj zahtevamo, da bi Slovanom razkrivala rane svoje ljubljene domovine? Kako moremo od Metoda zahtevati, da bi Slovanom tolmačil razkol, ko je sam izkušal, da tudi v Rimu niso brez krivde? — Mogoče je, da sta sveta apostola svoje učence opozorila na razkol, a iz legend se sme sklepati, da o tem nista obširno razpravljala.

Sвета brata sta delala mnogo pametneje, ako sta svojo čredo pozitivno vzgajala v duhu edinstva z Rimom. To sta storila v obilni meri. Teoretiki cerkvenega govorništva in verskega pouka sploh bolj priporočajo pozitivno, indirektno apologetiko, ki gradi trdne temelje verskega prepričanja in krščanskega življenja. Negativna, polemična apologetika posebno za preproste in začetnike ni tako koristna. In Slovani Ciril-Metodove dobe so bili preprosti začetniki; potrebni so jim bili trdni pozitivni temelji verskega pouka in krščanskega življenja.

Naša blagovestnika nista mogla predvideti, da bo cerkveni razkol tako vplival na Slovane, ker nista vedela, da bo njuno panonsko-moravsko misijonsko delo tako naglo uničeno in prva slovanska cerkvena organizacija tako nasilno razbita. Vestno sta izvrševala svojo dolžnost za sveto edinstvo. A žalostni položaj papeštva in nasilna oblastnost nemških škofov je kriva, da

so se plodovi Ciril-Metodovega misijonskega delovanja ohranili posebno na pravoslavnem Vzhodu, ne pa v srednji Evropi. To priznavajo celo nemški historiki (Hergentröther, Baumstark).

S tem je zavrnjena Brücknerjeva trditev, da sta slovanska apostola z misijonskim delovanjem podpirala Fotijeve protirimske načrte. Fotij je namreč z živahnim ekspanzivnim misijonskim delovanjem hotel ojačiti carigrasko cerkev za boj proti Rimu. Podobno sta po Brücknerju slovanska apostola imela namen ojačiti Carigrad in oslabiti Rim. Molk o razkolu in Fotiju bi se po Brücknerju moral tolmačiti kot zvijačno prikrivanje protirimskih namer. Brücknerjeva hipoteza sloni na sofističnem načelu »post hoc, ergo propter hoc« ter je protivna jasno izraženi Ciril-Metodovi ideji cerkvenega edinstva in rimskega prvenstva.

Sv. Ciril in Metod sta kot predstavnika univerzalnega krščanskega edinstva in kot učenca vzhodnega meništvaja brez dvoma obsojala razkol. A borbi med Fotijem in Carigradom sta se izognila. Odšla sta v misijone, kjer sta pozitivno delovala za cerkveno edinstvo. Popolnoma naravno je torej, da tudi hagiografski panonski legendi molčita o razkolu, a na drugi strani pozitivno izražata idejo krščanskega edinstva.

A kako naj tolmačimo, da sta bila miroljubna slovanska apostola tako odločna, kadar je bilo potrebno braniti slovansko bogoslužje in slovansko cerkveno organizacijo? Slovansko bogoslužje in slovanska cerkvena organizacija je bila izraz in obramba cerkvene univerzalnosti in krščanskega edinstva v duhu prvih krščanskih stoletij; to sta slovanska apostola smatrala za nujen temelj svojega misijonskega dela. Sv. Ciril in Metod sta slovanski jezik zato povzdignila na oltar ter Slovane uvrstila v vrsto kulturnih državotvornih narodov, da Slovani ne bi bili pasivni povod in predmet razdora med Vzhodom in Zapadom, marveč samostojni aktivni posredovalci krščanske ljubezni in vesoljnosti. Tako so njihovi učenci ob smrti sv. Metoda umevali duha svojih učiteljev. Spomin sv. Metoda so proslavili s tem, da so ob rakvi nepozabnega učitelja opravili službo božjo v latinskem, grškem in slovanskem jeziku (Met. 17).

13. Kakor Molk o razkolu, tako se tudi (brezimno) omenjanje Fotija in Metodovo potovanje v Carigrad ne more tolmačiti v protirimskem smislu.

Prvikrat se brezimno omenja Fotij po vrnitvi svetih bratov s kozarskega misijonskega poslanstva. Metodova legenda (4) pripoveduje, da sta hotela »cesar in patriarh posvetiti« Metoda za nadškofa; ker tega ni sprejel, je bil postavljen za predstojnika v samostanu Polychron.

Kdor bi iz tega izvajal, da je bil Metod Fotijev pristaša, mora razložiti, zakaj Metod ni hotel sprejeti nadškofovske časti. Znano je, da je Fotij potreboval mnogo škofovskih kandidatov, da nadomesti Ignaciju vdane škofove. Metod je z odklonitvijo te časti pokazal, da noče podpirati Fotija. Odklonitev bi se morbiti deloma pojasnila s ponižnostjo in svetobežnostjo Metodovo; a isti Metod je nekoliko let pozneje sprejel od papeža še važnejšo nadškofovsko službo. A nikakor se ne more pojasniti, kako je mogoče, da sta sveta brata odšla na Moravsko kot preprosta misijonarja. Primerno bi bilo, da bi Metod pred odhodom prejel vsaj svečeniško posvečenje, ako že ne škofovsko. Lahko pa se to raztolmači s protifotijevskega stališča. Znano je namreč, da Ignacijevi pristaši od Fotija in od njegovih škofov niso hoteli prejemati niti zakramentov niti cerkvenih časti.

A kako je mogoče, da je Metod sprejel mesto samostanskega predstojnika (igumena)? Nekam je moral iti. Na Olymp se ni mogel vrniti, ker je Fotij razgнал olympske menihe kot Ignacijeve pristaše in požgal njih bivališča (PL 129, 13). Lempl (3) misli, da je bil Metod v Polychronu jetnik pod častno pretvezo.

14. Drugič se indirektno omenja Fotij ob Metodovem potovanju v Carigrad. Metodova legenda (13) poroča, da je carigrjski cesar pisal Metodu: »Potrudi se do nas, da te vidimo, dokler si na tem svetu, in tvojo molitev sprejmemo.« Cesar je Metoda sprejel z »veliko častjo in radostjo, pohvalil je njegovo učenje ter obdržal izmed njegovih učencev duhovnika in diakona s knjigami; . . . poljubil ga je in bogato obdaril, spremil ga svečano do njegovega stola, istotako i patriarh«. Patriarh (Fotij) ima torej podrejeno vlogo.

Metodova pot v Carigrad je razumljiva s stališča njegovega vzhodnega domoljubja; še bolj je razumljiva v okviru tedanjih zapadnih in vzhodnih cerkvenih razmer.

Fotiju je pregnanstvo (867) pridobilo mnogo simpatij. Po Ignacijevi smrti (877) je znova zasedel patriarški prestol in znatno ojačil svojo stranko. Ivan VIII. je Fotija pogojno priznal

(879); Ignacijevim pristašem je ukazal, naj bodo Fotiju pokorni. Ignacijeva stranka je bila jako oslABLJENA, ker je bila takorekoč obsojena od papeževe avktoritete, na katero se je prej naslanjala. Papež je uvidel, da se je varal; l. 881 je Fotija izobčil. A posledice prejšnjega priznanja se niso mogle izbrisati. Položaj na Vzhodu je bil torej nejasen.

Položaj rimske cerkve ni bil mnogo jasnejši. Saracenski napadi, razni nemiri, zapletljaji s Franki (Nemci), težko razumljiva cerkvena politika Ivana VIII. († 882), kratka vlada papežev Marina (882/4) in Hadriana III. (884/5), vse to je moglo zbegati celo zapadne katoličane. Metod je v Rimu od blizu videl žalostni položaj papeštva.

V tem položaju je bilo jako pametno, da je Metod osebno šel pripravljat tla za misijonsko delo in za slovansko bogoslužje med balkanskimi Slovani. S svojo avktoriteto je mogel najprimerneje premagati grške predsodke proti slovanskemu bogoslužju. Znano je, da so bili Grki prav tako nasprotni slovanskemu bogoslužju kakor Nemci. Čudno bi bilo, ako bi se slovansko bogoslužje v macedonsko-bolgarskem narečju širilo samo na Moravi, a ne med bolgarskimi Slovani. Ciril-Metodovo delo je bilo namenjeno za vse Slované. Pred vsem pa je bilo potrebno, da se slovansko bogoslužje razširi med macedonsko-bolgarskimi Slovani. A rešitev tega vprašanja je bila odvisna od Carigrada, ker so slovanske naselbine segale do Carigrada ter posegale globoko v grško ozemlje. Rim niti na zapadu ni imel zadosti moči za obrambo slovanskega bogoslužja; nemški pritisk na papeže je bil prevelik. Odobritev Carigrada je bila torej potrebna. Legenda pripoveduje, da je bizantinski cesar dal povod za potovanje. Cesar je pohvalil Metodovo »učenje«. Razumljivo je, da je bil Fotij prijazen do častitljivega Metoda. A Metod se zaradi tega ni odrekel samostojni sodbi o Fotiju. Neodvisno od Fotija si je mogel v Carigradu poiskati pomočnikov. Kot nekdanji grški menih je imel Metod med Fotijevimi nasprotniki mnogo znancev, pri katerih je mogel dobiti informacij in pomoči.

Snopek (47) taji verodostojnost tega poglavja. Lempl (20 s) smatra to epizodo za nehistorično pripovedko s fotijevsko bizantinsko tendenco. Oba vidita tukaj nasprotje z Metodovo pravovernostjo. Ako že hočemo iskati tendence, potem je prav tako možno, da je hotel Metod pomirjevalno vplivati na cesarja Ba-

zilija¹⁴ (867—886) in na Fotija.¹⁵ Cesarju in patriarhu je prav lahko dokazal, da je razkol nevaren za grško cerkev in državo. Rastolmačil jima je svojo misijonsko metodo, ki bi z uspehi med Slovani lahko zaježila frankovsko agresivnost in Grke zavarovala pred vsako nevarnostjo z zapada. Ni čuda, da je cesar pohvalil Metodovo »učenje«. ¹⁶ To hipotezo navajam samo za primer, da se more tendenca, ako je že iščemo, tolmačiti ravno v nasprotnem smislu, kakor jo tolmačijo Snopek i. dr.

15. Panonski legendi molčita o razkolu in ne grajata Fotija, a prav tako molčita o oblasti carigradskega patriarha. Indirektno, a dosti jasno se obsoja bizantinska teorija o prednosti carigradskega patriarha kot škofa »novega Rima«; v Metodovem nomokanonu se ta teorija obsoja izrečno in ostro. Bizantinski patriarh se v legendah zapostavlja in prezira. Pri tako važnem podjetju, kakor je ustanovitev slovanske cerkvene organizacije, se patriarh niti ne omenja.

Ako bi sv. Ciril in Metod delala kot direktna ali indirektna zaveznika Fotija, bi morala na Moravsko oditi v sporazumu s Fotijem. Fotij bi moral v svojih spisih kaj omenjati misijonsko delovanje sv. Cirila in Metoda. Ako bi panonski legendi imeli fotijevsko tendenco, ne bi mogli pri odhodu svetih bratov na Moravsko molčati o Fotiju. Kako je mogoče, da se sv. Ciril in Metod pred odhodom dogovarjata samo s cesarjem, a ne s patriarhom?

Legendi pripovedujeta, kako je apostolik (papež) slovesno sprejel sveta brata, potrdil in blagoslovil slovanske bogoslužne knjige. A odobritev carigradskega patriarha se nikjer ne omenja. Samo mimogrede se ob Metodovem potovanju v Carigrad omenja patriarh v taki zvezi, da bi se dotična opazka mogla tolmačiti kot patriarhova odobritev. A patriarh nastopa tukaj kot ponižni sluga cesarjev; spominja se samo s splošno opazko

¹⁴ Cesar Bazilij je ob koncu l. 867 poslal papežu pismo z jako spoštljivim priznanjem papeževega prvenstva (Mansi 16, 47); več let je ostal v zvezi z Rimom.

¹⁵ Iz papeževega pisma Metodu l. 881 bi se moglo celo sklepati, da je Metod potoval v Carigrad sporazumno s papežem. Ivan VIII. namreč piše Metodu, da bo cerkvene razmere na Moravskem (Wichingove intrige) končno uredil, »cum Deo duce reversus fueris« (gl. Jagić 75).

¹⁶ Metodovo »učenje« more pomeniti njegovo misijonsko metodo, slovansko bogoslužje in cerkveno organizacijo.

»istotako i patriarh«. To je za patriarha že preveč ponižno in poniževalno. Legenda pač ne more imeti nikake tendence, ampak samo preprosto pripoveduje dogodke, kakor so se vršili. A iz tega pripovedovanja je dosti jasno, da je imel Metod tendenco, izogibati se patriarha.

To zapostavljanje carigrajskega patriarha priča mnogo glasneje nego molk o razkolu.

16. V panonskih legendah se brez dvoma javlja bizantinski cezaropapizem. Rastislav je prosil grškega cesarja, naj pošlje misijonarjev. Cesar je pozval sv. Cirila in Metoda; s cesarjem se dogovarjata. Ozir na cesarja se navaja kot vzrok Metodove poti v Carigrad. Cesar je pohvalil Metodovo učenje. Bizantinskim cesarjem se pridevajo častni naslovi: veliki, pravoverni, bogougodni (Met. 1); razuzdani cesar Mihael se imenuje (Met. 8) »blagoverni«. ¹⁷

A vse to nikakor ni dokaz za bizantinsko cezaropapistično tendenco panonskih legend in svetih bratov, marveč samo verni izraz dejanskih razmer. V legendah se naivno, preprosto opisujejo dogodki. Dejansko stanje je bilo res tako, posebno pod patriarhom Fotijem. Fotij je postal patriarh vsled cesarjeve nasilnosti proti Ignaciju; brez cesarja ali proti cesarju se ne bi bil mogel vzdržati na prestolu. Vrhu tega je bilo poslanstvo sv. Cirila in Metoda ne samo versko, ampak deloma tudi politično; torej je razumljivo, da je Metod poročal cesarju o svojem »učenju«.

A sv. Ciril in Metod sta imela indirektno politično poslanstvo, da Moravane rešita nemške cerkvene oblasti in orga-

¹⁷ Brückner (str. 62) se posebno zgraža, da se razuzdani fotijevski cesar Mihael III. imenuje »blagoverni«; izraz se nahaja v pismu Hadriana II. »Gloria in excelsis Deo«, kakor se navaja v 8. pogl. Metodove legende. Papeževo pismo navaja legenda v prostem prevodu (morebiti z malimi interpolacijami). A izraz »blagoverni« nima nič, kar bi se moglo navajati proti pristnosti papeževega pisma ali za fotijevsko tendenco Metodove legende. Brückner je prezrl, da je »blagoverni« (pobožni) samo prevod grškega εὐσεβής; na to je opozoril že Rački in za njim Snopek (v »Velehr. Sborniku VI 65—70). Εὐσεβέστατος (piissimus, religiosissimus) je bil v Ciril-Methodovi dobi uradni naslov grških cesarjev. Tako so celo papeži naslavljali pisma grškim cesarjem, dobrim in slabim (Mansi 16, 20; 206; 312 i. dr.). Ta naslov se je že od 4. stoletja dalje rabil celo za heretične cesarje; nahaja se pri najboljših cerkvenih pisateljih (n. pr. pri sv. Atanaziju za arianskega Konstancija II. v Apolog. ad Const. 10, 14 i. dr.) in od nekdanj se rabi v grških liturgičnih molitvah.

nizirata samostojno cerkveno pokrajino, neposredno podrejeno Rimu. Rastislav se je hotel s Carigradom zvezati proti Frankom. Sveta brata sta indirektno služila temu načrtu. Uvidela sta, da je ta načrt ugoden za razširjanje krščanstva med Slovani in za vesoljno krščansko edinstvo. To ni tendenca, ampak modro upoštevanje dejanskih razmer.

Razumljivo je, da sta sveta brata kot bizantinska domoljuba (zg. 8) želela, da bi prenehalo zapadno frankovsko-rimsko cesarstvo. Videla sta, da frankovsko-rimsko cesarstvo ni v korist cerkvenemu edinstvu in da celo zbuja razkolne težnje. Iz izkustva sta vedela, da je frankovski državni in cerkveni imperializem glavna nevarnost za slovanski misijonski načrt. Zato je mogoče, da sta proti rimsko-frankovski cesarski ideji zavedno naglašala bizantinsko cesarsko idejo. Ta načrt sam po sebi ni niti politično niti cerkveno pogrešen. Slovani, ki so s svojim ozemljem segali globoko v zapadno Evropo, bi bili naravni most med grškim Vzhodom in latinsko-nemškim Zapadom, posredovalci univerzalnega krščanskega edinstva. Tako bi se ustvarilo ravnotežje proti premogočnemu frankovskemu imperializmu in proti užaljenemu separatizmu ostarelega Carigrada.

Mogoče je, da sta slovanska apostola tako ali podobno presojala cerkveno-politični položaj ter hotela Slovane zavarovati pred germanstvom, papeže osvoboditi frankovskega cezaropapizma, utrditi cerkveno edinstvo, svojo domovino rešiti pogina in ji zasigurati krščansko bratsko pomoč mladih slovanskih narodov, ki bi za plačilo prejeli bogate zaklade grške krščanske kulture. Ustanovitev slovanskega bogoslužja in slovanske cerkvene organizacije je jasen dokaz, da sveta slovanska apostola nista bila zastopnika bizantinskega cezaropapističnega imperializma. Bizantinci so slutili nevarnost slovanskega bogoslužja. Zato se je moralo slovansko bogoslužje v macedonskem narečju razviti na panonskih in moravskih tleh ter si od tam utirati pot v bizantinsko območje (interesno sfero).

Odstavek o vesoljnih zborih (Met. 1) je brez dvoma odlomek iz Ciril-Methodovega verskega pouka. V tem odlomku nastopajo cesarji kot pokrovitelji cerkve, kot pomočniki rimskih papežev na cerkvenih zborih pod vrhovnim papeževim poglavarstvom. To nikakor ni bizantinski cezaropapizem, ki si je prisvajal vrhovno cerkveno oblast, ampak zanimiva originalna paralela zapadne cesarske ideje (zg. 8), v kateri se predstavljajo

cesarji kot pokrovitelji cerkve pod papeževim poglavarstvom. To je izvirna črta Ciril-Metodove cerkvene politike.

Bizantinskega cesaropapizma si ne moremo misliti brez naglašanja oblasti carigrajskega patriarha kot škofa »novega Rima«, a uprav ta carigrajska teorija se v panonskih legendah indirektno, v Metodovem nomokanonu pa izrečno obsoja.

Veliko spoštovanje bizantinskega cesarstva se more deloma tolmačiti kot pojav bizantinskega domoljubja, ki pa nikakor ni istovetno z gnilim bizantinством. Treba se je vmisлити v dušo vernih Bizantincev.

Bizantinsko domoljubje panonskih legend je razumljivo, ako priznavamo, da je legendi pisal zvest učenec slovanskih apostolov nedolgo po njuni smrti. Snopek večkrat naglašja (str. 26; 37; 47) bizantinsko tendenco panonskih legend. A kako more potem trditi, da ju ni spisal Ciril-Metodov učenec, marveč neki drugi bolgarski škof Klement za vlade slavnega bolgarskega carja Simeona (893—927)? V tem slučaju je carigrajsko-bizantinsko stališče težko razumljivo. Bolgari so imeli takrat nasprotno tendenco. Car Simeon je slavni graditelj bolgarske politične in cerkvene neodvisnosti. Zakaj legendi ne omenjata potovanja slovanskih apostolov skozi Bolgarijo?

17. Mnogi slavisti mislijo, da sta sv. Ciril in Metod samo zato priznavala rimsko prvenstvo, ker sta delovala na zapadnih tleh v območju (sferi) zapadne cerkve. Iz tega bi sledilo, da nista priznavala papeževega prvenstva nad vso, ampak samo nad zapadno cerkvijo. Voronov trdi, da se sveta brata predstavljata kot zastopnika krščanskega edinstva, a brez priznavanja prvenstva ene cerkve nad drugo. Nekateri (posebno nekatoliški) znanstveniki celo trdijo ali namigavajo, da jima priznavanje papeževe oblasti ni prihajalo od srca, ampak da sta to delala samo prisiljena vsled razmer. Milaš (15) piše: »Tek pozvani odločuju se u Rim počí, a od sebe ni jednoga koraka u tome ne čine.« Še dalje gre Brückner, ki trdi, da sta bila sveta brata po Fotijevem vzoru neiskrena do Rima.

Iz navedenih dokazov je jasno, da sta naša blagovestnika iskreno priznavala rimsko prvenstvo v vsem obsegu ter da sta celo izrečno naglašala božjepравни značaj in apostolski izvor tega prvenstva kot vzorna sinova vzhodne cerkve pred razkolom, kot učenca vzhodnih menihov, posebno kot posredna učenca Teodora Studita, reformatorja vzhodnega meništva.

V legendah se nahajajo jasni dokazi za rimsko pojmovanje cerkvene ustave v duhu vzhodnega meništva. Nasprotno pa ni niti ene črte, ki bi jasno izražala fotijevsko cerkveno-pravno tendenco. A nahajajo se nekatere nejasnosti, ki imajo svoj razlog deloma v netočnosti legend, deloma v nejasnih razmerah tedanje dobe, deloma v originalnosti slovanskih apostolov.

Golubinskij (str. 327—330) trdi, da je slovansko bogoslužje izvirna, »novatorska, revolucionarna« ideja ponižnega Cirila. Slovansko bogoslužje pa je samo del originalne slovanske cerkveno-politične organizacije. In originalni slovanski organizaciji je odgovarjala originalna metoda verskega pouka. Sveti Ciril in Metod se nista polemično borila proti razkolu, ker sta bila uverjena, da za tak boj nista pozvana. Borila pa sta se za edinstvo pozitivno, plemenito in temeljito. V duhu cerkvenega edinstva med Vzhodom in Zapadom sta osnovala slovansko cerkveno organizacijo. Modro sta branila prvenstvo rimskega papeža ter se borila proti carigrajskim cerkvenoustavnim teorijam, v katerih so se skrivale klice razkola. V legendah in v nomokanonu so jasno ohranjeni sledovi njunega metodično in dogmatično pravičnega nauka o temeljnih cerkvene ustave. V odlomku o cerkvenih zborih je uporabljena dobro premišljena teorija o cerkvenem edinstvu z odločnim naglašanjem rimskega prvenstva in z domoljubnim spoštovanjem do Vzhoda. Jasno se kažejo sledovi izvirnega duha; pozna se duh apostolov miru in edinstva.

II. Filioque.

18. Slavisti splošno trdijo (s historikom Dümmlerjem), da je pisatelj panonskih legend v duhu solunskih bratov jasno priznaval prvenstvo rimskih papežev, da pa je bil po dogmatičnem nauku pristaš »pravoslavne« vzhodne cerkve. Pri tem mislijo posebno na nauk o izhajanju Sv. Duha. To vprašanje je mnogo težavnejše nego vprašanje o priznavanju rimskega prvenstva.

Metodova legenda se dvakrat dotika vprašanja o Sv. Duhu. V uvodu (1) čitamo: »Od togože ot'ca i svęty duh ishodit, jakože reče sam syn bož'jem glasom: Duh istin'n, iže ot ot'ca ishodit.« Ostrejša je opazka v 12. pogl., da Metodovi nasprotniki »bolet iopator'skojã jeres'ja«. V tem vidijo Snopek i. dr. glavni

dokaz za fotijejsko tendenco Metodove legende; slavisti pa iz navedenih dveh opazk zaključujejo, da je bil pisatelj panonskih legend (oziroma sv. Metod) po veri pristaš »pravoslavne« vzhodne cerkve, dasi je priznaval papeževo prvenstvo. Vprašanje je tem bolj zapleteno, ker se v isti legendi nahajajo najjasnejši dokazi za rimsko prvenstvo.

Snopek i. dr. prezirajo izjave Metodove legende za rimsko prvenstvo in zaključujejo, da je bil pisatelj fotijevец. Po Snopku ni mogoče, da bi bil pisatelj Metodov učenec. Slavisti po večini trdijo, da je pisatelj bil Metodov učenec in da je izrazil Metodov nauk. Katoliški bogoslovno izobraženi historiki razlikujejo Filioque kot dodatek k nikejsko-carigraskemu simbolu (veroizpovedi) in dogmatično vsebino tega dodatka ter trdijo, da sta Metod in njegov življenjepisec učila nedovoljenost tega dodatka, da pa sta pravilno učila o vsebini te dogme; Metodova legenda da obsoja samo dodatek k simbolu kot zmoto (herezijo). Slavisti se redko zavedajo tega razlikovanja in po večini sodijo, da legenda v soglasju z Metodovim naukom obsoja Filioque v vsakem oziru.

Fotij in njegovi nasledniki so v boju proti Filioque sicer naglašali dvoje: 1. Filioque po dogmatični vsebini in 2. kot dodatek k simbolu. A oboje so obsojali kot najnevarnejšo herezijo zapadne cerkve. Vprašanje je, ali Metodova legenda istotako razlikuje in obsoja oboje, ali pa obsoja samo dodatek brez ozira na vsebino. Še bolj važno je, ali je sv. Metod to dvoje razlikoval; ali je obsojal oboje ali samo dodatek brez ozira na vsebino; ali je odgovoren za mnenje svojega življenjepisca; ali je sploh mogel kak njegov učenec tako pisati?

Nobenega dvoma ni, da je staroslovenski Metodov življenjepisec mogel biti njegov učenec, celo v slučaju, ako bi se dokazalo, da je bil res fotijevец. Ako bi vsak Metodov učenec moral ostati pravoveren zato, ker je Metod v teh točkah posebno naglašal pravoverni nauk (kakor trdi Snopek), potem herezije sploh nikoli ne bi bile mogoče. Kristus je bil pravoveren, apostoli in njihovi učenci so bili pravoverni, in tako bi moralo iti do konca sveta. A cerkvena zgodovina uči drugače. S tem se vprašanje znatno olajša in se reši apriornega dogmatiziranja. Raziščimo poedine točke tega vprašanja.

19. Iz dveh izjav Metodove legende o Filioque zaključuje Snopek, da je bil staroslovenski Metodov življenjepisec foti-

jevec. Držal se je namreč Fotijevega nauka o izhajanju Sv. Duha samo iz Očeta. Ta nauk, trdi Snopek, je tako značilen za Fotija, da je obenem najznačilnejši znak za njegove pristaše; zato se po pravici imenuje »fotijevska dogma«. Proti Ritiču naglaša, da za Fotija in njegove pristaše ni značilen boj proti rimskemu prvenstvu, ampak boj proti Filioque.¹⁸ Zato je Metodova legenda fotijevska, dasi se ne bori proti Rimu. Tako Snopek, ki se sklicuje na Hergenrötherjevo trditev (Photius II 644), da je nauk o izhajanju Sv. Duha samo iz Očeta »photianisches Dogma«.

Kako umeva Hergenröther izraz »fotijevska dogma«? Grki, piše Hergenröther (II 649), so se radi držali črke; ker so vedno slišali in čitali, da izhaja Sv. Duh iz Očeta, zato se jim je latinski nauk zdel tuj, kakor grškim menihom v Jeruzalemu l. 808. Grški cerkveni očetje se v tej točki niso tako jasno izražali kakor latinski; ljubosumna skrb za pravovernost je Grke delala nezaupne proti vsemu, kar ni bilo v popolni skladnosti z njihovimi tradicionalnimi nauki in običaji. Snopek torej ni pravilno razumel Hergenrötherja. Hergenröther priznava, da sv. Metod ni bil Fotijev pristaš. Vendar piše: »An sich¹⁹ wäre es möglich, ja sogar warhscheinlich, daß der im byzantinischen Reiche geborene und erzogene Methodius nach dem ihm erteilten Unterrichte das Filioque der Lateiner befremdlich fand, ja daß er (bevor die Kirche eine ausdrückliche, auch im Orient promulgierte Entscheidung erlassen) in dem Irrtum des Photius befangen war und diesen als Lehre der Väter in gutem Glauben festhielt« (II 621).

Že pred Fotijem je latinski Filioque Grke vznemirjal. Bizantinski boritelj za pravovernost, Maksim (580—662), je moral latinski nauk o Sv. Duhu braniti proti monotheletom (P G 91, 133; 136. Epist. ad Marinum). L. 808 so se grški menihi samostana sv. Saba v Jeruzalemu silno vznemirili, ko so slišali, da frankovski menihi v Jeruzalemu pojejo liturgično veroizpoved z dodatkom Filioque. Frankovski menihi so se s težavo rešili grških napadov. Da se rešijo očitkov herezije, so se obrnili na

¹⁸ Nová kniha v slovanských apoštolích (Brno 1912. Otisk z Časopisu Matice mor. 1912) 9—11.

¹⁹ Iz daljnega konteksta je razvidno, da tukaj sodi H. samo hipotetično (an sich), ako namreč ne bi imeli točneših virov o Metodovem nauku glede Filioque.

papeža Leona III., ki jim je pojasnil, da je Filioque dogmatično pravičen, ni pa odobril tega dodatka v liturgičnem (nikejsko-carigraskem) simbolu. Snoppek proti Ritigu pogrešno trdi, da je bil slučaj v Jeruzalemu l. 808 samo osamljen pojav, ki se je brzo umiril (Nová kniha 10). Učeni bizantinist Pargoire (289) piše, da je nemirna vojna doba in borba za ikone v tej točki začasno pretrgala grško sumničenje proti Latincem, a da so se na tihem še vedno skrivali dvomi o latinski pravovernosti. Enako sodi Hergenröther.

Snoppek je v tej točki v nasprotju s historičnimi dejstvi. Nauk o izhajanju Sv. Duha samo iz Očeta ni v tem smislu fotijevska dogma, da bi bil fotijevac vsak, kdor je dvomil o pravilnosti Filioque in je imel krive pojme o izhodu Sv. Duha. Resnično pa je, da je Fotij uprav ta nauk izbral za dogmatični temelj razkola, ker je kot dober psiholog vedel, da bo z njim dosegel uspeh pri mnogih Grkih. Uprav to je dokaz, da se izraz »fotijevska dogma« ne more umevati v ekskluzivnem Snopkovem smislu.

Pisatelj Metodove legende torej ni nujno fotijevac zaradi svojega nauka o Sv. Duhu. Nasprotna Snopkova teza se vrhutega ne more spraviti v skladnost s staroslovensko cerkvenopravno teorijo in terminologijo, ki je v bistvenem nasprotju z uradno carigrasko terminologijo. V carigraski cerkvenopravni teoriji se skrivajo korenine razkola. Fotij pa je svoj boj proti Rimu spretno zakrival z bojem proti Filioque.

20. Po Snopku je nauk o izhajanju Sv. Duha iz Očeta samega najznačilnejša »fotijevska dogma«. Mnogi slavisti, posebno pravoslavni, pa trdijo, da je tedanja rimska cerkev v soglasju s Fotijem in Metodom proti Frankom obsojala Filioque. Za rešitev tega vprašanja je potrebno razlikovanje med Filioque po dogmatični vsebini in med Filioque kot dodatkom k nikejsko-carigraskemu simbolu.

Rimska cerkev je vsaj tri stoletja pred Fotijem učila, da izhaja Sv. Duh iz Očeta in Sina. V Rimu so odobraval in rabili Filioque v privatnih veroizpovedih, a niso dovoljevali tega dodatka k nikejsko-carigraskemu simbolu. V strokovni (bogoslovni) znanosti se to splošno priznava kot trdno dokazano. Podatke je po De Régnonu (*Études de théologie positive* III) i. dr. zbral A. Palmieri (*Dictionnaire de théol. cathol.* V., članek Filioque, posebno 2312—20). Snoppek je samostojno zbral

mного gradiva za ta dokaz; škoda, da ne pozna niti Palmieria niti De Régnona.

Dodatek Filioque so najbolj urgirali Franki; sam Karel Vel. se je zavzemal za Filioque. Videli smo, da so frankovski menihi ta običaj zanesli celo v Jeruzalem, a Leon III. ga ni odobril. Isti papež je poslanecem Karla Vel. izjavil, da naj se ta dogma propoveduje ljudstvu in izraža v zasebnih veroizpovedih, ne pa v nikejsko - carigrajski veroizpovedi; saj ni potrebno, da bi se v tej veroizpovedi izražale vse dogme. Pohvalil je zaključke cerkvenega zbora v Ahenu (809), a glede nikejsko - carigrajske veroizpovedi je priporočal, naj se držijo cerkvenih zborov, ki ne dovoljajo »novum ultra symbolum a quoquam qualibet necessitate seu salvandi homines devotione condere, et in veteribus tollendo mutandove quidquam inserere«. (Gl. Palmieri 2316.) Torej se je Leon III. pozival na efeški cerkveni zbor, ki zabranja preminjati simbol. To je značilno stališče papežev do 11. stoletja. Ozirali so se na efeški zbor ter na znano grško občutljivost in konservativnost.

Frankovska gorečnost za Filioque ni potekala iz čisto verskih nagibov. Zavedno ali nezavedno so vplivali politični razlogi in narodna antipatija proti Grkom. Po ustanovitvi frankovsko-rimskega cesarstva se je pojavilo ostro nasprotje med Franki in Bizantinci ter se prenašalo na versko polje. Papeži so uvideli, da je treba velike opreznosti in obzirnosti, a Franki niso poslušali papeževih opominov. Strogo katoliški orientalist M. Jugie (profesor na Vzhodnem zavodu v Rimu) piše, da je bil dodatek Filioque velik (taktični) pogrešek z zapadne strani in da gorečnost zapadnih teologov ni potekala iz čisto verskih nagibov.²⁰ Pravilni zapadni nauk o Sv. Duhu bi se bil lahko izrazil in branil brez dodatka k nikejsko-carigrajskemu simbolu.

Rimska cerkev je strogo razlikovala med dodatkom Filioque in med njegovo dogmatično vsebino. Franki tega niso niti praktično niti teoretično zadosti razlikovali. Praktično so grešili, ker so proti papeževim opominom Filioque brez potrebe vrivali v nikejsko - carigrajski simbol. Teoretično so mnogi pretiravali latinsko formulo »ex Patre Filioque« in obsojali grško formulo »per Filium«.

²⁰ Prière pour l'Unité (Paris 1919) 195.

Podobno so zamenjavali Grki. Bili so sploh proti vsakemu dodatku k nikejsko-carigraskemu simbolu; kajti mnogim se je vsak dodatek zdel heretična prekršitev proti efeškemu cerkvenemu zboru. Že samo nasprotovanje proti vsakemu dodatku je zbuvalo sum proti dogmatični vsebini dodatka Filioque. Manj izobraženim duhovnikom in ljudstvu se je latinska formula zdela sumljiva.

21. Grški način izražanja in pojmovanja je bil v tej globoki skrivnosti različen od latinskega. Ta razlika je dajala nov povod nesporazumljenju. Grški očetje so naglašali, da Sv. Duh izhaja iz Očeta po Sinu kot iz enega principa in enega prvotnega vzroka. Grška formula je točna, a splošno je grško izražanje manj jasno nego latinsko. Pri grških očetih se nahajajo izjave, ki na prvi pogled nasprotujejo katoliškemu nauku. Sv. Ivan Damaščan uči, da Sv. Duh izhaja iz Očeta po Sinu, a na drugem mestu trdi, da Sv. Duh ni iz Sina in da je samo Oče *αἰτιος* Svetega Duha (P G 94, 849). S tem hoče naglasiti, da je Oče prvi princip (*αἰτία προκαταρχική*) Sv. Duhu (Hergenröther I 686—690).

Grška formula bolj točno nego latinska izraža enotni princip izhajanja Sv. Duha; obenem naglašá razliko med Očetom in Sinom, ker izraža Očetovo prednost, a ne izraža enakosti narave. Latinska formula izraža enakost narave in na zunaj tudi različnost Očeta in Sina, a ne izraža niti razloga razlike niti enotnega principa izhajanja; to se mora dopolniti iz ostalega latinskega nauka. Razumljivo je, da so vsled grške formule in vsled izražanja grških očetov nastajali dvomi o latinski formuli; prav tako pa je razumljivo, da so Latinci sumničili Grke, da učijo izhajanje Sv. Duha iz Očeta samega, ali pa, da ga po ariansko podrejajo Sinu. Grki so sumničili Latince, da ali tajijo enotni princip izhajanja, ali pa nasprotno v smislu sabelianizma istovetijo Sina z Očetom.

V rednih mirnih razmerah so bili v tej točki na obeh straneh tolerantni. V razburjenosti političnih in cerkvenih bojov med Vzhodom in Zapadom pa je različno pojmovanje globoke skrivnosti dajalo prenapetim duhovom dosti snovi za sumničenja. Cerkev ni izdala o tem nobene jasne, za Vzhod in Zapad proglašene odločbe. Zato so lahko na obeh straneh bona fide nastajale obdolžitve herezije.

Zapadni pokrajinski cerkveni zbori (toledski 675, wormski 868 i. dr.) so ponavljali definicijo »Nec (Spiritus S.) de Patre

procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque« (Denzinger - Banw. n. 277). Ta formula je skoraj doslovno vzeta iz sv. Avguština (De Trinitate l. 15, c. 14; 99. tract. in Joan. c. 9; gl. Snopek 295). Sv. Avguštin po svoji navadi vsestransko teoretično razmišlja o vprašanju in najbrž ni mislil na kako konkretno zmoto. A bolj površni polemisti so v teh besedah lahko slutili obsodbo grškega »per Filium«. Pisatelj »Karolinskih knjig« (Libri Carolini, okoli l. 790) je bil tako enostranski, da je grški nauk obsojal kot soroden arianski zmoti; zdi se mu, da bi se grška formula mogla krivo tolmačiti, da izhaja Sv. Duh »per Filium utpote creatura, quae per ipsum facta sit« (P L 98, 1118). Frankovski pisatelj teh knjig je bil brez dvoma zavedno ali nezavedno pod vplivom političnega nasprotja proti Grkom. V političnem interesu Frankov je bilo, da Grke obdolžujejo herezije ter si tako zasigurajo rimsko cesarsko krono, ki bi se mogla morebiti zopet vrniti Grkom.

22. Vsi navedeni razlogi so sodelovali, da se je na Moravskem okoli l. 879 razvnela ostra borba zaradi Filioque. Katera stranka je prva začela napadati? Iz papeških listov in iz ravnanja nemških škofov smemo sklepati, da se je ta boj razvnel šele po Metodovi vrnitvi iz nemškega ujetništva in po njegovem uspešnem delovanju na Moravskem. Ko je nemška stranka videla, da vsled papeževe odločnosti ne more z brutalno silo uničiti Metodovega delovanja, so nemški duhovniki začeli Metoda sumničiti herezije proti Filioque. Nemcem je šlo za politično in cerkveno oblast na politično izredno važnem ozemlju. Bilo jih je strah pred Bizancem. Metodovo delovanje bi moglo neprimerno ojačiti grško politično moč ter jo zopet prenesti na Zapad. Obenem se je razvnel boj med germanstvom in slovanstvom, ki se je tukaj opiralo na dva mogočna zaveznika, Rim in Carigrad.

Značilno je, da v Cirilovi legendi ni sledu o borbi zaradi Filioque. Ciril je bil mnogo izobraženejši nego Metod. Legenda ga predstavlja kot nepremagljivega borilca proti zmotam in herezijam. V 15. pogl. se omenjajo manj nevarne zmote in vraže, ki so jih nemški »duhovniki in učenci« širili na Moravskem. A nič se ne omenja Filioque, ki so ga nemški duhovniki brez dvoma pridevali liturgični veroizpovedi. Iz tega je jasno, da sv. Ciril in Metod ter nju učenci v tej točki niso bili tako netolerantni ali zapleteni v zmoto, kakor na eni strani Fotijevi pristaši in na

drugi strani Franki. Torej je nemška stranka razvnela borbo, in to šele potem, ko so Nemci videli, da vsled papeževe odločnosti ne morejo s silo uničiti Metodovega delovanja. L. 868. so Nemci imeli v Wormsu pokrajinski cerkveni zbor proti Fotiju. Razpravljali so tudi o Filioque. Znano je bilo delovanje svetih bratov na Moravskem in v Panoniji. A niti v Wormsu niti kasneje se do l. 879 ne omenja, da Metod takorekoč na nemških tleh širi Fotijev nauk. Leta 873 bi bili imeli nemški škofje lepo priliko, da Metoda zatožijo papežu. A tega niso storili.

O konfliktu v tej točki pričata šele lista Ivana VIII. Metodu in Svetopolku (879). Metodu piše: »Audivimus, quod non ea, quae sancta Romana ecclesia... tu docendo doceas, et ipsum populum in errorem mittas. Unde... tibi iubemus, ut... ad nos de praesenti venire procures, ut ex ore tuo audiamus et cognoscamus, utrum sic teneas et sic praedices, sicut verbis ac litteris te sanctae Romanae ecclesiae credere promisisti.« V Rimu je bila torej znana pravovernna Metodova pismena in ustna veroizpoved. Metod je l. 879 ali 880 v Rimu dokazal svojo pravovernost, kakor sporoča Ivan VIII. Svetopolku (880): »Interrogavimus (Methodium) coram positus fratribus vestris episcopis, si orthodoxae fidei symbolum ita crederet, et inter missarum sollemnia caneret... Nos autem illum in omnibus ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus orthodoxum et proficuum esse reperientes...« Iz tega je razvidna nemška tožba proti Metodu, da »inter missarum sollemnia« izpušča Filioque. A Metod je dokazal soglasje z rimsko cerkvijo.

23. Tožbe in intrige Metodovih nasprotnikov niso prenehale. Po Metodovi smrti je papež Štefan V. pisal Svetopolku list (885), iz katerega je bolj natanko razviden Metodov nauk o Sv. Duhu. Papež z ozirom na zmote, ki se baje širijo na Moravi, natanko razpravlja o izhajanju Sv. Duha. Med drugim piše: »Absit enim, ut Spiritus Sanctus credatur de Patre in Filium, et de Filio ad sanctificandam creaturam quasi quibusdam gradibus procedere, sed quemadmodum de Patre ita et de Filio simul procedit.« Metod je torej po nauku grških očetov učil, da Sv. Duh izhaja »e Patre per Filium«. A liturgično veroizpoved je molil brez Filioque. Dodatek Filioque je smatral za nedovoljen; to je razvidno iz Štefanove instrukcije (885), ki omenja, da Metod (oziroma učenci) uči: »Prohibitum est (a) sanctis patribus symbolo addere aliquid vel minuere.«

Snopek (299—305) je opozoril na idejno sorodnost med Štefanovim listom ter med karolinskimi knjigami, ki odklanjajo grško formulo, ker bi se mogla tolmačiti v duhu arianskega podrejevanja božjih oseb. Iste knjige navajajo veroizpoved, v kateri se nahaja stavek: »Nec est prorsus aliquis in Trinitate gradus.« S tem se morebiti opozarja na dvoumnost grške formule per Filium. Torej smemo s tem večjo verjetnostjo sklepati, da je nemška stranka sumničila Metodovo grško formulo per Filium.

S tem bi bilo z veliko verjetnostjo dokazano, da je Metod priznaval in naglašal grško formulo per Filium in da je v smislu te formule stvarno soglašal z zapadnim naukom. Isto je še bolj verjetno na podlagi papeževe (Ivana VIII.) izjave, da je Metod vpričo (frankovskih) škofov dokazal pravovernost. Brez dvoma so preiskavali, ako je Metod morebiti v nauku o Sv. Duhu Fotijev pristaš. Slavisti in historiki splošno priznavajo Metodovo značajnosti in poštenost. Torej ne moremo dvomiti, da je Metod obsojal Fotijev nauk o izhajanju Sv. Duha iz samega Očeta.

Izmed pravoslavnih historikov posebno Milaš naglašá (str. 11 in 30—34), da sta sv. Ciril in Metod učila izhajanje Sv. Duha iz samega Očeta v Fotijevem duhu ter navaja kot dokaz neko staroslovensko veroizpoved, o kateri bi pa moral šele dokazati, da je Ciril-Methodova. Milaš se pozivlje na pannonki legendi, na ruske znanstvenike (Makarij, Gorskij, Lavrovskij, Biljbasov i. dr.) in na zgoraj (št. 15) navedeno mnenje Hergenrötherja, ki ga v svojem smislu potvarja (»wahrscheinlich« prevaja »jamačno« = sigurno).

Samo po sebi bi bilo to mnenje Hergenrötherjevo mogoče. Priznано je, da so tudi zunaj kroga Fotijevih pristašev nekateri dvomili o pravilnosti Filioque, a tega niso urgirali, ker o tem še ni razsojal vesoljni cerkveni zbor in tudi papež ni dal nobene odločbe. Vendar se to mnenje ne more v tej obliki vzdrževati. Fotij je napadal Latince kot heretike. Ciril in Metod pa v tem vprašanju nista napadala Nemcev, ampak Metod se je samo branil proti nemškim napadom. Fotijevsko Metodovo stališče bi se v tem vprašanju ne moglo spraviti v soglasje s pismom Ivana VIII. l. 880. Na popustljivost Ivana VIII. proti Fotiju se tukaj ne more nihče pozivati. Sv. Metoda je izpraševal pred pričami, najbrž celo vpričo Wichinga. Nemška stranka ne bi dovolila, da se Metod proglasi za pravovernega, ako bi bil v

tem vprašanju Fotijevec. To naglaša sam Hergenröther in trdi, da je moral Metod v tej točki izpovedati tako, da je stvarno zadostil zapadnemu stališču, a lahko se je držal grške formule »per Filium« (Hergenröther II 623), kakor smo že dokazali za jako verjetno.

Med Metodom in Fotijem je še ena važna razlika. Sveti Metod je namreč kot učenec in pristaš vzhodnih menihov priznaval vrhovno rimsko (papeževo) avtoriteto v verskih vprašanjih, kar je jasno razvidno iz Metodove legende in iz Metodovega nomokanona. Stal je na stališču vzhodne cerkve pred razkolom, ki je v važnih dogmatičnih kontroverzah apelirala v Rim in priznavala vrhovne rimske odločbe. V tem smislu sta bila sveta brata pristaša vzhodne cerkve; da, pristaša vzhodne cerkve 9. stoletja pred razkolom.

24. To je v lepem soglasju z jasnim naukom Metodove legende o papeževem prvenstvu. Ali se pa more to spraviti v skladnost z naukom iste legende o izhajanju Sv. Duha? Snopak trdi, da ne, in zato dokazuje, da legende ni pisal Metodov učenec. Na to odgovarjamo, da je Metodovo legendo v vsakem slučaju pisal njegov učenec, ker tako priča stališče legende v vprašanju papeževega prvenstva. Vprašanje o odnosu med legendo in sv. Metodom v nauku o Sv. Duhu je neodvisno od vprašanja o pisatelju.

Metodova legenda dvakrat omenja nauk o Sv. Duhu, v 1. in v 12. poglavju. V uvodu legende čitamo, da Sv. Duh izhaja iz Očeta. Tendenčnost te opazke je očitna, ker se posebno naglaša in pojasnjuje s citatom iz sv. pisma (Jan. 15, 26). Brez dvoma je ta citat naveden kot dokaz, da se latinski Filioque ne sklada s sv. pismom. A nikakor ni jasno izražen Fotijev nauk, da izhaja Sv. Duh s a m o iz Očeta. Sv. Metod je smel popolnoma mirno in pravilno opozarjati, da latinska formula ni najprimernejša; popolnoma resnično je, da se latinska formula ne nahaja doslovno v sv. pismu, na kar se je grška teologija v kontroverzah jako rada pozivala. Naš blagovestnik ni mogel vedeti, da bo s to opazko morebiti kaj pospeševal razkol in škodil edinstvu. Popolnoma pravilno je lahko sodil, da je frankovska prenapetost edinstvu prav tako nevarna kakor Fotijeva; zato je opozarjal, naj ne vsiljujejo svoje formule, ki ni (doslovno) skladna s sv. pismom. Videli smo, da sta sv. brata zavedno gradila temelje novi cerkveni organizaciji, ki naj bi vezala

Vzhod in Zapad ter cerkveno edinost branila proti frankovski in bizantinski enostranosti. Opazka o izhajanju Sv. Duha se lepo sklada s tem načrtom. Opazka sama po sebi ni heretična. Morebiti ni primerna, ni oportuna. Sv. Metod se je mogel motiti; zmotljivi so ne samo navadni ljudje, ampak tudi vzhodni in zapadni svetniki.

Ostrejša je opazka (v 12. pogl.), da so bili Metodovi nasprotniki »hyopatorski« heretiki. S tem se brez dvoma obsoja Filioque kot herezija. Izraz herezija se takrat ni rabil v sedanjem strogem teološkem pomenu; herezija se je imenovala ne samo verska zmota, ki nasprotuje jasno razodeti in jasno predloženi verski resnici, ampak sploh vsaka verska in celo disciplinarna ali taktična zmota. Tako se v Cirilovi legendi večkrat obsoja »trijezična herezija«, t. j. nauk, da se smejo rabiti samo trije bogoslužni jeziki, namreč hebrejski, grški in latinski. Vendar vemo, da vprašanje bogoslužnega jezika ni dogmatično, ampak disciplinarno, vprašanje metode in oportunisti. Istotako je vprašanje o dodatku k nikejsko-carigraskemu simbolu samo po sebi disciplinarno, seveda posredno tudi dogmatično. Papeži so dodatek Filioque zabranjali iz ozirov discipline in oportunisti. Frankovsko neoportuno vsiljevanje Filioque proti papeževim opominom, torej proti cerkveni disciplini, se popolnoma v duhu panonskih legend obsoja kot heretično. To bi bil nov dokaz, da sta obe legendi spisani v istem duhu, torej delo istega pisatelja. Zgoraj so že navedeni dokazi (št. 16), da se je Grkom vsako dodevanje k simbolu zdelo heretično.

Prav verjetno je, da so nemški duhovniki Filioque netočno in celo heretično pojmovali, v prenapeti gorečnosti heretično pretiravali ter vsled tega obsojali grško formulo. Nemški duhovniki so v bogoslovni izobrazbi težko dosegali pisatelja karolinskih knjig, še manj so ga dosegali v mirni objektivnosti. Torej so še bolj enostransko tolmačili latinsko formulo ter obsojali grški nauk. Verjetno je, da so se nemški in Metodovi duhovniki med seboj živahno prepirali o izhajanju Sv. Duha. Skupaj sta zadeli dve šoli, dva različna načina pojmovanja. Že samo akademično razpravljanje med dvema bogoslovnima šolama se more tako razvneti, da se teologi medsebojno obdolžujejo herezije, za kar imamo dosti zgledov v zgodovini teologije in filozofije. A na Moravi razpravljanje ni bilo akademično; pridružilo se je davno nasprotje med Grki in Latinci, Slovani

in Nemci, bil se je boj za cerkveno oblast, borba na življenje in smrt. V obojnem nauku so bile nejasnosti; v vroči borbi se je obojestransko pretiravalo. Zato ni čudno, da so se obdolževali herezije.

A Snopek (str. 43) in drugi nam ugovarjajo z dokazom, da je »hyopatorska« (herezija) Fotijev izraz. Resnično je, da je Fotij s tem izrazom nazival Sabelijevo herezijo (tajitev razlike med božjimi osebami). Izraz *υιοπατορία* se nahaja pri Fotiju v »Mystagogii« (PG 102, 293), spisani l. 885/6; latinski Filioque istoveti Fotij s sabeliansko herezijo. Toda ta grški izraz se o Sabelijevi hereziji rabi večkrat pri grških očetih. Stephanus (Thesaurus Graecae linguae) navaja, da se ta izraz nahaja pri Cirilu Jeruzalemskem in Aleksandrijskem, pri Atanaziju, Epifaniju, Gregorju iz Nysse i. dr. Izraz se je v grški teologiji jako pogostno rabil za heretično istovetenje treh božjih oseb, posebno za istovetenje Očeta in Sina. Izraz je bil torej znan neodvisno od Fotija.

Nič čudno ni, da se je ta izraz rabil proti latinskemu Filioque (gl. št. 17.). Že sam dodatek Filioque brez ozira na dogmatično vsebino je mogel izzvati ta naziv, ki prvotno (sabeliansko) pomeni istovetenje Sina z Očetom, a tukaj verjetno znači nauk, da je Sin oče Sv. Duha (to bi bila originalna raba) in je torej zaradi tega zopet istoveten z Očetom. Mogoče je, da so prenapeti nemški duhovniki z netočnim izražanjem dali povod za deloma upravičeno rabo tega naziva; jako verjetno je, da so mnogi nemški duhovniki to globoko skrivnost pogrešno (materialno heretično) tolmačili. Naziv »iopatorska jeres« torej ni dokaz za Fotijevo stališče panonske Metodove legende.

Dve kratki opazki o Sv. Duhu v Metodovi legendi nikakor ne zadostujeta, da bi mogli pisatelja legend ali celo sv. Cirila in Metoda obdolžiti fotijevskih tendenc. Fotij je silovito napadal latinski nauk o Sv. Duhu ter proti njemu napisal obširno knjigo (Mystagogia). Ako bi legendi imeli fotijevsko tendenco, bi morali o Sv. Duhu obširneje razpravljati. Nerazumljivo bi bilo, da sv. Ciril, ki se v panonski legendi predstavlja kot veliki borec proti vsem herezijam, popolnoma molči o Sv. Duhu. Sveti Ciril je dobro vedel, da nemški duhovniki v veroizpovedi med mašo pridevajo Filioque. On in njegovi učenci so ta dodatek večkrat slišali na lastna ušesa. Kako je mogoče, da sv. Ciril o

tem ni poučil svojih učencev? S Fotijevega stališča bi pričakovali v Cirilovi legendi vsaj eno poglavje proti Filioque.

25. Domnevna fotijevska tendenca Metodove legende se podpira s pozivanjem na očitno fotijevsko tendenco grške legende o sv. Klementu Bolgarskem in z dokazovanjem iz spisov Klementa samega. Klementova legenda jako naglašča, da so Metodovi učenci v verni vdanosti svojemu učitelju obsojali »heretični« *Filioque*. Snopek (str. 390—422) je vrhu tega dokazal, da je v dveh Klementovih govorih tendenčno izražen Fotijev nauk o izhajanju Sv. Duha iz samega Očeta in da se ta nauk po Fotijevem zgledu predstavlja kot nauk nekaterih (ne vseh) Latincev.

Prav lahko je mogoče, da so se nekateri Metodovi učenci v tem vprašanju za korak oddaljili od svojega učitelja. Po smrti njih učitelja so jih Nemci tako silovito preganjali kot heretike, da si Metodovi učenci niso mogli misliti, da so Nemci pravoverni; tako morejo delati samo heretiki, so si mislili Metodovi učenci. Na tak način, kakor so delali Nemci, se nasprotja resnično povečajo. Prav verjetno je, da je Klement v Bolgariji še bolj zašel pod vpliv enostranskega grškega nauka o Svetem Duhu. Znano je, da se je ta nauk v 10. stoletju bona fide vzdrževal v Carigradu.²¹

Snopek iz tega izvaja, da Klement Bolgarski, pisatelj panonskih legend, ni mogel biti Metodov učenec. A omenil sem že, da sv. Metod ni tako daleč odgovoren za svojega učenca (št. 18). Snopek je dokazal (str. 397), da je Klement citate iz sv. Gregorja Nac. interpoliral v Fotijevem duhu. Citacija Gregorja kot (edine) priče grškega nauka je nov dokaz, da je Klement Ciril-Metodov učenec, ker je bil sv. Gregor iz Nacianca posebno priljubljen sy. Cirilu.²² Interpolacijo obsoja Snopek kot fotijevsko potvarjanje; a vemo, da se taka pristranska parafraza lahko tolmači tudi bona fide. Klement pa Gregorja ne citira izrečno, ampak samo implicite navaja po svoje parafrazirani (Gregorjev) tekst kot mnenje očetov.

Klement je bil izobražen in spreten pisatelj. Vondrák (str. 67—93) je dokazal, da je v Cirilovi in v Metodovi legendi (posebno v uvodu) mnogo podobnosti s Klementovimi spisi.

²¹ Echos d' Or. XVI (1913) 490.

²² Ta dokaz priznava tudi P. L a v r o v (Čtenija 1895, I, str. XL).

Torej bi bilo naposled mogoče, da je v Metodovi legendi ohranjen Klementov, a ne Metodov nauk o Sv. Duhu; vsaj način izražanja je lahko Klementov. Tako nadarjeni živahni učenci se večkrat oddaljijo od svojih učiteljev. Oslabeli Metod ni mogel v vsem neprestano kontrolirati svojih učencev. Torej tudi v slučaju, da je med Metodovim naukom in med legendo (in Klementovimi spisi) tolika neskladnost, kakor trdi Snopek, ni nujno, da bi vsled tega pisatelj ne mogel biti Metodov učenec.

Mogoče je torej, da se je Klement bolgarski, domnevni pisatelj panonskih legend, kasneje nekoliko oddaljil od svojega učitelja. A iz tega še nikakor ne sledi, da ima Metodova legenda fotijevsko tendenco. Domnevanja o fotijevski tendenci so tako nejasna in tako slabo podprta, da ne morejo omajati jasnih nasprotnih dokazov.

26. Dokazi proti fotijevski tendenci panonskih legend so jasni in trdni. A v legendah (ki nista kritična znanstvena spisa) se nahajajo netočnosti, nejasnosti in pretiranosti. Na podlagi takih mest se snujejo drzne teorije o tendenčnosti panonskih legend. Najskrajnejšo tendenčno teorijo zastopata Brückner in Snopek (str. 12—51).

Snopek trdi z Brücknerjem, da sta legendi tendenčni apologetični kompendij, sestavljen z namenom, da bi slovanski duhovščini v Bolgariji (!) dal umsko orožje za obrambo slovanske liturgije in proti verskim zmotam. Temu namenu da se podrejajo celo historična dejstva ter se zavijajo in potvarjajo. Brückner trdi (v svoji 7. tezi), da sta legendi tendenčno lažnivi »Lügenden«. Snopek in Brückner trdita, da legendi na Moravsko prenašata zmote, ki so se širile v Bolgariji. Iz obširnih disputacij, ki jih navaja Cirilova legenda, sklepa brez potrebe, da imajo te disputacije namen tvoriti apologetični kompendij. Ali ni bolj naravno, da imajo historično jedro in da služijo v proslavo učenosti sv. Cirila? Snopek prihaja v neprijetni položaj, da v strahu za poštenost in pravovernost naših apostolov proglašja legendi za delo pisatelja, ki ni spadal v krog Ciril-Metodovih učencev. Videli smo že, da Snopek »nimis probat«.

Snopek se posebno zgraža, da Cirilova legenda (15) omenja širjenje bogomilske znote po nemški duhovščini. Pravi, da je to »nesramno lažnivo« (str. 20). Snopek mnogo dokazuje, da na Moravskem takrat ni bilo bogomilstva (pavličanstva). Toda

legenda (15) ne govori o bogomilski hereziji, ampak omenja manihejsko zmoto, da je vrag ustvaril kače. Take manihejske zmote so se lahko širile v Panoniji in Moravi, ki je bila v sosedstvu Bolgarije; širile so se lahko povsod po Evropi. Nič tako strašnega ni, ako legenda za vse zmote dela odgovorne nemške duhovnike in njih učence; saj je znano, da so slabo vršili svojo misijonsko dolžnost za pouk v pravi veri in so bili indirektno krivi razširjevanja zmot.

Glavna tendenca bi bila (po Brücknerju in Snopku) obramba slovanskega bogoslužja. Slovanska liturgija se predstavlja kot bogoljubno delo, potrjeno od Rima in Carigrada. Odtod prijaznost do Rima in Carigrada. Toda ta tendenca vendar ne more raztolmačiti, zakaj se navaja samo šest cerkvenih zborov s papeži kot načelniki, zakaj se istoveti papež s sv. Petrom in zakaj se vsaj indirektno zavrača tradicionalna carigrajska (Fortijeva) teorija o cerkvenem prvenstvu. Snopak se zanima za bogoslovna vprašanja, a popolnoma molči o teh prevažnih vprašanjih, ki izpodkopujejo tla njegovi teoriji. Po Snopku in Brücknerju je v legendah tako premišljena in preračunjena tendenca, da si ne moremo predstavljati, kako je mogoče, da si pisatelj legend tako očitno nasprotuje ter svojo prikrito tendenco podira z jasnimi nasprotnimi teorijami.

27. Neomajano trdno torej stoji mnenje slavistov, da sta panonski legendi delo Ciril-Methodovega učenca (ali učencev), spisani nedolgo po Cirilovi in Metodovi smrti. Hagiografski legendi imata namen proslavljati slovanska apostola brez posebnih postranskih tendenc. Po dostojanstveni mirnosti se znatno razlikujeta od grške Klementove legende. V legendah se v bistvenih potezah javlja duh sv. Cirila in Metoda.

Pričujoča razprava gre še korak dalje z dokazom, da se v panonskih legendah javlja cerkvenopravna teorija in terminologija vzhodnega meništva v nasprotju z uradno carigrajsko bogoslovno terminologijo. V legendah proseva izvirno bogoslovno mišljenje sv. bratov,²³ sorazmerno originalnemu načrtu slovanske cerkvene organizacije, neodvisne od frankovskega in bizantinskega separatizma.

²³ Pred več leti sem pričel proučevati življenje sv. Cirila in Metoda pod vplivom marljivega arhivarja F. Snopka, ki ima velike znanstvene zasluge za to vprašanje. A po samostojnem raziskavanju me je bogoslovna ocena panonskih legend privedla do bistvenega soglasja z večino slavistov

Cerkvena literatura ne pozna nobenega starega dokumenta, v katerem bi se (relativno) tako pogostno rabil substantiv »apostolik« in v katerem bi se tako značilno spajalo vzhodno in zapadno stališče kakor v panonskih legendah. A prav ta originalnost je kriva, da je v legendah marsikaj nejasnega.

Po primerjanju s tedanjo cerkveno literaturo sem poskusil z novo lučjo osvetliti nekatere zanimive probleme o slovanskih apostolih. Po tej poti se bo brez dvoma moglo priti še nekoliko korakov naprej. Slovanska bogoslovna znanost se mora bolj kakor doslej zanimati za najstarejšo cerkvenoslovansko književnost in jo osvetljevati z lučjo tedanje grške in latinske cerkvene literature. S tem bo pripomogla k napredku bogoslovja, a koristila bo tudi svetni znanosti.

Bogoslovna znanost osvetljuje filološka in historična vprašanja. Arhaizem v nauku o cerkvenih zborih in cerkvenopravno stališče dokazuje, da je bila Metodova legenda spisana nedolgo po Metodovi smrti; spisal jo je Metodov učenec (Klement Bolgarski?). Brez dvoma je dokazano, da so nam ohranjeni pristni odlomki Metodovega nomokanona. Dokazano je, da sta bila naša apostola v bogoslovju učenca grškega meništva, posebno Teodora Studita, a z druge strani je dokazana velika izvornost slovanskih apostolov. Panonski legendi splošno verno, deloma celo doslovno (zapisnik cerkvenih zborov, apostolik, istovetenje papeža in Petra) izražata nauk slovanskih apostolov. Rešiti bo treba vprašanje, je li pisatelj uporabljal zapiske sv. (Cirila in) Metoda, ali si je sam zapisoval Ciril-Methodove propovedi (kateheze). —

V panonskih legendah se sv. Ciril in Metod predstavljata kot odlična predstavnika nerazdeljene vesoljne cerkve, kot verna sinova vzhodne cerkve pred razkolom. Torej sta pravoverna v vzhodnem in v zapadnem smislu. — Metodovi učenci so ob rakvi svojega nepozabnega učitelja molili cerkveno opravilo v latinskem, slovanskem in grškem jeziku. S tem so primerno izrazili duha slovanskih apostolov, vrednih, da ju slavi Vzhod in Zapad.

in do prepričanja, da je Snopkova teorija potrebna radikalne bogoslovne revizije. Samostojno soglasje bogoslovja in slavistike nam kaže varno pot za nadaljevanje znanstvenih raziskav o problemih sv. Cirila in Metoda.



Dr. Aleš Ušeničnik — Ljubljana:

Problem izvestnosti.

Donesek za metodo spoznavne kritike.

(Methodus criteriologiae retractatur.)

Tractationis epitome. — 1. Problema certitudinis. Agitur de certitudine philosophica, reflexa. Responsa quae valeant, dignoscitur ex methodo. — 2. Itaque non satisfacit methodus, quae a »tribus veritatibus« exorditur. — 3. Probatur methodus critica »introspectionis«, non tamen critica in sensu Kantiano. — 4. Neque recta videtur via Mercieriana. — 5. Nulla denique ad propositum ducit via, quae ab ordine ideali initium capit. — 6. A realitate exordium est, quae per intuitionem attingitur. Attamen intuitio sensuum primam reflexam certitudinem praebere non potest. — 7. Prima certitudo reflexa cum S. Augustino in experientia suiipsius quaerenda est, et in ea omnis certitudo postremo fundatur. Subiectum enim cogitans per introspectionem propter reflexionem perfectam percipit se cogitare; ita non tantum percipit actum cogitationis, sicut Wundt arbitratur, sed simul semetipsum principium actus. Neque subiectum, quod ita se experitur, est solum phaenomenon, sed vere noumenon, viva et vera realitas, licet non intime, sed ut agens tantum percepta. Simul vero subiectum potest in semetipsum ut obiectum intendere suamque cognitionem exprimere conceptibus entis, principii, causae. Cum obiectum sit hic simul subiectum conscium sui, potest subiectum immediate percipere, an isti conceptus adaequantur ipsi realitati adeoque an verificetur definitio veritatis, quae consistit in adaequatione intellectus et rei. Cum in conceptu e tis et causae ludentur prima principia, veritas quoque horum principiorum verificari potest. Tandem hisce omnibus intellectus simul percipit, an sit »in natura eius, ut rebus conformetur« (S. Thom. De ver. 1, a. 9.), i. e. an certitudo cognitionis nostrae generatim possit esse vera in obiectiva rerum veritate fundata certitudo. Quibus problema certitudinis summatim absolutum est. Haec igitur uberius sunt explicanda et declaranda.

1. Vprašanje izvestnosti filozofično še vedno ni povsem zadovoljivo rešeno.

Seveda ni vprašanje to, ali smo sploh o čem izvestni. O tem dandanes noben resen mislec ne dvomi. Dvomili pa že niso niti stari skeptiki. »Tisti,« je dejal Sextus Empirikus, »ki nam očitajo, da vse zanikujemo, tudi pojave, pričajo, da ne umevajo našega govorjenja. Nam niti na misel ne hodi, da bi tajili pojave, to se pravi, vtise v naši čutnosti, ki nam, naj hočemo ali ne, izsiljujejo priznanje. Pravda torej ni o pojavih, ampak le o tem,

kaj pojavom odgovarja, ali kaj, ali nič.«¹ Človeštvo na splošno pa niti o tem ne dvomi, ali pojavom kaj odgovarja ali ne. Človeštvo nič ne ve o pojavih, temveč je prepričano, da zre naravnost vnanje objekte, celo pa je izvestno, da resnično biva zunaj nas svet in na tem svetu še drugi ljudje. Tukaj torej še le nastane vprašanje, ne za človeštvo, ampak za miselca-filozofa.

Prvo vprašanje je: ali je ta izvestnost človeštva objektivno osnovana, to se pravi, ali resnično biva, o čemer je človeštvo tako izvestno? Teoretično bi namreč bila možna izvestnost, ki bi ji ne odgovarjala resničnost. Izvestnost (certitudo) je na splošno neko trdno prepričanje, uverjenje o čem, torej neko duševno stanje, ko kdo trdi, da je to ali to, tako ali tako, in res trdno misli, da je tako.² Bilo bi pa možno, pravijo nekateri, da bi izhajalo tako uverjenje iz kake subjektivne nuje ali iz kake nezavestne zmote. Tako gre fanatik v smrt za utvore. Ali ne bi bilo mogoče, da bi bil tako ves svet le neka fikcija? Živeli bi v svetu fikcij, a imeli bi fikcije za resničnost in bili bi uverjeni, da so resničnost. Ne bilo bi resničnega sveta, ne na njem drugih ljudi, a vse bi bilo, kakor da je tako. Taka filozofija o svetu bi bila nekakšna »Als-ob-Philosophie«, kakor jo je za naše pojme zasnoval nemški filozof Vaihinger.³ Seveda takšna izvestnost ne bi bila prava izvestnost, ampak prevara. Prava izvestnost mora biti združena z resnico.⁴

Toda bilo bi mogoče, da bi bila izvestnost objektivno osnovana in torej združena z resnico, a da si človek vendar ne bi mogel dati povsem zadovoljivega odgovora o zvezi med izvestnostjo in resničnostjo. Bil bi izvesten, a zakaj, ne bi prav mogel odgovoriti. Tako n. pr. Schubert-Soldern (bivši profesor v Gorici) priznava realnost sveta, a spoznavno-kritično, pravi, da je upravičen edino solipsizem, to je, spoznavno-kritično po njego-

¹ Sextus Empirikus, Hypotyp. Pyrrhon. c. 10; cit. Mercier, Critériologie générale⁶ (Louvain 1911) 44.

² Certitudo est firmitas assensus, so dejali stari miselci.

³ H. V a i h i n g e r, Die Philosophie des Als Ob, System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. 4. Aufl. Leipzig 1920.

⁴ Zato je treba v definiciji izvestnosti dodati prvemu znaku »firmitas assensus« še drugi znak »connexi cum veritate«. Dodal ga je že D e L u g o. (Prim. Diction. théol. s. v. Foi, VI, 1, pg. 207.) Sv. Tomaž Akv. je pa to izrazil tako, da mora biti izvestnost »ex ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur«. (In 3. Sent. dist. 23, qu. 2, a. 2.)

vem mnenju spoznavajoči subjekt ne more sam iz sebe, ampak je, kakor da je »solus ipse«, sam samcat v veseljstvu.⁵ Zato je drugo vprašanje, ali tudi moremo spoznati, da je naša izvestnost objektivno osnovana, da je resnično, kar mislimo, da je?

Če moremo pozitivno odgovoriti na drugo vprašanje, je s tem odgovorjeno seveda že tudi na prvo vprašanje.

Ne gre pa tu za kako praktično spoznanje. Kdor bi v praktičnem življenju dvomil in ugibal o tem, ali je vnanji svet in ali so na njem res še drugi ljudje, ali je marveč vse to sama prevara, ta bi prišel kmalu v blaznico. Ta harmonija izvestnosti z življenjem jasno kaže, da je naša izvestnost o svetu praktično zadostno osnovana, in to človeštvu tudi povsem zadoščuje. Ubogo človeštvo, če bi nikamor ne moglo brez filozofične kritike spoznanja!

Gre za filozofično spoznanje. Naravno je, da bi se filozof rad dokopal do popolne jasnosti. Zato se človeški duh vedno in vedno zopet povrača k vprašanju, ali ni mogoče doseči znanstvene refleksne izvestnosti? Ali ni mogoče tudi spoznavno-kritično dognati, da je naša izvestnost objektivno osnovana?

Ako raztegnemo to vprašanje na vse spoznave, torej na spoznanje sploh, dobimo splošno filozofično vprašanje o izvestnosti našega spoznanja.

Vsa zgodovina filozofije uči, da je to vprašanje zelo težko. Gotovo ne bi bil filozofični spoznavni idealizem v vseh dobah tako razširjen, če bi ne bilo tu nekih posebnih težav.

S tem vprašanjem se trudi spoznavna kritika, ki je zategadelj nekaterim »filozofija« sploh, drugim »temeljna veda«, vsem pa važna in silno resnobna veda.⁶

Pri nobeni drugi vedi se pa negotovost tako ne odkriva v metodi, kakor pri spoznavni kritiki. Tu je namreč naloga prav ta: označiti način, pokazati pot, podati metodo, kako naj duh spozna, da je naša izvestnost prava, objektivno osnovana.

⁵ Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie Bd. 30, S. 49 f.; cit. O. Külpe, Die Realisierung I (Leipzig 1912) 104¹.

⁶ O. Külpe: »Die Erkenntniskritik ist ... zur Fundamentalwissenschaft geworden... Die Philosophie (ist) in diesen ihren Disziplinen (Erkenntniskritik und Logik) das wahre A und O aller Wissenschaft.« (Einleitung in die Philosophie, 7. Aufl. Leipzig 1915, 39.) — J. Volkelt: »Mehr denn je ist das Denken von schwerer Beunruhigung angesichts des Rätsels erfaßt, das ihm im Denken selbst entgegentritt.« (Gewissheit und Wahrheit, München 1918, 572.)

Če smo dejali, da problem izvestnosti filozofično ni še povsem zadovoljivo rešen, smo dejali, da dosedanje metode niso povsem zadovoljive, in naloga spoznavne kritike bi bila pokazati boljšo pot.

Katere so bile dosedanje nezadovoljive metode in kje bi utegnila biti tista boljša pot?

2. Na prvem mestu moramo omeniti takozvano teorijo treh prvotnih resnic.

Nekateri moderni skolastiki (Tongiorgi, Palmieri i. dr.) zanikujejo takorekoč problem sam. Po njih mnenju more biti vprašanje le o posameznih resnicah, o raznih spoznavah, o obsegu in mejah spoznanja, ne pa o izvestnosti spoznanja sploh. So namreč, pravijo, pred vsako kritično preiskavo tri resnice, ki ni o njih mogoč noben dvom in ki jih priznavamo, tudi če jih zanikujemo.

Prva izmed teh resnic je svoja bit, namreč dejstvo, da sem. Če razmišljam o spoznanju, sem; če hočem razmišljati, moram biti; ko bi me ne bilo, ne bi mogel razmišljati. Kdorkoli se torej spušča v kritično razpravo o izvestnosti, priznava že, da je. Tudi če dvomi o vsej izvestnosti, priznava, da je, saj pravi: jaz dvomim. Tudi če zanikuje vso izvestnost, priznava, da je, saj pravi: jaz zanikujem, da bi bil o čemerkoli izvesten. To resnico, da sem, imenujejo ti filozofi prvo dejstvo.

Druga resnica je načelo protislovja. Kdor razmišlja o izvestnosti, mora že izpočetka, apriori priznati, da ne more kaj obenem biti ali ne biti, biti resnično in neresnično. Ako razmišlja, ali je izvestnost o realnem bivanju sveta prava izvestnost, priznava, da more biti rezultat le ta: da ali ne; je prava izvestnost, ali ni prava izvestnost. Če razmišlja, ali je svet, zopet priznava, da more biti le eno izmed dvojega resnično: ali je, ali ga ni. Tudi če dvomi o načelu protislovja, ga že priznava. S tem, da dvomi, hoče namreč reči, da ne ve za gotovo, ali načelo velja ali ne; priznava torej, da more biti le eno resnično: ali velja ali pa ne; s tem pa izreka prav načelo protislovja, ki pravi, da od dveh postavk, katerih ena zanikuje, kar druga zatrjuje, ne moreta biti obe resnični. Tudi če kdo načelo protislovja zanikuje, ga s tem že priznava. Trdi namreč, da načelo protislovja ni resnično. Torej priznava, da nič ne more biti obenem resnično in neresnično; priznava torej prav to, kar trdi načelo protislovja. To resnico imenujejo prvo načelo.

Tretja resnica je sposobnost človeškega uma za izvestno spoznanje. Kdor razmišlja, ali so naše spoznavne izvestne ali ne, podstavlja (suponira), da je njegov um sam po sebi sposoben izvestno spoznati objektivne resnice. Če bi tega ne podstavljal, bi bilo vse razmišljanje apriori prazno. Kakšno vrednost bi imelo razmišljanje, ki sploh ne bi moglo dajati objektivnosti, ampak bi se po svoji naravi nujno sukalo v svetu zgolj subjektivnih utvorov? Kdor torej o čem resno razmišlja, je izvesten, da našemu umu ni že apriori zastavljena vsaka pot do spoznanja. A tudi, če kdo o tem dvomi, že podstavlja, da je um vsaj v nekih mejah zmožen spoznati resnico. Če namreč dvomi, je spoznal, da se od dveh postavk: um je zmožen spoznati resnico in um ni zmožen spoznati resnice, po pameti za nobeno ne more odločiti, ker ne vidi ne za to ne za ono zadostnih razlogov. Nekaj je torej vendarle izvestno spoznal, namreč prav to, da sta ti dve postavki dvomljivi; spoznal je torej zmisel obeh postavk, njiju odnos in njiju dvomljivost. Tudi če bi spoznavno sposobnost našega uma zanikal, bi jo že priznal. Zanikati bi jo namreč mogel le tedaj, če bi spoznal, da naš um ni zmožen spoznati resnice. A s tem, da bi to spoznal, bi priznal, da je zmožen spoznati resnico. Če je ni zmožen spoznati, kako da je on to spoznal? To tretjo resnico imenujejo p r v i p o g o j.⁶ Te tri resnice, prvo dejstvo, prvo načelo in prvi pogoj, so torej apriorna podstava vsakega razmišljanja, zato je brezumno o njih razmišljati.

Ni mogoče reči, da bi bila ta teorija povsem neosnovana. Resnica je marveč, da ne moremo nobene teh treh resnic zanikati, ne da bi že s tem priznali pravzaprav njih resničnost. Toda, kakor je dobro pripomnil Mercier,⁷ se pri vsakem razmišljanju te resnice podstavljajo samo ontologično, ne pa logično. To se pravi, če te tri resnice, prvo dejstvo, prvo načelo in prvi pogoj, ne bi bile najprej uresničene, bi bilo res vsako razmišljanje ne le brezmiselno, ampak sploh nemogoče. Ni pa treba, da bi bile te tri resnice tudi prve spoznane. Mi lahko razmišljamo o svetu, ne da bi razmišljali prej sami o sebi; lahko logično mislimo, ne

⁶ Prim. kratke tekste v izvorniku iz del: T o n g i o r g i, *Institutiones philosophicae*, in P a l m i e r i, *Institutiones philosophicae*, pri Mercieru (*Critériologie générale*⁶, 94¹ in 95); iste tekste navaja tudi S. Z i m m e r m a n n, *Opća noetika* (Zagreb 1918) 65—66.

⁷ D. M e r c i e r, *Critériologie générale*⁶ (1911) 98.

da bi kaj vedeli o načelu protislovja; lahko spoznavamo resnico, ne da bi bili prej premislili, ali je naš um sploh zmožen resnico spoznati.

Ne glede na to pa ta metoda ne zadovolji, ker je preveč »dogmatična«, kakor pravijo moderni, to je, ker kratkomalo pretrgava razpravo, češ da razpravljanje ni potrebno.⁸ Proti skepticizmu je morda tako ravnanje upravičeno. S skeptikom razpravljati je res nevhvaležno delo, zato je morda bolje zavrniti ga z odločno opomnjo, da je skepticizem sam s seboj v nasprotju: kar zanikava ali o čemer dvomi, to že prav s tem priznava. Toda poleg skeptikov je še cela vrsta filozofov, ki niso zle volje, a jim je problem izvestnosti vendarle tudi problem. Da človek ne more brez protislovja »prvih resnic« zanikati, to je že nekaj, a je le bolj negativno, oni bi pa radi pozitivno spoznali, zakaj so te resnice izvestne, kje je tisti razlog, ki jamči za njih pravo, objektivno osnovano izvestnost. Teža pa ta teorija ne podaja. Zato je treba iskati druge metode, ki bi bila zmožna to teorijo pozitivno dopolniti.

3. Takšna se zdi metoda introspekcije ali samo-opazovanja. Nemški modroslovci jo imenujejo »Methode der Selbstbesinnung«.⁹ Človeško umovanje in spoznanje ima namreč to čudovito svojstvo, da je takorekoč »samovidno«, samo sebi vidno (Bergsonovi učenci pravijo, da so misli same sebi »transparentne«, prozorne¹⁰). To se pravi, ko duh razmišlja, mu je tudi razmišljanje prisotno, zato lahko razmišlja o svojem razmišljanju. Tako je mogoče, da v svojem razmišljanju sam sebe opazuje, da se povrača na svoje razmišljanje in motri, zakaj pritegne, kadar pritegne, in zakaj dvomi, kadar dvomi. Tako more tudi dozreti, ali je izvestnost spoznav objektivno osnovana ali ne.

⁸ Dogmatike so imenovali stari skeptiki vse svoje nasprotnike, ki niso bili skeptiki. Kant je dejal, da mora biti vsaka veda dogmatična, to je, oprta na nedvomna načela, toda poprej da je potrebna kritika vse spoznavnosti in umovanje brez take kritike imenuje on »dogmatizem«. Zato pomeni sedaj beseda »dogmatično« (pravzaprav bi se moralo po Kantu reči »dogmatistično«) v spoznavni kritiki to, kar nekritično, to, kar se brez kritike postavlja kot trdno.

⁹ Prim. J. Volkelt, *Gewissheit u. Wahrheit* 28.

¹⁰ Prim. J. De Tonquedec, *La Notion de Vérité* (Paris 1908) 21¹.

Seveda bi mogel kdo že takoj izpočetka ugovarjati, da je ta metoda protislovna.¹¹ Češ, refleksija je psihični dej istega značaja kakor umovanje samo. Če torej umovanje samo ni zanesljivo, se moremo tudi na refleksije prav tako malo zanesti. Ta ugovor je znan iz kritik Kantove kritike. Toda ta ugovor je veljaven zoper skeptike, ne pa zoper tiste, ki bi samo radi dognali, kako je z izvestnostjo. Ti ne dvomiš (pozitivno), ampak samo iščejo. Ako ima torej razmišljanje to svojstvo, da je samo sebi vidno, tudi samo sebi javi, zakaj je časih izvestno, časih ne, in kakšna je tista izvestnost. Zato metoda refleksije v svojem počelu ni nobena filozofija, ampak je samo preprosto navodilo k samoopazovanju. Poleg tega ima pa ta metoda še to zase, da jo vsi rabijo, četudi ne vsi smotrno. Nihče ne razmišlja o problemu izvestnosti brez refleksije. Ta metoda hoče samo obrniti pozornost na osrednjo točko problema: zakaj smo izvestni, kadar smo izvestni, in kako to najbolj uvidimo? V tem zmislu se ta metoda lahko imenuje tudi k r i t i č n a m e t o d a. Ni torej ne skeptična, ne dogmatična. Ni skeptična, ker ne dvomi (pozitivno), ampak samo išče spoznanja; ni dogmatična prav zato ne, ker ga išče, ker torej ne more priznati, da problem izvestnosti ne bi bil problem.¹²

Toda če nas zadovolji splošna misel te metode, nas ne morejo zadovoljiti dejanski načini, kako so filozofi to metodo doslej uporabljali.

Prvega bi morali tu imenovati K a n t a. Često se vsa Kantova filozofija imenuje kritikizem. Toda opomniti je, da Kantov kritikizem znači že poseben način, kako je on uporabil kritično metodo. Kant je namreč menil, da bo rešil problem s takozvano Kopernikovo revolucijo na spoznavnem polju. Kakor je Kopernik prevrgel dotedanjo misel, da se solnce suče okrog zemlje, in postavil teorijo, da se zemlja suče okrog solнца, tako je Kant prevrgel dotedanjo misel, da se spoznanje ravna po predmetih, in postavil teorijo, da se predmeti ravna po spoznanju.¹³ O tem kritikizmu ne bomo govorili. Dognano je že pač, da Kantov

¹¹ Tako ugovarja še med najnovejšimi L. Nelson, Prim. J. Geysers, *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie* (Münster 1919) 312.

¹² Prim. o tem dobre opomnje pri Mercieru, *Critériologie générale*, 104—113.

¹³ Prim. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hgg. von K. Kehrbach. 2. Aufl. 17.

kriticizem problema ni rešil. Njegova osnovna hiba je teorija o sintetičnih sodbah apriori. Da je cilj popolnoma izgrešen, je razvidno iz rezultata. Predmete bi spoznavali samo v apriornih oblikah spoznavajočega subjekta. Kaj nam jamči, da te oblike niso zgolj subjektivne tvorbe? Če so, tedaj bi vsak subjekt spoznaval svoj predmet docela po svoje, prav zato, ker bi ga spoznaval oblikovanega po svojih oblikah. Predmet Kantovega spoznanja bi bil torej zame prava neznanka x . Kaj bi torej meni pomagalo njegovo govorjenje in umovanje, če bi on umoval in govoril o nečem, kar je zame večna neznanka? Kantov problem bi ne bil moj problem, Kantova kritika bi se ne tikala mojega spoznanja. Da bi se izognil tej posledici bi moral Kant dati tistim apriornim oblikam neko splošnost in absolutnost, tako da bi bile iste oblike v vseh subjektih in da bi bile v vseh smotrno naravnane na enako spoznanje. A kako naj Kant modruje o teh subjektih in o bitnosti in kakovosti njih spoznavnih oblik, ko so po njegovi teoriji vsi drugi subjekti neznanka x in je torej še bolj neznanka x njih umska organizacija! Ves Kantov kriticizem se suče v zmotnem kolobarju: zanikuje, kar podstavlja, podstavlja, kar zanikuje.¹⁴

Če je torej spoznavni problem sploh mogoče rešiti, mora imeti spoznanje objektivno vrednost in rezultat kritike mora biti ta, da jo ima. Brez tega bi bila vsa kritika brezpredmetna: če namreč spoznanje ne dojema objektivnosti, tudi kritika ne more biti objektivna. Zato je apriorna postavka kritične metode: ako naša izvestnost ni objektivno osnovana, problema sploh ni mogoče rešiti; ali narobe: kritika, ki je njen izsledek ta, da se naše spoznave ne ravnajo po objektivnih in da naša izvestnost ni objektivno osnovana, je pogrešena in protislovna.

Seveda je pa dejanski problem še globlji. Mislimo si, da bi bilo veselstvo tvorba našega duha. Če bi naš duh razmišljal o tej tvorbi, zrl v njej raznotere pojave, motril med njimi odnose in zakone in jih po teh razvrščal, bi kritika morala reči, da je naše spoznanje objektivno in naša izvestnost objektivno osnovana. Naš um bi spoznaval res to, kar je, spoznanje bi se ravnalo po objektu, in zavest, da je res tako, kakor mislimo, bi dajala našim mislim in sodbam značaj prave izvestnosti. Vsakdo pa vidi, da s tem problem še ni rešen. Mi bi radi več

¹⁴ Prim. dobro kritiko kantovstva v lepi knjižici: O. K ü l p e, »Immanuel Kant« (Leipzig 1917).

vedeli. Mi bi radi vedeli, kako je z vesoljstvom, ali je res tvorba našega duha, ali biva marveč neodvisno od našega spoznanja. Ni nam torej zadosti, če vemo, da so naše spoznave objektivne v tem zmislu, da se ravnaajo po nekem objektu, ki je pa na posled vendarle fikcija, temveč mi bi radi vedeli, ali ta objekt tudi neodvisno od našega spoznanja biva ali vsaj more bivati. Če imenujemo to, kar tudi neodvisno od našega spoznanja biva ali more bivati, realno, tedaj je končno vprašanje, ali so naše spoznave ne le objektivne, marveč realno-objektivne.

S tem, da so spoznave objektivne, je torej problem šele na pol rešen. In niti tako ga Kant ni rešil. Po Kantu duh celo to, kar je že njegova tvorba, motri le s sredstvom svojih aprior-nih oblik. Zato so njegove misli o svetu fikcije v drugi potenci: najprej oblikuje empirično snov z oblikama prostora in časa, potem pa modruje o tako oblikovanem predmetu po svojih zopet subjektivnih kategorijah realnosti, vzročnosti, nujnosti itd. Pravo vprašanje pa je: ali naše spoznave niso le objektivne spoznave tega, kar je v našem duhu, temveč tudi tega, kar biva ali more bivati neodvisno od našega duha? Kdor torej hoče rešiti problem izvestnosti v celoti, mora dognati, da duh sodi tako, ker vidi, da je objektivno tako, in potem še to, da snov sodbe ni kaka fikcija, ampak je povzeta po dejanski ali možni realnosti.

4. Globoko zamišljen poskus take kritike je zasnoval Mercier, duševni voditelj takozvane novoskolastične šole. To je njegova »Critériologie générale«, ki je izšla l. 1918 že v sedmi izdaji.¹⁵

Mercier je razdelil vso kritiko prav na tisti dve vprašanji: prvič, ali naš duh sodi, kadar je izvesten, ker vidi, da je objektivno tako? in drugič, ali je vsebina teh spoznav realno-objektivna?¹⁶

Odgovor se izraža v dveh postavkah. Prva postavka: V neposredno izvestnih sodbah ne pridevamo predikata subjektu

¹⁵ Na razpolago sta mi samo prva (1899) in šesta (1911) izdaja.

¹⁶ Po tej shemi je razdelil tudi dr. S. Zimmermann svojo kritiko »Opća Noetika« (Zagreb 1918): I. dio: Što to znači: istraživati vrijednost ljudske spoznaje? — II. dio: Je li postoje neke logički sigurne (istinite) spoznaje? — III. dio: Objektivna vrijednost spoznaje. — IV. dio: Realna vrijednost spoznaje. — Loči se pa Zimmermann od Merciera v tem, da se drži »teorije treh resnic« kot logične osnove filozofskega umovanja.

po kaki sintezi apriori, temveč zato, ker nam dejanstvo jasno kaže, da predikat subjektu res pristoji. Dokaz za to podaja introspekcija.¹⁷

Če opazujemo, kaj se v nas godi, ko trdno pritegnemo kaki sodbi, vidimo, da zato trdno pritegnemo, ker se nam javi zveza med subjektom in predikatom v svoji objektivni razvidnosti. Če ta zveza ni razvidna, se zavedamo, da ne moremo trdno pritegniti; odtod mnenja, ugibanja, dvomi, nevedenje.

Vzporedno s to analizo Mercier zavrača nasprotno teorije, posebno Kantov kriticism.¹⁸

Druga postavka: Predikati (mnogih) naših sodb imajo realno-objektivno vrednost.¹⁹

Dokaz: (Mnoge) naše ideje so snovno obsežene v čutnih zaznavah. Predmeti čutnih zaznav so pa realni. Torej je tudi vsebina naših idej realno-objektivna.²⁰ Dokaz za prvo premiso nam podaja zopet introspekcija. Mercier navaja na podlagi teh podatkov štiri podrobne dokaze. Dokaz za drugo premiso pa opira na načelo vzročnosti: naše čutne zaznave po vsem svojem značaju po načelu vzročnosti kažejo na ven.²¹

Ako kritično presodimo ti dve postavki in dokaze, ki jih Mercier navaja, nas prva postavka s svojim dokazom popolnoma zadovolji. Introspekcija res podaja to, kar Mercier pravi. Objektivnost našega spoznanja se nam javi v zavesti sami. Kantov kriticism je v nasprotju z neposrednim razvidom dejanstva. Da je $2 \times 2 = 4$, ta sodba ni rezultat nobene apriorne sinteze, ampak preproste analize objektivnosti $(1 + 1) + (1 + 1) = (1 + 1 + 1 + 1)$. Dokaz za prvo postavko je torej zadovoljiv. Ta dokaz ni noben dokaz iz kakih premis, kjer bi bilo zopet vprašanje, kako je z njih izvestnostjo, temveč je preprost pokaz na podatke zavesti.

Ni pa tako z dokazom za drugo postavko. Ta dokaz poleg introspekcije uvaja neko načelo, namreč načelo vzročnosti.

¹⁷ »La seule preuve possible de cette thèse est la constatation, par la conscience, du fait, que la thèse affirme.« (Critériologie générale^o, 238.)

¹⁸ Ves ta del obsega str. 115—307.

¹⁹ o. c. 311.

²⁰ o. c. 352. Dostavili smo v oklepaju (mnoge), ker trditev, da so vse ideje realno-objektivne, ne bi bila resnična: imamo ideje tudi o zgolj umskih zamislih.

²¹ Dokaz za prvo premiso str. 352—358, za drugo premiso štr. 358 do 363.

Prvo vprašanje je torej, kako je s tem načelom. Po kritični metodi ne smemo nobenega načela apriori podstaviti, ampak moramo za vsakega pozitivno pokazati, ali je izvestno in kako je izvestno. Mercier se je tega zavedal, zato je takoj sam dodal, da je objektivna veljavnost tega načela že ugotovljena. In res je z dokazovanjem prve postavke posebej dokazoval tudi analitično naravo in objektivno veljavnost izrečenega načela.²² Vprašanje pa je, ali ta objektivna veljavnost tu zadoščuje. Tu gre za realni svet in realno-objektivno veljavo naših idej. Te pa z načelom vzročnosti ni mogoče dokazovati, če nima že načelo samo realne objektivnosti in realno-objektivne veljave. Takšno veljavo pa more zopet samo imeti, če sta subjekt in predikat tega načela realno-objektivna. Toda to je prav vprašanje, ali imata kak predikat in subjekt naših sodb tudi realno-objektivno veljavo. Zato je protislovno — *petitio principii* — uporabljati načelo vzročnosti za prvo dokazovanje realne objektivnosti idej.²³

Dejal bi kdo: Pojem bitja je najsplošnejši pojem, torej načelo, ki se snuje na tem pojmu, velja ne le za idealni, temveč tudi za realni svet. Na to bomo kvečjemu mogli reči: Gotovo, če je dokazano, da biva tak realni svet. Pojem bitja obsega vse, torej tudi realna bitja, če so. Zato ima načelo vzročnosti tudi realno-objektivno veljavo, če bivajo realna bitja. Prav zato pa gre, ali bivajo realna bitja, ali črpajo torej naše misli svojo objektivnost tudi iz njih in so torej ne le objektivne, temveč tudi realno-objektivne?

A četudi že priznamo realno objektivnost vzročnega načela, je vsekako na tej stopnji spoznanje z ozirom na realni svet še zgolj hipotetično. Načelo pravi: Bitje, ki začne bivati, mora imeti vzrok. Torej: če začne bivati idealno, vsaj idealno; če realno, realno. Le tedaj, če začne kako realno bitje realno bivati, logično-nujno sledi, da mora realno bivati tudi vzrok. Načelo vzročnosti more potemtakem dokazati realnost kakega bitja, če se že opre na realnost drugega bitja. Mercier pa še le išče to prvo realnost. Torej je njegovo dokazovanje na vsak način *petitio principii*.²⁴

²² Str. 264—266. Pravimo pa: »dokazoval«. Ali jo je namreč s svojim dokazom tudi dokazal, o tem bi bila možna še pravda. A recimo, da.

²³ To nesoglasje omenja tudi Z i m m e r m a n n (Opća noetika, 273).

²⁴ To misel o hipotetičnosti prvih načel je naglašal že B a l m e s (Fundamente der Philosophie, übers. von F. Lorinser, III. B. 1856, 70).

Tu je osnovna hiba Mercierove spoznavne kritike, zato po njegovi teoriji logično ni mogoč prehod iz idealnega reda spoznav v realni svet ter od objektivnosti idej do njih realne objektivnosti. Introspekcija pač priča, da kažejo ideje na čutne zaznave in čutne zaznave naprej, a vse to se godi po Mercierovi teoriji v idealnem svetu in prehod v realni svet je še le treba najti. Tu pa načelo vzročnosti ne more pomagati, ker se še ne more opreti na nobeno realnost.

5. Tudi Mercierova metoda torej ne more zadovoljiti. Analiza te metode pa obenem kaže, da ne more zadovoljiti sploh nobena metoda, ki začenja idealistično, s podstavo samih idej. Poskusov te vrste je med modernimi mnogo. Znamenita sta zlasti poskusa J. Volkelta in H. Driescha.²⁵ Oba obravnavata spoznavni problem z veliko resnobo, oba prihajata do rezultata, da biva resničnost v transcendentnem, metafizičnem zmislu. Toda vsled idealističnega izhodišča ne eden ne drugi ne more do prave izvestnosti.

Volkelt pohaja od narave mišljenja. Po introspekciji kaže na to, da vse mišljenje meri na transsubjektivnost. Vsaka misel je misel o nečem, kar misel presega, če ni morda misel o misli, in vsaka splošna misel, tudi misel o misli, je nekaj nadindividualnega. Ko mislim tako misel, se zavedam, da bi jo moral vsak tako misliti. Tako sega subjekt s spoznanjem miselno v transsubjektivnost. Zato imenuje Volkelt svojo teorijo »subjektivistični transsubjektivizem«. Kar je Volkelt s to analizo dobro dognal, to je objektivna vrednost spoznanja. Vsa realnost in zato tudi realna objektivnost spoznanja pa ostaja docela nezvestna. Le nelogično zamenjava Volkelt transsubjektivnost z metafizično realnostjo ali pa dogmatično podstavlja, kar bi moral prav dokazati. Za objektivnost spoznanja je pa njegovo delo temeljito in vredno pozornega študija.

Hans Driesch izhaja od podatka, ki ga tudi nudi introspekcija: jaz sem si nečesa svest. Tako loči subjekt in objekt, potem pa razloči dalje v objektu urejeno snov. Z analizo subjekta dobi troje: »das Ich« (jaz), »mein Selbst« in »meine Seele«, v objektu pa naravo (die Natur) in naravno resničnost

²⁵ J. Volkelt, Gewissheit u. Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie. München 1918. — Hans Driesch, Wissen u. Denken. Ein Prolegomenon zu aller Philosophie. Leipzig 1919; isti: Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch. Leipzig 1917.

(das Naturwirkliche). Naj bi si bila ta analiza še tako logična in nujnodokazna, kar ni, bi kljub temu po tej poti nikdar ne prišli do izvestne realnosti. Zakaj subjekt »jaz« ni Drieschu še nič realnega, ni »res cogitans« kakor Descartu, zato tudi objekt ne more biti več kakor nekaj spoznanega, kar se nam javi, kakor da je realno. Driesch izrecno rabi značilno besedico »als ob«. ²⁶ Zato tu ne more biti govora o pravi izvestnosti, ampak ostaja le vera. ²⁷

6. Če naj torej introspekcija vodi do cilja, mora biti izhodišče drugačno. Prvo spoznano mora biti realnost, ob kateri um lahko kritično preskuša realno-objektivno vrednost svojih idej. Ali je torej kje takšna realnost, ki bi se mogla imenovati prvo spoznano?

Introspekcija nam javi, da imamo zavest o dvojni neposrednji intuiciji realnosti. Prva je intuicija čutov, druga je intuicija samosvesti.

Vsi ljudje so prepričani, da zaznavajo s čuti neposredno vnanji realni svet. Nobena kritika ne more omajati te naravne izvestnosti. Zato nekateri menijo, da je realizem že s čutno intuicijo dosti utemeljen, s tem pa tudi realna objektivna vrednost idej, ki jih po izvidu introspekcije dobivamo z abstrakcijo iz čutnih zaznav. To naziranje o čutnih zaznavah bi se lahko sklicavalo na najmodernejše zastopnike filozofije in vede. Empiriokriticisti Avenarius, Mach, Petzold odločno zavračajo tisto kantovsko govorenje o subjektivnem dojmu in realnosti sami na sebi, kakor da bi to bilo dvoje in bi bilo treba šele iskati prehoda iz subjekta k vnanjim objektom; češ tega prehoda ni treba, ker je predmet čutnih zaznav resničnost sama. ²⁸ Tudi Wundtu je objekt čutnih zaznav popolnoma izvesten; naloge kritike ni, iz subjektivnih dojmov prodirati k objektom, ampak narobe iz objekta čutnih zaznav izločiti to, kar se izkaže za neresnično, in tako očistiti realnost subjektivnih pri-

²⁶ Wissen u. Denken. 42.

²⁷ Driesch imenuje svoje izhodišče »metodični solipsizem« in pravi: »Der Ursachverhalt (Ich weiß Etwas) muß als Ausgang gesetzt werden; der solipsistische Standpunkt... kann gewahrt bleiben, weil er nie stricte ad absurdum zu führen ist; Metaphysik darf versucht werden« (Wissen u. Denken, 99²). Torej niti Volkelta ni dosegel, ki mu je solipsizem »eine logische Unmöglichkeit« (Gewissheit u. Wahrheit, 240).

²⁸ Prim. J. Petzold, Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus (Leipzig 1906) 1.

mesi.²⁹ Vendar tega naziranja ni lahko refleksno obrazložiti. Na tiste moderne miselce se ne kaže sklicavati. Volkelt jim po pravici očita dogmatizem.³⁰ Poleg tega se prav tako lahko in lažje umevajo idealistično kakor realistično. Petzold navaja kot svojega somišljenika celo W. Schuppeja, ki mu je vsa resničnost bistveno imanentna, zgolj vsebina zavesti.³¹ Z refleksijo samo je pa težko znanstveno doognati brezpogojno realnost tega, kar čuti zaznavajo. Težave dela vedni pomislek, da bi bil objekt, če je realen, zunaj, a refleksija da je nujno omejena na subjekt. Zmedo napravlja tudi tisto opozarjanje na halucinacije, tako da je refleksna izvestnost dosti otežena. Glavni vzrok teh nedostatkov je ta, da čuti niso zmožni popolne refleksije. Um se sicer povrača tudi na čutno spoznanje, a ob tej refleksiji mu je čutno spoznanje že objekt, zato je vprašanje o verovnosti čutov znanstveno že odvisno od vprašanja o objektivnosti umskega spoznanja. Le tedaj, če je um zmožen dojeti objektivnost, kakor je, more tudi vršiti kontrolo nad objektivno veljavnostjo čutnih zaznav.

7. Iskati je treba torej intuicije, združene s popolno refleksijo. Takšna je pa intuicija samosvesti. Zato mora po našem mnenju kritika tu zastaviti. Tu je zastavil sv. Avguštin proti skepticizmu svoje dobe, tu je sv. Tomaž Akvinski v manj skeptični dobi obstajal, tu je zopet iskal prve opore Descartes s svojim: Cogito, ergo sum. Žal, da je bila pri sv. Avguštinu ta misel samo blisk, da sv. Tomaž ni problema sistematično obdelal, a da je Descartes že po prvem koraku zablodil.

Postavka bi bila ta: Sam v sebi, v doživljanju svojega bitja nahaja subjekt neporušno podlago svoje izvestnosti. Ni treba šele izvajati: cogito, ergo sum, — že s tem, da mislim, ugotavljam, da sem: misli-m. Tudi jaz, ki doživljam sam sebe, nisem sebi fenomen, temveč noumenon, ne negotov pojav nečesa tujega, neke neznanke x, ampak živa realnost. Tudi se ne doživljam kot objekt, temveč kot subjekt. Seveda se doživljam samo v svojem delovanju, a ne doživljam le delovanja, marveč sam sebe delujočega. Ob tej realnosti, subjekt, a po reflektivnem motrenju tudi objekt, torej objekt in subjekt

²⁹ Prim. W u n d t, Logik I^a (Stuttgart 1919) 404—419.

³⁰ J. V o l k e l t, Gewissheit u. Wahrheit, 27, 128—136.

³¹ Prim. Ueberweg, Geschichte d. Philosophie IV¹¹ (1916) 355.

hkrati, se dotikajo logika, psihologija in metafizika. Tu logika preskuša svoja načela, psihologija motri resnično počelo apercepcije in metafizika gleda v imanentno-transcendentni realnosti svojo možnost in upravičenost.

N a l o g a bi pa bila torej le-ta: Najprej bi bilo treba po introspekciji iz podatkov zavesti razbrati, česa se neposredno zavedamo in kako; ali res velja Wundtova enačba: jaz = mišljenje? ali ne marveč: jaz = misleči? če ta, ali nisem ta jaz realno bitje, ki sam sebe resnično doživljam? Potem: če sem jaz, ki sam sebe kot subjekt doživljam (jaz mislim), lahko hkrati sam sebi objekt (ko premišljam sam sebe), ali nimam sam v sebi že nekega kriterija resnice? vse pojme in sodbe, ki jih sam o sebi kot objektu zamislim, lahko preskusim sam na sebi, ki sem doživljajoči subjekt; empirično torej spoznam, ali je moj um zmožen spoznanja ali ni. Dalje: ali ni morda mogoče ob tej prvi realnosti dobiti že tudi prvih pojmov in prvih splošnih načel? če je mogoče, ne bo nobenega dvoma več, da so tudi splošne ideje lahko realno-objektivne in da so zakoni mišljenja v nekem zmyslu tudi zakoni bitja. Naposled: če se vse to uresniči, bo odprta že tudi pot v transcendentni svet, kritika bo uvod v metafiziko.



Dr. Jos. Ujčič — Ljubljana:

Nauk o odpustnem grehu.

(Doctrina de peccato veniali.)

Dissertationis conspectus. I. Socrates et stoici de aequalitate peccatorum quid docuerint et quem influxum doctrina eorum in posterorum quorundam, Joviniani et Pelagii praesertim, sententias exercuerit, exponitur. II. Patres Ecclesiae, imprimis occidentales, de peccato veniali quid senserint, ostenditur. 1. Distinctionem theologicam peccatorum adstrunt. Terminologia tamen adhuc variabilis est nec eadem semper sententia, quid grave sit, quid leve. 2. Patres docent nec homines iustos ac sanctos sine peccatis levibus esse iustosque non nisi ad tempus levia omnia vitare posse. 3. S. patres ad pugnam contra peccata levia hortantur eaque quotidie purganda esse dicunt. 4. Patres remedia commendant ad venialia extergenda orationem, eleemosynam, abnegationem sui. Sacramentalem confessionem venialium antiqui probabiliter non noverant. A quibusdam scriptoribus exeun-

tis patristici aevi sequentisque aetatis usque ad scholasticorum tempora venialium confessio coram laico commendabatur. 5. Patres quaedam peccata in specie ut venialia proponunt, systematice tamen hanc quaestionem non pertractant. S. Augustinus singularem tenet doctrinam multa levia facere unum grande. Doctorem hipponensem complures sequuntur. S. Thomas et s. Bonaventura sententiam hanc refutant et verba s. Augustini benigne interpretari conantur.

Zmote v stari dobi.

Problem o odpustnem grehu je ozko združen z drugim problemom, ki je zanimal duhove raznih časov, namreč: so li vsi grehi enaki? Pravzaprav bi takega vprašanja sploh ne smeli pričakovati, kajti normalnemu človeku je pač jasno, da je med grehom in grehom razlika, ali kakor pravi Cícero, ko brani Mureno, »distincta esse genera peccatorum«.¹ In čeravno je ta trditev tako jasna, opažamo v zgodovini, da so znameniti filozofi starega veka učili nasprotno ter tajili vsako razliko grehov. Ta zmota je potom rimsko-grške kulture prešla tudi v glave nekaterih bogoslovnih pisateljev rimske dobe, vplivala tudi na nekatere sholastike, zlasti pa se je razširila v posebni obliki med protestantskimi pisatelji.

1. Prvi, ki je tajil razliko grehov, ni bil nihče drugi nego Sokrates.² Po njem ne more nihče, ki ima razumnost (*ἐπιστήμη*), storiti kaj, kar bi ne bilo najboljše. Če kdo vendarle greši, se more to zgoditi le *δι' ἄγνοϊαν*. — Sokratova napaka pa tiči v tem, da priznava le eno krepost (*ἐπιστήμη*); ker se po njegovi teoriji vsak greh protivi le tej kreposti, morejo biti dosledno vsi grehi le ene vrste in ene velikosti: *παράδοξον*, ki se ponavlja pri filozofih in bogoslovcih poznejših časov prav mnogokrat.

Greh je torej Sokratu le *ἄγνοϊα*, to je brezumnost,³ moment volje in čuvstva je povsem izločen, le umnik, ki ima *ἐπιστήμη* ali *φρόνησις*, je popoln človek; posledica (ki so jo izrecno učili pozneje stoiki) je, da je tak človek *ἀναμάσθητος*.

Proti tej presenetljivi teoriji duhovitega Atenca je nastopil Aristotel. Stagirit poudarja z vso jasnostjo, da je glede krivde velika razlika med grehom in grehom, ter dokazuje na

¹ Cícero, Pro Murena 30, 63.

² Prim. moja razpravo v Času XIV (1920) 59 nsl.

³ Prim. Čas XIV (1920) 60.

zgledu o poškodbi, da so možne pri grehu razne stopnje, počeniši od greha brez zadolženja (*peccatum materiale*) pa tja do greha iz zlobe (*peccatum ex malitia*).

Razlikuje štiri stopnje greha:⁴ Če kdo oškoduje bližnjega dejansko (*de facto*), pa nehote, brez namena (*παραλόγως*), tedaj je to navadna »nezgoda« (*ἀτύχημα*). — Ako naredi škodo, zavedajoč se sicer svojega dejanja, toda brez zlobnosti, tedaj se imenuje njegov prestopok *ἀμαρτήματα*. — Večjo krivdo ima, kdor sicer vedoma, toda ne popolnoma premišljeno oškoduje bližnjega. Tak pogrešek se imenuje *ἀδίκημα*. — Vrhunec krivde pa doseže, kdor napravi škodo iz zlobnosti, *διὰ μοχθηρίαν*.

Ti izrazi nam dokazujejo, da se je Aristoteles oziral, ko je presojal človeška dejanja, ne samo na dejanje kot tako, marveč tudi na spoznavne sile, na voljo in na vse psihološko razpoloženje. Zanimivo je tudi, da se je pečal z odpustljivostjo grehov. Razlikuje *ἀμαρτήματα*, ki so *συγγνωμονικά* in *οὐ συγγνωμονικά*; žal pa nismo na jasnem, govori li o etični odpustljivosti (*coram Deo*), ali pa samo o juridični (*coram lege*), ker njegovo pojmovanje o Bogu in o razmerju Boga do sveta ni jasno.⁵

Dasi je Aristoteles tako temeljito ločil med grehom in grehom, so kmalu zatem grški stoiki zopet poudarjali enako st o g r e h o v.⁶ Duhovni oče stoične šole je duhoviti čudak Zenon; njen nauk je zanimal zlasti Cicerona, ki je stal močno pod vplivom grške stoe⁷ in prenesel njene teorije na rimska tla, kjer sta se jih poprijela zlasti Seneka in filozof na rimskem cesarskem prestolu Mark Avrelij.

Cicero nam je ohranil Zenonove filozofeme v delcu *Παράδοξα*, kojih tretji se glasi: *ὅτι ἴσα τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ καθορθώματα*, *aequalia esse peccata et recte facta*.

Po Ciceronovem naziranju je grešna volja vedno enaka, »*peccare unum est*«⁸, naj bo stvar velikega ali majhnega pomena, tako da je enako, ako kdo potopi ladjo slame ali zlata. Če je bil objekt slab, velja pri Ciceronu nekaj kategoričen impe-

⁴ Vse zadevne citate glej v Času XIV (1920) 61.

⁵ Prim. Čas XIV (1920) 63.

⁶ ἀρέσκει: τς αὐτοῖς ἴσα ἤγιστα: τὰ ἀμαρτήματα. Diogen, Laert. VII 120; prim. Čas XIV (1920) 64.

⁷ Prim. Cicero, Pro Murena 29, 61; gl. Čas I. c.

⁸ Zadevni citat v Času XIV (1920) 65.

rativ: ne smeš! in kdor tega prestopi, je sploh vse prestopil. Ta veto ne dopušča pri Ciceronu nobenega stopnjevanja, on pozna le *p r a v e c o b v e z n o s t i*;⁹ da se je treba ozirati tudi na predmet, namen ter okoliščine človeškega dejanja, o tem kot filozof¹⁰ ni razmišljal.

Stoa, to moramo posebno zabeležiti, pozna kakor Sokrates le eno edino krepost, vsaka stranpot je greh proti t e j čednosti, vsi grehi so torej enaki: *U n a v i r t u s e s t c o n s e n t i e n s c u m r a t i o n e e t p e r p e t u a c o n s t a n t i a*. Nihil huic addi potest, quo magis virtus sit, nihil demí, ut virtutis nomen relinquatur; etenim si bene facta, recte facta sunt, et nihil recto rectius; certe ne bono quidem melius quidquam inveniri potest. Sequitur igitur, ut etiam vitia sint paria. (Cicero, Paradoxa 3, 1, 22.)

Ta »una virtus« je, kakor nas poučuje Seneka, sapientia.¹¹ Kdor ima modrost, ta doseže ideal, za katerim hrepeni stoik, namreč *ἀπείθεια*. S pomočjo te apatije človek presega Boga samega (sic!), kajti Bog je extra patientiam, stoik supra patientiam¹². Le to, kar dela sapiens, je pametno in moralno, on sam je svoboden, dočim je insipiens (*ἄφρων*) suženj in dosledno vse-skozi nemoralen¹³.

2. To čudno zmoto o eni čednosti in dosledno o enakosti vseh grehov so pogreli v krščansko-rimskem času j o v i n i a n c i in p e l a g i j a n c i.

Vpliv stoe na kristjane rimske dobe se ne da tajiti, kakor tudi ne more nihče tajiti, da so krščanske ideje že močno delovale na filozofe rimskega cesarstva. Znabiti, da je prišel že Pavel v osebni stik s Seneko; da bi si bila pa ta dva velikana

⁹ Da je tudi Kant zavzel v tem vprašanju stališče, ki je v mnogem slično zmotam stoikov, sem že omenil v Času XIV (1920) 66.

¹⁰ Pač pa kot odvetnik, ko je branil Mureno; tedaj mu je bila stoična trditev naenkrat sofizem (hic in ambiguo ludimur) in proti Zenonu se sklikuje naenkrat na Aristotela in Platona. Cicero, Pro Murena 30, 63.

¹¹ (Aliquid consilio facere) in uno sapiente est, aliorum omnium non consilia, sed fraudes et insidiae et motus animorum inconditi sunt. Seneca, De constantia sapientis 9.

¹² Forte fortiter; hoc est, quo deum anteceditis. Ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam. Seneca, De prov. 6, 5. — Bonus tempore tantum a Deo differt. Ibid. 1, 5.

¹³ Stultus etiam malus est, nullo vitio caret. Seneca, De benefic. 4, 26. — Qui autem habet vitium unum, habet omnia. Ibid. 5, 15. Cf. Cicero, Paradox. 5:

dopisovala, kakor menijo nekateri na podlagi nekega Hieronimovega citata¹⁴, ni verjetno in tozadevna pisma¹⁵ spadajo gotovo med apokrifne. Seneka je bil in ostane poganski filozof. Bolj pa je stal pod vplivom krščanskih idej, čeravno je bil nasprotnik krščanske religije, cesar Mark Avrelij; nekatere misli, ki jih čitamo v njegovem delu o lastni notranjosti¹⁶, ne morejo biti šad rimske filozofije, marveč so vznikle na krščanskih tleh. Z druge strani pa je vplivala stoa na kristjane, ki so vzrastli in živeli med pogani; stoične ideje so bile kristjanom često nevarne, tako da so morali cerkveni očetje svariti svoje čitatelje večkrat pred stoičnim strupom¹⁷.

Zlasti ideje o *ἀπάθεια* in *ἀναμαρτησία* so se prelile v krščanske kroge in pri heretikih Avguštinove in Hieronimove dobe nahajamo blodnje, ki so izšle popolnoma iz stoične ideologije. Kakor nam poroča Hieronim, so učili razni heretiki take zmote, zlasti Evhiti (Messaliani), med znamenitimi pisatelji pa da je začel mešati stoične zmote s cerkveno resnico Origenes¹⁸.

Po Hieronimovem poročilu je učil aleksandrijski veleum (kot drugi heretiki): človek se more povzpeti do take stopnje čednosti, da ne more več grešiti (*ἀναμαρτησία*).¹⁹ Zato trdi, da je izšel tudi pelagianizem iz Origenovih teorij.²⁰

¹⁴ Hieronym, De vir. illustr. 12.

¹⁵ F. X. Kraus, Der Briefwechsel Pauli mit Seneca. Theol. Quartalschrift 49 (1867) 610—624.

¹⁶ Marcus Aurelius, Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία εβ'.

¹⁷ Prim. Cyprian., Epist. ad Anton. c. 16, PL 3, 807.; Lactant., Epitome div. inst. 38. PL 6, 1046; zlasti pa Hieron., Dial. contra Pelag. 1, 19. PL 23, 535 in Augustin., Sermo 348, 2, 3. PL 39, 1528.

¹⁸ Quorum (stoicorum) sententias et Tullius in Tusculanis disputationibus explicat, et Origenes ecclesiasticae veritati in Stromatibus suis miscere conatur, ut praeterea Manichaeum, Priscillianum, Evagrium Iberitam, Jovinianum et totius pene Syriae haereticos, quos sermone gentili διαστραμμένους Messalianos, Graece εὐχίτας vocant; quorum omnium ista sententia est, posse ad perfectionem, et non dicam ad similitudinem, sed aequalitatem Dei humanam virtutem et scientiam pervenire ita, ut asserant, se ne cogitatione (!) quidem... posse peccare. Hieron., Dial. contra Pelag. Prolog. 1 PL 23, 496.

¹⁹ Illud autem Origenis proprium est... esse possibile, cum se aliquis ad meliora converterit, ad tantam fortitudinem pervenire, ut ultra non peccet. Hieron., Dial. contra Pelag. Prol. PL 23, 497.

²⁰ Doctrina (Pelagiana) Origenis ramusculus est. Hieron., Ep. 123. PL 22, 1152.

Ni naša zadeva, da preiščemo, je li in v koliko je vplivala Origenova antropologija na razvoj stoičnih zmot v krščanskih krogih; omenjamo le, da je po Origenu vsak človek podvržen grehu in da on ni nikakor zastopal tako ekstremnih naziranj kakor n. pr. Jovinian²¹.

Ἀναμαρτησία je postala nekaka krilata beseda; (njena spremljevalka je bila *ἀπάθεια*). Človek, enkrat prerojen v krstu, ne more več grešiti; to je jedro zmote, ki je prenesla stoično abotnost na krščansko teološko polje.

Boj radi anamartezije se je vršil zlasti na zapadu. Jovinianove ideje je povzel Pelagij, katerega imenuje Hieronim dediča Jovinianovega;²² njemu ob boku je stal Celestij.²³

Pelagijeva zмотa sloni na njegovem zmotnem naziranju o prosti volji (*inflatores liberi arbitrii* imenuje Avguštin pelagijance),²⁴ katero je smatral za tako sposobno, da se človek tudi brez nadnaravne pomoči²⁵ povzpne do brezgrešnosti (*hominem justum in hac vita nullum habere peccatum*).

²¹ Tako piše Origenes: *Omnes enim potest fieri, ut peccaverint, etiamsi sancti fuerint, quia »nemo mundus a corde, nec si unius diei fuerit vita eius«. Quis enim est, qui non aut in facto, aut in verbo, aut qui cautissimus certe est, vel in cogitatione peccaverit? Com. in Rom 5, 18, PG 14, 1030. — Nasprotno pa trdi Jovinian: *Nititur approbare, eos qui plena fide in baptisate renati sunt, a diabolo non posse subverti, Hieron., Adv. Jovin. I, 3. PL 23, 214. — Dalje je učil Jovinian, da so vsi verniki enake svetosti: Sicut ergo sine aliqua differentia graduum Christus in nobis est, ita et nos in Christo sine gradibus sumus. Hieron., Adv. Jovin. II, 19. PL 23, 327. — (Jovinianus) omnia peccata, sicut stoici philosophi, paria esse dicebat, nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto. August., De haeres. 82. PL 42, 43. Jovinianove zmote se torej zelo razlikujejo od Origenovih nauk.**

²² (Pelagius) heres Joviniani loquitur: *»Sine omni omnino peccato sum, sordida vestimenta non habeo, proprio regor arbitrio, maior Apostolo sum.« Hieron., Dial. contra Pelag. II, 24. PL 23, 562.*

²³ *In sexto capitulo Coelestii libri positum est »filios Dei non posse vocari, nisi omni modo absque peccato fuerint effecti«. August., De gest. Pelagii 18, 42. PL 44, 345.*

²⁴ *Opus imperf. contra Julian. II, 153. PL 44, 1207.*

²⁵ *»Pelagiani dicunt posse hominem in hac vita praeceptis Dei cognitis ad tantam perfectionem justitiae sine adiutorio gratiae Salvatoris per solum liberum arbitrium pervenire, ut ei non sit jam necessarium dicere: Dimitte nobis debita nostra,« tožijo očetje milevskega koncilija papežu Inocenciju. August., Ep. 186.*

Z eno besedo: pelagijanci so zabredli v goli naturalizem. Avguštin jim očita radi tega silen napuh ter jim priveda prav nič laskave lastnosti, ko pravi: »Inflati utres, spiritu elationis pleni, non magnitudine ingentes, sed superbiae morbo tumentes, ut dicere audeant, inveniri hominem absque peccato.«²⁶ In Hieronim se zgraža nad tem naturalizmom z njemu lastno živahnostjo: »Pudeat eos, qui aiunt posse hominem sine peccato esse si velit, quod Graeci dicunt ἀναμάτητον.«²⁷

Posledica zmote je bila v praktičnem življenju ta: Kdor ni ἀναμάτητος, ta ni otrok božji, ta ni pravičen; kdor hoče biti pravičen, mora biti tudi brez najmanjšega greha; ako pa to doseže, je večji kakor apostol, tedaj je kot Bog.²⁸

Kakor se je stoik s svojo modrostjo (sapientia) povzpел do samobogstva, tako tudi pelagianec s svojo popolnostjo (perfectio). Imena so različna, blodnja v bistvu ista.

To blodnjo pobijata Avguštin in Hieronim trdeč, da imajo kak mali greh vsi verniki, tudi svetniki. Proti Jovinianu, ki je kakor stoiki tajil stopnjevanje grehov, poudarja Hieronim, da mu ne bodo verniki prav nič hvaležni, ako jih radi vsakdanjih grehov obsodi v zunanjo temo. Sploh odkriva Hieronim v lib. adv. Jovinianum vso abotnost trditve, da so vsa dobra dela enaka in enaki grehi²⁹.

Avguštin poudarja, da more biti človek pravičen, toda brez malega greha ne more biti³⁰.

Po tako dolgi in temeljiti razpravi, kakor se je izvršila na tem polju v Avguštinovi dobi, bi človek ne pričakoval, da bodo

²⁶ August., Sermo 181, 2. PL 38, 980.

²⁷ Hieron., Ep. 133. PL 22, 1150.

²⁸ Quod filii Dei non possint vocari, nisi omnino absque peccato effecti... Quod ex illo, quod ait Petrus, divinae nos esse consortes naturae, consequens sit, ut ita possit esse anima sine peccato, quem admodum Deus. August., De gest. Pelag. 65. PL 44, 357. 385. Adhuc Paulus in via est, et tu te putas in patria? August., Enarr in Ps 130, 14. PL 37, 1714.

²⁹ Non tibi habebunt tantas gratias, quos de humili in sublime levas, quantum irascentur, quos propter leve quotidianumque peccatum in exteriores tenebras retrusit. Hieron., Adv. Jovin. II 31. PL 23, 328.

³⁰ Verum, quia saepe in levissimis et aliquando incautius obrepit peccatum, et justi fuerunt, et sine peccato non fuerunt. August., De nat. et gr. 38. PL 44, 269.

poгреvali staro zmoto tisočletje pozneje novotarji reformacijske dobe. Prej ko se pečamo z njih zmoto, zahteva zgodovinski pregled, da se ozremo na nauk o malem grehu pri očetih in sholastikih.

Nauk cerkvenih očetov.

Cerkveni očetje — oziramo se zlasti na zapadne — niso postavili v našem vprašanju posebnih teorij. Njih nauk se da posneti v nekaj stavkih.

1. Razločujejo, in sicer s poudarkom, velike in male grehe; tozadevna terminologija pa še ni popolnoma določena in tudi sodba, kaj je mali in kaj veliki greh, je tu intam različna od naše.

Za veliki greh rabijo očetje večkrat besedo »crimen«, vzeto iz juridične terminologije. Tako piše sv. Avguštin: »Multi iusti dicti sunt sine querela, quod intelligitur sine crimine... Crimen autem est peccatum grave, accusatione et damnatione dignissimum.«¹ Gregorij Veliki piše: »Sciendum profecto nobis est, quia non omne peccatum crimen est, attamen omne crimen peccatum; ... minima ergo et levia dicuntur, crimina autem nisi magna minime leguntur.«² Slično pravi drugje: »Hoc inter peccatum et crimen distat, quod omne crimen peccatum est, non tamen omne peccatum crimen est.«³

Zanimivo je tudi, kako razlikuje isti pisatelj »scelus« in »delictum«. »Inter scelera et delicta hoc distat, quod scelus etiam pondus peccati transit, delictum vero pondus peccati non transit, et nunquam scelus nisi in opere est; delictum verum plerumque in sola cogitatione.«⁴ Današnjim teologom je delictum nekaj bistveno drugega. Tudi izraza »grave« ne razumeva Gregorij v sedanjem smislu, kajti piše: »Omne... peccatum grave est, quia non permittit animam ad sublimia levare.«⁵ Male grehe so nazivali oziroma opisovali s sledečimi izrazi: quotidianum peccatum, delicta levia;⁶ novissimus quadrans, id est modicum delictum;⁷ docetur peccare se quotidie, dum quotidie pro peccatis iubetur orare;⁸ τὰ μικρὰ

¹ August., In Ioan. evang. tract. 41, 9. Ed. Venet. 1730 t. III 574.

² Gregor. M., Concordia quorundam text. s. Scr. X, PL 79, 665.

³ Gregor. M., Moralia XXI 12. PL 76, 201.

⁴ Moralia XI 42. PL 75, 979.

⁵ Hom. II in Ezech. 1. PL 76, 797.

⁶ Ambros., De paenit. II 10. PL 16, 520.

⁷ Tertull., De orat. c. 7. PL 1, 126.

⁸ Cyr., De orat. Dom. 22. PL 4, 534.

ἀμαρτήματα;⁹ venialia, sine quibus vita esse non potest;¹⁰ peccata sine quibus non vivitur.¹¹

Glede obsega, kaj je veniale in kaj mortale, so imeli stari pisatelji tuintam čudne pojme, ki se nikakor ne krijejo z našimi. Tako pravi Janez Kasijan, da je raztresenost v molitvi »gravissimum crimen«.¹² In glede slabih misli ima Avguštin sledeči nauk svoje vrste: »Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter, negandum est esse peccatum, sed longe minus, quam si opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percipiendum atque dicendum: dimitte nobis debita nostra.«¹³

Gotovo je stalo pojmovanje starih pisateljev pod vplivom penitencialnih predpisov, ki so kaznovali zlasti nekatere večje zunanje grehe. Ker o notranjih dejanjih cerkev ni sodila, se je moglo razviti mnenje, da nekateri notranji čini niso etično težki; to je vplivalo seveda tudi na terminologijo. Sola cogitatio je Gregoriju le »delictum«; danes pa je delictum cerkvenopravni izraz za zunanji prestopek težkega značaja (Can. 2195).

2. Očetje učijo, da imajo vsi ljudje, tudi najbolj pravični, kak mali greh; kajti brez greha človek sploh ne more biti. Tudi osebe, ki nam njih slika svetopismono kot svete, so imele male grehe; pravičnik se more izogniti malim grehom kvečemu »ad tempus«.

Da tudi najboljši verniki ne morejo biti brez greha, poudarjata zlasti Avguštin in Gregorij Veliki. Prvi piše: »Etiam si non hic vivatur sine peccato, licet mori sine peccato, dum subinde venia deletur, quod subinde ignorantia vel infirmitate comittitur.«¹⁴ Gregorij pa izraža svojo misel tako-le: »Sed quantum (sancti viri) agere possunt, ne exterius labantur in opere, tantum interius agere nequaquam possunt, ut nunquam labantur cogitatione... unde fit, ut etiam sancti viri frequenter labantur in corde.«¹⁵ In zopet: »Sine peccato electi etiam viri esse non possunt.«¹⁶

Proti pelagijancem, ki so učili, da so bile nekatere biblične osebe brez greha, poudarja sv. Avguštin: »Excepta sancta virgine Maria... quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sancti-

⁹ Jo. Chrys., In Gen. hom. 60, 4. PG 54, 524.

¹⁰ August., De symbolo 7, 15. Ed. Venet. 1731 t. VI 554.

¹¹ August., Ep. 157, 3. Ed. Venet. 1729 t. II 543.

¹² Collat. 23, 6, 4. PL 49, 1255.

¹³ De Trinit. XII 18. PL 43, 1008.

¹⁴ August., De natura et gratia 41. PL 44, 267.

¹⁵ Moralia XI 39. PL 75, 977.

¹⁶ Gregor. M., Expos. in I Reg. II 14. PL 79, 83.

tatis, si hoc interrogari potuissent, nonne una voce clamassent: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est.«¹⁷

Le tedaj, ako človek napne vse svoje duševne sile, se more obvarovati greha, pa tudi to samo začasno, kajti kmalu bo moral spoznati svojo šibkost, meni Hieronim. »Haec et nos dicimus, posse hominem non peccare, si velit, pro tempore, pro loco, pro imbecillitate corporea, quam diu intentus est animus, quamdiu chorda nullo vitio laxatur in cithara. Quodsi paululum se remiserit... discit fragilitatem suam et multa se non posse cognoscit.«¹⁸ — »Qui cautus et timidus est, potest ad tempus vitare peccata.«¹⁹

3. Očetje opominjajo, da se je treba hrabro boriti tudi proti malim grehom in očiščevati se jih vsak dan.

Zelo resno govori o nevarnosti malega greha Janez Krizostom in Origen; Gregorij Veliki pa priporoča vsakdanjo pokoro proti takim grehom. »Μη ὄμεν ὁἰθνομοι τοῖς μικροῖς ἁμαρτήμασιν, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς αὐτὰ ἀναστέλλωμεν τῆς σφοδρότητος, ἵνα τῶν μειζόνων ἀπαλλαγώμεν.«²⁰ »Ne contemnas etiamsi parvam videris intra te fermentari malitiam, quia modicum fermenti totam massam corrumpit.«²¹ »Qui quotidie non exhaurit, quod delinquit, etsi minima sunt peccata, paulatim anima repletur, atque ei merito aufert fructum internae saturitatis.«²²

Precej ostro pa obsoja Kasijan one, ki menijo, da je le to »mortale«, kar kaznuje državna (!) postava, in se malo ali nič ne zmenijo za notranje prestopke: »Existimamus nullam omnino culpam ex istis otiosis ac lubricis cogitationum excursibus nos posse contrahere, sed hebetudine stupefacti et velut oculorum caecitate percussi nihil in nobis nisi crimina capitalia contemulamur eaque tantum credimus evitanda, quae legum quoque saecularium severitate damnantur, a quibus si nos immunes vel paululum senserimus, nihil nobis inesse peccati protinus arbitramur.«²³

Živo opisuje isti asket, kako vodijo mali grehi v velike. »Quemadmodum domus nunquam subitaneo ad ruinam procumbit impulsu, nisi aut antiquo vitio fundamenti, aut longa inhabitantium desidia, stillicidiis primum parvissimis (!) penetrantibus corrupta sensim fuerint munimenta tectorum... ita per incuriam mentis primo qui-

¹⁷ August., De natura et gratia 42. PL 44, 267. Isto misel izraža Avguštin De gestis Pelagii 26. PL 44, 336. Slično Ioan. Cassianus, Collat. 22, 13. PL 49, 1236; Hieron., Dial. contra Pelag. II 4. PL 23, 562.

¹⁸ Hieron., Dial. contra Peleg. III 3. PL 23, 600.

¹⁹ Hieron., Dial. contra Pelag. II 24. PL 23, 588.

²⁰ Jo. Chrys., Expos. in ps. 6, 11. PG 55, 80.

²¹ Origen., In Num. hom. 23. PG 12, 752.

²² Gregor. M., Expos. in I Reg. II 14. PL 79, 83.

²³ Collat. 23, 7. PL 49, 1257.

dem velut minutissima quaedam penetrant ad animam stillicidia passionum, quae si velut parva ac levia negligantur, corumpunt tigna virtutum, et post haec influunt imbre largissimo vitiorum.«²⁴

4. Očetje priporočajo razne pripomočke, kako naj se očistimo malih grehov; zakramentalna spoved malih grehov je bila v klasični dobi najbrže neznana, pozneje so se spovedavali malih grehov tudi laikom.

Avguštin priporoča s posebnim izrazom molitev, ki izbrše vsakdanje grehe.²⁵ — Na drugem mestu pripisuje isto moč miloščini. »Ingredi sine macula dicitur... qui ad ipsam perfectionem irreprehensibiliter currit, carens criminibus damnabilibus, atque ipsa peccata venialia non negligens mundare elemosynis.«²⁶ Gregorij Veliki pa hvali kot zdravilo zoper male grehe mrtvenje samega sebe: »Justi... si qua in se quamlibet leviter carnalia deprehendunt... vehementer in semetipsis insequuntur, afflictione se conterunt, magnisque cruciatibus vel minima in se prava diiudicant.«²⁷ O spovedi govorijo šele poznejši cerkveni pisatelji, katerih pravzaprav ne moremo prištevati več cerkvenim očetom v strogem pomenu besede. — Zanimivo je v tem oziru, da se je v dobi po sv. Avguštinu začela širiti spoved pred laiki. Povod tej praksi je dal biblični tekst Jak. 5, 16, ki ga razlaga psevdo-avguštinski spis »De vera et falsa poenitentia« na sledeči način: »Tanta vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo.«²⁸

Ugled, ki ga je užival Avguštin (da delo ni pristno, je bilo neznano), je pripomogel, da se je spoved pred laikom zelo razširila. Tako priporoča častitljivi Beda († 735), ko razlaga Jak. 5, 16, naj se spovemo vsakdanjih grehov drugim vernikom, ki so nam enaki (coaequales): »In hoc sententia illa debet esse discretio, ut quotidiana leviaeque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur, eorumque quotidiana credamus oratione salvari.«²⁹

Da je ta običaj bil že v 9. stol. splošen, nam izpričuje orleanski škof Jonas († 821). V svojem delu »De institutione laicali« (nemško bi rekli »Laienspiegel«), ki je silno zanimivo za poznavanje moralnega in — nemoralnega življenja te dobe, piše doslovno: »Mos est Ecclesiae de gravioribus peccatis sacerdotibus...

²⁴ Collat. 7, 17. PL 49, 668.

²⁵ »... peccata, quae quotidiano orationis penicillo terguntur.« Sermo 181, 8. PL 38, 983. Prim. Enchir. 71. PL 40, 265.

²⁶ De perfectione iustitiae hominis 9. PL 44, 302.

²⁷ Moralia VI 32. PL 75, 974. Prim. tudi Expos. in I Reg. II 14 PL 79, 83.

²⁸ De vera et falsa poenit. 25. Ed. Venet. 1731 t. VI append. 237.

²⁹ Expos. super. epistolas catholicas. PL 93, 39.

confessionem facere; de quotidianis vero et levibus quibusque perrari sunt, qui invicem confessionem faciant exceptis monachis, qui id quotidie faciunt. Quod vero de levibus et quotidianis peccatis confessio mutua fieri debeat, sequentia manifestant.« Navaja Eccl. 4, 31; Ps. 18, 17; Mt. 7, 14; Jac. 5, 16.³⁰

Poleg ugleda sv. Avguščina moramo vpoštevati psihologične razloge, ki govore za tako spoved. Če so na eni strani ljudje, ki se ne vznemirjajo niti radi velikega greha, so gotovo na drugi strani taki, katere težko tiščijo že mali prestopki. Najbolje pa olajša človek svojo dušo, ako razodene svojo tesnobo drugemu. Ker pa nima vselej priložnosti storiti to pred duhovnikom, se je smatralo z ozirom na Jak. 5, 16 nasvetovano, da stori to pred laikom.

Ti momenti so vplivali tudi na velike sholastike, ki so tako spoved zelo cenili. Malih grehov se sme spovedati laiku, pravi B o n a v e n t u r a, »etiam sacerdotis oblata copia« in to zadostuje (et sufficit).³¹

Slično sv. T o m a ž, ki argumentira pri »drugem krstu« z analogijo s prvim krstom. Kakor ima baptisma »ministerium ex officio« in »ministerium ex necessitate«, tako je tudi pri pokori. »Minister poenitentiae, cui confessio faciendae est ex officio, est sacerdos; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit.« Tako spoved imenuje »quodammodo sacramentalis« in nadaljuje: »Quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est... talibus natum est veniale remitti.«³²

Na ta način se je mogla spoved pred laikom ohraniti do poznih stoletij, čeravno je trdil že bistrourni D u n s S c o t u s: »Nullum praeceptum est de accusando se laico; et forte utilius esset, non accusare se illi, si posset aequalem verecundiam habere apud se recogitandam eadem peccata et sic aequae puniri.«³³ Popolnoma pa izumrla ta uredba tudi danes ni, kajti samoobtožba, s katero pove redovnica v »culpi« svoje prestopke prednici, je tudi neka vrsta spovedi pred laikom; seveda je danes ta uredba zgolj asketičnega pomena in more biti koristna le tedaj, ako je dotični »spovednik« nekoliko teološko naobražen. Ker pa ta predpogoj navadno manjka, je cerkev zelo omejila aperitio conscientiae v ženskih samostanih.³⁴ Da bi bila ta asketična vaja »zakramental«, kakor je confessio coram laico pri sv. Tomažu, na to danes nihče ne misli.

Starim očetom (n. pr. Ambroziju, Avguštinu, Hieronimu) je bila zakramentalna confessio venialium neznan. V svojih knjigah ne govorijo nikjer o njej, in so li jo prakticirali, je več kot problematično. Bili so pač drugi časi in druga disciplina. Sloveči dogmatik 19. stol.

³⁰ PL 106, 152.

³¹ B o n a v. in IV Sent. d. 17 c. 4.

³² Suppl. q. 8 a. 2, 3.

³³ In IV Sent. d. 17 n. 27.

³⁴ Prim. Cod. iur. can. c. 530.

Perrone († 1876) trdi sicer, da so se stari kristjani spovedovali tudi malih grehov, toda njegovi dokazi niso prepričevalni.³⁵

5. Očetje naštevajo tudi nekatera konkretna dejanja kot venialia, sistematičnega nauka o malem grehu pa ni najti pri nobenem očetu.³⁶

Sv. Avguštin omenja n. pr. »quotidiana peccata, quae aut per linguam facile comittuntur, ut est verbum durum, aut cum labitur aliquis in risum immoderatum, aut in huiusmodi nugae quotidianas...«³⁷

Pri tej priložnosti moramo omeniti našemu navadnemu nauku nasprotujoče mnenje sv. Avguština, da doseže mnogo malih grehov zlobnost velikega greha. Po sv. Tomažu je to izključeno prav tako, kakor je nemožne, da bi še tako velika vsota končnih količin mogla postati neskončna. Razlog je iskati v tem, da je krivda velikega greha čisto drugačna od krivde malega.³⁸ Sv. Avguštin pa pravi: »Ista levia quae dicimus, noli contemnere. Si contemnis, quando appendis, expavesce, quando numeras. Levia multa faciunt unum grande; multae guttae implent flumen, multa grana faciunt massam.«³⁹ Zadnji stavek jasno izraža Avguštinovo naziranje, daje nam pa tudi migljaj, kje naj iščemo vir njegove zmote.

³⁵ Praelect. theol. Tract. de poenit. (Viennae 1843) VIII 331. Prim. tudi F. Hünermann, Die Bußlehre des hl. Augustinus (Paderborn 1914) 31.

³⁶ Avguštinov nauk o malem grehu je sistematično obdelal M. Waldmann. Zur inneren Begründung der läßlichen Sünde. Theol. Quartalschr. 98 (1916) 366—388. Prim. tudi: K. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (Paderborn 1917) 16 nsl.

³⁷ August., Sermo 9, 18. PL 38, 88. Prim. De spir. et lit. 36. PL 44, 243. — De nat. et grat. 38. PL 44, 269. Dolgo vrsto malih prestopkov našteva psevdavguštinski Sermo 104: »Quoties aliquis in cibo aut in potu plus accipit quam necesse sit. Quoties plus loquitur, quam oportet, aut plus tacet quam expedit. Quoties pauperem importune petentem exasperat. Quoties cum corpore sit sanus, aliis jejnantibus prandere (sic!) voluerit, aut somno deditus tardius ad ecclesiam surgit. Quoties excepto desiderio filiorum (sic!) uxorem suam cognoverit. Quoties in carcere clausus et in vinculis positos tardius requisierit, Quoties infirmos tardius visitaverit. Si discordes ad concordiam revocare neglexerit. Si plus aut proximum, aut uxorem, aut filium aut servum exasperaverit; si amplius fuerit blanditus, quam expedit.« PL 39, 1947. — V tem slogu nadaljuje in dodaje: »Enumerari vix possunt, a quibus non solum populus christianus, sed etiam nullus sanctorum immunis esse potuit aut poterit aliquando.«

³⁸ Reatus et macula mortalis peccati in infinitum distat ab ea, quae est venialis.« S. Thom., In Sent. IV d. 24 q. 3 a. 6.

³⁹ In ep. Jo. ad Parthos tract. 1, 6. PL 35, 1982.

Hiponski učenik argumentira v našem vprašanju namreč s podobo, ki jo je povzel iz fizičnega reda: guttae, grana. Takšne primere moralnega in fizičnega reda so gotovo dovoljene in za poslušalce silno poučljive; toda pozabiti ne smemo, da »omnis comparatio claudicat«, in ne smemo prenašati kratkotalo dokazilne moči iz enega reda v drugi red, ker to bi bila *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. In takšen skok se je pripetil sv. Avguštinu, kar nam dokazujejo druga mesta, kjer obravnava isto stvarino. »Minuta (peccata quotidiana) non sunt magna. Non est bestia quasi leo, ut uno morsu guttur frangat; sed et plerumque bestiae minutae multae necant.«⁴⁰ Kot zgled navaja drastično sliko iz človeškega življenja, ki je morala v vroči Afriki delovati prav nazorno: »Si projiciatur quisquam in locum pulicibus plenum, numquid non morietur ibi?«⁴¹ ... infirma est natura humana, quae etiam minutis bestiiis interimi potest... quam minutissima sunt grana arenae; si arenae amplius in navem mittatur, mergit illam, ut pereat. Quam minutae sunt guttae pluviae: nonne pluviae implent flumina et domus dejiciunt?«⁴² Skratka, bati se je množine, četudi ne veličine — »timenda est ruina multitudinis, etsi non magnitudinis.« V drugem govoru pravi: »Quid interest, utrum te plumbum premat, an arena. Plumbum una massa est, arena minuta grana sunt, sed copia te premunt. Minuta sunt peccata: non vides de guttis minutis flumina impleri, et fundos trahi.«⁴³ Sholastiki so skušali ublažiti to teorijo Avguštinovo, češ mnogo malih grehov vodi per dispositionem v velikega.⁴⁴ To je gotovo res, toda ta resnica spada med psihološke zakone, dočim trdi Avguštin, da množina malih grehov postane nekako po matematičnem zakonu velik greh.

Slično mnenje, povzročeno skoraj gotovo po vplivu sv. Avguština, najdemo tudi pri drugih cerkvenih pisateljih. Tako trdi Kasijan, da je za popolne tudi množica najmanjših napak nekaj silno težkega.⁴⁵ Kot teorija je ta stavek gotovo napačen; treba pa pomi-

⁴⁰ Sermo (de decem chordis), 17. 18. PL 38, 88, 89.

⁴¹ Pri nas bi menda še ne umrl.

⁴² Sermo 9, 18. PL 38, 89.

⁴³ Sermo 56, 9, 12. PL 38, 383.

⁴⁴ Veniale (est) dispositio ad mortale, ex hoc quod aliquis frequenter venialiter peccat, fit in eo etiam pronitas ad peccandum mortaliter. S. Thom., In II Sent. d. 24 a. 6. — Sv. Bonaventura razlaga Avguštinovo podobo o pesku, kapljah in malih živalih tudi »dispositive«: »... non quia ipsa faciunt naufragium, sed quia ad hoc perducunt per accidens.« — »Quia iteratio actus disponit ad libidinem et complacentiam; hinc est, quod Augustinus dicit in pluribus locis, quod plura venialia obruunt, non per se, sed quia disponunt ad libidinem, non dispositione necessitatis sed pronitatis.« In Sent. IV d. 16 q. 1 a. 3.

⁴⁵ (Quaedam) »licet nonnullis, qui sunt crassioribus vitiis involuti, levia atque a peccato pene aliena videantur, scientibus tamen perfectionis bonum, etiam minimarum rerum multitudo gravissima est.« Jo. Cassian., Coll. 23, 7. PL 49, 1254.

sliti, da je K. pisal za menihe, katere je hotel obvarovati tudi malih grehov in jih spodbujati k največji popolnosti.

Skoro dobesedno ponavlja Avguštinovo mnenje veliki Španec I zidor.⁴⁶ Eden izmed najstarejših sholastikov, Alanus de Insulis, je skušil spraviti ta nauk kar v metrično obliko.⁴⁷ Poznejši sholastiki pa so s svojo globoko špekulacijo uvideli, da se ta teorija ne more vzdržati, ter so se trudili, kako bi Avguštinove izreke tolmačili v blagem smislu.

⁴⁶ »Non solum gravia, sed et levia sunt cavenda peccata. Multa enim levia unum grande efficiunt, sicut solent de parvis et minutis guttis immensa flumina crescere. Numerositas enim in unum coacta exundantem efficit copiam.« Sentent. II 18. PL 83, 622.

⁴⁷ »De minimis granis fit grandis summa cabalis, De brevibus mendis non veniale malum.« Alan. de Ins., Lib. Parab. c. 1. PL 210, 422.



Dr. Andrej Snoj — Ljubljana:

Hierarhija v apostolski dobi.

(De hierarchia aetatis apostolicae.)

Dissertationis summa. — I. Status quaestionis. 1. Quaestio de primitiva communitatum ecclesiasticarum constitutione, atque praepimis de origine episcopatus, presbyteratus et diaconatus, de relatione inter charismata et officia ecclesiastica (2.) haud parvam difficultatem parit propter fontes (NT), qui ob terminologiam nondum stabilitam modo loquendi valde inter se discrepant. Qua de causa varia exorta sunt systemata ad solvendam quaestionem hierarchicam, inter quae mentione dignum est systema (3.) Ad. Harnack, (4.) Jo. Weiß, (5.) E. Hatch, M. Dibelius, (6.) R. Sohm. 7. Quas opiniones sequens historicus Russicus A. P. Lebedev quaestionem hierarchicam aliter dogmatice, aliter historice solvere vult. Dogmaticè dicendum putat hierarchiam in Christo ortum habere; historia vero teste episcopos, presbyteros et diaconos longo demum temporis decursu eum gradum potestatis attingisse affirmat, in quo inde ab exeunte saeculo secundo permanserunt. 8. Tales vero opiniones oppositae sunt traditioni christianae.

II. Scriptura N. T. de eccl. Hierosolymitanae constitutione. 9. In Act 6, 1—6 non quidem expresse ordinatio diaconorum describitur, attamen (10.) non videtur despicienda traditio, quae septem illos viros primos diaconos fuisse tenet. 11. Presbyteri, qui concilio apostolico (Act 15, 1 ss.) interfuerunt, veri nominis pastores etiam magisterii munere fungebantur. 12. Conditio Jacobi in eccl. Hierosolym. aequari potest conditioni episcopi monarchici temporum posteriorum.

I. Problem.

1. Prva doba krščanstva, takozvana apostolska doba, je v marsikaterem oziru temna in zagonetna. Med probleme, ki še niso rešeni in jih bo sploh težko kdaj v vseh posameznostih zadovoljivo rešiti, spada problem hierarhije v oni nobi, za katero so nam skoro edini vir novozakonske knjige. Vprašanja, ki tvorijo problem, so sledeča:

a) Ali je bila prva krščanska občina sploh pravni organizem, in če je bila, kdo je imel v nji oblast: ali ljudstvo, ki je izbiralo in nastavljalo cerkvene služabnike, ali apostoli, ki so to oblast prejeli od Kristusa in jo izročili svojim naslednikom?

b) So-li tri poglavitne hierarhične stopnje, episkopat, prezbiterat in diaconat, ki o njih podaja jasno sliko šele sv. Ignacij Antiohijski (v zač. 2. stol.) v svojih pismih, božjega izvora, torej bistven del cerkve in toliko stare kot cerkev sama, ali pa so vsled časovnih razmer slučajno¹ nastale tekom 2. stoletja?

c) Kako se je episkopat prvotno pojavil: v kolegialni ali monarhični obliki?

č) Kakšen pomen so imeli v apostolski dobi harizmatični (navdihnjeni) preroki, učitelji in njim podobne, z izrednimi darovi sv. Duha (*χαρίσματα*) obdarjene osebe, ki jih zlasti sv. Pavel večkrat v svojih pismih omenja (n. pr. 1 Kor 12. in 14. pogl., Rim 12, 4—8), in kakšno je bilo njih razmerje do rednih cerkvenih služb?

d) Ali se more radi tega, ker se krščanska hierarhična terminologija semintja ujema z judovsko ali pogansko, govoriti o morebitnem vplivu judovstva oziroma poganskih verskih družb na ustroj prvih krščanskih cerkvenih občin?

2. Glavni vzrok, da je odgovor na vprašanje o prvotni hierarhiji res težek, tiči v virih samih, iz katerih zajemamo podatke za rešitev problema. Knjige NZ so pisali različni pisatelji v različnih časih, na različnih krajih, različnim občinam in osebam v času, ko je bila hierarhična terminologija še v razvoju;

¹ Prim. sledeča dva stavka, ki ju je Pij X zavrnil z dekretom »Lamentabili« (3. jul. 1907): *Constitutio organica ecclesiae non est immutabilis, sed societas christiana perpetuae evolutioni aequae ac societas humana est obnoxia* (prop. 53.) — *Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem, tum quod ad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiae christianae interpretationes evolutionesque, quae exiguum germen in evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque* (prop. 54.).

zato v tej dobi ne moremo nikdar iz imen samih sklepati na ustavo cerkvenih občin.² Ker še ni za vsak pojem ustvarjen stalen strokovni izraz, zadenemo v najstarejših virih včasih celo na navidezna nasprotja. Tako se n. pr. isti cerkveni predstojniki imenujejo enkrat *πρεσβύτεροι* (Dej 20, 17), enkrat pa *ἐπίσκοποι* (Dej 20, 28). V Filipih pozna sv. Pavel poleg diaconov tudi zbor mož (Fil 1, 1), ki gotovo vodijo občino (*ἐπίσκοποι* — škofje?), a Fil 4, 3 nagovarja le eñega kot poglavarja občine.

Novozakonske knjige vsebujejo sicer marsikatero opazko, ki osvetljuje življenje in razvoj prvih cerkvenih občin, toda njihov poglavitni namen ni, pisati o prvotni cerkveni ustavi. Iz tega sledi, da pisatelj marsičesa, kar bi nas zanimalo, ne omenja, ker je bilo znano njegovim bralcem.³ Ni torej pravilno, če se pri reševanju hierarhičnega problema razlagajo vsa svetopisemska mesta po enem načinu ali če se brez ozira na desetletni razvoj hierarhičnih imen v stalne strokovne izraze tekst pojmuje in tolmači preveč doslovno.

Že navedena dejstva pojasnjujejo, zakaj se je tolikrat in na tako različne načine skušalo razvozljati težko vprašanje o hierarhiji v apostolski dobi.⁴ Nejasnost pojmov so vrhutega povečali še osebni predsodki, ki so nekatere pisatelje zapeljali do zmotnih zaključkov. Čisto umljivo je, da n. pr. v luči protestantskega naziranja o nevidni cerkvi problem hierarhije dobi povsem drugačno lice, kot če gledamo v cerkvi božjo ustanovo in vidno družbo, ki potrebuje vidne hierarhije in vidnega vrhovnega poglavarja.

Zelo zanimivo je, kako v nasprotju s tradicijo moderni, zlasti protestantski teologi razlagajo postanek in razvoj hierarhije v cerkvi.

3. A. d. H a r n a c k razvija svoje nazore obširneje v knjigi »Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten«.⁵ Kristus, pravi, ni ustanovil cerkve, zato tudi ni začetnik njene ustave.

² Prim. H. Bruders S. J., Die Verfassung der Kirche (Mainz 1904) 68—69.

³ Pri našem vprašanju zato ne velja dosti sam »argumentum e silentio«.

⁴ St. v. Dunin-Borkowski S. J., Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates (Freiburg i. B. 1900), je zbral in analiziral preko sto takih poskusov.

⁵ Leipzig 1910.

Kar se je pojavilo v cerkvi, »ni nastalo po naprej določenem načrtu, temveč je pod vplivom časovnih razmer avtomatično zraslo iz bratske zveze ljudi, ki so po Jezusu našli Boga« (3). Glede ustave je šla jeruzalemska cerkev svoja pota. Tvorili so jo »dvanajsteri« oziroma »enajsteri«, dalje apostoli, t. j. misijonarji, harizmatični preroki in učitelji ter »učenci« in »učenke«. Kljub ugledu in nekaterim predpravilom »dvanajsterih« je imela vso moč *ἐκκλησία* (občina kot taka). Vendar v Jeruzalemu in palestinskih občinah ni zavladala nikdar anarhija. Kajti prosto gibanje posameznikov so zelo omejevale nekatere avtoritete, zlasti mesijanski državni ideal, ki se je imel kmalu uresničiti, starozakonski predpisi, prednost »dvanajsterih«, nad vse pa avtoriteta Gospodovih besed. Cerkvene službe so se podeljevale po judovskem načinu s pokladanjem rok; v tem je bila simbolično izražena podelitev za službo potrebne harizme. Roke so smeli pokladati »dvanajsteri«, apostoli in občina (po starešinstvu). Ko so se »dvanajsteri«⁶ razšli po svetu, je stopil na čelo jeruzalemske občine Gospodov »brat« Jakob, ki mu je stal ob strani kolegij presbiterjev. Ta sprememba ustave znači prvo depotenciranje pnevmatično-mesijanskega življa in se najbrž ni uveljavila mirnim potom. Odslej stopajo čimdalje bolj v ospredje sorodniki Jezusovi, peša pa moč in ugled harizmatikov. Kot monarhična glava jeruzalemske občine je bil Jakob poglavar vsega tedanjega krščanstva.

Glede občin, ki jih je ustanovil sv. Pavel med pogani, sodi H., da so v njih, podobno kot v Jeruzalemu, spočetka odločevali in urejali vse navdihnjeni apostoli, preroki in učitelji. Pavel sam suponira, da sv. Duh vodi občino. Zemeljsko-pravnih avtoritet ni bilo. Cerkvene službe so se že zgodaj pojavile: misijonarji so jih s pokladanjem rok podeljevali odličnejšim in zaslužnim izpreobrnjencem, a nikdar ne proti volji občine. Ti novi funkcionarji (v eni občini jih je bilo vedno po več skupaj) so se zvali *πρεσβύτεροι*, pa tudi *προϊστάμενοι* ali *ποιμένες*. Dokler so službo besede⁷ vršili pnevmatiki (izraza *πνεῦμα* in *χάρισμα* rabi sv. Pavel sinonimno), so bila opravila presbiterjev, ki so se začeli sčasoma nazivati tudi *διάκονοι* ali *ἐπίσκοποι*,

⁶ Ne »dvanajst apostolov«, kajti ta pojem, ki združuje v sebi pojem »dvanajsterih« in pojem »apostolov«, je po mnenju H. iz časa, ko je bil že zabrisan spomin na večje število harizmatičnih apostolov-misijonarjev.

⁷ *διακονία τοῦ λόγου* (Dej. 6, 4).

diakonalnega značaja: postrežba pri bolnikih, bogoslužne vaje, ne pa oznanjevanje božje besede. Polagoma je ime *διάκονοι* ostalo le tistim, ki so opravljali nižja dela, ostali so se pa imenovali ali *πρεσβύτεροι* ali *ἐπίσκοποι*. Ko so pa izumrli harizmatični preroki in učitelji, so se tisti, ki so jim v službi sledili, zvali stalno *ἐπίσκοποι* in so kot služabniki besede zavzemali odslej v občini najčastnejše mesto. Šele pismo Klementa Rimskega predstavlja organizacijo cerkvenih občin kot apostolsko naredbo.⁸ Razne okolnosti (70—73) so zahtevale, da so slednjič občinam zavladali monarhični škofje, na vzhodu v začetku 2. stoletja, na zahodu pa okrog l. 150. Tako Harnack.

4. Precej podobno si predstavlja postanek in razvoj hierarhije J. Weib.⁹ V vprašanju hierarhije vidi W. nasprotje med Dej. in Pavlovimi pismi. V Dej. se zrcalijo razmere, kakršne so vladale v cerkvi mnogo pozneje. Pisatelj je namenoma zanesel poznejše cerkveno pojmovanje v najstarejšo dobo. Pavlova pisma nudijo o apostolski dobi drugačno sliko. Apostolov je več kot dvanajst. »Dvanajsteri« niso voditelji cerkvene občine in na apostolskem zboru se Pavel ne pogaja z njimi, temveč z občino v celoti in z onimi, ki veljajo za stebre jeruzalemske cerkve (*οἱ δοκοῦντες στυλοὶ εἶναι* Gal. 2, 9), namreč z Jakobom, Kefo in Janezom. Vlada v občini je prvotno demokratska, a kmalu začne rasti vpliv nekaterih močnih in odločnih osebnosti, Kefe, Janeza, Jakoba in drugih »bratov Gospodovih«, ki si prisvoje polagoma moralno oblast nad vrstniki. V tej dobi, ko entuziazem, ko osebnost pomenja takorekoč vse, je redna cerkvena služba še nepoznana. Zgled judovskih sinagogalnih organizacij je vplival, da so pozneje tudi kristjani jeli voliti starešine na čelo cerkvenim občinam. S tem je bila uvedena redna cerkvena služba. Kdaj se je to zgodilo, ne vemo; cerkvena služba se pojavi v prvi občini kar na mah (Dej. 11, 30; 15, 4; 21, 18).

5. Splošno protestantski teologi močno naglašajo vpliv harizem v oni dobi, ko je bila organizacija občin še v povoju. »Služba besede«, t. j. učiteljstvo (magisterium) se pripisuje izključno navdihnjenim apostolom in učiteljem še tedaj, ko vladajo v občinah že stalno nameščeni *ἐπίσκοποι*. In ti slednji?

⁸ H. imenuje to »usodno fikcijo« (68).

⁹ Das Urchristentum (Göttingen 1917) 32—36. Knjigo je po pisateljevi smrti (1914) izdal R. Knopf.

Kakšna so bila njihova opravila? L. 1880 je imel na univerzi v Oxfordu E. Hatch osem predavanj o cerkveni ustavi, ki so naslednje leto izšla v tisku, l. 1883 pa jih je A. Harnack prevedel na nemški jezik.¹⁰ V teh predavanjih je H. nastopil s trditvijo, da so krščanski škofje apostolske dobe po zgledu episkopov poganskih verskih družb bili le upravni in finančni uradniki. Sicer je H. s svojo trditvijo naletel na odpor ne le pri katoličanih, temveč tudi pri zmernih protestantih,¹¹ vendar to teorijo novejši čas zopet brani M. Dibelius.¹² *Ἐπίσκοποι* in *διάκονοι* (Fil. 1, 1) so »tehnični uradniki« po vzoru poganskih finančnih uradnikov¹³; celo služba v pastoralnih pismih omenjenih episkopov je v prvi vrsti ekonomičnega značaja. Kot ekonom cerkvene občine si je episkop polagoma priboril vstop v zbor prezbiterjev in po srečnem naključju kmalu kot primus inter pares vršil vrhovno oblast nad verniki ene občine. Ko je po harizmatičnih učiteljih podedoval še pravico učiti, je postal monarhična glava celokupne občine.

Torej zopet golo naključje, ki je moža s čisto svetnimi opravili dvignilo na visoko stopnjo duhovnega voditelja in verskega učitelja. Nobene vezi nikjer med Kristusom in apostoli, nobene vezi med apostoli in škofi! Jurisdikcija, ki so de facto v njeni posesti škofje 2. stol., je potemtakem ali bila v lasti občine in je na neznan način prešla od avtonomne¹⁴ občine na škofa, ali pa je prvotno sploh ni bilo in ni nihče imel višje oblasti v občini — in v tem slučaju so si jo mogli škofje le nasilno prilastiti.

6. Tudi ta drugi slučaj, da namreč v apostolski dobi občina sploh ni poznala prava in jurisdikcije, ima svojega zagovornika v juristu R. Sohm u.¹⁵ Njegova teorija je na kratko ta-le: Vsako cerkveno pravo in vsaka na pravo sloneča cerkvena

¹⁰ Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Gießen 1883.

¹¹ Prim. St. v. Dunin-Borkowski op. cit. 98^o.

¹² Die kleinen Briefe des Apostels Paulus (Handbuch zum Neuen Testament hsg. v. H. Lietzmann III 2. Tübingen 1913) 45. 161.

¹³ D. dokazuje vzročno zvezo na podlagi odkritih starih grških napisov.

¹⁴ Samovlado prve krščanske občine zagovarja poleg Harnacka med drugimi tudi R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter (Tübingen 1905) 149—151.

¹⁵ Kirchenrecht I (Die geschichtlichen Grundlagen). Leipzig 1892. — Wesen und Ursprung des Katholizismus (Abhandlungen der philol.-histor.

ustava nasprotuje bistvu cerkve, kakor jo je hotel Kristus in kakor je v resnici bila. V bistvu je namreč pravo nekaj svetnega, cerkev pa nekaj duhovnega, kajti Kristusu in prvim kristjanom je cerkev (ecclesia, t. j. celokupno krščanstvo) religiozen pojem, namreč telo Kristusovo. Glava cerkve je Kristus, udje so verniki. Kakor ima na človeškem telesu vsak ud svoje opravilo, tako vršijo posamezni verniki gotove naloge v skupni občini. Organizacija krščanstva kot božjega ljudstva in telesa Kristusovega more izhajati samo od Boga, more biti zato samo duhovna in se javlja v razdelitvi harizem. Opravila v cerkvi izvršujejo le tisti, ki prejmejo harizme, te pa razdeljuje edino Bog; zato voli v cerkveno službo le Bog, nikdar ljudje. Volitev sama kot dejanje je torej duhovnega značaja, ne pravnega. Celo pokladanje rok razlaga S. v duhovnem smislu. »Pokladanje rok suponira . . . da je oni, ki se nanj roke pokladajo, bil že prej od Boga izbran, da je torej sv. Duh, t. j. harizma, ki usposablja za učiteljstvo, že v njem. Pokladanje rok potemtakem ni vzrok harizme, temveč isto že suponira. Tako je tudi pokladanje rok čisto duhovnega značaja, ker ne izroča niti formalne službe, niti zunanje oblasti, ampak utrdi samo harizmo, ki že biva v subjektu.¹⁶ Harizmatični učitelji in škofje¹⁷ niso imeli jurisdikcije nad verniki. Ti so jim bili sicer pokorni, a njih pokorščina ni slonela na formalnih, pravnih zapovedih, temveč je bila prostovoljna in jo je urejala ljubezen. Šele ob zatonu 1. stoletja prodre polagoma načelo — prvokrat v pismu Klementa Rimskega —, da imajo voditelji v božjem pravu utemeljeno oblast nad verniki in da imajo pravico, zahtevati od njih pokorščino. Ko se je v življenju prvih kristjanov praktično uveljavil ta princip, šele tedaj, pravi S., se je moglo govoriti o cerkvenem pravu.

Vse doslej navedene teorije enostransko upoštevajo ona mesta v listih sv. Pavla, zlasti v 1 Kor, kjer Pavel govori o mističnem telesu Kristusovem in o harizmah; manj pozornosti pa

Klasse d. kön. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. Bd. 27, 10, 335—390) Leipzig 1909. — Odgovor na zadnjo razpravo in kritika Sohmove teorije je Harnackov daljši članek »Urchristentum und Katholizismus« (v že omenjeni knjigi »Entstehung u. Entwicklung d. Kirchenverf. u. d. Kirchenrechts«).

¹⁶ Kirchenrecht I 63 nsl.

¹⁷ Slednji so po S. harizmatiki, ker so prejeli od Boga harizmo vodstva, preden je občina to potrdila s pokladanjem rok.

obračajo na Dej in na pastoralna pisma, deloma celo zametavajo tisto, kar govori proti njih teorijam, kot poznejši dvestavek, ali vsaj izražajo dvom nad zgodovinsko vrednostjo takih mest.¹⁸

7. Vpliv te enostranske protestantske eksegeze se kaže deloma že v pravoslavni teologiji. Tudi tu namreč naletimo na mnenje, da škofje svoje oblasti niso prejeli direktno od apostolov, temveč da se v zgodovini episkopata, prezbiterata in diakonata opaža počasna evolucija, ki ji začrtavajo smer povsem slučajni činitelji. Omenim znamenitega ruskega historika A. P. L e b e d e v a, ki je mnogo pisal o hierarhičnem vprašanju.¹⁹ L. sodi, da se vprašanje o hierarhiji rešuje drugače z dogmatičnega drugače zopet z zgodovinskega stališča. Dogmatično pravimo: Hierarhija je od Kristusa, kajti vse, kar v cerkvi vzide velikega in svetega, ima izvor v Jezusu Kristusu in v sv. Duhu. Toda zgodovina daje temu vprašanju drugačno lice. Potek zgodovinskih dogodkov uči, da se hierarhija ni usovršila že v apostolski dobi, ampak je šele po dolgem razvoju dosegla tisto stopnjo, ki ji je ostala od 2. in 3. stol. naprej.

Zanimivo opisuje L. postanek in razvoj treh poglavitnih cerkvenih služb. E p i s k o p a t, pravi, se ni pojavil najprej v Jeruzalemu, kajti apostol Jakob ni bil tamošnji škof, ker ga ni postavila občina na čelo tamošnje cerkve; najvišjo čast v občini je dosegel le kot »brat Gospodov«. Bil je organizator jeruzalemske cerkve, podobno kot Peter rimske. Sledovi episkopata se dajo opaziti šele v poslanicah sv. Pavla. Podatkov o ustanovitvi ni, vendar se da stvar kaj preprosto razložiti. Vsaka novoustanovljena cerkvena občina je potrebovala voditelja. Apostol ali kak evangelist je vernikom naročil, naj si ga izberejo izmed novoizpreobrnjenecv. Izbrani, ki se je imenoval *ἐπίσκοπος*, je oskrboval liturgijo, krščeval, spodbujal vernike k požrtvovalnosti, razdeljeval potrebnim darove, ohranjal stik z drugimi cerkvami, skratka, bil je upravitelj občine. Polagoma je rasel ugled episkopov in njih avtoriteta. Koncem 2. stoletja že stoje na čelu občin kot pravi monarhi z vsemi pravicami, ki so jih imeli pozneje. Te avtoritete in oblasti pa si

¹⁸ Prim. n. pr. H a r n a c k 3.

¹⁹ Duhovenstvo drevnej vselenskoj cerkvi. Moskva 1905. — Po voprosu o proizhoždenji pervohristjanskoj ierarhiji. Sergiev Posad 1907. — Članek »Ierarhija« v Pravoslavna ja bogoslovskaja enciklopedija VIII (Petrograd 1907) 673—686.

niso pridobili kot uzurpatorji potom nasilnega despotizma, temveč le vsled srečnega naključja. Izumrli so namreč harizmatični preroki in učitelji, in ker niso zapustili potomcev v ravni črti, je njih dediščina prešla na sorodnike stranske črte, na škofe. Škofje so prevzeli opravila, z opravili vred pa tudi čast navdihnjenih prerokov in učiteljev. Spomenik tega važnega preobrata je *Διδαχῆ*,²⁰ kjer se vernikom nalaga, naj izkazujejo škofom tisto čast, ki je prej pristojala prerokom in navdihnjenim učiteljem. Z dediščino harizmatikov, ki so polagoma izumirali, in z neprestanim pojemanjem prvotnega entuziazma so se okoristili škofje. Odslej je bilo njih najvažnejše opravilo oznanjevanje božje besede. Tako so postali škofje sedaj voditelji občin tudi kot najvišji učitelji. Od tega časa naprej pa do konca 2. stol. je najčastnejši predikat škofovega zvanja učiteljstvo. Počasi je postal škof to, kar je bil v poznejši zgodovini.

Še bolj očitno kot pri episkopatu se kaže pomen slučaja pri *d i a k o n a t u*. Tudi tega, pravi L., ne smemo iskati najprej v Jeruzalemu, temveč tam, kot episkopat, namreč v Macedoniji (Fil 1, 1) in Mali Aziji (pastoralni listi). *Οἱ ἑπτά* (Dej 6, 1 nsl.) niso bili diakoni, ker se nikjer s tem imenom ne omenjajo in ker opazamo na njih svojstva harizmatikov;²¹ zato jih moramo prej šteti med slednje.

Diakonat je vzniknil sporedno z episkopatom: diakon je škofov mlajši brat. Oba si delita isto službo. Škofu je v pomoč pri vseh njegovih opravilih. Brez diakona škof ne more biti, lahko pa brez prezbiterjev. Iz tega izhaja, da se je diakonat pojavil vedno tam in ob istem času kakor episkopat.

Tak je bil diakonat na prvi stopnji svojega razvoja. Vse je kazalo, da se bo še nadalje lepo razvijal in da ga čaka lepa bodočnost. Toda prišlo je drugače. Episkopat je rastel, ker je prevzel bogato dediščino harizmatikov, diakonat pa ni bil tako srečen, da bi bil kaj podedoval; oddaljeval se je zato vedno bolj od episkopata, na njegovo mesto so pa stopili prezbiterji,

²⁰ XV 1. 2: Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἀνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δοκίμασμένους· ὑμεῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. — Μὴ οὖν ὑπερίβητε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ ταυτηνημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

²¹ Καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἀνδρα πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου (Dej 6, 5).

ki so se po zgledu škofov oprijeli tudi učiteljstva. To novo razmerje med škofom, prezbiterji in diakoni je zadobilo močno oporo v dejstvu, da so kristjani jeli primerjati škofo velikim duhovnikom v stari zavezi, prezbiterje duhovnikom, diakone levitom. Tako so bili diakoni obsojeni, da za vedno ostanejo zadnji na lestvi hierarhičnih služb.

Prezbiterat ni z episkopatom v tako bližnjem sorodstvu kot diakonat. Pojavil se je že zelo zgodaj na judovsko-krščanskih tleh, in sicer v Jeruzalemu. Verniki so hoteli imeti po vzoru judovskega sinedrija zbor prezbiterjev. Ta zbor — *πρεσβυτέριον* — ki so ga sestavljali prvi izpreobrnjeni in najbolj zaslužni kristjani, je nastopal kot svetovalstvo ali kot sodna oblast. V njegovo področje so spadale disciplinarne zadeve. Nekateri izmed prezbiterjev so polagoma začeli izvrševati čisto cerkvena opravila, n. pr. maziljenje bolnikov s sv. oljem. Tako so se preobrazili v prave prezbiterje, kakor jih dobro poznamo iz poznejšega časa. Kdaj se je to zgodilo, ni znano, gotovo pa je, da prej na vzhodu kot na zahodu. Na vzhodu zato, pravi L., ker je v krščanstvo prestopilo mnogo judovskih duhovnikov in so bili ti prvi krščanski prezbiterji. Kdo jih je postavljaj, ni znano. Verjetno je, da jih je izbiral in postavljaj škof. Občina jih ni volila.²² Koncem 2. ali vsaj v začetku 3. stol. so se prezbiterji celo na zapadu mogli pod škofovim nadzorstvom ali tudi brez njega aktivno udeleževati liturgije. Niti v 1. niti v 2. stol. pa niso prezbiterji imeli pravice ali dolžnosti, da bi s cerkvene katedre učili vernike.

8. To so nekatere značilnejše moderne teorije o hierarhičnem vprašanju. V bistvu so si vse precej slične. Njih glavni znak je, da naobračajo vseskozi načelo *e v o l u c i j e* na hierarhijo. Apostolske sukcesije škofov ne poznajo. Postanek in razvoj episkopata določata dva činitelja: judovska *s i n a g o g a*, oziroma *o r g a n i z a c i j a* *p o g a n s k i h* *v e r s k i h* *d r u Ź b* in pa *g o l i* *s l u č a j*. Cerkvni organizem bi začel po teh teorijah urejeno delovati šele v 2. stol., tedaj, ko so že utihnili harizmatični preroki in učitelji, ki so skupno z nekaterimi apostoli brez vsakega pravnega naslova stali na čelu v silnem entuziazmu prekipevajočega verskega gibanja prvih kristjanov. Čudna slika nastajajoče cerkve! Vsiljuje se nam vprašanje: Ali

²² Tu L. ne sledi protestantom.

res ta slika odgovarja častitljivim poročilom svetopisemskih pisateljev? Ali se je res tradicija do danes motila? Ali so res prvotno harizme bile vse, rednih predstojnikov pa ni bilo?

II. Sv. pismo in hierarhija jeruzalemske cerkve.

9. *Οἱ ἑπτά.* — »Tiste dni pa, ko so se množili učenci, je nastalo mrmranje Helenistov zoper Hebrejce, češ da se pri vsakdanji delitvi prezirajo njih vdove. Dvanajsteri pa so poklicali množico učencev in rekli: Ni prav, da bi mi opuščali božjo besedo in oskrbovali mize. Ozrite se torej, bratje, po sedmih možeh izmed svoje srede, ki so na dobrem glasu, polni duha in modrosti, da jih postavimo za to opravilo. Mi se bomo pa držali molitve in božje besede.

In govor je bil všeč vsej množici; in izvolili so Štefana, moža polnega vere in svetega Duha, in Filipa in Prokora in Nikanora in Timona in Parmena in Nikolaja, izpreobrnjenca iz Antiohije. Te so postavili pred apostole; in oni so molili in položili roke nanje. Beseda Gospodova je pa rastla in število učencev se je silno množilo v Jeruzalemu; tudi velika množica duhovnikov je bila veri pokorna« (Dej 6, 1—7).

Ta odlomek iz knjige sv. Luka nam podaja zanimivo sliko iz življenja vernikov, ki so bili organizirani v jeruzalemski cerkvi.

Apostoli, ki so morali že kmalu po binškošnem prazniku okušati preganjanje in ječo (Dej 5, 17—40), so neustrašeno vršili svoj vzvišeni poklic: »Noben dan niso prenehali v templju in po hišah učiti in oznanjati Kristusa Jezusa« (Dej 5, 42). Uspehi so se kmalu pokazali; jeruzalemska cerkev je bila od dne do dne večja (Dej 6, 1). Veliko število vernikov je obteževalo pravično razdeljevanje miloščine med potrebne. Posledica je bila, da so pričeli Helenisti, t. j. grško govoreči, izven Palestine rojeni Judje mrmrati zoper Hebrejce, t. j. domačine iz Jeruzalema ali vsaj iz Palestine, ki so govorili med seboj aramejski jezik in čitali sv. pismo v hebrejskem izvirniku.²⁴ Tožba

²⁴ Cod. D ima k Dej 6, 1 še kratek dostavek: ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων. Ta dodatni tekst v cod. D je pa pokvarjen in se je prvotnejše glasil ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων. (Prim. F. Blass, Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter [Göttingen 1895] 92). — Iz tako razširjenega besedila, če bi bilo pristno, bi sledilo, da so v Jeruzalemu ob

Helenistov ni obrnjena proti apostolom, temveč samo proti njihovim pomočnikom (Hebrejcem). Seveda, da bi apostoli prav nič ne imeli opraviti z razdeljevanjem miloščine, si ni mogoče misliti. Če ne več, so si pridržali vsaj vrhovno vodstvo, saj beremo, da so požrtvovalni kristjani jeruzalemske občine prodajali njive in hiše in izkupiček prinašali apostolom, da bi ga ti razdeliti med najpotrebnejše (Dej 4, 34. 35). Ker pa je bila prva dolžnost apostolov *διακονία τοῦ λόγου* in ne *διακονεῖν τραπέζαις*, so najbrž že zelo zgodaj pooblastili za službo pri mizah nekatere domačine iz Jeruzalema, da bi se sami mogli uspešneje posvetiti misijonskemu delu. Njihovi judovski pomočniki so bili bolj ali manj sebi prepuščeni in so iz neznanih vzrokov zapostavljali vdove Helenistov. Dolžnost apostolov je bila, napraviti red. Toda, če bi sami prevzeli razdeljevanje darov, bi vsled tega trpela njih prva dolžnost, oznanjevanje božje besede. Vse to je dalo povod, da so ustanovili posebno službo in onim, ki so jim jo poverili, prepustili del svojih dolžnosti.

V ta namen so pozvali vse brate, t. j. domačine in Heleniste, naj določijo iz svoje srede sedem mož, ki bi bili vredni in sposobni za karitativno delo med jeruzalemskimi kristjani. Pogoj je bil, da so *μαρτιροῦμενοι*, t. j. na dobrem glasu, *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας*, polni duha in modrosti.²⁵

Kakor vidimo, je občina udeležena pri izbiranju mož, ki naj bi prevzeli službo pri mizah. S tem pa še ni izražena njena pravica do s a m o v l a d e, kajti pisatelj Dej razločuje med pravnimi kompetencami občine in apostolov. Apostoli so naročili zbranim, naj določijo iz svoje srede sedem mož, sebi so pa pridržali pravico, da izbrane postavijo v novo službo, t. j. da jim izroče potrebno oblast (*ὡς καταστήσομεν*). Če so apostoli pooblastili občino, da je izbrala može, katerih število in lastnosti so sami določili, je to le dokaz njihove pastoralne modrosti.²⁶

času spora, ki je omenjen Dej 6, 1, že »hebrejski«²⁵ diakoni oskrbovali vdove in sirote. Toda ni verjetno, da bi bil dostavek v tej obliki prvoten, ampak izhaja od kakega poznejšega glosatorja in je pomotoma zašel v tekst.

²⁵ Tu lahko mislimo na harizmatike, izmed katerih naj bi se odbrali kandidatje za nove službe, ali pa na može z večjo naravno modrostjo, ki se zahteva pri presojevanju, kdo je potreben podpore.

²⁶ Prim. Alf. Steinhmann, *Die Apostelgeschichte* (Bonn 1916) 45. — Že sv. Krizostom je pastoralno modrost navedel kot vzrok, da so apostoli

Navzoči so bili zadovoljni s predlogom apostolov. Izvolili so iz svoje srede sedem mož, apostoli so pa molili in položili roke nanje: *προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας* (Dej 6, 6).

Z ozirom na to, da se je ves dogodek izvršil kolikor mogoče slovesno, je težko misliti, da so apostoli s pokladanjem rok hoteli samo potrditi že izvršeno dejanje.²⁷ Dasi pokladanje rok v sv. pismu ni vedno sredstvo za podelitev stanovske milosti,²⁸ je vendar tradicija in večina katoliških eksegetov smatrala to, kar je opisano v Dej 6, 6, za ordinatoričen čin apostolov.

O nadaljnji usodi »sedmerih« sv. pismo malo poroča. Štefan je nastopil kot učitelj in s svojo besedo spreobrnil mnogo Judov (Dej 6, 8 nsl.). Tudi Filip je oznanjal kraljestvo božje (Dej 8, 5. 12). Tiste, ki so verovali, je krstil (Dej 8, 12. 38). V Cezareji, kjer se je stalno naselil (Dej 8, 40), si je vsled neumornega misijonskega dela zaslužil priimek »evangelista« (Dej 21, 8).

S tem so izčrpani podatki o sedmerih možeh. Dej ne omenjajo, ali se je njih služba nadaljevala ali izpremenila v drugo. Da je pa še zanaprej ostala služba pri mizah, kakor so jo vršili sedmeri v Jeruzalemu, o tem skoro ni dvoma, tem manj, ker je bilo število vernikov od dne do dne večje.

10. Vprašanje je še, v katero vrsto cerkvenih predstavnikov naj štejemo sedmere. Dej ne poznajo zanje drugega naslova kot *οἱ ἐπίται*. Tradicija jih ima vsaj od sv. Ireneja naprej za diakone, slične onim, ki so omenjeni v pastoralnih pismih sv. Pavla. Zunanja slovesnost in ves obred pri postavitvi je res kaj podoben posvečenju škofov in prezbiterjev, kot je opisano v Dej 14, 23 in v pastoralnih listih. Zato je tudi z eksegetičnega stališča težko tajiti zvezō med sedmerimi v Jeruzalemu in diakoni Pavlovih cerkva. Nikakor pa ni smatrati vsled tega,

pozvali občino, naj sama določi sedem mož: Οὕτως πάλιν δυναίμενοι αὐτοὶ (sc. apostoli) ἐκλέξαι πνεύματι κινούμενοι τοῦτο ποιῶσιν· ἀλλ' ἀπὸ τῆς τῶν πολλῶν μαρτυρίας τὸ θεοκοῦν μᾶλλον ἰστώσιν. Ἄλλως δέ· τὸ μὲν ὄρισαι τὸν ἀριθμὸν καὶ χειροτονῆσαι καὶ τὸ ἐν χρεῖαις τοιαύτη αὐτῶν ἦν· τὸ δὲ ἐλεῆσθαι τοὺς ἀνδρας ἐκείνους ἐπιτρέπουσιν, ἵνα μὴ δόξωσιν αὐτοὶ χαρίζεσθαι... Καὶ γὰρ σοφίας πολλῆς δεῖ ἐν ταῖς τοιαύταις οἰκονομίαις (Hom. XIV in Act 6, 3. PG 60, 115).

²⁷ Tako n. pr. A. Steinmann 46.

²⁸ Več o tem pozneje.

ker se delovanje Štefana in Filipa, v kolikor Dej izrecno o njih poročajo, nanaša le na opravila duhovnega značaja, sedmerih za duhovne voditelje, t. j. misijonarje prozelitov,²⁹ ker je očitno, da spor v Jeruzalemu ni nastal vsled zapostavljanja pri delitvi duhovnih dobrin, temveč izključno le radi nerednosti pri vsakdanjem razdeljevanju potrebnega živeža. Saj so se apostoli ravno zavoljo misijonskega dela odtegnili službi pri mizah.³⁰

11. V 15. pogl. Dej omenja Luka novo vrsto cerkvenih predstojnikov, ki jih nazivlje *πρεσβύτεροι*.³¹ Ko se je vršil v Jeruzalemu apostolski zbor (l. 50), so se prezbiterji nahajali poleg apostolov na vodilnem mestu v jeruzalemski občini.

V kakšnih okolnostih se nam prvokrat predstavijo *πρεσβύτεροι*? — Nekaj nestrpnih Judov je okrog l. 50, ko sta se Pavel in Barnaba po končanem prvem misijonskem potovanju mudila v Antiohiji, začelo tam širiti nauk, da je tudi za pogane obreza potrebna, ako se hočejo zveličati. Ker je bil ta nauk nasproten tedanji praksi, sta Pavel in Barnaba nastopila proti njemu. »Ko sta se jim torej Pavel in Barnaba krepko ustavila, so sklenili, da naj gresta Pavel in Barnaba in nekaj drugih (od nasprotnikov) k apostolom in prezbiterjem (*πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους*) v Jeruzalem zavoljo tega vprašanja« (15, 2). »Ko pa so prišli v Jeruzalem, so bili sprejeti od cerkve in apostolov in prezbiterjev ter so pripovedovali, kolike reči je Bog storil z njimi« (15, 4). Tudi v Jeruzalemu jih je vstalo nekaj iz farizejske stranke ter zahtevalo, da se kristjani iz poganstva puste obrezati in da izpolnjujejo Mojzesovo postavo. In apostoli ter prezbiterji so se zbrali, da presodijo to zadevo. V živahnem razgovoru, v katerem so imeli

²⁹ To čudno mnenje zagovarja E. Preuschen, *Die Apostelgeschichte* (Tübingen 1912) 36.

³⁰ Οὐκ ἄριστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις (Dej 6, 2).

³¹ *Πρεσβύτεροι* kot upravitelji premoženja jeruzalemske cerkve so imenovani že Dej 11, 30. Pavel in Barnaba sta jim prinesla okrog l. 40, ko so prercki iz Jeruzalema napovedovali svetovno lakoto (Dej 11, 27, 28), darove, ki so jih zbrali antiohijski kristjani za »brate v Jeruzalemu«. Kaj so bili ti *πρεσβύτεροι*. — Vulgata jih imenuje »seniores« — al starejši verniki sploh, ali zbor mož, sličen poznejšemu prezbiteriju, ki so ga apostoli postavili, da mesto njih upravlja cerkveno premoženje, iz konteksta ni razvidno. Verjetneje je, da pisatelj tu še ne misli na mašnike, ker število vernikov še ni bilo toliko, da bi apostoli ne mogli več zmagovati duhovnih potreb kristjanov.

glavno besedo Peter, Barnaba, Pavel in Jakob, se je sporno vprašanje v smislu predloga apostola Jakoba rešilo proti judovskim nestrpnem. Nato so sklenili apostoli in prezbiteri (*ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις*) in vsa cerkev izvoliti izmed sebe dva moža in ju poslati v Antiohijo s Pavlom in Barnabom, namreč Juda, s priimkom Barsaba, in Sila, prva moža med brati, in izročili so jim pismo, obsegajoče sklepe apostolskega zbora (15, 22—29). »Bratje« v Antiohiji so bili zelo vzradoščeni, ker je bilo vprašanje tako naglo rešeno (15, 30. 31).

V opisu apostolskega zbora, kakor nam ga je zapustil sv. Luka, se ponovno omenjajo *πρεσβύτεροι*. Ime *πρεσβύτερος* znači dobesedno starejšo osebo, starešino. V tem besednem pomenu rabi izraz n. pr. sv. Pavel v 1 Tim 5, 1. »Starejšega ne prijemlji trdo (*πρεσβυτέρῳ μὴ ἐπιπλήξῃς*), marveč ga opominjaj kakor očeta, mladeniča kakor brata.« Največkrat pa pomeni *πρεσβύτεροι* (navadno v množini) voditelje cerkvenih občin. Izraz *πρεσβύτεροι* je bil v rabi pri Grkih že davno, preden so bile še znane prve krščanske cerkvene službe. Verjetno je, da so si ga od Grkov izposodili tudi Judje. Kot naslov za predstojnike krščanskih srenj je bilo ime znano najprej v Jeruzalemu. Če je pri tem imelo kaj vpliva poganstvo ali judovstvo, je težko reči; samo na sebi je tudi to vprašanje brez pomena. Vsekakor pa je gotovo, da služba prezbiterev v krščanstvu ni v nikaki vzročni zvezi niti z judovskimi, niti s poganskimi prezbiteri. Redni dušni pastirji so v krščanskih občinah že vršili svoj poklic, ko njih služba še ni imela primernege imena, kakršno ji je kot tehničen izraz ostalo v zgodovini.³²

Apostolskega zbora v Jeruzalemu so se torej udeležili apostoli (Peter, Jakob, najbrž tudi Janez, dalje Pavel in Barnaba), starešine (*πρεσβύτεροι*) in večje število vernikov. Poleg apostolov so se tudi prezbiteri dejansko udeležili razgovora in odločili v spornem vprašanju glede obreze. Ko se je pozneje na »brate« v Antiohiji, Siriji in Ciliciji izdal pismen odlok o zadevi, so ga avtoritativno potrdili apostoli in prezbiteri.³³

³² Prim. H. Bruders 373 nsl.

³³ *Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν . . . ἔδοξεν ἡμῖν* itd. (Dej 15, 23 nsl.). — v. Soden ima v svoji izdaji na tem mestu tale tekst: *Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι [καὶ οἱ] (del v oklepaj v. Soden) ἀδελφοὶ* itd. To bi pomenilo, da so bili po besedilu nekaterih rokopisov pri razgovoru tudi ostali verniki

Πρεσβύτεροι, ki so omenjeni v Dej 11, 30, smejo, kakor je videti, samo upravljati cerkveno premoženje in ni gotovo, ali so postavljeni od apostolov kot redni dušni pastirji; deset let pozneje se z imenom *πρεσβύτεροι* navajajo osebe, ki varujejo čistost nauka, ki torej skupno z apostoli v Jeruzalemu vršijo učiteljsko službo in kot redni dušni pastirji uživajo za apostoli največji ugled. Ne more biti dvoma, da so prejeli službene pravice ravno tako kot prezbiterji maloazijskih občin (Dej 14, 23).³⁴

12. Po končanem tretjem misijonskem potovanju je dospel sv. Pavel s svojim spremljevalcem v Jeruzalem, kjer so ga vsi verniki najljubeznivejše sprejeli. Naslednji dan je obiskal apostola *Jakoba*, pri katerem se je sešlo vse starešinstvo: *Τῇ δὲ ἐπιούσῃ εἰσήει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον, πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι* (Dej 21, 18).

Navedeno mesto je za naše vprašanje v dvojnem oziru važno. Stališče Jakobovo, kakor se tu opisuje, spominja na tretjo, najvišjo hierarhično stopnjo, na episkopat. Služba sedmerih (diakonalnega značaja) in služba starešin — prezbiterjev (upravnega značaja) sta se že zelo zgodaj ločili od apostolata, ki je prvotno združeval v sebi vse tri hierarhične stopnje. Ko so že izvrševali svoj poklic diakoni in prezbiterji, je bilo vrhovno vodstvo občin še vedno v rokah apostolov. Apostoli sicer niso bili škofje v pravem pomenu besede, t. j. stalni najvišji dušni pastirji v določenem mestu ali ozemlju, vendar so pa imeli povsod največji ugled in izvrševali vse pravice poznejših škofov. Izjema glede tega je bil le apostol Jakob ml. Torišče njegovega dela niso bili misijoni, temveč cerkev v Jeruzalemu, katere vrhovni poglavar je bil. Na apostolskem zboru je govoril prvi za Petrom in stavil predlog za rešitev spornega vprašanja o obrezi, ki so ga navzoči brez ugovora sprejeli.³⁵ In ko se je Pavel povrnil s tretjega misijonskega potovanja v Jeruzalem, je njegov prvi obisk veljal Jakobu, ki je skupaj s prezbiterji Pavla in njegove spremljevalce sprejel ter

aktivno udeleženi. Da je tekst onih rokopisov, ki nimajo besedic *καὶ οἱ* prvotnejši, sledi iz Dej 16, 4, kjer se sklepi jeruzalemskega zbora označujejo kot τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμοις.

³⁴ Namreč od apostolov z molitvijo in s pokladdanjem rok.

³⁵ Ἐπίσκοπος ἦν τῆς ἐν Ἱερουσαλήμοις ἐκκλησίας οὗτος, διὸ καὶ ὕστερος λέγεται (Joan. Chrys., Hom. XXXIII. in Act 15, 13. PG 60, 239).

poslušal njih poročilo o delu in uspehih. Krščanska tradicija vsled tega Jakoba ni smatrala za misijonskega apostola — kot na primer sv. Pavla, — temveč za prvega škofa v Jeruzalemu, čeprav najbrž ni nosil tega naslova.³⁶

Drugič pa doznavamo iz tega mesta, da v Jeruzalemu prezbiterji navadno niso nastopili posamič, temveč da so tvorili zbor, ki je stal škofu (Jakobu) ob strani in ga podpiral v vodstvu občine. Njih stališče v jeruzalemski cerkvi je popolnoma odgovarjalo stališču prezbiterjev v maloazijskih občinah, kakor je to opisano v Ignacijevih pismih iz začetka 2. stoletja.³⁷

Tako je bilo v Jeruzalemu. Raziskovanje o hierarhiji v občinah na poganskih tleh nas pa dovede do novega, posebnega problema h a r i z e m.

³⁶ »Vprašanje, ali se je imenoval škof, je relativno podrejeno, če je gotovo, da je vladal kot monarh in imel vsaj tiste kompetence, ki jih je imel pozneje monarhični škof na pogansko-krščanskih tleh.« H a r n a c k 27.

³⁷ N. pr. Tral. 3, 1; Magn. 13, 1.



Prispevki za dušno pastirstvo.

Zakramentalna odveza po kánonu 886. — Iz pastoralnega bogoslovja vé vsak mašnik, kedaj se spokorniku pri sv. izpovedi odveza dá, kedaj se mu odloži, kedaj odreče. Do malega vsi moralisti učé: tudi takemu spokorniku, ki je zadosti disponiran, da bi ga mogli odvezati, se sme odveza za kratek čas odložiti, če izpovednik sodi, da bo odlaganje odveze spokorniku v korist; to sme izpovednik storiti, če tudi spokornik ne privoli v to. Sv. Alfonz (Theol. mor. lib. 6, n. 462) piše: »Certum est et commune apud omnes, quod possit confessarius differre absolutionem poenitenti etiam disposito, et etiam sine eius consensu, semper ac prudenter iudicet dilationem esse utilem eius emendationi.« In drugi govoré podobno.

Zdi pa se, kakor da ta nauk o odlaganju odveze ni v popolnem skladu z novim zakonikom. Kánon 886 namreč veli: »Si confessarius dubitare nequeat de poenitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est.« To bi po naše rekli: Če ni nobenega razloga, da bi kakorkoli dvomili o spokornikovem kesanju, in če spokornik sam želi, da mu odvezo damo, mu odveze ne smemo odložiti. Torej, tako se vidi, ni več dopustno, kar so doslej učili, da bi odlagali odvezo spokorniku, ki je zadosti skesan. Tolikó je gotovo, da je kánon, ki o njem govorimo, med moralisti že

vzbudil dvome, če se dosedanji nauk o odlaganju odveze za skesane spokornike strinja z novim zakonikom. Redemptorist Franciscus Ter Haar je napisal o tem vprašanju knjižico z naslovom: *De conferenda absolute sacramentali iuxta canonem 886 Codicis Juris Canonici (Romae, Desclée et socii editores 1919. Pag. 68)*. Knjižice, žal, nimamo pri rokah in je v sedanjih okoliščinah tudi ne moremo dobiti. Poroča pa o knjižici dr. Fr. Leitner C. SS. R. v *Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz) 1920, str. 431 s.* Po tem poročilu bomo posneli pisateljeve misli.

Ter Haar pravi: Po svojem besedilu, se zdi, da je kanon 886 v nasprotju z dosedanjim skoraj splošnim naukom in z dosedanjo skoraj splošno prakso. Misli pa avktor, in to misel tudi dokazuje, da je nasprotje med kánonom in dosedanjim poukom samo navidezno. Stvar da je dvomna, in zato treba uporabiti kán. 6, n. 4, ki veli: »In dubio, num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum.« Po tem načelu ne bi mogli in ne bi smeli opustiti dosedanje prakse v tej reči. Ni namreč verjetno, da bi bila cerkev v kánonu 886 hotela zavreči prakso, ki so jo doslej najbolj odlični moralisti — Lugo, Suarez, sv. Alfonz i. dr. — kot zveličavno učili in priporočali. — Kánon se obrača samo proti krivemu in kvarnemu nauku janzenistov, ki so trdili, da mora spokornik najprej pokoro opraviti in potem še le more dobiti odvezo in da je spokornik odveze le tedaj vreden, če je po daljši preskušnji pokazal, da se je res poboljšal. Rimske kongregacije, zlasti Congr. de Prop. Fide, so obsodile janzenistovsko strogoost, vendar pa so odlaganje odveze za kratek čas večkrat priporočale kot »*medicamen opportunum et subinde necessarium*«. Viri, ki jih navaja kardinal Gasparri o opombi h kánonu 868, govoré samó proti krivemu nauku janzenistov. Poročevavec končuje: Po vsem tem, kar smo povedali, bomo radi pritegnili pisateljevi misli, da dosedanja praksa pri odlaganju odveze po kánonu 886 ni odpravljena.

K temu dokazovanju in sklepanju naj to-le pripomnimo: Stvar ni tako jasna, kakor se morda komu vidi na prvi pogled. Tisto, kar pravi pisatelj, da odloki v opombi h kánonu 868 govoré s a m o proti zmotam janzenistov, ni čisto tako. So med odloki taki, ki se sploh ne dotikajo krivih janzenistovskih naukov. Drugí odloki, ki obsojajo rigorizem janzenistov, res ne izključujejo onega nauka, po katerem sme izpovednik tudi skesanemu spokorniku odvezo odložiti; preveč bi pa trdil, kdor bi rekel, da ti odloki odlaganje odveze za skesane spokornike p r i p o r o č a j o. Najvažnejši med dokumenti, ki jih našteva kardinal Gasparri v opombi, je *Instructio S. C. de Propaganda Fide* z dne 3. oktobra 1736 (*Collectanea S. C. de P. F. n. 320*). To instrukcijo je tudi Ter Haar imel v mislih, ko pravi, da so rimske kongregacije večkrat priporočale odlaganje odveze za kratek čas kot »*medicamen opportunum et subinde necessarium*«.

Zmoto janzenistov rečena instrukcija tako-le obsoja: »*Promiscua et passim adhibita cuiusque peccati mortalis retentio, causa concipiendi maiorem adversus crimina horrorem et acquirendi meliorem*

dispositionem ad beneficium absolutionis obtinendum non est profecto medicina nec castigatio congrua unquam invitis poenitentibus adhibita ab Ecclesia, sed a solis rigidis et imprudentibus confesariis contra omne fas usurpata, et a tribus Romanis Pontificibus proscripta...» Ob koncu veli navodilo: »Praxis ergo ista, prudens et benigna, tot testimoniis munita, absolventi statim peccatores, vel attritos vel contritos, viget in tota Ecclesia catholica...» — Zmota, ki jo cerkev obsoja, je torej »promiscua et passim adhibita cuiusque peccati mortalis retentio etc.«. Ni pa obsodila cerkev prakse, po kateri izpovednik časih tudi skesanemu grešniku odvezo za nekaj časa iz posebnega razloga odloži. Vendar kakega priporočila za to prakso v instrukciji ni. Instrukcija sicer pravi: »Multi profecto dantur casus, in quibus denegatio et dilatio absolutionis medicamen est opportunum et subinde necessarium« — in te besede navaja tudi Ter Haar. Toda tisti, ki je zanje odlaganje pokore koristno in tudi potrebno zdravilo, po instrukciji niso skesani spokorniki, ampak vsi grešniki, v katerih ni sploh nobenega ali vsaj ne zadostnega kesanja. Instrukcija namreč po onih besedah tako-le nadaljuje: »Videat, inquit S. Carolus Borromaeus in Instructionibus Poenitentiae, confessarius, ne quem absolvat, qui vel odium inimicitiamve deponere nolit, vel restituere pro facultate recuset alienum, vel a statu peccati mortalis paratus non sit discedere, occasionemve similis peccati vitare.« Jasno je, da je vsem tem, ki jih našteva instrukcija, treba odvezo odložiti ali odreči. Ne morem pa reči, da instrukcija priporoča odlaganje pokore kot zdravilo za tiste spokornike, ki v resnici obžalujejo svoje grehe.

Pa dušnega pastirja ne zanima toliko, kako pisatelj dokazuje svojo misel; bolj ga mora zanimati zaključek: Dosednja praksa pri odlaganju odveze za skesane spokornike po kánonu 886 ni odpravljena. — Ali je ta zaključek upravičen? — Pisatelj pravi, in to je njegov najmočnejši dokaz: ni verjetno, da bi bila cerkev zavrgla, kar uče domalega vsi moralisti. Priznavamo, res ni verjetno, da bi bila cerkev stari nauk moralistov kar docela zavrgla; pač pa se nam zdi, da je hotela stari nauk nekoliko omejiti. Omejila je dosedanjo prakso toliko, kolikor jo omejujejo novejši moralisti sami.

Dve stvari poudarja zakonik: izpovednik ne sme odveze odlagati, če je spokornik brez dvoma disponiran in obenem sam želi odveze. Uprav to pa uče tudi novejši moralisti. P. Lehmkuhl piše (Theol. mor. II¹¹ n. 552): »Quando certa est dispositio, contra quam nulla ratio appareat, vix unquam causa adesse potest, cur expediat aut liceat absolutionem suspendere seu differre, nisi forte ipse poenitens velit ad copiosiores fructus ex sacramento hauriendos sese melius disponere.« Torej, kadar je spokornik gotovo skesan in ni nobenega razloga, da bi kakorkoli dvomili o njegovi dispoziciji, bo komaj kdaj kazalo odlagati odvezo, razen, če spokornik to sam želi. Tako uči p. Lehmkuhl. Ali ne določa prav tega tudi zakonik? Le da zakonik govori določno in pozitivno, kar p. Lehmkuhl bolj na rahlo izraža. P. Noldin (Summa theol. mor. III⁹ n. 406) po-

navlja stari nauk moralistov, dostavlja pa: »Non est differenda absolutio poenitenti disposito, si ipse sit invitus.« Nič drugega ne ukazuje novi zakonik.

Po novem zakoniku se torej odveza mora dati takoj, brez odlaganja, takemu spokorniku, ki se gotovo kesa in sam želi odveze. Kjer ni teh dveh pogojev, mašnik po previdnosti sme odvezo odložiti. So spokorniki, ki mašnik o njih ne more za trdno soditi, da so disponirani. Sodba o njih zadostni dispoziciji se opira na pametne, verjetne razloge, ni pa sodba tako trdna, da bi bil izključen vsak, tudi bolj rahel, pameten dvom. Takim mašnik sme dati odvezo; ni pa, da bi jim moral dati odvezo takoj, ampak jo po previdnosti odloži, če misli, da bo to spokorniku v duhovno korist. — Mogoče je tudi, da je spokornik zadosti skesan, pa sam ne želi, da bi mu dali odvezo takoj, ampak se hoče še bolje pripraviti, da bi tako čim večje milosti prejel v zakramentu sv. pokore: takemu smemo njegovi želji po previdnosti ustreči in odvezo za nekaj časa odložiti.

Dosedanja praksa o odlaganju odveze za skesane spokornike po novem zakoniku ni torej docela odpravljena, pač pa nekoliko omejena. Tako mislimo, salvo meliore iudicio, če primerjamo stari nauk moralistov in besedilo kánona 886.

Fr. Ušeničnik.

Redni izpovednik redovnic. — Za redovnice, ki nimajo stroge klavzure, je S. C. de Religiosis dne 3. julija 1916 na zadevno vprašanje línškega škofijskega ordinariata izjavila, da mora bivati vsaj šest redovnic v eni hiši, drugače ni, da bi moral biti zanje odločen poseben redni izpovednik. Kánon 520 cerkvenega zakonika pa kar splošno veli: *Singulis religiosarum domibus detur confessarius ordinarius*. Zato je bilo dvomno, če je še v moči odlok S. C. de Religios. z dne 3. julija 1916. Nadškofijski ordinariat praški je v tej zadevi vprašal v Rimu: *utrum responsio die 3. julii 1916 data hucusque valeat, vel agendum sit iuxta can. 520 et pro unaquaque domo religiosarum, etsi numerum sex in eadem domo non excedant, confessarius ordinarius deputandus sit*. S. C. de Religiosis je dne 10. januarja 1920 na vprašanje odgovorila: »*Serventur praescriptiones Canonis 520 Codicis Juris canonici*.« Torej morajo znanprej tudi take redovne hiše, kjer biva manj kot 6 redovnic brez stroge klavzure, imeti rednega izpovednika (Kirchl. Verordnungsblatt f. d. Diöz. Gurk, 1920, pg. 46).

Fr. Ušeničnik.

Koga dušni pastir ne sme pripuščati k cerkvenim pogrebom? — Pri konferenci duhovnikov so razpravljali vprašanje, kaj pomeni kán. 1233 § 2, ki veli: »*Nunquam admittantur (ad funus) societates vel insignia religioni catholicae manifeste hostilia*.« Nekateri so mislili, da je med društva, ki kánon o njih govori, treba šteti tudi društva socialnih demokratov in neka telovadna društva. Drugi so ugovarjali in sodili bolj milo.

Smisel kánona moremo posneti iz opombe, ki jo je kardinal Gasparri dodal temu kánonu. V opombi so navedeni trije odloki kongregacije S. Officii (decret. 2. dec. 1840; 1. aug. 1855; instructio 2. jul. 1878; vsi trije odloki so ponatisnjeni v avtentični zbirki:

Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1907, nn. 915, 1116, 1495). Če prečitamo te odloke, nam ne more biti dvomno, kako naj tolmačimo § 2. kánona 1233. Kongregacija S. Officii govori v vseh treh odlokih o družbi masonov in o znakih te družbe. Ko bi se torej masoni kot taki hoteli udeležiti cerkvenega pogreba, bi moral dušni pastir izjaviti, da jih ne more pripustiti; in ako bi proti vsemu ugovarjanju vendarle prišli k cerkvenemu pogrebu, bi se moral dušni pastir umakniti in bi mrliča ne smel pokopati cerkveno. Uprav tako bi moral dušni pastir ravnati, ko bi na rakvi bili znaki masonske družbe ali ko bi v sprevodu nesli zastave z očitno brezbožnimi znaki. Recimo, da bi kdo, ki je bil član masonske družbe, želel ob zadnji uri prejeti sv. zakramente in se z Bogom spraviti. Preden bi mu mašnik dal sv. odvezo, bi moral od njega zahtevati, da se odpove družbi masonov in prepove za pogreb masonske znake na rakvi ali v sprevodu. Po tej odpovedi in prepovedi mu mašnik podeli sv. zakramente. Če spokornik potem umrje, je samo po sebi umevno, da se sme cerkveno pokopati. Ko bi pa vkljub prepovedi rajnega njegovi domači ali prijatelji položili na rakev masonske znake ali hoteli nesti v sprevodu zastave z očitno brezbožnimi znaki, bi dušni pastir moral zahtevati, naj odstranijo brezbožne znake; ko bi tega ne hoteli storiti, bi se moral dušni pastir umakniti.

Po tem, kar smo povedali, se zdi, da sodijo prestrogo oni, ki hočejo kán. 1233 § 2 raztegniti na socialnodemokratska in na liberalna telovadna društva. Socialni demokrati so sicer sovražni cerkvi, vendar pa jih ne moremo dejati v eno vrsto z masoni. Kdor se je zapisal v sekto masonov ali v kako drugo družbo iste vrste, tak je po kánonu 2335 izobčen. Ugledni kanonisti in moralisti, ki razlagajo kánon 2335, pa učé, da so med tistimi, ki jih po tem kánonu zadene kaznen izobčenja, poleg masonov tudi pač nihilisti in anarhisti; socialni demokrati pa da se ne štejejo sém. Še bolj jasna se zdi stvar za liberalna telovadna društva. Ta so pri nas, vsaj doslej, po svojih načelih bila versko indiferentna; kakih očitno brezbožnih znakov člani doslej niso nosili. Torej bi bilo pretrdo, ko bi jih hoteli uvrstiti med tiste, o katerih govori kán. 1233 § 2.

Fr. Ušeničnik.

Za slabovidne mašnike. — Mašnikom, ki slabo vidijo, dovoljuje rimska stolica, da smejo vsak dan v letu brati votivno mašo de Beata ali kako drugo votivno ozir. črno mašo. Na božični dan so doslej slabovidni mašniki smeli brati samo eno votivno mašo. Kdor je mogel, pa je smel brati drugi dve maši de Festo. Z odlokom z dne 26. januarja l. 1920 je kongregacija za sv. obrede dovolila, da smejo slabovidni mašniki na božični dan za vse tri maše uporabljati eden in isti formular votivne maše. Takisto smejo na vernih duš dan trikrat maševati in za vse tri maše brati isti formular, Missa quotidiana defunctorum (AAS 1920, 122).

Fr. Ušeničnik.

Pouk v katekizmu. — V mesecu aprilu tega leta so se zbrali jugoslovanski škofje v Zagrebu in se posvetovali o vseh važnejših potrebah, nevarnostih in zahtevah cerkve in krščanskega življenja v

sedanji težki dobi. Govorili so tudi o krščanskem nauku. V okrožnici, ki so jo poslali duhovnikom, čitamo: »Eden glavnih predmetov našega posvetovanja je bil zlasti krščanski nauk, katehizacija. Radi tega smo pospešili izdanie novega teksta katekizma in pomožnih knjig, radi tega iz vse duše priporočamo ustanovitev ali oživljenje bratovščine krščanskega nauka, ker je med poglavitnimi razlogi nevere neznanje ali nepopolno poznanje krščanskega nauka. Ker je pa duhovščina zdaj tu in tam preobložena z delom in marsikje ni mogoča neposredna katehizacija od strani dušnih pastirjev, ima radi tega bratovščina krščanskega nauka namen, da pozove kot sodelavce v tem svetem poslu tudi svetne osebe« (glej Ljublj. šk. list, 1920, 50).

Ta zahteva jugoslovanskega episkopata se popolnoma strinja z odredbami sv. stolice. S. Congregatio Concilii je 31. maja t. l. poslala škofom v Italiji okrožnico, iz katere se vidi, da hoče rimska stolica z vso resnobo izvesti, kar ukazuje novi zakonik o krščanskem nauku za otroke in za odrasle (can. 1329—1336; 1344—1348).

Okrožnica pravi: Ob vsakem času je za krščansko ljudstvo potreben pouk v sv. veri; a bolj kakor kedaj je pouk potreben v sedanjih žalostnih časih, ko skušajo z vsemi sredstvi porušiti tudi temelj verskega in družabnega reda... Kongregacija sv. zbora hoče verski pouk pospešiti in škofo v njih prizadevanju za to tako važno stvar podpirati in zato vabi, s popolnim odobrenjem sv. očeta, škofo v Italiji, naj čimprej po svoji vednosti in vesti odgovoré k tem-le vprašanjem:

1. Kaj se je storilo, da bi se izvedle določbe novega zakonika o razlaganju sv. evangelija in o pouku v katekizmu?

2. Ali je škof določil kake posebne kazni za tiste, ki ne bi izpolnjevali tega, kar veleva zakonik?

3. Ali vsi župniki in drugi dušni pastirji razlagajo ljudstvu evangelij vse nedelje in zapovedane praznike? Ali razlagajo te dni odraslim krščanski nauk? Ali je kje navada, da nekatere nedelje in praznike ni krščanskega nauka? Odkod ta navada?

4. Ali župniki in drugi dušni pastirji sami ali po kom drugem učé katekizem? V katerem času jih učé in kako? — Ali pripravljajo otroke na sv. izpoved, birmo in prvo sv. obhajilo? V katerem času in kako? — Ali je v vseh župnijah ustanovljena bratovščina za krščanski nauk? — Ali se je poskrbelo še kako drugače za one, ki niso imeli pouka v katekizmu?

5. Naznanijo naj se imena onih župnikov in dušnih pastirjev, ki zanemarjajo dolžnosti, označene v točki 3. in 4.

6. Kaj je ukrenil škofijski ordinariat zoper tiste, ki zanemarjajo svoje dolžnosti v tej reči?

7. Ali se je zahtevalo, naj razen škofa poseže vmes tudi kongregacija sv. zbora?

8. Ali svetni in redovni mašniki v župniji pomagajo pri pouku v katekizmu? Če ne, zakaj ne? Naznanijo naj se osebe in samostani.

9. Škofje naj sporočé, kaj bi sv. stolica še mogla ukreniti, da bi se določbe v zakoniku o pouku v katekizmu in o razlaganju sv. evangelija v resnici izvrševale.

Fr. Ušeničnik.

Sv. pismo v praktični uporabi. — Fr. Stingerer, ki se s škofom Kepplerjem i. dr. že dolgo bori za reformo cerkvenega govorništvá, ugotavlja v knjigi: »Geschichte der Schriftpredigt« (Predigt-Studien, 2 B. Paderborn, Schöningh 1920), da se pridiga današnjih dni znatno približuje sv. pismu. Gotovo je k temu mnogo pripomogla novejša eksegeza, ki se čim dalje bolj ozira na praktične časovne potrebe. Zadnji dve desetletji je izšla cela vrsta eksegetično-homiletičnih del, ki so povzdignila veljavo sv. pisma na prižnici. Spomnim le na L. Fonck, Die Parabeln des Herrn (Innsbruck, Rauch); v. Keppler, Die Adventsperikopen in Homilien und Predigten (Freiburg i. Br., Herder); Seipel, Das Brot des Lebens (Erklärung u. Anleitung zur homiletischen Verwendung der neutestamentlichen Texte über das allerheiligste Altarsakrament. Freiburg i. Br., Herder); Belsér, Anleitung zur Verwendung der Jakobusepistel in der Predigt (Freiburg i. Br., Herder); Schäfer, Die Parabeln des Herrn (Freiburg i. Br., Herder) i. dr. Pravkar je izšla v 2. izdaji knjiga: Tillmann, Die sonntäglichen Evangelien im Dienste der Predigt (2 zvezka. Düsseldorf, Schwann), ki stoji na višku sedanje eksegeze.

Z namenom, da pomore evangelijskim načelom do večjega vpliva na javno, praktično življenje, je v Parizu pričel izhajati list »Evangile et Vie«. Članki, ki jih prinaša, med drugim tudi izgotovljene homilije, bodo gotovo povzdignili spoznavanje in praktično ljubezen do evangelija. Izhaja od 15. febr. l. l. dalje po dvakrat na mesec in stane 12 fr. (naroča se pri M. Sueur-Charruey, 41, rue de Vaugirard, Paris, VI a).

A. S.

Kako razumevamo Foersterja? — F. V. Foersterja kot pedagoga tudi mi Slovenci različno cenimo. Primeri n. pr. le več tozadevnih člankov in opomb v predvojnih letnikih »Slov. Učitelja«. Posebno pogostokrat se je že razpravljalo o verskih nazorih Foersterjevih, ki so bili nekaterim v pravem pomenu katoliški, drugim pa ne samo nekatoliški, ampak docela nekrščanski. Velike važnosti za umevanje Foersterjevih del je spor, ki ga je povzročil stolni dekan regensburški dr. F. Kiefl.

Pedagoška revija Pharus v Donauwörthu je (l. 1918, 193—219) priobčila članek, v katerem zavrača Kiefl Foersterjevo pedagogiko kot nekrščansko zlasti iz dveh razlogov: 1. Foersterju je religija le v toliko resnična, v kolikor jo človek po notranje doživlja in v kolikor je za človekovo нравno življenje praktičnega pomena; objektivne resničnosti Foerster religiji ne prisoja; 2. za Foersterja imajo evangelijski nauki le simbolno-alegorni pomen; nauk o vstajenju od mrtvih n. pr. mu je le simbol notranjega vstajenja od greha; večno plačilo je le simbol plačila, ki ga daje človeku notranja prenovitev po dobrih delih. Te očitke je ponovil Kiefl v knjižici »Christentum und Pädagogik«.

Za Foersterja in proti Kieflu je nastopil profesor pedagogike na monakovski bogoslovni fakulteti dr. J. Göttler (Katech. Blätter 1918, št. 6/7 in 1920, št. 1/2). Foerster sam pa je pojasnil svoje versko stališče v knjižici »Christentum und Pädagogik« (1919) in v listu »Katechetische Blätter« (1920, št. 6/8). Foersterjeve izjave nam podajajo jasno navodilo, kako naj sodimo njegove spise.

Krivo umeva Foersterja, kdor ga ima za katoliškega pisatelja ali vsaj za pisatelja, kateremu bi katoliški pedagog mogel slediti brezpogojno. Glede prvih Foersterjevih pedagoških del je to gotovo. Foerster je bil izprva član brezverske nemške »Etične družbe«. Pisal je po naročilu in v smislu te družbe v trdnem prepričanju, da se da nravno živeti tudi brez vere. Te svoje prve nazore Foerster kot zmotne javno zavrača; imenuje jih »površnost svojih mladostnih let« (Kat. Bl. 1920, str. 238). Največje njegovo pedagoško delo »Jugendlehre« je že iz dobe, ko se je Foerster vsled slabih izkušenj, ki jih je v praktičnem vzgojnem delu imel z brezversko etiko, ločil od etičnih družb ter je iskal virov za svoja pedagoška dela v krščanstvu. Spoznal je, da svobodomiselstvo »ponuja le kamenje mesto kruha«. Prej se mu je zdelo krščansko življenje tuje, zastarelo in mrtvo; zdaj je spoznal, da je le sam kot svobodomislec bil življenju tuj in mrtev. Vendar tudi glede »Jugendlehre« pravi Foerster, da še ni bil »katoliški pisatelj«, ko je pisal to delo, in ga tudi nikdo, ki je to delo pametno presojal, ni mogel imeti za takega. (Kat. Bl. 1920, str. 235). »Kdor se tako z vso silo vživi v moderne zmote, kot sem se bil jaz, in se tako izgubi v mnenje, da se je kulturno poslanstvo krščanstva preživelo, ta se mora boriti dolgo in truda-polno, dokler ne dobi novo spoznanje v njem toliko moči, da končno zavrže predstave, ki jih je cela leta strastno branil.« »Jugendlehre« torej ni katoliška pedagogika; ne more biti, ker pisatelj tedaj ni bil zmožen, da bi bil pisal v popolnoma katoliškem duhu; pa tudi namenoma ni toliko poudarjal krščanstva, kot bi bil mogel, ker je hotel iz krščanske pedagogike podati le to, kar bi bilo dostopno tudi modernemu človeku, ki je izgubil vero v krščanstvo. Ako rabimo Foersterjevo »Jugendlehre«, »Lebenskunde«, »Schule und Charakter«, »Sexualethik und Sexualpädagogik«, moramo kot katoliški vzgojitelji iti dalje, kot je šel Foerster, njegovim naravnim nagibom — to poudarja Foerster sam (K. Bl. 1920, str. 235) — moramo pridejati še nadnaravne, poseči moramo tudi še po nadnaravnih sredstvih. Celo zadnja Foersterjeva dela (»Autorität und Freiheit«, »Erziehung und Selbsterziehung«, »Christentum und Pädagogik«) niso povsem taka, da bi si v vseh ozirih pridobila odobravanje katoliškega pedagoga. »Nisem bil rojen v resnici,« pravi Foerster, »bližal sem se ji počasi iz težke, globoko vkoreninjene zmote.«

Predaleč gre, kdor smatra Foersterja za pedagoga, čigar dela naj v vseh ozirih služijo kot pravec krščanski pedagogiki; krivično pa tudi presoja Foersterja, kdor ga označuje kot svobodomiselnega modernista. Jasno izpoveduje Foerster vero v Kristusa kot v večlovečeno božjo osebo (Christentum und Pädagogik); izrecno izjavlja, da

priznava verskim naukom objektivno resničnost in da v dobesednem pomenu razumeva besede, ki jih večkrat citira: »Drugega temelja (namreč tudi za vzgojno delo) nikdo ne more položiti, kot tega, ki je položen, ki je Kristus Jezus.« (Prim. n. pr. Staatsbürgerliche Erziehung 183). Večkrat sicer v svojih spisih navaja verske resnice v simbolnem pomenu, toda tega pomena se je učil pri sv. Pavlu in pri cerkvenih očetih; pogostokrat sicer opozarja na notranje verske doživljanje, toda ne ostaja pri tem, marveč hoče zbuditi s tem le zanimanje za objektivno resničnost krščanstva.

V čem je torej pomen in važnost Foersterjevih del za katoliškega pedagoga? Foerster sam pravi, da hoče biti s svojimi deli pred vsem »graditelj mostu med veri odtujenim svetom in krščanstvom« (Kat. Bl. 1920, str. 242). Posredovati želi, pa ne v tem smislu, da bi modernemu človeku na ljubo slabil moč krščanskih verskih in нравnih naukov, držati se hoče popolne resnice; govoriti pa hoče modernemu človeku v jeziku, ki mu je razumljiv, in v slikah, ki so mu dostopne. Nekaj svojih knjig je Foerster namenil tudi duhovnikom, ne zato, da bi jih učil krščanskih vzgojnih načel, ampak zlasti dušnemu pastirju v velikih mestih je želel podati gradivo, kako naj se нравni nauki uporabijo na vsakdanje življenje, da se bo tudi moderni človek začel zanimati zanje in bo spoznal njih lepoto. Po Foersterjevem mnenju je hiba nas duhovnikov, da se večkrat premalo vglobimo v mišljenje krščanstvu odtujenega sveta in se mu zato ne znamo približati. V tem očitku ni nič žaljivega. Vernemu človeku se je res težko vmisliti v življenje brez vere; tudi svobodomislecem Foerster tolikrat kliče, da ne ve, kaj sramoti, kdor sramoti krščanstvo. Foerster nam hoče biti v pomoč zlasti tam, kjer resnica odbija, ako se približa takoj v svoji polni luči; ne misli nam predpisovati, kaj naj učimo, ampak svetuje nam, kako naj učimo, da bomo tudi modernemu svetu prišli do živega.

Dr. Jos. Demšar.



Razgled po krščanskem svetu.

Srbska cerkev¹

se je morala eno leto dogovarjati s carigraskim patriarhatom, da je (19. marca 1920) dovolil združenje bosanskih (ki so bile po imenu še podrejene Carigradu) in macedonskih škofij z ostalo srbsko cerkvijo. Dne 17. junija 1920 se je končno s kraljevim ukazom proglasilo »ujedinjenje svih srpskih pravoslavnih crkvenih oblasti (pokrajini) u kraljestvu SHS«, sklenjeno že na škofijski konferenci 23. maja 1920. S tem je bila molče dovoljena obnovitev srbskega patriarhata; slovesno se je proglasila dne 12. septembra 1920 v Sremskih Karlovcih. Dne 12. novembra je bil belgrajski metropolit Dimitrij izvoljen za patriarha.

¹ Gl. čas 1920, str. 85—90.

V dobi, ko se obnavlja zunanji sijaj samostojne srbske cerkve, boleha ta cerkev na težkih notranjih krizah. Nižja duhovščina, organizirana v »Svešteničkom Udruženju« se vztrajno bori za ženitev duhovnikov-vdovcev. Na glavni skupščini »Svešt. Udruženja« (v avgustu 1919) so sklenili resolucijo, ki daje škofom ultimatum: ako škofje do novega leta 1920 tega vprašanja ne rešijo ugodno, se bodo vdovci ženili brez dovoljenja. Škofje niso ugodili. Mnogi duhovniki so se res oženili. Škofje so take duhovnike suspendirali. A duhovniki se borijo dalje, apelirajo na ljudstvo in na vlado. Minister ver na apelacije odgovarja, da ni kompetenten. A v enem slučaju je minister ver odločil proti episkopatu. Žički škof je suspendiral drugič oženjenega duhovnika Ž. Aleksića in ga odstavil od duhovno-sodnijske službe. Minister ver je kot »nadzorna cerkvena vlast« razveljavil drugi odlok; ministru ver je pritrldil tudi pravosodni minister in kasacijsko sodišče.

Škofje so v neprijetnem položaju. Radi bi pospešili rešitev. Poslali so deputacijo v Carigrad in v Atene, naj bi se stvar rešila po soglasju pravoslavnih cerkvâ. Deputacijo je vodil žički škof Nikolaj Velimirović. Sodeloval je dr. Janjić, ki je po vrnitvi (v juniju 1920) v »Vesniku« (št. 20) objavil, da so v Carigradu in v Atenah jako naklonjeni drugi ženitvi duhovnikov in ženitvi škofov ter da so tam škofje sami glavni zastopniki liberalnih cerkvenih idej. En grški škof se je že oženil. Uradni »Glasnik« (št. 1) pa piše, da sta se obe grški cerkvi z veliko rezervo »upustile u pretresanje pitanja o braku sveštenika« in da je treba čakati odločbe vesoljnega zbora, ki se pripravlja.

Med tem se nadaljuje ostra borba proti episkopatu in proti uradnemu »Glasniku«. »Vesnik« prinaša ostre članke, v katerih očita škofom absolutizem i. dr.; v šte. 26. n. pr. piše: »Crkva u našoj kraljevini preživlja jednu veliku krizu. U njoj vlada velika pustoš, egoizam, pakost, samovolja, nered i nerad.« »Vesnik« in »Srpska crkva« naglašata veliko okorelost (ukočenost) vzhodne cerkve. »Srpska crkva« (1919, št. 7/8, str. 185) se pri tem celo poziva na slovensko knjigo »Pravoslavje«. Srbski duhovnik, ki se je skrival pod znaki K. M. S., je l. 1909 izjavil, da je katoliški celibat boljši nego vzhodna duhovska ženitev brez ženitve vdovcev; temu je pritrldil »Vesnik« istega leta (str. 645). Isto izjavlja »Srpska crkva« (1920, št. 1/2, str. 41). Zanimivo je, da se v isti številki hrvatski reformist dr. Cenkić laska Srbom z izjavo, da ima pravoslavna cerkev mnogo prednosti pred katoliško.

Do sredine l. 1920 niso imeli škofi nobenega lista, v katerem bi se mogli braniti proti napadom svoje duhovščine. Dne 14. julija je izšla prva št. »Glasnika« (»službeni list srpske pravoslavne patriaršije«). Že v 3. št. se je pričel boj proti »Svešt. Udruženju« in proti »Vesniku«. Posebno napada bojevite resolucije glavne skupščine leta 1919, ker »odvajaju Srpsku pravoslavnu crkvu od ostalog pravoslavnog Istoka i bacaju je u naručaj nemačkog protestantizma... Ili sveti Sava ili Luter!« »Vesnik« (št. 29—31) temperamentno odgovarja na »neistine i klevete« službenega cerkvenega lista, »Glasnik« se ne

zadovoljuje s polemiko proti srbski duhovščini, ampak napada tudi katoliško cerkev. V 2. št. razpravlja urednik prof. A. M. Popović teoretično o vzvišenosti pravoslavja nad katoličanstvom (str. 30); v 4. št. pa isti urednik po povodu orlovskega tabora v Mariboru napada jugoslovanske katoličane in jih uči, da je slovanstvo in katoličanstvo nezdružljivo. Katoliške Jugoslovane zaklinja, naj se ločijo od Rima. Kakor je znano, je istovetenje slovanstva in pravoslavja nauk ruskega slavjanofilstva, ki je v tej obliki v Rusiji že davno (pred revolucijo) premagano. Tako slavjanofilstvo je moglo uspevati samo v ozračju cesaropapističnega absolutizma. Še bolj čudna je polemika M. Anđelovića (Glasnik št. 6) proti zagrebškemu prof. dr. Barcu, ki je na shodu proti hrvatskim reformistom trdil, da je prava religija samo v katoliški cerkvi in da religija ne more biti nacionalna. M. A. piše, da je to izzivanje. Čudno! Po taki logiki bi bila eksistenca katoliške bogoslovne znanosti in eksistenca jugoslovanskih katoličanov izzivanje. Kje je potem verska svoboda, ki nam je svečano zajamčena? Srbski cerkveni listi celo pred l. 1914 niso bili tako netolerantni. Ali je službeni »Glasnik« žrtev brezvestnega hujskanja? Kako sodi srbski episkopat o taki polemiki? »Vesnik« in »Srpska crkva« pišeta o katoliški cerkvi mnogo treznejše in dostojnejše. Upamo, da bo i »Glasnik« v bodoče previdnejši.

Drugače sodi o katoliški cerkvi belgrajski vseučiliški profesor prava Ž. Perić v knjigi »Religija u srpskom građanskom zakoniku« (Beograd 1919). Med drugim piše: »Meni lično, i ako sam vrlo odan svojoj pravoslavnoj crkvi, katolička crkva je uvek imponovala... Ona mi je imponovala svojim jedinstvom, svojom dobrom organizacijom i disciplinom, velikim autoritetom u celom katoličkom svetu — rimskoga pape... Svojom univerzalnošću katolička crkva, izgleda, najbolje odgovara duhu hrišćanske religije, koja je opšta, ... koja obuhvata svu decu božju na zemlji... Naša pravoslavna crkva svojom razdeljenošću dobila je u toku vremena karakter nacionalnih država sa tendencijom isključivosti, koja mnogo smeta (rečenoj) ideji opšte države čovečanstva!« O tem poroča v »S. crkvi« (1920, str. 181) drugi profesor prava dr. Kazimirović, ki je eno leto pred tem še govoril o možnosti »kulturne borbe« proti katoliški cerkvi, ker ima vrhovnega poglavarja zunaj Jugoslavije (gl. »Čas« 1920, str. 87). A sedaj že piše: »U tom pogledu, rekao bih i ja, predstoji velika i ozbiljna reforma u našoj pravoslavnoj crkvi, koja se naziva vasseljenskom, ali kojoj de facto nedostaje organ, koji bi sve a v t o k e f a l n e crkve ujedinió u j e d n u crkvu...«

Po dolgih borbah in pripravah je bila sredi leta 1920 ustanovljena pravoslavna bogoslovna fakulteta v Belgradu in pozneje še v Zagrebu. Prvi profesorski zbor v Belgradu tvorijo: dekan S. Dimitrijević (historija srbske cerkve), dr. M. Jovanović (filozofija in pedagogika), I. Zeremski (sv. pismo) in Rus dr. A. P. Dobroklonski (cerkvena historija). Ker so se v belgrajsko »bogoslovijo sv. Save« sprejemali gojenci, ki so dovršili samo nižjo gimnazijo, zato se to bogoslovno semenišče ne more dvigniti na vseučiliško stopnjo; preselilo

se je v Sremske Karlovce (17. okt. 1920). Karlovško bogoslovno semenišče pa se je preselilo v Belgrad kot bogoslovna fakulteta. Za dve fakulteti bo težko dobiti primerno število slušateljev. Bogoslovci z maturo so bili samo v S. Karlovcih in v Sarajevu, a vseh skupaj je samo 16 + 21. Želimo obema fakultetama obilo blagoslova. Višja bogoslovna izobrazba more verskemu miru v Jugoslaviji mnogo koristiti.

Jugoslovanski bogoslovni znanosti nudi sedanja cerkvena kriza mnogo važnih problemov. Srbski kanonist N. Milaš je dovoljenost ženitve duhovnikov-vdovcev in škofov dokazoval s tem, da je dotične vzhodne cerkvene kanone proglasil za posledico heretičnega enkratizma, ki je zakon (ženitev) proglašal za greh ter je vplival na cerkvene očete in na cerkvene zборе. O prepovedi druge ženitve duhovnikov piše v knjigi »Pravila pravoslavne crkve« 1 (Novi Sad 1895) str. 74, da »potiče iz božanskega prava«, a l. 1906/7 v knjigi »Rukopoloženje kao smetnja braku« piše ravno nasprotno. Skoraj vsa srbska duhovščina se poziva na dvomljivo Milaševo dokazovanje. Milaševo dokazovanje je treba temeljito revidirati. Vprašanje je, kako naj se tolmači »unius uxoris vir« (1 Tim. 3, 2); ali je to božjeppravna, ali samo cerkvenopravna apostolska naredba. To vprašanje je enako aktualno za katoliško in za srbsko cerkev. Sorodna so vprašanja o celibatu, posebe o celibatu škofov v vzhodni cerkvi, o vzhodnem meništvi in o episkopatu, o duhovski in sploh cerkveni disciplini. Ta vprašanja so se na katoliški in na pravoslavni strani še mnogo premalo obravnavala. Sedanja kriza zahteva temeljito znanstveno proučevanje teh vprašanj.

V težki notranji krizi srpske cerkve srbski cerkveni listi z zadovoljstvom pišejo o krizi med hrvatsko in češko duhovščino ter sprejemajo poklone hrvatskih in čeških reformistov v nadi, da se bodo ti približali ali celo pridružili srbskemu pravoslavju. Voditelji češke »narodne cerkve« res iščejo zveze s srbskim pravoslavjem. Niški škof Dositej je v tej zadevi potoval v Prago. »Vesnik« (št. 31) piše, da se češka narodna cerkev želi zediniti s pravoslavjem in da je to velike važnosti za češko-slovaške podkarpatske katoliške Rusine, ki da žele prestopiti v pravoslavje. Dnevno časopisje je objavilo vesti, da je Dositej sprejel v pravoslavje okoli 300.000 Čehov in 72 bivših katoliških duhovnikov. A to ne pojde tako lahko. Po vzhodnih cerkvenih kanonih je ženitev po svečeniškem posvečenju zabranjena. Torej so duhovniki češke narodne cerkve prekršili tudi vzhodne cerkvene kanone. Srbska cerkev od problematične zveze s češko »narodno cerkvijo« ne bo imela nikake koristi. G.

Hrvatski »reformni pokret«.

Med hrvatsko duhovščino se je l. 1919 obnovilo »reformno gibanje, ki se je bilo v bolj nedolžni obliki pojavilo že l. 1848. Takrat je pesnik-ilirec, župnik Pavel Stoos, v knjigi »O poboljšanju čudorednosti svečenstva« in v proglasu na duhovščino zahteval odpravo celi-

bata in druge reforme. Narodne zastopnike (poslance) je pozival, naj glasujejo za odpravo celibata in za uvedbo narodnega bogoslužnega jezika, ker je »celibat i latinski jezik odcepljivao duhovništvo od svoje države, te ga držao privezana rimskoj državi«. Zanimivo je, da se je gibanja udeleževal tudi Ljudevit Gaj, ki je v promemorijo na cesarja sprejel kot zadnjo (30.) točko: ženitev duhovnikov. Gibanje se je končalo s tem, da je P. Stoos v »Katoliškem Listu« (1852) popolnoma iskreno obžaloval svoje pisanje, posebno, kar je pisal proti celibatu.

Na sestanku dne 10. febr. 1920 se je v Zagrebu organiziral odbor za »reformni pokret (gibanje)« hrvatske duhovščine. Sprejele so se resolucije, ki jih je po naročilu odbora župnik dr. J. Cenkić obrazložil v brošuri »Savremene želje katolič kog nižeg klera države SHS«. Po žoltem ovitku te brošure so hrvatski katoliški časopisi »reformni« duhovščini nadeli ime »žuti kler«. V juniju 1919 je izšel časopis »Reforma« kot »smotra za crkveno politička te staleška pitanja katolič kog nižeg klera i katoličke crkve u kraljestvu SHS«. Skupna enciklika jugoslovanskega episkopata 18. julija 1919 je zabranila izdajanje in čitanje »Reforme«; odbornikom »nižeg klera« in uredniku »Reforme« se je zapretila »suspensio latae sententiae a divinis«, ako v 14 dneh ne odstopijo. Odbor se je razšel. Urednik dr. Cenkić pa je svojo zadevo zavlačeval in je šele koncem leta objavil v »Kat. Listu«, da je izstopil iz uredništva. Med tem časom je v istem duhu uredil dva snopiča lista »Nova Reforma«. Nadškof Bauer je 1. okt. 1919 obsodil novi list. Istega dne so »reformni« duhovniki v Zagrebu sklenili, da se gibanje v prejšnjem duhu nadaljuje. Na čelo gibanja je stopil bivši hrvatski poslanec St. Zagorac, župnik v Koprivnici. Njega so pooblastili, da sestavi memorandum na nadškofa. Zagorac je gibanje nanovo organiziral in je dobil za spomenico na nadškofa 85 podpisov. Namesto obsojene »Nove Reforme« je pričel izdajati »Preporod« in se je odkrito podpisal kot urednik. Ker je hotel stati na »legalni bazi«, je o vsem obvestil nadškofa.

Spomenica (objavljena v 1. št. »Preporoda«) obsega novo formulacijo resolucij, sklenjenih v glavnih črtah že 10. febr. 1919. Zahteva se: 1. Zedinjenje vseh krščanskih cerkvâ. 2. Samostojna cerkvena pokrajina s primasom na čelu. 3. Avtonomija cerkve po demokratskih načelih, a z ohranjenjo monarhično-hierarhično ustavo. 4. Živi narodni jezik pri maši in pri vseh obredih. 5. Fakultativni brevir. 6. Reforma bogoslovnih študij. 7. Odprava obveznega celibata. 8. Ureditev duhovskih plač s pomočjo fonda, ki bi se zbral s prodajo ali odkupom škofijskih, kanoniških, večjih župnih in cerkvenih posestev, a s sodelovanjem vernikov in države. V 4. točki se opaža zanimiv razvoj. Prvo tna resolucija (10. febr. 1919) je zahtevala staroslovensko bogoslužje rimskega obreda v cirilski transkripciji, a tu se že zahteva živi jezik.

Hrvatski »reformni« pokret je iskal stika s pravoslavno duhovščino, ki je tudi po veliki večini »reformna«. Znani dr. Janjić je v prvem navdušenju večkrat glasno izjavil, da upa v cerkveno zedi-

njenje na podlagi češkega in hrvatskega reformnega pokreta. Prva št. »Reforme« prinaša pozdravna pisma dr. Janjića in drugih pravoslavnihi voditeljev. Češki in hrvatski »reformisti« samozavestno naglašajo, da je odprava celibata i. dr. ugodna podlaga za zedinjenje, da naj bi torej katoliška cerkev z ozirom na ta visoki cilj dovolila reforme.

Zveza s pravoslavno duhovščino je bila tako zaupna, da je dr. Cenkić v časopisu »Srpska crkva« (Sarajevo 1920) št. 1/2 in 3 odkrito in prav zanimivo opisal hrvatsko reformno gibanje. Prvi vodja, hrvatskih reformistov v pravoslavnem glasilu odkrito opisuje svoje delovanje in delovanje svojih somišljenikov. Ne vem, kako mu bodo stanovski tovarni hvaležni za trditev, da katoliška duhovščina v veliki večini (podčrtano v izvorniku) ne moli vsak dan brevirja in ne drži celibata (S. crkva 1920, št. 1/2, str. 61). Sebi in svojim somišljenikom s to izjavo ni dal najboljšega izpričevala. Srbi so brez dvoma radi sprejeli poklon, da ima pravoslavna cerkev kljub nedostatkom v upravi mnogo prednosti pred katoliško, ker je demokratiška, rimska pa aristokratska. Zato da hočejo reformisti s svojimi reformami katoliško cerkev približati pravoslavni (str. 60). Na koncu naglašajo, da reformisti ne soglašajo z »narodno cerkvijo« dalmatinskih eks-frančiškanov B. Miloševića, Dragičevića in Ivelića (str. 65). V naslednji številki piše o »izgledih na uspeh« (str. 125—129). Trdi, da je uspeh na »legalni bazi« jako slab, ker dela episkopat prevelike zapreke. Preostaja še pot »via facti«, a ta bo uspešen šele potem, ako se z agitacijo zbudi splošno razpoloženje ljudstva za reforme. »Ako pridobimo vse duhovstvo ali vsaj večino, ako dobimo narod, politične stranke in vlado, bomo lahko via facti uspeli, da ne bo treba iti v shismo, ampak da bomo vsaj tolerirani. V tem smislu smo i mi za narodno cerkev« (str. 129). Tako prvi vodja hrvatskih reformistov.

Nadškof Bauer je 4. febr. 1920 odšel v Rim, da se zaradi zahtev reformistov posvetuje s sv. stolico. Dobil je odgovor, da sv. stolica odklanja točko o odpravi obveznega celibata in brevirja, o narodnem jeziku pri maši in o cerkveni avtonomiji po demokratiških načelih. Dne 14. marca so reformisti izročili francosko spomenico kardinalu Duboisu (ki se je takrat mudil v Jugoslaviji), da jo predloži Rimu.

»Preporod« (1. št., str. 5) izjavlja, da se hočejo reformisti v vsakem slučaju boriti za vsaj »postepeno oživotvorjenje« svojih zahtev, a da nikakor ne bodo »krenili s pota legalne borbe«. Toda prišlo je drugače. Reformisti so zapustili »legalno bazo« in so nastopili »viam facti«, kakor jo priporoča njih prvi voditelj dr. Cenkić v »Srpski crkvi«.

Več reformistov se je zapletlo v tako očiten konflikt s cerkveno disciplino (celibat), da je bilo doslej (kakor poroča »Kat. List« 1920, št. 18., 21., 25., 31.) suspendiranih 7 duhovnikov: Zagorac, dr. Vidušić, Cerjak, Andres, Haberstock, Lajtman, Carić. Izmed teh sta dva srednješolska kateheta, dva župnika, dva kapelana in en učitelj glasbe. St. Zagorac je po mnogih borbah naposled zapustil svojo žup-

nijo, ker so ga končno Koprivničani »izdali kao Krista«, kakor je sam rekel. V skladnosti s Cenkičevimi nazori so suspendirani reformisti pričeli agitirati med inteligenco in med ljudstvom ter iskati pomoči vlade. Brez dvoma bodo povzročili zmedo in pohujšanje. »Narodne cerkve« doslej še niso organizirali, a že poskušajo ustanovljati »narodne« cerkvene občine.

Odpadli dalmatinski frančiškan Božo Milošević je v oktobru 1920 pričel v Zagrebu nabirati podpise za naslednjo izjavo: »Podpisani tukaj svečano izjavljam in s svojim podpisom jamčim, da bom v duhu gibanja za obnovo katoliške cerkve uravnal svoje delo in podpiral delovanje odbora za osnovanje hrvatske katoliške župnije na temelju vseh priznanih dogem katoliške cerkve. Posebno izjavljam, da priznavam naslednje točke: 1. Samostojnost hrvatske katoliške cerkve. 2. Preuredbo cerkvene uprave pri imenovanju škofov in duhovnikov. 3. Hrvatski jezik pri maši in pri vseh ostalih obredih. 4. Ureditev pravega krščanskega moralnega življenja pri duhovnikih, kar se more doseči z odpravo celibata.« Dr. Cenkič je v »Srpski crkvi« sicer izjavil, da reformisti ne soglašajo z Miloševićem, a med tem so mnogi reformisti že zapustili »legalno bazo« in krenili za Miloševićem. Priporočajo, da jim je obljubljena pomoč centralne vlade.

»Reformni pokret« je najbolj razširjen v zagrebški nadškofiji in v djakovski škofiji, nekoliko tudi v Dalmaciji. Hrvatski reformisti osebno in z listi agitirajo tudi med slovensko duhovščino; hvalijo se, da imajo tudi med Slovenci že pristaše. »Duh časa« je ugoden za širjenje tega gibanja. Treba je uporabljati preventivna sredstva. Značilno je, da se gibanje najbolj širi v škofijah (Praga, Zagreb, Djakovo), kjer je znatno cerkveno premoženje neenakomerno razdeljeno. Skrajni čas je, da se gmotna sredstva rabijo po strogo cerkvenih in evangeljskih načelih in da se v tem duhu reši gmotno vprašanje. Mnogo pozornosti je treba posvetiti znanstvenemu proučevanju asceze, celibata in cerkvene discipline.

Sporedno z reformnim gibanjem svetne duhovščine so se pojavili neprijetni pojavi med hrvatskimi frančiškani in kapucini. V Dalmaciji je odpadlo več frančiškanov; najbolj znan je Milošević. Posebno žalostna je kriza v nekdanj tako agilnem kapucinskem samostanu na Reki. Odpadlo je več kapucinov (menda 5 ali še več). Po odloku kongregacije za redovnike (1920, št. 1707) so »reducti ad statum laicalem salva manente lege castitatis« 4 reški kapucini: Hieronim Tomac, Filip Žiger, Herman Benko, Aleksander Smerdel. Tomac (nekdanj znan abstinent) skupno z reformisti agitira med hrvatskim narodom.

Med tem je češko »reformno gibanje« privedlo do »narodne cerkve« in do zveze s srbskim pravoslavljem. N.



Slovstvo.

a) Pregledi.

Filozofija.

1. **Lovanska filozofična šola** je zopet začela svoje delo. Iz razvalin poganja novo življenje. Mnogo je razdejal nemški furor, duha ni mogel ubiti. Novembra lanskega leta (1919) je izšel zvezek filozofičnega lista »Revue Néo-Scholastique de Philosophie« z značilno opazko: Novembre 1914—1919. Od tedaj list zopet redno izhaja. Preden morejo misliti na nova dela, morajo seveda najprej poskrbeti za učbenike. Zato tako hite z novimi izdajami. Izšla je že cela vrsta takih izdaj: Mercier, Critériologie générale⁷ (1918), Logique⁸ (1919), Métaphysique générale⁹ (1919), Psychologie¹⁰ (1920); D. Nys, Cosmologie ou Etude philosophique du monde inorganique I—II (1918); potem krajša izdaja vse lovanske filozofije: Traité élémentaire de Philosophie⁶, 2 vol. (1920). Nova dela: R. Kremer, Le Néo-Réalisme Américain (1920); M. De Wulf, L'Oeuvre d'art et la Beauté (1920); E. Janssens, La Morale de l'imperatif catégorique et la Morale du bonheur (1920).

2. **V Ameriki** se je začelo krepko gibanje proti zgolj utilitarskemu pragmatizmu in bolj ali manj skeptičnemu idealizmu. Združilo se je šest modroslovcev in nastopilo s skupnim geslom *The New Realism* (novi realizem). Izdali so tudi skupno delo s tem naslovom (1912). V tem delu z ostro kritiko preskušajo dokaze nemških in angleških idealistov in jih odločno zavračajo. Gotovo tudi v tej filozofiji še ni vse dognano in bistro, tudi ne brez zmot, vendar pravi Kremer, ki je napisal o tem novem realizmu znanstveno delo, da se ameriški realisti očitno bližajo zastopnikom filozofije sv. Tomaža Akvinskega. Od daleč in nevede se vrača moderna misel po tolikih menah k »stari modrosti«. (Revue Néo-scholastique XXII [1920] 106.)

3. **Na Nemškem** je sedaj glavni predstavnik noetičnega realizma dr. J. Geyserr. Delo za delom priča o njegovem neutrudnem iskanju jasnosti in izvestnosti. Zadnja njegova dela so: Die Erkenntnistheorie des Aristoteles (1917); Über Wahrheit und Evidenz (1918); Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung (1919).

Iz idealizma do realizma je prodrli prerano umrli začetnik würzburške eksperimentalne psihološke šole O. Külpe. Drugi in tretji zvezek njegovega znamenitega dela »Die Realisierung« bo izdal sedaj kot »opus postumum«, kakor naznanja, založnik zbornika »Archiv für die gesammte Psychologie«.

4. **Češki** modroslovec starina dr. J. Pospíšil je med vojsko (1915) izdal prvi del svoje filozofije po načelih sv. Tomaža Akvinskega (Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského) v drugi izdaji. Ta del obsega formalno in materialno logiko, noetiko in splošno

metafiziko ali ontologijo. Prva izdaja je izšla l. 1883. Uvod v filozofijo (Uvod do filosofie) je napisal že l. 1911 mladi zastopnik krščanskega idealizma Jos. Kratochvil.

5. Na Hrvatskem deluje na polju filozofije v novoskolastičnem zmislu dr. S. Zimmermann. Izdal je dr. Bauerjevo Splošno Metafiziko (1918) in Teodicijo (1918) v drugi izdaji, napisal sam Splošno noetiko (Opća noetika 1918), večjo razpravo v 220. knjigi »Rada« Jugoslavenske akademije »Ontološko-noetički problem« (1919) in letos objavil prvi zvezek dela: Kant i neoskolastika (1920). O teh delih še posebej spregovorimo.

Pozabiti pa tudi ne smemo rajnega vrhbosenskega nadškofa dr. J. Stadlerja, ki je izdal celo, dobro, dasi nekoliko preveč šolsko pisano skolastično filozofijo: Logika (1904); Kritika ili noetika (1905); Opća Metafisika ili ontologija (1907); Kosmologija (1909); Psihologija (1910); Naravno bogoslovje (1915).

6. Iz Italije je došel učencem sv. Tomaža Akvinskega neprecenljiv dar, namreč prvi del klasičnega dela sv. Tomaža Akvinskega »Summa contra gentiles« in sicer kot 13. folio-zvezek Leonove izdaje vseh Tomaževih del: S. Thomae Aquinatis Doctoris angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII. P. M. — Tomus decimus tertius. Summa contra gentiles. Liber primus et secundus. Romae 1918. Leta 1880 je dal Leon XIII. pobudo za to izdajo in je daroval v ta namen 300.000 lir. Najprej so izšli Tomaževi komentariji k Aristotelovim delom I—III (1882—1886), potem »Summa theologica« s komentarjem Kajetana IV—XII (1888—1906). Sedaj je izšel po daljšem presledku tom. XIII. Prvi zvezki so bili do malega ponatiski izdaje Pija V., ki je izšla l. 1570 v 17 zvezkih. A čedalje bolj so izdajatelji uvidevali, da bi bilo treba poiskati in preučiti vse rokopise, ki so se ohranili po raznih knjižnicah. Od VIII. zvezka dalje so odločno stopili na to pot. A višek so dosegli prav s XIII. zvezkom. Kritika soglaša, da je to delo vzor moderne izdaje starih del. Urednika P. Konst. Suermondt in P. P. Mackey sta prodrla do prvih virov. Velik del te Summe nam je ohranjen v rokopisu sv. Tomaža samega. A urednika sta dognala, da je že sv. Tomaž svoje delo opetovano popravljal in predelaval. Zato sta se odločila, objaviti Tomažev avtograf (A) z vsemi inačicami, tako da je razvidna prvotna oblika (p A = autogr. primae manus) in zadnja oblika (s A = autogr. secundae manus) z vsemi popravki vmes. To daje modroslovcem možnost, da zasledujejo ves razvoj Tomaževe miselnosti in proučujejo, kako je iz prvotnega zametka končno izšlo dovršeno mojstrsko delo. (Prim. Rafaelove študije in dovršene slike, Prešernove poezije v prvi in končni obliki, Trdinove bajke v prvi in zadnji redakciji!)

7. Omeniti moramo še nekaj novih revij, ki se bodo bavile bolj ali manj tudi s filozofičnimi vprašanji. Profesorji Gregorijanske univerze v Rimu so začeli izdajati revijo »Gregorianum«, profesorji rimskega semenišča pa revijo »Lateranum«. Na Francoskem je začela izhajati revija za ascetiko in mistiko: »Révue d'ascétique et de

mystique». (Urednik ji je P. J. de Guibert v Toulousu, uprava je pa v Parizu VII e, place saint François Xavier, 5; izhaja po štirikrat na leto in stane 15 fr.).

A. Ušeničnik.

b) Ocene in poročila.

Vigouroux, Bacuez et Brassac, **Manuel biblique** ou Cours d'écriture Sainte à l'usage des séminaires. Ancien Testament. 14 ème éd. revue. 8° (XV + 587; IX + 317; VI + 535). Paris 1917—1920. R. Roger et F. Chernoviz, éditeurs.

Prve tri četrtine prejšnjega stoletja niso Francozom prinesle posebnih priročnih knjig za uvod v sv. pismo. Zasnijah petindvajset let prejšnjega in zlasti v dveh desetletjih našega veka pa je pri njih ta veda močno napredovala. Izšla je cela vrsta introduktoričnih knjig. Ena izmed najvažnejših in menda najbolj razširjenih je ta Manuel biblique, prvokrat objavljen l. 1879. Nova izdaja se loči od prejšnjih zlasti po daljši razpravi o navdihnjenju sv. pisma ter po sestavkih iz biblične teologije. Te spremembe so nastale vsled okrožnice Pija X. o študiju sv. pisma z dne 7. marca 1906. Knjiga ima celo moderni značaj; peča se skoro z vsemi vprašanji, ki so v novejšem času na dnevnem redu, in opremljena je s 178 slikami.

V splošnem uvodu ima pet poglavij, in sicer 1. o inspiraciji, 2. o kanonu, 3. o izvirnem tekstu, 4. o prestavah, 5. o hermenevtiki z dodatkom o biblični arheologiji. Posebni uvod obsega poleg strogo uvodne tvarine še dolgo analizo posameznih knjig. S tem zadosti knjiga zahtevi omenjene okrožnice, da se naj ne uči samo stroga introdukcija, tudi ne samo preprosta izraelska zgodovina in ne samo zgodovina nadnaravne religije tega naroda, ampak vse skupaj. Tudi na Francoskem se je namreč pojavila tendenca, da se je začela obravnavati bolj zgodovina stare zaveze. Francoz Pelt je predelal nemško Schöpferjevo knjigo z naslovom: Histoire de l'Ancien Testament, ki je izšla l. 1912 že v 6. izdaji. Še celo med Italijane je zašla ta knjiga po poti čez Francosko. Priredil jo je Rouselle in izdal z naslovom: Storia dell' Antico Testamento.

Manuel biblique torej hodi srednjo pot. Seveda je knjiga radi tega precej obširna in zahteva od teologov veliko. Zato pa so obdelana skoro vsa biblična vprašanja, ki zanimajo ne samo bogoslovca, ampak izobraženca sploh. Marsikaj bi se dalo seveda krajše povedati, ne tako na dolgo in široko; pa to je že francoska navada.

V spornih vprašanjih stoji nova izdaja vobče na bolj modernem stališču. V marsikaterem pogledu pa ima posebnosti, ki bi jih ne pričakovali. Tako n. pr. zastopa dobesedno inspiracijo, kakor jo zagovarja tudi Alfred Durand (Dictionnaire apologétique de la Foi catholique s. v. Inspiration de la Bible). Praktično, pravi, ostane kontroverza naprej. Vsak se lahko odloči za to ali ono mnenje. Dokazi za verbalno inspiracijo pa so prelahki. Pri vprašanju o nezmotnosti sv. pisma loči pisatelj naravoslovne in zgodovinske predmete. Pri naravoslovnih rešuje težkoče z ugotovitvijo, da ne govori sv. pismo

v jeziku današnje naravoslovne vede, ampak po videzu in v duhu časa, v katerem je sv. pismo nastalo. Pri zgodovinskih vprašanjih stvar ni tako lahka. Zato se avtor zadovoljuje z izjavo biblične komisije o tem predmetu. Peteroknjižno kritiko zasleduje jako natančno. Pride pa do sledečih rezultatov. Mojzes je lahko rabil sam vire ali so jih rabili njegovi pisarji. Nekateri nebistveni dodatki so prišli po Mojzesovi smrti v pentatevh po kakem inspiriranem avtorju. Hiperkritično stališče o poznem postanku pentatevha odklanja. O avtorstvu Jozuetove knjige pravi, da ni znan avtor virov in tudi ne pisatelj sedanje knjige, hipoteza o »heksatevhu« pa da se ne da dokazati.

Pri knjigah Jozueta, sodnikov, Rute in Samuela govori o bistveni historičnosti, ki po njegovem mnenju zadostuje brez eksaktne »historične fotografije« teh dob. Enaka razmotrivanja ima pri drugih zgodovinskih knjigah. Ne ogiblje se tudi težkoč pri Jobovi, Juditini, Esterini, Tobijevi in Jonovi knjigi. Povsod navaja in tehta različna mnenja. Poleg introduktoričnih predmetov obravnava knjiga pri analizi posameznih knjig najvažnejša, aktualna eksegetična vprašanja.

Tako nas knjiga seznanja temeljito s sodobno biblično vedo med Francozi.

M. Slavič.

Jagić, V., *Život i rad Jurja Križanića*. Djela Jugoslavenske Akademije, knj. 28. 8^o (VII + 510) Zagreb 1917. K 9.—

Največji hrvatski slavist je napisal najpopolnejše delo o prvem hrvatskem boritelju za versko edinstvo in politično slogo vseh Slovanov. Knjiga je izšla ob tristoletnici J. Križanića (r. 1617 ali 1618 v Lipniku blizu stare kranjske meje vzhodno od Črnomlja; njegov domači dialekt je bila kajkavščina, pomešana s čakavščino). Do str. 210 razpravlja o življenju in delovanju, str. 219—484 pa o njegovih spisih, idejah, o načitanosti in jeziku.

Pred Jagićem so že drugi učenjaki zbrali mnogo gradiva. Najtemeljitejša so dela Belokurova (J. Križanić v Rossii. Moskva 1902 i sl.); jako bistroumno piše o Križaniću Pierling (La Russie et le St.-Siège IV 1—39). Vendar pomeni Jagićevo delo korak naprej, ker je odkril nove podatke (posebno iz mladosti) ter je izvirno in mnogostransko osvetlil Križanićevo literarno delovanje. Na poedinih mestih bi pričakovali globljšega razpravljanja (n. pr. o temnem vprašanju, zakaj je bil Križanić pregnan v Sibirijo); nekoliko nas moti ponavljanje misli v prvem in drugem delu. Razumljivo je, da J. ne more samostojno presojati težjih bogoslovnih problemov. V tem se je deloma naslanjal na Pierlinga, čigar bistroumnost in temeljitost jako hvali. — J. se čudi Križanićeve trditvi, da vrag zavaja ljudi na kriva pota, piše, da »danas nitko više ne dijeli« te misli. Tu morebiti ni pravilno razumel Križanića. Jagićeva pravopisna posebnost je, da piše besedo Bog vedno z malo. A priznati moramo, da splošno piše jako trezno in objektivno; njegovo delo je brez dvoma jako koristno za spoznanje verske ideje Križanićeve. Občudujemo toliko umsko in življenjsko silo učenega veterana.

J. podpisuje bistroumno Pierlingovo karakteristiko, da je bil K. diletant v apostolskem delovanju, toda genialen diletant (str. 100). K. je bil čudovito mnogostransko izobražen, bil je slovničar, geograf, sociolog, finančnik, historik, muzik, filozof, teolog, a vse svoje zmožnosti in vso svojo energijo je podredil vrhovnemu in edinemu cilju svojega življenja: zedinjenju vseh Slovanov v katoliški cerkvi. Kakor v genialnosti, tako je bil velik i v energiji ter požrtvovalnosti; svoje visoke načrte je hotel praktično izvesti. A bil je prevelik za svojo dobo, bil je osamljen »glas vapajučega u pustinji na veliku štetu za one, kojima je bio namijenjen« (str. 8). Veličina Križaničeva je tragična že zato, ker se na prvi pogled vidi, da tako ogromni načrti presejajo sile enega človeka. A brez dvoma je Križanić tudi sam kriv svoje osamljenosti in nesreče. Velik talent, velika energija in požrtvovalnost, a premalo umerjenosti, harmonije. Zdi se, da K. v razvoju svojega karaktera ni napredoval, ampak celo nazadoval; preogromni načrti so v njem pospeševali nemir in disharmonijo. Kakor v svojih načrtih, tako je tudi v privatnem življenju premalo racionalen za realnimi razmerami. Vedno je živel v denarnih neprilikah; vedno je jadoval in prosil za podporo. Tako je živel osamljen, sumničen v Moskvi, nerazumevan v Rimu. Trpel je na Zapadu, trpel v Moskvi in v Sibiriji. Naposled je umrl nepoznan v poljski vojski Sobieskega pod zidovi Dunaja. Ta nemirni slovanski potnik je šele v 19. in 20. stoletju našel ljudi, ki ga umevajo in cenijo.

K. je živel in umrl za dve veliki ideji, za idejo katoliško in slovansko. Spojitve teh dveh idej v ideji cerkvenega edinstva, to je življenjska naloga in originalna črta Jurija Križanića. V svojih načrtih je nekoliko posnemal A. Possevina, čigar spisi so mu dali prvo pobudo. Na temelju Possevinih idej je zasnoval bistroumni originalni načrt, kako bi Rusijo pridobil za zedinjenje. Znal se je prilagoditi stališču onih, katere je hotel pridobiti. Šel je tako daleč, da je napisal bistroumno apologijo vzhodne cerkve proti starovercem. V tem se kaže genialna sposobnost Križaničeva za taktično, metodično akomodacijo. Ruska teologija priznava pravilnost Križaničevega stališča in dokazovanja. J. (str. 169) pozivlje katoliške teologe, naj se s katoliškega stališča izjavijo o Križaničevi apologiji proti starovercem. Na Jagićev poziv sem prečital ta Križaničev spis (Obličenje na solovečskuju čelobitnu). Videl sem, da je Križaničeva akomodacija ruskemu stališču drzna, a čudovito spretna in splošno pravilna. Natanko bom o stvari, ako Bog da, razpravljaj pri drugi priliki.

K. je genialni in originalni predhodnik panslavizma. Njegova ogromna osebnost je vredna simpatije katoliških in pravoslavnih Slovanov, vredna pozornosti svetne in bogoslovne znanosti. Škoda bi bila, ako bi ta osebnost ostala nepoznana širšemu občinstvu. Pod tujim jarmom ni bilo varno predstavljati ga širšemu občinstvu, a sedaj je to koristno za državno edinstvo in verski mir. Hvaležni smo Jagiću, da je med hrupom svetovne vojne opisal slavnega rojaka in ga približal našemu razumevanju. F. Grivec.

Klug, Dr. I., **Apologetische Abhandlungen**. I. Band: Gottes Welt. Lebensfragen. 12^o (XII + 311) Paderborn, F. Schöningh.

II. Band: Gottes Wort und Gottes Sohn. 12^o (IX + 375) Paderborn 1919.

III. Band: Gottes Reich. 12^o (XIII + 314) Paderborn 1917.

To so nove izdaje znane Klugove apologetične zbirke; I. zv. je doslej izdan v 29.000, II. zv. v 23.000, III. zv. v 13.000 izvodih. Po vzoru nemških apologetov obravnava I. zv. o verstvu, o Bogu, o duši; II. zv. o razodetju sploh, o razodetju starega in novega zakona, o Kristusu in o njegovih čudežih; III. zv. o cerkvi. Klugova apologetika je za eno stopnjo popularnejša kakor Esser-Mausbachova zbirka »Religion, Christentum, Kirche« (3 zv. Kempten, Kösel). V uvodu navaja uporabljeno literaturo, a pri nobenem citatu ne navaja mesta, kje se nahajajo dotični izreki; celo pri svetopisemskih citatih ne navaja mest. V tem bi se moglo brez škode za popularnost nekoliko bolj ozirati na pravila znanstvene metode.

Klug se nam v svoji apologetiki predstavlja kot izboren in originalen popularni apologet, ki zna stara apologetična vprašanja obravnavati na nov izviren način, živo in toplo, govorniško in pesniško. V njegovih knjigah se razodeva znaten pisateljski talent. Vsled govorniškega in pesniškega sloga včasih trpi preciznost in preglednost, a splošno moramo občudovati, da je znal tako spretno združiti znanstveno točnost in vzneseni pesniški slog. Klugove knjige so koristno in prijetno čtivo za izobražence s srednješolsko izobrazbo, a prav tako rad jih bo čital akademik in celo strokovno izobraženi bogoslovec jih bo čital z zanimanjem. Cerkvenim in poljudnim govornikom, katehetom in dušnim pastirjem nudi Klug mnogo pomoči za primerno obravnavanje najvažnejših apologetičnih vprašanj.

Pri čitanju III. zvezka (o cerkvi) sem si zapisal sledeče opazke. Razdelitev tvarine v dolga poglavja ni popolnoma srečna. Potrebna bi bila bolj natančna razdelitev v manjše odstavke, pri katerih naj bi se s primernimi naslovi in podnaslovi naznačevala vsebina. Poedina vprašanja se razpravljajo neenakomerno. Prekratko se razpravlja o primatu, o nezmotnosti cerkve (omenja se v poglavju o svetosti) i. dr.; papeževa nezmotnost se sploh ne omenja. Pri naštevanju ruskih sekt se vidi, da pisatelj pozna samo imena, a ne stvari (str. 64); »Paštlavcy« (str. 65) je menda tiskovna pomota namesto »Paškovcy«. A v splošnosti ima i III. zvezek zgoraj omenjene vrline.

F. Grivec.

1. Saedler, Peter, S. I., **Mütterseelsorge und Mütterbildung**. (Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Herausgegeben vom Erzbischöfl. Missionsinstitut zu Freiburg in Br. 1. Heft.) 8^o (IV u. 96 S.). Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. M 1.50.

2. Bilz, Dr. Jak., **Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre**. (Hirt und Herde. 3. Heft.) 8^o (IV u. 76 S.). Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. M. 1.—.

3. Ries, Dr. Jos., **Die Mischehe eine ernste Pastorations-sorge**. (Hirt und Herde. 3. Heft.) 8^o (IV u. 76 S.). Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. M. 1.70.

Nadškofijski misijonski inštitut v Freiburgu (i. Br.) je med vojsko začel izdajati zbirko knjižic pod naslovom »Hirt und Herde«, kjer naj bi se sedanjemu času primerno obravnavala praktična, najbolj važna vprašanja dušnega pastirstva v dobi po vojski. Vojna vihra je šla mimo nas, kmalu bo tega dve leti, pa pustila je v dušah strašno razdejanje, grozno opustošenje. Kako naj popravimo to razdejanje, kje naj začnemo, to hočejo učiti te knjižice.

Pred seboj imamo prve tri zvezke, ki smo jih tu naznanili. Niso veliki po obsegu, so pa bogati po vsebini. Res, da se pisatelji ozirajo pred vsem na katoličane v Nemčiji, vendar bo v teh zvezkih tudi za naše kraje našel dušni pastir mnogo porabnega gradiva.

Prvi zvezek je posvečen dušnopastirski skrbi za krščanske matere. To kaže že naslov: *Mütterseelsorge und Mutterbildung*. Krščansko življenje v družinah je skoraj zamrlo, svetost zakona je oskrunjena. Onanov greh, v 19. stoletju skoraj še nepoznan, se je v početku 20. stoletja razpasel v nemškem narodu. Pisatelj navaja statistiko, številke, ki pripovedujejo strašno povest o narodnem samomoru. Razrite socialne razmere pospešujejo zlob. Motil pa bi se, kdor bi mislil, da bodo same socialne reforme ali državne odredbe zajezile kugo. Socialne reforme so potrebne, a rešil se bo narod le tedaj, če bodo družine zopet krščansko živele. To nam glasno in jasno izpričuje dvojno dejstvo: po družinah, ki so v najbolj ugodnih socialnih razmerah, pa ne živé več krščansko, je moderní greh zoper naravo najbolj razširjen; ni pa tega greha po družinah, ki živé v skrajno neugodnih socialnih razmerah, pa so še globoko verne.

Zato bodi prva skrb dušnega pastirja, da bodo družine zopet bolj krščanske. Če naj bo prihodnji rod drugačen od sedanjega, ga je treba krščansko vzgajati. Vzgaja pa v družini najbolj mati. V materah naj torej dušni pastir pred vsem goji krščanskega duha, duha vere, goji naj v njih krščanske kreposti, materinske čednosti. Matere naj uči, kako naj otroke vzrejajo in vzgajajo. Zbira naj matere v verske družbe. Na Nemškem imajo posebno cerkveno družbo za matere; drugod se zbirajo matere, žene, v kongregaciji Marijini ali v tretjem redu. Pri shodih imej voditelj posebne govore za matere. Družba za matere deluj socialnokaritativno. Posebej naj skrbé članice za zapuščene, uboge porodnice. Pisatelj sodi: med vsemi društvi, kar jih že imamo in kar jih bomo nanovo zasnovali, je najbolj potrebno cerkveno društvo za matere.

Knjižico priporočamo. Tudi slovenski dušni pastir jo bo s pridom uporabljal.

Drugi zvezek, »Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre«, dopolnjuje prvega. Reformatorji naše dobe pravijo, da je sv. zakon nemoralna ustanova, da je najsirovejša navada, najnesramnejša trgovina, trpljenja polno mučenje, največje omejevanje svobode. Tako govori znana Ellena Key. Proti tem zmotam kaže pisatelj jasno, kaj je zakon po nauku sv. cerkve kot naravna ustanova in kaj kot zakrament. Dušni pastir mora v naši dobi, ko

je v tej reči zavlada velika zmeda pojmov, govoriti o velikem pomenu sv. zakona in v ljudeh vzbuditi sveto spoštovanje do božje ustanove. Knjižica, ki jo priporočamo, mu bo dobro služila pri govorih o tej tvarini.

Knjižica »Die Mischehe eine ernste Pastoralionsorge« dokazuje s številkami, koliko katoličanov na Nemškem letu za letom v veliko škodo sv. cerkvi sklepa zakone s protestanti. Glavni razlog temu pojavu je verski indiferentizem. Indiferentizem v veri je nevaren zlasti za tiste, ki se priselijo s kmetov v mesta, kjer je več protestantov kakor katoličanov. Izkušnja uči, da taki priseljenci, brez globokega verskega prepričanja, najprej podležejo izkušnjam in sklenijo mešani zakon. Dušni pastir, ki se hoče uspešno upirati temu zlu, vzbujaj v katoličanih versko zavest in verski ponos. Katoličan bodi ponosen na svojo cerkev, vesel katoliške resnice, vesel katoliške liturgije. Verski indiferentizem treba premagati s temeljitim poukom v resnicah sv. vere. Ta pouk se začne v šoli pri katezezi in se nadaljuje v cerkvi pri pridigah.

Pri nas so bili mešani zakoni dosedaj le redki, a zadnji čas se množé vedno bolj. Knjižica, ki o njej govorimo, kaže tudi slovenskemu dušnemu pastirju veliko zlo, ki grozi sv. cerkvi z mešanimi zakoni, in mu podaja sredstva, ki naj jih uporablja, da bo kolikor mogoče za časa zabranil pretečo nevarnost.

Fr. Ušeničnik.



Beleške.

Bogoslovna akademija.

Važen del kulturne osamosvojitve je osamosvojitve bogoslovne znanosti, ustvaritev samostojne bogoslovne književnosti. To nam je tem bolj potrebno, ker živimo v versko mešani državi na meji krščanskega Vzhoda. Na našem vseučilišču imamo moderno organizirano bogoslovno fakulteto. A potrebna je še širša bogoslovna organizacija. Zato se je osnovala »Bogoslovna akademija«, začasno kot bogoslovno-znanstveni odsek »Leonove družbe«.

Na občnem zboru dne 1. junija 1920 se je določil naslednji poslovnik:

I.

»Bogoslovna akademija« (BA) je odsek »Leonove družbe« v Ljubljani (v smislu § 7 pravil »Leonove družbe«).

II.

Namen BA je: Gojiti bogoslovno znanost.

1. V ta namen bo BA izdajala: a) bogoslovni znanstveni časopis; b) znanstvene bogoslovne spise; c) slovenske knjige za vse bogoslovne stroke; d) poljudne bogoslovne spise; e) prevode sv. pisma, cerkvenih očetov in klasičnih bogoslovnih, posebno asketičnih spisov.

2. Prirejala bo: a) vseučiliške kurze za duhovnike; b) bogoslovna predavanja za širše občinstvo.

3. Snovala in organizirala bo biblioteke,

4. Skrbela bo za vzgojo in organizacijo bogoslovnih znanstvenikov. Podpirala bo mlade znanstvenike, da bodo mogli obiskovati tuja vseučilišča, arhive in biblioteke.

III.

Člani so: a) redni, b) izredni.

Redni član more biti, kdor z znanstvenim delom pospešuje namene BA.

Izredni člani morejo biti vsi, ki so dovršili bogoslovne študije na kakem vseučilišču ali bogoslovnem učilišču.

Člane sprejema in članarino določa odbor. Za leto 1920/21 znaša članarina 50 K.

Člani imajo besedo in glas na shodih ter dobivajo bogoslovni časopis brezplačno, druge publikacije pa po znižani ceni, kakor določa odbor.

IV. Organizacija.

BA je odsek »Leonove družbe«, a ima svoje načelstvo in svojo blagajno. Na čelu akademije stoji odbor (vsaj devet članov), ki sestoji iz predsednika, podpredsednika, tajnika, blagajnika, urednika in še štirih na občnem zboru izvoljenih odbornikov; vsako bogoslovno učilišče na slovenskem ozemlju pa ima pravico poslati po enega profesorja v odbor. Predsednika in tajnika voli občni zbor, podpredsednika, blagajnika in urednika pa volijo odborniki iz svoje srede.

Odbor se mora vsaj vsaka tri leta na novo voliti. Predsednik in tajnik se morata vsaj vsaka tri leta menjati; izjema je le tedaj, ako ju občni zbor v tajnem glasovanju soglasno zopet izvoli.

Odbor vodi delovanje akademije, upravlja njeno imetje in s sodelovanjem strokovnjakov presoja predložene rokopise. Sklepčen je, ako so objavljene vsi odborniki in ako je navzočih vsaj pet odbornikov. Ako je potrebno, se odbor dopolni po kooptaciji. Odborovim sejam sme prisostvovati vsak redni član. (Redni člani tvorijo širši odbor.)

Na ustanovnem občnem zboru je bil izvoljen naslednji odbor: Predsednik: dr. F. Grivec; podpredsednik: dr. J. Ujčić; tajnik: dr. M. Slavič; urednik: dr. F. Lukman; blagajnik: dr. A. Snaj; odborniki: dr. J. Lesar, dr. A. Ušeničnik, dr. G. Pečjak, dr. F. Jerè, dr. P. Angelik Tominec, O. F. M.

Kakor je razvidno iz sestave načelstva, bodo jedro BA tvorili vseučiliški profesorji, a brez posebnih predpravil. Odločilno bo znanstveno delo.

BA bo pred vsem gojila strokovno bogoslovno znanost in posepevala strokovno bogoslovno književnost; izdajala bo znanstvene publikacije. To je potrebno za obstoj in ugled bogoslovne fakultete, a prav tako tudi za osamosvojitve naše bogoslovne znanosti.

Strokovna znanost zadeva pri nas še bolj kot drugod na veliko zapreko, namreč premajhno število občinstva. To zapreko bo skušala BA odstraniti s tem, da bo zbujala zanimanje za bogoslovno znanost ter skrbela za gmotno podlago; na drugi strani pa se bo razširil krogi občinstva s tem, da bo naša bogoslovna znanost dostopna tudi Hrvatom (Srbom). Ena prvih nalog bo, da v sporazumu s Hrvati in Srbi določimo bogoslovno terminologijo tako, da bodo bogoslovno znanstvene knjige brez težave razumljive vsem Jugoslovanom. S posredovanjem latinščine in francoščine pa bo mogoče naše znanstveno delo predstaviti tudi širšemu znanstvenemu svetu.

Strokovna znanost daje duševno hrano poljudni znanosti, a poljudna znanost zopet širi zanimanje za strokovno znanost. Zato bo BA gojila tudi poljudno znanost. Druge važne naloge BA so razvidne iz poslovnika.

Člani bodo brezplačno dobivali »Bogoslovni vestnik«. Kot prva znanstvena publikacija bo izšel »Uvod v filozofijo«, spisal dr. A. Ušeničnik; člani bodo knjigo dobili po znižani ceni.

Ustanovitelji BA se zavedajo velike naloge in velikih težav, ki jih bo treba premagati. Velike skrbi prizadeva gmotno vprašanje. Članarina nikakor ne bo zadostovala. Treba bo gmotne podpore velikodušnih dobrotnikov. Profesorji ljubljanske bogoslovne fakultete so dali v tem oziru lep zgled ter so

darovali 10.000 K kot prvi temeljni kamen. Pri »Bogoslovnem vestniku« bodo sodelovali vsi brezplačno. BA bo izvrševala tako važno kulturno nalogo, da se ne smemo ustrašiti žrtev.

Terminologija. BA hoče slovensko bogoslovno znanost pospeševati v tej smeri, da bi mogli biti naši znanstveni spisi brez težave razumljivi vsem Jugoslovanom. Zato je potrebno, da se v terminologiji kolikor mogoče sporazumemo s Srbi in Hrvati. Slovenski znanstveni književni jezik se bo gotovo približeval srbohrvatskemu. Najprej moramo revidirati našo znanstveno terminologijo ter iz nje odstraniti vse izraze, ki se ne skladajo z duhom našega jezika ali pa imajo pri Srbih in Hrvatih drugačno značenje nego pri nas.

V bogoslovni znanosti se pogosto rabijo pojmi confessor, confiteri, magister, magisterium. Naš slovenski naziv za confessor ima dve slabosti: 1. ni v soglasju z duhom našega jezika, 2. je nerazumljiv ostalim Slovanom. Slovenski »spoznavalec« je suženjsko narejen po nemškem »Bekenner«. V novi slovenščini za ta pojem že tako običajno rabimo glagol »izpovedati«, da bi izraz »spoznati« težko razumeli v tem pomenu. Obtoženci »izpovedujejo« in »priznavajo« svojo krivdo, a v novi izdaji evangelijev še čitamo: »Kdorkoli bo mene spoznal pred ljudmi« (Lk. 12, 8). Izobraženi in preprosti težko pravilno umevajo to slovensko besedilo. Izraz »spoznati« je v tem pomenu sicer zabeležen v Pleteršnikovem slovarju in je častitljiv po svoji starosti, a nas vendar spominja naše suženjske odvisnosti od nemščine in je — kar je najvažnejše — za modernega Slovenca vsaj dvoumen. V našo književnost so ga uvedli protestanti (nahaja se v Dalmatinovem prevodu sv. pisma), torej ni prav nobene nevarnosti za katoliške tradicije, ako ga nadomestimo s pravilnim in nam ter drugim Slovanom razumljivim »izpovedati«. Iz tega pa sledi, da se moramo ločiti od »spoznavalcev« ter v bodoče skupno s Hrvati Srbi in Rusi slaviti »izpovednike« = confessores. Ta izraz rabimo tudi za confessarius, a istotako pri Hrvatih. BV bo rabil samo izraz »izpovednik«; morebiti bi se izraza smela ločiti v pravopisu: izpovednik = confessor, spovednik = confessarius. Drugi naj odločijo, kdaj se popravijo naše poljudne knjige in molitve.

Naš učenik = magister, doctor, je sicer boljši nego spoznavalec, a je v nasprotju s terminologijo ostalih Slovanov, ki jim je magister = učitelj, učenik pa = discipulus. Učenik = doctor, magister, se sicer nahaja že v najstarejših slovenskih protestantskih prevodih sv. pisma, a vseeno ga smemo nadomestiti z vseslovenskim učiteljem. Naši cerkveni učenci naj se umaknejo cerkvenim učiteljem in cerkveno učeništvo (magisterium) naj se poviša v cerkveno učiteljstvo.

Kakor spoznavalec, tako nas tudi naša postava = Gesetz preveč spominja na nemško mišljenje, zato naj se »učenik postave« nadomesti z »učiteljem zakona«. — Zakon = matrimonium nam dela mnogo neprirek, posebno ako je treba prevajati stroge »leges matrimoniales«. Morebiti bi se za »matrimonium« lahko rabil izraz ženitev (Hrvati: ženidba, ženidbeni sud), kakor je že navadno ženitovanje, ženitvanjsko (ženitno) pismo i. dr.

Ako preidemo na zgodovinsko polje, se nam zdi, da zgodovina = Geschichte ni dober izraz, daš se je že davno udomačil. »Zgodovina« je tuja ostalim Slovanom. Ako se ne more udomačiti slovanski izraz »povest«, potem se bo treba bolj sprijazniti z mednarodno historijo in s historiki.

Kakor v znanstveni terminologiji, tako se smemo tudi v drugih nazivih ogibati izrazov, ki so Srbom in Hrvatom nerazumljivi ali pa imajo pri njih drugačen pomen. Naj omenim neki izraz, s katerim se je centralni vladi večkrat dokazovalo, da je ljubljansko vseučilišče potrebno. Kot važen dokaz se je navajalo, da so naši dijaki »revni« in da torej ne morejo obiskovati drugih vseučilišč. A Srb si misli, da »revni« (= vneti, goreči) akademiki radi obiskujejo tuja vseučilišča. V revnosti se Jugoslovani ne razumemo tako dobro kakor v siromaštvu. Ne pomnožujmo našega siromaštva z neednostjo.

F. G.



Bogoslovni vestnik (BV) izhaja štirikrat na leto. Naročnina (obnem članarina za Bogoslovno akademijo) znaša za kraljevino SHS 50 K, za avstrijsko republiko 50 jugoslov. K, za Italijo 20 lir, za Ameriko 2 dolarja.

Rokopisi, recenzijski izvodi knjig, znanstveni časopisi v zameno naj se pošiljajo uredništvu Bogoslovnega vestnika, Ljubljana, Poljanska cesta 28.

»Bogoslovni vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium annuae subscriptionis est pro regno SHS 50 Cor., pro republica Austriaca 50 Cor. jugoslav., pro Italia 20 L., pro America 2 Dol.

Quaecumque Directioni mittuntur (ut litterae, libri, quorum recensio desideratur, publicationes periodicae in vicissitudine missae), ita inscribantur: Bogoslovni vestnik, Ljubljana, Collegium Marianum (Jugoslavia).

NAŠIM NAROČNIKOM.

Bogoslovni vestnik bo gojil bogoslovno znanost v zmislu pravil Bogoslovne akademije, ne bo pa zanemarjal dušnopastirske prakse. Prosimo gospode v dušnem pastirstvu, naj nas pri tem podpirajo, pošiljajo kratke prispevke, zlasti pa vprašanja, težavnejše moralne, cerkvenopravne, liturgične slučaje. S skupnim trudom bo mogoče ustvariti list, ki bo pospeševal sveto vedo in bo koristen dušnim pastirjem.

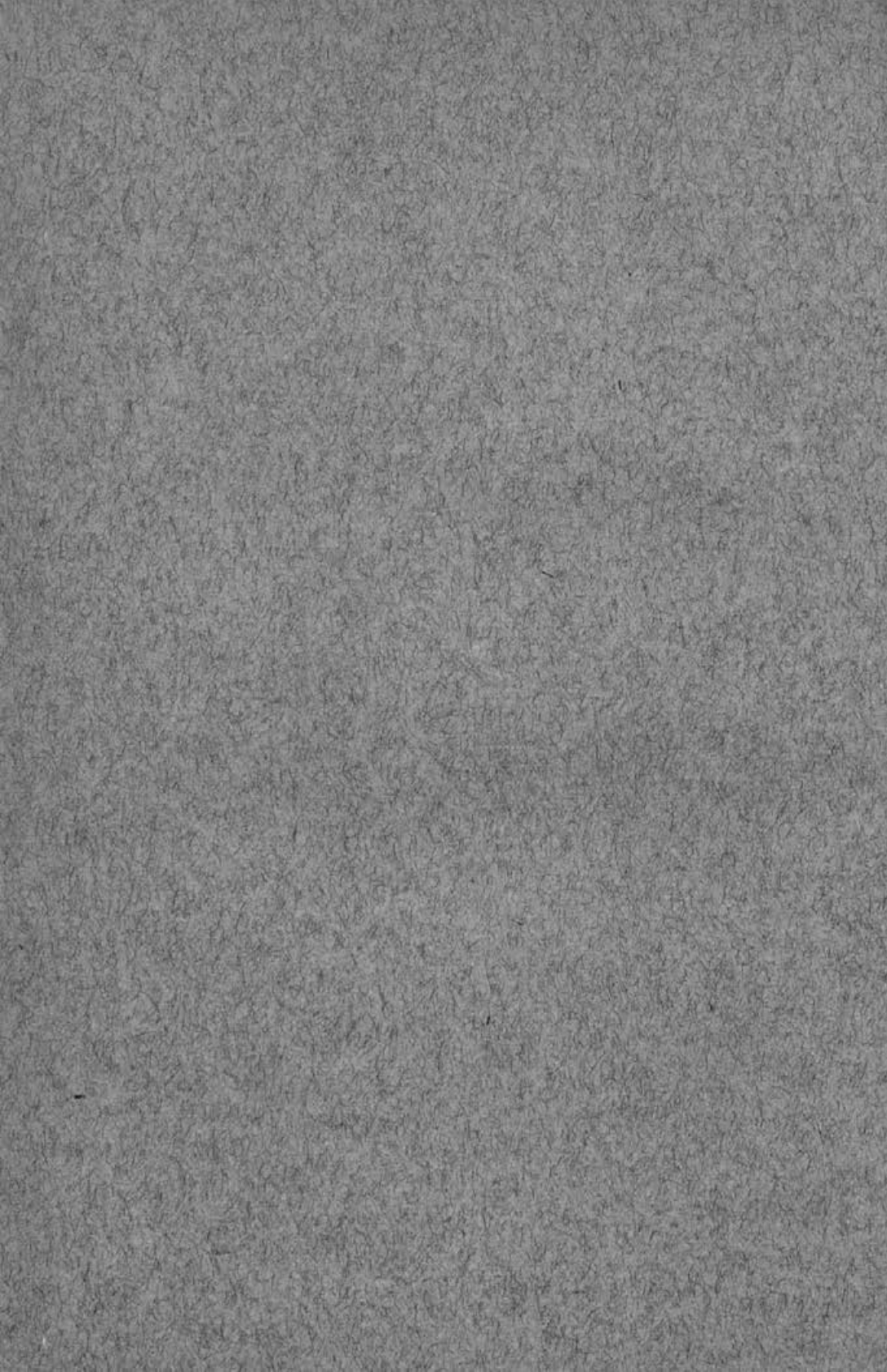
Uredništvo.

ZAHVALA.

Bogoslovni akademiji so darovali: presvetli g. knezoškof dr. A. B. Jeglič 4000 K, gg. profesorji bogoslovne fakultete 10.000 K, g. prof. dr. G. Pečjak 1000 K, g. dekan M. Arko 160 K.

Več naročnikov je naročnino prostovoljno zvišalo na 60 K.

Vsem iskrena zahvala!



*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

UREJA

UNIV. PROF. DR. FRANC KSAV. LUKMAN

LETO I

ZVEZEK II

V LJUBLJANI 1920-21

TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO

(INDEX)

Razprave (Dissertationes):

- Fabijan, Relativna izvestnost in verski dvom (De certitudine relativa et dubio in fide) 113
Ujčić, Nauk o odpustnem grehu (Doctrina de peccato veniali) 133
Lukman, Sv. Ignacija Antiohijskega list Smirčanom 7, 1 (S. Ignatii Antiochensis Epist. ad Smyrnaeos 7, 1) 156

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Dušno pastirovanje potom mladinske organizacije (G. R.) 162
— Novi cerkveni zakonik in prvo sveto obhajilo otrok (Fr. Ušeničnik) 164 — Spokornik iz tuje dieceze in rezervati (F. U.) 168 — Sv. izpoved redovnic (F. U.) 169 — Avtentične razlage kanonov cerkvenega zakonika: 1. Ponavljanje župnijskega izpita, 2. Poziv odsotnega župnika k odpovedi, 3. Prodaja cerkvene imovine (G. Rožman) 170 — Nastavljanje kaplanov po novem kodeksu (G. Rožman) 171 — Pojasnilo k postni zapovedi (F. U.) 173 — Postna zapoved za ljubljansko in lavantinsko škofijo leta 1921. (F. U.) 173 — Odpustki petih lavretanskih litanij (R.) 174 — Dva zgleda o molitvi (V. Čadež) 175 — Prilika o krivičnem oskrbniku (A. Snój) 175 — Resna beseda o mašniškem celibatu (F. U.) 177

Razgled po krščanskem svetu (Orbis christiani memorabilia):

- »Češka narodna cerkev« (K.) 178 — Institutum pontificium orientale (F. G.) 181

Slovstvo (Literatura):

- a) Pregled: »Corpus Catholicorum« (F. K. Lukman) 182
b) Ocene in poročila: Pope, The catholic Students »Aids« to the Bible (M. Slavič) 184 — Jellouschek, Johannes von Neapel (P. A. Tominec O. F. M.) 185 — Batiffol, La paix constantinienne (F. Grivec) 187 — Denzinger, Enchiridion Symbolorum¹³; Rouët de Journal, Enchiridion patristicum³ (F. K. Lukman) 188 — Markovič, Pravoslavno monaštvo i manastiri v srednjevekovnoj Srbiji (F. Grivec) 188

Dr. Jan. Fabijan — Ljubljana.

Relativna izvestnost in verski dvom.

(De certitudine relativa et de dubio in fide.)

Tractationis summa. 1. Ad fidem praerequiritur certum iudicium credibilitatis, fundatum in certa cognitione motivorum credibilitatis. — Quaestiones ergo ponuntur: 1. an sufficiat certitudo relativa; 2. quid de dubio exoriente in transitu a certitudine relativa ad absolutam, quid de defectu a religione catholica ad sectam heterodoxam sentiendum sit.

I. 2. Certitudinis absolutae explicatio datur. — 3. Certitudo relativa per exempla explicatur eiusque conditiones et motivum principale auctoritas humana evolvitur. — 4. Haec certitudo legitima esse ostenditur, periculum relativismi subiectivi abesse declaratur.

II. 5. Evolutione mentis progrediente et insufficientia motivorum perspecta num dubitare liceat. — 6. Doctrina Hermesii et indifferentismi religiosi breviter exponitur. — 7. Nullum catholicum sub magisterio Ecclesiae instructum posse umquam legitime dubitare ex necessitate fidei catholicae, constanter conservandae, quam S. Scriptura et Ecclesia docent, ex multitudine signorum externorum credibilitatis, ex obiecto formali fidei et gratiae activitate in actu fidei, probatur. — 8. Doctrina concilii Vaticani de hac quaestione explicatur. Etiam subiective illum, qui dubitaret vel deficeret a religione catholica esse inexcusabilem ex argumentatione concilii Vaticani probatur. Insuper ex eo quod defectus gratiae ex nostra culpa proveniat et quod fides sit fundamentum omnium virtutum concluditur impossibile esse, ut catholicus sine sua culpa gravi dubitet serio vel deficiat a fide. — 9. Causae dubii ut negligentia instructionis, lectio, conversatio vel inhonesta vita breviter indicantur. — 10. Quomodo psychologica ex relativa certitudine ad absolutam transitus fiat describitur.

III. 11. Conclusio. Necessitas progrediendi in scientia fidei. Necessitas pro sacerdote ut sit sollicitus de sua auctoritate: scientia et virtutibus.

1. Zveličavna vera (fides salutaris) je svoboden nadnaraven dej človekovega razuma, ki pritrđi, prizna in brez dvoma sprejme od Boga razodeto resnico, kloneč v pokorščini pred božjo avtoriteto, ki je nezmotljiva in nevarljiva. Nadnaravnost ima od milosti, ki je za vsako zveličavno dejanje nujna in je

torej zaeno z razumom in voljo tvorno počelo vere; notranja prostost deja vere pa izvira odtod, ker razum (tudi po predloženih logičnih motivih za dej vere) ne pritrđi nujno zaradi pomanjkanja popolne razvidnosti o avtoriteti božji in dejstvu razodetja. Ker je nagib za pritrđitev vere logična in moralna božja avtoriteta (*scientia et veracitas*), predmet pa razodeta resnica, ima vera lastnost polne izvestnosti. Tudi razodetje zahteva, da je dej vere trden, neomahljiv, *ex toto corde*.¹ Da pa morem pritrđiti kaki sodbi s polnim prepričanjem božje vere, da je resnična, moram biti najprej uverjen, da je dejansko razodeta. Istotako moram tudi spoznati istinitost in naravo božje avtoritete, ki se ji z dejem vere ravno uklonim. Zakaj če razum ne ve, da ta resnica: Bog je eden po naravi, a trojen v osebah, spada med razodete, je pametno tudi ne more sprejeti kot razodeto. In če nisem prepričan o božji avtoriteti, kako ji bom zaupal in zaradi nje sprejel resnico? Zato je za razumno izvestnost vere potrebna sodba: to resnico morem in moram verovati (sodba o verovnosti, *iudicium credibilitatis*). Le če razum spozna neko resnico za tako, ki je dovolj izpričana kot božja beseda, more volja zapovedati razumu, da pritrđi. Da mora ta sodba o verovnosti biti ravno tako izvestna, ni treba razlagati, čeprav je samo nujen pogoj ali logični motiv deja vere, ne pa formalni, notranji.² Izvestna pa je, ako so razvidna nadnaravna dejstva, znamenja, ki so po namenu božjem napravljena ravno za potrjenje razodetja³ (motiva *credibilitatis*, razlogi za verovnost). Prerokbe, čudeži Kristusovi, med temi posebno njegovo vstajenje, razširjanje nauka Kristusovega, čudeži apostolov pričajo o razodetem nauku. Toliko jih je in tako sijajne priče bogozvirnosti nauka Kristusovega so, da je na njih osnovana sodba popolnoma izvestna. To obilnost prič in torej objektivno resničnost katoliškega krščanstva predpostavljamo v tej razpravi. Izvestnost sodbe o verovnosti je razmerna spoznanju teh zna-

¹ Act. 8, 37.

² Denz. - Bannw.¹² nn. 1790. 1791. 1812.

³ Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum (cfr. Rom. 12, 1) esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata. Vat. s. 3 c. 4 (Denz. - Bannw.¹² n. 1790).

menj in dokazov. Kdor razmišlja sam, preiskuje in spozna tako, da so dogodki zanesljivi in dokazi trdni, dobi znanstveno izvestnost. Navadno pa ne more vsak posameznik natančno preštudirati cele apologetike, filozofije ali vsaj enega vprašanja, da bi prišel do jasne znanstvene ugotovitve enega čudeža, ampak spozna pač absolutno veljavne motive, a brez popolne natančnosti. Temu se zbude potem lahko pomisleki, ki ga motijo, dasi ve, da so neutemeljeni, ali sliši ugovore, ki jih ne zna rešiti. Izvestnost je neko stanje razuma, trdnost pritrditve objektivni resnici brez dvoma, da bi nasprotna trditev bila res utemeljena. Ker je pa odvisna od razvidnosti objektivnih razlogov, ki sodbo utemeljujejo, in je ta razvidnost lahko v subjektivnem oziru večja ali manjša, ima tudi izvestnost razne stopnje, je večja ali manjša. A vsaj možna mora biti objektivna znanstvena razvidnost, torej možna znanstvena izvestnost za vsako trditev, ni pa nujna za vsak razum, tako da bi imel ali le znanstveno razvidnost ali pa nobene, da bi torej le čisto samostojno spoznal razloge, v katerih korenini sodba, in bi sicer ne mogli govoriti upravičeno, da ima izvestnost in je torej pametno prepričan o tej ali oni resnici. Govorimo čisto konkretno! Prepričanje, ki ga ima večina ljudi o bivanju božjem in o božji vsevednosti in resničnosti, izvira iz spoznanja omejenega sveta, življenja itd. Ne znajo pa vsi razviti teh dokazov do zadnjih samoposebi razvidnih načel in tudi ne bi znali rešiti vseh ugovorov. Razlike ni bistvene med tema dvema načinoma izvestnosti, obe slonita na istih motivih, le da je eno spoznanje popolnejše kakor drugo. Možno pa je še trdno prepričanje, izvestna sodba, ki sloni na subjektivno, ali bolje za tega človeka s to izobrazbo, s temi zmožnostmi sicer zadostnem razlogu, a objektivno splošno pa ne in bi torej tudi vsakemu razumu ne moglo biti zadostno. Motiv, ki daje otroku trdno prepričanje, avtoriteta matere, njeno zatrdilo, ta motiv ne more biti in ni vsakemu odraslemu zadosten. Otrok sliši od matere: Bog je. Ker popolnoma zaupa materi, da mu resnico govori, je trdno prepričan o tej resnici. Avtoriteta matere ali očeta je zanj glavni in najprej edini motiv za sodbo o verovnosti tudi razodete resnice. Ali je izvestnost sodbe, ki temelji na takem motivu, zadostna za nadnaravni in nadvse izvestni dejvere? To je prvo vprašanje. S tem v zvezi potem vprašamo: Je li kdo upravičen dvomiti za

čas, ko išče absolutno zadostnih dokazov in dejstev za sodbo o verovnosti?⁴

I. Relativna izvestnost.

2. Vzemimo praktične zglede za analizo verske izvestnosti! Najprej moža-filozofa, ki se je preboril od brezvernosti do spreobrnjenja h katolicizmu. Po razmišljanju o svetu je prišel do jasnih dokazov za bivanje božje in potem tudi do možnosti razodetja. Dejstvo, da se večinoma vsa verstva sklicujejo na božje razodetje, rodi vprašanje, ali je sploh kako razodetje res historično dano. Razodetja nekaterih verstev že vnaprej lahko izloči vsled njihovega jasnega nasprotstva z načeli razuma. Ko spozna historično zanesljivost virov, spozna in prizna čudeže, pride do prepričanja, da se je Bog razodel po Kristusu. Ko se še iz zgodovine prepriča o božjeizvirnem značaju katoliške cerkve, ima on znanstveno izvestno s o d b o: Ta verska trditev, za katero zahteva cerkev neomahljive pritrditve zaradi božje avtoritete, ki je govorila, je meni zadosti izpričana, morem jo verovati. Ker je treba Bogu verovati, zato je tudi potrebno, čednostno, da verujem. Ta znanstveno izvestna sodba ali znanstvena vera o dejstvu razodetja in božji avtoriteti se more pridobiti na razne načine po raznih krajših ali daljših potih, vedno pa je potrebno, da je spoznan vsaj en nadnaraven pojav, ki objektivno izpričuje nadnaravno dejstvo razodetja. Zveza med pojavom in razodetjem mora seveda biti očitna. Narava pojava in zveza tega pojava z dejstvom razodetja sta

⁴ Ne bomo preiskovali v tej razpravi, ali so motivi za verovnost in na njih osnovana sodba o verovnosti formalni vzrok verskega deja ali so predvsem nujen pogoj in vzrok le z ozirom na udejevitve (quoad exercitium); zadostuje, da so splošno popolnoma nujen pogoj in je od eksistence njihove izvestnosti odvisna tudi eksistenca, ne stopnja izvestnosti deja vere. Ravnotako ne moremo sedaj razlagati, da je izvestnost, ki jo imamo o motivih in njih zvezi z dejstvom razodetja le moralna, ker sloni na zgodovinskem dokazovanju, izvestnost o avtoriteti božji pa lahko popolna, metafizična. Vprašanje, ali je dejstvo razodetja tudi notranji nagib za dej vere, ali je razvidnost spoznanja tega dejstva in božje avtoritete nagib in ali mora biti zato dejstvo in avtoriteta božja obenem z resnico soverovana, tudi niso nujna za našo razpravo. Gre le za vprašanje, ali morejo nekateri motivi, ki splošno niso zadostni, biti pri nekaterih ljudeh zadostni in jim osnovati zadostno izvestnost za akt vere, ki mora biti pameten, razumen in nadnaraven.

mu tako razvidna, da je iz tega zanj jasna nemožnost zmote, izključenje nasprotnega dejstva. To so pa ravno elementi, ki jih dobimo po psihološki analizi izvestnosti.

A malo je ljudi, ki bi se mogli pečati s tako natančnim študijem dokazov, bodisi umskih bodisi historičnih, za popolno resničnost krščanstva. Saj je iz izkustva popolnoma razvidno, da se ne more vsak uglobiti v resnice in v dejstva, katera tako-rekoč hranijo vsak dan njegov um in praktično življenje, ne more se tako uglobiti, da bi se znanstveno samostojno prepričal o vseh temeljih.

Koliko našega znanja sloni na človeški veri! Če bi odšteli vse znanje, ki ga imamo po veri in pustili samo samostojno pridobljene in preizkušene znanstvene resnice, bi bogastvo našega uma v znanstvenem oziru ne bilo veliko.⁵

Navadno verniki nimajo take razvidnosti za verovnost. Poznajo dokaze za bivanje božje iste kakor znanstvenik filozof ali teolog, tudi so ti prepričevalni zanje, a jih ne morejo razviti in vsestransko utemeljiti, tudi na razne ugovore ne morejo dati vedno odgovora. Tudi motive za dejstvo razodetja poznajo, in sicer objektivne, absolutno veljavne, ne sicer popolnoma znanstveno, vendar samostojno. Navadni motiv je katoliška cerkev sama na sebi, pa tudi v kolikor ona priča in oznanja čudeže Kristusove in druge motive za verovnost. Vatikanski zbor je objektivno zadostnost tega motiva tudi določil. »*Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per filium sum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnoscī. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhau-*

⁵ Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae VIII*^o (Friburgi Brig. 1910) 133. »Sicut namque in veritatibus quibusdam naturalibus, disponente providentia Dei naturali, totum genus humanum citra demonstrationem scientificam habet plenam certitudinem, quae inquisitione philosophica potest quidem in suis fundamentis amplius et distinctius explicari, sed nullis apparentibus rationibus labefactari, ita divina bonitas et sapientia in ordine providentiae supernaturalis disposuit... Coll. Lac. VII 533.

stam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile.«⁶

3. Vkljub temu, da so ti motivi, ako jih presojava objektivno, seveda za vsakega zadostni, ker so sami na sebi nadnaravna zunanja znamenja, kot taka spoznatna in v zvezi z razodetjem, je pa spoznanje teh in izvestnost pri raznih vernikih umevno večja ali manjša, sorazmerno spoznanju motivov in vplivu njihovemu na posameznike. Ta vpliv je pač odvisen od individualno psiholoških dispozicij, od izobrazbe, raznih čednosti: ponižnosti, čistosti itd. Že pri teh motivih torej moremo govoriti o neki sorazmerni izvestnosti, dasi je ta le akcidentalna sorazmernost, ker je motiv absolutno zadosten.

Na kakšnem motivu temelji izvestnost o dejstvu razodetja pri otrocih ali preprostih? Otrok sprejme dejanstvenost razodetja kake resnice zaradi avtoritete matere ali očeta ali kateheta. Najprej pač veruje samo na podlagi materinega pričevanja, njej verjame. Pričevanje matere je zanj prvi motiv in nekaj časa gotovo tudi edini, da je prepričan o Bogu, da verjame, da je Jezus Kristus povedal gotove resnice.⁷

Ravno tako sliši potem v šoli pripovedovati kateheta, da je ta ali ona resnica razodeta. In zopet to sprejme zato, ker je katehet rekel, katehetova beseda ga nagne in utemeljuje v njem sodbo: Da je Jezus Kristus Bog in človek, to morem in moram verovati. A tu ima že širše obzorje. Gre v cerkev, sliši pridigo, vidi druge ljudi okrog sebe, ki vsi verujejo. Tu je avtoriteta večje mase, ki mu daje prepričanje, da je resnično, kar ga uči mati in katehet. Vedno pa je še avtoriteta sama, ki mu priča o dejstvu razodetja. Tudi o čudežih sliši, ki jih je Jezus delal in tako potrdil resničnost svojega nauka. A tudi te sprejme in prizna njih zvezo z božjim naukom vsled pričevanja matere ali kateheta. Mati mu pripoveduje razne stvari, otrok vse enako verno sprejme. Uvidi pa vendar lahko, da mu mati o Bogu, o

⁶ Vat. sess. 3 c. 3 (Denz. - Bannw.¹² n. 1793. 1794).

⁷ Tu ne pride v poštev vprašanje, ali otrok tudi veruje zaradi matrine avtoritete kot notranjega nagiba vere. Definirano je v vatik. cerkvenem zboru, da je formalni predmet verskega deja avtoriteta božja v razodetju. Denz. - Bannw.¹² n. 1811.

razodetju govori resneje in svečaneje kakor o marsikaterih drugih stvareh. Če pa mu mati pove zmotno kaj neresničnega kot resnično ali mu razlaga, kar ni verska resnica kot taka, otrok sprejme vse. Mnogokrat seveda se primeša pripovedovanju marsikaj, kar je morebiti samo pobožno mnenje ali pa pobožna razlaga. Kakor mati sama ali tudi katehet ne loči med resničnim in neresničnim ali razodetim in nerazodetim, še manj seveda more otrok, ampak iz z a u p a n j a do matere in kateheta, ali iz prepričanja, da je to res, kar vsi ljudje verujejo, kar jih on pozna, tudi sam tako veruje. Zaupa materi, ker ve, da je mati, da ga ljubi, da ona skrbi zanj, ker je direktno zavedno prepričan, da ona veliko ve, da, da vse ve.

Tudi drugim ljudem zaupa, posebno vzgojiteljem. A seveda je otrok predvsem receptiven, ne še refleksiven. In tudi resnice same, dokler ni zadosti poučen, veruje ali bolje rečeno ponavlja, ker je mati to rekla ali katehet. Dokler nima pojmov: božja vera, verovati Bogu zaradi tega, ker je Bog to rekel, toliko časa seveda tudi o teološki veri ne more biti govora. A te pojme kmalu dobi. Potem ostane avtoriteta matere, kateheta in drugih še vedno glavni njegov vir za verske resnice in tudi glavni nagib, da si stvori trdno sodbo: To je Bog razodel, torej hočem verovati. Da bi dvomil o tem, ali je ali ni tako, kakor mu mati pripoveduje, o tem ni sledu. Seveda je pričevanje matere v objektivnem oziru združeno s pričevanjem cerkve in nauk kateheta ali pridigarja v soglasju z naukom vesoljne cerkve. Cerkev pa je s svojimi lastnostmi in znamenji priča in zadostni dokaz za nadnaravnost nauka. A otrok cerkve kot take še ne more spoznati. Kristusovi čudeži so največji dokaz razodetja, za vsakega človeka imajo prepričevalno moč. Otrok tudi sliši o čudežih, a prepričanje o njih zgodovinski resničnosti izvira večinoma iz vere v materino ali katehetovo pričevanje. V tem slučaju korenini izvestnost njegove sodbe o verovnosti sicer v objektivno splošno veljavnih motivih; a vendar predvsem mati ali katehet mu priča, da so se res zgodili in da so se zgodili v potrjenje razodetja, torej sloni njegova izvestnost končno na avtoriteti enega človeka. Počasi se njegov obzorni krog vedno bolj širi in spozna tudi iz pripovedovanja ali čitanja število katoličanov, ki so soglasni v priznanju razodetja; duhovniki, škofje, papež, milijoni ljudi, med njimi modri, učeni, pobožni: človeška avtoriteta cerkve, ki je historična priča in oznanjevalka Kri-

stusovih čudežev. Od te pa je lahko priti potem do njene božje avtoritete.⁸

Ali drug zgled! Misijonar oznanjuje poganom Kristusov nauk. Nima nadnaravnih dejstev na razpolago, da bi pred njimi potrdil resničnost razodetja. Samo pripoveduje jim o čudežih, o katerih pa seveda nevedni pogani ne morejo preiskovati, ali so resnični ali ne. Ugled misijonarja je navadno motiv, ki jih pridobi za krščanstvo. Njegova požrtvovalnost, nesebičnost, dobrota so jim dokaz, da ne laže, ko jim pripoveduje o razodetju, o čudežih in verskih resnicah.

4. Ali je ta relativna izvestnost o motivih za verovnost in torej relativna izvestnost sodbe same zadostna za vero? Vera mora biti izvestna, nad vse trdna. Protislovno pa bi bilo zahtevati trdno pritrnitev razuma neki sodbi kot razodeti, o kateri morem upravičeno dvomiti, da je razodeta. In zato ni dosti za izvestnost vere samo mnenje, da je morebiti resnica razodeta, samo na verjetnih dokazih in dejstvih sloneča sodba o verovnosti. Čeprav ni izvestnost vere sorazmerna trdnosti motivov ali sodbe o verovnosti, vendar so ti nekako logičen in tudi psihološki motiv, v kolikor jih namreč pred dejem vere moram spoznati in me nagibajo, navajajo, da verujem Bogu. In zato je od Inocencija XV. bil obsojen stavek: *Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet ne non sit locutus Deus*. Ravno tako je obsojen v dekretu »*Lamentabili*« stavek: *Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum*.⁹ Ali pa ni tudi relativna izvestnost le neka velika verjetnost in prepričanje samo z verjetnimi dokazi in motivi?

Prava izvestnost vključuje dvojno: trdnost prepričanja brez bojazni, da se motimo, in nujno zvezo tega prepričanja z objektivno resničnostjo. Prepričanje o dejstvu razodetja se opira na spoznanje nadnaravnih dejstev in pojavov, na spoznanje njihove historične in relativne resničnosti ali zveze z dej-

⁸ *Quamvis enim fideles rudiores motiva omnia credibilitatis distincte non noverint nec ipsi ea valeant explicare, noverunt tamen modo ipsis accommodato unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam et in hac semper iis ob oculos versatur incommutabile, plene sufficiens et certum credibilitatis motivum...* Coll. Lac. VII 533.

⁹ *D e n z. - B a n n w.*¹² nn. 1171. 2025.

stvom razodetja. Ako vzamemo sedaj slučaj relativne izvestnosti, vidimo, da avtoriteta matere ne more biti popolnoma zadostna in splošno zanesljiva priča, dokaz in potrdilo razodetja. Tako znanje kakor tudi resničnost nista popolnoma zanesljiva. Ravno tako pri pričevanju duhovnika ali več ljudi možnost zmote ni izključena. Ker je sama v sebi zgolj človeška naravna avtoriteta, ne more jamčiti za nadnaravna dejstva, biti objektivno zadostni motiv za sodbo o verovnosti.

Poleg sodbe: mati mi pripoveduje res r a z o d e t e resnice, je možna sodba: mati se je zmotila in mi podaja napačno nekaj za resnično razodeto, kar ni. Ali je torej možno prepričanje o posesti objektivne resnice? Res, če razmotrivamo ta motiv v sebi, ni zadosten in ga lahko tako smatramo samo kot verjeten dokaz ali verjeten motiv za dejstvo razodetja. In s tega stališča bi mogli reči z Newmanom, da je vera, tudi božja, osnovana lahko na verjetnostih.¹⁰

A nekaj drugega je, če govorimo o tem motivu kot splošnem ali pa z ozirom na to osebo ali te osebe v teh okoliščinah, pri tej izobrazbi, pri teh duševnih dispozicijah. Pri tej ima ta motiv prepričevalno moč, izgube se zanjo vsi stvarni pomisleki, ki drugemu zbujejo dvom. Ne pozna teh težkoč, ne vidi nobenih razlogov za nasprotno prepričanje, ampak vidi samo razloge za pritrnitev. Duša otrokova je popolnoma navezana na besede materine ali katehetove. Po naravi otrok, že bolj nagnjen k zapni veri vsem, ki jih ima rad, sprejme potem tudi zato, ker mu ti pripovedujejo. Njegova izvestnost o resničnosti tega, kar mu mati ali katehet pripoveduje, ima za podlago moralni zakon: starši govore otrokom resnico. Otrok se zaveda bolj ali manj jasno: Mama ve vse to, da je res, in jaz vem, da mi prav pove.

¹⁰ S. Harent, *Croyance* v *Dictionnaire de théol. cath.* III (Paris 1907) 2382: A vrai dire, en se plaçant au point de vue tout extérieur d'un observateur parfaitement éclairé, les motifs intellectuels de cet enfant pourraient prendre le nom de »probabilités«, parce que leur effet sur l'esprit de cet observateur ne pourrait s'élever au dessus d'un jugement probable; mais pour le sujet lui même en qui réside cette certitude relative, rien n'apparaît alors comme purement probable; pas d'opinion chancelante, mais fermeté d'adhésion. On voit dans quel cas et dans quel sens on pourrait expliquer bénévolement Newman, quand il dit que la foi, même la foi divine, est fondée sur des »probabilités«. Mais cette assertion, qui sonne mal, est faussée dans sa généralité.

Podobno deluje pri vernikih avtoriteta duhovnikova, prepričanje o njegovem znanju, o njegovi poštenosti in resnicoljubnosti in spoznanje soglasja njegovega nauka z naukom drugih, in tako se stvari potem trdno prepričanje. Otroški razum ni dovzeten za razne težkoče bodisi stvarne bodisi samo sofistične, nima tudi še predsodkov, ampak je še kakor »tabula rasa«. In tako vpliva samo pozitivna moč dokaza ali avtoritete nanj in mu da zadostno izvestnost, da je resnično dejstvo razodetja. De jansko torej izključi sodbo, ki bi izrekala možnost nasprotnega dejstva (*formido errandi*). Ne spozna tudi, da so ti motivi za učenejšo nezadostni.¹¹ Ali ne zaidemo na ta način preveč v subjektivizem? Ne smemo pozabiti, da so za krščanstvo dani objektivni, zunanji, splošno veljavni motivi in da so taki subjektivno ali relativno zadostni motivi združeni z njimi, dasi otrok te zveze ne pozna ali vsaj ne popolnoma. Saj redno je, da mati otroku razlaga res pravo razodetje v soglasju s cerkvijo. Da včasih primeša kako zmotno trditev med razodete, to se sicer more zgoditi in se zgodi, a *explicite* le redko, pač pa *per accidens*. Otrok sicer sprejme to tako kot druge trditve, jasno pa je, da ne more verovati tega, česar Bog ni razodel, na isti način kakor razodeto resnico. On se razlike ne bo zavedal, a razlika med dejema je: eden je dej navidezne božje vere, drugi pa resnične. Bog ne more zmote potrditi s svojo milostjo. Otrok krivoverskih staršev veruje tudi zmote poleg resnic in ima za vse relativno izvestnost. Verovati z nadnaravno vero more pač samo resnično razodete nauke, ki so sekti skupni s katoliško cerkvijo. Za druge ni nobena verovnost možna, in ko otrok doraste, izgubi lahko sploh izvestnost o teh in pride do prepričanja njih zmotnosti.¹²

¹¹ Respondetur, rusticum illum vel puerum non iudicare absolute et in universum, quod motiva sibi proposita obligent quemlibet ad credendum, sed solum quod obligent ipsum et hoc quidem verum et evidens est, cum ei non occurrant rationes quae homini docto occurrerent ad prudenter formidandum non potest ipse prudenter formidare et pro eius captu motiva illa fortissima sunt, quae debilia essent in ordine ad alios. De Lugo, De virtute fidei divinae. Op. omn. III (ed. Venetiis 1718) 115.

¹² Ne spuščamo se v razmotrivanje vprašanja, ali je mogoče, da bi bil človek kdaj obvezan verovati, če ti motivi za verovnost ne izključujejo popolnoma zmote in bi torej mogel biti obvezan, da kdaj veruje zmoto. Prim. o tem vprašanju Suarez, De fide, disp. 3 (ed. Lugduni 1621) 67; De Lugo, De fide d. 4 s. 6.

Da je relativna izvestnost o krščanskem razodetju zadostna, je gotovo že odtod, ker pri tem redu, ki ga je Bog izbral, ni mogoče drugače. Mogel bi seveda absolutno Bog vsakega učiti po takem notranjem razsvetljenju, po katerem bi spoznal, da je razodetje res dano. A ni izbral te poti. Kakor za pridobivanje drugega znanja, je tudi za razširjanje vere izbral pot učenja po človeški avtoriteti. »Interroga patrem tuum et annuntiabit tibi, majores tuos et dicent tibi.«¹³ Postavil je red duhovnikov, da širijo in uče njegov nauk; v stari zavezi kakor v novi so ga oznanjali ljudje in večinoma niso imeli karizmatičnih darov, s katerimi bi vsak čas potrjevali pravo resničnost nauka, ki ga oznanjajo, da bi vsak iz svojega izkustva lahko imel absolutni motiv. Pač morajo razlagati tudi čudeže, kazati na čudež krščanstva, na moč in svetost katoliške cerkve, dajati tudi kolikor možno umske dokaze za resničnost krščanstva, torej razlagati *praeambula fidei*, a verniki razumejo po svojih zmožnostih in mnogi ne morejo dokazovanj in zveze z dejstvom razodetja samostojno pojmovati in ohraniti, vedno je velikega pomena tudi človeška avtoriteta duhovnika.

Deluje pa pri tem spoznavanju tudi milost. Objektivne nezadostnosti takih motivov seveda ne spremeni v absolutno zadostnost, pač pa *gratia illuminationis* lahko v slučaju relativne izvestnosti vsled premalega spoznanja sicer popolnoma zadostnih motivov razumu dá luč, da jih boljše spozna, in pri nezadostnih pa voljo nagne, da vpliva na razum, ki potem predvsem pazi na pozitivnost motiva in odvrne od težkoč ali privede do spoznanja zveze nezadostnega motiva z zadostnimi in splošnimi.

Relativna izvestnost je torej zadostna zato, da more tisti, ki jo ima, izvršiti akt nadnaravne nadvse izvestne vere. Kam bi sicer prišli, če bi ravno v najvažnejših vprašanih življenja in najresnejših in tudi najresničnejših zatrditvah staršev in učiteljev otrokom zbudili dvom. Potem bi pač morali otroci imeti za svojo dobo nemožne enkete in debate. Ali naj v najvažnejših vprašanih pustimo otroke nepoučene, da bi samostojno pozneje prišli do resnice? To bi bilo pač pametno, če bi ne imeli objektivnih, popolnoma splošnoveljavnih dokazov za bogoozvirnost krščanstva, za absolutno nujnost življenja po veri in že zato prej vere. Zato je to prvo potrebno in najsi tudi otrok ne more

¹³ Deut. 32, 7.

razumeti samostojno motivov za verovnost, dokazov za krščanstvo. In težka zmeta je v racionalistični zahtevi, naj se otroka ne uči stvari, za katere nima umevanja in ki jih ne more presoditi. Ali je krščanstvo resnično in dokazljivo tudi popolnoma objektivno? Če je resnično, mora otrok že poznati in verovati takrat, ko začne pri njem odgovornost za dejanje.¹⁴

II. Verski dvom.

5. Relativna izvestnost je umerjena ali po splošno nezadostnem motivu človeške avtoritete ali pa po nepopolnem spoznanju sicer objektivno splošno zadostnih dokazov in dejstev. Neka nepopolnost ali boljše preprostost razuma in srca je pogoj taki izvestnosti. A ko se okoliščine spremene, pa morebiti pride tudi do refleksnega spoznanja nezadostnosti motivov, absolutno zadostnih pa še ne pozna. Ali je upravičen resen dvom, dokler po lastnem raziskovanju ne pride razum do spoznanja resničnosti krščanstva? Vstanejo bodisi v njem samem intelektualni pomisleki ali vsled grešnega življenja otemni spoznanje ali pa sliši ugovore in vidi zglede in začne dvomiti nad avtoriteto matere ali duhovnika in tako izgubi motiv, od katerega je bila odvisna tudi trdnost njegove vere. Ali sme resno dvomiti nad kako resnico, ki jo uči cerkev kot razodeto? Ko postane motiv človeške avtoritete nezadosten, ali sme toliko časa dvomiti, dokler raziskuje in ne pride do znanstvene izvestnosti, ali sme biti indiferenten tako, da ne pritrdi pa tudi izrecno ne taji? Ali je možen slučaj, da bi kak katoličan začel dvomiti, in sicer v dobri veri dvomiti o kaki resnici, o kateri ve, da jo katoliška cerkev uči kot razodeto? Ali more kdo, ki je živel v katoliški cerkvi in bil vzgojen v katoliški veri, zapustiti jo brez lastne krivde ali vsaj smatrati jo, za popolnoma enakovredno drugim cerkvam in veram?

Pride katoličan, mlad vojak med pravoslavne, vidi, da imajo skoro vse isto kakor katoličani. Tudi žive splošno po veri, vsaj zunanje, in zdi se, da nekatere predpise še natančneje izpolnjujejo kakor katoličani. Mirni so v prepričanju, da je njih vera prava. Imajo splošno isti verski nauk, podobne obrede, sklicujejo se na svetnike. Da dejansko kdo začne dvomiti, to je iz izkustva jasno, da more odpasti tudi k pravoslavju ali prote-

¹⁴ S. Harent, *Croyance* o. c. 2380.

stantizmu, če tudi gotovo, saj postane lahko celo sredi najboljših katoličanov svobodomislec. Gre za motiv. Ali je prišel morebiti do spoznanja, da je ta vera enako dobra in morebiti še bolj Kristusova, kakor katoliška vera? Ali je postala ta vera zanj enako ali bolj verjetna kakor katoliška, ali je morebiti vsaj subjektivno lahko upravičen, da zapusti svojo vero in jo zamenja za drugo? Gre torej za ohranitev že pridobljene vere, za stanovitnost v katoliški veri tudi, ko pride »kriza« v sodbi o motivih in dokazih, ko je treba zamenjati nezadostne motive za zadostne in univerzalne, absolutne.

6. G. Hermes, nemški teolog v prvi polovici 19. stoletja, je postavil »pozitivni dvom kot podlago za teološko raziskovanje«. ¹⁵ Svetoval je svojim slušateljem, naj dvomijo o vseh resnicah, da se bodo potem skozi gozd, skozi labirint dvomov pririli do znanstvene izvestnosti o dejstvu razodeja in o verskih resnicah. Temu znanstvenemu prepričanju nujno sledi pritrditve, ki jo razum izreče o resnicah, *fides cognitionis*. Ta vera je torej naraven akt, milosti ni potreba zanj, saj sledi iz dokazov. Seveda je potem nujno tudi trdnost, izvestnost te vere sorazmerna in popolnoma odvisna od dokazov.

Zmota Hermesova posebno glede pozitivnega dvoma pri iskanju popolne izvestnosti o dejstvu razodetja je zelo razširjena. Ta misel je sploh otrok verskega indiferentizma, ki smatra vsako vero za enako dobro in dovoljuje torej tudi resen dvom o veri ali celo prestop iz katolicizma v drugo vero. Zadrževajo, da je za katoličana merodajno ravno tisto stališče kakor za drugoverce, o katerih trdi katoliška cerkev, da smejo dvomiti o svoji veri in prestopiti iz nje h katolicizmu. Tudi tisti, ki priznavajo samo notranje, subjektivne motive za resničnost katoliškega krščanstva in cerkve, se kaj lahko izgube na polje verskega indiferentizma ali vsaj dvoma.

Mi trdimo, da ima katoličan vedno z a d o s t i m o t i v o v na razpolago, ako le hoče, kateri mu posredujejo, da more pametno in razumu primerno verovati. Zato ne more upravičeno nikdar dvomiti, še manj biti indiferenten nasproti svoji veri in

¹⁵ ...Georgius Hermes, utpote qui... tenebrosam ad errorem omnigenum viam molitur in dubio positivo tamquam basi omnis theologicæ inquisitionis et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem. — D e n z. - B a n n w. ¹² n. 1619.

cerkvi ali pa odpasti in se pridružiti kaki sekti ali pa se vdati brezverstvu. Ako torej dejansko odpade, greši ali pa je prej grešil.

7. Nadnaravna vera je neobhodno potrebna za zveličanje, in sicer necessitate medii absoluta. »Brez vere je nemogoče biti Bogu všeč.«¹⁶ »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsem stvarjem. Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan, kdor ne bo veroval, bo pogubljen.«¹⁷ Ker je potrebna za zveličanje, je potrebna vsak čas, je s tem zapovedana torej že stanovitnost v veri. Bog zahteva od nas, da ostanemo stanovitni, »v veri utrjeni, stalni in neomahljivi v upanju evangelija« (Col. 1, 23; 2, 6—8). »Kar ste slišali od začetka, naj ostane v vas« (1 Jo. 24).

Ker je Kristusova vera samo ena in, kakor dokazuje zgodovina in pričajo lastnosti nadnaravnega značaja, se ta nahaja v katoliški cerkvi, zato je katoliška vera vsaj »in voto« nujna za zveličanje vsem. Jasno pa je, da je katoličanu potrebna necessitate medii in re in da zanj velja pač zapoved stanovitnosti, da si ohrani katoliško vero, ki je popolna Kristusova. Verniki to božjo zapoved stanovitnosti v veri tudi poznajo. »Etsi non omnes habentes fidem plene intelligent ea, quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda et quod ab eis nullo modo est devianandum.«¹⁸

Cerkev je tudi vedno zahtevala stanovitnost in neomahljivost v veri v nauke, ki jih ona kot razodete razlaga. Pri tem se je sklicevala na premnoge jasne dokaze in znamenja, ki omogočujejo vsakemu sodbo o verovnosti nauka cerkve, ki je lastnica zaklada vere in dokazov za vero in je sama po sebi vedno živ dokaz svojega božjega izvora. Zato zahteva od katehumenov, da »čisto in neomadeževano ohranijo vero«, ki jo v krstu priznajo, in jo »prinesejo pred sodnji stol našega Gospoda Jezusa Kristusa in imajo večno življenje.«¹⁹ Zato jo mora vsak katoličan »celo in neomadeževano do konca svojega življenja z božjo pomočjo kar najstanovitneje ohraniti in izpovedovati.«²⁰ Nihče ne bo dosegel večnega življenja, če ne bo v njej vztrajal.²¹

¹⁶ Hebr. 11, 6.

¹⁷ Mc. 16, 15. 16.

¹⁸ S. Th. 2 II q. 8 a. 4 ad 2um.

¹⁹ Denz. - Bannw. n. 800.

²⁰ Denz. - Bannw. n. 1000.

²¹ Denz. - Bannw. n. 1793.

Cerkev zahteva vero in kaznuje vse, ki dvomijo ali nočejo verovati, pri tem vedno se sklicuje na svojo oblast, ki jo ima od Kristusa, in opozarja na to, da je ona sama na sebi popolnoma zadostni motiv za verovnost nauka.

Ako je tako stroga zapoved božja, ohraniti stanovitno vero, potem mora biti tudi vedno možno katoličanu, da si jo ohrani. Zato mora imeti vedno zadostni motiv za sodbo o dejstvu razodetja, ki ga predloži cerkev, in torej za sodbo, da stori edino pametno in razumno, ako veruje.

Upoštevati moramo pri stanovitnosti vere še to, da je trdnost, izvestnost vere notranje oprta na božjo avtoriteto, ki se ne more motiti in ne more varati. Zato je dej vere po svoji naravi izvestnejši kot vse druge pritrditve. Subjektivno pa je vpliv milosti, ki zopet temu dejju zagotavlja možnost in pa tudi nujnost trajnosti in stalnosti. Bog ne da milosti za zmoto. Milost vpliva na voljo, katera potem nagne razum, da pritrdi zaradi božje avtoritete.²²

8. Vse to dokazuje, da mora biti dej vere po svoji naravi nepreklicen. Seveda je možno, da je kdo imel kako trditev za razodeto resnico, jo veroval — dozdevna božja vera — in da začne o tej dvomiti in jo zavrže. A vera v razodeto resnico more in mora ostati vedno trdna in nepreklicna. Zakaj nikoli ne more biti resničnega vzroka, da bi kdo ali dvomil o kakí resnici, ki jo cerkev uči, ali pa dvomil o katoliški veri in zapustil cerkev.

Že v silabu Pija IX. je bil obsojen stavek: Vsakemu človeku je svobodno, da sprejme ono religijo, ki jo smatra po svojem razumu za resnično.²³ Ni rečeno s to obsodbo, da ni treba ali da dejansko razum nima izvestne sodbe o verovnosti razodetja, ampak je zavrženo mnenje indiferentizma, da more biti razumu več ver enako verjetnih in da zato lahko sprejme vero, ki se mu zdi resnična.

Na vatikanskem cerkvenem zboru je bil obsojen indiferentizem in Hermesov nauk o pozitivnem dvomu: Si quis dixerit

²² Zato so obsojeni stavki: 19. *Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.* 20. *Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem.* D e n z. - B a n n w. 1169, 1170. Dvojna zmota: za vero zadostujejo samo verjetni razlogi za dejstvo razodetja in trdnost vere je sorazmerna samo motivom.

²³ *Liberum cuique homini est, eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.* D e n z. - B a n n w. n. 1715.

parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt assensu suspenso in dubium vocandi donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae ab solverint: A. S.²⁴

Tri stvari so izražene v tem kanonu: 1. Zmotnost indifere n tizma, ki zahteva, da sme veljati za katoličana isto kakor s katoliškega stališča velja za drugoverca; 2. obsodba Herme sovega dvoma in 3. slovesna določitev, da ima katoličan vedno lahko zadostno izvestnost za svojo vero, da torej nima vzroka dvomiti ali zapustiti jo. Nikoli ne more kdo na podlagi res veljavnih dokazov ali kakih objektivnih dejstev biti upravičen dvomiti ali pa prestopiti v kako sekto, in sicer misleč upravi čeno, da je to njegova dolžnost.

Vatikanski zbor je hotel v prvi vrsti definirati, da ne more biti nikoli objektivnega vzroka, da bi kdo dvomil o verskih resnicah ali o cerkvi. Ni izrecno definiral, da bi nihče ne mogel priti kdaj v položaj, v katerem bi mislil, da mora zapustiti ka toliško vero ali da mora dvomiti o kaki resnici, ki jo cerkev uči kot tako. Seveda iz tega ne sledi, da ne moremo popolnoma gotovo trditi, da je to brez lastne krivde nemogoče. Zdi se, da tudi iz vaticanskega kanona sledi, da katoličan tudi subjek tivno ne more nikoli dvomiti o verski resnici ali o cerkvi in da ima torej, če le hoče, vedno zadostno relativno izvestnost o verovnosti katolicizma in je brez lastne krivde nikdar ne izgubi. V tretjem poglavju konstitucije o katoliški veri govori namreč cerkveni zbor o številnih velikih, vsakemu dostopnih in jasnih dokazih in motivih za verovnost katoliške vere, med temi je že cerkev sama zaradi-svojih lastnosti »velik in trajen motiv za verovnost«, ki kot »znamenje povzdignjeno med na rodi« vabi vse k sebi in svoje sinove utrjuje v prepričanju, da ima njihova vera najtrdnjšo podlago. Uspešnost tega pričevanja pa poveča še m i l o s t. Dobrotljivi Bog one, ki jih je iz teme pripeljal k luči svoje vere, s svojo milostjo potrjuje, da vztrajajo, in ne z a p u s t i n i k o g a r, k i n j e g a n e z a p u s t i. Zato je katoličan popolnoma v drugačnih razmerah, kakor tisti, ki je izven katoliške cerkve. Katoličan nima nikoli upravičenega

²⁴ Denz. - Bannw. n. 1815.

vzroka spremeniti svojo vero ali dvomiti o njej, kakor sme nekatoličan.²⁵

Vsako n a z a d o v a n j e na potu zveličanja izhaja iz človekove krivde, pri odraslem iz njegove lastne krivde. Korak iz katolicizma v skepto ali v kako sekto je gotovo tako nazadovanje, in čeprav ima sekta tudi razodetje in vero, v kolikor je absolutno nujna necessitate medii za zveličanje.²⁶

Zato pa je odraslemu in vzgojenemu katoličanu vedno na razpolago tudi zadostni motiv, ki mu daje vsaj relativno izvestnost o verovnosti katoliške vere. Ravno tako pa je tudi njemu, ki je imel dosedaj samo relativno izvestnost, ko mu vstanejo težkoče proti zadostnosti motivov, lahko priti do spoznanja motivov, ki mu dajo absolutno izvestnost, tako da ni upravičen nikoli resno dvomiti in brez velike lastne krivde tudi ne more dvomiti.

Isto velja tudi za otroke, ki so krščeni in katoliško vzgojeni. »Si quis dixerit, huismodi parvulos baptizatos, cum adleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt, et, ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos; nec alia interim poena, ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiae aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant: A. S.«²⁷ Ta nauk, pravi Scheeben, predpostavlja, da more in mora otrok, vsaj v kolikor je katoliško vzgojen in nima privzgojenih polno predsodkov proti katoliški cerkvi, spoznati njeno verovnost in tako ne more bona fide brez velike krivde zavrtni vere.²⁸

²⁵ Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut »ad agnitionem veritatis venire« (1 Tim. 7, 4) possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat non deserens nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur, illi enim qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi, Vat. sess. 3 cap. 3. Denz. - Bannw.¹² n. 1794.

²⁶ Proti volji božji, da hoče vse ljudi zveličati, bi bilo, ako bi Bog pripustil, da bi kdo ex errore invincibili zašel v kako sekto, ki bi niti tega ne verovala.

²⁷ Conc. Trid. sess. VII. can. de bapt. 14. Denz. - Bannw.¹² n. 870.

²⁸ O. c. 357 n. 850.

Da mora biti v slučaju odpada od katoliške vere velika subjektivna krivda, sledi tudi iz resnice, da je vera začetek, korenina in temelj našega opravičenja²⁹ in temelj vseh čednosti. Dasi je sicer možna božja vera, ki ni explicite katoliška, mora ta le potem imeti moč katoliške vere, ako je vsaj in voto katoliška. Zato mora vera, ki je postala explicite katoliška, veljati kot nujno sredstvo zveličanja in jo Bog kot tako mora zahtevati in storiti s svojo milostjo možno.³⁰

9. Mogoče je, da je kdo zanemaril spoznanje verskih resnic, da se ni zanimal za to, da bi z rastočo drugo izobrazbo skrbel tudi za versko izobrazbo, za natančnejše spoznanje verskih resnic in dokazov za resničnost krščanstva. Ali pa je čital knjige ali časopise, ki so bodisi odkrito tajili kak nauk ali napadali cerkev, ali pa širili nauke, ki so vsaj suponirali ali razodevali zanikanje ali preziranje kakega katoliškega nauka. Ali pa je zahajal v družbo, kjer je vladal veri in cerkvi sovražni duh. Če je to delal prostovoljno in po drugi strani ni skrbel za to, da ostane v živem stiku s cerkvijo in njenim učiteljstvom, lahko izgubi vedno bolj »katoliški čut« in oslepi vedno bolj za motive za verovnost in resnice, ker jih vedno manj pozna, in lahko pride nazadnje do nekega verskega spanja. Možno je tudi, da kdo vsled grešnega življenja pride do položaja, v katerem sodi, da ni katolicizem Kristusova vera in da je dolžan, da jo zapusti. Greh ima svojo logiko, praktično življenje išče in si ustvari pogosto svoje norme in ovrže one, ki mu nasprotujejo. Neizpolnjevanje zapovedi psihološko povzroči pogosto dvom o njih teoretični veljavnosti.³¹

Kar velja o krivdi katoličana, ki odpade od katoliške cerkve, velja deloma tudi za drugoverca, ki je bona fide v svoji sekti, izvzemši dvom sam. Lahko prične dvomiti o svoji sekti, o veri, in mu milost božja lahko tudi pomaga, da spozna ravno zmotnost sekte, da spozna, da je imel samo domnevano božjo vero v trditve, svojske tisti sekti. A nikoli pa ne bo brez krivde postal svobodomislec ali brezverec. Razlogi za to so razmerno

²⁹ Denz. - Bannw. nn. 801. 1789.

³⁰ Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik I (Freiburg in Br. 1873) 356; S. Harent, Foi v Dictionnaire de théol. cath. VI (Paris 1913) 302.

³¹ Cfr. A. Stöckle S. I., Zur Psychologie des Glaubenszweifels² (Mergentheim 1920) 19.

isti kakor za katoličana. *Deus non deserit, nisi deseratur*. Božja milost je dana zato, da vse, ki se trudijo, da iščejo resnice in žive tudi po njej, vodi k popolni veri, nikoli pa od nje.

Ako pa katoličan živi po svoji veri, ako skuša ob različnih težkočah ali ugovorih, ki jih sliši, vedno bolj spoznavati vero, potem mu čisto gotovo ne bo nikoli prišel resen dvom o veri, ker bo imel vedno zadostno spoznanje motivov, ki bodo dokazovali, da je njegova vera razumna. *Deus non deserit nisi deseratur*. In če bi prišel brez lastne krivde med pravoslavne ali protestante in bo živel naprej pošteno in pravično, vedno bo lahko ločil med svojo katoliško vero in vsako drugo, tako da mu bo njegova ostala vedno bolj verovna kakor vsaka druga. Božja previdnost bi v nujnem slučaju dala tudi posebne milosti.

A kako se psihološko izvrši prehod od relativne izvestnosti v motivih za verovnost do absolutne, da se ne zbudi psihološko nujno dvom vsled pomanjkanja zadostnega motiva v gotovem času? Ne smemo si misliti prehoda iz relativne izvestnosti do absolutne tako, kakor bi bil med obema stanjema razuma nek presledek. Omenili smo zgoraj, da je vzrok relativne izvestnosti v stanju izobrazbe, preprostosti razuma, nepoznanja težkoč, različnih ugovorov itd. Ko se razum razvija in življenje postaja bolj vsestransko, se tudi nezadostnost teh motivov kaže. A otrok, ki se vzgaja »sub magisterio Ecclesiae«, raste obenem tudi v verskem spoznanju paralelno z ostalim razvojem. Tako se *sensim sine sensu* širi in pogloblja njegova verska izobrazba in spoznavanje tudi z ozirom na motive za verovnost in tako pride mirno do spoznanja objektivno splošnih motivov po poti, kakor smo zgoraj naznačili, ali na kak drug način.³² Čim bolj premišljuje, tem bolj mu bodo jasni dokazi za njegovo vero in cerkev. »Argumenta quibus ad credendum homo inductus est huiusmodi sunt ut quo magis perpenduntur, eo clariora et graviora apparent; unde consequitur, causam cur homo, quasi illa non sufficient, fidem suspendat, existere numquam posse.«³³ Tudi spričo ugovorov, ki jih sliši, ne bo izgubil izvestnosti. Izkustveno je gotovo, da ravna preprost razum, ki ni še natrpan z različnimi filozofskimi teorijami in predsodki, mnogokrat čudovito lahko in dobro zavrne razne ugovore, hitro spo-

³² Cfr. Harent, *Foi* o. c. 317 ss.

³³ *Conc. Coloniense 1860* v *Coll. Lac. V. 279*.

zna tudi razne sofizme, ki izhajajo iz potvarjanja naukov katoliške cerkve. Če pa jih ne zna rešiti, pa se tudi ne zmeni zanje, kar je tudi pametno, ker je prepričan o resničnosti vere in zato prepričan o zmotnosti ugovorov ali pa išče rešitve ugovorov, v trdnem prepričanju, da se da dobro odgovoriti nanje.³⁴

Sklep.

Trdna in stanovitna more in mora torej ostati vera, enkrat pridobljena, kljub temu, da imamo samo relativno izvestnost o motivih in relativno izvestnost o verovnosti. Ta je zadostna za »razumno«
vero in vedno je vsaj taka na razpolago. Zato ni dovoljen nikoli resen dvom, še manj odpad od vere. Ni objektivnega razloga za to, pa tudi ni subjektivne upravičenosti. Brez velike subjektivne krivde ni mogoče dvomiti ali odpasti.

Iz tega je razvidna velika važnost verske izobrazbe. Prva bi morala biti vedno, ker je tudi vera najpotrebnejša za zveličanje. Katoličan se mora zavedati, da si jo vedno bolj pogloblja, da bo ostala njegova vera vedno taka, kakršna more in mora biti — *fides petrina*, trdna kot skala.³⁵

A vidi pa se tudi, kolikega pomena je avtoriteta duhovnikova kot motiv za verovnost. Dasi more biti njegovo pričevanje in oznanjevanje božje besede seveda le v toliko zadosten motiv, v kolikor je v zvezi s cerkvijo, je že vendar on vedno del te cerkvene avtoritete in verniki, vedno več ali manj oslanjajoči se na njegovo avtoriteto, spoznavajo druge motive za resničnost krščanstva. In če pade duhovnikova avtoriteta, če jo sam izpodkoplje? *Scientia et veracitas* z drugimi moralnimi čednostmi sta mu potrebni v času, ko se sliši: Ljudje, ki več znajo, kakor mi, ki so študirani, pravijo, da ni tako, kakor trdi duhovnik.

Scientia je duhovniku potrebna, da jim bo vedno bolj napravil umljive absolutno zadostne dokaze za krščanstvo, *veracitas* z moralnimi čednostmi mora biti večja kakor pri raznih drugih, da ga bodo sploh hoteli poslušati in cenili tako njegovo človeško avtoriteto višje kot avtoriteto veri sovražnih ljudi.

³⁴ Cfr. Harent, *Foi* o. c. 324 ss.

³⁵ Scheeben o. c. 357.



Dr. Jos. Ujčič — Ljubljana:

Nauk o odpustnem grehu.

(Nadaljevanje.)

(Doctrina de peccato veniali.)

Dissertationis conspectus. — III. Exponitur doctrina theologorum medii aevi, imprimis s. Thomae et s. Bonaventurae. In statu originalis iustitiae peccatum veniale non erat possibile. In statu naturae lapsae autem propter inordinationem peccatum originale consequentem fieri potest, ut »mens maneat conversa ad ultimum finem, sed aliquantulum impediatur ex hoc, quod plus debito inhaeret his, quae sunt ad finem« (s. Thomas). Itaque peccatum veniale non est »contra« legem, sed »praeter« legem; mortali opponitur ut reparabile per principium interius irreparabili. — Adiungitur scholion de textu difficili s. Thomae 1 II q. 74 a. 3 ad 3. — IV. Ioannes Gersonius, nominalistae Petri de Alliaco discipulus, discrimen inter peccatum mortale et veniale unice ex misericordia Dei repetit. — V. Proponitur, quid reformatores saec. XVI de veniali peccato docuerint. Wiclif iam saec. XIV. peccatum impaenitentiae finalis mortale, omnia alia venialia esse affirmabat. Calvinus omnia peccata ex se mortalia esse dicebat, sed ex misericordia divina peccata praedestinatorum venialia esse asserebat. Lutherus eiusque asseclae propter errorem de originali peccato eiusque sequelis eo usque progressi sunt, ut docerent, hominem nihil boni agere, sed mortaliter tantum peccare posse, quod revera in infidelibus, in non renatis accidit. In fideli vero omnia peccata absorbentur per fidem. Peccata grandia (ut v. g. adulterium a David commissum) »in renatis sunt contra legem Dei, sed quia persona accepta est... fiunt huic personae haec mala venialia peccata« (Melanchthon). Etiam motus concupiscentiae, quibus tamen resistitur, venialia peccata sunt. Denique illustratur, quomodo recentiores quidam theologi Lutherani doctrinam magistri mitigare studuerint. Huic capiti inseritur scholion, in quo ostenditur, protestantes s. Paulum et s. Augustinum male interpretatos esse.

Sholastiki o odpustnem grehu.

Veliki sholastiki, omenjamo le sv. Tomaža in sv. Bonaventura, niso samo nadaljevali patrističnega nauka o odpustnem grehu, marveč so ga poglobili in izbistrili. Dočim so naglašali pisatelji starejše dobe, ki so pisali večinoma kot praktični pastirji (Avguštin, Gregorij, Izidor), kot apologeti proti pelagiancem (Avguštin, Hieronim) ali pa kot asceti za tiste, ki hrepenijo po večji popolnosti (Kasijan), da nihče ni brez grehov, ter učili, kako nevarni so tudi mali grehi in kako naj se jih

ogibamo, so si sholastiki v svoji študijski celici stavili tudi druga vprašanja: v čem je prav za prav mali greh? kakšne posledice ima tako dejanje v našem razmerju do postave, oziroma do Boga?

Kot globoki misleci so si postavili sholastiki sledeči problem: Ker se tudi najmanjši greh (n. pr. mala laž) protivi navnemu redu, oziroma krši božjo voljo, kako naj se tolmači, da človek tudi po takem dejanju ostane v zvezi z Bogom, ko je vendarle storil nekaj, kar je Bog prepovedal?

Ako primerjamo malo laž (*mendacium officiosum*) in večno resnico, se brezdvomno popolnoma izključujeta; med njima ne more biti ni sence kompromisa, razdalja je neskončna. Sledilo bi torej, da tako dejanje uniči duhovno zvezo med človekom in Bogom; s tem pa smo že v sistemu Sokrata in stoikov, ki pravijo, da je tudi najmanjša stranpot velik zločin.¹

Kako rešujeta prvaka med sholastiki to res zamotano vprašanje?

Kar je resničnega na stoični teoriji, to priznavata. Stoični nauk bi res ne bil nikaka zmota, ko bi človek živel v idealnem stanju. S tem pa, da je stoa prenesla svojo argumentacijo iz idealnega reda v sedanji realni red našega življenja, je storila skok liki riba, ki bi rada živela v zraku, pa mora poginiti ali pa se vrniti v vodo.

Tomaz in Bonaventura razlikujeta natančno človeka v stanju prvotne pravičnosti in po grehu, torej idealno in realno stanje. V Adamu je vladalo popolno skladje med dušo in telesom; neurejenosti (*inordinatio*) v nižji plati človeškega bitja (ki vprav nam toliko nagaja) ni bilo; v človeku je vladala »*infalibilis ordinis firmitas*«,² vsled katere je bil »nižji človek« pokoren »višjemu človeku«, dokler je bil duh pokoren Bogu. V nižjih nagonih tedaj nikakor ni moglo biti začetka neredu, ki bi motil ali celo uničil harmonijo med človekom in Bogom.

To harmonijo je mogel uničiti le duh (*appetitus rationalis*), nikdar pa ne nižje stremljenje, ki je bilo le pokorno orodje duha.

Nered se je mogel potemtakem začeti in dovršiti le v duhu. Zopet pa v duhu radi njegove popolnosti ni mogel biti kot

¹ Prim. Cicero, *Pro Murena* 29, 61: »... omne delictum scelus esse nefarium.«

² S. Thom., I II q. 89 a. 3.

prvi greh kak veniale »propter magnam approximationem ad Deum, ob quam nihil poterat inordinate diligere, quin per hoc Deo injuriam faceret, ac per hoc supra Deum diligeret«.³

Nered je bil, da je duh, najvišja prvina v človeku, s tako visoko umnostjo in močno voljo, ki nikakor ni še čutil onega boja z mesenim poželenjem, ki ga opisuje sv. Pavel⁴ in pod katerim vzdihujemo v sedanjem stanju vsi, da je ta duh prekršil božjo voljo. Tako prekršenje pa pomeni v idealnem stanju človeka — pa naj bo predmet še tako majhen — upor proti nravnemu redu, ki ga je bil Bog sankcioniral z vso avtoriteto,⁵ pomeni z drugo besedo ločitev od Boga ali smrtni greh. »Adam in statu innocentiae primo peccato peccavit mortaliter, nec primum eius peccatum veniale esse potuit. Tale subiectum vel oportebat esse sanum vel mortuum; ita vel verbum otiosum in Adam fuisset mortale propter perfectionem.«⁶

»Propter perfectionem« — ta izraz nam podaje ključ k vsemu vprašanju o malem grehu. Če ima (prav za prav: ko bi

³ S. Bonavent., In II Sent. d. 21 a. 3 q. 1 ad 3. — »Dicendum quod verbum otiosum ei fuisset mortale propter status perfectionem. Unde quod dicitur aliquod peccatum esse veniale generaliter sive de genere sui actus, hoc intelligendum est respectu naturae lapsae.« Ibid. ad 4.

⁴ Gal. 5, 16; Rim. 7, 23.

⁵ Gen. 2, 17: morte morieris.

⁶ S. Bonavent., In II Sent. d. 21 a. 3 q. 1. — Slično piše tudi sv. Tomaž: »Superior autem pars hominis, scilicet mens, a sua rectitudine, qua Deo subdebatur, removeri non poterat nisi per peccatum mortale, quod est aversio a Deo. Nulla ergo inordinatio in inferioribus partibus animae poterat esse antequam peccaret mortaliter.« De malo q. 7 a. 3 ad 13. — Akvinat uči tudi quoad praesentem ordinem, da nihče ne more umreti cum originali et veniali tantum, marveč cum mortali, ali pa sine originali: »Positio, quod aliquis decedat cum originali et veniali tantum, non videtur multis esse possibilis, quia defectus aetatis quamdiu excusat a peccato mortali, multo magis excusat a peccato veniali propter defectum usus rationis. Postquam vero usum rationis habent, tenentur salutis suae curam agere: quod si fecerint, jam absque peccato originali erunt, gratia superveniente; si autem non fecerint, talis omissio est eis peccatum mortale.« De malo q. 5 a. 2 ad 8. — Radi natančnosti bodi omenjeno, da Scotus zavzema v tem vprašanju drugo stališče: »Cum gratia quacunq; sanctificante nunc stare potest veniale, etiam in perfectissimis, unde I Joa. c. 1: Si dixerimus etc.; igitur et Adam potuit peccare venialiter, citra innocentiae detrimentum.« Summa theol. de vitiis et pecc. q. 89 a. 3 (Ed. Romae 1902, Typogr. Sallustiana).

imel) človek popolnost, ne more grešiti, oziroma ako greši, je vsak njegov prestopok scelus nefarium. Zdaj razumemo Sokrata in njegovo *ἐπιστήμη* ali *φρόνησις*, ki ne dovoljuje storiti človeku ničesar *παρὰ τὸ βέλτιστον*. Toda prav radi tega, ker *ἐπιστήμη* v človeku v resnici ni tako čista, kakor si jo je idealiziral Sokrates ali kakor so si jo umišljali stoiki v svojem »modrijanu«, oziroma, da govorimo z bogoslovci, ker človeška narava ni popolna, marveč nepopolna, je z možna tudi malega greha in s tem nam je sholastika pokazala, da je treba motriti to vprašanje ne samo z ozirom na objektivni moment dejanja, marveč tudi na subjektivni moment, to je s psihologičnega stališča. Ako govorimo tedaj o odpustnem grehu, je treba razumeti ta izraz *respectu naturae lapsae*, naglašá Bonaventura.⁷ V tem stanju spozna človek mnogokrat, da je kako dejanje proti razumu (*irrationabilis*, n. pr. *verbum otiosum*), toda njegovo spoznanje je nepopolno in njegova volja stoji pod vplivom hudega nagnjenja, tako da se ne akt spoznanja ne akt volje ne vrši z ono čistostjo, ki bi bila človeku lastna, ko bi Adam ne bil grešil.

Ta nepopolnost človeške narave je vir, iz katerega izhajajo mnogi mali grehi nekako nujno, tako da se jim ne moremo izogniti in da grešimo naravnost proti svoji volji (*inviti*). Ta *necessitas*, o kateri je bil prepričan že sv. Avguštin, seveda ni absolutna, marveč »*moralis*«. Da človek prepreči ta ali oni (mali) greh, je možno; da bi pa vse preprečil, je izključeno. »*Habemus enim necessitate committendi aliquod veniale in communi, quamvis ad nullum particulari.*«⁸ Človek stori take grehe kar proti svoji volji, *invitus*, kar pa ne pomeni »*privationem voluntatis omnimodam*«, temveč »*privationem voluntatis plenae*«.⁹

⁷ S. Bonavent., In II Sent. d. 42 a. 2 q. 1 ad 2.

⁸ S. Bonavent., In IV Sent. d. 21 p. 1 a. 4 q. 2.

⁹ »*Dicitur aliquis invitus peccare non per privationem voluntatis omnimodam, sed per privationem voluntatis plenae sive complacentiae. Et hoc quidem verum est, quod frequenter inviti peccamus, et nobis displicet, quod sic inordinate movemur; si tamen bene praecavissimus, in hunc actum vel illum non incidissemus, licet non sic possimus praecavere, quin in aliquod cadamus; sicut exemplum ponitur in nauta, qui potest praecavere et custodire, ne aqua per aliquod foramen determinatum ingrediatur, non tamen potest facere, quod per nullum habeat ingressum.*« S. Bonavent. In II Sent. d. 41 a. 2 q. 1 ad 1.

Odpustni greh ima potemtakem svoje korenike ne toliko v človeški naravi, kolikor »in corruptione naturae humanae«; njegov sedež je »in potentia inferiori«, ¹⁰ njegov nered ni »deordinatio consummata, sed inchoata«, ¹¹ dočim je smrtni greh »deordinatio perfecta«, ki obstoji v tem, da se človek loči od Boga. To pa more storiti samo z razumom: »Haec autem sunt solius rationis; ideo mortale in ratione consistit,« pravi Bonaventura. ¹² Ta stavek nam odpira še bolj vpogled v sholastično pojmovanje o grehu.

Praktični razum ima nalogo, da presoja vsako dejanje z ozirom na zadnji cilj, njegovo motrenje mora biti teleološko. Ker pa ne spoznava intuitivno (kakor angel), marveč discursive, zato akt človeškega uma ne motri vedno samo cilja, »solum finem«, marveč često posebej »ea, quae sunt ad finem«, in to discurrendo, t. j. izvajajoč in sklepajoč iz splošnih načel. Tu se lahko pripeti nedoslednost glede »ea, quae sunt ad finem«; to je torišče, kjer se razvijajo odpustni grehi. Razum ohrani sicer svojo teleološko smer, toda »habet se inordinate circa id, quod est ad finem«; ¹³ ta neurejenost pa ima, kakor že omenjeno, svojo koreniko v nižjem stremljenju, ki se upira umu in volji, ko hočeta ta le uporabiti sredstva k zadnjemu cilju, in ju zvabi, da se mudita nekoliko preveč pri sredstvih. »Intentio manet conversa ad ultimum finem, sed aliquo modo impeditur ex hoc, quod plus debito inhaeret his, quae sunt ad finem.« ¹⁴

Kdor stori mali greh, »non statuit creaturam finem ultimum, sed quodam modo recedit a via mandati, quodam modo morose adhaeret ei, per quod deberet transire. Unde in veniali est quaedam elongatio et quaedam retardatio.« ¹⁵

Še boljše nam slika Bonaventura psihološko stran odpustnega greha, ko pravi: »Anima cum peccat venialiter, non movetur a Deo in creaturam, sed magis afficitur circa ipsam creaturam. Unde veniale peccatum potius

¹⁰ »Veniale peccatum, in quantum vitium est, in sensualitate reperitur.« S. Bonavent., In II Sent. d. 24 p. 2 a. 3 q. 2.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem. — Slično sv. Tomaž, 1 II q. 78 a. 2.

¹³ S. Thom., De malo q. 7 a. 2.

¹⁴ S. Thom., Summa contra gentiles III 143.

¹⁵ S. Bonavent., In II Sent. d. 42 a. 2 q. 1.

est animi affectus sive actus, quam motus.«¹⁶ Odpustni greh potemtakem ni »motus a Deo«, marveč le »affectus circa creaturam«. Grešnik stvari prav za prav ne uživa, ker mu ni cilj, jo uporablja kot sredstvo, samo da le bolj po splošnem razpoloženju, a ne dejansko. »Ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporalis, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.«¹⁷

Jasno je pa, da je bistvena razlika med »ubirati nasprotno pot« in »iti po stranpoti«, med »zamuditi« in »ne priti«. Če je torej smrtni greh »recessio a Deo«, odpustni pa le »retardatio« ali »morosa inhaesio«, sledi, da se bistveno razlikujeta. Po tej razlagi nam je razumljiv paradokson sholastikov, ki učijo tu in tam, da odpustni greh ni žalitev Boga, oziroma da ni greh: »Peccatum veniale cum non importet aversionem, proprie loquendo non habet rationem offensae... Peccatum veniale non est inoboedientia, quia non est contra praeceptum, sed praeter praeceptum.«¹⁸

Skoraj še bolj presenetljivo piše Bonaventura: »Veniale non est directe prohibitum; est tamen ipsi prohibitioni adnexum, et magis proprie debet dici cohibitum quam prohibitum.«¹⁹

»Contra« in »praeter« — tu tiči v sholastiki vsa razlika med smrtnim in odpustljivim grehom. Ta razlika je utemeljena v njiju naravi: »Opponuntur sibi sicut reparabile et irreparabile; et hoc dico per principum interius.« Razdalja med smrtnim in odpustnim grehom je neskončna: »Reatus et macula mortalis peccati in infinitum distat ab ea, quae est venialis.«²⁰

Dosledno odpustni greh niti ni v polnem smislu »greh«, marveč če ga imenujemo tako, je to le denominatio per analogiam. Na vprašanje namreč, je li veniale »quantum« (z oziroma na mortale), nam odgovarja Bonaventura: »Quemadmodum linea in se est quanta, sed comparatione superficiei non habet quantitatem, sic veniale, etsi de se quantum sit, compa-

¹⁶ S. Bonavent., In II Sent. d. 42 a. 2 q. 1 ad 5. Prim. S. Thom., De malo q. 7 a. 5 ad 2.

¹⁷ S. Thom., 1 II q. 88 a. 1 ad 3.

¹⁸ S. Thom., De malo q. 7 a. 2 ad 10; 2 II q. 105 a. 1 c.

¹⁹ S. Bonavent., In II Sent. d. 42 a. 2 q. 1 ad 2.

²⁰ S. Thom., 1 II q. 88 a. 1 c. — In II Sent. d. 24 q. 3 a. 6 c.

*ratione mortalis caret quantitate.*²¹ Radi tega tudi množina odpustnih grehov ne napravi smrtnega, kakor je menil sv. Avguštin: »Ubi est alia ratio quantitatis, ex multis non fit unum; peccatum autem veniale non habet eandem rationem magnitudinis cum mortali.«²²

To naziranje bi se komu utegnilo dozdevati nekoliko laksno, vendar je le logična posledica iz principov. Sicer pa nihče ne bo očital sholastikom v tem vprašanju prevelike širokosrčnosti, če čita, kako resno pišejo o škodljivosti malega greha. »Veniale peccatum gravat animam deprimendo deorsum.«²³ Takemu grešniku manjka potemtakem onega visokega poleta k Bogu, ki bi bil duši kot netvarnemu umnemu bitju prirojen. Dalje: mali grehi pripravljajo pot velikim,²⁴ četudi ne »ex necessitate«, ampak ker se človek navadi ne podrejati svoje volje tudi v manjših rečeh postavnemu redu — »consuescit voluntatem suam debito ordini non subjicere«²⁵ — ni potem dosti močan, da bi se obranil velikega greha. Ljubezen ostane sicer vkljub malemu grehu, toda indirektno jo tak greh zmanjša, »impediendo scilicet actum meritorium, quo quis caritatis augmentum meretur.«²⁶ V človeku bi moralo biti uravnano na Boga ne samo duhovno teženje, marveč tudi čutno; s tem pa, da se čutno teženje bavi s stvarjo (*afficitur circa creaturam*), pojema gorčnost ljubezni.²⁷ Radi tega je treba očistiti dušo tudi malih grehov, zlasti s sprejemanjem evharistije. »Eucharistia ex hoc,

²¹ S. Bonavent., In IV Sent. d. 16 q. 1.

²² S. Thom., De malo q. 7 a. 3.

²³ S. Bonavent., In IV Sent. d. 23 a. 1 q. 1.

²⁴ »Dispositive multa venialia inducunt ad mortale faciendum, quia ex multiplicatione actuum generatur habitus et crescit aviditas et delectatio in peccato et intantum potest crescere, quod facilius inclinatur ad peccandum mortaliter. Tamen ista dispositio non praeexigitur ex necessitate ad peccatum mortale, Quia etiam venialibus non praecedentibus potest homo peccare mortaliter; et praedicta dispositione venialium praecedente, per caritatem potest homo peccato mortali resistere.« S. Thom., De malo q. 7 a. 3.

²⁵ S. Thom., 1 II q. 88 a. 3.

²⁶ S. Thom., De malo q. 7 a. 2.

²⁷ »Veniale diminuit fervorem, in quantum fervor caritatis redundat motus dilectionis etiam in inferiores vires, ut quodammodo non solum cor, sed etiam caro exultet in Deum; et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione caritatis.« S. Thom., De malo q. 7 a. 2 ad 17.

quod reddit caritatem magis ignitam, adjuvat ad consumendam peccati venialis rubiginem.«²⁸

Starejši pisatelji so motrili odpustni greh zlasti ex parte actus, torej po objektivnem momentu. Sholastiki so šli za korak naprej in so začeli analizirati človeško dejanje ne samo »ex parte objecti«, marveč tudi »ex parte agentis« in to je njih posebna zasluga.

Sholastika pozna najprej venialia »ex genere« ali »ex objecto« (n. pr. verbum otiosum, risus superfluus itd.; o tem razpravlja sv. Tomaž 1 II q. 87 a. 5); toda poleg teh razpravlja o grehah, ki so venialia »ex dispositione agentis«, čigar dejanje je nepopolno, ker je n. pr. afekt otemnil razsodnost subjekta, tako da govori njegovo psihologično stanje za odpustljivost. Nazori, ki nam jih podaja o tem predmetu Akvinec, so večno veljavni za etiko in psihologijo. »Ex parte agentis contingit, quod aliquod, quod ex genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet, quod actus est imperfectus.«²⁹

Za smrtni greh je potrebna jasna sodba razuma, ki se mora pač zavedati, da pri tem ali onem dejanju gre za ločitev od Boga. Razum pa stoji pod vplivom afektov; zategadelj je dejanje pod takimi vplivi manjše moralne vrednosti. »Passiones cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem«³⁰ (in seveda tudi zlobo). Strast katerikrat naravnost zbega človeka: »Ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari, quod scit in universalibus«,³¹ v resnici včasih ne ve kaj dela. Toda vselej ni tako, kajti »quandoque passio non est tanta, quod totaliter intercipiat usum rationis«; vsled tega tako dejanje ni brez greha; »unde talis passio non totaliter excusat a peccato«. ³² Tu je pač polje, kjer rastejo »venialia ex dispositione agentis«; toda ravno ta njegova dispozicija nekako »vpije« (značilen izraz sv. Tomaža) za odpuščanje. »Agere aliquid ex ignorantia vel ex passione diminuit rationem injuria; et est quodam modo provoca-

²⁸ S. Bonavent., In IV Sent d. 12 p. 2 a. 2 q. 3.

²⁹ S. Thom., 1 II q. 88 a. 2.

³⁰ S. Thom., 1 II q. 24 a. 3.

³¹ S. Thom., 1 II q. 77 a. 2.

³² S. Thom., 1 II q. 77 a. 7.

tivum misericordiae et veniae.«³³ Tomaž je bil pač mož velikega duha in velikega srca!

Pri čitanju Tomaža in Bonaventura sem naletel le na eno težavo, katere ne morem zadovoljivo rešiti.

Sledeč magistru sententiarum oba vprašujeta, more li biti čutni nagon nositelj greha (utrum sensualitas possit esse subjectum peccati). Pri tem vprašanju se mudita oba večkrat.³⁴ V teološki summi pa ima Tomaž stavek, da sem osupnil, ko sem ga našel. Razpravlja namreč o ugovoru: »Motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.« Tu odgovarja: »Quod homo facit sine deliberatione, non perfecte ipse facit... unde non est perfecte actus humanus; et per consequens non potest esse perfectus actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum: Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.«³⁵

Ta stavek ni lahek. Na morebitni ugovor, da je treba razlagati Tomaža iz drugih njegovih knjig, omenjam, da Tomaž nima navade, da bi se izražal netočno. Vprav na tem mestu se vprašanja ne dotakne le mimogrede, marveč ga stavi naravnost: »Utrum in sensualitate possit esse peccatum.« Tudi Bonaventura ni mnogo bolj jasen, ko daje odgovor na to vprašanje.

Glede Tomaževih komentatorjev, ki jih bo pač treba za svet povprašati, omenjam, da so ti pisatelji navadno manj jasni kot Tomaž. Čigar preciznost je pač težko doseči, in da imajo lepo navado izogniti se prav takim kočljivim vprašanjem ali pa »opisati« jih z drugimi besedami; slednjič pa nas zanima Tomaž, ne njegovi razlagalci. Da bi pa vsekakor zadostil tudi tej dolžnosti, sem pogledal najstarejšega komentatorja Egidija Rimskega, ki je bil učenc sv. Tomaža in je mogel gotovo poznati bolje duha svojega učitelja kot poznejši. Ta pa piše: »Primi motus, qui pertinent ad sensualitatem et oriuntur ex rebellionem carnis, non solum sunt poenae peccati, sed etiam sunt peccatum.«³⁶

To je pač »jasno« komentirano; saj izpušča Egidij še besedo »veniale«, drugače pa nam pove samo manj natančno isto, kar smo že vedeli iz Tomaževe summe. Fiziološki pojav, ki se prebudi v človeku po njegovih nagonskih silah, bi bil torej »greh« (po Tomažu

³³ S. Thom. I II q. 47 a. 2. — Prim. tudi I II q. 88 a. 6: »Potest id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus; quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus... et hoc fit per subtractionem quandam, scilicet deliberatae rationis.«

³⁴ S. Thom., De malo q. 7 a. 6 ad 6; De veritate q. 25 a. 5. — S. Bonavent., In II Sent. d. 24 a. 3 q. 1.

³⁵ I II q. 74 a. 3 ad 3.

³⁶ P. II q. 1 a. 2. Ed. incunab. v frančiškanski knjižnici v Ljubljani.

veniale), četudi volja ni privolila. Čudno je le to, da se lutheranski teologi niso oprijeli tega stavka, ko so snovali svojo teorijo o poželjivosti; pač jasen dokaz, kako malo so poznali sholastična dela, kajti ta stavek bi jim bil sicer gotovo dobro došel.

Kratek pregled in obenem sholastično terminologijo v nauku o odpustnem grehu nam podaje Bonaventura, ko pravi, da je veniale trojne vrste: a) ex subreptione, b) ex cogitatione, c) cum ratione et consensu, to je ex objecto.³⁷

Janez Charlier (Gerson).

Gerson¹, ki je kot globok mistik čísal nad vse ljubezen, je iskal Boga bolj po ljubezni nego po spoznanju; njegova misel je, da Boga spoznavamo bolj s potrtem srcem kakor pa z intelektualnim naporom.² Ta struja, ki je našla krepek izraz v znamenitem stavku: »Malo sentire compunctionem quam scire eius definitionem«,³ kaže gotovo, da so mistiki pojmovali razmerje do Boga izredno globoko, je pa tudi z možna, da nas odvede od znanstvene poti in spravi na pot, ki vodi do logično nepravilnih zaključkov.

Ako se namreč oziramo na Boga, ki ga greh žali, kakor se to često poudarja, tedaj je gotovo vsak greh malum infinitum. Toda terminus a quo, oseba, ki greši, ni več tisti idealni človek, ki si ga ustvarja globoka Gersonova kontemplacija, marveč človek poln slabosti. In pri tem človeku ne spreminja božja usmiljenost grehov iz smrtnih v odpustne, marveč

³⁷ »Triplex est genus venialis peccati: Quoddam enim est ex subreptione; et ideo veniale, quia vitari non potest tunc. — Quoddam ex cogitatione sine voluntate sive consensu, et ideo veniale, quia non plane consentit homo, ut in cogitatione de muliere et delectatione citra consensum in delectationem. — Quoddam est veniale cum ratione et consensu, sed tamen ideo est veniale, quia non est deordinatio contra praeceptum, ut ebrietas et mendacium jocosum.« S. Bonavent., In IV Sent. d. 16 p. 2 a. 3 q. 1 c.

¹ Janez Charlier, po svojem rojstnem kraju imenovan Gerson, je bil rojen 14. decembra 1363, je študiral v Parizu, kjer je bil njegov učitelj Ockhamov pristaš Peter d'Ailly. Od l. 1395 do svoje smrti je bil kot naslednik svojega učitelja kancelar pariške univerze. Umrli je 12. julija 1429. Prim. H. Hurter, Nomenclator literarius I³ (Oeniponte 1906) 791—798; Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II¹⁰ (Berlin 1915) 623—630.

² Prim. njegov traktat »De theologia mystica«.

³ De imitatione Christi I 1.

božja pravičnost sodi, da to in ono dejanje ne zasluži večne kazni, ker izhaja iz oslajljene narave. Tu tiči ves »quid pro quo« Gersonove teorije; ta pa se je zopet mogla poroditi le v ideologiji filozofa-teologa Ockhama, v čigar struji plava tudi Gerson. Ockham⁴ je s svojim skrajnim nominalizmom vodil duhove v skepso in je s svojimi načeli pripravljaj tla miselnosti reformatorjev. Luther sam je bil hud ockhamist, kar je treba imeti pred očmi, ko presojamo njegove zmote.

Značilna ideja v Ockhamovi filozofiji je ta, da je vse razmerje Boga do sveta odvisno izključno le od božje volje; notranjih razlogov, zakaj je kakšna stvar taka in ne drugačna, Ockham ne pozna; za vse mu je božja volja zadnji in edini razlog. Moralna postava izgubi v takem sistemu svojo neomajno vrednost; etično dobro izvira le iz božje zapovedi in ne iz bistva stvari same. To načelo izvaja Ockhamova filozofija do skrajnih posledic, ko trdi, da bi sovrašтво do Boga (odium Dei) bilo brez vsake zlobe, ko bi ga Bog dopustil. »Deus potest totaliter causare actum odiendi Deum sine omni malitia morali.«⁵

Taka čudaška teorija je morala dovesti kajpada do čudnih nazorov o Bogu, o morali in slednjič tudi o zgolj naravnih problemih. Radi tega se tudi Gerson, učenec Ockhamove šole, ob vsej svoji pobožnosti in učenosti ni mogel otresti abotnih za-

⁴ Viljem je bil rojen v zadnjih letih 13. stoletja v Ockhamu (todod njegov priimek) južno od Londona, je študiral v letih 1312—1318 v Oxfordu in tamkaj predaval dve leti. Njegovo življenje od l. 1320 je zelo burno. Umri je 10. aprila 1349 ali 1350. Prim. F. Ueberwegs Grundriß d. Gesch. d. Philosophie II¹⁰ 596—606; H. Hurter, Nomenclator literarius II⁹ 525—530.

⁵ In II Sent. q. 19 ad 3 et 4, Ed. incunab. v frančiškanski biblioteki v Ljubljani. — Francoski filozof Descartes (Cartesius 1596—1650), ki je hotel postaviti filozofijo na »nove« temelje, je prenesel ta načela tudi na matematiko: »Quia voluit (scil. Deus) mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno, et quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est et aliter fieri non potest.« Medit. de prima philosophia resp. 6 n. 6. Ed. Amstelod. 1672. — S temi nazori je bila uglajena pot theonomskemu moralnemu relativizmu, ki ga izraža zlasti Sam. Pufendorf († 1694), ki piše: »Non apparet, quomodo honestas aut turpitudine intellegi possit ante legem et citra superioris impositionem. Et sane qui extra impositionem divinam moralitatis actionum humanarum aeternam aliquam statuunt regulam, nihil aliud mihi videntur agere, quam ut Deo adjungant principium aliquod coaeternum, extrinsecum.« De jure nat. et gent. l. 1 c. 2 § 6. — V tem relativizmu se suče precejšnji del lutheranskih teologov.

ključkov, ki izvirajo iz take teorije. Tako trdi o našem predmetu: »Dico tamen generaliter de omni peccato illud esse ad poenam infinitam imputabile, et quod non imputatur, hoc agit misericordia copiosissima Redemptoris.«⁶ — »Peccans venialiter ex deliberatione abutitur Dei misericordia, quae concessit peccatum illud esse veniale, non mortale. Relucet insuper misericordia Dei in hoc, quod abusus ille deliberatus non est nisi venialis.«⁷

Gersonu, ki je bil res zelo pobožen, bi tu lahko rekli: Pietas ad omnia utilis est, sed non ad omnia sufficit. Ni videl namreč, da je s svojo teorijo slavil sicer božjo usmiljenost, jo spravljal pa obenem v nasprotje z božjo pravičnostjo in svetostjo. Saj bi pomenilo naravnost tajiti božjo svetost, ako bi pripuščala, da bi bil to le mali prestop, kar je po sebi zločin; Bog vendarle ne more »zamežati z enim očesom«.

Pa tudi pravičen bi Bog ne bil, ko bi izmed grehov, ki so po Gersonu vsi neskončno zli, kaznoval te z večnimi, druge pa s časnimi kaznimi; to bi bila naravnost samovolja, na kar pri Bogu še misliti ne smemo. Še bolj pa osupne čitatelja sledeči zaključek v Gersonovi knjigi o duhovnem življenju: »Nulla offensa Dei est venialis de se, nisi tantummodo per respectum ad divinam misericordiam, quae non vult de facto quamlibet offensam imputare ad mortem, cum id posset iustissime. Et ita concluditur, quod peccatum mortale et veniale in esse tali non distinguuntur intrinsece et essentialiter, sed solum per respectum ad divinam misericordiam, quae peccatum istud imputat ad poenam mortis aeternam et aliud non; omne enim peccatum culpabile pro sua indignitate mortiferum est.«⁸

Gerson je sicer dobro poznal vsebino sholastičnega nauka⁹, toda do dialektične metode sholastikov ni kazal preveč simpatij; to pomanjkanje stroge metode, ki izvaja z neizprosno doslednostjo iz danih premis logične zaključke, ga je privedlo do usodne zmote v našem vprašanju, ki jo dokazujejo pravkar navedeni stavki.

⁶ Liber de vita spirituali, coroll. VII. Hagae Comit. 1728 t. III 12.

⁷ Ibid. coroll. IV.

⁸ Ibid. coroll. I.

⁹ De differentia peccatorum venialium et mortalium. Consid. I. Opp. omn. t. II (Antverpiae 1706) 490.

Te trditve nas spominjajo, da teologičnih vprašanj ne moremo reševati s samimi pobožnimi vzdihji; spominjajo nas pa obenem (tega ne morem zamolčati) zelo živo deloma na stoične paradokse o enakosti grehov, deloma pa zvene kakor preludij k teološkim zmotam reformatorjev. Pri teh bomo našli ne samo slične misli, marveč naravnost slične izraze. Toda s tem smo dospeli v novo dobo našega zgodovinskega pregleda.

Nauk reformatorjev.

Že **Wiclif** (1320?—1384), čigar zmote se sicer ne sučejo poglavitno na tem polju, je imel vsled svoje predestinacijske teorije napačne pojme o malem grehu. Smrtne in odpustljive razlikuje tako, da je slednjič le nespokornost do konca smrtni greh, vsi drugi so odpustni¹⁰.

Ker se predestiniran človek gotovo zveliča, ne more biti njegov greh nikoli smrten. »Nullus praedestinatorum potest peccare mortaliter.«¹¹ Sorodne zmote se nahajajo pri **Husu**.

Kalvin je s svojo napačno teorijo o milosti moral seveda tudi zabresti v slično zmoto kakor **Wiclif**, samo da jo izraža še bolj jasno; njemu je vsak greh smrten¹², ker je proti božji volji; torej bistveno ista zmota, ki so jo učili že stari stoiki. Prestopki predestiniranih pa so venialia, to pa le vsled božjega usmiljenja, ne pa po svoji naravi; ista zmota kakor pri **Gersonu**.¹³

Omeniti moramo pa, da so bili stoiki bolj dosledni, kajti oni so razlikovali le »sapiens« in »stultus«; karkoli stori prvi,

¹⁰ »Potest peccatum dici mortale, quod dignum est morte secundum puniri ex arbitrio Dei nostri. Et sic solum peccatum finalis impenitentiae proprie est mortale. Quodcunque autem aliud peccatum, cum sit dignum venia, potest dici rationabiliter veniale.« *Triologus* III 6. Navaja **Schiesl**, *Der objektive Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde* (Augsburg 1891) 31. — **Wiclifova** dela mi niso bila dostopna.

¹¹ Cfr. **Ch. Du Plessis d'Argentré**, *Collectio iudiciorum de novis erroribus* II 1 (Paris 1755) 38.

¹² »Habeant filii Dei omne peccatum mortale, quia est adversus Dei voluntatem rebellio... Sanctorum delicta venialia esse non ex sua pte natura, sed quia ex Dei misericordia veniam consequuntur.« *Institutio relig. christ. I. II c. 8 § 59*; cf. **Bellarminus**, *De amissione gratiae*, I. 1, c. 4 (Venet. 1721) t. IV 32.

¹³ »Fidelium peccata venialia esse: non quia non mortem mereantur, sed quia Dei misericordia nulla est condemnatio iis, qui sunt in Christo.« *Insttit. I. II c. 4 § 28*.

je že a priori dobro, kar pa stori drugi, je a priori slabo;¹⁴ Kalvin in pred njim Gerson pa se morata posluževati šele božjega usmiljenja, da moreta delati razliko med smrtnim in odpustnim grehom, četudi je jasno, da božja usmiljenost more sicer odpuščati nenraven čin, nikakor pa ne more spremeniti njegove narave. Prav tukaj je pokazala sholastika globok pogled v bistvo greha, ko je naglašala, da so razna grešna dejanja različne pravne vrednosti po svojem bistvu, ne pa iz kakega zunanjšega razloga. V tej točki so se motili tudi lutherani¹⁵, tu tiči njihov *πρῶτον ψεῦδος* v nauku o grehu. Ta njih zmeta pa je zopet v tesni zvezi s krivim naziranjem, ki ga imajo o grešni poželjivosti (*concupiscentia*).

Znano je, da imajo lutheranski teologi hudo nagnjenje v človeku za greh in se sklicujejo za to trditve tudi na sv. Pavla, češ da piše: *οὐκ ἐπιθυμῆσις* (Rim. 7, 7). Kako je umevati s katoliškega stališča pojem *ἐπιθυμία*, ki jo sv. Pavel imenuje enkrat tudi *ἁμαρτία* (Rim. 6, 12), je pojasnil tridentski cerkveni zbor (sess. V c. 5)¹⁶. — Lutherani pa so razumeli besedo *ἐπιθυμία* popolnoma v drugem smislu, češ že sam *motus concupiscentiae* je prepovedan. Ta misel je protestantskim pisateljem tako domača, da se nam ne zdi potrebno prinašati za njo mnogo citatov; najbolj krepko jo izraža morda prvi protestantski polemik XVI. stoletja, Martin Chemnitius (Chemnitz 1522—1586), ki piše: »*Lex (vero) accusat et arguit non tantum consentire, vel ire post concupiscentiam, sed ipsum etiam concupiscere.*»¹⁷ Da še več; ta poželjivost le zato ne spravi človeka v večno smrt, ker je Bog radi Kristusa ne imputira. »*Manifestum igitur est, Paulum concupiscentiam, quae post baptismum in renatis reliqua est, vocare peccatum: non tantum quod sit et poena et causa peccati, sed potissimum ideo, quod sit malum cum lege Dei; quod tantum quia inest (čitaj morda: quia quantum ei inest) in aeternam mortem per-*

¹⁴ Cfr. Seneca, De const. sapient. 9; De benefic. IV 26; V 15.

¹⁵ »Fundamentum omnium Lutheranorum est, quia tollunt satisfactionem et discrimen peccati mortalis a veniali toži že Bellarmin, De Purgatorio l. I c. 2 (II 391, ed. Col. Agr. 1628).

¹⁶ Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum¹² n. 792.

¹⁷ Examen Concilii Tridentini (de reliq. pecc. orig.) I (Genevae 1614) 104.

traheret, nisi propter Christum non imputaretur.«¹⁸

Iz teh besed je razvidna razlika med katoliškim naukom o poželjivosti in protestantskim naziranjem. — Chemnitiju je torej concupiscentia vselej greh, tudi tedaj, ko miruje;¹⁹ kdor mu tega ne mara verjeti, ga spravi kratkim potom med — papiste: »(Pontificii) malam concupiscentiam, quae in renatis reliqua est, docent non habere rationem peccati.«²⁰

Odkod to krivo naziranje?

Lutherani niso prav razumeli besede *ἐπιθυμία*, oziroma glagola *ἐπιθυμέω*. Ko je zapisal sv. Pavel znane besede: »Non concupisces,« ni proglasil svoje prepovedi, marveč je dejal: »Lex dicit Non concupisces.« Jasno je torej, da je treba pogledati v staro zavezo, kaj je Mojzes pravzaprav hotel reči z besedo: »Non concupisces.«

Septuaginta, ki jo je imel sv. Pavel pred očmi, piše dvakrat: *οὐκ ἐπιθυμήσεις*; izvornik ima obakrat *לֹא תַחַמַד* (Ex. 20. 17; Dt. 5, 21), zato nam mora biti najprej jasno, kaj pomeni *חַמַד*. — Ta beseda ne pomeni sama po sebi nič neurejenega, marveč sploh hrepenenje po kakem predmetu brez ozira na njegovo нравno vrednost, je torej vox neutra. Saj jo rabi psalmist o Bogu glede Jeruzalema²¹ in Izaija o ljudstvu z ozirom na Gospodovega hlapca.²²

Psihološki pojav, ki nam ga opisuje hebrejski izvornik z glagolom *חַמַד*, ni torej vi vocis neurejena želja, marveč želja sploh. Nравnost ali nenравnost take želje je dosledno odvisna le od predmeta. In v resnici ne pravi sveto pismo v stavkih, ki jih je Pavel imel pred očmi, samo: »ne želi,« marveč dodaje objekt: hiše, žene svojega bližnjega. Tako poželenje je torej hudo radi predmeta, na katerega se nanaša.

Za neurejeno željo, kakor jo mi večkrat označujemo z besedo »concupiscentia«, ima hebrejski tekst drug izraz, namreč *תַּשׁוּקָה* (*ἀποστροφή, ἐπιστροφή*), kar pomeni spolni nagon, zlasti žene do moža. Prim. Gn. 3, 16; Ct. 7, 11.

Istotako tudi v biblični grščini *ἐπιθυμία* (*ἐπιθυμέω*) ne pomeni samo po sebi neurejene želje, ki jo označujemo večkrat z izrazom pohotnost (Wollust), marveč živo željo sploh; drugače bi

¹⁸ Op. cit. I 96. 97.

¹⁹ »Quando concupiscentia quiescit aut quando ei ita resistitur, ut nullum voluntatis assensum secum rapiat, tunc juxta Pontificios non est peccatum.« Op. cit. I 104.

²⁰ Op. cit. II 197.

²¹ Mons, in quo beneplacitum ei *לְשׁוּקָתוֹ אֵל חַמַד*. Ps. 67 (68), 17.

²² Non erat aspectus, et (ut) desideravimus (*desideraremus, תַּשׁוּקָה*) eum. Iz. 53, 2.

ne mogel pisati Lk. 22, 15: ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πιάχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν.

In četudi je v sv. pismu ἐπιθυμία tu in tam nekaj neurejega (ἕκαστος περιάζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας Jak. 1, 15) vendarle sv. pismo ne trdi nikjer, da bi bila greh. Ἐπιθυμία mora šele »spočeti« (združiti se z voljo), da rodi greh (σὺλλαβοῦσα τίπτει ἁμαρτίαν Jak. 1, 15). — Lutheranci so v tem oziru sv. Pavla in sploh sv. pismo slabo razumeli, hebrejskega izvornika pa se zdi, da svojčas vobče niso niti pogledali. Odtod tudi absurdni Luthrov stavek, ki ga je moral že Leon X. obsoditi kot herezijo, da ostane poželjivost tudi po sv. krstu v človeku kot greh.²³

Luther se za dokaz svoje zmote sklicuje tudi na sv. Avguština, češ, tudi on je učil, da je poželjivost greh, ki ostane v človeku po krstu.²⁴ Sv. Avguštin ima v svojih mnogih delih, kjer razpravlja o poželjivosti, gotovo tudi kak stavek, ki se sam zase more za silo razlagati v Luthrovem smislu.

Toda Avguštinova misel v tem vprašanju je vse drugo kot lutheranska. Poželjivost smatra veliki cerkveni učitelj res za zlo (malum), toda zlo mu ni nikakor istoveten pojem z grehom (peccatum). To zlo (concupiscentia) je njemu le slabost (infirmitas),²⁵ ki ostane v človeku tudi tedaj, ko ga je sv. krst že ozdravil krivde. In da ta slabost, ki se imenuje poželenje mesa, ni greh²⁶, naglašala hiponski škof tako odločno, da je naravnost čudno,

²³ »In puero post baptismum negare remanens peccatum, est Paulum et Christum simul conculcare.« Denz. - Bannw.¹² n. 742.

²⁴ »Die elenden Leute (papež in katoličani sploh) wissen wohl, daß dieser Artikel... nicht mein, sondern St. Augustin und Paul ist, die da lehren, daß die Taufe ablegt alle Sünde nach der Schuld, aber nicht nach dem Wesen. Es bleibt Sünde, wie wir alle fühlen, wenn wir zur Vernunft kommen, aber Gott will sie um der Taufe willen nicht rechnen, wenn wir wider sie streiten.« Navaja H. Denifle, Luther u. Luthertum² I 3, 490. Kako naj neha greh »nach der Schuld«, pa ne »nach dem Wesen«, je uganka, ki nam je protestantska teologija do danes še ni rešila.

²⁵ »Quae natura nunc si quemadmodum regeneratione et remissione peccatorum sanetur a reatu, sic ab omni esset infirmitate jam sana, non contra carnem spiritus concupisceret, ut non operaremur nisi licitum; sed ita caro spiritui consentiret, ut nihil contra illum concupisceret illicitum.« Opus imperf. contra Julian, V 19. Ed. Venet. 1733 t. X 1239.

²⁶ Da je concupiscentia tudi Avguštinu vox neutra, dokazujejo sledeče besede: »Aliud est sensus carnis, aliud concupiscentia carnis... sensu carnis, qui tactus vocatur, aspera et lenia differenter ut cetera sentiuntur; concupiscentia vero carnis indifferenter illicita et licita (!) cupiuntur, quae non concupiscendo, sed intelligendo dijudicantur.« Op. cit. IV 69. (Ed. cit. X 1172.) — Nad vse jasno pa spoznamo njegov nauk, ako čitamo: »Ipsa concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur.« De nupt. et concup. I 25, Ed. cit. X 293.

kako so se mogli protestantski teologi nanj sklicevati. Prej bi se moglo pričakovati, da se bodo oprijeli prej omenjene trditve sv. Tomaža Akvinskega, da je že sam motus sensualitatis peccatum veniale.²⁷

Iz navedenih Avguštinovih besed je jasno, da krst oprostí človeško naravo »a reatu« peccati, kar bi bilo slično Luthrovemu »die Sünde ist abgelegt nach der Schuld«; ostane pa tudi po krstu »infirmitas«; to pa je nekaj drugega nego Luthrov »Wesen«. Bistvo in bolezen sta vendarle tudi neteologu dva prav različna pojma in Luther se neupravičeno sklicuje na velikega cerkvenega očeta, ko dokazuje svojo zmoto.

Sv. Avguštin je potemtakem popolnoma v soglasju s sholastiki, ki naglašajo slabost človeške narave tudi post regenerationem; in prav iz slabosti izvirajo (kakor smo videli pri Tomažu in Bonaventuri) odpustni grehi, ki se sploh dajo edino le na podlagi te slabosti razlagati.

Tu vidimo, kako gresta narazen katoliška antropologija in lutheransko naziranje o človeški naravi. Nam je človek bolan, Luthru je mrtev. Ko trdi namreč Luther, da poželjivost, ki jo čutimo, ni le posledica, marveč greh sam, trdi obenem, da človek ni le slaboten, kakor po sv. Avguštinu, temveč da je bistveno pokvarjen; potemtakem more po svoji naravi le grešiti, in sicer je vsako njegovo dejanje smrtni greh.²⁸

Dobrega dejanja je v takem sistemu človek nezmožen. Tu smo zopet pri zmoti stoične filozofije, ki trdi, da »brezumnik« obstoji le iz napak in da so njegova dejanja vselej zla.²⁹ Četudi so izrazi različni, je misel ista. Protestantski teologi pa niso mogli predložiti svojega nauka ljudem v tako jasni obliki, kakor je tukaj načrtan, marveč so morali svoje nazore nekako zabrisati in jih omejiti na »neprerojene«. S smrtnimi grehi, ki se kar tako izlivajo iz človeške narave, so pa pri teh silno radodarni: »Semper cum malo originali sunt actualia peccata, quae in non renatis omnia sunt mortalia.«³⁰ To načelo vodi dosledno v Luthrovo teorijo, da ne-

²⁷ S. Thom., 1 II q. 74 a. 3 ad 3.

²⁸ »Liberum arbitrium ... dum facit quod in se est, peccat mortaliter.«
Denz. - Bannw.¹² n. 776.

²⁹ »Stultus etiam malus est, nullo vitio caret.« Seneca, De benef. IV, 26. — Cfr. De const. sapient. 9.

³⁰ Melancthon, Corpus Doctrinae Christianae. De pecc. act. (Argentorati 1580) 358.

prerojen človek mora vedno grešiti: »Necesse est infidelem in omni opere peccare.«³¹

Ta teorija pa spravlja lutheranske teologe hočeš nočeš pred težak problem: če dejanja kot taka niso slaba (pomagati siromaku iz prirojene usmiljenosti more vendarle tudi pogan!), kako morejo biti sploh grešna? Na to vprašanje nam odgovarja Chemnitius z besedami, ki so zelo značilne za protestantsko miselnost: »Sicut cordis substantia, quatenus est Dei creatura, bona est, sed propter vitium peccati pravum vocatur (Jer. 17), ita actiones, quae suo genere non sunt vitiosae, in impiis polluuntur et contaminantur, quia fiunt a persona nec reconciliata nec renovata, sed vitiosa et rea. Et Deus judicat non juxta externum opus, sed cor respicit... haec doctrina retinenda est, ut cognoscamus, quanta sit humanae naturae per peccatum depravatio, quae opera etiam per se bona contaminat et in peccatum vertit in non renatis.«³²

Pri teh sploh ni treba iskati »discrimen peccati mortalis et venialis«, pravi Melanchthon, ki se v svoji razpravi o malem in velikem grehu huduje nad stoiki, ker so učili, da so vsi grehi enaki; sam pa trdi v isti sapi implicite prav isto, seveda le glede neprerojenih.³³

Taka teorija bi morala tirati ljudi naravnost v obup; proti temu pa zavaruje protestantska teologija svoje adepte na sličen način kakor stoa. V stoi je namreč modri (sapiens) nekak nadčlovek, ki vsled svoje modrosti (sapientia) sploh ne more grešiti; njemu je (kakor pozneje pelagiancem) anamartezija vcepljena, on je varen. Enako varnost kakor sapientia v starem času nudi v reformaciji sola fides. Ta krepost ima v lutheranski ideologiji toliko moč, da absorbira v trenutku vse grehe razen brezverstva: »Vides, quam dives sit homo Christianus; etiam volens (!) non potest perdere salutem quantiscunque (!) peccatis nisi nolit credere. Nulla enim peccata

³¹ Denz. - Bannw.¹² n. 1298.

³² Examen Conc. Trid. (de operib. infid.) I (Genevae 1614) 112.

³³ »Quanquam Nero et Epicurus multo atrocius peccant, quam Cato, tamen utrique sunt oppressi peccatis mortalibus horrendis et ira Dei aeterna. Nec necesse est in non renatis quaerere discrimen peccati mortalis et venialis, quia omne, quod non est ex fide, peccatum est.« Melanchthon, Corp. Doctr. Christ. De discr. pecc. mort. et ven. (Argentorati 1580) 468.

*eum possunt damnare nisi sola incredulitas. Cetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptizato factam, in momento absorbentur per eandem fidem.*³⁴

Luthrova psiha niha tu med skrajnostmi; na eni strani je vse greh, zlasti pogan ni zmožen za kaj drugega kakor za smrtni greh, z druge strani pa praktično sploh ni greha, ker ga prerojenemu fides absorbira, in sicer »in momento«.

Tak sklep pa je očitvidno v nasprotju z naukom o človeški naravi, ki je baje zmožna le za zlo, v nasprotju z bibličnimi zgodbami, mimo katerih Lutherani vendarle ne morejo iti, in je slednjič tudi v nasprotju s splošnim prepričanjem. Iz te zagate je treba najti izhod, in ta izhod vodi v peccatum veniale, ki je seveda za protestante zopet protislovje.

Vzemimo praktičen slučaj:

Kako naj presoja protestantski teolog Davidov greh z Urijevo ženo? — Ali naj izjavi, da je ta čin dobro delo? Tega si vendarle nihče ne upa trditi. Ali naj ga prišteva med smrtno grehe, kar bi bilo zelo pametno? Tega zopet ne more, ker je bil David vendarle veren, in vera je morala absorbirati ta greh. Tu bi se mu pač lahko reklo: Hic Rhodus, hic salta! In Melanchthon si res dovoli dialektični skok na nastopni način: Davidov čin je velik greh; toda David ne more grešiti smrtno, ker je veren; torej je njegov greh — veniale, ker je pač grešil David.

Objektivni moment dejanja stopa povsem v ozadje, ozir. je iz presojevanja naravnost izločen; ostane le vprašanje po osebi, ki je grešila: non quid, sed quis? To na videz neverjetno dedukcijo Melanchthon izrecno priznava, ko piše: »Sunt item ignorantiae et omissiones peccata plurima in sanctis, sicut clamitat David: Delicta, quis intelligit?... Haec mala in renatis sunt contra legem Dei, sed quia persona accepta est, fiunt huic personae haec mala venialia peccata, id est, condonata, ita ut non excutiant Spiritum Sanctum et fidem, ac maneat persona in fide.³⁵

³⁴ Luther, De captiv. babyl. Cfr. J. A. Möhler, Symbolik¹² (Mainz 1900) 161¹.

³⁵ Corpus Doctr. Christ. De discr. pecc. mort. et venial. (Argentor. 1580) 469. Že pred njim je bil napisal Luther: »Si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset« (Disput. t. I 253, cit. Möhler, Symbolik¹² 162¹). Ali ne zvenijo te besede kot akord iz Ockhamove glasbe?

Do takih abotnosti vodi Ockhamova filozofija, ko postavlja za izvor dobrega in hudega božjo samovoljo. Bog postane *personarum acceptor*, ko prisoja eno in isto dejanje temu kot smrtni, onemu kot odpustni greh.³⁶

Da ta nesmisel ni samo slučajna zmota, ki bi se bila Melanchthonu nekako prikradla, vidimo iz drugih njegovih trditev. Pozna namreč precej dobro nauk sholastikov, ki razlikujejo *peccatum »contra« legem Dei (mortale)* in *»praeter« legem Dei (veniale)*; ta nauk pa pobija kot zmoto in pravi, da so to, kar imenujejo sholastiki *venialia*, grdi zločini! *»Nec extenuemus haec mala, ut Sententiarii finxerunt, veniale peccatum esse quiddam praeter legem Dei, non contra legem Dei. Hic error necessario taxandus est: nam haec quae vocantur venialia sunt ingentia mala pugnancia cum lege Dei, quae essent sua natura mortalia, id est propter quae damnaretur homo aeterna ira, nisi propter Filium Dei reconciliatis condonata essent.»*³⁷

Skratka: težišče razlike med smrtnim in odpustljivim grehom lutherancem ni v objektu marveč v subjektu ali v osebi.

Toda ni li ta oseba kot nositeljica poželjivosti povsem pokvarjena? Ni li v grehu, ko je vendarle konkupiscencija vselej greh, tudi ko počiva — *»quando quiescit, aut quando ita ipsi resistitur, ut nullum voluntatis assensum secum rapiat»*³⁸

³⁶ Čudno, da protestantski teologi, ki se tako radi sklicujejo na sveto pismo, niso opazili v njem Petrovih besed, »da Bog ne gleda na lice«. Dej. ap. 10, 34.

³⁷ Corp. Doctr. Christ. De pecc. act. (Argentor. 1580) 352. — Ta princip poudarjajo tudi magdeburški centuriatorji (l. 2, c. 4, col. 171) Heshusius, Gerhard itd., ki so sprejeli to zmoto kot nekako sveto dediščino iz prvih časov protestantizma. Tako piše Heshusius proti katoliškim teologom: *»Contendunt Pontificii discrimen inter peccatum mortale et veniale non in eo consistere, quod venialia peccata tecta et condonata sunt, mortalia vero aeternae damnationi obnoxia, sed quod discrimen sit in ipsa peccatorum natura.»* (De errorib. Pontific. tit. 4, de peccato n. 24, pri Bellarminu, De amiss. gratiae l. I c. 4.) Skoraj še bolj jasno se izraža Gerhard: *»Omnia peccata sua natura sunt mortalia — a renatis tamen dicuntur venialia pravae concupiscentiae, ad quas non accedit deliberatus consensus... non quod in se et ex se sint venia digna, sed quod Deus credentibus in Christum ea non imputet.»* Gerhardi loci theol. VIII 171, cit. pri Hupfeld, Die Ethik Gerhards (Berlin 1908) 175.

³⁸ Examen Conc. Trid. (de relig. pecc. orig.) I (Genevae 1614) 104.

(Chemnitius)? Po naziranju protestantskih teologov moramo na to vprašanje afirmativno odgovoriti in reči: Že samo imeti koncupiscencijo, zlasti pa čutiti njen nagon, četudi proti volji, je greh. Ta greh, ki ostane v človeku bistveno (nach dem Wesen) tudi po krstu, je smrten. Torej smo vsi v smrtnem grehu, ki čutimo poželjivost, tudi sv. Pavel, ko javno toži, da čuti v svojih udih drugačno postavo, ki se upira postavi njegovega uma (Rim. 7, 23)?

To je za protestantsko teologijo pravi šibolet. Logično bi morala namreč ta teologija postaviti sv. Pavla med velike grešnike, ker je tako močno »čutil«³⁹ poželjivost! Da bi se izognil temu sklepu, je ubral Chemnitius novo pot in dejal: Če kdo čuti poželjivost, pa se bori proti njej, tedaj tako čuvstvo v prerojenem človeku ni več mortale, ampak le — veniale.⁴⁰ Tako mora izraz »veniale«⁴¹ pokriti liki figov list nagoto v dedukciji, katere bi verniki drugače ne hoteli sprejeti. — Veniale pa je vsak motus concupiscentiae, tudi proti volji, torej veniale je to, kar človek čuti, četudi noče! To sledi jasno iz danih načel in ta sklep priznava Melanchthon slednjič očitno, ko se bori zoper sholastično-avguštinski nauk: »Nihil esse peccatum nisi voluntarium.«⁴² Piše namreč: »Haec cavillatio (!) facile refutari potest. Nam dictum illud, nihil esse peccatum nisi sit voluntarium, de iudicio civili loquitur, non de iudicio legis divinae. Immo caligo in mente, dubitationes, omissiones magnae et multae sunt peccata, etiamsi non sunt voluntaria.«⁴³ V taki teoriji je Bog manj pravičen kot človeški sod-

³⁹ »Quando explicamus discrimen peccati mortalis et venialis, fideliter et diligenter monemus, concupiscentiam, quae in renatis reliqua est, quando ei ita resistitur, ut actiones ejus de Spiritu Sancto mortificentur, non esse mortale sive regnans aut vastans conscientiam. Docemus etiam non esse peccatum damnans credentes.« Exam. Conc. Trid. (de reliq. pecc. orig.) I 104.

⁴⁰ S. August., *Retract.* I 15.

⁴¹ *Corpus Doctr. Chr. De discr. pecc. mort. et ven.* 469. Protestantski pisatelji se dolgo niso mogli otresti tega »nehotenega greha«; še David Holatz († 1713) piše: »Eine läbliche Sünde (pecc. veniale) ist jede unfreiwillige (!) Sünde bei Wiedergeborenen, welche weder den Verlust der ihnen innewohnenden Gnade des h. Geistes nach sich zieht, noch den Glauben vernichtet, vielmehr in demselben Augenblick, wo sie begangen wird, unmittelbar auch Verzeihung findet.« F. A. B. Nitzsch, *Evangel. Dogmatik* (Freiburg 1892) 291.

nik! Res čuden teolog, ki more napisati kaj takega o Bogu. Človek se tedaj sploh ne more izogniti grehu, kajti tudi če se bori proti njemu, vendarle greši, in sicer venialiter. »Venialia peccata vocantur... actualia multa inferiora, pugnantia cum lege Dei, quibus tamen renati repugnant.«⁴² Kako more biti čuvstvo, proti kateremu se človek bori, grešno, je prav tako malo jasno, kakor da bi mogel biti krog četverokoten. Slednjič je po tej logiki grešno sploh vsako dejanje in v resnici spravlja lutheranska teologija tudi najboljše čine med venialia: »Opus bonum optime factum est veniale peccatum.«⁴³ Dalje pač ne more iti.⁴⁴

Na kratko uči protestantizem o našem predmetu sledeče:

1. Po svoji naravi je vsako prekršenje božje postave smrtni greh. — V nevernikih je še zdaj tako dejanje mortale. V prerojenih so tudi veliki zločini vselej le venialia »ob imputata merita Christi«; grave je le peccatum infidelitatis.

2. Vsak motus concupiscentiae, tudi contra voluntatem, je greh, in sicer veniale. Slednjič je tudi najboljše dejanje peccatum veniale.

Pri taki teoriji je bilo vprašanje po predmetni ali stvarni razliki med smrtnim in odpustnim grehom nepotrebno; problem o naravi odpustljivega (in smrtnega) greha ni imel praktične strani, ker protestantizem nima spokorne discipline, ki bi zahtevala natančno razsodbo o velikosti greha, kakor jo ima katoliška cerkev.⁴⁵

⁴² Melancthon, op. cit. 325.

⁴³ Denz. - Bannw.¹² n. 656.

⁴⁴ Novejši protestantski pisatelji ne morejo prebaviti te čudne teorije ter jo skušajo ublažiti: »Es bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß der Mensch zwar nicht so geschaffen ward, daß er sündigen mußte, aber so, daß das Freibleiben von der Sünde... eine überaus große sittliche Kraftanstrengung voraussetzt...« Nitzsch op. cit. 325. Torej ne več necessitas absoluta peccandi, sed necessitas moralis. — Nitzsch op. cit. 324 kar priznava: »Es bleibt immer mißlich, von schuldloser Sünde zu reden.«

⁴⁵ Protestantски teolog Hupfeld piše: »Auf katholischem Boden war für die Praxis der kirchlichen Satisfaktionsauferlegung je nach Sünden- und Tugendgröße eine detaillierte Auseinandersetzung über die Größe der Sünde je nach Umständen ein Bedürfnis. Auf lutherischem Boden war der Anstoß von solcher Messung der Sünden und Tugenden durch die prinzipielle Wertschätzung jeder Sünde als Todsünde eigentlich ausgeschlossen.« Die Ethik Gerhards 182.

Ker človek vkljub vsem dozdevnim dokazom, ki jih postavlja lutheranska teologija v nauku o grehu, uvideva s svojo zdravo pametjo, da vendarle ne more biti tako, je jasno, da ta teorija ni mogla zadovoljiti resnejših duhov. Poznejši teologi so čutili naravnost potrebo po stopnjevanju grehov. Tako piše protestantski dogmatik Julij Müller († 1878):

»Die Schuld ist das unmittelbare Zurückschlagen der Sünde auf ihren Urheber, aber die Gewalt, mit der sie auf ihn zurückschlägt, hängt in ihrem verschiedenen Grade nicht bloß von der Spannung der geistigen Kräfte ab, mit der sie aus ihm hervorgegangen ist, sondern auch von den objektiven Größenunterschieden der Sünde ab... Der Gradunterschied (der Sünden) hat außer seiner formalen Wurzel wesentlich auch eine materiale.«⁴⁶

Nauk, da so vsi grehi enaki, imenuje Müller evfemistično »nesporazumljenje« in pravi, da so dotični stavki le teorija in nič drugega. »Indessen scheint bei der kategorischen Behauptung, daß jede Sünde an sich des ewigen Todes schuldig mache, ein Mißverständnis obzuwalten, wie es denn auch sehr schwer sein dürfte, sie mit Mt. 5, 21. 22 in Übereinstimmung zu bringen. ... Daß jede einzelne Sünde für sich betrachtet, auch die kleinste Übereilung oder Unachtsamkeit, möge durch die Umstände ihre Schuld noch so gemildert sein, den Menschen der ewigen Verdammnis schuldig mache, daß ist eben nur eine abstrakte Konsequenz der Schule, welche im Leben, in dem praktischen Bewußtsein auch des ernstest Christen gar keine Wurzel hat.«⁴⁷

Tudi protestantje so se torej začeli bližati resnici, žal, da je takih le malo. Večina se nahaja v strogo racionalističnem taboru, kjer se za vprašanje o grehu bore malo zanimajo.

⁴⁶ Die christl. Lehre von der Sünde I (Breslau 1849) 279.

⁴⁷ Op. cit. II 285.

(Konec v prihodnjem zvezku.)



Dr. F. K. Lukman — Ljubljana:

Sv. Ignacija Antiohijskega list Smirnanom 7, 1.

(S. Ignatii Antiochensis Epist. ad Smyrnaeos 7, 1.)

Expositionis breviarium. — S. Ignatii Antiochensis verba celeberrima Smyrn. 7, 1 nondum sufficienter exposita sunt non soluto dubio, utrum ἡ θωραξ τοῦ θεοῦ et ἀγαπᾶν ad eucharistiam referantur necne. — 1. 2. Interpretationes hucusque a viris doctis propositae breviter recensentur. — 3. Verborum vis ex contextu illustratur. S. Martyr 6, 1 fidem et caritatem totum esse omniaque superare affirmat. Dein 6, 2 monet haereticos ceu aliena de gratia J. Chr. sentientes contrarios esse divinae voluntati salvificae, quod ex eorum agendi modo probat; nam haeretici opera caritatis neglegunt et propter fidei defectum ab eucharistia et oratione abstinere, vinculum ergo unitatis ecclesiasticae solvunt. Haeretici igitur nec fidem nec caritatem habent, unde contrarii sunt voluntati Dei, gratiae J. Chr., propterea moriuntur seu carent vita spirituali. Ex dictis patet, quo sensu verba secundae propositionis 7, 1 intellegenda sint: ἀντιλέγοντες 7, 1 = ἐναντίοι εἰσιν 6, 2; τῇ θωραξ τοῦ θεοῦ 7, 1 = τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ 6, 2; συζητούντες 7, 1 = τοὺς ἑτεροδοξοῦντας εἰς τὴν χάριν I. X. 6, 2. — Unum iis utile esset (eosque salvaret): ἀγαπᾶν = diligere, caritatem fovere curam impendendo indigentibus et ecclesiae unitatem servando. Quod si observare vellent, etiam resurgerent (ἀναστῶσιν 7, 1 = μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ἃ εἰσιν ἡμῶν ἀνάστασις 5, 3). Verba s. Ignatii ergo ex contextu optime intelleguntur nec recurrendum est ad Joan. 6, 50. 53. 54 vel 1 Joan. 3, 14.

Znano evharistično mesto pri sv. Ignacijju Antiohijskem, ad Smyrnaeos 7, 1 še vedno ni povoljno razjasnjeno. Smisel prvega stavka je jasen in vsako tolmačenje, ki skuša omiliti ali celo odstraniti Ignacijev »realizem«, je nasilno, pogrešeno in neutemeljeno. Vprašanje pa je, ali govornik naslednja stavka tudi še o evharistiji, ali z drugimi besedami, kaj znači τῇ θωραξ τοῦ θεοῦ v drugem in ἀγαπᾶν v tretjem stavku. Od razlage teh besed je dalje odvisno umevanje glagolov ἀποθνήσκουσιν in ἀναστῶσιν.

Da bodo nadaljnja izvajanja jasnejša, postavim semkaj grško besedilo z latinskim prevodom, kolikor ga je treba za pravilno tolmačenje drugega in tretjega stavka.

Ad Smyrnaeos 6, 1—7, 1.

6, 1. . . . τόπος μηδένα φνσιούτω· τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέχριται. 2. καταμάθετε δὲ τοὺς ἑτεροδο-

ξοῦτας εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν, πῶς ἐνάντιοι εἰσιν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ· περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ ὄρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος.

7, 1. Ἐὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. συνέφερον δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.

6, 1. . . . Locus neminem efferat; totum enim est fides et caritas, quibus nihil praestantius. 2. Considerate vero eos, qui aliena sentiunt de gratia Jesu Christi, quae ad nos pervenit, quomodo contrarii sint divinae voluntati. Non caritas iis curae est, non vidua, non pupilla, non oppressus, non vinculus vel solutus, non esuriens vel sitiens.

7, 1. 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 Dei, altercantes moriuntur. Melius autem esset illis diligere, ut et resurgerent.¹

Inačic, ki bi mogle spremeniti smisel, ni.

1. Glagol ἀγαπᾶν v tretjem stavku 7, 1 se tolmači na dva načina. Mnogim je ἀγαπᾶν = ἀγάπην ποιεῖν (Smyrn. 8, 2), obhajati agape ali obhajati evharistijo. Tako umevajo besedo med drugimi Funk,² G. Rauschen,³ K. G. Goetz,⁴ F. Wieland,⁵ A. Struckmann,⁶ R. Seeberg,⁷ F. Loofs,⁸ Th. Zahn,⁹ J. Thomas.¹⁰ — Drugi pustijo glagolu njegov prvotni pomen,

¹ Patres apostolici. Ed. F. X. Funk I² (Tubingae 1901) 280—284.

² Patres apostolici I² 668: interesse cenae sacrae. V opombi k Smyrn. 7, 1 na str. 281 se izraža manj določno in opozarja, da se beseda sicer nikjer ne nahaja v tem pomenu.

³ Florilegium patristicum I² (Bonnae 1914) 75¹; Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche² (Freiburg i. B. 1910) 3¹.

⁴ Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtl. Entwicklung⁷ (Leipzig 1907) 227.

⁵ Der vorirenäische Opferbegriff (München 1909) 53.

⁶ Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vorinzänischen Zeit (Wien 1905) 23, 28.

⁷ Lehrbuch der Dogmengeschichte I² (Leipzig 1908) 135¹.

⁸ Abendmahl II. Realenzyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche I³ 39.

⁹ Agapen, Realenzyklopädie I³ 236; Ignatius von Antiochien (Gothe 1873) 346—351.

¹⁰ Agapes. Dictionnaire de la Bible I (Paris 1895) 261.

n. pr. J. B. Lightfoot,¹¹ J. Sprinzel,¹² J. A. Möhler,¹³ P. Batiffol.¹⁴ E. von der Goltz¹⁵ pravi previdno, da Smyrn. 7, 1 verjetneje posega nazaj na Smyrn. 6, 2, E. Preuschen¹⁶ pa izjavlja odločno, da je pomen ἀγαπᾶν = ἀγάπην ποιεῖν nemogoč. J. Nirschl¹⁷ si misli kot objekt ljubezni Kristusa, Th. Smith¹⁸ pa »dar božji« iz prejšnjega stavka.

Ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ znači tistim, ki jim je ἀγαπᾶν = ἀγάπην ποιεῖν, evharistijo. M. Rackl¹⁹ jo imenuje z ozirom na Smyrn. 7, 1 dar Kristusov. E. von der Goltz²⁰ meni, da je z evharistijo spojen neki božji dar, F. Wieland²¹ pa išče v Ignacijevih besedah opore za svojo teorijo o prakrščanskem daritvenem pojmu, češ, da evharistija ni dar, ki ga mi prinašamo Bogu, marveč je dar, ki ga Bog naklanja nam.

Slednjič hočejo tisti, ki umevajo drugi in tretji stavek o evharistiji, najti v teh besedah misel, izraženo pri Jan. 6, 50. 53. 54, da evharistija daje zagotovilo vstajenja.²² Temu ugovarja P. Batiffol,²³ ne nudi pa sam boljše razlage.

2. Da vse takšne interpretacije ne zadoščajo, je čutil Funk in se previdno izognil rešitvi: »Cui interpretationi (ἀγαπᾶν = ἀγάπην ποιεῖν) Ignatio versibus proxime praecedentibus de eucharistia loquente contextus favere videtur. Altera ex parte verbum ἀγαπᾶν ad agapen designandam nusquam usurpatur, et Ign. 6, 2, loco haud multo remotiore, caritatem

¹¹ F. X. Funk, Patres apostolici I^o 282.

¹² Die Theologie der apostolischen Väter (Wien 1880) 227^a.

¹³ Patrologie oder christl. Literärgeschichte. Hsg. v. F. X. Reithmayer, I (München 1840) 145.

¹⁴ Agapes. Dictionnaire de théologie catholique I (Paris 1899) 552.

¹⁵ Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe (Leipzig 1894) 71^b.

¹⁶ Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur (Gießen 1910) 7.

¹⁷ F. X. Funk, Patres apostolici I^o 281.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien (Freiburg i. B. 1914) 224.

²⁰ Op. cit. 71. 74.

²¹ Op. cit. 53.

²² Prim. M. Rackl 336; W. Bousset, Kyrios Christos (Göttingen 1913) 323.

²³ Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série (Paris 1905) 132²: »συνέφερον αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν, n'a pas de rapport avec l'affirmation johannique d'Ignace.«

vel opera caritatis adversariis non curae esse dicit. Itaque Lightfoot vocem interpretatur: caritatem habere . . .²⁴ »Index verborum memorabilium« v njegovi izdaji apostolskih očetov navaja ἀγαπᾶν Smyrn. 7, 1 = interesse cenae sacrae.²⁵

3. Za pravilno razlago drugega in tretjega stavka Smyrn. 7, 1 je treba poseči nazaj v 6. poglavje. Ignacij pravi tam, da sta vera in ljubezen vse in da ni nič odličnejše od njiju (prim. Magnes. 1, 2.). Nato obrača pozornost na heretike, na »drugače misleče o milosti Jezusa Kristusa, ki je prišla k nam«, »kako so božji volji nasprotni«. Rackl²⁶ pa upravičeno pripominja, da je τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ korelativno k εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Γνώμη τοῦ θεοῦ je sklep božje volje, ki nam je hotela nakloniti milost. Temu sklepu božje volje, tej milosti so torej heretiki nasprotni. Nasprotstvo se javlja zlasti v dvojni smeri: 1. zanemarjajo dejansko ljubezen, 2. ogibajo se evharistiji in (skupni) molitvi. Oboje pojasnjuje Ignacij podrobneje. Heretiki zanemarjajo ljubezen ter se ne brigajo ne za vdove, ne za sirote, ne za stiskane, ne za jetnike ali proste, ne za lačne ali žejne. Evharistiji in skupni molitvi (pri bogoslužnih sestankih) pa se odtegujejo, ker so doketi, ker torej ne priznavajo v soglasju s pravovernimi kristjani (διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν!), da je evharistija Zveličarjevo meso. Z ozirom na njih versko zmoto (docketizem) poudarja Ignacij, da je Jezusovo telo trpelo za naše grehe in da ga je Oče obudil. Heretiki nimajo tedaj ne vere ne ljubezni, nimajo nič, kajti vera in ljubezen sta vse. Tako nasprotujejo v vsem, po mišljenju in ravnanju, božji volji, milosti Jezusa Kristusa, ki je prišla k nam.

Ko je pisatelj dokazal njih nasprotstvo, posega v drugem stavku 7, 1 nazaj na prvi stavek 6, 2 (οὐδὲν!) in ponavlja njega smisel z drugimi besedami: ἀντιλέγοντες = ἐναντιοὶ εἰσιν, — τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ = τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ, — συζητοῦντες = τοὺς ἐτεροδοξοῦντας εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Posledica njih nasprotovanja je smrt (ἀποθνήσκουσιν), namreč duhovna smrt. Že prej (5, 1) imenuje Ignacij heretike zagovornike smrti, ne resnice (συνήγοροι τοῦ θανάτου μᾶλλον ἢ τῆς ἀληθείας). V 4. poglavju hoče zavarovati vernike pred

²⁴ Patres apostolici I² 281 s.

²⁵ Op. cit. I² 668.

²⁶ Op. cit. 224.

zverinami v človeški podobi, ki naj jih nikar ne sprejemajo niti se ž njimi ne sestajajo, marveč zanje samo molijo, če se morda kako spokore, kar pa je težavno. Ignaciju so heretiki duhovno mrtvi, kajti k svojemu svarilu in opominu dostavlja, da jim more dati duha pokore le Jezus Kristus, ki je naše resnično življenje. Slično misel izreka sv. mučenec Ephes. 7, kjer primerja heretike steklim psom, ki neopaženo grizejo in so težko ozdravljivi. Zanje je le en zdravnik — Jezus Kristus. Tral. 6, 1 nazivlje Ignacij herezijo tujo, t. j. strupeno rastlino in 6, 2 pravi, da ponujajo heretiki smrtni strup v s strdjo pomešanem vinu, s katerim se smrtno zastrupi, kdor ga nevede s slastjo pije. V istem listu 11, 1 svari vernike pred heretiki kot zlimi izrastki, rodečimi smrtonosni sad, vsled katerega takoj umrje, kdor ga okusi.

»Dar božji« v drugem stavku Smyrn. 7, 1 torej ni evharistija, marveč vsa zveličavna milost (*ἡ γνώμη τοῦ θεοῦ, ἡ χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ*); glagol *ἀποθνῄσκουσιν* pa pravi, da so heretiki duhovno mrtvi, ker jih ne vežeta vera in ljubezen s Kristusom, ki ga imenuje Ignacij (Ephes. 3, 2) *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν*, naše neločljivo življenje.

Drugi stavek Smyrn. 7, 1 se tedaj ne da vzporediti z Jan. 6, 50, pa tudi ne z Ignacijevim listom, namenjenim v Efez, v katerem nazivlje evharistijo zdravilo nesmrtnosti, protistrup zoper smrt (*φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* Ephes. 20, 2).

Tretji stavek Smyrn. 7, 1 nam slednjič razodene, kaj bi moglo duhovno mrtve heretike še rešiti: *συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν* — koristno (ne: koristneje, kakor nekateri prevajajo!) bi jim bilo, da gojijo ljubezen. Le tako je mogoče umeti *ἀγαπᾶν* na tem mestu, nikakor pa se ne sme glagolu podtikati pomen »obhajati agape ali evharistijo«, kajti noben dokaz za enačbo *ἀγαπᾶν = ἀγάπην ποιεῖν* ne drži, nasprotno ima stavek dober smisel, ako se pusti glagolu prvotni pomen »ljubiti, ljubezen gojiti«.

Struckmann²⁷ opozarja na Smyrn. 8, 2, kjer ima *ἀγάπην ποιεῖν* nedvomno pomen »obhajati evharistijo«, ter vprašuje: »Ako je tukaj ta razlaga gotova, zakaj ne tudi pri *ἀγαπᾶν*?«

²⁷ Op. cit. 28.

Odgovor na to skoraj naivno vprašanje je jasen: zato, ker *ἀγάπην ποιεῖν* ni isto kar *ἀγαπᾶν*. K Smyrn. 8, 2 pripominja Funk: »Revera non sine causa opinamur, Ignatium verbis βαπτίζεω et ἀγάπην ποιεῖν ministeria episcopi principalia vel sacramenta ecclesiae magna commemorare voluisse, et si res ita se habet, colligendum est, voce ἀγάπη eum etiam eucharistiam comprehendisse.«²⁸ Smyrn. 7, 1 pa rabi Ignacij v popolnoma drugačni zvezi glagol *ἀγαπᾶν*, ki se ne najde nikjer kot liturgični izraz; samo na tem mestu naj bi pomenil *ἀγάπην ποιεῖν*. Funk²⁹ omenja, da je zveza temu tolmačenju ugodna, ker govori Ignacij v prejšnjih vrstah o evharistiji. Zgoraj podana in utemeljena razlaga kaže, da govori sv. mučenec o evharistiji samo v prvem stavku 7, 1, v drugem pa ne več. Struckmann³⁰ obrača pozornost, hoteč ojačiti Funkov dokaz iz konteksta, na antitezo besed: *ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ ἀποθνήσκουσιν — ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν*. Med navedenimi besedami je seveda antiteza, toda, ker *ἡ δωρεὰ τ. θ.* ni evharistija, se tudi *ἀγαπᾶν* ne nanaša nanjo.

Tako ostane le ena možnost: pustiti glagolu *ἀγαπᾶν* njegov prvotni pomen »ljubiti, imeti ljubezen, gojiti ljubezen«. Heretiki — *οἱ ἑτεροδοξοῦντες εἰς τὴν χάριν Ἰ. Χ.* — se morejo rešiti, ako nadomestijo, česar sedaj nimajo; manjka pa jim dejanske, v pravi veri utemeljene ljubezni. Zato naj začnejo zopet živeti v cerkveni edinosti z verniki, naj posvečajo svojo skrb pomoči potrebnim, naj se v duhu iste vere (*ὁμολογεῖν!*) z verniki udeležujejo edino veljavne evharistije (*βεβαία εὐχαριστία* Smyrn. 8, 1; *μία εὐχ.* Philad. 4.). V vsem tem se kaže prava ljubezen, ki bi bila heretikom koristna. Ljubezen je »pot, ki vodi kvišku (*ἀναφέρουσα*) k Bogu« (Ephes. 9, 1), je konec (= dovršenje) življenja kakor je vera njega začetek (Ephes. 14, 1). In ta ljubezen bi storila čudež, da bi duhovno mrtvi heretiki celo (*καὶ*) vstali!³¹

²⁸ Patres apostolici I^o 283.

²⁹ Op. cit. 281 s.

³⁰ Op. cit. 28.

³¹ *ἵνα καὶ ἀναστῶσιν* se prevaja navadno: da bi tudi vstali. Brezbarvni »tudi« ne pove nič, je torej odveč. Ignacijev »καὶ« hoče naglasiti kako čudežno more ljubezen spremeniti duhovne mrliče. Saj poudarja sv. škof večkrat, da so heretiki težko ozdravljivi, da se težko spokore, da ima moč (*ἐξουσία*) navdahniti jih z duhom pokore samo »Jezus Kristus, naše resnično življenje«. Napačen je Wielandov prevod (op. cit. 53): »... damit auch sie auferstünden,« kot da je Ignacij pisal: *καὶ αὐτοί*.

k resničnemu življenju v Kristusu. Ignacij hoče s besedo *ἀνάστωσιν* izraziti isto, kar je povedal Smyrn. 5, 3: *μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὃ ἐστὶν ἡμῶν ἀνάστασις*. Sv. mučenec ima v mislih duhovno vstajenje (ki je pogoj čistiljivega vstajenja od mrtvih).

Iz tega sledi, da se tretji stavek Smyrn. 7, 1 ne da vzporediti z Jan. 6, 54, da ga pa tudi ni treba tolmačiti s pomočjo 1 Jan. 3, 14, kakor je poskusil Lightfoot.³²

³² F. X. Funk, Patres apostolici I^o 282.



Prispevki za dušno pastirstvo.

Dušno pastirovanje potom mladinske organizacije. Bolj kot kedaj opaža dušni pastir danes, da je velik del njegovega truda zaman, da delo in uspeh nista v pravem razmerju. Drugod ni v tem prav nič drugače kakor pri nas. Zato se je splošno začelo razmotrivati vprašanje: *elita ali masa?* t. j., ali ne bi bolj kazalo obrniti vso energijo pastirskega delovanja na izbrano četo, kakor pa tratiti čas in moči za vso množico, ki nikdar ne obrodi toliko sadu, da bi bil ves trud le količkaj poplačan.¹ Odgovor more biti le eden: *elita in masa*. Izbrana četa, organizirana v krščanskem mladinskem društvu, naj pomaga preurediti vso družbo. Katoliška cerkev je dolžna brigati se dušnopastirsko za vse, ki se pripoznavajo za njene člane (teoretično točneje bi rekel, za vse, ki so veljavno krščeni). Katoliško pastirstvo torej je v bistvu pastirovanje mase in se nikakor in nikdar ne sme omejiti na ozek krog izvoljenecv, četudi je pri teh vse delo bolj plodonosno naloženo. Mase ljudstva pa ne moremo uspešneje prijeti in je obdelovati, kakor pa s pomočjo organizacij, osobito organizacij mladine.

So tudi v dušnopastirskih, zelo skušenih krogih nasprotovanja sodobni mladinski organizaciji, češ, da vendar niso dosegle pričakovanega uspeha, ker so mnogi v poznejših letih odpovedali, in da se naša sedanja organizacija vse preveč ozira na zunanost, na telovadbo, družabnost, sport in celo veseljačenje. — Res je, da vojna in nje posledice niso šle brez sledu preko krščanske mladinske organizacije. Toda eno je pokazala skušnja izrednih dogodkov, ki so deloma že za nami, tako pri nas kakor drugod, namreč:

a) Kjer so bila mladinska društva, postavljena na verski temelj, in ki so odgovarjala potrebam in željam mladega človeka, ki so upoštevala njegovo živahno, veselo in po krepkem telesnem udejstvo-

¹ P. Sträter, S. J.: Massenseelsorge und Auswahlprinzip v »Kölner Pastoralblatt« 54 (1920) 207—212.

vanju stremečo naravo, tam je zrasel rod katoliških mladeničev, ki se vzdržijo tudi v nevarni, nasprotni okolici. Z mislijo, da pripadajo močni organizaciji, jim raste ponosna zavest moči in vztrajnosti. Plemenito tovarištvo jih drži in v toplem, religiozno navdahnjenem krogu ne pozabi mladenič lahko več verskega življenja, kakor ga je navajen iz otroških let. In če bi se bil kedaj potopil v mlačnost ali brezverstvo, najbrž pride zopet na površje s pomočjo zvestih članov organizacije, če je z njimi še v stiku. Zgledov nam nudi vojni čas povsod. Mladeničem, tako organiziranim, ostane duhovnik tudi po šoli še svetovalec, voditelj in prijatelj; v pridigah, predavanjih, duhovnih vajah še vpliva na nje. To vse jim pomaga premagovati skušnjave in srečno prehoditi težavna leta prehodne dobe.

b) Nasprotno pa se je pokazalo, da tam, kjer mladina ni v katoliških organizacijah ali kjer organizacija nima pravega, razumnega voditelja, neprestano napreduje duh materialističnega svetovnega naziranja. Mladina se vdaja veseljačenju, izostaja od božje službe, in ker ni organiziranega odpora, t. j. štaba katoliške mladine, je odprta pot zmagovitemu pohodu socialne demokracije in komunizma. S številkami so to dokazale volitve.

Kar pa se tiče vesele družabnosti, katero gojijo mladinske organizacije, nam daje pravec cerkvena zgodovina. Prvi kristjani že izza apostolskih časov na svojih sestankih niso samo molili, ampak skrbeli tudi za telesne potrebe posebno revnejših sovnikov in so gojili pravo krščansko družabnost. Agape so jim bile prilike skupnega, prav družinskega veselja tudi v časih najgorjega preganjanja. In v srednjem veku so bili cehi obenem središče stanovske, strokovne, verske in družabne organizacije.

Mladinska organizacija ne sme pozabiti narave, vzeti jo mora, kakršno je Bog ustvaril. Nuditi mora članom razvedrila in zabave, ki jih notranjemu, globokemu verskemu prepričanju ne odtuji. Toda zabava ne sme biti vaba, s katero se naj bi pridobivala lahkoživa mladina, ampak sredstvo, jo voditi k pobožnosti, k plemeniti zemski radosti, k vsestranskemu napredku in tudi k sveži, zdravi vadbi telesa. Tako društvo samoobsebi privabi mladino v svoj prijateljski krog in k duhovniku-voditelju, ki naravo in potrebe mladine pozna.

S pomočjo take mladinske organizacije more dušni pastir vplivati na vse plasti ljudstva. Da pa more ustvariti in voditi takšno vzorno organizacijo, mora uporabiti skušnje drugih, ki so v tem delu osiveli. Takih skušenj mu nudi prekrasna Mostertsova knjiga: »Jünglingsseelsorge.«² V njej so zbrana »predavanja o dušnem pastirstvu mladeničev«, katere so imeli najskušnejši strokovnjaki januarja l. 1917 v Düsseldorfu pred 350 voditelji mladeniških društev. V teh predavanjih je nakopičenega toliko gradiva, toliko novih misli in migljajev, toliko preskušanih sredstev, da jih bo vsak dušni pastir z največjim veseljem in uspehom študiral. Vrednost zbirke

² Karl Mosterts, *Jünglingsseelsorge. Ziel und Aufgaben einer planmäßigen Seelsorge für die herangewachsene männliche Jugend.* Freiburg, Herder 1920, vel. 8^o (LII + 219 str.).

zelo pomnožuje seznam nadaljnje strokovne literature, ki je pridejan vsakemu referatu. Za uvod obširno razpravlja generalni vodja kat. mladinske zveze v Nemčiji Mosterts o potrebi in ciljih dušnega pastirstva mladeničev. Prvi del obsega štiri predavanja pod skupnim naslovom: Vzbujanje in vzgajanje krščanskega nadnaravnega naziranja (1. Schmitz: Kako vzgajam v doraščajoči mladini nadnaravno naziranje kot temelj življenja; 2. Barth: Kako vodim doraščajočo mladino h Kristusu; 3. Rings: Kako vcepljam mladini ljubezen in zvestobo do cerkve; Nieder: Kako vzgajam obrtno mladino k verskemu pogumu, branitvi vere in apostolskemu mišljenju). Drugi del obravnava navodila h krščanskemu nadnaravnemu življenju (1. Stoffels: Kako učim doraščajočo obrtno mladino moliti in nadnaravno živeti; 2. Könn: Vzgojna izraba sv. spovedi in sv. obhajila; 3. Rademacher: Vzgojni pomen češčenja Marije in svetnikov; 4. Chardon: Cerkevni pripomočki milosti v praktičnem oziru). Tretji del vsebuje vzgojo k zavestni, smotrni čednosti in nravni moči (1. Mausbach: Vzgoja k čednosti; 2. Vogelbacher: Kako vzgajam doraščajočo obrtno mladino k čistosti; 3. Schilgen: Pouk, eno izmed sredstev, ohraniti čistost). — Ena misel preveva vso knjigo: »Mladino moramo vzgojiti in voditi v globoki vernosti, a poleg tega porabiti vsa naravna sredstva, da vzgojimo plemenite in močne značaje.« G. R.

Novi cerkveni zakonik in prvo sv. obhajilo otrok. — Meseca avgusta l. 1920 je minulo 10 let, odkar je papež Pij X. z dekretom »Quam singulari« natanko določil, kdaj naj otroci gredo prvokrat k sv. obhajilu. In čudno, danes po desetih letih se še niso povsod sprijaznili s tem odlokom. Franc Ks. Mutz, znani pisatelj lepe knjige »Christliche Aszetik«, je nedavno izdal svoje novo delo pod naslovom: »Die Verwaltung der heiligen Sakramente« (Freib. i. Br. 1920). V tej knjigi sem čital (str. 30): Kdaj bodi za otroke prvo slovesno obhajilo, to določuje škof; dušni pastir se ravnaj po škofovi določbi. Za freiburško nadškofijo je ukazano, naj se puščajo otroci k sv. obhajilu ob koncu p e t e g a šolskega leta. — V oklepaju dostavlja pisatelj (S. C. C. 12. julija 1888) kot dokaz za to, da škof določuje dobo prvega slovesnega sv. obhajila. Iz novega cerkvenega zakonika navaja kánon, ki govori o prvem sv. obhajilu za otroke v smrtni nevarnosti; kaj veli kánon za druge otroke, o tem pisatelj molči; dekreta »Quam singulari« z dne 10. avgusta 1910 niti ne omeni.

V monakovskem listu »Katechetische Blätter« 1919, str. 72, ocenjuje univerzitetni profesor Jožef Göttler knjižico: »Die Erstkommunion. Ein Wort zur Aufklärung und Beruhigung« von Alex. Fidelis (Straßburg 1918). Göttler poroča: pisatelj knjižice pravi, da je za otroke v Nemčiji dosti zgodaj, če gredo prvokrat k sv. obhajilu v tretjem šolskem letu, povprečno pa da je bolje, če gredo k obhajilu še pozneje. To misel zagovarja pisatelj z zgodovinskimi in psihološko-pedagoškimi razlogi. Če je škof določil 12. leto kot normalno dobo za prvo sv. obhajilo, se to docela ujema z dekretom »Quam singulari«. — Prof. Göttler se strinja z nazori te knjižice.

Nam ne pristoji, da bi presojali naredbe škofov. Mogoče je, da so kje res take razmere in obenem tako zastarele, med ljudmi udomačene navade, da se dekret »Quam singulari« ne da izvesti. O teh stvarih sodi škof. In če škof misli, da je tako, potem bi rekli, za te in te kraje je potrebna izjema, ki se ne ujema z dekretom sv. očeta, pa je utemeljena v zgodovinskem razvoju in posebnih razmerah. Ni nam pa jasno, kako more kdo o takih izjemah reči, da se docela ujemajo s papeževim odlokom.

Ko smo dobili novi cerkveni zakonik, so se brzo oglasili razlagavci, ki so trdili, da po novem zakoniku dekret »Quam singulari« ni več v moči: kánoni o prvem sv. obhajilu otrók da so drugačni nego določbe v dekretu Pija X. Posebej so poudarjali, da v novem zakoniku ni več določila, ki bi velelo, da morajo otroci k sv. obhajilu v dobi okoli sedmega leta, malo prej ali malo pozneje. Besedilo kánonov da je manj tesno, pušča več svobode.

Tem razlagavcem dobro odgovarjata dve razpravi, ki sta izšli letos, ena v »Theologisch-praktische Quartalschrift« (Linz 1921, 91 do 96), druga v »Nouvelle Revue Théologique« (Tournai-Paris 1921, 13—22). Prvo razpravo je napisal p. Bock, profesor bogoslovja v Sarajevu, drugo pa R. A. Trilhe, profesor kanoničnega prava v Toulousu. Povzemimo glavne misli teh razprav in strnimo jih z načeli, ki smo jih obrazložili v Pastoralnem bogoslovju (I 162—171).

Kánon 854, ki točno določa pogoje za sv. obhajilo otrók, govori najprej o obhajilu otrók vobče, potem o obhajilu otrók v smrtni nevarnosti in slednjč o obhajilu otrók izven smrtne nevarnosti.

1. Vobče določa kánon o obhajilu otrók: »Pueris, qui propter aetatis imbecillitatem nondum huius sacramenti cognitionem et gustum habent, Eucharistia ne ministretur« (can. 854, § 1). Zakonik ponavlja do besede pravilo, ki nam ga daje za obhajilo otrók rimski obrednik (tit. 4, c. 1, n. 11). Pravilo obrednika pa je posneto po nauku tridentinskega zbora (sess. 21, cap. 4 et can. 4). Tridentinski zbor je obsodil zmoto onih, ki so trdili, da je sv. obhajilo potrebno otrokom, še preden pridejo k pameti. Ni pa hotel obsoditi običaja, ki je bil v prejšnjih dobah v navadi, da so dajali sv. obhajilo že dojenčkom precej po sv. krstu. Obredne knjige nam o tem govore tja do 13. stoletja. Poudarja pa tridentinski zbor, da sv. obhajilo otrokom, ki še niso pri pameti, ni potrebno, in sicer zato ne, ker so prejeli posvečujočo milost pri sv. krstu in je v tej dobi ne morejo izgubiti. Po sedanji cerkveni disciplini se sv. obhajilo ne sme dati otroku, ki še nima spoznanja sv. Evharistije in nobenega čuta zanjo.

Brani pa cerkev, dajati sv. obhajilo otrokom, ki še niso pri pameti, ne zato, kakor da otrok v tej dobi ni vreden sv. obhajila ali kakor da bi sv. obhajilo otroku v tej dobi ne moglo podeliti posvečujoče milosti. Sv. obhajilo deli milosti samo po sebi, otrok v tej dobi je nedolžen in zato ni v njem nobene zapreke za milost sv. obhajila. Edin razlog, zakaj cerkev ne dovoljuje obhajila otrokom v tej dobi, je spoštovanje do sv. Evharistije. Pri otroku, ki še nima nobenega spoznanja o sv. Evharistiji in nobenega čuta za sv. obhajilo, se je bati

nespoštovanja, četudi samo materialnega, ne formalnega nespoštovanja proti sv. Evharistiji. Zato cerkev za one kraje, kjer dajó sv. obhajilo še čisto majhnim otrokom, ukazuje mašnikom, naj kolikor moči skrbé, da se pri obhajanju negodnih otrók ne bo zgodila kaka nečast sv. Evharistiji.

Brž pa ko nevarnosti za kako nečast proti sv. Evharistiji ni več, hoče cerkev, da se otroku dá sv. obhajilo. In nevarnosti za kako nečast proti sv. Evharistiji redno ni več, ko pride otrok k pameti. Dekret »*Quam singulari*« zato pravi, da je grda razvada, če se sveta popotnica ne dá otrokom, ki so že pri pameti. Od te dobe naprej mora otrok tudi za veliko noč prejemati sv. obhajilo. Kánon 859, § 1 v novem zakoniku velí: »*Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis, id est ad rationis usum, pervenerit, debet semel in anno, saltem in Paschate, Eucharistiae sacramentum recipere...*«

Kánon se do besede ujema z znanim odlokom četrtega lateranskega zbora (l. 1215); nove so samo besede »*id est ad rationis usum*«. Ker so »*annos discretionis*« razlagavci različno umevali, nam novi zakonik avtentično tolmači, kaj pomenijo besede »*ad annos discretionis*«, »*id est, ad rationis usum pervenerint*«.

Kdaj pride otrók k pameti, tega nam kánon 859 ne razlaga, določa pa to kánon 88, § 3: »*expleto septennio, usum rationis habere (pueri) praesumuntur*«. Za otroka, ki je dopolnil sedmo leto, sodimo, da je pri pameti. Tako velí kánon. In navadno je res tako. Vendar pa je pri tem ali onem otroku lahko drugače. So otroci, ki so dovršili sedmo leto, pa zanje ne moremo reči, da so že pri pameti. So pa drugi, ki se bolj hitro razvijajo in so pri pameti, še preden so dopolnili sedmo leto. Povprečno ali redno pa je tako, kakor velí kánon: po dovršenem sedmem letu so otroci že pri pameti. In od te dobe naprej, od dovršenega sedmega leta, vežejo otroke cerkvene zapovedi. Tako n. pr. govori kánon 1254 o zdržnosti od mesa: »*Abstinentiae lege tenentur omnes qui septimum aetatis annum expleverint*«. Pred to dobo, pred dovršenim sedmim letom, otrok ni vezan na cerkveno zapoved, dasi je morda že pri pameti. Vezan pa tudi po tej dobi ni, če morda še ni pri pameti. »*Legibus mere ecclesiasticis non tenentur, qui baptismum non receperunt nec baptizati, qui sufficienti rationis usu non gaudent, nec qui, licet rationis usum assecuti, septimum aetatis annum nondum expleverunt, nisi aliud iure expresse caveatur*« (can. 12). — Kánon govori o zapovedih, ki so čisto samo cerkvene, kakršna je n. pr. zapoved o zdržnosti od mesa v določene dni. Zapoved o prejemanju sv. obhajila pa ni samo cerkvena zapoved, ampak temelji v božji zapovedi. Božje zapovedi pa vežejo vsakega od tiste dobe, ko je prišel k pameti, dasi morda še ni dovršil sedmega leta.

2. Da pa bo smel otrók prejeti sv. obhajilo, ni dosti, da je že pri pameti, ampak mora biti tudi primerno poučen v katekizmu in pripravljen za sv. obhajilo. Pa kakšno znanje katekizma in kakšna priprava se zahteva? Kaj velí zakonik?

Zakonik loči otroke v smrtni nevarnosti in zdrave, normalne otroke. Za otroke, ki so v smrtni nevarnosti, pravi zakonik (can. 854, § 2): »In periculo mortis, ut sanctissima Eucharistia pueris ministrari possit ac debeat, satis est, ut sciant Corpus Christi a comuni cibo discernere illudque reverenter adorare.«

Kánon je posnet po odloku sv. oficija z dne 10. aprila 1861 (Collect. C. de Prop. F. n. 1213). Ta odlok veli za odrasle nevernike, ki so malo poučeni v sv. veri, pa se dajo krstiti v smrtni uri in želé prejeti tudi sv. obhajilo: dosti je, če ločijo duhovno jed od navadnega kruha in vérujejo, da je v sv. hostiji pričujoč Kristus.

Toliko mora vedeti o sv. Evharistiji tudi otrók v smrtni nevarnosti. Vedeti mora, da bo prejel telo Jezusa Kristusa, pričujočega v sv. hostiji; ločiti mora sv. hostijo od navadnega kruha.

Koliko mora otrók v teh okoliščinah vedeti o skrivnostih svete vere, ki jih mora necessitate medii verovati vsak, ki je pri pameti, o tem zakonik ne govori. A če veleva kánon, da mora otrók ločiti telo Kristusovo od navadnega kruha, je odtod razvidno, da mora otrók vsaj splošno vedeti, kdo je Jezus Kristus. Odlok sv. oficija z dne 10. apr. 1861, ki se nanj opira določba o zakoniku, pravi: če je kdo v smrtni nevarnosti in zato ni časa, da bi ga poučili vsaj o prvih skrivnostih sv. vere, je dosti, če mu glavne skrivnosti preprosto povemo, on pa z besedo ali vsaj s kakim znamenjem pritrdi, da véruje te resnice.

Če ima otrok dobro mater, mu je ta že zgodaj govorila o nebeškem Očetu in o Odrešeniku Jezusu Kristusu. A ko bi mati tega ne bila storila, bi moral mašnik, ki pripravlja otroka na sv. obhajilo, obuditi z njim vero v glavne resnice.

Zakonik dostavlja, da naj otroci, ki jih pripravljamo za sv. popotnico, tudi znajo počastiti presv. Rešnje Telo. »Sciant Corpus Christi... adorare.« Teh besedi pa ne smemo pretiravati. Pomislimo, da pripravljamo na sv. obhajilo otroka, ki je nevarno bolan. Preprost, zunanji akt počesčenja, kratka, otroškemu umevanju primerna molitev, zadostuje. Zunanje počesčenje bo s pomočjo milosti zbudilo v otrokovi duši čuvstvo notranje pobožnosti. — Otrok je pripravljen. Smemo mu dati sv. obhajilo za popotnico v večnost.

3. Jasno govori zakonik, kako moramo pripravljati na prvo sv. obhajilo zdrave otroke: »Extra mortis periculum plenior cognitio doctrinae christianae et accuratior praeparatio merito exigitur, ea scilicet, qua ipsi fidei saltem mysteria necessaria necessitate medii ad salutem pro suo captu percipiant, et devote pro suae aetatis modulo ad sanctissimam Eucharistiam accedant« (can. 854, § 3).

Za zdrave otroke, ki so prišli k pameti, zahteva torej zakonik bolj popolnega znanja v krščanskem nauku in bolj skrbne priprave za sv. obhajilo. Vendar ne smemo pozabiti, da učimo in pripravljamo za sv. obhajilo otroka, ki ima šele dobro sedem let ali pa še ne. »Plenior cognitio« ni morda popolno in temeljito znanje celega katekizma, kakor bi utegnil kdo misliti. Bolj popolno je to znanje, če ga primerjamo z znanjem, ki se zahteva od otroka v smrtni nevarnosti.

Da ne bi bilo v tej reči kake nejasnosti, je v kánonu samem označena tista najmanjša mera znanja, ki se mora zahtevati od zdravega, normalnega otroka. Zakonik veli: *Otrok mora znati primerno svojemu umevanju (pro suo captu) vsaj za zveličanje nujno potrebne skrivnosti sv. vere. Znati in verovati mora torej: da je Bog; da je Bog pravičen sodnik, ki dobro plačuje in hudo kaznuje; da so tri božje osebe: Oče, Sin in sveti Duh; da se je druga božja oseba, Bog Sin, učlovečil in nas s svojo smrtjo na križu odrešil.*

Tudi o sv. Evharistiji nauk ne more biti popoln in temeljit. Otroci morajo ločiti sv. hostijo od navadnega kruha; vedeti morajo, da je v sv. hostiji pričujoč Jezus Kristus. Govoriti jim moramo tudi o svetosti sv. Evharistije in o milosti sv. obhajila, kolikor morejo otroci te reči umeti. Tako veleva odlok C. de Prop. Fide 12. jan. 1869, ki je v zakoniku naveden v opombi h kánonu 854, § 3 (Coll. C. de Prop. F. n. 1340).

Ni pa treba, da bi morali otroci odgovore iz katekizma dobesedno znati in točko za točko na pamet naštevati. Dosti je, če le stvar samo vedo, kolikor pač otroci te reči morejo vedeti (pro suo captu).

Ko govorimo otrokom o svetosti sv. Evharistije in o milostih sv. obhajila, vzbujajmo v njih tudi pobožnost do presv. Rešnjega Telesa. A zopet ne smemo od otrok preveč zahtevati. Zakonik veli: pripravimo otroke, da pojdejo k sv. obhajilu pobožno, kakor morejo pobožni biti otroci, »devote pro suae aetatis modulo«. Otrok je za vse sprejemljiv. Tudi pobožnost do presv. Evharistije mu je lahko zbuditi v duši. Vendar pa se pobožnost v otroku ne javlja tako kakor v odraslem človeku. Vtisi v otrokovi duši so živi, a bežni. Otrok je hitro pobožno ganjen, a vprav tako hitro ga pobožno čuvstvo mine. Prejme sv. obhajilo pobožno, a po obhajilu ne more dolgo časa vztrajati v zbrani molitvi. Bodimo zadovoljni, če je pobožen »pro suae aetatis modulo«.

To so pogoji, ki jih določa zakonik za sv. obhajilo zdravih otrok. Ko se v otroku probudi pamet, je prišel čas za prvo sv. obhajilo. Otrók se mora na obhajilo pripraviti. Pripraviti pa se ne more sam. Dolžnost, da otroka pripravijo, veže tiste, ki morajo zanj skrbeti: to so starši, varuhi, izpovednik, vzgojitelji in župnik (can. 860). Katehet, ki razlaga otrokom krščanski nauk, kakor hoče učni načrt za prvo šolsko leto, podá otrokom več, nego ukazuje zakonik. Torej morejo mnogi otroci že prvo šolsko leto prejeti sv. obhajilo.

F. Ušeničnik.

Spokornik iz tuje dieceze in rezervati. — Med teologi je bilo preporno vprašanje, kako je z rezervacijo, če gre spokornik, obremenjen z grehom, ki je v domači diecezi škofu udržan, k sv. izpovedi v drugo, tujo diecezo, kjer tisti greh ni udržan. Nekateri so učili, da veže rezervacija spokornika tudi v tuji diecezi; drugi so to zanikavali. Odgovarjali so na vprašanje različno, zato ker so različno tolmačili drugo vprašanje, ki je s tem v zvezi, vprašanje namreč, odkod ima

izpovednik jurisdikcijo nad tujim spokornikom, od domačega škofa ali od škofa tuje dieceze. Vsi pa so bili edini v tem, da spokornik ne more dobiti odveze od greha, ki je v njegovi domači diecezi rezerviran, v tuji diecezi pa ne, če je spokornik prišel v tujo diecezo k izpovedi »in fraudem legis«, to se pravi, samo zato, da bi dobil tu odvezo.

Novi zakonik je preporno vprašanje nakratko razrešil v kánonu 900, ki veli: Škofova rezervacija je z u n a j d i e c e z e b r e z m o č i, tudi če gre spokornik k izpovedi izven dieceze vprav zato, da more tam dobiti odvezo.

Po tem kánonu je jasno, da more spokornika iz tuje dieceze odvezati vsak izpovednik od greha, ki je v tuji diecezi rezerviran.

Ni pa razvidno niti iz kánona 900 niti iz kakega drugega kánona v novem zakoniku, če more izpovednik odvezati tujega spokornika tudi od greha, ki je škofu udržan v tej diecezi, kamor je tujec prišel k izpovedi. Teologi so tudi v tej stvari bili raznih misli. Odbor za tolmačenje novega zakonika (Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos) je 24. novembra 1920 izjavil: grehi, ki jih je škof v diecezi sebi pridržal, so pridržani tudi za tujca, ki hoče v diecezi opraviti sv. izpoved. Peregrinus tenetur reservationibus loci, in quo degit. Mašnik torej, ki ni pooblaščen za škofove rezervate, tudi tujca ne more odvezati od teh rezervatov (AAS 1920, 575).
F. U.

Sv. izpoved redovnic. — Congregatio de Religiosis je 3. febr. 1913 (AAS 1913, 62) izdala poseben odlok za izpovedavanje redovnic, v katerem veli (n. 14): Redovnica, ki se iz kateregakoli vzroka mudi zunaj samostana, se sme izpovedati pri vsakem izpovedniku v katerikoli cerkvi, tudi v napoljavnem oratoriju. Kánon 522 v novem zakoniku daje redovnicam isto pravico tudi za domâ v samostanu. Za mir vesti (ad suae conscientiae tranquillitatem) se sme redovnica obrniti do vsakega mašnika, ki je pooblaščen za izpovedovanje, dasi ne posebej za redovnice, in se lahko pri njem veljavno in dopustno izpové v vsaki cerkvi in tudi v napoljavnem oratoriju. Kánon govori samo o izpovedi v cerkvi ali napoljavnem oratoriju. Toda po izjavi Congr. de Religiosis 3. julija 1916 more škof dovoliti, da smejo redovnice v samostanu opravljati sv. izpoved tudi zunaj cerkve ali oratorija, v kakem drugem primernem prostoru, če je prostor pregrajen z omrežjem kakor v izpovednici. Tak prostor je n. pr. parlatorij po samostanih, v katerih imajo strogo klavzuro.

Ali smemo to izjavo Congr. de Religiosis uporabiti tudi za kánon 522 in kánon tako razlagati, da morejo redovnice opraviti sv. izpoved pri vsakem pooblaščenem mašniku tudi izven cerkve, na kraju, ki je prirejen za izpovedovanje? Mnogi so kánon tako umevali in komisija, ki avtentično tolmači novi zakonik, je to razlago potrdila. Komisija je izjavila: »Canon 522 ita est intelligendus, ut confessiones, quas ad suae conscientiae tranquillitatem religiosae pergunt apud confessarium ab Ordinario loci pro mulieribus approba-

tum, licitae et validae sint, dummodo fiant in ecclesia vel oratorio etiam semipublico, aut in loco ad audiendas confessiones mulierum legitime destinato.» (Pontific. Commissio ad Cod. can. authentice interpretandos, 24. nov. 1920. AAS 1920, 575). F. U.

Avtentične razlage kánonov cerkvenega zakonika. — Papeževa komisija za avtentično razlaganje cerkvenega zakonika je v svoji plenarni seji dne 24. nov. 1920 rešila celo vrsto dvomov in vprašanj (AAS XII [1920] 574—577), izmed katerih najvažnejša naj tu sledijo:

1. **Ponavljanje župnijskega izpita.** Po kán. 459, § 3, 30, mora tudi vsak župnik, kolikorkrat se mu podeli kakšna župnija, ponoviti župnijski izpit, razen če mu škof sporazumno z eksaminatorji ponavljanje spregleda, ako je namreč dotični duhovnik svoje bogoslovno znanje hvalevredno že bil dokazal. To določbo razlaga komisija tako, da ni treba ponoviti župnijskega izpita župniku, kateremu se nova župnija podeli na predlog in nasvet škofov (proponente ac suadente Ordinario); podvreči pa se mora novemu izpitu, ako se mu beneficij podeli na lastno zahtevo (ad instantiam parochi). Pa tudi v tem drugem slučaju Ordinarius lahko spregleda, ako z eksaminatorji vred sodi, da sposobnost, dokazana pri prvem izpitu, še traja in zadostuje za novo župnijo. Iz te razlage sledi, da se bo navzlic kán. 459 v naših škofijah mogla vzdrževati dosedanja praksa, ko smatrajo škof in eksaminatorji enkratni izpit za zadosten dokaz usposobljenosti. Seveda mora biti to »smatranje« v resničnih dejstvih utemeljeno, in če ni, mora škof zahtevati ponovitev izpita.

Odpade pa ponavljanje župnijskega izpita, ako se župnik prestavi na drug beneficij z administrativnim postopanjem (amotio administrativa can. 2154) ali pa potom translacije (can. 2162—2167. Cf. S. C. Conc. S. 21. jun. 1919. AAS XI 318 sqq).

Konkurznega izpita pa ne morejo nadomestiti izpiti, ki so po kánonu 130 predpisani za vse duhovnike v prvih treh letih po končanem bogoslovnem študiju, pač se mora na njihov uspeh pri podeljevanju cerkvenih služb ozirati. Izpiti pred ordinacijo (can. 996, §§ 2, 3) bi mogli župnijski izpit le tedaj nadomestiti, ako bi se izpravevala vsa tvarina, ki je predmet konkurza.

Zgoditi bi se moglo, da se za kakšno majhno župnijo noben izmed duhovnikov, katere Ordinarius smatra za sposobne, ne oglasi k izpitu (pri nas noben izprašan kompetent), potreba ali korist duš pa bi vendar nujno zahtevala stalnega dušnega pastirja ne samo administratorja; v takih slučajih se mora Ordinarius vsakikrat posebej obrniti na S. C. Conc.

2. **Poziv odsotnega župnika k odpovedi.** Preden more škof župnika disciplinarno odstaviti (amotio administrativa), ga mora po posvetovanju z dvema eksaminatorjema pozvati, da se župniji odpove (can. 2148). Ako pa je bivališče dotičnega župnika neznan, da mu škofovega poziva ni mogoče dostaviti, ga ni treba javno pozvati v časopisju ali z lepaki (can. 1720), ampak se smatra

za pozvanega v smislu kán. 2143, § 3, ker je sam s svojim umikom namenoma onemogočil, da se mu poziv ne more dostaviti.

3. Prodaja cerkvene imovine. Za prodajo cerkvene imovine nad 30.000 fr. vrednosti je potrebno dovoljenje apostolske stolice, pod to ceno pa samo ordinarija (can. 1532). Prodaja naj se pa vrši na javni dražbi (can. 1531, § 2); izklicno ceno določijo pisмено posebej za to izbrani izvedenci (can. 1530, § 1, 10). Ako pa je na dražbi ponujena cena višja, ki presega svoto 30.000 fr. — ali je potrebno potem naknadno odobrenje od apostolske stolice? Kardinal P. Gasparri je kot predsednik papeževe komisije za razlago kodeksa odločil, da je glede dovoljenja prodaje odločilna edino le izklicna cena, ugotovljena od izvedencev, ne pa pri dražbi resnično dosežena, četudi znatno višja cena, ki presega 30.000 fr. — torej ni treba nobenega naknadnega privoljenja.

G. Rožman.

Nastavljanje kaplanov po novem kodeksu. — Kán. 476, § 3 pravi, da ima škof v svoji škofiji pravico nastavljeti kaplane »a u d i t o p a r o c h o«. Škof torej naj prej vpraša župnika, kateremu namerava dati pomočnika; zadostuje pa, da sliši župnikovo mnenje, ni pa nanj vezan (can. 105, 10). Doslej je bil v jugoslovanskih škofijah običaj, da je škof nastavljal kaplane, ne da bi bil prej zaslišaval mnenje župnikovo, in sicer se je ta običaj razvil iz pomanjkanja duhovnikov in se vzdrževal, ker je bila na ta način administracija škofije enostavnejša. Zagrebški nadškof je stavil na S. C. Concilii vprašanje: »U t r u m h u i u s m o d i c o n s u e t u d o p o s s i t s e r v a r i.« Odgovor, katerega je kongregacija dne 13. nov. 1920 dala: »Standum dispositioni Codicis, can. 476 § 3«, je vrlo zanimiv. Objavljen je v Acta Apostolicae Sedis XIII (1921) 43—46.

Najprvo je podal k o n z u l t o r kongregacije svoje strokovnjaško mnenje. Običaj nastavljanja kaplanov ni bil povsod enak. Trid. cerkveni zbor (sess. 21, cap. 4) je sicer potrdil stari običaj in dal župniku pravico si pritegniti toliko zmožnih duhovnih pomočnikov, kolikor jih je za dušno pastirstvo njegove župnije bilo potrebnih. Škofu je dal le pravico in dolžnost, župnike, ki bi tega sami ne storili, prisiliti k temu. Ta predpis je stoprav v smislu cerkvenega prava, kajti ako ima župnik redno oblast (jurisdictionem ordinariam) v svoji župniji, jo more samo po sebi podeliti (delegirati) tudi drugemu duhovniku, ki ima vse one lastnosti, ki jih kánoni zahtevajo za dušnega pastirja. Toda tridentinski način nastavljanja kaplanov je ostal v veljavi nekako le do francoske revolucije.

V tedanjih zmedenih časih se je začela uvajati navada, da je škof imenoval duhovne pomočnike brez vsakega župnikovega posredovanja. Ta način se je uveljavil v vseh škofijah, razen v Italiji, Španiji in Sardiniji. Brez dvoma je ta običaj popolnoma zakonit (consuetudo legitima), ki ima obvezno moč in daje škofu pravo, da nastavlja kaplane »inaudito parocho« (jus quaesitum episcopis).

Novi kodeks pa je za kraje, kjer si je po tridentinskem pravu župnik sam privzemal kaplane, uvedel novo disciplino, da sme le škof nastavljeti duhovne pomočnike. Da pa župnikom vendar še ostane

nekaj prejšnje pravice, dostavlja, da mora škof prej slišati župnikovo mnenje. Tako bi mogli sklepati, da se pristavek »auditio parochi« ne nanaša na škofije, kjer so si škofje z vednostjo in pritrditvijo apostolske stolice priposestvovali pravico, neodvisno od župnikov imenovati kaplane. Ta sklep še potrjuje kodeks sam, ki pravi, da zakonito pridobljene pravice (jura aliis quaesita) ostanejo neizpremenjene, ako niso v kodeksu izrecno preklicane (can. 4), in da ostanejo istotako sto- in večletni običaji, ki so v nasprotju z določili Cod. I. C., ako se po pametni sodbi škofovi ne dajo lahko odpraviti. Nikakor se ne more dokazati, da bi bil kje ta običaj neodvisnega nastavljanja kaplanov po škofih škodoval cerkveni disciplini. Ravno tako pa tudi ni pričakovati nobene posebne koristi, ako bi se ta običaj odpravil, narobe ravno v obširnih škofijah bi to upravo samo bolj kompliciralo. Potemtakem bi bilo odgovoriti na vprašanje zagrebškega nadškofa z »Affirmative«, t. j. sedanja praksa se naj vzdržuje. Tako izjava konzultorjeva.

Temu pa je S. C. Conc. pridjala uradne opombe. Vprašanje v juridičnem smislu sploh ni dvomljivo. Naznačeni običaj nastavljanja kaplanov v kodeksu nikjer ni izrecno preklican, na drugi strani pa je v jasnem nasprotju s kánonom 476, § 3. Ostane le še praktično vprašanje, smatra-li zagrebški Ordinarius ta običaj za takšen, da ga ni lahko odpraviti (can. 5) ali ne. Iz njegovega vprašanja pa, se-li more ta običaj vzdržavati, se že razvidi, da se more brez dvoma tudi odpraviti. Pa če se zadeva premotri, res ne bi bilo lahko dokazati, kakšne posebne težkoče izvirajo iz tega, da mora Ordinarius župnika, preden mu pošlje kaplana, vprašati, ko pa na župnikovo izjavo ni navezan. Ni torej nobene zapreke, da bi se kán. 476, § 3 v praksi ne izvajal, posebno ker ima namen, v tej točki cerkveno disciplino izenačiti.

Ker kán. 476, § 3 uvaja nasproti tridentinskemu pravu nove določbe, se niti na kán. 4 ne more sklicevati, ker za priposestevanje zoper novo postavbo kodeksa manjka predpisane dobe. Potemtakem naj bo odgovor na stavljeno vprašanje rajši negativen.

In negativen odgovor je bil res dan v plenarni seji kongregacije dne 13. nov. 1920. Ker so razmere v slovenskih škofijah, kar se tiče nastavljanja kaplanov, slične kakor v zagrebški nadškofiji, ima ta razsodba pomen tudi za nje. Res je, da se uradno postopanje pri imenovanju in prestavljanju kaplanov nekoliko zavleče, ko je treba vsaki-krat prizadete župnika šele interpelirati, toda brez dvoma ima po kodeksu uvedena disciplina tudi svojo dobro stran. Velikega pomena za dušno pastirstvo je, da se župnik in kaplan strinjata v nazorih in se kolikor mogoče tudi v značaju, nastopu in temperamentu v toliko ujemata, da se vzajemno spopolnujeta in podpirata, ne pa si nasprotujeta in se odbijata. Ta nevarnost je po določilu kánona 476, § 3 vendar nekoliko zmanjšana in nudi škofu novo priliko, spoznavati svojo duhovščino, da tem laže zadene velepomembno umetnost, postaviti vsakega delavca na pravo mesto, kjer more svoje zmožnosti najuspešneje uporabljati.

G. Rožman.

Pojasnilo k postni zapovedi. — Pojavili so se dvomi gledé kán. 1252, § 4: 1. Ali velja za vse vigilije v letu določilo: »nec pervigilia anticipantur«? — 2. Če pride praznik sv. Jožefa (19. marca) na petek ali soboto, ali je tisti dan ukazan samo post ali tudi zdržnost od mesa? In če pride praznik sv. Jožefa na kvatni dan, ali preneha ta dan zapoved o zdržnosti od mesa?

Odbor za tolmačenje novega zakonika je 24. novembra 1920 odgovoril: 1. Za vse vigilije, ki so združene s postom, velja določilo: Kadar pride praznik na ponedeljek, se post za vigilijo ne prenese na prejšnjo soboto, ampak post v tem slučaju odpade. 2. Če pride praznik sv. Jožefa, 19. marca, na petek ali soboto ali na kvatni teden, je ta dan post in zdržnost od mesa (AAS 1920, 576). To seveda velja za one kraje, kjer se strogo držé postne zapovedi po novem zakoniku. Ne velja pa ta odgovor za tiste dieceze, ki imajo od sv. stolice poseben indult, po katerem na noben zapovedan praznik ni ukazan ne post, ne zdržnost od mesa. F. U.

Postna zapoved za ljubljansko in lavantinsko škofijo leta 1921. Koga utegne zanimati, v katerih rečeh se ljubljanska in lavantinska postna zapoved ločita od določb cerkvenega zakonika in v čem se ločita med seboj.¹

1. Po cerkvenem zakoniku je zapovedano zdržati se mesa in obenem v jedi si pritrğavati: na pepelnično sredo, v petke in sobote v postnem času, kvatne dni, v soboto pred binškošmi, na dan pred praznikom Marijinega vnebovzetja, pred praznikom vseh svetnikov in pred božičem.

Postna zapoved za ljubljansko škofijo se v vsem tem ujema z zakonikom; edinole v sobote v postnem času niso prepovedane mesne jedi. (Pred velikim Šmarnom letos ni posta, ker bo 14. avgusta nedelja.)

V lavantinski škofiji pa je dovoljeno meso uživati ne samo v sobote v postnem času, ampak tudi kvatne sobote in na vigilijo pred Marijinim vnebovzetjem in pred praznikom vseh svetnikov. Treba pa je seveda te dni pritrğovati si v jedi.

2. Za vse druge dni štiridesetdnevnega posta je ukazano pritrğavati si v jedi, dovoljeno pa je meso uživati. Toda po cerkvenem zakoniku se sme meso uživati samo enkrat na dan (gl. odgovor komisije za razlaganje cerkvenega zakonika 29. okt. 1919, AAS 1919, 480); ljubljanska in lavantinska postna zapoved pa dovoljuje uživanje mesa ne samo pri opoldanskem obedu, ampak tudi pri večerji.

3. V nedelje in zapovedane praznike po cerkvenem zakoniku ni ukazan ne post ne zdržnost od mesa. Izvzet pa je zapovedan praznik v štiridesetdnevem postu (praznik sv. Jožefa, 19. marca): če pride praznik sv. Jožefa na petek ali soboto ali na kvatni dan, je ta dan post in zdržnost od mesa (komisija za razlaganje cerkvenega zakonika, 24. nov. 1920, AAS 1920, 576); za druge

¹ Gl. Ljubljanski škofijski list, 1921, 17 s.; Lavantinske škofije uradni list, 1921, 15 s.

dni med tednom je na praznik sv. Jožefa ukazano pritrgovati si v jedi, dovoljeno pa je uživati meso.

Po postni postavi lavantinske škofije je na praznik sv. Jožefa treba pritržati si v jedi; meso pa se sme uživati, naj pride praznik sv. Jožefa na katerikoli dan v tednu. To velja tudi za odpravljeni praznik Marijinega oznanjenja (25. marca) v postnem času, če se obhaja z redno božjo službo in ob obilni udeležbi vernikov. V odpravljene praznike med letom pa ni ne posta, ne zdržnosti od mesa, če se praznujejo, kakor je bilo rečeno.

V ljubljanski škofiji v zapovedane praznike in odpravljene praznike ni ukazano post ne zdržnost od mesa, niti med letom niti v štiridesetdnevem postnem času.

4. Ljubljanska postna zapoved dovoljuje uživanje mesa vse dni v letu, razen na dan pred božičem in na veliki petek: delavcem z njih družinami v rudokopih in tovarnah; sprevodnikom po železnicah in potnikom, ki morajo jesti v železniških gostilnah; uslužbencem in potnikom na ladjah; onim, ki so v zdraviliščih, z družino in strežniki vred; vsem, ki so po okolnostih primorani jesti v javnih gostilnah; onim, ki so od drugih odvisni, pa si ne morejo oskrbeti postnih jedi; onim, ki žive po kaznilnicah, namreč kaznjencem, paznikom in drugim uslužbencem.

Od zapovedi posta in zdržnosti pa so v ljubljanski škofiji izvzeti: a) verniki v tistih krajih, v katerih je tak dan semenj; b) vse dni v letu, razen na dan pred božičem in veliki petek: vojaki, orožniki, finančni stražniki in njih družine.

Lavantinska postna zapoved dovoljuje uživanje mesa: a) vernikom v krajih, kjer je semenj tak dan, ko se meso ne sme uživati; b) vse dni v letu, razen na pepelnico, veliki petek, veliko soboto dopoldne, na dan pred binkošti in božičem: delavcem v rudokopih; popotnikom, ki obedujejo v gostilnah, in drugim, ki morajo hoditi v gostilno na hrano; c) vse dni v letu, razen na veliki petek: sprevodnikom na železnicah; tistim, ki potujejo z železnico in morajo obedovati po gostilnah železniških postaj; bolnikom v toplicah in v drugih zdraviliščih z domačimi in strežniki vred (ta olajšava pa ne velja za one, ki obiskujejo zdravilišča ali toplice samo radi zabave ali razveseljevanja).

5. V drugih rečeh se ljubljanska in lavantinska postna zapoved ujemata z določbami cerkvenega zakonika. F. U.

Odpustki petih lavretanskih litanij. Med Slovenci se lavretanske litanije pojô navadno tako, da poje duhovnik tri vzklike po vrsti in pevci, oziroma verniki, odgovarjajo na vsak tretji vzklik z enkratnim »prosi za nas«. Ali se pri takem opravljanju litanij morejo dobiti odpustki, ki so podeljeni lavretanskim litanijam? Sv. penitenciarija je z dekretom od dne 21. julija 1919 (AAS XII [1920] 18) odgovorila negativno na podlagi kán. 934, § 2, po katerem se odpustki, ki so združeni s kakšno molitvijo, ne dobé, ako se v molitvi kaj izpusti, dodá ali vrine. Sv. oče, ki je ta odlok potrdil, je ukazal še posebej

izjaviti, da se predstoječi običaj petih litanij ne odobrava, ampak naj škofje na previden način skušajo tako navado odpraviti.

Kako naj se torej pojejo lavretanske litanije, da zadobé verniki pri njih odpustke? Na dva načina lahko, ki sta obadva ponekod že uvedena: 1. Duhovnik napravi po vsakem vzkliku kratek odmor in verniki odgovorijo: »Prosi za nas«, po vsakem tretjem vzkliku pa zapoje pevci: »Prosi za nas« in Marijino pesmico, kakor je v navadi. 2. Duhovnik ne združuje treh vzklikov, ampak vsakega posebej zapoje s kadenco, pevci odpojejo vsakikrat: »Prosi za nas« in po vsaki tretji invokaciji zapojó pesmico. V teh dveh slučajih odgovarja petje lavretanskih litanijah can. 934, § 2 ter se zadobé navadni odpustki. Tak način pa se lahko povsod uvede, ne da bi bilo treba odpraviti našemu ljudstvu tako zelo priljubljene pete litanije. G. R.

Dva zgleda o molitvi. — V dokaz, da po dobri molitvi vse dosežemo, za kar prosimo, pridigarji radi navajajo zgled sv. Monike, ki je s svojo stanovitno molitvijo izprosila spreobrnjenje svojemu sinu. Iz tega sklepajo: če je bila ta svetnica uslišana v molitvah za svojega sina, bomo tudi mi vselej uslišani, kadar ne nehamo prositi. Kaj naj sodimo o takem dokazovanju? Odgovori naj sv. Tomaž! V teološki summi 2 II q. 83 a. 15 ad 2 našteva štiri pogoje, da smo gotovo uslišani: prositi moramo zase, za kaj takega, kar je potrebno za zveličanje, pobožno in stanovitno. Iz tega sledi, da je negotovo, če bomo uslišani, kadar prosimo za druge. Vzrok je v tem — pravi sv. Tomaž — ker ne moremo drugemu ex condigno zaslužiti večnega življenja, torej tudi ne onega, kar služi k večnemu življenju; zato ni vselej uslišan, kdor prosi za druge; v tem nas tudi vsakdanja skušnja dovolj potrjuje. Zgled molitve sv. Monike je torej sicer lep, toda rabiti ga moramo v pravem smislu, nikakor pa ne v dokaz neresnične trditve.

Kakor greši ta zgled za moč molitve per excessum, tako greši pa naslednji per defectum. Sleporejeni je rekel farizejem, potem ko mu je Jezus dal spregledati: »Vemo, da grešnikov Bog ne usliši; ampak če kdo Bogu služi in stori njegovo voljo, njega usliši.« (Jan. 9, 31). V teh besedah hočejo nekateri najti dokaz, da je grešnikova molitev brezuspešna; vendar ta trditev v tej splošnosti ni resnična. Iz gólega usmiljenja, ne iz pravičnosti, Bog uslišuje tudi grešnike, ako molijo pobožno in stanovitno, da jim Bog podeli, kar jim je za zveličanje potrebno (Summa theol. 2 II q. 83 a. 16 c.). Navedene besede sleporojenega je smatrati kot besede človeka, »nondum perfecte illuminati«.

Če bi tako vse pridige, nabožne knjige itd. revidirali po sv. Tomažu, bi se izkazala še marsikaka dogmatična netočnost, ki v mislečih ljudeh prav lahko zbudi verske dvome, ker se ne oznanja čista resnica. V. Čadež.

Prilika o krivičnem oskrbniku (Lk. 16, 1—9). — O tej priliki, ki se čita 8. pobinkoštno nedeljo pri božji službi, pravi F o n c k (Die Parabeln des Herrn im Evangelium² 653), da je ena najtežjih in pravi »crux interpretum«. Ta sodba ni pretirana; potrjuje jo obsežna to-

zadevna literatura. Iz lastne skušnje tudi vé vsakdo, kako težko se mu je ubraniti nekemu neprijetnemu občutku, ko čita sklepna dva verza prilike: »In gospod je pohvalil krivičnega oskrbnika, da je razumno ravnal; zakaj otroci tega sveta so v svojem rodu razumnejši, kakor otroci svetlobe (v. 8). In jaz vam pravim: Delajte si prijateljev s krivičnim mámonom, da vas sprejmejo, ko onemorete, v večna prebivališča« (v. 9). Vendar ni v priliki ničesar, kar bi ne bilo v skladu z ostalimi versko-nravnimi nauki sv. pisma.

Iz konteksta je razvidno, da s prvo polovico 8. verza preneha govor v podobi. Kar sledi, sta dva nauka, ki jih hoče prilika podati: 1. »Otroci tega sveta so v svojem rodu razumnejši kakor otroci svetlobe«. 2. »Delajte si prijateljev s krivičnim mámonom, da vas sprejmejo, ko onemorete, v večna prebivališča.«

V pohvali, ki jo je gospod izrekel nad krivičnim oskrbnikom radi njegovega ravnanja, ni nič spotakljivega; saj se ista ne nanaša na grešno življenje oskrbnikovo, tudi ne na zadnje oskrbnikovo dejanje, v kolikor je z njim oskrbnik hotel oškodovati gospodarja, temveč na prebrisanost, na skrb, s katero si je hotel oskrbnik zagotoviti prijetno bodočnost. Vrhutega gospod (*κύριος*), ki je pohvalil oskrbnika, ni Kristus. Enega ali drugega je sicer zapeljala beseda *κύριος*, ki se nahaja v vseh rokopisih, da je podtaknil pohvalo samemu Kristusu, tako še v novejšem času n. pr. E. K l o s t e r m a n n (prot.) v svojem komentariju k Lukovemu evangeliju (Handbuch zum Neuen Testament, hsg. v. H. Lietzmann, II (Die Evangelien) Tübingen 1919 525/6). Toda z ozirom na to, da Kristus sam o sebi govori v prvi osebi (prim. v. 9), more biti gospod, ki je oskrbnika pohvalil, le oskrbnikov gospodar. Če tako pojmuje to mesto, potem je izraz »pohvalil« za grški *ἐπίνεσεν* (vulg. laudavit) v prevodih popolnoma na mestu in ni treba istih popravljati v smislu N. S c h l ö g l a, ki z ozirom na odgovarjajočo hebrejsko besedo hillel (= hvaliti, a tudi občudovati) prevaja 8. verz takole: »Gospod je občudoval zvito ravnanje tega zemeljskega oskrbnika« (Die hl. Schriften des Neuen Bundes [Wien 1920] 110. — Prim. tudi Bibl. Zeitschrift 1917, 251).

Skrb krivičnega oskrbnika za bodočnost je bila občudovanja, pa tudi vse hvale vredna. Zato se glasi prvi nauk, ki izhaja iz prilike: »Kajti otroci tega sveta so v svojem rodu (izvirnik ima: v občevanju s svojimi vrstniki) razumnejši kakor otroci svetlobe.« Teh besedi, ki objasnjujejo predstoječi stavek, ni govoril bogati gospodar, tudi ne evangelist, temveč se z njimi začenja pouk Kristusov. Zveličar sam priznava, da so otroci tega sveta, t. j. hudobni, posvetni ljudje, razumnejši, premetenejši v časnih, zemeljskih zadevah, kakor otroci luči, ko gre za dosego najvišjih, nadzemeljskih dobrin, za čast božjo in za zveličanje duš. V pohvali otrok tega sveta tiči obenem za učence indirekten opomin: Vi, ki vam sveti luč razodetja, se v skrbi za večni blagor ne dajte osramotiti od hudobnih ljudi, ki za minljive dobrine toliko store, da jih je treba naravnost občudovati.

Drugi nauk je izražen v 9. verzu: »In jaz vam pravim: Delajte si prijateljev s krivičnim mámonom« itd. Vprašanje je, zakaj mámon

(v aramejščini, sirščini, samaritanščini, punščini toliko kot bogastvo) v priliki nosi pridevek »krivičen« (μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας). Z nekaterimi cerkvenimi očeti odgovarjajo eksegetje še danes splošno, da zato, ker je bogastvo mnogokrat na krivičen način pridobljeno, ker je tolikokrat vir greha, zlasti krivičnosti nasproti bližnjiku, deloma tudi, ker po načelu stroge pravičnosti vsako bogastvo pripada Bogu, ne človeku. Popolnoma ta odgovor ne zadovolji. Bolje je misliti pri besedi ἀδικία na nestalnost, goljufivost, zapeljivost bogastva. K temu upravičuje Mt. 13, 22, kjer se v priliki o sejalcu in semenu bogastvo res omenja kot goljufivo (fallacia divitiarum).

Drugi nauk je namenjen predvsem onim učencem, ki razpolagajo s premoženjem. S tem, da ga ne kopičijo, temveč ga uporabljajo v dobre, bogoljubne namene, si pridobivajo za večnost prijatelje, t. j. siromake, Boga, Kristusa (»Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis« — Mt. 25, 40). Ti jih bodo sprejeli v večna prebivališča, kadar obnemorejo (prav za prav) »ko poide«, namreč bogastvo; v grškem tekstu stoji ὅταν ἐκλίπῃ, sc. μαμωνᾶς; latinsko bi bilo torej bolje prevesti »cum defecerit«, vendar je smisel zadet tudi z vulgatinim besedilom »cum defeceritis«, ker ob smrti zmanjka vsega).

Omenili smo glavne ostrine prilike o krivičnem oskrbniku. Kakor videti, jih je mogoče odpraviti, ne da bi se tekstu napravila sila. V homiletičnem oziru se dasta oba nauka, ki zaključujeta priliko, prav lepo uporabiti.

Andrej Snoj.

Resna beseda o mašniškem celibatu. — V tajnem konsistoriju dne 16. decembra 1920 je sv. oče Benedikt XV. imel nagovor, ki smo ga po vsebini nakratko posnetega že čitali v dnevnih listih. Ob tej priliki je sv. oče izrekel zelo resno besedo tudi o celibatu duhovnikov. Ko je v pretresljivih besedah izrazil svojo žalost nad dogodki v češkem kleru in nad upornostjo društva Jednote, je govoril dalje: Med odpadlimi duhovniki so bili celò taki, ki so se drznili trditi, da je cerkev voljna odnehati od strogosti glede celibata in tiste, ki so se izneverili mašništvu, odvezati od te dolžnosti. Mislimo, da pač ni potrebno, da bi se mudili pri tej stvari in dokazovali, da tako govorjenje niti od daleč ni podobno resnici. Vsak vé: latinska cerkev propeva in cvete; a velik del nje moči in slave izvira iz mašniškega celibata; zato treba zapoved o celibatu ohraniti tako, kakršna je. To ni bilo morda nikoli tako potrebno, kakor v sedanjem tako žalostnem času. Na široko in globoko se je razpasla mamljiva izkvarjenost. Povsod so zagospodovale neukročene in razbrzdane strasti. Zdi se, da ljudje ne mislijo nič drugega nego samo to, kako bi stregli svojim željam in uživali naslade življenja. Katoliški mašniki morajo biti prvi med onimi, ki se boré zoper to razbrzdanost duhov. Zato pa naj pazijo, da ne bodo v svojem poklicu omahovali, ampak da bodo s svojim zgledom vse dobre utrjevali, pomnivi besedi sv. Siricija papeža: »Od dne našega posvečenja mora biti naša duša in naše telo v službi treznosti in čistosti«.

Kar smo torej ob priliki že večkrat povedali, to sedaj slovesno in odločno izjavljamo: »Apostolska stolica ne bo nikoli te tako svete

in nad vse blagodatne zapovedi o mašniškem celibatu kakorkoli ublažila, nikar da bi jo odpravila« (AAS 1920, 585—587).

To so jasne besede. Kdor misli, da bo cerkev v tej stvari kaj popustila, se hudo vara. F. U.



Razgled po krščanskem svetu.

»Češka narodna cerkev.«

V zadnjih desetletjih se je večkrat pokazalo, da v češkem duhovstvu in v hierarhiji ni vse, kakor bi moralo biti. Nižja duhovščina se je organizirala v »Jednoti«. Ponavljala je zahteve po reformi, večkrat v takem duhu in v taki obliki, da sebi ni dajala najboljših svedočbe. Korenine zla so gotovo globoke. Brez dvoma je bilo v preteklih stoletjih mnogo zgrešenega. V novejši dobi se je splošno opazalo, da je na eni strani preveč aristokratizma, birokratizma in bogastva, na drugi strani pa nezaupanje, površnost, lahkomišelnost in pretirani radikalizem.

Ob koncu leta 1918 je zavlada med češko duhovščino popolna anarhija. Hierarhija je bila brez avtoritete. Praški nadškof grof Huyn, mož dobrega duha, a manjših sposobnosti, je ob pravem času uvidel, da kot tujec ni na svojem mestu; po polomu Avstrije je zapustil Prago in se odpovedal. Olomuški nadškof kardinal Skrbenský, ki se je povzpел tako visoko samo zaradi plemiškega rodu, je bil med svojo duhovščino razglašen kot popolnoma nezmožen. Dolgo je s čudno resignacijo molče prenašal proteste svoje duhovščine. Morebiti je upal, da se bo razburjenje samo po sebi umirilo. Sele leta 1920 se je odpovedal. Brnski škof Klein (Nemec) in dva češka škofa (Budějovice, Kralové Hradec) niso mogli nič važnega ukreniti.

Tako so bili češki katoličani v najusodnejši prehodni dobi kakor ovce brez pastirja. Tem živahneje pa je delovala duhovniška zveza (Jednota). Med duhovščino je prevladala skrajna radikalna in revolucionarna smer. V čudni naivnosti in lahkomišelnosti so mnogi upali, da bodo sedaj vse dosegli. Posebno so upali, da se bo odpravil obliгатni celibat. V tem razpoloženju je Jednota sestavljala in utemeljevala svoje predloge. Na velikem zboru Jednote dne 25. januarja 1919 se je pojavilo mnogo »nezrelega, nepremišljenega, celo ciničnega« (Hlidka 1919, str. 34). Prirejala so se pismena glasovanja o celibatu. Večina duhovščine je glasovala proti celibatu. A treba je pomniti, da je proti celibatu večina duhovnikov glasovala bona fide, z uverjenjem, da je odprava obliगतnega celibata najboljša rešitev za padle brate. Škoda je, da se je v tem vprašanju postopalo tako lahkomišelnost. Velika večina čeških duhovnikov živi strogo po načelih krščanske morale in cerkvene discipline. Z glasovanjem pa se je širilo nasprotno

mnenje. V tem smislu so rezultat glasovanja tolmačili sami voditelji reformistov.

Jednota je svoje želje po posebni deputaciji predložila papežu v latinski spomenici (*Litterae supplices* z dne 13. junija 1919). Predlogi so naslednji: 1. Ustanovitev češkega patriarhata ali eksarhata. 2. Volitev škofov po duhovnikih in vernih laikih. 3. Sodelovanje ljudstva in duhovščine pri vladanju škofij in župnij. 4. Narodni jezik pri sv. maši in pri drugih obredih; staroslovensko bogoslužje na Velehradu, v Nitri, v Emausu in v Sazavi. 5. Brevir v narodnem jeziku. 6. Reforma bogoslovnih študij. 7. Odprava obligatnega celibata. — Deputacijo je vodil vseučiliški profesor dr. Šanda (znan kot dogmatik in biblicist). Odgovor papeža in papeževega tajnika je bil splošno negativen, posebno v zadnji točki. Dovolilo pa se je staroslovensko bogoslužje latinskega obreda (glagolica) na Velehradu in v Emausu (Praga), a samo za večje praznike.

Nekoliko duhovnikov se je odločilo, da celibat »odpravijo via facti«. Vlada je take ženitve podpirala. Obenem se je vršila agitacija za ustanovitev narodne cerkve; uvajalo se je češko bogoslužje. Radikalna struja pod vodstvom oženjenega Zahradnika-Brodkega in dr. Farskega je šla vedno dalje. Dne 8. januarja 1920 se je proglasila ustanovitev neodvisne »češke narodne cerkve«. Pridružilo se ji je okoli 100 duhovnikov. Ostali skrajni reformistični duhovniki ne bi radi zapustili »legalne baze«. Po posredovanju Jednote je nad 250 duhovnikov poslalo nunciju v Pragi prošnje za dispenzo ab impedimento ordinis. Nuncij je samo eno prošnjo poslal v Rim (a tudi ta je bila baje odklonjena), vse druge pa je vrnil škofom in ti prosilcem. Predsednik moravske Jednote poziva vse prosilce, naj vztrajajo pri svojih prošnjah (»Pozor« 1921, 22. januarja).

Pristaši narodne cerkve so se polastili mnogih župnij in cerkvâ. Češki nekatoliški znanstveniki so narodno cerkev sprejeli skeptično; nekateri so jo celo obsodili. Odločno jo je obsodil univ. prof. Pekař. Jako neugodno sodbo je izrekel univ. prof. Radl (v dnevniku »Č. S. Republika« 1920, št. 332—334; 1921, št. 7). Radl očita, da v novi cerkvi ne odločujejo verski, ampak drugi posebni motivi. »V tej obliki delajo voditelji češko-slovaške cerkve samo v korist katoliške reakcije; varajo ljudstvo in ubijajo v njem še zadnje ostanke vere. Verstvo je jako važna stvar; boljše je verstvo sploh pustiti, kakor pa z njim delati politično ekstravaganco« (št. 334). »Katoličanstvo je ideja, a proti tej se zmaguje samo z novo idejo. Kje je ta nova ideja češke cerkve? ... Njen naslov, njeno agitacijsko sodelovanje s Svobodno mislijo, njeno prizadevanje za zvezo s pravoslavno cerkvijo (versko popolnoma okorelo in za nas težko sprejemljivo), njena narodna barva pač govori dosti jasno ... A glavno je, da verska ideja nove cerkve ni jasna.« Glasilo nove cerkve »Český Zapas« (tednik; 1921, št. 1) piše, da jim je ob novoletnem voščilu »ljubljeni predsednik (Masaryk) na srce polagal, naj bo njihovo gibanje zares versko«. Katoliški češki listi splošno naglašajo, da je bil glavni nagib za novo cerkev — žentev. Na to namigujejo tudi svobodomiselni listi. Z veliko agitacijo

in z velikim nasiljem so pridobili okoli 150.000 pristašev, a med temi jih je jako malo takih, ki bi bili pripravljeni pozitivno sodelovati. Po večini so svobodomiselnih, brezvernih.

Teologi nove cerkve (Farský, Pavlik i. dr.) odgovarjajo Radlu in drugim kritikom, da je verski nauk nove cerkve še v razvoju, ker je bilo njeno delovanje doslej bolj negativno (Č. Zapas št. 1). Iz časopisov, brošur in letakov se more sklepati, da je verski nauk nove cerkve modernistični evolucionizem. Krščanstvo se razvija in javlja v raznih cerkvah, primernih raznim narodom. Vzhodni Slovani so sprejeli grško obliko krščanstva. Pravo slovansko krščanstvo se šele razvija; razvilo se bo na podlagi Ciril-Methodovih, Husovih in češko-bratovskih tradicij. Dogme se razvijajo. Zahteva se svoboda vesti. Podlaga cerkve je Kristus in njegova ljubezen, a ne Peter in papež. Radi bi dobili samostojno hierarhijo, ker bi radi ohranili svečeništvo, mašo in zakramente. To so osnovne misli, v katerih soglašava večina voditeljev-svečenikov.

Za ureditev samostojne hierarhične organizacije iščejo zveze s pravoslavjem. V septembru 1920 je v ta namen prišel niški škof Dositej v Prago. Češka cerkev mu je izročila »memorandum« (z dne 3. sept. 1920) na arhierijski sabor srbske cerkve. V tem dokumentu izjavljajo, da so pripravljene sprejeti dogmatični nauk srbske cerkve, a si pridržujejo svobodo vesti in svobodni dogmatični razvoj. Začasno se zahteva češki bogoslužni jezik in sedanji (rimski) obred. Značilna je zahteva za dovoljenost ženitve duhovnikov tudi po ordinaciji in za dispenzo, da bi mogli oženjeni duhovniki postati škofje. Čimprej naj bi jim srbski škofje pomagali organizirati avtokefalno češko cerkev in naj jim v ta namen posvetijo češke škofje. Prosijo moralne in gnotne podpore; 15 čeških bogoslovcev naj bi bilo na račun srbske cerkve sprejetih na bogoslovno fakulteto v Belgradu. Srbska cerkev naj osnovno organizacijo češke cerkve poveri škofu Dositeju. Kakor pri vseh važnejših korakih čeških reformistov, tako se tudi tu javlja velika površnost in naivnost. Srbska cerkev bi se jako kompromitirala in si veliko škodila, ako bi pristala na te pogoje. S to zvezo bi se notranja kriza srbske cerkve nevarno poostriala.

Na prvem »cerkvenem zboru« nove cerkve (v Pragi 8. januarja 1921) je bil načrt zveze s srbsko cerkvijo odobren, a slišali so se tudi ostri glasovi proti »nazadnjaškemu« srbskemu pravoslavju. Na zboru se je pokazalo, da je organizacija jako slaba; med »verniki« je velika zmešnjava in nesoglasje. Finančno stanje je obupno. Tisk nazaduje; glasilo »Č. Zapas« je imelo v začetku 15.000 naročnikov; a sedaj jih ima samo 3000. Pri volitvi konsistorija — vrhovne cerkvene oblasti — sta dosedanja voditelja Farský in Zahradnik-Brodský propadla. Nezadovoljnost z dosedanjim vodstvom je velika.

Češka narodna cerkev je po enoletnem »delovanju« že začela propadati. Že se vidi, da bo katoliški cerkvi več koristila nego škodila. Ozračje se bo izčistilo. Katoličani se bodo utrdili. Do začetka leta 1921 se je katoliška duhovska zveza (Jednota) še vedno upirala škofom in papežu, ki dovoljujejo samo organizacijo po škofijah. A

končno bo tudi Jednota morala kreniti na pametnejšo pot. — Leta 1919 se je mnogo govorilo o zvezi s hrvatskimi reformisti. A sedaj so hrvatski reformisti popolnoma zgubili tla med hrvatskim ljudstvom. Hrvati ne marajo narodne cerkve, ki bi se vezala s pravoslavljem in s srbskim svobodomiselstvom; hrvatske zveze s češko cerkvijo in s pravoslavljem so pretrgane. K.

Institutum pontificium orientale.

Leon XIII. je po mnogih razočaranjih uvidel, da je treba krščanski Vzhod najprej temeljito proučiti; potem bo šele mogoče z večjim uspehom delati za zedinjenje. Zato je podpiral znanstvene študije o vzhodni cerkvi. Benedikt XV. je v duhu Leona XIII. ustanovil v Rimu znanstveno središče in ognjišče za proučevanje vzhodne cerkve: Institutum pontificium orientale. Ustanovni motu proprio z dne 15. okt. 1917 razodeva papeževo velikodušnost in velikopoteznost. Zavod je odprt ne samo latinskim, ampak tudi vzhodnim kandidatom, »tum unitis tum orthodoxis qui appellantur«; »volumus enim ibi doctrinae catholicae simul et orthodoxae una pariter procedat expositio«. To je prvi papeški dokument, v katerem se za vzhodne nezedinjene kristjane rabi pravoslavni naziv.

Zavod je bil otvorjen v jeseni 1918. Prvi rektor mu je bil P. Delpuch iz kongregacije »belih očetov«. V jeseni 1919 je prevzel vodstvo novi rektor, benediktinski opat Ildefons Schuster (Italijan), ki obenem predava vzhodno liturgiko. Učna doba obsega dve leti. Redni slušatelji morejo biti samo taki, ki so dovršili redne bogoslovne študije. Letos je 27 rednih slušateljev. Obligatni predmeti so: liturgika, dogmatika (asumpcionist M. Jugie), historična dogmatika (theologia patristica; prof. B. Spačil S. J.), patrologija (dr. Ugo Bertini), kanonsko pravo (asumpcionist R. Souarn), historija (asumpcionist S. Vailhé). Neobligatni predmeti: vzhodna arheologija in krščanska umetnost, bizantinska literatura (S. Mercati, profesor državne rimske univerze, učenec Krumbacherjev) in vzhodni jeziki (grški, ruski, sirski, etiopski). Ruski jezik poučuje Aleksander Evrejnov, nekdanj tajnik ruskega poslaništva v Carigradu, sedaj katoliški duhovnik vzhodnega obreda. Cerkvonoslovanski jezik ni v programu; a ta predmet je tako važen, da bo treba zanj dobiti dobrega profesorja. Med profesorji so znani strokovnjaki v vzhodnem bogoslovju (Jugie, Vailhé in Souarn), ki poznajo tudi slovansko (rusko) bogoslovno literaturo. Profesorji imajo priliko za znanstvene študije; vsak predava samo po dve uri na teden. Vzhodni zavod podeljuje doktorat vzhodnega bogoslovja; zahteva se ustni izpit ob koncu drugega leta ter znanstvena disertacija, ki se mora predložiti eno leto po dovršenih študijah na zavodu. Ob začetku letošnjega učnega leta je zavod izdal učni načrt (studiorum ratio) z zanimivim pregledom predavane tvarine.

Tako je proučevanje vzhodne cerkve dobilo trdno podlago in primerno znanstveno središče. S tem so dani pogoji, da se katoliško

bogoslovje, posebno med Slovani, orientira v oni smeri, kjer je napredek najbolj potreben. Merodajni krogi v Rimu pričakujejo, da se bodo katoliški Slovani živo zanimali za Vzhodni zavod in za vzhodno bogoslovje.

F. G.

(1829)

Slovstvo.

a) Pregledi.

»Corpus Catholicorum«.

Za proučevanje usodnega verskega razdora, ki se je izvršil na zapadu v začetku 16. stoletja, so naravnost potrebne celotne kritične izdaje spisov obeh strank, reformatorjev in braniteljev stare cerkve. Protestanti so že l. 1827 ustanovili »Corpus Reformatorum«, zbirko, v kateri so že objavljena Melanchthonova (zv. 1—27) in Calvinova (zv. 28—87) dela in se sedaj objavljajo Zwinglijevi spisi (zv. 88 nsl.). Poleg tega razmembra počasi napredujočega podjetja izhaja od l. 1883 sem weimarska kritična izdaja Lúthrovih del, od leta 1907 sem »Corpus Schwenckfeldianorum«, je izšla »Bibliotheca reformatoria Neerlandica« (10 zvezkov 1903—1914), je izdal E. Böcking Huttenove spise (7 zvezkov 1859—1869) in A. L. Herminjard zbornik »Correspondance des réformateurs dans les pays de la langue française« (9 zvezkov 1866—1897). Pogrešala se je izdaja katoliških pisateljev v reformacijski dobi.

Pred tremi desetletji je sprožil F. Falk misel, naj se osnuje »Corpus Catholicorum« (Katholik 1891, I 440), ki naj bi obsegal katoliška dela od začetka verskega razkola do tridentskega cerkvenega zbora; podpiral ga je marljivi raziskovalec predreformacijske in reformacijske dobe, Nik. Paulus (Katholik 1892, I 544; 1893, II 213). Toda »Corpus« je ostal za dolgo vrsto let »pium desiderium«. L. 1915 je pa objavil Jos. Greving, tedaj univerzitetni profesor v Münstru, solidno zasnovan načrt za »Corpus Catholicorum« (Theol. Revue 14, 385—395). Greving je bil mož, ki je imel vse sposobnosti, da osnuje in vodi tako veliko znanstveno podjetje; poznal je kakor malokdo reformacijsko dobo, imel je poleg železne energije nenavaden organizatorični talent in srečen optimizem, ki sta mu pomagala odstraniti težave, ki so se vprav med vojsko protivile velikemu načrtu. Po preteku poldrugega leta je že mogel poročati o nepričakovanem uspehu (Theol. Revue 16, 145—153), ki ga je dosegel, čeprav ga je medtem motila bolehnost vsled prenapornega dela in se je kot ordinarij za cerkveno zgodovino preselil v Bonn. Pridobil je lepo število (okoli 50) sotrudnikov, ki so bili pripravljani prirediti edicijo posameznih spisov po načelih, ki jih je z občudovanja vredno natančnostjo sam izdelal. Kot vrhovni vodja podjetja si je ustvaril sosvet veščakov v vseh znanstvenih strokah, ki pridejo v poštev pri izdaji teoloških in polemičnih traktatov iz prvih šest desetletij reformacije. Da bi zbudil zanimanje za veliko znanstveno podjetje v širjih krogih izobražencev, je ustanovil družbo, ki bi naj izdajala »Corpus«; dne 17. julija 1917 se je vršil v Münstru ustanovni občni zbor.

»Corpus Catholicorum« bo obsegal spise katoliških pisateljev, ki so posegali v verski boj, od l. 1517, ko je Luther javno nastopil s svojimi tezami, do konca tridentskega cerkvenega zbora (1563). Te časovne meje pa niso nepremakljive; »Corpus« bo imel prostora tudi za takšne spise iz zadnjih let pred reformacijo, ki morejo pojasniti tedanji verski položaj. Pisma katoliških bojevnikov se bodo začasno objavljala v »Reformationsgeschichtliche Studien und Texte« (Münster, Aschendorff), dokler ne bo mogoče urediti celotnih zbirk, ki bi potem prišle v »Corpus«. Da bi pospešil izhajanje po-

sameznih zvezkov, je Greving določil, da ne bodo spisi poedinih pisateljev tvorili serij s tekočo numeracijo, marveč da se bodo izdajali spisi raznih pisateljev zase v zvezkih, ki se bodo šteli posamič; abecedni sezname bodo podali pregled, v katerih zvezkih so dela enega pisatelja.

Ko je bilo vse pripravljeno in je Greving že dovršil za tisk prvi zvezek, ga je Bog poklical k sebi v 51. letu starosti. Dne 6. maja 1919 zvečer ga je zadela kap. Bil je žrtev prevelikih duševnih naporov. Zadnji dan svojega življenja je zadnjikrat pregledal kazala k prvemu zvezku. Po njegovi smrti je prevzel vrhovno vodstvo velikega znanstvenega podjetja prelat Štefan Ehses, častitljivi vodja rimskega instituta Görresove družbe. Delo za »Corpus Catholicorum« je Greving tako dobro organiziral, da se bo moglo nemoteno nadaljevati. Do danes sta izšla 1. in 3. zvezek. Skupni naslov publikacij se glasi: *Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubenspaltung*.

V prvem zvezku je objavil Greving Eckovo »Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstern Carolstati invectiones«.¹ Ta zvezek ima dva ločeno paginirana dela. Prvi je uvod v »Corpus« ter obsega Grevingov predgovor, pisan o vseh svetih 1918, Ehsesove besede v spomin pokojnemu učenjaku in ustanovitelju velikega podjetja, dalje pravila ter imena predstojništva in udov družbe za izdajanje CC, slednjič načela za izdajanje. Ta načela, delo pokojnega Grevinga, so naravnost vzorna, do najmanjših podrobnosti nad vse vestno izdelana. — Drugi del prinaša Eckovo »Defensio«. V uvodu pojasnjuje Greving, kako je »Defensio« nastala (l. 1518), potem podaje besedilo nekaterih Luthrovih tez in Eckovih pripomb, ki so bile predmet Karlstadtovih »bridkih napadov«, ter dostavlja bibliografske podatke. Na str. 33 je faksimile naslovnega lista Eckove tiskane obrambe, na str. 35 do 83 sledi tekst. Na notranjem robu se štejejo vrste (po tri in tri), na zunanem robu je zaznamovana paginacija prvega natiska. Pod tekstom je najprej kritični aparat in pod njim komentar, v katerem so zabeleženi citati (dobesedni in prosti) iz sv. pisma, liturgičnih knjig, cerkvenih očetov, starejših in poznejših pisateljev ter je razjasnjeno vse, kar potrebuje kakršnegakoli pojasnila. Koliko učenosti in ljubezni do stvari in vztrajnosti je v tem drobnem tisku! Na koncu (str. 85—96) so štiri kazala: seznam bibličnih navedkov; seznam izvenbibličnih citatov, stvarno kazalo in osebni in krajevni imenik.

Grevingovo poslednje delo bo moglo služiti za vzor vsem, ki bodo sodelovali pri velikem podjetju.

V 3. zvezku CC je objavil Jos. Schweizer temperamentno polemično razpravo »Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem de sacramentorum gratia iterum«,² ki jo je l. 1523 izdal Janez Cochlaeus kot odgovor na Luthrov še vehementnejši spis »Adversus armatum virum Cokleum«, s katerim je reformator reagiral na Cochlaejevo v decembru 1522 objavljeno knjigo »De gratia sacramentorum«. Izdaja je prirejena po Grevingovih načelih. V uvodu poroča, kako je spis nastal, opisuje obe prvotni skoraj istočasni izdaji, daljšo kölnsko in krajšo tübinsko, in pojasnjuje, kako je pričujoča izdaja kombinirana iz imenovanih dveh. Nato sledi tekst po kölnski izdaji (str. 12—58); iz kritičnega aparata je razvidno, česa tübinska izdaja nima, 48 vrst obsegaajoči dostavek tübinske izdaje (str. 30 nsl.) je pa sprejet v tekst in kurzivno tiskan. Paginacija kölnske izdaje je zaznamovana na zunanem robu s stoječimi (antiqua), tübinske pa z ležečimi (kurzivnimi) črkami. Komentar pod kritičnim aparatom je vestno sestavljen. Na koncu (str. 57—66) je četvero kazalo.

Oba zvezka sta tiskana z lepimi črkami na močnem belem papirju; njuna zunanost v ničemer ne kaže, v kakšnem času sta izšla. Cena je za današnje razmere prav nizka.

Fr. K. Lukman.

¹ 8^o (75^o in 96 str.). Münster i. W. 1919. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. M. 9.—

² 8^o (66 str.). Münster i. W. 1920. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. M. 10.—

b) Ocene in poročila.

Pope Hugh., O. P., *The catholic student's »Aids« to the Bible. The Old Testament.* Second edition. 8° (XLIV + 465) London 1918, Washbourne, Paternoster Row.

Ta angleški »new Catholic Manual« je za nas že radi tega zanimiv, ker mu je spisal predgovor v Jugoslaviji znani westminsterski nadškof Francis Cardinal Bourne. V tem predgovoru poudarja potrebo pričujočega uvoda radi tega, da poda prevažno katoliško idejo o inspiraciji in pa odloke rimske komisije o biblični kritiki in biblični interpretaciji.

V začetku razlaga avtor razliko med katoliškim in nekatoliškim pojmovanjem, rekoč, da je biblija odvisna od cerkve, ne cerkev od biblije. Svojo knjigo pa karakterizira z lepim načelom sv. Hieronima: »Meum propositum est antiquos legere, probare singula, retinere quae bona sunt, et a fide ecclesiae catholicae non recedere.«

Po tem načelu je urejena vsa knjiga. Ne peča se s subtilnimi svetopisemskimi vprašanji, ampak nas seznanja samo s pozitivnimi rezultati te vede po izreku sv. Avgušтина: »Securus iudicat orbis terrarum.« Posebnost te introdukcije je tudi ta, da nas seznanja z najstarejšimi slovstvenimi ostanki in z zgodovino narodov, s katerimi so bili kdaj Izraelci v kaki zvezi. Avtor pravi, da smo dosedaj bili preveč navajeni gledati biblijo v neki »vzvišeni izoliranosti« (splendid isolation). Zato nam navaja egiptске dokumente iz l. 4000 do 3500 pred Kr. in naprej, babilonske, akkadske legende o stvarjenju, himne o solncu, spokorne psalme itd. Napis kralja Meša, ki ga še ima za pristnega, in siloamski napis prinaša v prevodu. Škoda, da vse to samo našteva, ne da bi spravil v sistematično zvezo s sv. pismom. V posebni introdukciji je knjiga še bolj kratka. Obširneje govori o pentatevhu, psalmih in velikih prerokih. Pri kritičnih predmetih navaja sicer noveše nazore, vobče pa se drži tradicije. Pri nekaterih takih stvareh samo razloži kritični izraz, n. pr. heksatevh, za odklonitev tega nazora pa ponavlja reči, ki jih je že omenil pri pentatevhu. Tako je ostal nadarjeni avtor (gifted author), kakor ga imenuje kardinal Bourne, dosledno zvest svojim zgoraj razloženim načelom.

Posameznostim se seve da oporekati. Tako izraža n. pr. mnenje, da so bili najstarejši deli sv. pisma pisani izvorno v klinopisu, kar pa ni verjetno. Čudno je dalje, da med najstarejšimi hebrejskimi rokopisi nima hebrejskega pentatevha iz 9. stoletja po Kr., ki ga vsak dan lahko vidi v britskem muzeju v Londonu ali pa vsaj lahko najde njegov opis v katalogu tega muzeja, po katerem je najbrž to najstarejši hebrejski rokopis večjega dela sv. pisma stare zaveze. Ravnotako pomanjkljivo je to, da ni omenjen papyrus Nash iz 2. stoletja po Kr., ki je najstarejši dosedaj znani odlomek hebrejske biblije in edini predmasoretski spomenik hebrejskega teksta. Najden je bil seve šele l. 1903 v Egiptu. Dobil ga je Anglež Nash ter ga podaril canterburski knjižnici, kar bi bilo pisatelju kot Angležu že lahko znano.

M. Slavič.

Jellouschek, Dr. C. J., O. S. B., **Johannes von Neapel** und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt. — Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Thomistenschule. 8^o (XVI + 128). Wien 1918, Mayer & Comp. M. 5.—

Delovanje sholastika Janeza Neapeljskega se je vršilo v dobi znamenitega boja med avguštinizmom in aristotelizmom, oziroma, ko je slednji že pridobil skoro popolno nadvlado nad prvim. Pri ne ravno srečno izbranim izrazu »avguštinizem« si pa ne smemo misliti, da je vse nauke, ki se navadno temu sestavu pripisujejo, res učil sveti Avguštín, kakor to mnogi — med drugimi tudi naš pisatelj (str. 9) — zmotno trdijo; treba je namreč razločevati med pravim in napačnim avguštinizmom. Napačni avguštinizem ima svoj izvor v arabskem, novoplatonskem modroslovju, kakor je to razvidno n. pr. iz teorije, da je v vsakem človeku več ko en podstatni lik (forma substantialis). Pravi avguštinizem obsega nauk sv. Avguština samega. Tu je treba ločiti med Avguštinom modroslovcem in bogoslovcem, kakor ga v resnici loči n. pr. sv. Tomaž Akvinski (II Sent. d. 14 q. 1 a. 2). Kot bogoslovca so ga upoštevali vsi brez izjeme, tako pripadniki konservativne struje kakor tudi častivci Aristotelovi. Kot modroslovca so ga pa ti slednji deloma odklanjali, deloma po Aristotelovih načelih prikrajali; pri konservativni struji pa je tudi v tem oziru užival prednost pred Aristotelom. Voditelja nove struje sta bila Albert Veliki in zlasti Tomaž Akvinski. Čisto naravno je, da so se vsi pripadniki konservativne struje dvignili proti Tomažu Akvinskemu. Med temi so bili zastopniki starejše dominikanske šole, kakor n. pr. Robert Kilwardby in Peter Taranteški (Petrus a Tarantasia), dalje zastopniki starejše frančiškanske šole, kakor Bonaventura, Matej Akvaspartanski in Janez Peckham ter svetni kler, zastopan v osebi Henrika Gandavskega. Kot nasprotniki vsake novotarije so se prej bojevali proti Aristotelu in zdaj proti glavnemu njegovemu zastopniku Tomažu Akvinskemu. Zamenjujoč pravi aristotelizem z arabskim novoplatonskim modroslovjem je proti njemu nastopila celo cerkvena avtoriteta v znanih treh obsodbah pariškega škofa Stefana Tempierja, canterburyskega nadškofa, dominikana Roberta Kilwardbyja, in njegovega naslednika, frančiškana Janeza Peckhama. Vendar pa tudi Tomaž Akvinski ni ostal osamljen. Njegov red mu je že l. 1278 in 1279 podelil uradno naslov »Doctor ordinis«. Pa tudi znanstvena kritika ni izostala. Eden najodličnejših sholastikov, ki se je z vso odločnostjo zavzel za Tomaža Akvinskega, je bil ravno njegov sobrat Janez Neapeljski. Ker je za dobro umevanje nauka sv. Tomaža Akvinskega ravno poznanje slovsvenega boja prvih 50 let po njegovi smrti največje važnosti, moramo biti avtorju za njegov donesek k razjasnenju te še vedno zelo temne dobe v resnici hvaležni.

V daljšem uvodu nam podaja pisatelj življenje, dela in učno smer Janeza Neapeljskega. Prav za prav imamo dosedaj malo gotovih podatkov iz njegovega življenja. Rojen iz plemenite rodbine Sicola v Neaplju, je stopil istotam v dominikanski samostan, odkoder so ga

v svrhu nadaljevanja študij poslali v Pariz. Tam je kot mlad licenciat tudi učil v letih 1315—1317, nakar se je vrnil v svojo ožjo domovino. Leta 1319 in pozneje se pojavlja večkrat njegovo ime v procesu za kanonizacijo Tomaža Akvinskega. Ker se pri svojih izjavah venomer sklicuje na pričevanje drugih, je jasno, da sam ni osebno poznal svetnika. Čas njegove smrti je neznan. Poleg »*Quaestiones disputatae*«, katere so izšle v tisku l. 1618 in ki tvorijo podlago te razprave, je naš sholastik spisal še komentar k Lombardovim sentencam, dvoje »*Quodlibeta*«, mal spis z naslovom: »*Tractatus de paupertate Christi*« proti frančiškanskemu kardinalu Vitalu a Furno in večje število⁶ govorov. Janez Neapeljski se kaže vseskozi zvestega učenca sv. Tomaža Akvinskega, čigar nauk je tudi odločno branil, ne samo nasproti njegovim literarnim nasprotnikom, ampak ga skušal opravičiti tudi proti neupravičenim obsodbam s cerkvene strani. Kljub vsemu spoštovanju do velikega misleca ohranja samostojnost in semtertja, četudi z veliko previdnostjo, odklanja njegovo mnenje, kakor n. pr. v vprašanju o enotnosti biti (*esse*) v Kristusu (q. 9 p. 3 pag. 18⁸), kjer kaže vpliv starejše dominikanske šole.

V razpravi sami se omejuje pisatelj na pet vprašanj, v kolikor jih je pač sholastik obravnaval v omenjenih »*Quaestiones disputatae*«: 1. O pojmu in namenu stvarjenja. 2. O možnosti večnega (brezzačetnega) stvarjenja. 3. O božjem ohranjanju sveta. 4. O božjem sodelovanju. 5. O božji pričujočnosti v svetu. Nedvomno pa se je sholastik v drugih svojih spisih dotaknil tudi drugih sem spadajočih vprašanj, toda ti so ohranjeni le v rokopisih in so bili vsled vojnih razmer pisatelju nedostopni. Namerava pa jih pozneje uporabiti v večjem delu o istem sholastiku.

Iz cele razprave je razvidno, da se je Janez Neapeljski vseskozi držal nauka svojega učitelja, sv. Tomaža Akvinskega. Kakor smo sicer pisatelju dolžni priznanje za njegovo študijo in smo mu hvaležni za obilico citatov iz težko dosegljivega originala, vendar se nam njegova znanstvena metoda zdi nekoliko pogrešena. Pisatelj pri vsakem vprašanju naprej oriše nauk Akvinca, potem pa nauk Janeza Neapeljskega. Mnogo primerneje bi bilo, če bi nam podal enostavno nauk Janeza Neapeljskega in sproti pripomnil, v čem se strinja s Tomažem ali se loči od njega. Prihranil bi s tem čitatelju trud, da čita čisto dvakrat isto stvar.

Mnogo bi tudi pridobila razprava na vrednosti, če bi se pisatelj ne oziral samo na Tomaža Akvinskega, ampak tudi na druge sodobne oziroma predhodne sholastike. Ker je imel Janez Neapeljski namen, braniti Tomaža Akvinskega pred njegovimi literarnimi nasprotniki, je sam to nedvomno tudi storil, seve po tedanji znanstveni metodi v objektivah največkrat tecto nomine. Pisatelj sicer priznava (str. 19), da jih ima tudi naš sholastik veliko število, ni jih pa dovolj izrabil. Premnože teh objektiv, ki jih nahajamo pri vseh sholastikih, niso samo navidezne, ampak služijo pisateljem tiste dobe kot prilika za kritiko nauka in dokazov nasprotnikov. Vzemimo n. pr. za zgled vprašanje o možnosti brezzačetnega stvarjenja! Zelo

zanimivo je, kako Bonaventura — kljub znanemu prijateljstvu s Tomažem Akvinskim — polemizira proti njegovemu mnenju o možnosti stvarjenja od vekomaj, s trditvijo, da bi Bog sicer mogel ustvariti svet od vekomaj, da pa je to nemogoče, ker nasprotuje pojmu stvarjenja (II Sent. d. 1 p. 1 a. 1 q. 2). Istega mnenja so bili n. pr. Aleksander Haleški, Rihard Middletownski, Henrik Gandavski in mnogi drugi. Janez Duns Scotus (III Oxon. d. 1 q. 3) sicer pride v tem vprašanju do istega zaključka kakor Tomaž Akvinski — čeprav zavrača po vrsti vse njegove dokaze, — vendar po čisti drugi poti; s tem namreč, da razločuje »prios quoad naturam« in »prios quoad tempus«. Da je pa Janez Neapeljski v resnici poznal tudi Duns Scota, je razvidno že iz tega, da v prvem Quodlibetu q. 11 (str. 21) zavrača njegove dokaze za brezmadežno spočetje device Marije.

P. A. Tominec O. F. M.

Batiffol, P., **La paix constantinienne et le catholicisme.** 12^o (VIII + 542) Paris, 1914, Lecoffre. Fr. 8.

Pričujoče delo je nadaljevanje knjige »L'Église naissante«, k je s sijajnim dokazom istovetnosti sedanje katoliške cerkve z najstarejšo krščansko cerkvijo zbudila veliko pozornost katoliške in protestantske znanosti. Središče dela je, kakor izraža naslov, milanski edikt; opisuje se približno 150 let cerkvene zgodovine (okoli 200 do 360) s posebnim ozirom na razvoj cerkvenega ustrojstva. Ne čutim se poklicanega, da bi natanko kritiziral pisatelja; poročam samo kot referent.

Batiffol priznava, da je mučeništvo in razširjanje krščanstva dokaz za njega resničnost; »čudo je bilo, da je krščanstvo trajalo in celo rastlo« (str. 524). Vesoljni značaj ediktov proti kristjanom je dokaz za enotno ustrojstvo (uniformité) vseh cerkvâ rimskega cesarstva (str. 77).

Krščanstvo se je v mnogih nebitvenih stvareh prilagodilo razmeram, posebno po zmagi nad poganstvom. A nikakor ni resnično, da se je cerkev v Konstantinovi dobi končno imperializirala (126). Protestant Mommsen in katoličan Lübeck pretirano in generalizirano trdita, da je cerkev v razdelitvi in v ustrojstvu sprejela rimsko politično in bogočastno (»flamen provinciae«) pokrajinsko razdelitev (116—118). Pač pa je Maksimin Daja v ustrojstvu bogočastja posnemal krščansko razdelitev, da bi se uspešneje boril proti krščanstvu (120). Krščanska razdelitev cerkvenih pokrajin je starejša kakor Dioklecianova; a je mnogo podobnosti, ker se je obojna razdelitev ozirala na tradicije (121—126). Škofje glavnih mest so imeli večjo oblast, ker se je krščanstvo navadno širilo iz glavnih mest, a krščanska metropola je po smislu in včasih tudi geografično jako različna od rimske. Nikejski 4. in 5. kánon je samo potrdil vzhodno tradicijo; na zapad se ni oziral (127).

Cerkvena oblast se je centralizirala v metropolijah (pozneje v patriarhatih); uporni škofje pa so se po nikejskem zboru proti cerkvenemu centralizmu organizirali v oligarhiji in iskali opore na dvoru. Intrigantska oligarhija Evzebija Nikomedijskega je omogočevala vmešavanje vladarjev in pospeševala cesaropapizem (363—395; 531). To je vzhodni galikanizem (531). Rimski škof pa je vrh svoje zapadne metropoljske (patriarške) oblasti izvrševal vrhovno poglavarstvo na vzhodu (94—109; 134 i. dr.). Papeštvo je branilo cerkveno vesoljnost, tradicijo in poglavarstvo; žrtve vzhodne (Evzebijeve) oligarhije so se zatekale v Rim (532 i. dr.). Na znamenitem nikejskem cerkvenem zboru (str. 320—346) se je pokazal odločilni vpliv zapadnega krščanstva in papeštva (529); cerkev je kljub cesarskemu pokroviteljstvu ostala svobodna (530).

Trezno se razpravlja o Konstantinovem izpreobrnjenju in o milanskem ediktu (212—259). Cerkev je dala Konstantinu vlogo pokrovitelja in dobrotnika, a je čuvala svojo svobodo. Cerkev se ni istovetila z državo, a je bila lahko koristna svetovnemu cesarskemu gospodstvu. Konstantin je sprejel vlogo pokrovitelja, a ker je mislil, da je sam dal cerkvi avtonomijo, zato si je v poedinih slučajih prisvajal cerkveno oblast, da bi ohranil cerkveno edinstvo, katero je nad vse cenil (525—528 i. dr.). V odnosu do cerkve je delal pogreške (400 i. dr.), posebno s tem, da je dovolil organizacijo Evzebijeve intrižantske oligarhije, ki ga je kot »vis maior« silila k vmešavanju, a njegovim naslednikom se je zdelo vmešavanje kot ustavno pravo (531). Genialna zasluga Konstantinova je, da je odnos cerkve do države reduciral na odnos med cerkvijo in vladarjem, ki cerkev smatra kot božjepravno ustanovo (400).

O poglavjih o Dioklecianu (135—172), o donatistih (str. 269—306), o cerkvenih zbiorih v Sardiki (str. 403—450), o arianskih borbah (451—521) i. dr. ne morem obširneje poročati. Zanimivo je Batifolovo stališče v Liberijevem vprašanju. Apologeti so večinoma pripravljene priznati, da je Liberij podpisal netočno (pol-ariansko) 1. ali 3. sirmijsko formulo. Batifol pa odločno trdi (515—521), da Liberij ni podpisal nikake dvoumne ali heretične formule, ampak se je neomadeževan vrnil iz pregnanstva. Nasprotna poročila slonijo na arianskih klevetah, ki so vplivale celo na Hieronima.

Knjiga obsega rezultate historične vede o važni dobi cerkvene zgodovine v originalni luči bistroumnega, temeljitega učenjaka.

F. Grivec.

Denzinger, Henr., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio decima tertia quam paravit Clemens Bannwart S. J. 8^o (XXVII + 605 + 8^o + [56]). Friburgi Brisg. 1921. Herder & Co. M 28.—, relig. M 34.—.

Rouët de Journal, M. J. S. J., *Enchiridion patristicum*. Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum. Ed. tertia. 8^o (XXVII+801). Ibid. 1920. M 20.—; relig. M 27.—.

Znani dve priročni knjigi, pravi zakladnici, ki naj bi bili poleg sv. pisma v knjižnici vsakega duhovnika, sta izšli v novih izdajah. Novi *Enchiridion Symbolorum* je proti 11. izdaji (1911), ki jo imam na razpolago, narastel za 41 številčk (2148—2188). Zadnji v zbirko sprejeti odloki iz dobe Benedikta XV. (2179 nsl.) zadevajo nauk o paruziji v listih sv. Pavla (bibl. komisija, 18. junija 1915), spiritizem (sv. oficij, 24. apr. 1917), spoznanje duše Kristusove (sv. oficij, 5. junija 1918) in brezsmotnost svetega pisma (encikl. »Spiritus Paraclitus«, 15. septembra 1920). — *Enchiridion patristicum* ima vsled kompresnega stavka 86 strani manj ko v prvi izdaji (1911), po vsebini pa je bogatejši za sedmero odlomkov iz Nestorijevih spisov (2057 a—g), za *Contestatio* iz gotsko-galikanskega misala o Marijinem vnebovzetju (2290 a) in dve mesti o isti stvari iz *Liber miraculorum Gregorija Tourskega* (2290 b c, str. 757 nsl.). F. K. Lukman.

Marković, Vasilije, *Pravoslavno monaštvo i manastiri u srednjevekovnoj Srbiji*. 8^o (IV+159). Sremski Karlovci, Srpska manastirska štamparija 1920. 13 din.

Pisatelj V. M. je nenadoma umrl (febr. 1920), preden je bila knjiga dotiskana. Izdajo sta oskrbela profesorja St. Stanojević in N. Radojčić, ki obzalujeta, da je znanost izgubila tako sposobnega delavca, ko se je vprav pripravljala, da objavi plodove dolgoletnih študij. V. M. je prvi temeljito preiskal historijo srbskega meništvā, ki je tako globoko vplivala na srbsko kulturo, da je bilo doslej vsled premalo raziskane historije meništvā težko proučevati razvoj srbske kulture (str. 157). Odklonil je profesuro srbske historije v Skoplju, ker se je hotel posvetiti samo cerkveni historiji. Namenjena mu je bila profesura na bogoslovni fakulteti v Belgradu. Prof. St. posebe omenja, da je bil V. M. njegov najboljši učenec (str. 1). St. pa je učenec K. Jirečka. Zato se tudi temu delu pozna vpliv Jirečkove metode.

Historija srbskega meništvaja osvetljuje, kako je srednjeveška Srbija izrabila ugodni položaj ob meji dveh velikih kultur. Povzemala je kulturne elemente od obeh strani ter ustvarila visoko samostojno kulturo. Slovanski versko-kulturni vplivi so prihajali iz Dalmacije (in iz Zete - Črne gore) in Macedonije; srečavali so se latinski, latinsko-slovanski, grško-slovanski in grški vplivi. To se je vršilo dosti mirno, brez velikih bojev. Do 12. stoletja se Srbija še ni definitivno odločila niti za Rim niti za Carigrad. Papeški listi iz 11. in iz prve polovice 12. stoletja (l. 1067, 1089, 1220) podrejšajo barskemu nadškofu latinske in grško-slovanske samostane (str. 42—44), »monasteria quoque Latinorum quam Graecorum sive Sclavorum... ut scias et haec omnia unam ecclesiam esse« (l. 1067). Najstarejše cerkve in samostani (10. stol.) v Raši, središču stare srbske države, so latinskega izvora (str. 42). Organizator srbske cerkve in meništvaja, sv. Sava iz kraljevega rodu Nemanjičev, je dal srbski cerkvi definitivno vzhodno, bizantinsko smer. Slavna dinastija Nemanjičev (1168—1371) je zidala mnogo samostanov in jih bogato podpirala. S tem si je pridobila simpatije naroda, utrdila stališče proti plemstvu, visoko dvignila kulturo, okrepila vero ter premagala bogomilstvo (50—118). Tu je podlaga spojitve vere, narodnosti in države, tu je vir krepke srbske zavesti.

Pisatelj pred vsem opisuje vnanjo historijo in topografijo samostanov, a daje obilo gradiva za notranjo historijo. Delu se pozna, da je pisano v težavni vojni dobi. V slogu, v gradivu in v sodbi se večkrat pozna odvisnost od drugih pisateljev; po Jirečkovi metodi se gromadijo dejstva in citati iz dokumentov in historikov. Vendar se v delu kaže velika samostojnost. Vsebinska je jako bogata. Versko stališče je objektivno po vzoru K. Jirečka. F. Grivec.

Ušeničnik, Dr. Fr., **Pastoralno bogoslovje**. Prvi zvezek, 8^o (XII + 306). V Ljubljani 1919. Jugoslovanska tiskarna. K 30'—. Drugi zvezek, 8^o (XIV + 880). Istotam 1920. K 180'—.

To je bogoslovno delo, ki ga je slovenska duhovščina še bolj nestrpno pričakovala kakor novo slovensko izdajo sv. pisma. Ta knjiga bo bolj ko katera druga mogočno vplivala na versko življenje slovenskega ljudstva pač še čez meje jugoslovanske države. Po tej knjigi se bodo vpeljevali bogoslovci v praktično duhovno pastirovanje, po njej se bodo ravnali tudi že izkušeni duhovniki. Zmotna načela ali celo napačna smer v taki knjigi bi mogla imeti žalostne posledice, podobne kakor n. pr. pastorala janzenistične dobe, ne le za duhovnike, ampak tudi za ljudstvo, ki ga učeč vzgajajo vprav po pastoralnih navodilih. Zato bo to delo zanimalo ne le duhovnike, delujoče v duhovnem pastirstvu, ampak tudi vse druge, ki jim je mar duhovno življenje slovenskega naroda.

To je celó **novó delo**, ne morda »popravljen in pomnožen« Zupančič. Pisatelj v predgovoru prepričevalno utemeljuje, zakaj se je lotil čisto samostojnega dela. Prijatelji zaslužnega Zupančiča mu tega ne moremo zameriti. Ljub nam je spomin na odkritosrčno spoštovanega profesorja, a še ljubši nam je napredek v bogoslovni vedi. Veselo so pozdravili Zupančiča spoštovavci prof. Andreja Zamejca, hvaležno sprejmejo Zupančičevi učenci Fr. Ušeničnika. Zamejic-Zupančič-Ušeničnik značijo tri znatne postaje v napredku slovenske dušnopastirske vede.

To je pravo **znanstveno delo**. Znanstvena je povsem metoda. Svoje trditve podpira avtor s točnimi in natančnimi citati. Kjer je treba, navaja poleg avtorja tudi izdajatelja (n. pr. Migne, Mansi). Latinske vire navaja navadno v izvorniku; tako tudi izpisane avstrijske postavbe. Daljši citati iz italijanščine in francoščine so poslovenjeni in se kaj lahko beró (n. pr. I 250—262). Pisatelj porablja predvsem prve vire svoje stroke: sv. pismo, cerkvene zbornice, odloke in navodila apostolske stolice, a v najboljšežnejši meri seveda cerkveni zakonik. Ozira se povsod na določbe ljubljanskih sinod. Lavantinski duhovniki in bogoslovci bodo pogrešali citate svojih temeljitih škofijskih sinod. V obeh zvezkih sem našel le en citat iz lavantinskih škofijskih sinod (I 181) in dva iz solnograškega provincialnega zbora

(I 206; II 790). Ker je knjiga namenjena za vsa jugoslovanska semenišča in za vse Jugoslovane, bi bilo pri drugi izdaji želeti, da se g. pisatelj ozira po možnosti tudi na odloke in ukrepe, veljavne v jugoslovanskih škofijah. — V diskusijo nasprotujočih si mnenj med katoliškimi bogoslovci se avtor spušča le izjemoma (n. pr. II 107, 477), pove svoje mnenje in vire, iz katerih je zajemal, ter prepušča bravcu nadaljnje raziskovanje. A tudi duhovnik, ki bi bil v nasprotju s prepornim nazorom pisateljevim, mu ne bo mogel očitati, da svojega mnenja ni utemeljil ali da ni dosleden v svojih izvajanjih. Med novejšimi bogoslovnimi pisatelji si je avtor izbral take, katerih znanstvenost je splošno priznana in katerih dela so v naših krajih bolj dostopna. Zato sta v moralnih vprašanjih pogosto navedena Lehmkühl in Noldin, bolj redko Bucceroni in Génicot. Avtor se varuje pri moralnih dolžnostih rigorizma in laksizma (n. pr. o molitvi oficija II 312). Razpravlja vseskozi v slovenskem jeziku *exceptis sapienter sollicitationis crimine et impedimento impotentiae*. Za vse strokovne izraze se rabijo slovenske besede, ki jih ni bilo lahko poiskati. Slovenskim izrazom je pristavljen v oklepaju latinski terminus technicus. Pri predmetih, ki se morajo obravnavati na več mestih, se je avtor spretno ognil ponavljanju, opozoril je pa tudi bravca, kje se predmet z drugega stališča obdeluje. Knjiga se bo vsakemu prikupila po svoji jasnosti in preglednosti, kljub svoji relativni tesnosti. V to pomore lahek slog in precizna logična razdelitev tvarine. Čitatelj se ne bo zlahka čutil utrujenega in ohranil si bo proučeno tvarino v spominu. Avtor gradi svoje nauke na trdno znanstveno podlago. Na asketično-psihološkem temelju je sezidana prva knjiga o poklicu in osebi duhovnikov, iz nepremakljivih dogmatičnih in psiholoških tal se lepo dviga vsa katehetika in homiletika (I 75 ss, 97 ss, 233 ss) vsa liturgika v tretji knjigi, in v četrti knjigi duhovno vodstvo mladine (II 758), dvomljivcev (II 777), duševno bolnih (II 791).

»Pastoralno bogoslovje« je tudi **moderno delo** v najboljšem pomenu besede. Avtor upošteva posebne potrebe novejših dobe že, ko govori o izobrazbi duhovnikov (I 31), o katehezi, cerkvenem govorništvu, o socialnih razmerah (II 813 ss), o izseljencih (II 777 ss), o verskih dvomljivcih itd. Ozira se na nove politične razmere, navajajoč srbski državljanski zakonik pri zakonskih zadržkih (II 653 ss, 641), pri oporokah (II 809), pri vpisovanju v matico (II 828). Uporablja najnovejše uspehe kritičnih zgodovinarjev (Pastor, Grisar), zlasti v liturgiki (II 42 ss). Podaja nam, kar nam more pomagati pri duhovnem vodstvu novejša psihologija in psihiatrija (Bessmer, Gemelli i. dr.). Pove nam, kako se moramo vesti pri okuženih bolnikih po modernih higienskih zahtevah (II 803). Higiena je važna za sodobno pastirovanje, ker pramanjuje duhovskega naraščanja in so vsled tega duhovniki preobloženi. Zato je duhovniku ne le osebna, ampak tudi pastoralna dolžnost, modro skrbeti za svoje zdravje. Zdrav duhovnik bo — *ceteris paribus* — bolje pastiroval kakor bolehen, in slaboten duhovnik z ekonomično uporabo telesnih moči lahko več d-seže kakor krepak, pa nepreviden. Sv. cerkvi bi bilo v korist, ako bi pastoralisti podali kratko higiensko navodilo za spovednico, leco, šolo, duhovno oskrbovanje bolnikov. Ušeničnikova knjiga je pa **kritično-moderno delo**. Ne sprejme slepo tega, kar je novo (I Tim. 6, 21), ampak presodi, kaj se more sprejeti z verskega in znanstvenega stališča in kaj se izkaže v praksi boljše od starega. Zavrača n. pr. razločevanje med aktivnimi in pasivnimi čednostmi (I 13). Isto moderno zahtevo sprejme toliko, kolikor služi pastoralnemu namenu, odkloni jo, kolikor mu nasprotuje. Tako presoja n. pr. biblične kateheze (I 83), konference za inteligenco (I 300), duhovnikovo socialno delovanje (II 744 ss), slovnično pravilnost v govorih (II 251).

Pisatelj zavzema povsod **nadnaravno stališče**. Nadnaravni namen dušnopastirskega delovanja se v vseh štirih knjigah izrečno in krepko naglašča, nadnaravnim pomočkom je odkazano povsod prvo mesto (n. pr. I 137 ss, 235 ss; II 719 ss). Njegovo stališče je strogo cerkveno. Niti za las ne krene s pota, ki ga je določila sveta apostolska stolica. S tega stališča je to delo ne le poučno, ampak tudi vzgojno: bogoslovci se bodo v zadnjem

letu svojih študij praktično vadili sentire cum ecclesia in bodo vase sprejeli pristnega cerkvenega duha iz te knjige.

Praktično uporabo olajšuje stvarno kazalo, ki je bogato (II 849—873), a ne popolno (pogreša se n. pr. kazalo za pogreb, exequiae, sežiganje mrličev). Nekateri tvarine, n. pr. apostolstvo mož, naj bi se navajale na dveh mestih. Hrvatskim duhovnim sobratom bo jako ustrezal kratak slovensko-hrvatski slovarček (II 875—879). Ostalo je prav malo neznatnih nepopravljenih tiskovnih pogreskov, ki čitatelja ne motijo razen II 334, kjer se mora čitati »ictu« ali »ductu«, ne »ritu« simplici. Popravi naj se tudi I 197, da je bil slavni govornik J. E. Veith tekom dolgega življenja (1787—1876) redemptorist v letih 1821—1830 (cfr. Kirchenlexikon² XII 650). Tudi Gvidon Drevs S. J. ni ostal v redu do svoje smrti. Tisk dela čast Jugoslovanski tiskarni. Komur bi se zdela cena tega dela previsoka, naj upošteva sedanji komercialni položaj in naj je prepričan, da mu to delo nadomešča cel predal pastoralnih knjig.

To je kratek opis moderno-znanstvenega, eminentno kulturnega dela, ki je sposobno, neposredno in posredno dvigati slovensko ljudstvo do najvišjih človeku dosegljivih vzorov, ki so: resnica, milost, večno življenje.

P. Alojzij Žužek D. J.

Sträter, Dr. Herm., *Das Männerapostolat*, Seine Bedeutung und praktische Ausgestaltung in der Jetztzeit. Zugleich ein kleiner Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im 20. Jahrhundert. 8^o (XII u. 168 S.). Freiburg 1917, Herdersche Verlagshandlung. M. 2.40.

Vsi tožimo: med našim ljudstvom je premalo res krščanskih mož. Kako naj si jih vzgajimo? — Velike, krščanske može nam vzgaja sv. Evharistija. Izvedimo odlok Pija X. o pogostnem sv. obhajilu, in vzrastel bo med nami nov rod. Da bi pospeševali med možmi bolj pogostno sv. obhajilo, snujejo izkušeni, sveti dušni pastirji »apostolstvo mož«, zvezo, ki se nje člani zavežejo, da hočejo vsaj enkrat na mesec prejemati sv. obhajilo.

Početek te evharistične zveze kaže najbolje nje pomen. Jeseni l. 1910 je bil v cerkvah v Krefeldu ljudski misijon. Jezuiti so ga vodili. Pri govorih za moške so bile vse cerkve polne. Misijonarji so se posvetovali z dušnimi pastirji, kaj naj bi storili, da bo uspeh svetega misijona trajen. Navadno so pri misijonu priporočali možem, naj gredo vsake tri mesece k sv. obhajilu. A ko so minuli trije meseci, se je v ljudeh prvo navdušenje že poleglo, možje so pozabili na svoje dobre sklepe in niso prišli k sv. obhajilu. V sedanjem času sv. obhajilo na tri mesece ne zadostuje, da bi možje ostali stanovitni. Treba je zahtevati več. Možje morajo priti k sv. obhajilu vsak mesec. Toda kako izvesti to, kar se je zdelo misijonarjem in dušnim pastirjem tako jasno in nujno potrebno?

Mesečno sv. obhajilo bi se dalo uvesti v cerkvenih družbah in bratovščinah, ki že obstojé. A med vsemi družbami, kar jih je bilo ustanovljenih po raznih cerkvah, ni bila nobena tako razširjena, nobena taka, da bi bila kakor ustvarjena za može. Mnogi možje sploh ne marajo iti v nobeno bratovščino. Treba je bilo zasnovati nekaj novega, kar bi bolj ugajalo moški nravi. In to je bilo »apostolstvo mož«, evharistična zveza, ki nima značaja cerkvene bratovščine, veže pa med seboj može, ki hočejo iti enkrat na mesec k svetemu obhajilu. Ker apostolstvo mož ni cerkvena bratovščina, zato ne po-

trebuje kanonične ustanovitve. Kdor se hoče pridružiti apostolstvu, se osebno ali pismeno prijavi, voditelj pa ga zapiše v imenik; kakega formalnega, svečanega sprejemanja ni.

Mesečno sv. obhajilo je bližnji cilj, ki ga hoče zveza doseči med možmi. Daljnji cilj pa je reforma vsega življenja. Vsak, ki se vpiše v apostolstvo mož, se obenem tudi zaveže, da bo povsod pogumno spoznaval in branil sv. vero, svoje delo in svoje skrbi pa da bo vsak dan daroval presv. Srcu Jezusovemu. To dvoje, pogumno spoznavanje sv. katoliške vere in posvečenje vsega dejanja in nehanja Jezusovemu Srcu, to dvoje pa obsega vse, kar je treba za notranje, duhovno prerojenje naših mož. Nadnaravno moč, da morejo vse to v resnici tudi izvrševati, pa dobivajo možje v sv. Evharistiji.

To je misel in почетek evharistične zveze, apostolstva mož. Misel je bila prava. V nekaj letih je štela zveza stotisoče krščanskih mož. Apostolstvo se je razširilo po vsej Nemčiji, v Švici, v bivši Avstriji. Avstrijski škofje so svojčas v skupnem pismu toplo priporočili apostolstvo kot močno sredstvo za pospeševanje krščanskega življenja. Vse te stvari pisatelj v prvem in drugem delu podrobno razlaga. Za dušnega pastirja najbolj praktičen je tretji del, kjer so zbrana preskušena navodila, kako naj apostolstvo mož v župniji uvedemo in uredimo, kako naj zvezo mož vodimo in kako pospešujemo mesečno in tudi bolj pogosto sv. obhajilo.

Knjigo priporočamo. Marsikomu upada pogum, ko vidi, kako malo uspeha ima pri dušnopastirskem delu za možje. Apostolstvo mož je doseglo nenavadne uspehe tudi v krajih, kjer tega nihče ni pričakoval.

Fr. Ušeničnik.

Mirković, Dr. Lazar, **Pravoslavna liturgika**. 2. zv. 8° (VI + 324 in 148) Sremski Karlovci 1918—1920. Din. 20.—.

Prof. dr. Mirković je svojo liturgiko »izradió po (rumunski) liturgici (černoviških vseučiliških profesorjev) dr. Mitrofanoviča (Mitrofanovici) in dr. Tarnavskog (Tarnavski)«. To je doslej najboljša pravoslavna liturgika. Pisana je strogo znanstveno; ozira se na vzhodno in zapadno strokovno literaturo. Prvi del obsega splošno liturgiko, drugi pa vsakdanje javno cerkveno bogoslužje (časoslov in liturgijomašo); tretji del bo obsegal praznično bogoslužje, tajne (zakramente) in razne molitve (molitvoslovlja). Zanimivo je, da imajo Rusi mnogo temeljitih liturgičnih monografij, a niti ene znanstvene sistematične liturgike. Zato je Mirkovićevo delo važno tudi za strokovnjake. Ker ne poznam rumunskega originala, ne morem presoditi, koliko je v knjigi samostojnega Mirkovićevega dela. Brez dvoma so njegovi vsi odstavki, ki govore posebe o srbski cerkvi, n. pr. poglavje o srbski arhitekturi (I 86—98).

F. G.

Wasmann, E., S. J., **Der christliche Monismus**. Zeitgemäße Betrachtungen über christliche Glaubenswahrheiten. (Bücher für Seelenkultur.) 3. bis 5. Tausend. 12° (XII+106) Freiburg i. Br. 1920. Herder. M. 3'20; vez. M. 5'20.

Moderni monizem obeta, da bo s svojim mističnim naukom o božji imanenci osrečil človeško srce. To je prevara. Pojem božji, kakor ga podaja

moderni monizem, je protisloven. Kar pa ta monizem govori o božjem bivanju in delovanju v stvarstvu in o zedinjenju človeštva z Bogom, to je povzel iz krščanstva. Tudi krščanstvo uči neki monizem, to je monizem tistega pavlinskega izreka: »V njem živimo in se gibljemo in smo« (Dej. ap. 17, 28). P. Wasmann je napisal o tem prelepo knjižico z zgorajšnjim naslovom. Tu tolmači modernemu človeku »monistične« misli krščanstva: božjo neskončnost in povsotnost (da smo kakor »ribice« v velikem oceanu, ki pa družijo kljub vsem razdaljam vse brez razdalje, da so »nebesa«, kjer je on), čudovito božjo imanenco (da smo deležni njegovega bitja po milosti in ljubezni), edinstvo stvarstva in božanstva (v Kristusu), edinstvo božjega in človeškega življenja (po sv. evharistiji). Naravnost pretresljiva je izpoved prirodoslovca Wasmanna (prva izdaja je izšla brez pisateljevega imena, podpisan je bil samo »modern prirodoslovec«): »Srečen sem, da se morem klanjati temu Bogu tudi za ošabno moderno prirodoslovje, da mu morem darovati svojo molitev za vse, ki ga ne poznajo, in svojo ljubezen za vse, ki ga ne ljubijo, da, ki ga morda celo sovražijo, prav zato, ker ga ne poznajo. Srečen sem, da me moja uboga telesnost in odvisnost moje duhovne duše od čutov tvarnega telesa takorekoč sili v telesno bližino našega evharističnega Boga, da ga tam išče in najde za vse. Jaz rad priznavam, da morem biti kljub kot skala trdni, znanstveno neizpodbitni veri o povsotnosti neskončnega Boga, ki napolnjuje s svojim veličastvom nebesa in zemljo in nas popolnoma prešinja, vendarle kot telesno bitje s človeškim srcem popolnoma srečen, kolikor je to na zemlji sploh mogoče, le v neposrednji bližini mojega iz ljubezni do mene učlovečenega Boga v zakramentu sv. evharistije... Vzrok tega je v najgloblji globini res da slabost našega duha, naše na stvarno telo navezane duše. A prav radi te naše slabosti je Kristus ustanovil presveto evharistijo. Zato je to srečna slabost!« (36—38.) A. U.

Dausch, P., *Christus in der modernen sozialen Bewegung*. (Bibli-sche Zeitfragen IX 5/6) 8° (46). Münster, 1920, Aschendorff. M. 2'20.

Ob Kristusu se ločujejo duhovi. Tudi socialisti in socialno čuteči duhovi. Malo jih je, ki bi ga popolnoma prezirali, kakor da bi ga ne bilo, večina ga ali sovraži ali ljubi, ali pa skuša njegov evanĝelij po svoje raztolmačiti. Dausch je zbral v tej knjižici glavne podatke iz literature enega stoletja. V središču stojita Marx in Kautsky. Marx je zasnoval teorijo historičnega materializma, ki je po njej religija le časoven refleks vsakokratnih gospodarskih razmer (a osebno je Marx Kristusa in krščanstvo smrtno sovražil), Kautsky je skušal na tej podlagi raztolmačiti krščanstvo kot izraz proletarskih teženj, Kristusa pa kot socialnega revolucionarja. A vse to proletarstvo da je bilo le proletarstvo trebuha, brez smisla za delo, zato ga Kautsky prezira. Dausch podaja kratko, a dosti zadovoljivo kritiko te zgodovinske konstrukcije (26—33). Po kratkem pregledu drugih inačic o socialističnem pojmovanju Kristusa (Troeltsch, Deissman) se bavi na koncu s socialnimi romani o Kristusu. Ti romani so pa nam izvečine manj znani. Kot rezultat povzema: Kristus ni prišel reševati socialnoekonomskega vprašanja, ampak ustanavljati božje kraljestvo. Vendar so krščanske etične ideje tudi socialno plodne in cerkev je mogočen vir socialnih moči. Predvsem pa je Kristusova ljubezen največja socialna sila na svetlu A. U.

Krotz, P. *Bonaventura O. Pr., Das ewige Licht. Predigten u. Reden.* Herausgegeben von Dr. Adolf Donders. 1.—5. Tausend, 8° (X+420 str.) Freiburg i. Breisgau, 1920, Herder & Co. M. 19-60; vez. M. 23— in doklade.

P. Bonaventura Krotz, morda še bolj znan samo pod imenom p. Bonaventura, se je rodil 20. dec. 1862 v Karlsruhe. L. 1888 v duhovnika posvečen, je deloval nekaj časa kot kaplan (nazadnje v Heidelbergu), potem pa je l. 1892 vstopil v dominikanski red. Po obsežnih študijah v Düsseldorfu in Toulousu je kmalu zaslovel kot izborni govornik. Kot tak je skozi 20 let v vseh večjih mestih v Nemčiji, pa tudi v Švici in kot misionar nekaj časa celo v Ameriki, po cerkvah in ljudskih shodih užigal tisoče

in tisoče poslušalcev k ljubezni do katoliške resnice. Zelo čislan je bil tudi kot apostol dobrotelčnosti, kot velikomestni dušni pastir in velik prijatelj učeče se mladine. Zadnja leta je bival v Berlinu, kjer ga je dohitela smrt 12. majnika l. 1914. — Pod gorenjim naslovom je izdal njegov biograf,¹ vseučiliški profesor dr. Adolf Donders, iz njegove zapuščine zbirko njegovih deloma le skiciranih, deloma popolnoma izvršenih govorov in pridig. Zbirka naj bi bila zlasti ljub spomin na slavnega pridigarja vsem onim, ki so ga nekoč z željnim srcem poslušali. Temu namenu bo vsekako ustrezala. S pridom pa bodo prebirali v nji tudi drugi — zlasti religiozni govorniki. Posebne govorniške tehnike se sicer ne bodo učili iz nje (privlačna sila p. Bonaventura je morala biti pač bolj v živi besedi, polni ognja in globokega prepričanja), a lepih, temeljitih misli in motivov — zlasti apologetičskih — bodo našli v knjigi dovolj. Posebno spretno je znal sloveči mojster — kakor se na prvi pogled vidi — na vsa velika časovna in življenska vprašanja razliviati večno luč božje resnice. Obdeloval je najrazličnejše tvarine, ki so v zbirki grupirane pod naslednjimi poglavji: I. Kristus luč sveta. II. Cerkev Kristusova v sedanjosti. III. Socialni duh v krščanstvu. IV. Prenovljenje sveta v Kristusu. Da se spozna aktualnost govorov v tej knjigi, naj navedemo nekatere posamezne teme iz teh skupin. Tako n. pr.: Kristusov evangelij in socialno vprašanje — Naša vera in naš čas — Papeštvo v preteklosti in sedanjosti — Katoliška cerkev in dobrotelčnost — Duh našega socialnega dela — Milost in pravica v skrbstvenem delu — Katoliški dijak in njegovi ideali — Prenovitev krščanske družine.

Knjigo je priporočati ne samo cerkvenim govornikom (zlasti po mestih), marveč tudi inteligentnim krogom katoliških laikov. Veselili se bodo njene jedrnate vsebine in lepe besede.² M. O.

Mainage, Th., O. P., *Le témoignage des apostats*. 12^o (XII + 440). Paris 1916, Beauchesne. Fr. 4.

Mainage je l. 1915 izdal knjigo »La psychologie de la Conversion« (gl. »Čas« 1916, 138—147; 281—294). Med hrupom svetovne vojske je svoje raziskave nadaljeval. Leta 1915—1916 je na katoliškem inštitutu (vseučilišču) v Parizu predaval o psihologiji apostatov; predavanja je izdal v pričujoči knjigi. Konverzija in apostazija sta dve strani istega problema, problema vere v odnosu do človeške psihologije. Studij konverzije nam pojasnjuje, kako postane vera v odraslih princip novega življenja; psihologija apostazije nam daje odgovor o izgubi te vere (str. VII).

Problem apostazije (str. 1—39) tvori težkočo proti veri. Katoliško krščanstvo smatramo za končno najpopolnejšo stopnjo verskega razvoja, ki se ne more preseči. Današnja protikrščanska veda pa trdi, da je katoličanstvo samo trenutna stopnja razvoja in da se je katoliško krščanstvo preživelo. Apostati so nekdaj bili člani katoliške cerkve, bili so verni, doživljali in izkušali so katoliško vero. Razmišljali so in se borili, a so naposled odpadli. Z odpadom proglašajo, da so bili

¹ Donders, Dr. A., P. Bonaventura O. Pr. 1862—1914, Ein Lebensbild. 3. u. 4. Aufl. (10.—15. Tausend) 8^o (VIII+326 str. s podobo Krotzovo). M. 6-80; vez. M. 11-20.

² Skoro ob istem času je izšla v istem založništvu druga drobna knjižica p. Bonaventura, takisto polna izvornih globokih misli in močnih motivov: *Mein Rosenkranz. Erwägungen von P. Bonaventura Krotz O. Pr. Freiburg i. Br. Herder & Co. 1920, 16^o (89). M. 4.—*

varani in nastopajo kot priče proti katoličanstvu. Pišejo avtobiografije, ki hočejo konkurirati z avtobiografijami konvertitov. Glasno in bojevito podpirajo moderno teorijo, da je katoličanstvo ostarelo, neskladno z našo dobo, samo še historična zanimivost iz prošle dobe. Kar mi imenujemo odpad, to smatrajo oni za osvoboditev, za konverzijo, napredek; oni hočejo naprej tam, kjer smo se mi »nazadnjaki« ustavili. Drzno nastopajo kot apostoli, reformatorji, glasniki novih idej in nove dobe. Za apologetiko je to problem, ki ga ne sme prezreti; v nasprotnem slučaju bi se morebiti komu zdelo, da so primeri apostatov zmožni omajati pričevanje konvertitov.

Apostat trdi, da je našel popolnejšo rešitev verskega problema, kakor je katoličanstvo; trdi, da je svoj korak dobro premislil in da ga ni storil brez važnih vzrokov. Kaki so torej psihologični razlogi apostazije (40—79)? Pisatelj naglaša, da nihče ne more odpasti od vere brez lastne krivde. (Mimogrede omenjam, da je salzburški profesor dr. J. Vordermayr v »Kath. Kirchenzeitung« 1916, št. 14/5 dokazoval možnost odpada brez subjektivne krivde. Isto trdi A. Stonner S. J. v časopisu »Wissen u. Glauben« 1920, str. 189, a samo kot izjemno vsled bolestrnega razpoloženja ali nezadostnega pouka.) Apostazija ni utemeljena v umskih razlogih, marveč je povzročena po nekem nagnjenju, ki kvari moralno in versko bitje, izkrivlja sodbo, tira k zmoti in odpadu. To psihologično pogrešno nagnjenje ni bilo o pravem času obvladano. A ni nujno nizkotno; med apostati se nahajajo taki, ki so premagali svoje meso. Vrnitev je možna le po čudežni ponižnosti.

V apostazijah je tolika raznoličnost kakor v konverzijah. Pogrešno nagnjenje ima lahko sedež v raznih zmožnostih. Mainage je svojo teorijo pojasnil s pet tipičnimi primeri; za vsako človeško zmožnost je izbral en primer. Martin Luther (str. 80—128) je zastopnik »najnižje stopnje v hierarhiji odpadlih angelov, najbližje blatu in mlakuži« (str. 76), suženj nižjih strasti, kakor napoveduje podnaslov poglavja. Opisuje ga po obširnem delu abbéja Paquierja, ki se ozira na Denifleja, Janssena i. dr., a še ne pozna Grisarja. Julijan Apostat (129—171) je čudna mešanica sanjarstva in pozitivnosti, blaznega preganjanja in junaštva; zbegalo ga je hlepenje po čudovitem (attrait du merveilleux). Bolestnega in izmučenega Lamennaisa (172—219) je vodil duh gospodovalnosti (esprit de domination); zmedla in razdražila ga je stoletna previdna opreznost cerkve. Bledi, hladni Calvin (220—262) vsled svoje ozkosrčnosti in umske omejenosti (étroitesse) ni mogel obseči cele sinteze krščanskih dogem. Umsko razpršeni (émiettement intellectuel) E. Renan (263—307) je um žrtvoval srcu in diletantizmu. Ti odpadniki obenem predstavljajo značilne stopnje v verskem razvoju človeštva.

Iskrenost (308—352) apostatov ni popolna. Pod površjem se oglašča nedoločeno omahovanje in obžalovanje, ki bo morda našlo usmiljenje pred Bogom. Apostazija in konverzija (353—399) sta nasprotni psihologični dejstvi; vzrok drugega je dobro, Bog, vzrok prvega pa slabost, zlo. Konvertiti so našli notranji mir. Tudi apostati

so na videz mirni, a ta mir je samo relativen; čim višja je zmožnost, v kateri je vir odpada, toliko večji je mir. Zato je Luther trepetal pred smrtjo, a Lamennais, čigar odpad je imel vir v volji, je bil trden (385—399).

Apostati trdijo, da so preseгли in izpopolnili katoličanstvo, a v resnici ga samo po svoje tolmačijo in izkrivljajo pod vodstvom subjektivnega nagnjenja in razpoloženja. Vzrok odpada in nove verske orientacije je svojska mentalnost odpadnikov. Katoličanstvo ne ugaja in ne služi slabim nagnjenjem, katerim so podlegli apostati. Torej katoličanstvo nasprotuje tistemu, kar ovira moralni napredek. Apostati torej indirektno pričajo, da je katoliška vera čuvarica prave morale, moralnega napredka in zdrave razumnosti. Cerkev hoče človeka iztrgati iz propalosti, obnoviti prvotno lepoto in neomadeževanost človeške narave, apostati pa hočejo človeka preobraziti po svoji enostranski, inferiorni, nepopolni osebnosti. Apostati se predstavljajo kot reformatorji krščanstva, a sami očitvidno potrebujejo zdravila (»medice, cura te ipsum«). V tej luči se jasneje javlja vsepresežni in nadnaravni značaj krščanstva. — Pri vseh apostatih se opaža, da so po odpadu jako nazadovali v moralnosti. Pri odpadih od sekt se to ne opaža znatno. Odpadniki od protestantskih sekt nikoli niso tako strastno sovražni nasproti veri, katero so zapustili, kakor odpadniki od katoličanstva. To dokazuje moralno in umsko vzvišenost katoličanstva. Sovraštvo je tem večje, čim večja je bila prej ljubezen in čim bolj dostojanstveno mirno in sovraženo bitje: vedra mirnost draži, jezi. Apostati s svojo vznemirjeno mržnjo pričajo o veliki življenski sili in popolni neomajani resnici katoliške cerkve (400—436).

Pogled v dušo odpadnikov zbuja usmiljenje in obzirnost, ker vidimo, da je tudi v nas in okoli nas mnogo tega, kar je zbegalo in zavedlo odpadnike. Vsak izmed nas bolj ali manj nosi v sebi bolne klice te katastrofe (437).

Kakor v psihologiji konvertitov, tako je pisatelj tudi tukaj opustil razpravljanje o umskih razlogih (nekoliko omenja na str. 32 do 34); tukaj je to brez dvoma bolj opravičljivo kakor pri konvertitih, a vendar bi kratko omenjanje umskih razlogov še poglobilo psihologično razumevanje. — Ne zdi se mi popolnoma primerno, da se v znanstvenih knjigah pod vplivom vojne psihoze napadajo Nemci (str. 50 in 423). A te malenkosti ne zmanjšujejo velike vrednosti zanimive knjige, ki pomeni važen napredek v bogoslovni znanosti.

F. Grivec.

Acta Academiæ Velehradensis. Vol. X. 1914—1919. 8° (IV, 508 + IX). Præge Boh. 1919 (en commission chez Gaultier & Thebert, Angers). Fr. 45.

A. Špaldák S. I. je med svetovno vojsko v južni Franciji (Angers) uredil in izdal 10. zvezek važnega znanstvenega lista, ki je kot nadaljevanje časopisa »Slav. lit. theologicae« izhajal v Pragi 1911 do 1913. V tem zvezku je zbrano obširno gradivo o najvažnejših bogo-

slovnih in historičnih vprašanjih, ki ločijo katoliško in pravoslavno cerkev. Razen Slovanov so sodelovali Francozi in Angleži, a povsod se pozna roka urednika, ki se odlikuje po obširnem bibliografičnem in po temeljitim stvarnem znanju. Polovico knjige zavzemata dve obširni razpravi: o izvirnem grehu (Berger) in o odpustkih s sorodnimi vprašanji (Řepa). Druga polovica obsega 18 preglednih člankov pod skupnim naslovom »Synopsis status quaestionum de quibus inter catholicam et orthodoxam ecclesiam disputatur«. V teh člankih se pojasnjuje bistvo dotičnih vprašanj in se navaja obširna literatura. Članki imajo namen, da dajo pobudo in gradivo za natančnejše znanstveno razpravljanje o teh vprašanjih.

V teh člankih se nekoliko premalo jasno razlikuje katoliško in pravoslavno stališče. V člankih o cerkvi je nekoliko bibliografskih in stvarnih netočnosti. Izmed važnejših knjig se je prezrl Malinovskij, Dogm. III (o cerkvi) in Světlov, Hrist. veroučenie. Premalo je izrabljen prof. A. Lebedov. Omeniti bi se morala stara vzhodna teorija o pentarhiji patriarhov. Mnogokrat se preveč govori o manj važnih poedinostih, a premalo o važnejših vprašanjih. N. pr. članek »De scriptura« (379—389) razpravlja o malenkostih, a molči o navdihnjenju devterokanoničnih knjig, kar je tukaj edino važno vprašanje. Mnogo nejasnih okrajšav ni pojasnenih. Pri imenih sodrudnikov bi želeli nekoliko več podatkov. Izmed sodrudnikov je en Rus (Sokolov), kakor bi sklepali iz imena. Prestrogo se kritizira članek Jugie-a, ki je uredniku (Špaldáku) služil za podlago pri razdelitvi gradiva.

V knjigi je zbrano tako obsežno in dragoceno gradivo, da bodo morali iz nje dolgo zajemati vsi, ki se zanimajo za vzhodno cerkev. Svetovna znanstvena literatura nima na tem polju nobenega dela, ki bi se moglo primerjati temu važnemu zborniku.¹

¹ Apostolstvo sv. Cirila in Metoda v Ljubljani ima v zalogi nekoliko izvodov tega zbornika po znižani ceni 150 K.

F. Grivec.



Beležke.

Maurice Maeterlinck o smrti. Maeterlinckova dela, kar jih je izšlo do l. 1914, so vsa na indeksu (dekret 26. jan. 1914, AAS 1914, 31). Kljub temu jih tudi katoliški naobraženci mnogo čitajo. Da bi si mogel napraviti o Maeterlincku s katoliškega stališča neko sodbo, sem z dovoljenjem prečital njegovo delo o smrti. Moja sodba je sedaj ta: Za vsakega, kdor ni filozofsko in teološko prav dobro izobražen, je vsaj ta Maeterlinckova knjiga pravi otrov. Maeterlinck modruje tako sugestivno, da se je težko odtegniti čaru njegovih besed. Je obenem tako bister mislec, da mu je tudi z logiko težko priti do živega, posebno ker se na višku svojih misli tako rad zagrinja v skrivnost. Kaj moremo res doumeti? Ali je kaj na svetu, kar bi ne bilo v zvezi z nespoznatnim? ... Mi živimo v nepojmljivem svetu in dobro je tako. Ne le da se moramo v to vdati, še veseliti se moramo. Če bi ne bilo ne-

rešljivih vprašanj in ugank, bi Neskončno ne bilo neskončno. Preklinjati bi morali usodo, če bi nas bila postavila na svet, ki bi ga mogli doumeti. Število skrivnosti je tako neskončno **kakor vesoljstvo**.

Kaj torej vemo o smrti? Vemo, kaj smrt ni. Smrt ni to, kar so nam dopovedavale religije, med njimi na barbarski način krščanstvo. Naj bo smrt to ali to, to vemo, da smrt ni pot v trpljenje.

Zunaj religij so štiri možnosti: ali je smrt popolno uničenje, ali je trajanje s sedanjo zavestjo, ali trajanje brez vsake zavesti, ali trajanje in življenje z drugačno zavestjo ali v svetovnem duhu.

Popolno uničenje smrti ni. V nič ne more nič izginiti, zakaj nič bi moral nekaj biti, če je pa nekaj, ni nič. Če bi pa tudi bil nič, bi naj ne bil strašan, saj nič nima nobenega svojstva, torej tudi strahote ne.

Da bi živeli po smrti s svojo zavestjo, ni verjetno. Naša zavest je odvisna od spomina, spomin pa od čutnih zaznav, teh pa brez telesa ni. Teozofija in spiritizem nam sicer navajata mnogo dejstev, ki se zdi, da govore za tako posmrtno življenje s prejšnjo zavestjo (zlasti se nauk o reinkarnacijah ena še najbolj sprejemljivih verskih hipotez, »lepša, čistejša, pravičnejša, nравnejša, plodovitejša, tolažilnejša kakor le katera«), toda znanstvenega dokaza vendar še vedno ni. Še vedno je možno, da je ves spiritizem le čudovit pojav sugestije, avtosugestije in telepatije. Sicer bi se pa s takšno rešitvijo vprašanje samo premeknilo: kaj pa je bilo prej, in kaj bo potem? večnost je pred menoj in večnost za menoj, naše vprašanje je pa vprašanje o večnosti.

Najbolj verjetno je torej, da bomo živeli ali brez zavesti ali pa z drugačno zavestjo, z zavestjo Neskončnega in Večnega. V enem ali drugem primeru se nam pa ni ničesar bati. Če brez zavesti, bo to večno spanje brez sanj. Ali smo kdaj vedeli, kako dolgo smo spali, če je bilo spanje brez sanj? Ne. Ali eno uro ali osem ur, to je bilo vse eno. In če večno, bo prav tako vse eno. Če se bo pa naše bitje zatopilo v neskončnost in bomo imeli drugačno zavest, je zopet vsak strah prazen. Saj tuja zavest moje bolečine ni moja bolečina. Če bi torej tudi trpeli, ne bi trpeli, trpljenje brez zavesti ni trpljenje. A kako bi trpeli? Neskončnost je ali sreča ali pa nič ni. Če bi bile v neskončnosti muke, bi bile to muke neskončnosti. A to je blazna misel. Ali so namreč muke izven neskončnosti, tedaj neskončnost ni neskončna; ali so pa muke neskončnosti, tedaj bi se neskončnost sama mučila (če bi jo namreč kdo drugi mučil, bi bil nekdo nad njo in neskončnost že ne bi bila več neskončna). A zakaj naj bi se neskončnost sama mučila, ali ne bi bilo to blazno? Ali naj bo neskončnost blazna?

Če bi torej v večnosti kakorkoli kaj trpeli, bi bilo to trpljenje le minljivo, a kar ni večno, je brez pomena. Konec vsega mora biti torej sreča. Vse, kar si mi sicer umišljamo, je le prevara. Smrt je le vhod v svet najlepšega misterija.

To so le medle poteze pisane Maeterlinckove filozofije. Koga ne bi ta filozofija zvodila? Kjer se pojavi kak dvom, ugotovi Maeterlinck misterij in dobro je.

Na čem sloni vsa ta filozofija? Na stavku, da vemo, da smrt ni to, kar uči krščanstvo. A kako to vemo? Tega vprašanja — ki je poglavitno — se je Maeterlinck takorekoč ognil s kletvijo zoper krščanskega Boga. Če verá našega uma ne more prisiliti, pravi, — in da ga ne more, je dokazal Pascal s svojo strašno in obupno stavo, — tedaj naj le bo trpljenje, če je možna tako strašna resnica, da človek mora trpeti, ker se je ravnal po svojem umu, a vse te muke bodo manj neznosne kakor pa večna pričujočnost tistega, ki bi jih povzročil. S to blasfemijo je Maeterlinck začel svojo filozofijo o smrti. Ker je torej skeptični Pascal rabil tisto alternativo, da je v vsakem slučaju najbolje pošteno živeti: če je večni in pravični Bog, ker bomo potem na veke blaženi in ne na veke nesrečni kakor drugi; če ga pa ni, ker si bomo le na tem svetu odrekli temu in onemu užitku, v večnosti bo pa itak za vse nič — zato naj krščanska dogma ne bo pametna? In ker krščanska dogma ne sili človeka, zato naj je človek ne bo dolžan sprejeti? Vprašanje je pa samo to: ali je dejstvo krščanstva s svojim nadnaravnim

značajem dosti utemeljeno ali ne? Če je, ga moramo sprejeti z vsemi skrivnostmi — saj Maeterlinck sam povsod priznava skrivnosti — in ukloniti svoj končni um božjemu neskončnemu umu. Mimo tega je Maeterlinck šel, kakor da tega vprašanja sploh ni, in tako je osnoval celo filozofijo o smrti na velik sofizem. A koliko jih je, ki čitajo to knjigo in opazijo ta sofizem? In če ga ne opazijo, so že v Maeterlinckovem čarovnem krogu! S tem nečemo reči, da Maeterlinckovi filozofiji sami v sebi ni mogoče ugovarjati. So tudi v njej hibe (zlasti tisto panteistično igrackanje z neskončnostjo in tisto dvoumno modrovanje o zavesti, ki je sedaj omejitvev, potem pa zopet ne omejitvev bitja), vendar te hibe niso tako odločilne, kakor je ta, prvi sofizem, ko gre Maeterlinck s patetično gesto mimo krščanstva in krščanske misli o smrti. A. U.

Staroslovanski prevod sv. pisma in kritika svetopisemskega teksta. — Tekst staroslovanskega sv. pisma so filologi že mnogo preiskovali. Manj so se bavili z njim teologi s stališča kritike svetopisemskega teksta. Splošno se misli, da s tega stališča staroslovanski prevod nima nikakega pomena, ker je nastal šele v 9. stol. in sicer, kakor je dognano, na podlagi sirske (Lukianove) recenzije (prim. Jacquier, *Le nouveau testament dans l'Eglise chrétienne* [Paris 1913] 284). Ta sodba ni pravična. Zadnji čas je češki slavist dr. J. o s. V a j s kritično preiskal staroslovanski prevod pisma apostola Juda («Časopis katoličkého duhovenstva», Praha 1918, 189—196 in 437—440). Prišel je do naslednjega rezultata:

Staroslovanski prevod kratkega lista apostola Juda se na kakih desetih mestih oddalji od sedaj znanega teksta Lukianove recenzije. Vsi boljši staroslovanski rokopisi soglašajo s tem. Tako se potrjuje v. Sodenova hipoteza, da je tako zvana cezarejska recenzija (I) dalje konkurirala z Lukianovo (K) nego aleksandrijska (H). Očividno je, da sedanja biblična kritika še premalo pozna Lukianovo recenzijo in da se bo pri nadaljnjih raziskovanjih morala ozirati tudi na staroslovanski prevod.

Isti Vajs je odkril, da v najstarejših in najboljših staroslovanskih rokopisih, glagolskih kakor cirilskih, manjka tako zvani «comma Ioanneum» (1 Jan. 5, 7, 8. — Časopis katoličkého duhovenstva, 1918, 76—79). Tudi to je zanimivo odkritje in nov donesek k rešitvi spornega vprašanja o integriteti 5. pogl. 1. pisma sv. Janeza.

Priznati moramo, da se biblična kritika doslej na staroslovanski tekst ni ozirala. Kje tiči vzrok? Nedvomno v tem, ker s tega stališča nihče ni preiskoval staroslovanskega prevoda sv. pisma. Kdo naj ga preiskuje? Ali laiki — slavisti? Ni mogoče, ker je za to potrebna bogoslovna izobrazba. Torej je to delo dolžna vršiti slovanska bogoslovna znanost. Vajsovi poskusi so migljaj slovanskim bogoslovnim znanstvenikom, kje jih čaka hvaležno polje za delo. A. Snój.

Causa beatificationis častitljivega božjega služabnika Roberta kardinala Bellarmina. — Kardinali in prelati kongregacije za sv. obrede so dne 16. novembra 1920 izrekli enoglasno sodbo: heroične kreposti častitljivega služabnika božjega Roberta kardinala Bellarmina so preiskane in dokazane; v zadevi beatifikacije je mogoče iti naprej. Sv. oče je dne 22. decembra 1920 to sodbo zbora za sv. obrede potrdil in slovesno izjavil: «Constare de virtutibus theologalibus Fide, Spe et Caritate in Deum et Proximum, nec non de cardinalibus, Prudentia, Iustitia, Fortitudine et Temperantia earumque adnexis venerabilis Servi Dei Roberti S. R. E. Cardinalis Bellarmino, in gradu heroico, in casu et ad effectum, de quo agitur.» (AAS 1921, 27.)

Francišek Romul Robert Bellarmino je bil rojen leta 1542 v mestecu Monte Pulciano na Toskanskem. Leta 1560 je stopil v jezuitski red, kó je bil general Jakob Lafnez, prvi naslednik sv. Ignacija. Ko je dovršil filozofske in teološke študije, je bil Bellarmin prvi jezuit, ki je na univerzi v Lovanu dobil profesorsko stolico za teologijo. Pozneje so ga pozvali v Rim, kjer je v jezuitskem kolegiju 12 let (1576—1589) imel polemično-apologetična predavanja. Ta predavanja je zbral in izdal v svojem glavnem in največjem delu pod naslovom: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos.* (Ingolstadii 1581—1592, 3 vol., fol.) Drugih Bellar-

minovih spisov, zgodovinskih, asketičnih, cerkvenopolitičnih, je cela vrsta. Znan je Bellarminov katekizem (iz l. 1598). Prevedli so ga v razne jezike. In ko so na vatikanskem koncilu o tem razpravljali, da bi sestavili enoten katekizem za vso cerkev, so izbrali Bellarminov katekizem za podlago in vodilo.

Papež Klement VIII. je izredno čislal pobožnega in učenega Bellarmina in ga je l. 1599 naredil za kardinala. Bellarmin pa je tudi v tej visoki časti ostal skromen redovnik, živel je v apostolskem uboštvo in v zatajevanju samega sebe. Vsako leto se je za štiri tedne umaknil v samoto, v hišo, kjer so se vzgajali jezuitski novinci. V tej hiši je umrl dne 17. septembra 1621.

Letos bo torej minulo 300 let od njegove smrti, in uprav ob tristoletnici smrti se je zadeva beatifikacije ugodno rešila.

V pismu, s katerim je kongregacija za sv. obrede slovesno razglasila heroične kreposti častitljivega božjega služabnika, je nakratko posneta tudi povest o dolgem procesu za to beatifikacijo.

Komaj je bilo poteklo nekaj let, odkar je umrl kardinal Bellarmin, in že so začeli zbirati gradivo, ki bi z njim pravno dokazali izredne kreposti častitljivega božjega služabnika. Uvedli so proces za beatifikacijo in 7. sept. l. 1675. so pri sv. stolici uradno razpravljali o tej stvari. Glavna razprava se je vršila vpricho papeža Inocencija XI. dne 26. decembra l. 1677. Tedaj pa so se nenadoma pojavile ovire; pravda za beatifikacijo je zadela ob trd odpor. Ugovarjali so beatifikaciji, ne kakor da ne bi bilo zadosti dokazano in izpričano heroično krepostno življenje Bellarminovo; ugovarjali so iz čisto drugih razlogov. Nasprotniki Bellarminovi so bili nasprotniki družbe Jezusove. Zavirali so beatifikacijo Bellarminovo, ker so sovražili družbo Jezusovo. Posrečilo se jim je, da so vso stvar zaenkrat pokopali.

Spotikali so se zlasti ob predgovor k sv. pismu, ki ga je l. 1592. izdal papež Klement VIII. Ta predgovor je napisal Bellarmin. Dve leti prej, 2. maja 1590 je bila dotiskana Vulgata Siksta V. V Sikstovi izdaji Vulgate pa je bilo mnogo tiskovnih pogreškov, pa tudi stvarnih prememb, ki znanstveno niso bile utemeljene. Ko je Sikst V. še v istem letu (29. avgusta 1590) umrl, je zbor kardinalov odredil, naj se Sikstova Vulgata umakne iz prodaje. Papež Klement VIII. je oskrbel novo izdajo sv. pisma. Predgovor k tej izdaji je vsaj v glavnem delo Bellarminovo. V tem predgovoru čitamo, da so se v Vulgato Siksta V. vrinile mnoge tiskovne napake, in da je zato Sikst sam bil sklenil sv. pismo nanovo natisniti; a prehitela ga je smrt, preden je mogel delo izvršiti. To, kar tu poroča Bellarmin, so rekli Bellarminovi nasprotniki, da je »*pia fraus*« in da se ne ujema čisto z resnico.¹

Za papeža Benedikta XIV. so razpravo o Bellarminovi beatifikaciji obnovili. Vse je bilo do konca dokazano. Pa posegli so vmes neprijatelji družbe Jezusove in beatifikacijo iznova zavrli. V viharju, ki so ga takrat Burbonci dvignili zoper jezuite, ni bilo mogoče, da bi sv. stolica kakega jezuita kanonizirala.

Kdo so bili oni, ki so v tistem času skupaj z ministri burbonskih dvorov preganjali družbo Jezusovo in delali na nje zator, je splošno znano. Bili so janzenisti in njih zavezniki? Poročilo kongregacije za sv. obrede mimogrede omenja kardinala Passioneija. Dominik Passionei je bil učen in spreten, pa nažel in strasten človek; bil je odkrit prijatelj janzenistov in očiten sovražnik jezuitov. Ko je bila za papeža Benedikta XIV. zadeva Bellarminove beatifikacije malone že dognana, je Passionei ustavil proces.

Stvar Bellarminova se je zavlekla do sedaj. Sedanji sv. oče, Benedikt XV., je pa zadevo zopet poprijel. Dasi so bile kreposti častitljivega božjega služabnika že davno dokazane in vsi pomisleki razrešeni, je vendar hotel Benedikt XV., naj kongregacija za sv. obrede vso reč še enkrat do kraja preišče. Kongregacija je svoje delo končala. S slovesno papežovo izjavo o heroičnih krepostih častitljivega božjega služabnika kardinala Bellarmina je ob tristoletnici njegove smrti prvi akt beatifikacije završen. F. U.

¹ Gl. o tej stvari Joh. B. Nisius S. J., Zur Geschichte der Vulgata Sixtina [Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 36 [1912] 1—47, 209—251].

— Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje I/II (P. A. Žužek D. J.) 189 — Sträter, Das Männerapostolat (F. Ušeničnik) 191 — Mirković, Pravoslavna liturgika I/II (F. G.) 192 — Wasmann, Der christliche Monismus (A. U.) 192 — Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung (A. U.) 193 — Krotz, Das ewige Licht (M. O.) 193 — Mainage, Le témoignage des Apostats (F. Grivec) 194 — Acta Academiae Velehradensis (F. Grivec) 196.

Beleške (Analecta):

Maurice Maeterlinck o smrti (A. U.) 197 — Staroslovanski prevod sv. pisma in kritika svetopisemskega teksta (A. Snof) 199 — Causa beatificationis častiljivega božjega služabnika Roberta kardinala Bellarina (F. U.) 199.

Bogoslovni vestnik (BV) izhaja štirikrat na leto. Naročnina (ob enem članarina za Bogoslovno akademijo) znaša za kraljevino SHS 50 K, za avstrijsko republiko 50 jugoslov. K, za Italijo 20 lir, za Ameriko 2 dolarja.

Rokopisi, recenzijski izvodi knjig, znanstveni časopisi v zameno naj se pošiljajo uredništvu Bogoslovnega vestnika, Ljubljana, Poljanska cesta 28.

Vse, kar zadeva upravo lista, kot denarne pošiljatve, naročila, reklamacije, naj se naslavlja na upravništvo Bog. vestnika, Ljubljana, Rožna ulica 11.

»Bogoslovni vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium annuae subscriptionis est pro regno SHS 50 Cor., pro republica Austriaca 50 Cor. jugoslav., pro Italia 20 L., pro America 2 Dol.

Quaecumque Directioni mittuntur (ut litterae, libri, quorum recensio desideratur, publicationes periodicae in vicissitudine missae), ita inscribantur: Bogoslovni vestnik, Ljubljana, Collegium Marianum (Jugoslavia.)

PREJELI SMO V OCENO:

I. Od Aschendorffove knjigarne (Münster i. W.): 1. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung (Bibl. Zeitfr. IX 56). — 2. Diekamp, Kathol. Dogmatik 13-5. — 3. Döllner, Das Weib im Alten Testament (Bibl. Zeitfr. IX 79). — 4. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Test. u. im Alten Orient (Bibl. Zeitfr. 10/12.)

II. Od Herderjeve knjigarne (Freiburg i. Br.): 1. Bartmann, Lehrbuch d. Dogmatik I^{4.5}. — 2. Bertram, Mein Firmungstag. — 3. Briefs, Untergang d. Abendlandes. Christentum u. Sozialismus? 4. Casel, Das Gedächtnis d. Herrn in d. altchristl. Liturgie^{4.5} (Ecl.

orans II). — 5. Gruber, Wunderbares Leben des hl. Stanislaus Kostka^{4,5}. — 6. Hemmenstede, Die Liturgie als Erlebnis^{3,4}. — 7. Kleines Laienmeßbuch^{5,6}. — 8. Kramp, Meßliturgie u. Gottesreich I. u. II. T. (Eccl. orans VI/VII). — 9. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik. — 10. Krebs, Das Kennzeichen seiner Jünger (Bücher für Seelenkultur). — 11. Kreitmaier, Beuroner Kunst³. — 12. Krotz, Das ewige Licht. — 13. Krotz, Mein Rosenkranz. — 14. Lippert, Die Gnaden Gottes (Credo V). — 15. Maurer, Im Rettungsschiff. — 16. Mausbach, Grundlage u. Ausbildung des Charakters nach d. hl. Thomas v. Aquin^{2,3}. — 17. Mayer, Alb. Stolz u. Julie Meinecke⁸⁻¹⁰ (Fügung u. Führung I). — 18. Miller, Die Psalmen I/II (Eccl. orans IV/V). — Mutz, die Verwaltung d. hl. Sakramente⁴. 20. Nachbaur, In der Werkstatt Gottes. — 21. Reinstadler, Elementa philosophiae scholasticae I^{9,10}. — 22. Riesch, Die hl. Hildegard von Bingen^{2,3} (Frauenbilder). — 23. Wagner, Edelsteine aus reicher Schatzkammer^{8,9}. — 24. Wasman, Der christliche Monismus (Bücher für Seelenkultur). — 25. Weiler, Mich ruft es zur Arbeit (Bücher des Sämanns).

III. Od Hrvatske knjizare v Splitu: Palunko, Evandelja i kratka tumačenja za nedjelje i blagdane.

IV. Od Hrvatske tiskare v Mostaru: Rant, Postanek sveta na podlagi naravoslovja in biblije (Savremena pitanja VI/VII).

V. Od Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani; Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje I/II.

VI. Iz lastne založbe pisateljev: 1. Božitković (Makarska), S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio. — 2. Slipyi (Innsbruck), Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios.

VII. Od knjigarne V. Lecoffre (Paris): 1. Jacquier, Études de critique et de philologie du Nouveau Testament. — 2. Tixeront, Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes.

VIII. Od Pustetove knjigarne v Regensburgu: Brehm, Synopsis additionum et variationum in editione typica Missalis Romani factarum.

(Zaključeno 24. febr. 1921.)

ZAHVALA IN NAZNANILO.

Uprava Bogoslovnega vestnika se iskreno zahvaljuje onim naročnikom, ki so, upoštevajoč današnjo draginjo, prostovoljno zvišali naročnino. Tako je poslal g. kapl. Fr. Leskovar (Požega) 150 K; po 100 K: ml. g. stolni prošt A. Kalan (Ljubljana), g. univ. prof. dr. A. Sović (Zagreb) in g. dekan A. Kurent (Leskovec); precejšnje je število gg., ki so plačali po 70 in 60 K. Ker z naročnino daleko ne bodo kriti stroški v tiskarni in knjigoveznici, bo uprava še nadalje hvaležna za vsako preplačilo. — Tiska se »Uvod v filozofijo« spisal dr. Aleš Ušeničnik. Člani BA bodo prejeli knjigo po znižani ceni, ako jo bodo naročili pri upravi BV. Cena se bo naznanila, ko bo knjiga dotiskana.

Uprava BV.

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

UREJA

UNIV. PROF. DR. FRANC KŠAV. LUKMAN

LETO I

ZVEZEK III-IV

V LJUBLJANI 1920-21

TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

Slavič, Postanek pentatevha (De origine Pentateuchi)	201
Lukman, Sv. Ambrozij o pokori (S. Ambrosius quid de poenitentia docuerit)	234
Snoj, Harizme in postanek hierarhije (De relatione inter charismata et hierarchiam)	264
Ujčić, Nauk o odpustnem grehu (Doctrina de peccato veniali)	280
Kniewald, Razvitak i reforma rimskog misala (De evolutione et reformatione Missalis Romani)	294

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Liturgija in naše notranje življenje (F. Ušeničnik) 300 — Odveza od izobčenja (F. U.) 305 — Ali so Vincencijeve družbe cerkvene družbe? (F. U.) 307 — Izpregled zakonskih zadržkov, če je že vse pripravljeno za poroko (F. U.) 307 — Zakoni naših ujetnikov, sklenjeni na Ruskem (Rožman) 308 — Cerkevni pogreb po cerkvenem zakoniku in nasprotni običaj (Rožman) 310 — Navodilo za slabovidne mašnike (F. U.) 311 — Obletnica mašniškega posvečenja (Rožman) 313 — »Benedictus, qui venit« pri peti maši (F. U.) 313 — Vpletanje roženvenških skrivnosti med češčena-marijo (F. U.) 313 — Podaljšanje bogoslovnega študija (Rožman) 313 — Politično delovanje katoliškim misijonarjem prepovedano (Rožman) 314

Razgled po krščanskem svetu (Orbis christiani memorabilia):

Ruska cerkev (F. G.) 315

Slovstvo (Literatura):

a) Pregledi: Dictionnaire apologétique de la foi catholique, Biblični članki v II. in III. zvezku (M. Slavič — A. Snój) 318

b) Ocene in poročila: Zimmermann, Kant i neoskolastika (A. Ušeničnik) 321 — Zimmermann, Ontološko-noetični problem u evoluciji filozofije (A. Ušeničnik) 321 — Veber, Uvod v filozofijo (A. Ušeničnik) 323 — Hudal, Einleitung in die Bücher des alten Testaments (M. Slavič) 328 — Grujić, Istorija Hrišćanske Crkve (Dr. J. Srebrnič) 328.

Beležke (Analecta):

Symbolum kot obrambna molitev v 4. stoletju (F. K. Lukman) 335 — Srbi i Sveta Zemlja (M. Slavič) 335

Dr. M. Slavič — Ljubljana.

Postanek pentatevha.

(De origine Pentateuchi.)

Dissertationis summarium.

I. An ob difficultates contra authentiam Pentateuchi Mosaicam praesertim a Delitzsch in libro »Die große Täuschung« allatas revisio sententiae de religione V. T. sit facienda (1).

II. Historicus conspectus quaestionis de authentia Pentateuchi. Patrum unanimes erat persuasio Moysen esse auctorem Pentateuchi (2). Saeculo 16, in 17. Mosaica authentia nonnumquam in dubium est vocata (3). Exeunte saeculo 18., Mosaica authentia reiecta, variae hypotheses sunt inventae ad explicandam Pentateuchi originem (4), scilicet hypothesis documentorum (a), fragmentorum (b), supplementorum (c) et hypothesis evolutionistica vel wellhauseniana (d).

III. Argumenta ad impugnandam authentiam Mosaicam. Evolutio monotheismi Israelitarum e polytheismo probari nequit (5). Legislatio Mosaica habet analogiam in codice Hammurapii (6). Ars scribendi tempore mosaico erat divulgata (7). Argumenta hypothesis wellhausenianae (8), petita ex evolutione cultus (a), e nominibus divinis et styli linguaeque varietate (b), e narrationibus parallelis et modo narrationis (c) examini subiecta (9, 10, 11) non tanti esse momenti ostenduntur, ut Mosaicam authentiam excludere possint.

IV. Argumenta positiva interna (12): testimonium Pentateuchi (a), geographicae, historicae et archaeologicae adnotationes (b), character legislationis (c), et externa (13): traditio (a), Vetus Testamentum praeter Pentateuchum (b), Novum Testamentum, praesertim Christus, adiudicant Pentateuchum Moysi tamquam vero auctori.

V. Conclusiones. A. Quo sensu Mosaica authentia Pentateuchi sit intelligenda et quomodo variae difficultates sint explicandae (14). — B. Quid sentiendum sit de doctrina Hummelauer, Vetter et Touzard (15). — C. Quare reicienda sit de authentia Pentateuchi et de religione Veteris Testamenti sententia Delitzsch et aliorum ex ipsis studiosis hypothesis wellhausenianae demonstratur.

»Lapides clamabunt« pro veritate S. Scripturae.

I. Revizija nazorov o starozakonski religiji?

1. Študij sv. pisma stare zaveze se osredotočuje v zadnjem času v težkem problemu o postanku petero Mojzesovih knjig. Enim je pentatevh v začetku dovršena podlaga in izhodišče vsega starozakonskega slovstva in verstva, drugim je rezultat in konec dolgotrajnega razvoja, tretji skušajo ubrati srednjo pot med obema skrajnima nazoroma.

Vprašanje o postanku pentatevha je prišlo tako daleč, da zahteva znani asiriolog Friderik Delitzsch v knjigi »Die große Täuschung«¹ kar naravnost revizijo nazorov o starozakonski religiji. On je mnenja, da se »razmeroma maloštevilni in k temu izredno pogrešno izročeni ostanki starohebrejskega slovstva« napak imenujejo »sveto pismo« ali celo »božja beseda«; saj so se po njegovem naziranju starejši zgodovinski spisi iz 9. in 8. stoletja po novejših rokah v marsičem preuredili in z vsakojakimi dodatki pomnožili, ne da bi se bile te spremembe označile.² Na tak način so se varale cele generacije.³ Še večja prevara pa je bila v tem, da so preroki varali sami sebe in človeštvo vobče z mislijo, da je »Jaho«, posebno božanstvo ali malik Izraelcev, isto kakor Bog vesoljstva, najvišje bitje, stvarnik in vladar sveta.⁴ Religija Izraelcev, pravi Delitzsch, ni bila monoteizem, ampak monolatrija.⁵ Ker so judovsko-grški prevajavci sv. pisma prestavili judovsko božje ime »Jaho«, kakor D. zdaj napačno transkribira ime Jahve, z *ὁ Κύριος* t. j. Gospod, se je ta velika prevara razširila po vsem svetu in jo podpira krščanstvo z »nesrečnimi« judovsko-krščanskimi izrazi o »duhovnem Izraelu« in o »obrezi v duhu«.⁶ Starohebrejsko slovstvo nam nič ne razodeva božjega bitja in žitja, ampak je od začetka do konca izraz ozkosrčnega in obenem najnevrednejšega pojma o Bogu; zato bi naj ne bilo dalje del krščanskega bogoslovja, ampak bi se bolje prepustilo orientalni filologiji in splošni verski zgodovini, ker škoduje novozakonskemu slovstvu in končno religiji vobče.⁷

Zato misli Delitzsch, da je treba po tradiciji sprejete starozakonske verske nazore preizkusiti in temeljito prenoviti⁸.

V naslednjem hočemo raziskati, kako so nastali, se razvili in se zaogovarjali nazori o postanku pentatevha, ki so dovedli do takih posledic, potem pa po kritiki teh teorij razbrati misli o postanku pentatevha ter zavreči napačne nazore.

II. Zgodovinski pregled vprašanja.

2. Cerkevni očetje so učili soglasno, da je Mojzes avtor peterih po njem imenovanih knjig. Vendar so imeli nekateri izmed njih poseben nazor o takratni obliki Mojzesovih knjig. Mislili so namreč, da so za časa babilonske sužnosti Mojzesove

¹ Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten. Stuttgart-Berlin 1920.

² Op. cit. 7 nsl.

³ Op. cit. 52 nsl.

⁴ Op. cit. 70 nsl.

⁵ Op. cit. 97.

⁶ Op. cit. 72.

⁷ Op. cit. 94.

⁸ Op. cit. 7.

knjige ali po nekaterih tudi druge svetopisemske knjige zgorele ali bile kako drugače uničene, oziroma izgubljene, in da jih je Ezdra znova spisal ali rekonstruiral. To njihovo mnenje se je naslanjalo najbrž na poročilo apokrifne 4. Ezdrove knjige. Tu se pravi, da je božja (Mojzesova) postava zgorela (14, 21) in da je Ezdra prosil Boga, naj mu pošlje sv. Duha, da bi napisal vse, kar se je zgodilo od začetka in kar je bilo pisano v božji postavi (et scribam omne, quod factum est in saeculo ab initio, quae erant in lege tua scripta 14, 22). To se je zgodilo v ravnini (profecti sumus in campum et mansimus ibi 14, 37). V 40 dneh je napisalo 5 brzopiscev v 84 knjigah, kar jim je Ezdra narekoval.

V tem smislu govori sv. Irenej, da je bilo sv. pismo ob Nabuhodonosorjevi sužnosti uničeno in da je Bog po vrnitvi Judov iz sužnosti v Artakserksovem času navdihnil Ezdra (inspiravit Esdrae), da je zopet uredil preroške govore in postavilo, ki je bila ljudstvu dana po Mojzesu⁹. Sv. Bazilij omenja ravnino, v kateri je Ezdra zopet uredil po božjem navdihu in na božji ukaz vse knjige.¹⁰ Tertulijan ugotavlja, da je Ezdra zopet upostavil vse dokumente judovskega slovstva.¹¹ Zanimivi so izrazi sv. Hieronima, s katerimi govori o tem predmetu. Razlaga besedilo sv. pisma »do današnjega dne« — usque in praesentem diem (Dt 34, 6) in pravi, da je to dan, ko je bil ta dogodek popisan, bodisi da se nanaša na Mojzesovo dobo, ki je avtor pentatevha, bodisi na dobo Ezdra, ki je prenovitelj tega dela. Že sv. Hieronim je tedaj smatral za dopustno, da se Ezdru pripisujejo nekatere spremembe ali nekateri dodatki v pentatevhu. Ta tudi za današnjo svetopisemsko slovstveno kritiko klasičen stavek se glasi: »Certe hodiernus dies illius temporis aestimandus est, quo historia ipsa contexta est, sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram eiusdem instauratorem operis, non recuso.«¹² Sv. Hieronim je imel poročilo 4 Ezdr 14 za legendo, kakor je razkrinkal tudi legen-

⁹ Iren., Contra haereses III 21, 2 (PG 5, 852): »Et non est mirabile Deum hoc in eis operatum, quando in ea captivitate populi, quae facta est a Nabuchodonosor, corruptis scripturis, et post septuaginta annos Iudaeis descendentibus in regionem suam, post deinde temporibus Artaxerxis Persarum regis inspiravit Esdrae sacerdoti tribus Levi, praeteritorum prophetarum omnes rememorare (ἀνατάξασθαι) sermone, et restituere populo eam legem quae data est per Moysen.«

¹⁰ Basil., Epist. ad Chilonem XLII, 5 (PG 18, 1123): »Hic campus, in quem cum Esdras secessisset, omnes libros divinitus inspiratos, Deo iubente, eructavit.«

¹¹ V delu »De cultu animarum« I 2 (PL 1, 1308). Na tem mestu je tudi opomba, da je nekaj od Ezdra ali Jozueta spremenjenega ali dodanega, kakor o Mojzesovi smrti ali pokopu. V Mignejevi (Vallarsijevi) izdaji Hieronimovih del (PL 23, 190) pa je še v opombi pristavljeno, da so grški in latinski očetje večinoma učili: »Omne instrumentum Iudaicae litteraturae per Esdram constat restauratum. In quam sententiam plures e Graecis Latinisque Patribus abierunt.«

¹² De perp. virginitate B. M. 7 (PL 23, 190).

darične izrastke Aristejevega pisma o postanku Septuagintinega pentatevha; ni tedaj mislil, da bi bil Ezdra na čudežen način spisal isto, kar je bilo prej v sv. pismu. Tudi sv. Janez Križostom je bil mnenja, da je rabil Ezdra pri spisovanju svojega dela »ostanke starih spisov«¹³. Kljub temu pa je učil sv. Hieronim iz drugih razlogov, da Ezdrovo delo ni samo prepis Mojzesovega spisa, ampak so se v Ezdrovi dobi izvršile take spremembe, da imenuje ta učitelj sv. pisma Ezdra »instavratlja« pentatevha.

3. Po času cerkvenih očetov so vobče smatrali Mojzesa za avtorja pentatevha, le nekatere stvari so se jim zdele pozneje dodane. Že talmudisti (baba bathra 14 b) so učili n. pr., da je poročilo o Mojzesovi smrti v Dt 34, 5—12 dodal Jozue. Andrej Bodenstein (Karlstadt)¹⁴ pa je začel dvomiti o Mojzesovem avtorstvu meneč, da je isti jezikovni značaj, ki je v nemožeškem Dt 34, 5—12, tudi v prejšnjih delih pentatevha. Katoličan Andrej Masius je mislil, da je Ezdra uredil pentatevje po starih spisih. Bonfrère S. I.¹⁵ govori o dodatkih, ki so jih napravili po Mojzesu poznejši hagiografi. Tirin in Cornelius a Lapide omenjata v svojih komentarjih k pentatevhu Jozuetovo delo pri peterih Mojzesovih knjigah. Jud Baruh Spinosa¹⁷ pa je naravnost začel tajiti Mojzesovo avtorstvo: pentatev je kompiliral Ezdra iz starih virov, kaj malega tudi iz Mojzesovih spisov.

Velikega pomena v našem vprašanju je francoski oratorianec Rihard Simon, ki je v svojem pomembnem delu »Histoire critique du Vieux Testament«¹⁸, ki ga je spisal pravzaprav proti Spinozovemu naziranju, poudarjal, da je Mojzes rabil v Genezi vire, pisana ali ustna izročila, in da se je posluževal pisarjev, ki so po njegovem naročilu pisali pentatev. Eksistenco virov je dokazoval iz nekaterih ponavljanj n. pr. pri stvarjenju Gn 1 in Gn 2 ali pri vesoljnem potopu Gn 6—9, iz različnosti v slogu, iz pomanjkanja prave kronologije in stvarnega reda. Vso to dobo pa je ostalo to vprašanje v krogu maloštevilnih strokovnjakov. V širšem občinstvu sploh ni bilo znano, da bi bilo mogoče dvomiti o Mojzesovem avtorstvu pri pentatevhu. To je postalo drugače šele od druge polovice 18. stoletja naprej do današnjega časa.

4. a) Začetek za iznajdbo novih teorij o postanku pentatevha je napravil francoski katoliški zdravnik Jean Astruc, ki je izdal knjigo »Conjectures sur les mémoires originaux dont

¹³ Ἐτέρῃ πάλιν ἀνδρὶ θαυμαστῇ ἐνέπνευσεν, ὥστε αὐτὰς ἐκθέσθαι, τῇ Ἑσδρα λέγω, καὶ ἀπὸ λειψάνων (e reliquiis, e fragmentis) συντεθῆναι ἐποίησας. In Ep. ad Hebr., hom. 8, 4 (PG 63, 74).

¹⁴ Libellus de canonicis scripturis, Wittenberg 1520.

¹⁵ Josuae imperatoris historia illustrata, Antverp. 1574.

¹⁶ Pentateuchus, Antv. 1625.

¹⁷ Tractatus theologico politicus. Hamb. 1670.

¹⁸ Rotterdam 1685.

il paraît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Genèse¹⁹. Preiskal je Genezo ter 1 in 2 pogl. Eksoda, t. j. do Mojzesovega nastopa, ter našel, da rabijo nekateri deli za božje ime Jahve, drugi pa Elohim. Ta dva dela, Elohist in Jahvist, je združil Mojzes kot izvirna spomenika (mémoires originaux); ne da bi ju tako predelal, da se ne bi spoznala v njegovi redakciji. Enako hipotezo virov je učil za Gn in Eks 1—2 Jan. Gottfr. Eichhorn²⁰.

b) V začetku 19. stoletja sta izumila Geddes²¹ v Angliji in Vater²² v Nemčiji hipotezo odlomkov ali fragmentov. Raztegnila sta preiskavo na ves pentatev ter učila, da sestoji iz dolge vrste odlomkov, ki so prišli v teku časa skupaj. S tem se je že opustilo Mojzesovo avtorstvo. Vater je mislil, da je najprej nastal Dt za časa Davida ali Salomona, drugi odlomki pozneje, vse skupaj pa je bilo združeno za časa babilonske sužnosti.

c) Ta hipoteza se je zdela drugim premalo sistematična. Zato so iznašli hipotezo dopolnil, rekoč, da je v prvih štirih Mojzesovih knjigah opaziti temeljni in sicer elohistični spis, ki se je dopolnil z drugimi viri, zlasti iz jahvističnim virom po raznih avtorjih. Temeljni spis se pripisuje času po Jozuetu. Avtor, ki je spisal Dt v Savlovi ali Samuelovi dobi, je pridejal Dt k prejšnjim spisom. Najizrazitejša zastopnika te hipoteze sta Stäbelin (1830) in Tuch (1838).

d) Po raznih nadaljnjih poskusih se je ustalila sedaj novejša hipoteza virov, ki se imenuje tudi razvojna hipoteza, ker sloni na načelu verskega in bogoslužnega razvoja, ali Wellhausenova hipoteza, ki jo je za Nemcema Reussom in Grafom ter Hollandcem Kuenenom zlasti uveljavil²³. Ti kritiki smatrajo pentatev in Jozuetovo knjigo kot celoto; zato govorijo o heksatevhu, ker so mnenja, da obstoji Joz iz istih virov kakor pentatev. V posameznostih so različnega mnenja, v glavnih mislih pa se strinjajo. Po tej hipotezi ni Mojzes za pentatev ničesar spisal in tudi ni dal Izraelcem nikakih zakonov. O najstarejši zgodovini Izraelcev izvemo iz vira J (Jahvist), ki je nastal okoli 800 v Judovem kraljestvu, ter vira E (Elohist), ki je bil spisan okoli 750 pred Kr. v Izraelovem kraljestvu. Oba vira J in E sta bila okoli 650—600 združena v eno celoto, ki se zaznamuje z JE. V tem predvsem zgodovinskem delu JE nam pripovedujeta Jahvist in Elohist tako, da govori nekaj časa eden, potem pa drugi, včasih oba vzpo-

¹⁹ Bruxelles 1753.

²⁰ Einleitung in das AT. Leipzig 1780—83.

²¹ The Holy Bible. London 1792—97; I Critical Remarks on the Pentateuch. London 1800.

²² Kommentar über den Pentateuch. Halle 1802—05.

²³ Wellhausenovo najznamenitejše delo je: »Prolegomena zur Geschichte Israels«, Berlin 1883.

redno o isti stvari, včasih pa sta vira prepletena med seboj. Ta dva vira se zasledujeta v celem heksatevhu, od Gn 2, 4 b naprej, razen v Lv in večjega dela Dt. Važen odlomek tega dela je knjiga zaveze B (Bundesbuch), kakor se imenujejo poglavja Eks 20—23. Zakonodaja se je pričela šele takrat, ko se je spisal in objavil Dt; to se je zgodilo takrat, ko se je našla »knjiga postave« za časa kralja Josija leta 621 pred Kr., kakor péroča 4 Kralj 22. Takrat je združil redaktor JE z D (Devteronomij) v celoto JED. Konec heksatevha pa obstoji v duhovniškem zakoniku, zaznamovanem s črko P po nemškem izrazu Priesterkodex. Te ga je spisal Ezdra po babilonski sužnosti okoli leta 444 pred Kr., ko je reorganiziral versko občino Judov. Ta zakonik P se nahaja zlasti v Lv, Eks in Nm, kjer je kaj postav. Poseben njegov del je postava o svetosti, H (Heiligkeitsgesetz) v Lv 17—26. Spadajo pa zraven tudi nekatere zgodovinske reči, ki opisujejo, kako so nastale dotične postave. Ti posamezni viri J, E, D, P so se sami zase večkrat prenaresjali, kar pomenjajo označbe J¹, J², E¹, E², zlasti pa so to delali redaktorji, ki so prejšnje dele devteronomistično, sotrudniki dela P pa po teh idejah preustvarili celotno delo.

III. Razlogi proti Mojzesovemu avtorstvu.

5. Prve tri (4 a, b, c) omenjene hipoteze o postanku pentatevha se dandanes ne zaogovarjajo več. Imajo le še zgodovinski pomen in so podlaga za četrto (4 d) ali Wellhausenovo hipotezo. Ta se utemeljuje na različne načine. V glavnem pa se dasta ločiti dve struji, konservativna in radikalna; to je privedel Delitzsch do skrajnosti. Ozirati se nam je tedaj le vobče na Wellhausenovo hipotezo, zlasti pa na strujo, ki jo je Delitzsch spravil v širšo javnost in jo nekako populariziral.

Pristaši Wellhausenove hipoteze torej trdijo, da je postanek pentatevha nastavit na tako pozén čas, ker se je religija Izraelcev polagoma razvila iz prvotnih poganskih oblik (fetišizma, totemizma, politeizma) v monoteizem.

Tehtnega dokaza, da so bili Izraelci fetišisti ali totemisti, ne morejo kljub vsem trdom navesti. Da bi bili Izraelci kdaj politeisti, direktno tudi ne morejo dokazati. To sklepajo samo iz analogije drugih narodov, zlasti Semitov vobče: ker pripadajo Izraelci Semitom, zato so bili tudi Izraelci, kakor drugi zgodovinsko znani Semiti, politeisti.

Primerjajoče veroslovje pa nas uči, da imajo politeisti tem več božanstev, čim dalje so se razvijali, in da jih imajo vedno manj, čim dalje nazaj zasledujemo njih zgodovino v preteklosti. Vsled tega se je dognalo, da politeizem ni prvotnejša verska oblika in monoteizem proizvod razvoja, ampak da je nasprotno resnično: monoteizem je prvotna oblika, politeizem pa njegova potvara.

To splošno načelo velja tudi za Semite. Pri Semitih nahajamo sicer vobče, v kolikor so nam v zgodovini znani, politeizem. Vendar najdemo v južnosemitskih napisih iz 2. tisočletja pred Kristusom, pri južnoarabskih rodovih, priseljenih v Babilonijo, nekatera osebna imena, ki izpovedajo o božanstvu monoteistične nazore.²⁴ Kljub vsemu politeizmu se tedaj tudi pri teh Semitih dajo zaslediti stari monoteistični spomini. Zato tudi pri Semitih vobče ni najti razvoja iz politeizma v monoteizem. Vsi razen Izraelcev so ostali politeisti.²⁵ Ta dokaz je tako trden, da so nekateri opustili misel, da bi se Izraelci mogli razviti iz politeistične izraelske religije v monoteizem; zato pa začenjajo svoja razvojna premišljevanja pri babilonskem monoteizmu.

Monoteistični spomini pri Babiloncih so jim dali namreč povod za trditev, da se izraelska religija ni razvila iz izraelskega politeizma, ampak je prevzela monoteizem od Babiloncev. Zlasti je trdil Friderik Delitzsch v svojih znamenitih predavanjih in knjigah z naslovom »Babel und Bibel«, da so Izraelci dobili svoj monoteizem, svojo kulturo in literaturo od Babiloncev.²⁶ S tem bi bili Izraelci oropani prednosti, da so edin predkrščanski zgodovinski narod, ki je imel monoteizem. Če bi bilo to res, da so imeli Babilonci tak monoteizem, da bi po njem dobili Izraelci svojo monoteistično religijo, bi ostala še vedno nerešena uganka, zakaj je ostal monoteizem le pri Izraelcih in ne tudi pri kakem drugem narodu. Saj bi zahtevala razvojna teorija z nujnostjo tudi drugje tak razvoj iz politeizma v monoteizem. Toda sklep, da bi Izraelci dobili svoj monoteizem od Babiloncev, je napačen. Monoteistični odmevi pri Babiloncih so tako neznamiti, da je pri njih izključen kak praktičen monoteizem, ki bi mogel vplivati na Izraelce.²⁷ Teža se zaveda tudi Delitzsch sam. V novem delu »Die große Täuschung« restringira svoje nazore v tem oziru. Jahveja imenuje enega izmed mnogih bogov, ki so jih častila različna amoritska ljudstva, predvsem Midianiti, ker je bil goreči grm, kraj prvega Jahvejevega razodetja, na midianitskem ozemlju.²⁸ Preroke, ki jih je v knjigah »Babel und Bibel«²⁹ še hvalil in cenil, imenuje v tem delu sleparje in intri-

²⁴ Cf. F. Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897; J. Nibel, Der Ursprung des alttestamentlichen Gottesglaubens (Bibl. Zeitfr. I 2). Münster i. W. 1908.

²⁵ Cf. J. Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques. Paris 1905.

²⁶ Babel u. Bibel (Leipzig 1905) 47—53.

²⁷ A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Leipzig 1904. B. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwickelungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte. Tübingen 1906.

²⁸ Op. cit. 111.

²⁹ Poleg obširne Babel-Bibel-literature cf. zlasti: A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.² Leipzig 1906. — H. Gunkel, Israel u. Babylonien. Der Einfluß Babyloniens auf die israelitische Religion.

gante, ki so varali sebe in ljudstvo. Za Izrael sploh ne prizna več monoteizma, ampak samo monolatrijo. Pač pa še naglaša babilonsko in kanaansko kulturo, ki je vplivala na Izraelce. Za postanek te izraelske monolatrije pa Delitzsch podstavlja sličen razvoj od Mojzesa do Ezdra kakor drugi zastopniki Wellhausenove hipoteze. Zato pridejo za postanek virov J, E, D, P isti oziri v poštev.

6. Za pozni postanek omenjenih virov navajajo mnogi še splošno načelo, da v Mojzesovem času spisani zakonik, kakršen je pentatevh, nima analogije v zgodovini in da je bilo pisanje sploh ali neznano ali vsaj redko znano.

Ugovor iz analogije je izgubil dandanes vsako verjetnost. Sosedji Izraelcev so imeli v tem času že pisane postave. Zlasti zavrača ta ugovor zakonik babilonskega kralja Hammurapija, ki je vladal okoli l. 2000 pred Kr., torej blizu v Abrahamovem času. Kamen, nad 2 m visok in okoli 1 m debel, na katerem je zapisanih 280 pravnih in kazenskih naredb, je bil najden l. 1901/02 v mestu Susa in se nahaja zdaj v Louvru v Parizu. Ta Hammurapijev zakonik ima enake določbe kakor Mojzesov pentatevh, v nekaterih stvareh pa je majhna razlika. Delitzsch misli v svojem koprnenju, da bi povišal babilonizem in ponižal izraelizem, da Hammurapijev zakonik presega Mojzesovega v popolnosti; pentatevh bi bil le slaba kopija idej babilonskega zakonika. To izvajanje Delitzschevo, tudi v novi knjigi (Die gr. T.), je sicer pretirano. Vendar je gotovo, da je sličnost med obema zakonikoma. Zato pa nam nudi Hammurapijev kodeks lepo analogijo za pentatevh. Obenem pa je dokaz, da odgovarja pravno naziranje, kakor ga nam riše Geneza za dobo očakov, temu času, ker ima Hammurapi skoro enake določbe.³⁰

7. Enako je z ugovorom, da ljudje v tem času, ko bi naj nastal pentatevh, niso znali pisati in čitati. Delitzsch se nagiba k mnenju, da niti Mojzes ni znal pisati: »Angesichts der Unwahrscheinlichkeit und Zerfahrenheit der Überlieferung von der sinaitischen Gesetzgebung braucht die Frage, ob Moses überhaupt habe schreiben können, gar nicht berührt zu werden.«³¹ Delitzsch nima seveda nikakega verjetnostnega razloga za to trditev. Brez ozira na to, da »je bil Mojzes poučen v vsej modrosti Egipčanov«, kakor se pravi v Ap dej 7, 22 z ozirom na Eks 2, 10, izgubi ta ugovor vso veljavo, če pomislimo, da je Mojzes prišel z Izraelci iz Egipta, kjer je bila razvita že visoka kultura, kjer so videli Izraelci vse polno napisov. Dalje je bil

Göttingen 1903. — H. Winckler, Die babylonische Kultur in ihrer Beziehung zur unsrigen. Leipzig 1902. — E. Sellin, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen. Leipzig 1908.

³⁰ Cf. H. Winckler, Die Gesetze Hammurabis. Leipzig 1906. — Oettli, Das Gesetz Hammurabis u. die Thora Israels. Leipzig 1903. — A. Jeremias, Moses und Hammurabi. Leipzig 1903. — H. Grimme, Das Gesetz Hammurabis und Moses. Köln 1903.

³¹ Op. cit. 68.

Abraham, preden je prišel v Palestino, v Babiloniji, kjer je bila istotako razširjena pisava. Da je bilo pisanje v Palestini v tem času jako v navadi, se vidi zlasti iz amarnskih tablic, nad 300 ilnatih plošč, ki so se našle leta 1888 na ozemlju Tell el-Amarna v Srednjem Egiptu in se nahajajo zdaj v muzejih v Kairi, Londonu, Berlinu in Oxfordu. Te table so nekak državni arhiv faraonov Amenofa III in Amenofa IV iz časa okoli 1400 pred Kr., torej iz dobe, ko so bili Izraelci na tem, da zasedejo Palestino. Največ tablic ima poročila palestinskih knezov in uradnikov na egiptovsko vlado. Med drugimi poroča tudi kraljevi namestnik v Jeruzalemu, Abd-chiba, da Chabiri (katere ime se spravlja v zvezo z Hebrejci-Izraelci) ogrožajo deželo, radi cesar prosi za nujno vojaško pomoč. Pa tudi privatna poročila, celo od žensk, se nahajajo zraven. Pisana so v babilonskem jeziku in v babilonskem klinopisu, za nekatere babilonske izraze pa imajo kanaansko razlago, n. pr. anaji za babilonsko elippu = ladja.³² Sellin je našel 1902/3 v kraju Ta'anek v Palestini enake napise, Winckler pa 1905—07 v Boghaz-köi v Mali Aziji cel arhiv tablic, ki so zdaj večinoma v carigranskem muzeju.³³ Iz vsega tega sledi, da se je v Mojzesovem času pri sosednjih rodovih veliko pisalo. Eno mesto v Kanaanu se imenuje »knjižno mesto«. Karjat-Sefer (Joz 15, 15; Sodn 1, 11: »Dabira, ki mu je bilo nekdanje ime Karjat-Sefer, to je mesto knjige«). Zato se po pravici navajajo v Eks 5, 6; Nm 11, 16; Dt 1, 15 v hebrejskem tekstu šoterim, t. j. pisarji.³⁴ Po vsem tem ni nikakega razloga, zakaj bi se pentatevh ne bil mogel pisati v Mojzesovem času.

8. a) Na podlagi teh nedokazanih podmen ali tudi brez te podlage zasledujejo pristaši Wellhausenove teorije zlasti razvoj izraelskega bogoslužja. V dobi sodnikov in v prvih časih kraljev, pravijo, ni opaziti takega bogoslužja, kakršnega zahteva P, t. j. bogoslužni zakonik, ki se nahaja zlasti v Lv. Ne omenja se sv. šator, ne dedno duhovništvo, ne enotno svetišče, ampak darovalo se je na raznih mestih, ki so se imenovala višine (hebr. bamoth). To je bila prva stopnja razvoja, ki jo podstavlja knjiga zaveze B, del vira E v Eks 20, 24.³⁵ Zato v tem času še ni bilo celega pentatevha, zlasti še ne D in P. Šele kralj Josija je centraliziral bogoslužje v jeruzalemskem templju. To se je zgodilo z uvedbo Devteronomija (D) leta 621.³⁶ V 4 Kralj 22, 8 se namreč pravi, da je naznanil v tem letu veliki duhovnik Helcija: »Knjigo postave sem našel v hiši Gospodovi.« Teoretiki Wellhausenove struje pravijo, da je bil malo prej Dt

³² Cf. Niebuhr, Die Amarna-Zeit, Leipzig 1903. — C. Miketta, Die Amarnazeit (Bibl. Zeitfr. I 10), Münster i. W. 1908.

³³ Cf. O. Weber, Boghazköi-Studien. 4. u. 5. Heft. Leipzig 1920.

³⁴ E. König, Die Genesis (Gütersloh 1919) 83.

³⁵ Cf. Marti, Geschichte der israelitischen Religion (Straßburg 1907)

³⁶ Marti, op. cit. 219 nsl.

spisan in s to prevaro »najdbe« uveden, ker je Josija izvrševal naredbe Dt, zlasti kar se tiče centralizacije svetišča. Ta druga stopnja razvoja je imela podlago v tem, da je prenehalo Izraelovo kraljestvo 722. l. in je bila politična uprava tega časa enotno centralna. V babilonski sužnosti pa je pripravil zlasti prerok Ezehiel tretjo stopnjo zakonodaje in bogoslužja. Ko so se vrnili Judje iz babilonske sužnosti, je bila centralizacija samoposebi umevna. Zato je sestavil in objavil Ezdra okoli leta 444 nov zakonik P, ki je ugotovil ta dejstva in promulgiral natančne postave o daritvah, o razliki med duhovni in leviti. Ta pozni postanek duhovniškega zakonika P še utemeljujejo tudi s tem, da nam zgodovinske knjige in preroki o njem ne poročajo, kakor trdijo ti teoretiki.

b) Te tri stopnje razvojne teorije podpirajo njeni pristaši z jezikovno-slovniškimi razlogi. Nekateri deli namreč rabijo za božje ime Jahve, drugi Elohim. Jahvist rabi nekatere posebne besede, katerih Elohist nima. Vsak zase imata svoj poseben slog. P je zopet drugačen, ljubi naštevanja, ponavlja isto besedilo. D pa je goreč govornik, ki hoče navdušiti za svoje ideje. Ako bi pisal pentatevh en pisatelj, Mojzes, pravijo, bi teh razlik ne bilo, ki se pa dajo na podlagi treh razvojnih stopenj lahko razumeti.

c) Dalje se pozivljejo na to, da se večkrat govori o Mojzesu v tretji osebi, da se nahajajo marsikje razlagajoče pripombe, ki so umljive le s stališča poznejšega časa, da se nahajajo nekatere določbe, ki podstavljajo življenje stalno naseljenega, v hišah bivajočega ljudstva, ne pa pastirskega naroda, za katerega bi moral pisati Mojzes. Važnost polagajo tudi na to, da se nahajajo o isti stvari dvojna poročila ali celo protislovja, kar bi bilo izključeno pri enem pisatelju. Končno poudarjajo veliko sorodnost med eksilskim prerokom Ezehielom in zakonikom P, iz česar sklepajo, da je P nastal pozneje ko Ezehiel.

9. a) Proti ugovorom 8 c je lahko ugotoviti, da so brez posebnega pomena. Avtor Mojzes lahko piše o svojih delih tudi v tretji osebi. Povrh pa ni treba misliti, da bi bil vse sam napisal, ampak da je dal pisati po pisarjih (šoterim).

β) Opombe, kako se katero mesto imenuje, kateri narod je bil takrat tu ali tam, ali stavki kakor: »preden so Izraelovi otroci imeli kralja« (Gn 36, 21), so poznejši dodatki, ki so jih pridevali poznejši prepisovalci ali avtorji, kakor je bilo pridejano poročilo o Mojzesovi smrti. Takih zgodovinskih, geografskih in arheoloških pripomb je mnogo.

γ) Proti očitku, da se ponekod podstavlja bivanje v Palestini, se da reči, da je Mojzes imel namen pripeljati ljudstvo v Palestino. V ta namen je poslal tje tudi oglednike. Zato lahko govori o naredbah, ki naj veljajo za Palestino. Lahko omenja tudi hiše, ne samo šatorov. Saj je poznal hiše iz Egipta in v

40 letih svojega bivanja na sinajskem polotoku so lahko imeli Izraelci tuintam več ali manj stabilne šatore ali domove.

δ) Nekatere stvari, kakor n. pr. določbe o kralju (Dt 17, 14—20) pa je Mojzes lahko dal v preroškem duhu. Zdi se celo, da bi ta in enake naredbe lahko prišle zraven kot poznejši dodatki, dani po enakih preroških in inspiriranih pisateljih, kakor je bil Mojzes; naredbo o kralju bi lahko dodal prerok in sodnik Samuel, ki je po božjem navdihu uvedel kraljestvo.

ε) Dvojnih poročil o eni in isti stvari ni veliko. Nekatera poročila se po nepotrebnem jemljejo kot poročila o isti stvari, n. pr. da je bila Agara dvakrat izgnana (Gn 16 in Gn 21), ali da je Sara prišla dvakrat v nevarnost s svojo zakonsko zvestobo (Gn 12, 11 sl. in Gn 22, 2 sl.). Tu ni treba misliti, da se na dvojen način pripoveduje isti dogodek, ampak sličen dogodek se je res lahko dvakrat pripetil. Pri nekaterih takih poročilih, n. pr. stvarjenje sveta v Gn 1 in Gn 2, je ista stvar drugikrat razširjena ali opisana z druge strani, ali pa preurejena ali prepletana po dveh virih. Česar namreč Mojzes ni sam doživel, to je moral izvedeti ali po razodetju ali po virih. Glede prazgodovine in glede zgodovine očakov se je Mojzes, tako se zdaj skoro vobče misli, posluževal virov, t. j. tradicije očetov in zapiskov. Mogoče je tedaj, da se še ponekod poznajo prvotni viri, po katerih so prišla poročila v pentatevh. Radi tega je lahko sicer razlika v takih poročilih, ne da bi bilo kako bistveno protislovje. Protislovja so le navidezna, kakor je slična stvar pri sinoptikih, ki iste stvari o Kristusu pripovedujejo na različen način. Tako n. pr. ni nikako protislovje, če se na nekaterih mestih imenujejo trgovci, ki so kupili Jožefa, Midianiti, na drugem pa Ismaeliti, ko se celo v enem verzu Gn 37, 28 v prvem delu imenujejo Midianiti, v drugem pa Ismaeliti, ker je drugo bolj splošno ime, prvo pa znači pleme tega beduinskega naroda.

ζ) Jezikovna in stvarna sorodnost med P in Ezehielom je res vidna. Iz tega pa ni treba sklepati, da je P odvisen od Ezehiela, ampak se da ta prikazen razlagati s tem, da se je prerok in duhovnik Ezehiel v pregnanstvu veliko pečal z duhovniškim zakonikom P in rabil radi tega njegovo ideologijo. Sicer pa rabi Ezehiel nekatere izraze, ki se nahajajo v D in pri Jer, v P pa ne. Povrh pa je med P in Ezehielom tudi precejšnja stvarna razlika, ki bi ne bila razumljiva. Kako bi si namreč upal kak neznan poznejši avtor knjige P kaj izpremeniti na obrednih določbah priznanega velikega preroka Ezehiela? Razlika pa se da obratno dobro razumeti, da govori Ezehiel na podlagi P v preroškem in simboličnem smislu, ki se ne strinja v besedni razlagi s P.

10. a) Glede ugovorov 8 b se mora priznati, da raba imen Jahve in Elohim za božje ime tudi ni pvsod slučajna. Vobče se more reči, da se Jahve rabi zlasti takrat, če se hoče označiti posebno zavezniško razmerje med Bogom in Izraelci, in da se

polaga zlasti v usta Izraelcev. Vendar je zopet gotovo, da Jahve ali Elohim nista več povsod na prvotnem mestu, ampak da se je pozneje to ime spreminjalo. Da se je po nekem sistemu to ime določevalo, vidimo iz tega, da imamo v peterih zbirkah psalterija v eni zbirki večinoma jahvistične psalme, v drugi pa elohistične. Zlasti pa se vidi to iz tega, da ima eden in isti psalm v prvi zbirki kot 13. psalm za božje ime Jahve, v drugi zbirki kot 52. psalm Elohim na istih mestih, kjer je bil v 13. psalmu Jahve. Radi te nestalnosti se iz imen samih ne more ugotoviti, kaj je prvotno jahvistično ali elohistično. Zato se še opozarja na nekatere jezikovne in stilistične posebnosti, ki so združene z imeni Jahve in Elohim; tako n. pr. rabi Jahvist za goro božjega razodetja ime Sinaj, Elohist pa ime Horeb, v katerih dveh imenih pa ni nasprotja, ker je Horeb lahko ime za vse gorovje, Sinaj pa za en vrh, ali pa narobe. Kako negotovi so ti znaki, se vidi iz tega, da najdejo različni avtorji različne jahvistične in elohistične dele in da pri tem ni nikakega soglasja.

β) Pa denimo, da so kljub vsej negotovosti taki deli v pentatevhu. V tem slučaju bi morali misliti, da so Mojzes ali njegovi pisarji rabili take vire, pismene vire ali ustna izročila, za svoje spise, in da so jih v toliko rabili nespremenjene. Če mislimo samo na pisarje, pa si te posebnosti razlagamo lahko s tem, da je vsak izmed njih rabil svoj besedni zaklad in svoj slog, na katerega ni vplival Mojzes kot glavni avtor, pod čigar nadzorstvom so delali pisarji.

γ) Kar se tiče stilističnih in lingvističnih posebnosti še povrh v delih P in D, sklepamo enako. Mojzes je lahko kot zgodovinar pisal v J in E drugače kakor kot zakonodajavec v P, kjer mora samo suhoparno naštevati razne pravice, dolžnosti, kazni itd. Zopet drugače pa zapisuje svoje plamtče, vzpodbudne in poslovilne govore v D. Tudi je lahko drugače pisal v prvih dveh letih bivanja na sinajskem polotoku, kakor po 38 letih svojega potovanja od Kadeša do Neba. Če upoštevamo pisarje, pa je ta razlika v J, E, D in P še bolj umevna. Ti pisarji so lahko bili različni po številu, po letih, po zmožnostih in dobi, v kateri so pisali. Zato imajo lahko ti deli vsak zase svoj poseben značaj.

δ) Razen tega si ne smemo predstavljati, da je bil pentatevh od vsega začetka spisana od prve do zadnje črke v knjigo, vezano v močne platnice, zapečaten s sedmimi pečati. Posamezni deli so bili pisani na posameznih listih. Zato so te dele dobili v roke različni prepisovalci, ki so v teku časa marsikaj spremenili. Posamezni deli so se lahko različnokrat prepisovali po potrebi. Svoj posebni stilistično-lingvistični značaj pa jim je dal naposled še Ezdra s svojimi pisarji, ki je reorganiziral po eksilu službo božjo in priredil tudi pentatevh. Tako se da razlagati razlika v posameznih delih, obenem pa razmeroma nove oblike, ki odgovarjajo Ezdrovi dobi. Na drugi strani pa imajo

J, E, D in P nekatere oblike skupno, ki se ne nahajajo v drugih knjigah cele stare zaveze, kar nam dokazuje, da je pentatevh nastal posebej in kot neka celota, ki se loči od drugih sveto-pisemskih knjig.

11. a) Glavna opora za Wellhausenovo teorijo je v razlogih, navedenih v 8 a, ki bi naj utemeljili razvoj izraelske zakonodaje. O Mojzesu ti teoretiki samo to priznavajo, da je vodil izraelsko ljudstvo in ga pridobil za Jahvejevo češčenje, odrekajo mu pa vsako zakonodajo sploh, posebej še uvedbo takega bogoslužja, kakor se nam popisuje v Lv. Prvo stopnjo najdejo izraženo v elohistični knjigi zaveze, B, kjer se glasi božja zapoved v Eks 20, 24 tako-le: »Oltar iz prsti mi naredite ter mi darujte svoje žgavne in mirovne darove, svojo drobnico in svojo govejo živino; na vsakem mestu, kjer se obhaja spomin mojega imena, bom prišel k tebi in te bom blagoslovil.« Iz tega sklepajo, da se do uvedbe Dt po kralju Josiju ni zahtevalo to, kar določa Dt 12, 13. 14: »Varuj se, da ne daruješ svojih žgavnih darov na vsakterem mestu, ki ga ugledaš, ampak na tem, ki si ga bo izvolil Gospod v enem tvojih rodov, daruj darove, ter stori vse, kar ti zapovedujem«, t. j. da bi bilo določeno samo eno svetišče za daritve.

Toda iz Eks 20, 24 se ne more sklepati, da bi to mesto izključevalo centralno središče. Saj se določa v isti knjigi zaveze, B, Eks 23, 14—19, da morajo Izraelci trikrat v letu obhajati praznike (14), da se tedaj ne smejo prikazati prazni »božjemu obličju« (15), da morajo trikrat v letu priti vsi moški »pred Gospoda, svojega Boga« (17), in da morajo prvine sadu svoje žetve prinesiti »v hišo Gospoda, svojega Boga« (19). Enake so določbe v Eks 34, 23—26, v delu, ki ga prištevajo razvojni teoretiki Jahvistu, kjer se še omenja, da lahko vsi moški brez skrbi opravljajo to pot trikrat v letu pred »obličje Gospoda«, ker nihče (nikak sovražnik) ne bo prežal na njihovo deželo. Iz tega se mora sklepati, da se zahteva v tej knjigi tudi centralno svetišče. V Lv se seve podstavlja centralno svetišče, kar se vobče priznava; imenuje pa se tu »snidni šator« (Lv 17, 9), ki je eksistiral v Mojzesovem času že po najstarejših virih (Eks 33, 7—11 E [Num 10, 33 E; 11, 24 EJ; 11, 26. 30 E]).³⁷

Kar se tiče v Eks 20, 24 omenjenih daritev »na vsakem mestu, kjer se obhaja spomin božjega imena«, so to privatne daritve na krajih božjih prikazni, kjer se je res tudi darovalo, kakor vidimo n. pr. iz Gedeonove daritve (Sodn 6, 11—24) in drugih. Redne daritve pa so bile v centranem svetišču, najprej tam, kjer so imeli sv. šator ali šator pričevanja s skrinjo zaveze. Ko so Filistejci ujeli skrinjo zaveze, niso imeli Izraelci pravega svetišča, tudi potem ne, ko so dobili skrinjo zaveze nazaj, ker

³⁷ Cf. E. König, Geschichte der alttestament. Religion (Gütersloh 1915) 284.

sta bila skrinja zaveze in sv. šator ločena in sta menjala večkrat svoj sedež. Zato se je udomačila navada, da so darovali na različnih krajih. Ta razvada se je dala šele takrat polagoma odpraviti, ko so dobili Izraelci v Salomonovem templju zopet stalno centralno svetišče. Ko pa se je skupno kraljestvo ločilo v severno in južno, se je v severnem kraljestvu dalje darovalo na raznih krajih, ker mu iz političnih vzrokov svetišče južnega kraljestva ni bilo primerno. Šele po razsulu severnega kraljestva 722 pred Kr. se je dalo bogoslužje lažje centralizirati; zato se je delalo zlasti za kralja Josija na to, da so se daritve na višinah odpravile, ker so bile nevarnost za malikovanje. Če se tedaj vedno ni celo tako darovalo, kakor zahteva Dt, se iz tega ne more sklepati, da do tedaj Devteronomija sploh ni bilo. Da je bila devteronomska zahteva o centralnem svetišču Izraelcem znana, vidimo n. pr. že v Joz 22, kjer je nastal prepir radi tega, ker se je zdelo, da se je kršila ta postava.

β) Iz 4 Kralj 22, 8 se ne more sklepati, da bi se tu poročalo o kaki novi postavi, ki bi šele v tem času (621) nastala. Determinacija pri »postavi« v stavku: »Knjižo postave פקודי המזבח sem j' našel v hiši Gospodovi« znači, da je tu mišljena stara, že znana postava,³⁸ ne pa nekaj novega. Nerazumljivo bi bilo, kako bi se mogel Dt uveljaviti, če bi bil celo nova, vrnjena postava. Če bi nastal Dt šele 621. l., bi obsegal celo vrsto anahronističnih postav. Tako se n. pr. zahteva, da naj Izraelci pomorijo Hetejce in Amorejce in Kananejce in Ferezejce in Hevejce in Jebusejce (Dt 20, 17), katerih takrat ni več bilo ali vsaj niso bili nevarni, ko pa je n. pr. Jebusejce že kralj David premagal in zavzel njihov grad v Jeruzalemu. Zahtevo centralnega svetišča (Dt 12, 13, 14) pozna pred Josijem že kralj Ezekija, ki je razdejal višine (4 Kralj 18, 4). Da se je »knjiža postave« nekako pozabila in torej zopet »našla«, se da razlagati, ker so bili pred Josijem brezbožni, versko mlačni časi.

γ) Enako je s tretjo stopnjo Wellhausenove teorije. Ni mogoče misliti, da bi obredni zakonik P vpeljal šele Ezdra l. 444 pred Kr. Delitzsch poudarja v tem oziru zlasti to, da o sv. šatoru ni poročil »ne pri prehodu čez Jordan, ne v času sodnikov in kraljev, ne v Dt, ne pri zidanju Salomonovega templja«³⁹ Delitzsch si predstavlja z drugimi vred Salomonov tempelj kakor nekako grajsko kapelo brez ozira na sv. šator. Sv. šator je rekonstruiral šele Ezdra po Salomonovem templju ter ga »projiciral« v Mojzesov čas v puščavi.⁴⁰

³⁸ Tudi König, Das Deuteronomium (Leipzig 1917) 48 prevaja z »das Gesetzbuch« in pravi: »Die Übersetzung ‚ein Gesetzbuch‘ ist unrichtig.«

³⁹ Op. cit. 54.

⁴⁰ Op. cit. 55.

Proti Delitzschevemu dokazovanju se da reči, da ni potrebno, da bi Jozuetova knjiga morala omeniti pri prehodu čez Jordan sv. šator, ki se je dal lahko zložiti in nositi. V knjigah Joz, Sodn in Kralj pa je sv. šator omenjen, n. pr. Joz 18, 1: »zbrali so se vsi Izraelovi sinovi v Silu in so ondi postavili šator pričevanja«; Sodn 18, 31: »Mihov malik je ostal pri njih ves čas, dokler je bila hiša božja v Silu«; 1 Kralj 2, 22: »na straži pri šatorovih vratih«. Tudi Dt 31, 14. 15 govori o »šatoru zaveze« in o »šatorovih vratih«. In pri zidanju Salomonovega templja se zopet izrecno omenja sv. šator: »duhovni so vzdignili skrinjo ter so nesli skrinjo Gospodovo in šator zaveze in vse svetiščno orodje« (3 Kralj 8, 3. 4).⁴¹

Proti tem dokazom, da je šator zaveze, kakor ga popisuje P v Eks 25—27, res že eksistiral pred Ezdrom, se zatekajo Delitzsch in drugi radikalni zastopniki Wellhausenove teorije k samovoljni trditvi, da so vsi ti citati iz svetopisemskih knjig poznejši fingirani vrinki. Dasi je to za to teorijo slabo, da se mora zateči k takim argumentom, jim pridemo vendar v okom s tem, da opiramo svoje trditve ne samo na omenjene citate, ampak tudi na druge razloge. Če je nastal P v eksilski dobi, potem bi moral imeti program za poeksilsko dobo. V tem času pa mislita preroka Agej in Zaharija le na restavracijo templja. O sv. šatoru ni govora, nanj nihče ne misli. Kljub temu bi spisovatelji tega kakih 60 poglavij velikega duhovniškega kodeksa P govorili na dolgo in široko, kakšen je sv. šator, kako se mora postaviti, kako nositi itd.! Ta P bi imel nesmiselne naredbe n. pr. o razdelitvi kanaanske dežele med dvanajstere rodove (Num 26), ki so v eksilski dobi že večinoma izginili. Kako bi mogel dalje Ezdra vpeljati dedno duhovništvo s tremi stopnjami, če bi bilo Izraelcem to prej nekaj popolnoma neznanega? Tudi je neverjetno, da bi bili Izraelci skoro skozi celo svojo zgodovinsko dobo od Mojzesa do 444 brez duhovniškega zakonika.

Zato ni nikakega tehtnega vzroka, da bi morali nastaviti P v tako pozen čas. Pač pa se lahko misli, da so prišle marsikatero malenkostno natančne naredbe kot kazuistični dodatki v teku časa zraven. Marsikaj pa je tudi prišlo v tekst, kar je bilo prvotno le kaka razlaga ali opomba ob robu.

IV. Razlogi za Mojzesovo avtorstvo.

12. Potem ko smo videli, da razlogi Wellhausenove teorije niso taki, da bi se jih morali okleniti, raziskujmo, kaj se da pozitivno trditi o avtorstvu pentatevha. Notranji in zunanji razlogi govorijo za Mojzesovo avtorstvo. Najvažnejši notranji razlogi za to so ti-le:

⁴¹ Cf. E. König, Fr. Delitzsch's »Die große Täuschung« kritisch beleuchtet (Gütersloh 1921) 17.

a) Pričevanje pentatevha samega. Na več mestih v pentatevhu se pravi, da je Bog ukazal Mojzesu pisati ali da je Mojzes pisal. N. pr. pravi Eks 17, 14, da je po zmagi nad Amelečani »rekel Gospod Mojzesu: Zapiši to v spomin v knjigo« (v hebr. ספרים s spolnikom, kar podstavlja že neko celoto, znano knjigo; v LXX pa je samo *εις βιβλιον*, radi česar je v hebrejski besedi vsaj ta dokaz, da so masoreti to tako razumeli). Eks 24, 4 nam priča o Mojzesovem pisanju: »Mojzes pa je zapisal vse besede Gospodove«, Eks 24, 7 pa o pisani knjigi: »Tedaj je vzel (Mojzes) knjigo zaveze in je brai.« Eks 34, 27 govori zopet o povelju Gospodovem, ki je »rekel Mojzesu: Zapiši si te besede, s katerimi sem storil zavezo s teboj in z Izraelom.« Po Nm 33, 2 je »popisal Mojzes po krajih šatorjenja« pot Izraelcev po puščavi. Dt 28, 58. 61; 29, 20. 21. 27; 30, 10 se spominja »knjige postave«, o kateri pravi Dt 31, 9: »Mojzes je tedaj zapisal to postavo« in Dt 31, 24—26 poroča, da je »Mojzes zapisal besede te postave v knjigo in dokončal«. Iz navedenih citatov se da sklepati, da pentatevh vsaj ta citirana mesta pripisuje Mojzesu kot avtorju.

b) Geografski, zgodovinski in arheološki podatki. Da je pentatevh pisan v času med izhodom iz Egipta in prihodom v Palestino, sklepamo iz tega, kar nam pove o geografiji, o zgodovini, o šegah in navadah te dobe.

Avtor popisuje Egipt in sinajski polotok tako točno in tako natančno, kakor tega ne bi mogel zlahka storiti kak pisatelj, ki bi živel več stoletij pozneje. Egipt in sinajski polotok se čitatelju predstavljata kot znana. Egipčanski in sinajski kraji se omenjajo brez nadaljnje opisovanja, dočim se pri palestinskih krajih prideva kaka razlaga, n. pr. »Hebron v kanaanski deželi« (Gn 23, 2. 29). Z Egiptom se celo primerjajo drugi kraji; n. pr. v Gn 13, 10 se pravi o pokrajini ob Jordanu, da je bila kakor raj Gospodov in »kakor Egipt«.

Kar nam pove pentatevh o sodobni egipčanski in palestinski zgodovini, odgovarja zgodovinskemu okviru, kakršnega dobimo na podlagi v novejšem času najdenih napisov, n. pr. amarnskih tablic in »izraelskega kamna« (Izrael - Stele) faraona Merenptah (Merneptah). Napis na tem kamnu, ki ga je našel Anglež Flinders Petrie v Tebah l. 1895 in se nahaja v muzeju v Kairi, proslavlja zmago faraona Merenptah in našteva med premaganci: Kanaan, Askalon, Gezer tudi Izrael, o katerem pravi: »Izraelci so pokončani, njih zarod je iztrebljen.«⁴² To je prvi egipčanski napis, ki govori v času okoli 1220 pred Kr. o Izraelcih v Palestini in potrjuje čas, kakor ga nastavlja pentatevh za izhod iz Egipta.

⁴² Cf. Hugh Pope, The Catholic Student's »Aids« to the Bible (London 1918) 28.

Kar se nam pripoveduje v pentatevhu o egiptskih šegah in navadah, se strinja s tem, kar vemo iz svetne egiptске zgodovine. Avtor pentatevha govori o tem tako točno, da ima bravec vtis, da jih piše dober poznavatelj. V pentatevhu najdemo celo več obrednih oblik, vzetih iz egiptskega bogoslužja, ki jih je avtor prilagodil izraelskemu duhu, kar bi zopet težko storil kak avtor iz 6. ali 5. stoletja pr. Kr. Arheološke najdbe, ki se množijo v novejšem času vedno bolj, potrjujejo to naziranje.

c) Značaj zakonodaje. Velik del zakonodaje podstavlja ljudi, ki še niso stanovali v stalnih bivališčih v Palestini. Večkrat se nahajajo postavne določbe, ki govore o tem, kaj se naj napravi notraj ali zunaj šatora. Mojzesova postava se ne daje sistematično, ampak v zvezi z dogodki v puščavi, ko je imel postavodajavec kak povod za dotične postave. Zato se dogaja celo, da govori pentatevh o eni in isti postavi večkrat, v isti ali nekoliko spremenjeni obliki, če se je nudila nova prilika za enake določbe. Vse to bi bilo nerazumljivo pri eksilskem ali poeksilskem postavodajavcu. Zato pa govorijo ti razlogi za postanek pentatevha v Mojzesovi dobi.

13. Za Mojzesovo dobo in za Mojzesovo avtorstvo pentatevha sploh nam še bolj pričajo zunanji razlogi.

a) Tradicija. Judovska (Philo, Jožef Flavij, Talmud), samaritanska in krščanska tradicija o Mojzesovem avtorstvu je neoporečna. To priznavajo tudi nasprotniki Mojzesovega avtorstva. Tridentški (1546) in vatikanski (1870) koncil potrujeta le to soglasno pričevanje krščanske tradicije, ko naštevata kanonične knjige z besedami petero »Mojzesovih« knjig, t. j. Gn, Eks, Lv, Nm, Dt. Najnovejše mišljenje katoliške cerkve nam podaja biblična komisija, ki je 27. junija 1906 izdala dekret, v katerem se določa Mojzesovo avtorstvo, obenem pa razlaga način, kako se more to avtorstvo razumeti.

b) Stara zaveza razen pentatevha. V več knjigah SZ se omenja pentatevh, iz česar sklepamo, da je nastal pred dotičnimi knjigami. Na več mestih pa se citira pentatevh tudi kot Mojzesova knjiga, kar nam priča za Mojzesovo avtorstvo tako in v takem obsegu, kakor govorijo dotična mesta.

Knjiga Jozue govori o »postavi, ki jo je zapovedal Mojzes« (1, 7), o »knjigi te postave« (1, 8), o »knjigi Mojzesove postave« (8, 31; 23, 6) ter o »knjigi Gospodove postave« (24, 26), s katerimi izrazi se potrjuje vsaj eksistenca Devteronomija, če že ne direktno Mojzesove postave vobče.

V knjigi Sodn ni sicer izrazov, ki bi pričali o »pisani Mojzesovi postavi«, pač pa se navajajo nekatere stvari, iz katerih se da sklepati, da so bile v tem času vsaj navedene postavne določbe pentatevha znane, n. pr. postava o nazireatu: Sodn 13, 4 sl. in Nm 6, 1 sl.

Kralj David se pozivlje na šege, zapovedi, pravice, pričevanja, »kakor je pisano v Mojzesovi postavi« (3 Kralj 2, 3 cf.

Dt 17, 19) in avtor 4 Kralj 14, 6 se opira na to, »kar je pisano v knjigi Mojzesove postave«, namreč v Dt 24, 16. Po 4 Kralj 22, 8 je rekel duhoven Helcija pisarju Safanu: »Knjigo postave sem našel v hiši Gospodovi«, katera knjiga se zdaj v splošnem večinoma identificira z Dt.

Eksilske in poeksilske knjige govore večkrat o pisani Mojzesovi postavi. Tako se omenjajo »žgavne daritve Gospodu, kakor je pisano v Mojzesovi postavi« (2 Kron 23, 18; 31, 3; Ezdr 3, 2; cf. Nm 28, 30), »knjiga postave Mojzesove« (2 Kron 25, 4; cf. Dt 24, 16; 4 Kralj 14, 6), »knjigo postave Gospodove iz Mojzesove roke« (2 Kron 34, 14; cf. 4 Kralj 22, 8 sl.), razvrstitev duhovnov in levitov čez opravila božja, »kakor je zapisano v Mojzesovi knjigi« (Ezdr 6, 18), kar se nanaša na Nm 3, 6—10; 8, 9—14. V Ezdr 7, 6 se imenuje Ezdra izurjen pisavec v Mojzesovi postavi (hebrejski מִסְפָּר מִקְדָּשׁ פְּתוּחָה מִשֵּׁה, v Ezdr 7, 12 pisavec nebeškega Boga (aramejski: כְּסָפֵר דְּתַבְּלָה שְׁמַיָּא). Neh 8, 1 govori o »knjigi Mojzesove postave«, Neh 8, 14 o »pisanem v postavi«, Neh 10, 34 o »pisanem v Mojzesovi postavi«, Neh 13, 1 o »knjigi Mojzesovi«.

Nekateri preroki govore izrecno o pisani postavi Mojzesovi. Drugi pa omenjajo postavne določbe, ki se nahajajo v pentatevhu, česar bi ne mogli lahko posneti samo iz nepisane tradicije. Ozej (8, 12, 13) polaga Bogu v usta besede: »Pisal sem mu (Izraelu) mnogokatere svoje postave, katere so se smatrale kakor tuje. Darove prinašajo, meso darujejo in jedo. Gospod pa jih ne sprejema. Zdaj se bo spominjal njih hudobije in bo obiskal njih grehe. Naj se vrnejo v Egípt.« Prerok torej govori o »pisanih postavah« in o darovih, kakršne zahteva P, ter omenja vrnitev v Egípt (tudi Oz 9, 3 enako), kakor se ta vrnitev nahaja v Dt 28, 68. Ozej torej pozna »pisane postave« ter P in D. Amos pozna v 2, 12 postavo o nazireatu, kakor je v Nm 6, 2 sl. ter našteva v 4, 4, 5 in 5, 22, 25 daritve, kakor se omenjajo v Lv 2, 11; 7, 11—14, v Eks 35, 29, Lv 22, 23. Jeremija 17, 21 sl. se zavzema za posvečevanje sobote, ki se tedaj ni uvedla šele v eksilu ali po P. Baruh 2, 2 govori o »zapisanem v postavi Mojzesovi« in citira Dt 28, 53, kakor to stori tudi Žal 4, 10. V Bar 2, 28 se pravi, da je Bog »ukazal Mojzesu pisati svojo postavo«, in se navaja potem citat, ki je po smislu v Lv 26, 15—45 in Dt 4, 25—30; 28, 62. In Daniel se pozivlje enako na to, kar je »pisano v knjigi (tako Vulgata, LXX *év τῷ νόμῳ*, MT בְּתוֹרָה) Mojzesovi« (9, 11) in »kakor je zapisano v Mojzesovi postavi« (9, 13). Cela vrsta starozakonskih knjig tedaj pozna ali citira Mojzesovo pisano postavo.

c) Nova zaveza. Kristus, apostoli in avtorji nove zaveze vobče velikokrat govorijo o Mojzesu kot postavodajcvu in pisatelju postave.

Kristus je rekel, da mora vse dopolnjeno biti, kar je pisano o njem v »postavi Mojzesovi« in v prerokih in v psalmih (Luk 24, 44). Emavškima učencema je razlagal, kar je o njem v vseh pismih, začenši od »Mojzesa in vseh prerokov« (Luk 24, 27). Kristus tedaj imenuje en glavni del »vseh pisem« »postavo Mojzesovo ali Mojzesa«. V svojih govorih se ozira na vseh petero Mojzesovih knjig. V Mat 19, 4. 5 pravi Kristus: »Ali niste brali, da ju je on, ki je v začetku ustvaril človeka, ustvaril moža in ženo (Gen 1, 27) in je rekel: Zaradi tega bo človek zapustil očeta in mater in se bo držal svoje žene« (Gen 2, 24). Z izrazom »brali« uvaja Kristus skupaj prvo poglavje Geneze, ki ga Wellhausenovi teoretiki pripisujejo delu P, in drugo poglavje, ki ga imajo za Jahvista. Z istim izrazom »ali niste brali« citira Kristus pri Mat 22, 32 besede božje, ki je rekel: »Jaz sem Bog Abrahamov in Bog Izakov in Bog Jakobov« po Eks 3, 6. Za isti citat pristavi pri Mark 12, 26 »v knjigi Mojzesovi« tako-le: »Ali niste brali v Mojzesovi knjigi, pri grmu, kako mu je povedal Bog, rekoč: Jaz sem Bog Abrahamov in Bog Izakov in Bog Jakobov« (Eks 3, 6). Na Num 21, 9 se ozira Kristus pri Jan 3, 14 rekoč: »Kakor je Mojzes povišal kačo v puščavi, tako mora povišan biti Sin človekov.« Pri postavi o očiščevanju iz Lev 14, 2 pravi Kristus, da jo je »Mojzes zapovedal«.

Pri Mat 7 razlaga Kristus nekatere zapovedi dekaloga po Eks 20 in Devt 5 ter navaja zapovedi iz pentatevha z besedami: »Slišali ste, da je bilo rečeno starim,« svojo razlago pa s pristavkom: »Jaz pa vam povem.« Formalno se sicer s tem izrazom »rečeno starim« ne pove, da je te zapovedi dal ali spisal Mojzes, toda Kristus sam stori to na drugem mestu. Zato je brez podlage E. Königova trditev, da ima tukaj izpuščenje Mojzesovega imena kak pomen v tem oziru, kakor bi se Kristus ne izrazil o Mojzesovi zakonodaji ali o njegovem avtorstvu.⁴³ Pri Marku 7, 10 citira Kristus četrto zapoved dekaloga z izrecnim imenovanjem Mojzesa: »Mojzes je rekel: Spoštuj svojega očeta in svojo mater; in: Kdor kolne očeta ali mater, naj umrje« (Eks 20, 12; Devt 5, 16; Eks 21, 17; Lev 20, 9). In če govori Kristus pri Mat 5, 31 o ločilnem listu samo s kratkim: »Rečeno je pa bilo«, pa govorijo farizeji in Kristus pri Mat 19, 7. 8, da je to zapoved Mojzes »zapovedal« in ločitev »pripustil«, pri Marku 10. 3—5 pa še Kristus pristavi, da je Mojzes »zapisal« to zapoved: »On pa je odgovoril in jim rekel: Kaj vam je Mojzes za-

⁴³ E. König, Die Genesis (Gütersloh 1919) 39: »Vielleicht ist schon dies bedeutsam, daß in den Reden Jesu der Name Moses gerade da vermieden ist, wo derselbe natürlicherweise zu nennen war. In Mt 5, 21. 27. 31. 33. 38. 43 ist die passive Ausdrucksweise »ist gesagt« (ἔρηθη) in bezug auf die Zitate aus dem Pentateuch gewählt, und nicht hat der Herr ausgesagt: »Ihr habt gehört, daß Moses gesagt hat«, obgleich doch die Nennung Moses als des Gegensatzes zum darauffolgenden »Ich aber sage euch« erwartet wird.«

povedal? Oni pa so rekli: Mojzes je pripustil napisati ločilni list in odpustiti. In Jezus je odgovoril in jim rekel: Zaradi vaše trdosrčnosti vam je zapisal to zapoved.« Istotako pravijo saduceji Kristusu pri Marku 12, 19; »Mojzes nam je zapisal,« namreč postavbo o leviratskem zakonu v Devt 25, 5.

Vsak dvom v tem oziru izključujejo Kristusove besede pri Jan 5, 54—47: »Nikar ne mislite, da vas bom jaz tožil pri Očetu; Mojzes, v katerega vi zaupate, on je, ki vas toži. Kajti, ako bi Mojzesu verovali, bi verovali morebiti tudi meni, ker on je pisal o meni. Ako pa ne verujete njegovim pismom, kako boste verovali mojim besedam.«

V Ap dej 15, 31 pravi apostol in jeruzalemski škof Jakob, da »se Mojzes bere vsako soboto.« Ves pentatevh, ki se je bral po shodnicah, se torej imenuje Mojzes ali Mojzesova knjiga. Sv. Pavel uči po Lev 18, 5: »Zakaj Mojzes je pisal, da bo človek, ki spolni pravičnost, ki je iz postave, živel v njej;« (Rim 10, 5) in v 2 Kor 3, 15 govori tudi o tem, da »se bere Mojzes«.

Ti dokazi iz nove zaveze so tako trdni, da jih priznavajo tudi tisti, ki se hočejo odtegniti njih dokazilni moči, s tem, da pravijo: Kristus se je v tem oziru le prilagodil judovskemu mnenju, kakor je govoril tudi o tem, da solnce vzhaja in zahaja. Kristus se je v izrazih: solnce vzhaja in zahaja, res prilagodil ljudskemu govorjenju, ne da bi hotel z njimi učiti kako resnico o gibanju solнца ali zemlje. Toda če Mojzes ne bi ničesar spisal za pentatevh, če bi vse nastalo šele v poznejšem času po drugih avtorjih, končno združenje vseh virov šele po eksilu, tedaj bi bilo neumljivo, v kakem smislu bi mogel Kristus ponovno govoriti o Mojzesovem pisanju in direktno ter kategorično izjaviti, da je Mojzes o njem pisal, če ga ne bi hotel s tem priznati za avtorja tega pisanja. Naravni smisel je le, da Kristus priča za Mojzesovo avtorstvo.

V. Posledki.

A.

14. a) Wellhausen je rekel o svoji teoriji: »Če je ona (izraelska tradicija) tudi le mogoča, tedaj bi bilo nespametno, dati prednost pred njo kaki drugi možnosti.«⁴⁴ Ta Wellhausenova sodba velja še tudi dandanes (po njegovi smrti 7. januarja 1918). Novejši zastopniki nimajo boljših, trdnejših razlogov proti Mojzesovemu avtorstvu pentatevha. Nasprotno pa nove izkopsnine vedno bolj potrjujejo in osvetljujejo možnost, da je Mojzes avtor pentatevha.

⁴⁴ J. Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T. (Berlin 1899) 346: »Wenn sie (die israelitische Tradition) auch nur möglich ist, so wäre es Torheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen.«

Mojzes tedaj ni samo veliki vodnik izraelskega ljudstva, ampak tudi avtor njegove zakonodaje in avtor knjig, ki se imenujejo petere Mojzesove knjige ali pentatevh.

Ko pa govorimo o Mojzesovem avtorstvu pentatevha, nikakor ne trdimo, da se Mojzes ali njegovi pomočniki ali pisarji ne bi bili posluževali virov. Tako rabo virov smatra v novejšem času tudi A. F e r n á n d e z za brezdvomno.⁴⁵

Tudi ne mislimo, da bi Mojzes vse te številne pravne, obredne in kazenske določbe »kar iz rokava stresel« ali da bi mu jih moral Bog nekako »diktirati«. Mojzes je kodificiral v marsičem le šegge, navade in pravno naziranje svojega ljudstva, kakor se to vidi, če se primerja Mojzesov zakonik s Hammurapijevim kodeksom.

Celo vpliva tuje kulture ne zanikamo. Tako mislimo, da je vplivala na Mojzesovo zakonodajo kultura iz Babilonije. Babilonski jezik je bil, kakor vidimo iz amarnskih tablic, v Mojzesovem času državni jezik med faraoni in palestinskimi podaniki. Od Babilonije do Egipta je tedaj prevladovalo babilonsko naziranje v marsikaterem oziru.⁴⁶

Pravtako se dajo zasledovati utrinki egiptskega vpliva, ki so si ga prinesli s seboj Mojzes in Izraelci. Nekateri iščejo celo predpodoabe za sv. šator, skrinjo zaveze itd. v egiptski umetnosti. Cela vrsta izraelskih obredov nosi pečat egiptskih navad, s čimer se izključuje poeksilski postanek P.⁴⁷

Opažajo se tudi južnoarabski ali midianitski vtisi,⁴⁸ ki jih je Mojzes dobil pri Midianitu Jetru, pri katerem je bival celo vrsto let in ki mu je, kakor pravi Eks 18, 13 sl., tudi svetoval, kako naj da soditi ljudstvo. Na ta način je nastal pri Izraelcih kulturni milje, ki je na njegovi podlagi izvršil Mojzes pod vplivom božje inspiracije svoj monoteističen poklic.

Kako daleč segajo ti vplivi, se še ne da reči, ker še asiologija, egiptologija in sabeistika (arabiologija) niso tako napredovale. V drugem oziru pa se iz kake sličnosti ne sme takoj sklepati na sorodnost ali celo odvisnost. Marsikaj se da razlagati tako, da so narodi iz sličnih življenskih pogojev prišli do enakih ali podobnih kulturnih nazorov. Zato se marsikake Moj-

⁴⁵ La critica reciente y el Pentateuco (Biblica. I [1020] 177): »Que en el Pentateuco — y en otros libros — se haya servido el autor sagrado de documentos de procedencia diversa, y que varios de ellos los haya sencillamente transcrito conservándoles la forma y el tenor primitivos, es un hecho por todos generalmente admitido y que no ofrece ninguna dificultad... Los admitimos nosotros sin reserva; y de ellos se sirvió sin duda Moisés.«

⁴⁶ Cf. A. J e r e m i a s, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig 1906.

⁴⁷ Aug. B e a, Deutsche Pentateuchforschung und Altertumskunde in den letzten 40 Jahren. Stimmen der Zeit 94 (1918) 468.

⁴⁸ Cf. S. L a n d e r s d o r f e r, Bibel und südarabische Altertumsforschung (Bibl. Zeitfr. III 5/6) Münster i. W. 1910.

zesove naredbe dajo razlagati kot izraz obcesemitskih ali pramemitskih navad.⁴⁹

b) Razvoj religije in bogoslužja v smislu Wellhausenove hipoteze sicer odklanjamo, priznamo pa neko stopnjevanje pri praktičnem izvrševanju bogoslužnih naredb. Tako je n. pr. eksistiralo že od Mojzesovega časa naprej centralno svetišče. Toda v prvi dobi, t. j. do konca Izraelovega kraljestva, se je darovalo tudi na krajih teofanij. V drugi dobi, t. j. zlasti po kraljih Eze-kiju in Josiju, so se pokrajinska svetišča prepovedovala, ker so bila ljudstvu povod za malikovanja. V tretji dobi, t. j. po eksilu, se o teh daritvah »na višinah« nič več ne govori, ker je babilonska sužnost izbrisala sledove teh navad.

Napačen pa je sklep Wellhausenove šole, da še v Mojze-sovem času ne bi bilo centralnega svetišča s sv. šatorom in z obredi, kakor jih predpisujeta D in P. Novejše izkopsnine potrjujejo to mnenje. Flinders Petrie je našel 1907. l. na sinajskem polotoku (kraj se imenuje Sarbût el-Chadem) velik Hatorjev tempelj, ki je prišel na mesto zahodnosemitskega svetišča »na višini«, in pri tem kupe pepela kot ostanke žgavnih daritev, kadilne oltarje, posode za sveta umivanja, in sicer vse to iz časa okoli 12. stoletja pred Kristusom, torej cela stoletja prej, kakor nastavlja Wellhausen začetek izraelskega obreda. V letih 1906—1908 so se našli na nilskem otoku Elephantine pri Assuanu papyri, ki nam poročajo, da je bil tam krasen izrael-ski tempelj z Jahvejevim oltarjem, da so imeli jedilne, kadilne, žgavne in klavne daritve. V templju so se nahajale zlate in srebrne skodelice in druge priprave za daritve. Omenja se tudi duhovniški kolegij z Jedonjahom na čelu. Tempelj je stal gotovo že 525 pred Kr., l. 414 pred. Kr. je bil že porušen. Tu so imeli tedaj Judje že veliko prej tako urejeno bogoslužje, kakor bi ga po Wellhausenovi hipotezi uredil šele Ezdra po eksilu l. 444 pred Kr.!

c) Vedno bolj se utrjuje prepričanje, da je že Mojzes dal obrednik za bogoslužje in da se torej ni razvijalo tako, kakor to hoče Wellhausenova šola.

Radi tega se tedaj ne da sklepati na postanek virov J, E, D, P v tako poznem času, ki bi izključili Mojzesovo avtorstvo. Pač pa se lahko prizna, da so se dodali mnogokateri nebitveni deli pozneje k pentatevhu, bodisi nehote po prepisovalcih in razlagateljih, bodisi hote po inspiriranih pisateljih, po duhovnih in prerokih kot čuvarjih Mojzesove postave. Zdi se, da bi se na ta način lahko pridružile nekatere nebitvene reči, ki so bile nekaj časa le tradicija Mojzesove zakonodaje ali pa uporaba ali aplikacija Mojzesovih idej v posameznih slučajih kot avtoritativna razlaga Mojzesove postave. Kako

⁴⁹ J. N i k e l, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen (Bibl. Zeitfr. II 7) Münster i. W. 1909.

daleč segajo ti dodatki, se ne da lahko določiti. To je stvar natančne kritike teksta. Toda taka razdelitev virov, ki bi zahtevala, da določitev enega rodu za duhovniško službo ni Mojzsova ustanova, ali da razloček med duhovniki in leviti ne sega v Mojzsovo dobo, ali da se je centralno svetišče uvedlo šele po knjigi D kot reakcija proti drugi knjigi, ki bi to zanikala, je izključena.⁵⁰

Viri J, E, D, P vsled tega sploh nimajo več prave stvarne podlage, in so zato kot viri, ki bi nastali po Mojzsovi dobi in iz katerih bi nastal pentatevh in še druge historične knjige, Joz, Sod, Kralj, nepotrebni. Vsled svojih lingvističnih in stilističnih posebnosti v sedanjem tekstu se morejo kvečemu smatrati kot deli pentatevha, ki se po teh posebnostih dajo kolikor toliko razlikovati. Toda te posebnosti prehajajo tako druga v drugo, da se ti deli ne dajo jasno med seboj ločiti. Kako in kdaj so te posebnosti nastale, se ne da a priori ugotoviti. V kolikor se ne dajo razlagati iz različnosti virov, predmeta in časa pod Mojzsovim avtorstvom ali njegovih pisarjev, ampak s poznejšo spremembo teksta, to določiti je stvar bodoče starozakonske filologije. Preiskovanje teksta v tem oziru pa je še silno težavno. Saj še poznamo dozdej samo en predmasoretski rokopis, papyrus Nash, iz konca prvega stoletja ali začetka drugega stoletja po Kr., ki se je našel šele l. 1902 v Egiptu. Treba bo še znova preiskovati hebrejski tekst z ozirom na njegovo kritično neoporečnost s pomočjo hebrejskih rokopisov samih, potem pa tudi s pomočjo kritične izdaje grškega in samaritanskega teksta. Mogoče je tudi, da se s pomočjo dosedanjih kritičnih pripomočkov sploh ne bo dalo dognati, kakšni vplivi so povzročili te lingvistične posebnosti v J, E, D in P, in da nam morejo le še kake bodoče najdbe ali izkopsnine dati podlago za to preiskovanje. Toliko pa je že vseeno gotovo, da se iz teh posebnosti ne da sklepati na čas, v katerem bi naj ti deli nastali ali se združili, ker je jasno, da se je svetopisemski tekst večkrat spreminjal in da mu je zlasti Ezdrova doba s svojo reorganizacijo službe božje in z redakcijo bibličnega teksta vtisnila pečat svojega časa in svojega dela.

B.

15. a) Do nekoliko drugačnih zaključkov je prišel Hummelauer S. J. s svojimi nazori o postanku pentatevha.⁵¹ Začenja pri stvareh, ki se mu zde popolnoma gotove. Mojzes je spisal,

⁵⁰ Cf. A. Fernández, *Biblica I* (1920) 209, ki o dodatkih po Mojzsovi smrti pravi tako-le: Hay que mantener substancialmente salva la autenticidad é integridad mosaica del Pentateuco. Con esta condición podrán admitirse ciertas adaptaciones, ciertos desenvolvimientos, cierta modernización, por decirlo así, de algunas leyes.

⁵¹ Cf. *Commentarius in Deuteronomium* (Cursus Scripturae S.) Parisiis 1901.

kakor se pravi v Dt 31, 9, postavo, hebr. torâ = תּוֹרָה, ki jo istoveti z Dt 5—11; 28; 29, 1. Tej postavi je pridejal Samuel svojo »pravico kraljestva«, kakor se imenuje v 1 Kralj 10, 25, za kar ima Dt 12, 1—26, 15. Že prej je Jozue (cf. 24, 26) pripisal Dt 26, 16—27, 26. To s Samuelovim odlomkom pomnoženo »knjižo postave«, misli Hummelauer, je našel Helcija za kralja Josija. Ta knjiga postave in vsi spisi iz Mojzesove dobe so bili za Ezdra združeni v pentatevh, ki se je takrat in naprej imenoval postava — tora. V Genezi loči razne tradicije, v Eks—Nm; Dt 1, 1—3; 31, 14—34, 12 pa ima pripovedni del, nekak JE, v katerega je bila vložena sinajska in moabska zakonodaja (liber bipartitus), P. Potem še pravi, da pentatevh, kakršen je zdaj, ni izšel iz Mojzesovega peresa, ampak je bil združen iz več mojeških spisov, ki se niso ohranili popolnoma nespremenjeni do Ezdrovega časa, ko se je besedilo pentatevha »restituiralo« (Pentateuchi textus noster est textus plurimo et arduo negotio restitutus, p. 94).

Hummelauer ima torej izrazom J, E, D, P slično teorijo. Seveda izključuje Wellhausenovo evolucijo bogoslužja in poudarja Mojzesovo avtorstvo vseh delov. Ugotavlja še, da D suponira P in J E, in da je možno misliti, da bi bila J in E seve v Mojzesovem času kdaj ločena, potem pa združena v JE. Pripušča pa več dodatkov, o katerih misli, da se smejo uvajati z besedami: »Rekel je Jahve Mojzesu«, kakor sta smela n. pr. tudi Jozue in Samuel polagati svoje dodatke Mojzesu v usta. Izraz »Rekel je Jahve Mojzesu« bi lahko prišel k tekstu v teh slučajih od neinspiriranih pisarjev. Lahko pa bi prišel tudi od inspiriranega pisatelja in bi se moral razumeti ne v zgodovinskem in kritičnem, ampak v prenešenem in legalnem smislu, ker izhajajo ti dodatki vsaj posredno od Mojzesa. Vse te posledice pa preiskuje Hummelauer iz tega namena, da bi dognal, kaj se mora od Wellhausenove teorije absolutno odkloniti, in kaj bi se moglo sprejeti, če se podajo zadostni dokazi.

Sodbo o tem preiskovanju si je sam izrekel z besedami sv. Avguština (PL 32, 640): »In quo opere plura quaesita quam inventa sunt; et eorum, quae inventa sunt, pauciora firmata; cetera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint« (p. 145).

b) Paul Vetter se je približal nekoliko Wellhausenovi teoriji.⁵² Končne svoje sodbe ni mogel izreči, ker je prej umrl (1906). Odklanjal pa je odločno naziranje, da bi se zgodovina in religija Izraelcev razvili v smislu Wellhausenove teorije. Mojzesu kot pisatelju je prisodil samo verske naredbe, kroniške notice o potu skoz puščavo in pesmi. V času sodnikov so se napisale

⁵² Cf. P. Vetter, Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen. Th. Q. S. 1903, 521 sl.; J. Göttsberger, P. Veters Stellung zur Pentateuchkritik. Bibl. Zeitschr. 1907, 113 nsl.

v obliki poezije se nahajajoče tradicije o prazgodovini in o zgodovini očakov, in sicer dvakrat (J in E). Razen tega je duhovščina na podlagi tradicije razširila Mojzesove pisane naredbe ter dodala nove, ki so se dale na podlagi sinajske zakonodaje. Ena taka zbirka je bila P; druga D je nastala ob koncu dobe sodnikov kot nova redakcija starih Mojzesovih postav. V dobi, ko se je zidal tempelj, je bil pentatevh kakor mozaik sestavljen iz raznih virov. Potem še je dobival dodatke, dokler mu ni dal Ezdrov čas definitivno njegove vsebine in oblike.⁵³

Vetter se ni strinjal s poznim postankom pentatevha v Wellhausenovem smislu, ker je bil prepričan, da so najstarejši preroki, v 8. stoletju pred Kr., že poznali »vira« D in P; da je bil torej takrat že ves pentatevh gotov in ne šele 300 let pozneje.⁵⁴ S tem, da je nastavlil postanek virov v dobo sodnikov, bi se dala sicer nekoliko razložiti različnost, ki se nahaja v raznih delih pentatevha, ostalo pa bi še vseeno dosti poteškoč. Sicer pa Vetterjeve trditve niso dokazane. Brez pravega vzroka pušča Mojzesu le majhen del avtorstva. Če je mogel toliko spisati, je mogel spisati ali dati spisati tudi več. Veliko vlogo daje Vetter duhovščini v dobi sodnikov. Toda iz zgodovinskih knjig vemo, da so bili v tem času brez velikega vpliva in brez posebne gorečnosti, kakor nam kaže slučaj Helijevih sinov. Zato so to le domnevanja brez zgodovinske podlage.⁵⁵

c) Na Francoskem so Brucker S. J., E. Mangenot in Jos. Touzard v zadnjem času hoteli združiti Mojzesovo avtorstvo in eksistenco J-E-D-P-virov. Zlasti Touzard je to teorijo obširno in jasno razložil.⁵⁶ Mojzes nima samo deleža pri velikem verskem, moralnem, socialnem, zakonodajnem in narodnem delu, ki mu ga pripisuje pentatevh, ampak tudi pri literarnem postanku pentatevha. Pri tem pa ni treba misliti, da bi Mojzes

⁵³ Še dalje ko Hummelauer in Vetter gre v teoriji (Les sources du Pentateuque, R. biblique, 1898, p. 10 sl.) J. M. Lagrange, O. P., ki omeji Mojzesovo avtorstvo na to, kar se izrecno omenja v pentatevhu, poudarja pa njegovo zakonodajo, ki bi se pisмено fiksirala šele po virih J, E, D, P. Govori samo o možnosti, ne da bi prišel do jasnega sklepa. Bolj odločno se je izrazil za vire, ki bi naj nastali na podlagi Mojzesove zakonodaje v času, kakor to določa Wellhausenova teorija K. Holzhey (Lehrbuch der spez. Einl. in d. AT, Paderborn 1912).

⁵⁴ P. Vetter, Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch. Th. Q. S. 1899, 512 sl. in 1901, 94 sl.

⁵⁵ Cf. G. Hoberg, Die Genesis, Freiburg 1908, ki zagovarja odločno Mojzesovo avtorstvo, pa priznava vendarle neki razvoj pentatevha v obliki dodatkov, rekoč: »Der Pentateuch ist das Produkt der religiösen Entwicklung unter dem Offenbarungsvolke von Moses bis auf die Zeit nach dem babylonischen Exil auf Grundlage der von Moses geschriebenen Bestimmungen, welche dem Raume und der Bedeutung nach den weitaus größten Teil des alttestamentlichen Gesetzbuches bilden« (p. XXXI).

⁵⁶ Dictionnaire apologétique de la foi catholique (fasc. XI): Moïse et Josue; in Revue du Clergé français (1. sept. 1919): Moïse et le Pentateuque.

vse sam pisal ali diktiral, ampak se je posluževal pisarjev, ki so pisali po njegovih mislih, njegovi volji in aprobaciji, tako da je Mojzes glavni avtor, auteur principal, pisarji pa sekundarni, pa vendar resnični avtorji, secondaires sans doute, mais d'auteurs véritables. Tako so nastali po različnih pisarjih vsled različne naloge, ki so jo dobili od Mojzesa, in različne individualnosti in zmožnosti spisi J, E, D, P, ki so pa eksistirali dolgo časa po Mojzesovi smrti ločeni drug od drugega. V teku časa je dobil vsak del dodatke in modifikacije. Zato se lahko misli, da so ti spisi dobili svoj končni značaj (physionomie définitive) tako in tedaj, kakor uči Wellhausenova teorija n. pr. J in E v 9. in 8. stol., združenje obeh v JE v 7. stol. P je lahko dobil še dodatke iz Mojzesove tradicije po inspiriranem pisatelju in končno revizijo v eksilu po duhovnikih, ki so pod Ezehielovim vplivom pripravljali prenovljenje bogoslužja. Prvotni Dt iz Mojzesovega časa se omeji na neko jedro, tako veliko kakor knjiga zaveze (B); saj je bila le nekaka obnovitev sinajske postave, ki jo je izvršil Mojzes na moabskih planjavah. To jedro se je revidiralo z modifikacijami, ki so se dodale iz namena, da se prvotni zakonik prilagodi potrebam judovske družbe 7. stoletja. Rezultat te revizije se je dal v tempelj med preganjanjem kralja Manaseja; Helcija pa ga je potem našel l. 622 (621) za kralja Josija. Tako ostane za Mojzesovo dobo od Dt prav malo. Tudi pri J in E bi Touzard najraje restringiral za Mojzesovo dobo le predpodobo teh virov (le prototype de ces documents), ker bi s tem lažje razložil različno revizijo iste predpodobe v Judovem (Jahvist) in v Izraelovem (Elohist) kraljestvu. Precejšnji del (un bloc assez considérable) zakonika P daje v Mojzesovo ali še starejšo dobo, ki pa je dobil obilne prirastke (nombreux accroissements) v teku stoletij, posebno v eksilu in v Ezdrovi dobi. Tako ostane od postavnih delov pentatevha za Mojzesovo pravo avtorstvo pravzaprav le dekalog s sobotno zapovedjo vred, kar Wellhausenova teorija zanika, knjiga zaveze ter jedro za D in P.

V kolikor je Touzardova teorija enaka Wellhausenovi teoriji, veljajo proti njej isti razlogi kakor proti Wellhausenovim trditvam. Kar se tiče virov J, E, D in P, ki bi segali v tej separadni obliki v Mojzesovo dobo, je to jako neverjetno. Ti viri bi eksistirali tako dolgo vsak zase, potem pa bi se zaporedoma spreminjali, zedinjali (JE, JED, JEDP), izginjali drug za drugim, kakor hitro bi kateri zagledal beli dan v novi obliki! Na drugi strani pa prepušča Touzard preveč soavtorstva pisarjem ter odkazuje virom preveč velike dodatke in jih odteguje Mojzesovemu avtorstvu, ki postane skoro iluzorično.⁵⁷

⁵⁷ Kongregacija sv. oficija je na vprašanje, ali se more Touzardova teorija v omenjenih dveh člankih varno učiti (tuto tradi possit), odgovorila 21. aprila 1920: negative.

C.

16. a) V zadnjem desetletju je dobila teorija Wellhausenove struje nekaj odločnih nasprotnikov iz krogov, ki so ji sicer jako blizu. Ti jo ali naravnost odklanjajo, kakor Möller⁵⁸, ali pa skušajo zrahljati nekatera Wellhausenova načela ter postaviti svoje teorije, kakor D a h s e⁵⁹ s svojo teorijo perikop, E e r d m a n s⁶⁰ s svojimi monoteističnimi in politeističnimi viri, in J a c o b⁶¹, ki zahteva temeljito revizijo Wellhausenove teorije.

Zopet drugi, ki še stoje popolnoma na tleh te šole, iščejo nova pota s tem, da se ne brigajo toliko za jezikovno-oblikovno »seciranje«⁶² svetopisemskega teksta, ampak za stvarne podatke.

Zato ima ta struja veliko več smisla za početek, rast in sorodnost idej, za zvezo posameznih literatur, za vplive zunanje kulture, za visoko vrednost in izrednost izraelske kulture. Vsled tega datira tudi znane vire veliko bolj nazaj. G u n k e l⁶³ ima že J i n E za bistveno predpreroške spise in se postavlja v nasprotje z Wellhausenovo šolo z besedami: »Unsere Vermutung würde also diese sein, dass ein Amos und Hosea unbeschadet ihrer starken Eigenart dennoch im ganzen Linien fortführen, die in der Religion Israels von Anfang an angelegt waren. Das ist eine Grundanschauung, die jedenfalls unseren Quellen bei weitem besser zu entsprechen scheint, als diejenige der Wellhausenschen Schule, die, wie wir glauben, die Besonderheit der Propheten allzusehr übertrieben und daher ihre Vorläufer zu wenig gewürdigt und die den Propheten vorausgehende Religion zu niedrig eingeschätzt hat.«⁶⁴ Sellin⁶⁵, vodja te struje, upa v njeno zmagó ter pravi: »Nicht Revolution steht bevor, wohl aber Evolution; ja wir stehen schon mitten in ihr drin, in

⁵⁸ Wider den Bann der Quellenscheidung. Gütersloh 1912.

⁵⁹ Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage. Giessen 1912.

⁶⁰ Die Komposition der Genesis. Giessen 1908.

⁶¹ Der Pentateuch, Leipzig 1905; Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, Leipzig 1916.

⁶² Fernández pravi (Biblica I 178), da Hauptova Rain-bow Bible — mavrična biblija (The Sacred Books of the Old Testament in Hebrew. Leipzig 1893 sl.), ki ima v knjigah tiskane razne vire v različnih barvah, n. pr. Genezo v osmih barvah, ne naredi vtisa znanstvene resnosti, ampak je »un juego pueril y ridiculo.« Kaj šele naj rečemo, če razdeli Touzard (Dictionnaire etc. o. c. p. 787) po Steuernagelu (Lehrbuch der Einleitung in d. A. T., Tübingen 1912) celo majhen del Eksoda v takele vire: »J: Ex 12, 31. 32, 38; 13, 21. 22; 14, 5—7*. 10*. 11—14. 19b. 20a. 21aβ. 24. 25. 27aβb. 30. 31. — E: Ex 12, 33. 36. 39; 13, 17—19; 14, 5—7*. 10*. 15aβ. 16aα. 19a. 20b; 15, 20. 21. — Rd: Ex 13, 3—16. — P: 12, 37. 40—42. 43—51; 13, 1. 2. 20; 14, 1—4. 8. 9. 10bβ. 15*. 16aβ—18. 21aαb. 22. 23. 27aα. 28. 29. — R: Ex 15, 1—19.« Znak R = redaktor, Rd = devteronomist, redaktor.

⁶³ Die Genesis.³ Göttingen 1917.

⁶⁴ H. G u n k e l, Die Propheten (Göttingen 1917) 73.

⁶⁵ Einleitung in das AT² Leipzig 1914; Zur Einleitung in das AT. Leipzig 1912.

gesunder, frischer Weiterentwicklung an Stelle der verknöcherten Pentateuchkritik, die am Ende des vorigen Jahrhunderts sich breit zu machen drohte.«⁶⁶

Ta nova struja pa še ni prišla iz teoretičnih poskusov do praktične veljave. Med nemškimi protestanti vladata v praksi dve stari struji, konservativna in skrajno liberalna.

b) Glavni zagovornik konservativne struje je senior zastopnikov starozakonske vede, Edvard König.⁶⁷ Ta je sicer načelno pristaš Wellhausenove teorije, loči znane vire J, E, D, P, ki jih stavi sicer v vrsto E, J, D, P, ker misli s šestimi drugimi znanstveniki, da je E nastal pred J, ter nastavlja njih postanek v znane dobe. Vendar se v marsičem ne strinja z Wellhausenovo šolo vobče, zlasti pa ne z njeno skrajno levico. Dočim imajo ti kvečemu Deborino pesem (Sodn 5) iz dobe sodnikov za prvi vir, ki je nastal v času, ko se je v pesmi omenjena zgodba dovršila,⁶⁸ zagovarja König historičnost starejših virov. Cel o prazgodovini Geneze pravi, da je v glavnem zgodovina, namreč duševna ali kulturna zgodovina najstarejših človeških generacij. Proti ugovoru, da je to le »naivnost antičnih ljudi«, če se misli, da bi n. pr. Bog občeval z Abrahamom, in da se občevanje z bogovi nahaja tudi v drugih slovstvih n. pr. pri Grkih, odgovarja: »Hat es bei den Hellenen auch ein solches Prophetentum, wie das eines Amos usw., gegeben? Ist die Stellung des griechischen Volkes in der Religionsgeschichte mit derjenigen von Israel auf die gleiche Stufe zu stellen? Nur wer es leugnen zu dürfen meint, dass Israel das Volk der Religion in der antiken Menschheit gewesen ist, dass das AT. den Anfang einer speziellen Religions- und Heilsgeschichte berichtet, der darf auch leugnen, dass das religionsgeschichtliche Bewusstsein Israels seine Quelle in wahrhaft aussergewöhnlichen Erfahrungen besessen hat.«⁶⁹ Za historičnost dobe očakov navaja med drugimi razlogi to, da je pri nepismenih inteligentnih ljudeh spomin jako dober, da so se v dobi očakov nekatere stvari tudi že lahko napisale, da so si naredili očaki »fulcra memoriae« s spomeniki iz kamna, kakor je bil kamen pričevanja (Gn 31, 47) ali Abrahamovo grobišče pri Hebronu, ali od Abrahama zasajena tamariska pri Bersabi. Tudi to je velikega pomena, da izraelska zgodovina sploh loči predmojzeško dobo. Mojzesova slava kot

⁶⁶ A. B e a, Deutsche Pentateuchforschung und Altertumskunde. Stimmen der Zeit Bd. 94 (1918) 464; Neue Wege in der Pentateuchforschung, Stimmen der Zeit 94, 585.

⁶⁷ Prim. zlasti njegova novejša dela: Einleitung in das AT. Bonn 1893; Geschichte der alttestamentlichen Religion.² Gütersloh 1915; Hermeneutik des AT mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probleme. Bonn 1916; Das Deuteronomium. Leipzig 1917; Die Genesis. Gütersloh 1919; Friedrich Delitzsch's »Die große Täuschung« kritisch beleuchtet. Gütersloh 1921.

⁶⁸ Cf. K. B u d d e, Geschichte der althebräischen Literatur (Leipzig 1906) 7; M a r t i, Geschichte der israelitischen Religion (Strassburg 1907) 20.

⁶⁹ Genesis 104.

ustanovitelja narodne neodvisnosti bi lahko otemnela prejšnje čase tako, da bi pozni rodovi svojo zgodovino spoh začeli šele z Mojzesom, ne pa z Abrahamom. Da so imeli Izraelci smisel za zgodovino, se vidi iz tega, da so si delali in hranili stare zapiske kakršni so bili »knjiga pravičnega« in »knjiga Gospodovih vojsk«, ki se citirata v sv. pismu.

Kar se tiče virov E, J, D, P samih, misli König, da so sicer nastali v taki obliki, v kakršni so zdaj, v dobah, kakor to uči Wellhausenova teorija, toda temeljna snov (Baumaterial) pa sega v Mojzesovo dobo. V to šteje zlasti dekalog (s soboto vred) in knjigo zaveze: »Aber auch das Bundesbuch Ex 20, 22—23, 33 wird durch sprachliche und hauptsächlich durch kultusgeschichtliche Gründe (20, 24—26 etc.) in das älteste Stadium der hebräischen Literatur gewiesen — in die grundlegende Epoche Moses.«⁷⁰ Proti tistim, ki pravijo, da dekalog ne more segati v Mojzesovo dobo, ker bi sicer preroki ne imeli nič več za religijo opraviti, trdi, da so še preroki kljub temu imeli svojo nalogo. V tem oziru misli na neki razvoj, pravi celo, da so šele preroki naredili konec monolatriji in prodrli s čistim mono-teizmom. Glede bogoslužja pa izključuje razvoj v Wellhausenovem smislu ter pravi, da je bilo poleg dovoljenih lokalnih daritev že od Mojzesove dobe centralno svetišče z levitskim duhovništvom.

Svoja izvajanja proti Delitzschevemu naziranju o Mojzesovem delu zaključuje z mislijo, da so naredbe pentatevha v notranji zvezi z Mojzesovimi začetki, ki so se organsko razvili. Tako nastale dodatke so poznejši zapisovalci pridejali v dobri veri in brez namena, da bi varali: »Ebenso aber könnten nachgewiesen werden, dass in den Kultushandlungen, -personen und -zeiten betreffenden einzelnen Gesetzen Wurzeln und Stämme, Prinzipien und Konsequenzen anzuerkennen sind, und dass die späteren Aufzeichner ihre Zusätze als geschichtlich gewordene Ausgestaltungen in gutem Glauben und ohne Absicht zu täuschen hinzugefügt haben.«⁷¹

Königovi nazori o postanku pentatevha se ne strinjajo z našimi posledki, ki smo jih navedli za Mojzesovo avtorstvo. König priznava še manj pravega avtorstva Mojzesu kakor Touzard. Vendar uči, da je Mojzes tisti veliki zakonodajavec, ki je vsled svojega doživetja na Sinaju dal podlago za izraelsko zakonodajo in bogoslužje, torej bistvo za vsebino pentatevha, ki se je ohranila po tradiciji, dokler se ni zapisala v poznejši dobi. König ima torej vobče tradicionalno naziranje o starozakonski religiji in odklanja revizijo teh nazorov.

c) Skrajno liberalna ali radikalna struja Wellhausenove šole vobče izključuje kake stare vire ali temeljne snovi, ker nima

⁷⁰ Geschichte der alt. Religion 19.

⁷¹ F. Delitzsch's »Die große Täuschung« kritisch beleuchtet 16.

Mojzesa za zakonodavca, ter poudarja pozni postanek virov J, E, D, P.

Tako piše Bertholet,⁷² da omenimo najnovejšo knjigo, o Jahvistu in Elohistu iz 9. in 8. stol., o D iz 621 l., ki šele določi postavo, po kateri se je vedelo, kaj je dobro in kaj hudo, in ob kateri se sodi, kaka bi zgodovina morala biti, ter o P iz 444, ali 432. l., ki povzroči novo revizijo cele izraelske zgodovine. Uči tudi, da se je uvedel razloček med duhovni in leviti, ki so mu bili do tedaj duhovni pri pokrajinskih »višinah«, šele po devteronomističnem času, ter se zanesel kakor postanek sv. šatora v Mojzesovo dobo.

Enako uči Meinhold⁷³ v najnovejši introduktorični knjigi, da še sobotne zapovedi ni bilo v D, in da je sv. šator v puščavo zanešena podoba salomonskega templja.⁷⁴ Celo dekalog mu je nastal ali v podevteronomističnem času ali celo v babilonski sužnosti.⁷⁵ Kot dokaz za to navaja, da ga preroki ne citirajo.⁷⁶ O Jeremijevi (32, 17) molitvi, ki citira dekalog, pa pravi, da se napačno pripisuje Jeremiju.⁷⁷ Ko je nastal D, so se devteronomistično predelali (überarbeitet) J in E,⁷⁸ knjiga Joz,⁷⁹ Sodn⁸⁰ in vse 4 Kralj.⁸¹ P s soboto in s prvim poglavjem Geneze je priredil in prinesel iz eksila Ezdra, ki jih je publiciral 444. l. pred Kr.⁸² Po viru P so se predelale potem prejšnje knjige.⁸³ Združenje vseh virov v JEDP se je izvršilo šele v letih 400—350, ker je v tem času (najpozneje) nastala samaritanska občina, ki ima tudi že ves pentatevh.⁸⁴ Prireditelji vseh teh virov in sprememb pa so to storili v obliki, kakor da bi se vse to zgodilo v Mojze-sovi dobi.

Kaj naj mislimo o takem postanku pentatevha? Pristaši Wellhausenove šole, o kateri smo dozdaj govorili, ne imenujejo tega prevare ali goljufije. Tako tudi Meinhold odklanja ta za postanek sv. pisma sumljiv izraz s trditvijo, da sta imela D in P za podlago mnogo starih »božjih« postav, ki so se pripisovale Mojzesu in s tem Jahveju.⁸⁵ Sellin istotako najde izhod v

⁷² Kulturgeschichte Israels (Göttingen 1920) 251 sl.

⁷³ Einführung in das AT., Geschichte, Literatur und Religion Israels. Gießen 1919.

⁷⁴ Op. cit. 12.

⁷⁵ Op. cit. 93. 189. 226.

⁷⁶ Op. cit. 93.

⁷⁷ Op. cit. 94.

⁷⁸ Op. cit. 193.

⁷⁹ Op. cit. 195.

⁸⁰ Op. cit. 196.

⁸¹ Op. cit. 188 sl.

⁸² Op. cit. 268.

⁸³ Op. cit. 270 sl.

⁸⁴ Op. cit. 271.

⁸⁵ Op. cit. 9 pravi za D: »Es wäre also wohl unrichtig, wenn man die Verfasser selbst Betrüger, den König einen betrogenen Betrüger nennen wollte.« Za P o. c. 13: »Auch hier wäre es irrig, von Betrügern zu sprechen, denn gewiss enthielt die Schrift eine Reihe alter kultischer Gebote und

svoji »novi struji« v tem, da sta imela D in P za podlago staro jedro.⁸⁶ Drugi pa se ne ogibljejo izrazom prevare ali goljufije. Cornill⁸⁷ imenuje postanek D-ja »slovstveno goljufijo ali vsaj mistifikacijo«.

Če tedaj Delitzsch v svoji knjigi »Die grosse Täuschung« imenuje postanek virov J, E, D in P »prevaro« ali »veliko prevaro«, je le dosleden v nauku skrajno liberalne Wellhausenove šole, ki ga v tej knjigi brez utemeljevanja podstavlja.

Iz zgoraj navedenih vzrokov odklanjamo Wellhausenovo teorijo sploh kot napačno, zlasti pa v njeni skrajno liberalni obliki. Zato so nam tudi Delitzschevi posledki napačni. Povrh se nam zdi taka prevara že radi tega izključena, ker se ne more lahko misliti, da bi se dala izvesti. Kako bi se moglo dati ljudstvo s kraljem vred zapriseči na tako stroge zapovedi, kakršne so v Dt, če bi v ljudstvu ne vladalo že prej prepričanje, da so to res Mojzesove postave? Kako bi mogli iznajditelji D-ja in P-ja tako spretno izbrisati sled poznegega postanka z izmišljotinami, ki bi jih morali vriniti v starejše zgodovinske in preroške knjige? Vsa ta prevara v tako poznem in kratkem času ni mogoča, ker so Judje v elefantinskem templju, da ponovimo samo en razlog, imeli v času, ko bi šele naj nastal P, že ves obrednik.

Sploh pa bi bila psihološka uganka, da bi ljudstvo, ki je imelo edino pred Kristusom monoteistično religijo, prišlo do nje s tem, da bi bilo varano in goljufano. In če je bilo ljudstvo goljufano, bi bili ustanovitelji te religije goljufi ali, kakor še Delitzsch imenuje preroke, lažnjivci, uporniki i. t. d. Doslednost zahteva, da gremo v tem oziru še dalje. Krščanstvo se naslanja na religijo stare zaveze. Krščanstvo, ki je prerodilo duševno ves svet, bi imelo za podlago tudi prevaro! Delitzsch se hoče sicer ogniti tej doslednosti, pa brez uspeha. On cení krščanstvo in citira Goethejevo besedo, ki je rekel: »Der menschliche Geist wird über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, nicht hinauskommen.«⁸⁸ Zato pa bi rad novo zavezo ločil od sta-

Ordnungen, wie sie etwa im Tempel zu Jerusalem seit alters gültig waren und also, weil »uralt«, auf den ersten Priester Israels, auf Moses und damit auf Jahwe selbst zurückgeführt wurden.«

⁸⁶ Zur Einleitung in das AT. 41 pravi o D: »Ist dasselbe (Deuteronomium) Resultat eines Kompromisses, durch das der König Josia und mit ihm sein Volk mystifiziert und düpiert ist, oder ist dasselbe (natürlich dem Kerne nach) wirklich ein älteres, im Tempel aufgefundenes Gesetz?« — O viru P o. c. 49 sl.: »Die Priesterschrift als solche ist nachexilisch. Aber damit ist zugleich eine neue Zeit heraufgezogen, die auch ein neues und nunmehr viel wichtigeres Problem empfand: wie kann diese Riesenschrift plötzlich in nachexilischer Zeit entstanden sein, muß sie nicht Vorstadien gehabt haben, müssen ihr nicht ältere Materialien zugrunde liegen? Und wenn das ist, so ist es nun nicht die Hauptaufgabe der alttestamentlichen Kritik, gerade diesen Vorstadien nachzugeben und die verwendeten Materialien auf ihre Entstehungszeit prüfen?«

⁸⁷ Einleitung in die kanon. Bücher des AT (Tübingen 1913) 13.

⁸⁸ Op. cit. 95.

rozakonske religije, ki mu je v l. 1920 samo monolatrija z naj-nevrednejšim pojmom o Bogu, dočim mu je bila še v knjigah »Babel u. Bibel« monoteizem.⁸⁹

Ta ločitev ni mogoča. Kristus se je pozival, kakor smo videli, dostikrat na staro zavezo in je naravnost izjavil, da ni prišel razveljavit postave ali prerokov, ampak dopolnit (Mat 5, 17). Zato pravi tudi Meinhold v kritiki Delitzschevega dela: »Es ist vergebliche Mühe, Jesus von dem jüdischen Boden zu lösen. Hier kommt es nicht sowohl auf das Blut an — obwohl die Behauptung, Jesus sei ein Arier gewesen (siehe S. 94), doch in der Luft hängt — als vielmehr auf die geistige Abkunft. Da sind die Propheten und Psalmensänger, die ‚heilige Schrift‘, die für Jesus trotz Delitzsch das Alte Testament war, seine eigentlichen Väter.«⁹⁰ Dasi razumemo Kristusovo zvezo s sv. pismom stare zaveze v drugačnem smislu ko Meinhold, je vendar med-sebojna zveza gotova. Vsled tega bi bilo tudi krščanstvo le nadaljevanje Delitzscheve »prevare«, ki bi bila tem hujša, ker se je ustanovitelj krščanstva izdajal za Boga. Po načelu zadostnega razloga pa iz take prevare ne morejo iziti prekrasni uspehi krščanstva. Zato taka prevara ne more biti podlaga krščanstva in starozakonske religije.

Osnovne misli Delitzscheve teorije so torej napačne. Kar navaja v ilustracijo svojih nazorov, je polno protislovja in brez vsake dokazilne moči.⁹¹ Tako n. pr. skuša zmanjšati moč Jahvejevo s tem, da pravi, da se ni vse izpolnilo, kar je Jahve obljubil.⁹² Brez ozira na to, da citiranih mest Delitzsch pravilno ne razlaga, je ta trditev prazna že radi tega, ker je bilo po Delitzschevi teoriji tako nasprotje nemogoče. Saj bi po njegovem nauku poznejši uredniki lahko pustili samo take obljube, ki so se izpolnile. Svetost odreka Jahveju radi tega, ker si Izraelci niso osvojili kanaanske dežele v »slovesni procesiji«, kakor si je Delitzsch v mladosti predstavljal, ampak so tudi ropali in morili, kakor se to v vsaki vojski več ali manj dogaja.⁹³ Tudi zvrča odgovornost na Jahveja za čine posameznih Izraelcev ali izraelskih rodov ali prerokov, da bi s tem zmanjšal Jahvejev nra-vni značaj. Po eni strani pravi, da so Izraelci imeli nižji pojem o Bogu kakor Sumerji,⁹⁴ po drugi strani pa vendar pravi, da so preroki najprej sebe, potem pa vse ljudstvo varali s tem, da so svojega partikularističnega malika (bôšet) Jahveja istovetili s svetovnim Bogom, torej vendarle učili monoteizem!

⁸⁹ Op. cit. 97 in Delitzsch, Babel und Bibel⁵ (Leipzig 1905) 48: »Was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel ausmacht, ist der Monotheismus.«

⁹⁰ Theol. Literaturzeitung 1920, 171.

⁹¹ Cf. E. König, Friedrich Delitzsch's »Die große Täuschung« kritisch beleuchtet.

⁹² Die große Täuschung 36.

⁹³ Op. cit. 51.

⁹⁴ Op. cit. 74.

Da je po takih premisah Delitzschu Mojzesovo doživetje na Sinaju tudi prevara, je lahko misliti.⁹⁵

Proti tej trditvi avtorja, ki stoji na stališču Wellhausenove šole, lahko odgovarjamo s Königovimi besedami, ki je pristaš iste šole: »Der für Moses grundlegende Impuls, in das religiöse und nationale Leben seines Volkes einzugreifen, lag nach dem zusammenstimmenden Zeugnis der Quellen in einer Kundgebung aus einer höheren Sphäre. Dies wird von den Quellen EJ und EP im wesentlichen gleichmäßig berichtet (Ex 3, 1 ff und 6, 2 ff). Die Möglichkeit einer solchen Kundgebung wird von denen nicht bestritten, die von der Existenz eines lebendigen Gottes überzeugt sind. Wer diese Existenz aber leugnen zu dürfen meint, der stellt sich auf einen Standpunkt, dessen Berechtigung vor einem andern Forum, als dem des Geschichtsschreibers, entschieden werden müsste.«⁹⁶

Wellhausen sam je priznal, da se z navadno delujočimi silami ne da razložiti posebno versko stališče izraelskega ljudstva, in ne da odgovoriti na vprašanje, zakaj moabitski malik Kamoš ni postal Bog pravičnosti in stvarnik nebes in zemlje⁹⁷. Brez transcendentalnega vpliva se izraelska zgodovina in religija ne da razložiti. Marsikaj v sv. pismu se še iz drugih virov ne da pojasniti ali utemeljiti. Toda Delitzscheva zahteva, da bi morali revidirati svoje nazore o starozakonski religiji, je brez podlage. Staro zavezo so razsvetljevali žarki istega Solnca, ki so oznanjali svetli dan nove zaveze.

Ob Jezusovem slovesnem vходу v Jeruzalem je začela vsa množica učencev vesela z močnim glasom hvaliti Boga zaradi vseh čudežev, ki so jih videli, rekoč: Blagoslovljen kralj, ki prihaja v imenu Gospodovem, mir na nebu in slava v višavah. In nekateri izmed farizejev iz množice so mu rekli: Učenik, posvari svoje učence. On pa jim je rekel: P o v e m v a m , d a b o d o , č e b i t i m o l č a l i , k a m n i v p i l i (Luk 19, 37—40).

Sabeistika, egipptologija, asiriologija, palestinologija osvetljujejo na podlagi vedno novih najdeb in izkopnin na čudovit način verjetnost sv. pisma in pravilnost našega naziranja o starozakonski religiji. Ko nastopajo novi nasprotniki sv. pisma, vstajajo iz tisoč in tisočletnega mirja novi njegovi zagovorniki: ilnate table, lončene črepinje, trdi kamni vedno na novo najdenih spomenikov vpijejo, če ljudje molče, vedno bolj za resničnost svetega pisma.

⁹⁵ Op. cit. 68.

⁹⁶ E. König, Geschichte der alt. Religion, Gütersloh 1915.

⁹⁷ Kultur der Gegenwart I, 4 (Leipzig 1906) 15.

Dr. F. K. Lukman — Ljubljana:

Sv. Ambrozij o pokori.¹

(S. Ambrosius quid de poenitentia docuerit.)

Disquisitionis breviarium. — I. Omnes homines peccatores sunt, quamvis ad peccata patranda non compellantur necessitate. Peccatorum divisio in s. Ambrosii scriptis. — II. S. Doctor varia media ad peccata post baptismum commissa delenda commendat, quorum efficacissimum, pleurumque unicum, poenitentia est. Poenitentiae definitio. Poenitentia redemptio est peccatorum et vera medicina. — III. Deus poenitentem gratia adiuvat, imo praevent. Conititionis et doloris necessitas et efficacia. Confessionis praestantia et effectus. Confessio Deo facta et confessio coram homine. — IV. Opera poenitentiae: fides, caritas, misericordia, abnegatio sui. Motiva poenitentiae gerendae: divina misericordia, spes veniae, vera emendatio vitae. — V. Solius Dei est condonare peccata. Per ecclesiam vita confertur aeterna. Dominus apostolis dedit ius dimittendi peccata, quod ad sacerdotum officia transmissum est, qui in remissionem peccatorum ministerium suum exhibent, cum in ss. Trinitatis nomine peccata dimittant. Sacerdos peccatoribus compatiatur, quin plus aequo ipsis indulgeat vel accipiat personam. Fideles peccatoribus suffragantur. — VI. Omnia peccata a Deo condonantur. S. Ambrosius Novatianorum sententiam quaedam peccata non posse remitti reiicit eorumque argumenta e divinis scripturis (1 Reg 2, 25; 1 Jo 4, 14; Hebr 6, 4—6) hausta enervat. Peccata contra fidem remitti vel ex eo apparet, quod quidam lapsi postea duplicem obtinuerunt gratiam, fidei et martyrii. Ille mortuus est, qui penitus Deum ex suo corde abiicit. Etiam Judas veniam meruisset, si apud Christum poenitentiam egisset. — VII. S. Doctor non raro poenitentiam cum baptismo comparat eamque baptismo parem celebrat dicens nihil interesse, utrum per poenitentiam an per lavacrum ius dimittendi peccata sibi datum sacerdotes vindicent, cum et in poenitentia nomen Dei operetur. — VIII. Modus agendi poenitentiam ecclesiasticam describitur. Peccator ab episcopo petit poenitentiam. Verborum De poenit. II 10, 91 nova interpretatio datur (contra Adam, Die kirchl. Sündenvergebung 128). Peccatores notorios episcopus ad poenitentiam compellere potuit. De excommunicatione peccatoris. Opera poenitentibus imposita recensentur. Fideles precibus poenitentes iuvare debent. Publica poenitentia semel tantum concedebatur. Reconciliatio. Publica poenitentia quibus peccatis imposita. Occulta crimina publicae poenitentiae subiecta non esse ex De poenit. I 16, 89, 90 (contra Adam op cit. 131) ostenditur. — IX. Discutitur quaestio, an s. Ambrosius poenitentiam secretam cum absolutione ecclesiastica noverit. Sententia in operibus s. Doctoris nullum esse visticium poenitentiae secretae sustineri nequit (contra Adam et Diekamp). Quenam sit vis narrationis Paulini diaconi in Vita s. Ambrosii 39, demonstratur. — S. Augustinus mitiorem s. Ambrosii praxim secutus est. Ex s. Doctoris operibus distinguere licet poenitentiam privatam, quam fideles suo iudicio agunt, poenitentiam sollemnem sive publicam ecclesiasticam eiusque formam mitiorem et breviorum poenitentiam secretam.

I. Kristjan mora biti popoln. To terja že njegovo ime²; kdor je Kristusov, mora biti grehu tuj (alienus a crimine).³ Ko so se mu pri krstu izbrisali, izmili, odpustili vsi grehi, naj čuva darove duhovne milosti, hrani dar svetega odpuščenja,⁴ čuva duhovni pečat (signaculum spirituale).⁵

To je vzor, ki ga pa nihče ne more popolnoma doseči. Vsled zadolžene dediščine (obnoxia hereditas),⁹ ki jo je zapustil Adam,⁷ je v vseh ljudeh narava polzka in nagnjena h grehu;⁸ vsi ljudje v resnici grešijo, tako da se zdi bolj čudno, če bi bil človek brez greha, kakor če pade v greh.⁹ Kdor bi hotel trditi, da je kdo brez greha, bi zakrivil bogokletstvo (sacrilegium), kajti samo Bog je brez greha.¹⁰ Vsaka starost je podvržena grehu,¹¹ vsi čuti so mu odprti.¹² Novacianci, ki se imenujejo čiste (mundos se appellat), so brezmejno ošabni, ker se protivijo sv. pismu, ki uči splošno grešnost.¹³ To je dejstvo, iz katerega pa ne sledi da človek nujno greši, kajti k pokorščini ga ne sili suženjska nujnost, marveč s prosto voljo se nagiblje k čednosti ali se naklanja h krivdi; prosto stremljenje ga vleče k zmoti in volja pod vodstvom razuma ga odvrča od nje.¹⁴ Ambrozij zavrača tiste, ki s pogani izvajajo greh iz usodne nujnosti, češ da dolže božanstvo, kot da božanska sila povzroča greh.¹⁵

Grehi med seboj niso enaki, kakor so učili stoiki in za njihimi Novacianovi pristaši.¹⁶ Vsak grešnik sicer prelomi zvestobo, je torej praevaricator: ime je skupno, toda krivda grehov (merita delictorum) je različna.¹⁷ Podrobnejše klasifikacije grehov, kot jo ima n. pr. Avgustin,¹⁸ pri Ambroziju ni najti. Crimen mortale nazivlje umor.¹⁹ Ko pojasnuje, kaj so smrtna, to je peklenska vrata, pravi: »Si fornicatus fueris, portas mortis ingressus es. Si fidem laeseris, portas inferi penetrasti. Si peccatum mortale commisisti, portas mortis intrasti.«²⁰ Smrtni greh poleg prešuštva in greha zoper vero, so »contentiones, dissensiones, strepitus tumultusque discordiae«.²¹ Večkrat omenja »gravia peccata«, ki izključijo človeka iz nebeškega kraljestva.²² K tem prišteva lakomnost, ki naredi človeka mlačnega, da ga Jezus pljune iz svojih ust.²³ Peccata gravia gredo pred človekom k sodbi in store s svojo težo, da se tehtnica, na kateri so njegova dela, nagne njemu v kvar.²⁴ Mnogokrat presoja milanski škof velikost grehov relativno ter označuje ene za graviora, maiora, druge pa za leviora;²⁵ kar ni isto, kakor gravia in levia. Grehi, ki nagnejo tehtnico človeških del navzdol (in profundum), »manifesta sunt vel pondere atque acerbitate vel multitudine«.²⁶ Peccatum levius nazivlje Ambrozij enkrat tudi quotidianum,²⁷ kar se zopet ne krije s sedanjim pojmom malega greha; to so namreč grehi, ki jih store, »qui se egerint sobrie, sed fragilitate conditionis dederint aliquando etiam errori locum... hi honestiores, sed tamen homines lapsi levioribus vitiis et erratis«.²⁸ Male grehe imenuje cerkveni učitelj »peccata fortuita«; z njimi se omadežuje človek živeč na zemlji, v »deželi mrtvih«. Od teh slučajnih grehov razločuje »peccata sua, peccata voluntaria«.²⁹ Slučajni (torej mali) greh je mogoč samo v sedanjem stanju, kajti Adam je padel v raj, »ubi non veniabilis culpa«.³⁰ Še eno razdelitev grehov je treba omeniti; peccata cogitationis, operationis, permansionis.³¹

Da ne grešimo samo z dejanjem, marveč tudi z mislimi, naglašava Ambrozij večkrat³². Hujsi greh kot misli in dejanja je otrplost, da se človek zaradi prevelike hudobije greha niti ne zaveda³³ in nima več volje, da bi vstal³⁴.

II. »Venimus ad baptismum, deletum est omne peccatum... Sed post baptismum incidi in opprobrium, debeo agere poenitentiam, ut dicam: Aufer a me opprobrium meum. Si non ago poenitentiam, quomodo dicam: Aufer... cum hoc ipsum opprobrium sit, quia non ago poenitentiam? Si autem poenitentiam, ut oportet, ago, recte dico: Aufer a me opprobrium meum, quod suspicatus sum; iudicia enim tua dulcia.«³⁵ Pokora, resnična pokora posreduje torej odpuščanje grehov.

Ambrozij našteva sicer enkrat razna sredstva, ki človeka očiščujejo, rekoč: »... mundat sermo divinus, mundat nostra confessio, ille dum auditur, ista dum promitur; mundat bona cogitatio, mundat honesta operatio, bonae quoque usus conversationis.«³⁶ Dalje opominja milanski škof, naj z vztrajno molitvijo po noči in po dnevu prosimo za odpuščanje svojih grehov. Navaja za zgled Davida, ki je kljub vladarskim skrbem hvalil Boga po sedemkrat na dan, in sklepa: »... quid nos facere oportet, qui eo amplius rogare debemus, quo frequentius carnis ac mentis fragilitate delinquimus?«³⁷ Tudi evharistija odpušča grehe³⁸, seveda le male, kajti tisti, ki imajo velike grehe, ne smejo pristopati h Gospodovi mizi³⁹.

Če pripominja J. T i x e r o n t, da opazamo pri Ambroziju »l' influence grecque, mais contrebalancée par le tempérament latin le plus prononcé«⁴⁰, velja to tudi za njegovo pojmovanje pokore. Pri njem se steka grško in latinsko mišljenje, grško, ki ima pokoro predvsem za zdravilno in vzgojno sredstvo, ki naj človeku celi rane in ga bolj in bolj izpopolnjuje, latinsko, ki mu je pokora predvsem zadoščanje za krivdo greha⁴¹.

V razlagi 37. psalma, kjer hoče milanski škof učiti, kako je treba opravljati pokoro⁴², jo opredeljuje takole: »Plena enim est poenitentiae definitio commemoratio delictorum, ut unusquisque sua velut quodam quotidiani sermonis castiget flagello et commissa sibi flagitia condemnet.«⁴³ Spokornik se torej spominja svojih grehov, si jih v duhu našteva. »Puto autem, quod is, qui poenitentiam gerit, qui se affligit, non bona sua debeat, sed commissa sibi enumerare peccata.«⁴⁴ Vsled tega začne sovražiti in obsojati greh, da ga odstrani, ga s tem v resnici kaznuje, sebe pa osvobodi⁴⁵.

Pokora je odkupnina za greh⁴⁶. »Prius solve, quod debitum est, ut, quod speraveris (t. i. odpuščanje), impetrare merearis. Solve boni affectum debitoris, ut versuram non facias, sed fidei tuae censu contracti nominis fenus evacues.«⁴⁷ Kaj je »affectus boni debitoris« in »fidei census«, razlaga Ambrozij, rekoč: »Oratio, lacrimae, ieiunia debitoris bonus census est multoque uberior, quam si quis ex pretiis fundorum pecuniam

sine fide deferat.«⁴⁸ »Non enim pecuniam Deus, sed fidem quaerit.«⁴⁹ Pokora je kazen za greh. Kdor se pokori, se ponuja, da ga Gospod tukaj kaznuje in ga ne ohrani za večno kazen.⁵⁰

Pokora pa je tudi zdravilo. »Vera ergo medicina est gerere poenitentiam, quae tunc legitime praedicata est, quando medicus venit e coelo, qui non exasperaret vulnera, sed sanaret.«⁵¹ Duša ozdravi in se okrepi, ko vsled pokore preneha pritok zmote in se ustavi krivda, da se dalje ne širi⁵². Zdravnik je Kristus, ki je prišel odvzet greh sveta in ozdravit naše rane. Kdor zahteva zdravilo, tega ozdravi, kdor pa odkloni zdravnika, ne more izkusiti, kako dober je. Kogar zdravi, ga tudi ozdravi in zanj je dober zdravnik⁵³. Kdor hoče ozdraveti, ne sme zdravniku ukazovati, kako ga naj zdravi, ker zdravnik to bolje ve, marveč ga mora poslušati in rabiti odrejena zdravila, sicer ga zdravnik zapusti⁵⁴. Slična, do podrobnosti izvedena primerjanja se ponavljajo mnogokrat.

III. Pokora je delo božje milosti, ne le da Bog spokorniku odpusti greh, marveč ga pri pokori podpira⁵⁵, ga celo prehiti z milostjo. Jeza božja nad grešnikom ga že sama opominja, naj se spokori⁵⁶. Milost mu pomaga, da zaupno prosi odpuščenja⁵⁷. Vrhtega je Kristus »magister poenitentiae«⁵⁸.

Jedro pokore je kesanje. Ambrozij rabi izraze: contereere cor⁵⁹, humiliare animam⁶⁰, tua te facta compungant⁶¹, lapsibus compungi⁶², dolere et flere⁶³. O spokornih solzah govori cerkveni učitelj pogosto. »Solent legationem suscipere pro delictis.«⁶⁴ »Lacrimae sine horrore culpam loquuntur, lacrimae crimen sine offensione verecundiae confitentur, lacrimae veniam non postulant, et merentur... Ante flendum est, sic precandum.«⁶⁵ Od kesanja, s katerim se grešnik ne odpove samo grehom, marveč izbriše spomin nanje⁶⁶, je odvisna vrednost pokore. Grešnik, ki še ima krivičnost v svojem srcu, pa trdi, da se pokori, je podoben bolniku, ki se kaže zdravega in vsled tega še huje zboli⁶⁷. Kristus ozdravi le tiste, ki preprosto in odkrito priznajo svoje grehe, v katerih ni hlimbe in hudobije⁶⁸. »Non mediocre est, ut agnoscat unusquisque peccatum sum. Qui enim potest agnoscere, potest declinare, potest, quid sequatur eligere. Plerique in suis lapsibus gloriantur et putant ea laudi esse, quae crimini sunt... Ex his nullus potest dicere: Quoniam iniquitatem meam ego agnosco, sed ille, qui potest dolere, quod fecerit, condemnare, quod deliquerit, quem vitia sua compungunt.«⁶⁹ Tiste, ki se ponašajo z grehi, primerja Ambrozij s konji, ki pri dirki padejo ter se po tleh valjajo in s tem poškodujejo. Boljši so tisti konji dirkači, ki mirno obleže, če so padli; padec jim ne škoduje, mir pa koristi. Kdor se baha s svojo hudobijo, je slabši od take živali.

V svojih izvajanjih o pokori imenuje milanski škof pre-mnogokrat priznanje, izpoved, obtožbo grehov (fateri, confiteri, profiteri, confessio, accusare). Grešnik mora

priznati svoj greh vsevednemu Bogu; brez priznanja ni odpuščenja. Človek skuša seveda svoj greh prikrivati. »In affectu habemus abscondere, non in effectu. Plena abscondentis perfidia, etsi apud Deum nulla sit latebra.«⁷⁰ S tem, da grešnik prizna greh kot svojo krivdo in ga ne zvraca na koga drugega, morda celo na Boga, se sam osramoti in to je že kazen, ki jo prostovoljno vzame nase⁷¹.

Z izpovedjo povečuje grešnik božjo pravičnost⁷². Priznanje greha človeka osramoti, toda grešnik mora pomisliti, da je greh sramoten, ne pa priznanje greha⁷³. Nagibov, da spokornik preмага neutemeljeno sramežljivost, je mnogo. »Qui agit poenitentiam, excludit pudorem, sequestrat verecundiam flagitii confitendi, ut recuperandae spem salutis inveniat.«⁷⁴ »Ille pudor agrum suum arat, spinas tollit perpetuas, sentes amputat, fructus adolet, quos inter mortuos esse credebat.«⁷⁵ David, Job, apostol Pavel so grešniku za zgled, kako naj prostodušno prizna svoj greh⁷⁶. Bog obeta tistim, ki priznajo grehe in se spokore, da se jih ne bo sramoval, marveč jih imel za svoje prijatelje⁷⁷, da jim bo dal plačilo za poboljšanje⁷⁸. Slednjič naj pomisli grešnik na božjo sodbo. »Non multum ista verecundia tibi opitulabitur, cum in iudicium Dei veneris, sed pudoris te istius poenitebit, cum in conspectu non solum hominum, sed etiam angelorum et omnium potestatum coelestium constitutus coeperis peccata propria non negare.«⁷⁹ Hudobni duh je vedno pripravljen tožiti grešnika; kdor se pa sam obtoži, prestriže nasprotniku besedo in mu zamaši usta⁸⁰ ter razkrinka zapeljivca kot pravega povzročitelja greha⁸¹.

Izpoved greha je zdravilno sredstvo. »Venenum peccatum est, remedium accusatio sui criminis, venenum iniquitas est, confessio remedium prolapsionis.«⁸² Greh je kačji strup in njegov učinek je treba omiliti, oslabiti z izpovedjo.⁸³ Človek se mora boriti z božjimi nasprotniki, zato naj razkrije rane, ki jih je dobil, da se mu bodo hitro zacelile in bo mogel ozdravljen nasprotniku ljubovati⁸⁴. Drugje primerja Ambrozij greh z vročico. »Ut febres, cum in alto sunt, non queunt mitigari, cum foras erumpunt, speem afferunt desinendi, ita peccatorum morbus, dum tegitur, inardescit, si confessionibus proditur, evaporat.«⁸⁵

Kaj doseže grešnik, ki prizna svoje grehe, smo videli že v nekaterih navedenih besedah; izpoved ga osvobodi greha. Največkrat rabi Ambrozij besedo, da se grešnik opraviči (iustificari, iustificatio)⁸⁶, da je pravičen, postane pravičen (iustus est, iustus fit, iustus esse incipit)⁸⁷. Ambrozij se opira zlasti na dve mesti sv. pisma: »Ego sum, ego sum, qui deleo iniquitates tuas, et memor non ero, tu autem memor esto et iudicemur. Dic tu prius iniquitates tuas, ut iustificeris« (Is 43, 25. 26). »Iustus in exordio sermonis accusator est sui« (Prov 18, 17). S priznanjem zadobi odpuščenje (veniam)⁸⁸; »veniabilis

culpa, quam sequitur confessio delictorum⁸⁹. Izpoved razveže grešne vezi in reši iz sužnosti⁹⁰, je »remedium impunitatis«⁹¹, govori za grešnika (reo suffragatur)⁹², posreduje »superiorum indulgentiam peccatorum«⁹³, »remissionem et generalis indulgentiae munus«⁹⁴.

Na navedenih mestih ima cerkveni učitelj v mislih izpoved pred Bogom, ki ji pripisuje očiščujočo moč. Ali se pa ta razteza na vse grehe, in če ne, na katere? Na prvo vprašanje je odgovor odločno negativen, kajti mnogo grehov je, ki se jih more grešnik oprostiti le s posredovanjem cerkve; na drugo vprašanje pa ne moremo odgovoriti enako točno. Ne bomo se motili, ako rečemo, da zadošča izpoved pred Bogom, združena z dobrimi deli, za »peccata quotidiana, leviora«⁹⁵. Že prej pa smo omenili, da se ta pojem ne krije z našim pojmom malega ali odpustljivega greha, da pa tudi iz našega pisatelja ni mogoče natančno določiti meje med peccatum levius in gravius.

Nekatera mesta, kjer govori cerkveni oče o izpovedi, so naravnost takšna, da ni mogoče odkloniti misli na izpoved pred duhovnikom. Izrazi kot »unusquisque crimina sua prodatur«⁹⁶, »peccatorum morbus confessionibus proditur«⁹⁷, še niso odločilni, dasi pravi Ambrozij neposredno pred pravkar navedenimi besedami, da grešnik »non solum confitetur peccata sua, sed etiam enumerat et accusat; non vult enim latere sua delicta«⁹⁸. Vse to se morda nanaša na izpoved pred Bogom. Drugače pa je z izvajanjem k psalmu 36, 5. 6. Ambrozij piše: »Quis enim revelat viam suam, nisi qui Deo, occultorum arbitro, interna sui pectoris confitetur? ... Pulchre autem dicit: Revela ad Dominum viam tuam, quia natura hominum, prona peccato, velut quoddam menti nostrae velamen obducit, ne nostra Domino peccata fateamur, qui potest vulnera nostra sanare, ut erubescat quis ore proprio postulare medicinam, ne coram hominibus sua prodantur opprobria.«⁹⁹ Zagrinjalo, s katerim se odene duh, povzroči dvoje: da se človek pred Bogom v svojem srcu ne prizna za grešnika in da z jezikom ne zahteva zdravila iz strahu, da bi ljudje izvedeli njegove grehe. Drugi namenilni stavek »ut erubescat ... prodantur opprobria« se more nanašati le na izpoved pred duhovnikom. — Slično, še jasneje, govori milanski škof, ko razlaga priliko o izgubljenem sinu. »Haec est prima confessio apud auctorem naturae, praesulem misericordiae, arbitrum culpae (torej tiho priznanje pred Bogom). Sed etsi Deus novit omnia, vocem tamen tuae confessionis expectant, ... Confitere magis (rajši), ut interveniat pro te Christus, quem advocatum habemus apud Patrem, roget pro te ecclesia et illacrimet populus. Nec vereare, ne non impetres.«¹⁰⁰ In pozneje dostavlja: »Haec apud se dixit (izgubljeni sin): sed non satis est dicere, nisi ad patrem venias. Ubi illum requiras, ubi invenias? ... Exsurge, curre ad ecclesiam, hic est Pater,

hic est Filius, hic est Spiritus sanctus.«¹⁰¹ Tu je značilno, kako preide Ambrozij od izpovedi pred Bogom k obtožbi pred duhovnikom.

IV. »Qui agit poenitentiam, non solum diluere lacrimis debet peccatum suum, sed etiam emendationibus factis operire et tegere delicta superiora, ut non ei imputetur peccatum.«¹⁰² Pokora ima torej dve sestavini: kesanje in spokorna dela. To je važno za pravilno umevanje vseh tistih mest, kjer naglašava Ambrozij samo dobra dela, vsled česar se mu je že očitalo, da ceni dela mehanično in po zunanje, zanemarija pa »den Nerv der Gesinnung«¹⁰³.

Kakor vse krščansko življenje sloni tudi pokora na v e r i. »... et agendam poenitentiam et tribuendam veniam credere nos convenit, ut veniam tamquam ex fide speremus, non tamquam ex debito; aliud est enim mereri, aliud praesumere.«¹⁰⁴ Kdor bi se zanašal zgolj na svoja dela, češ da zaslužijo odpustčenje, bi ravnal predrzno; »praesumptio autem arroganti prior est quam roganti«¹⁰⁵. O spokornem Petru pravi torej Ambrozij: »Commune, quod labitur, fidei, quod poenitet.«¹⁰⁶ Kdor ne veruje v Kristusa, se goljufa za splošno dobroto (generale beneficium), kakor se oropa vse ožarjajoče solnčne luči in toplote, kdor zapre okna, ko sije solnce¹⁰⁷. Grešnik, ki še veruje, ima v sebi vedno »aliquid vitale, unde possit vitam resumere«¹⁰⁸. Zato Ambrozij večkrat zatrjuje, da vera greh manjša (fides peccatum minuit)¹⁰⁹, in pripominja k psalmu 118, 175: »Et iuvabunt me iudicia, quoniam, qui credit in Domino, non iudicatur. Proderit illi fides et suffragabitur ad veniam, etiam si qua in operibus offensa sit.«¹¹⁰

Iz vere torej izvirajo dobra dela, s katerimi je treba zakriti grehe. Izrazi »pokriti, skriti, obsenčiti« (tegere, operire, abscondere, obumbrare) so posneti po 1 Petr 4, 8, kjer pravi apostol, da ljubezen pokrije množico grehov. Te besede navaja Ambrozij šestokrat¹¹¹. Ker je ljubezen močnejša kot smrt (Vis pes 8, 6), umori krivdo in vse grehe¹¹². Gospod je rekel spokornici, da se ji odpusti mnogo grehov, ker je imela mnogo ljubezni (Lk 7, 47); z ozirom na to pravi Ambrozij: »Multa quoque caritas remittit etiam ipsa peccata.«¹¹³ Kdor opravlja dobra dela, ljubi božje zapovedi, udejstvuje ljubezen in zato se sme reči, da dobra dela zakrijejo grehe¹¹⁴. Manjši grehi (leviora) se odtehtajo (relevantur) z dobrimi deli¹¹⁵.

Dobra dela označuje Ambrozij časi s skupnim imenom čednosti, popolne čednosti¹¹⁶, treznosti¹¹⁷, potrpežljivosti (patientia = vztrajnost)¹¹⁸, spokornih daritev (sacrificia poenitentiae)¹¹⁹; časi pa našteva posamezna dela¹²⁰. Med njimi so najodličnejša dela usmiljenja in post. Miloščina je odkupnina za grehe, kakor izpričuje sv. pismo (Tob 12, 9; Preg 13, 8; Lk 16, 9)¹²¹. Nevidne vezi svojih grehov razveže, kdor pomaža jetnikom:

škof (sacerdos) more posredovati za obsojenega, cesar more podpisati pomiloščenje¹²². Slednjič je post »culpae interfectorium«¹²³.

Resnična pokora zahteva mnogo truda, zato se človek le težko odloči zanjo. »Pigra et verecunda est poenitentia, quia premitur et revocatur praesentium pudore; solis enim intendit futuris, quorum spes sera, tardior fructus et ideo petitio ipsa tardior.«¹²⁴

Opomin k pokori podpira milanski škof s krepkimi nagibi. Najmočnejši nagib je božja dobrotljivost in božje usmiljenje. »Vide, quam bonus Deus et facilis indulgere peccatis.«¹²⁵ Moč pokore je tolika, da se zdi, kot da Bog izpremeni svojo sodbo¹²⁶. Kristus noče nikogar obsoditi, vsakega odvezati¹²⁷, in kakor je objel oče svojega vračajočega se izgubljenega sina, tako objameta Oče in Kristus spokornika¹²⁸. Grehi, ki jih je Bog enkrat odpustil, so odpuščeni za vselej¹²⁹. Upanje na odpuščanje je »incentivum poenitentiae«¹³⁰. Zato Ambrozij hudo graja novacianski rigorizem, ki spokornikom odreka odpuščanje, odteguje sad pokore¹³¹. Seveda pa upanje na pokoro, ki ji je obljubljeno odpuščanje, ne sme biti povod novim grehom, kajti upanje na prihodnost je slabo, »cum omne tempus incertum sit, omnis spes temporis non sit superstes«¹³². Četudi je pokora težavna, je pa milost prijetna¹³³ in grešnik naj se ozira na večno plačilo za začasni trud; trpljenje, ki ga pokora nalaga, se ne da primerjati s prihodnjo slavo¹³⁴. Slednjič opozarja cerkveni učitelj na božjo sodbo, kjer se bo vse odkrilo¹³⁵.

Iz prave pokore sledi stanovitno poboljšanje in prej malomarni kristiani postanejo popolni¹³⁶, kajti, kdor se resnično spokori, ne odstrani samo greha, marveč tudi radovoljno grešno nagnjenje (peccandi affectum), in ker se utrdi v čednosti, odpravi greh ne le začasno, marveč trajno¹³⁷.

V. Samo B o g more odpustiti grehe. »Praeterita damnare divinae est potestatis.«¹³⁸ Pokora je človekovo opravilo, Bog pa dopolni milost skrivnosti¹³⁹. Presveta Trojica odpušča grehe.¹⁴⁰ »Non potest hoc cuiquam hominum cum Christo esse commune, ut peccata condonet, solius hoc munus est Christi, qui tollit peccatum mundi.«¹⁴¹ Preodlična vrednost Kristusove smrti se kaže v odpuščanju in novi milosti, ki ju grešnik zadobi, tako da vsi prihajajo in se čudijo, kakor sedi s Kristusom pri mizi¹⁴². Tudi sv. Duh odpušča grehe, ker je Gospod rekel: »Prejmite sv. Duha; katerim boste grehe odpustili, so jim odpuščeni...« To navaja Ambrozij za dokaz, da je sv. Duh pravi Bog¹⁴³.

Večno življenje posreduje c e r k e v. »Adam vocavit nomen mulieris suae vitam; nam et in populis per mulierem successionis humanae series et propago diffunditur et per ecclesiam vita confertur aeterna.«¹⁴⁴ Zato kliče Ambrozij grešniku: »Vstani

torej, teči k cerkvi; tu je Oče, tu je Sin, tu je sv. Duh!¹⁴⁵ Cerkev ima preproge (aulaea), s katerimi zakrije greh in obsenči krivdo¹⁴⁶.

Pri odpuščenju grehov sodelujejo cerkveni predstojniki in verniki.

Glede škofov (duhovnikov) naglašajo milanski cerkveni učitelj najprej njih oblast odpuščati grehe. Napovedana je bila že v stari zavezi in David je v psalmu 39, 14 oznanil, kar mu je Gospod razodel o tej apostolski oblasti¹⁴⁷. »Ideo Dominus, quod ante (v stari zavezi) erat iudicii sui, dedit apostolis peccata remittendi aequitate solvenda, ne cito solvenda diu ligata manerent.« Ambrozij navaja nato Mt 16, 19 in nadaljuje: »Tibi, inquit, dabo claves regni coelorum, ut solvas et liges. Hoc Novatianus non audivit, sed ecclesia Dei audivit; ideo ille in lapsu, nos in remissione, ille in impenitentia, nos in gratia. Quod Petro dicitur, apostolis dicitur.«¹⁴⁸ Novacianci po pravici trdijo, da ne morejo odpuščati grehov, pravi Ambrozij z rahlo ironijo, kajti nimajo Petrove dediščine, ker nimajo Petrovega sedeža, ki ga trgajo z brezbožnim razkolom. Napačno pa je, če pravijo, da tudi cerkev ne more odpuščati, saj je Gospod rekel Petru: Tebi bom dal ključne nebeskega kraljestva, in kar boš zvezal na zemlji, bo zvezano tudi v nebesih, in kar boš razvezal na zemlji, bo razvezano tudi v nebesih¹⁴⁹. Tudi v slučaju čarovnika Simona v Samariji Peter ni mogel dvomiti o svoji oblasti¹⁵⁰. Vezati in razvezovati sta korelativna pojma, zato se novacianci motijo, ko hočejo samo vezati, ter so nepokorni Gospodovemu naročilu¹⁵¹. »Ecclesia in utroque servat oboedientiam, ut peccata et alliget et relaxet... Dominus enim par ius et solvendi esse voluit et ligandi, qui utrumque pari conditione permisit (Jo 20, 22, 23)¹⁵². Oblast odpuščati grehe je prešla od apostolov na škofe (duhovnike; ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est)¹⁵³. Aronovo svečeništvo je ni imelo, prihranjena je bila evangeliju¹⁵⁴; azilska mesta so jo v stari zavezi predpodbijala¹⁵⁵. To oblast podeljuje sv. Duh. »Accepimus Spiritum sanctum, qui non solum nostra peccata dimittit, sed etiam nos facit, sacerdotes suos, aliis peccata dimittere!¹⁵⁶ Odpuščanje grehov je »ius sacerdotale«¹⁵⁷. »Ne prisvajamo si oblasti protipravno (usurpamus),« pravi Ambrozij, »pokorimo se povelju.«¹⁵⁸

Samo Bog more odpuščati grehe, odpušča pa jih tudi po tistih (per eos quoque), ki jim je dal oblast odpuščanja¹⁵⁹. V kakšnem razmerju do Boga je torej duhovnik, ko odpušča grehe, in v kakšnem razmerju do grešnika?

Prvo razmerje določa Ambrozij kot »officium sacerdotis sacrumque ministerium«¹⁶⁰. »Homines autem in remissione peccatorum ministerium suum exhibent, non ius alicuius potestatis exercent. Neque enim in suo, sed in Patris et Filii

et Spiritus sancti nomine peccata dimittunt. Isti rogant, divinitas donat; humanum enim obsequium, sed munificentia supernae est potestatis.«¹⁶¹ »Vult Deus plurimum posse discipulos suos, vult a servulis suis ea fieri in nomine suo, quae faciebat ipse positus in terris... Omnia ergo dedit, sed nulla in his hominis potestas est, ubi divini muneris gratia viget.«¹⁶² Cerkveni oče torej ugotavlja, da duhovnik nima nobene oblasti sam od sebe, marveč le od Boga in jo izvršuje ne v svojem imenu, marveč v imenu Kristusovem, v imenu presvete Trojice kot božji služabnik¹⁶³. Tako v resnici on odpušča grešniku. Ambrozij sicer pravi, da duhovnik moli (isti rogant, divinitas donat), toda ta molitev ni navadna molitev, kakor je molitev vernikov (suffragia), marveč takšna, da duhovnik po njej res odпусти greh (peccata dimittunt). Znano je, da so se do 12. stoletja splošno uporabljale za odvezo deprekativne formule¹⁶⁴, kar je še danes v navadi v vzhodnih cerkvah¹⁶⁵.

Ambrozij se zaveda, kako važna je ta duhovniška služba, zato daje pastoralna navodila, kako naj se opravlja. Duhovnik je zdravnik, ki ne sme grešnika zaničevati, marveč mora imeti z njim sočutje. Če duhovnik kaže, da mu je grešnik zopern, ne bo nihče prišel k njemu, da ga zdravi¹⁶⁶. Svoje srce razodeva milanski škof, ko prosi Boga, rekoč: »Ac primum da, ut condolere norim peccantibus affectu intimo... Nec superbe increpem, sed lugēam et defleam, ut dum alium fleo, me ipsum defleam.«¹⁶⁷ Kdor hoče izboljšati grehe človeške slabosti, mora naložiti slabost na svoje rame in ne sme bremena vreči raz sebe. Dobri pastir je onemoglo ovco nesel, ne zavržel. Salomon pravi: »Ne bodi preveč pravičen« (Pridig 7, 17); »debet enim iustitiam temperare moderatio«¹⁶⁸. Usmiljenje pospešuje pri duhovniku potrpežljivost, pri grešniku pa poboljšanje¹⁶⁹.

Usmiljenje z grešniki pa ne sme postati slabotna popustljivost, sicer si nakoplje duhovnik težko odgovornost. »Sed si sacerdos non dixerit erranti,« piše Ambrozij cesarju Teodoziju, »is qui erraverit, in sua culpa morietur et sacerdos reus erit poenae, quia non admonuit errantem.«¹⁷⁰ Duhovnik se mora ozirati na blagor cerkve (incorruptam servare studet ecclesiae castitatem), ne sme biti malomaren in popustljiv, marveč goreč, kakor priporoča prvi duhovnik (princeps sacerdotum; Jo 2, 17). »Melius est, ut unius aut duorum damnatione plurimi liberentur, quam duorum absolute plures periclitentur.«¹⁷¹ Isto misel razpleta cerkveni učitelj na drugem mestu, kjer opozarja na škodo, ki nastane med verniki, ako grešnik, ki bi moral dolgo, dolgo prositi za cerkveno edinstvo (communio), vsled duhovnikove lahkomišelnosti (facilitate sacerdotis) dobi odvezo »brevis lacrimula atque ad tempus parata vel etiam uberioribus fletibus«¹⁷². Grešniki, ki samovoljno takoj zahtevajo odvezo, »non tam se solvere cupiunt quam sacerdotem ligare, suam enim conscientiam culpa

non exuunt, sed sacerdotis induunt¹⁷³. Duhovnik mora kot dober zdravnik nevarno rano na telesu cerkve izrezati, da se ne razširi, in skrivaj delujoč grešni strup razkriti, sicer poslano mesto enega mnogi vredni, da jih izbóci iz cerkve¹⁷⁴. Odveza grešnika, ki ne opravlja pokore ali se hlina, je neveljavna, kajti slaba vest ne pripušča, da bi takšna grešna duša se okrepčala in nasitila s sadovi pokore¹⁷⁵. Tudi če se kralji huje pregrešijo, jim duhovnik ne sme prizanašati, ampak jih mora pravično opominjati, naj se poboljšajo¹⁷⁶. Ambrozij sam je storil to dolžnost, ko je z res apostolsko prostodušnostjo cesarja Teodozija pozval k pokori¹⁷⁷. Seveda so ljudje, ki še povečajo svoj greh, če jih duhovnik pokara, ker hočejo svojo krivdo tajiti ali braniti¹⁷⁸.

Pri odpuščenju grehov sodeluje tudi cerkev kot družba, saj so grešniki njeni udje, četudi začasno izločeni, če so se hudo pregrešili¹⁷⁹. Cerkev jim pomaga s svojo priprošnjo. Žena, ki išče izgubljeno drahmo, je cerkev, njeno iskanje je »suffragatio«: »Ecclesia suffragatur.«¹⁸⁰ »Velik je Bog, ki po zasluženju drugih odpušča in ki razvezuje zmote, ko druge preskuša... Glej, bolnik, kako dosežeš (odpuščenje)! Če ne upaš odpuščenja velikih grehov, vzemi priprošnjike, vzemi cerkev, da bo za te prosila; na njo se bo Bog ozrl in ti odpustil, kar bi tebi morda odrekel.«¹⁸¹ Cerkev je podobna naimski vdovi, ki je žalovala za rajnim sinom. Žaluje naj blaga mati in ž njo naj žaluje ne samo množica, marveč velika množica, potem bo grešnik zopet vstal¹⁸². Cerkev je Rahela, ki naj joka za grešnikom, objokuje njegove grehe in se ne da zlepa potolažiti¹⁸³. Iz gornjih izvajanj je jasno, da so te priprošnje le podpora grešniku in mu ne odvzamejo dolžnosti, da se sam resnično in iskreno spokori.

VI. Ambrozij toži enkrat, da se nekateri ne spreobrnejo, ker ne pričakujejo sprave, svesti si svojih grehov, češ, čim svetejše so zapovedi v cerkvi, tem manj se odpuščajo grehi¹⁸⁴. Pisatelj misli na novacianski rigorizem, ki ga brez obotavljanja obsoja, kakor smo že videli v poteku raziskovanja. Slovesno izjavlja milanski škof: »Etsi nequissimus sim omnium et detestabilissimus peccatorum, illo tamen iubente liber ero, qui sub uno momento latrocinii damnatum reum suppliciis eripuit constituitque in regno suo.«¹⁸⁵ Misel, da je Bog pripravljen odpuščati vse grehe brez razločka, se ponavlja v vseh mogočih variacijah. Obširno jo Ambrozij utemeljuje v prvi knjigi De poenitentia s tremi Gospodovimi izreki: »Omnis ergo, qui confessus me fuerit coram hominibus, confitebor...« (Mt 10, 32, 33); »Quia sic dilexit Deus hunc mundum, ut Filium suum unigenitum daret...« (Jo 3, 16); »Qui credit in Filium, habet vitam aeternam...« (Jo 3, 36). V daljši razpravi pripominja Ambrozij k prvemu reku: »Gratiam promittit omnibus, non omnibus minatur iniuriam. Quod est miseracionis, exaggerat,

quod ultionis extenuat.«¹⁸⁶ Slično pristavlja k drugemu: »Omnis, inquit, hoc est, ex quocumque statu, ex quocumque lapsu, si credat, perire non timeat.«¹⁸⁷ In k tretjemu: »Quod manet (ira Dei), utique iam coepit et ex delicto aliquo coepit, quia ante non credit. Ubi ergo quis credit, ira Dei discedit, vita autem accedit.«¹⁸⁸

Pogledati še moramo, kakor zavrača Ambrozij novacian-ske dokaze, da so nekateri grehi neodpustljivi. Novacianci so se opirali na 1 Kralj 2, 25: »Ako greši človek zoper človeka, bodo molili zanj h Gospodu, ako pa greši človek zoper Go-spoda, kdo bo molil zanj?« Ambrozij odgovarja: »Non enim scriptum est: Nullus orabit pro eo, sed: Quis orabit? hoc est, quis ille sit, qui in tali causa orare possit, quaeritur, non excluditur.«¹⁸⁹ Kratko: »Singularis vitae aliquis debet orare pro eo, qui peccavit in Domino. Quo maior culpa, eo maiora sunt quaerenda suffragia.«¹⁹⁰ — Ugovor, povzet iz 1 Jan 4, 16, zavrača, rekoč: »Non enim ad Moysen et Hieremiam loquebatur (sc. Joannes), sed ad populum, qui suorum peccatorum alium precatorem deberat adhibere; cui (sc. populo) satis est, si pro levioribus delictis Deum precetur, graviorum veniam iustorum orationibus reservandam putans.«¹⁹¹

Posebno pozornost posveča Ambrozij besedam Hebr 6, 4—6, ki so jih imeli novacianci za posebno krepko podlago svojim naukom¹⁹². Naš pisatelj opozarja najprej, da si Pavel gotovo ni sam nasprotoval; če je torej očitnemu grešniku v Korintu po opravljeni pokori odpustil greh (donavit Corinthio per poenitentiam peccatum 2 Cor 2, 10), ni hotel povedati v listu Hebrejcem kaj nasprotnega, marveč kaj drugega. Z besedami: »Impossibile est enim hos, qui semel illuminati sunt . . . lapsos iterum renovari in poenitentiam,« je hotel apostol reči, da se krst ne sme ponoviti, mislil je torej na pokoro pred krstom, ne pa na pokoro za grehe po krstu. To sklepa Ambrozij iz apostolove besede »renovari«: »Per lavacrum enim renovamur, per quod renascimur.« Slednjic dostavlja Ambrozij za tiste, ki bi umevali Hebr 6, 4—6 vendarle o pokori po krstu: »Quod nobis impossibile impetratu videtur, Deo donare possibile est,«¹⁹³ toda ponavlja, da sam vztraja pri prvi razlagi. Pavel ni mogel učiti, da so nekateri grehi neodpustljivi, ker bi bil nasprotoval jasnemu Kristusovemu nauku (contra evidentem Christi doctrinam veniret) v priliki o izgubljenem sinu¹⁹⁴. Greh izgubljenega sina je bil »crimen ad mortem«, kajti »in coelum peccavit vel in regnum coeleste vel in animam suam, quod est peccatum ad mortem.«¹⁹⁵

Daljnja opora novaciancev je bila Gospodova beseda, da se »Spiritus blasphemia« ne odpusti ne sedaj, ne v prihodnje (Mt 12, 31 nsl). Ambrozij opozarja najprej na splošni izrek: »Certe peccatum et blasphemia remittetur hominibus.«¹⁹⁶ Odpuščanja pa ne dosežejo tisti, »qui satanae compararent Sal-

vatorem omnium et in regno diaboli constituerent gratiam Christi»¹⁹⁷. Greh kot tak ni neodpustljiv, neodpustljiva je zlobnost in nespokornost. »His potestatis suae gratiam negat, quae in remissione peccatorum est, qui coelestem eius potestatem diabolico fultam suffragio vindicarent.«¹⁹⁸ Peter je obsodil čarovnika Simona, »quia puram conscientiam fidei non habebat«¹⁹⁹, vendar ga je povabil, naj se spokori, in mu ni odvzel upanja na odpuščenje. Obsodba, ki jo je izrekel Gospod nad farizeji zaradi njih zlobnosti, zadeva tudi heretike in shismatike, »qui volunt solvere Christi gratiam, qui ecclesiae membra discernunt, propter quam passus est Dominus Iesus Spiritusque sanctus datus est nobis«²⁰⁰. Pa celo ti morejo dobiti odpuščenje, če se povrnejo v cerkev in se spokore. »Et ideo revertimini ad ecclesiam, si qui vos separastis impie. Omnibus enim conversis pollicetur veniam.«²⁰¹. Še bogokletne Jude, ki so krizali Gospoda Jezusa, vabi Peter h krstu, da odložijo krivdo tolikega zločina²⁰².

O grehih zoper vero, ki so jih novacianci imeli za neodpustljive, izvaja sv. Ambrozij, da je neodpustljiva samo nevernost, dokler človek vztraja v njej. »Qui penitus Deum ex suo corde abiicit, ille mortuus est.«²⁰³ Kdor pa se povrne k veri, se mu odpad odpusti: »Non enim excipit eum, qui lapsus est, si tamen postea bene credat.«²⁰⁴ Mnogo jih je, ki so odpadli (nekateri sicer ne »ex toto corde«²⁰⁵), pozneje pa postali mučenci. Ti so dosegli dvojno milost vere in mučeništva. Drugi niso prejeli milosti, da bi trpeli za Jezusa, prejeli so pa milost, da so verovali vanj²⁰⁶.

Vsi grehi se morejo torej odpustiti. Celó Jude ž bil deležen odpuščenja, če bi bil opravil pokoro pri Kristusu, ne pa se obtožil pri Judih²⁰⁷. Le vsled nespokornosti je bil odpuščenja nevreden²⁰⁸.

VII. Krst izbriše vse grehe, in kdor ga je prejel, naj bi milost ohranil. Dejansko stanje v cerkvi je seveda takšno, da se mnogi ogibljejo greha, mnogi pa greše in potrebujejo pokore, ali kakor pravi Ambrozij: »Ex duobus constant ecclesia, ut aut peccare nescias, aut peccare desinas: poenitentia enim delictum amovet, sapientia cavet.«²⁰⁹

Krst in pokoro spravlja milanski škof večkrat v stik: ko jo primerja s krstom, govori časi o njej splošno, časi pa jo opisuje kot sredstvo za očiščenje, ki ga po Gospodovem naročilu upravlja cerkev. »Contere igitur has carnes (sc. draconis = peccati) et super eas contritionem tui cordis asperge, deinde mitte super omnia ea Jordanis aquam... Si autem iam baptizatus errasti, mitte aquam lacrimarum, non mendacem, sed veram... Misisti ergo aquam Jordanis, aquam gratiae: hoc primum bibe; misisti aquam lacrimarum, aquam poenitentiae: hoc secundum est poculum, ut primum repares.«²¹⁰ Cerkev ima vodo in solze; krstno vodo in spokorne solze²¹¹.

Nekateri tolmačijo v 50. psalmu 4. verz o krstu, 5. pa o pokori²¹². »Per Joannem,« pravi naš pisatelj drugje, »poenitentia, per Christum gratia. Istam quasi Dominus donat, illam quasi servus annuntiat. Utrumque igitur ecclesia custodit, ut et consequatur gratiam (krstno milost) et non abiiciat poenitentiam; gratia enim munus largientis est, poenitentia delinquentis remedium.«²¹³ Jasno stavi cerkveno odvezo poleg krstnega očiščenja ko piše: »Sed apostoli hoc (sc. baptisma) habentes secundum Christi magisterium poenitentiam docuerunt, sponderunt veniam, culpam relaxaverunt.« Ko je navedel ps 31, 1. 2, zaključuje: »Utrumque enim beatum dixit, et cuius iniquitas remittitur per lavacrum et cuius peccatum tegitur operibus bonis.«²¹⁴

Popolnoma vštric krsta stavi Ambrozij pokoro s cerkveno odvezo v polemiki proti novaciancem. »Cur baptizatis,« jih vprašuje, »si per hominem peccata dimitti non licet? In baptismo utique remissio peccatorum omnium est; quid interest, utrum per poenitentiam an per lavacrum hoc ius sibi datum sacerdotes vindicent? Unum in utroque mysterium est. Sed dicitis, quia in lavacro operatur mysteriorum gratia. Quid in poenitentia? Nonne Dei nomen operatur?«²¹⁵ To je stvarno prav toliko, kot če bi imenoval pokoro z odvezo »mysterium ecclesiae« kakor krst in evharistijo. Isto sodbo o pokori razodeva drugo mesto, kjer jo cerkveni učitelj priporoča takole: »Bona ergo poenitentia, quae si non esset, omnes ad senectutem differrent ablutionis gratiam. Quibus satis responsi est, quia melius est, ut habeam, quod sarciam, quam non habeam, quo vestiar.«²¹⁶

VIII. Kako pa se je vršila pokora s cerkvenim posredovanjem?

Iz opominov v knjigah De poenitentia se razvidi, da naj se grešnik, ki ga teži zavest hude krivde, sam prijavil za pokoro. Zato Ambrozij tolikokrat in tako resno opominja, naj se pokora ne odlaga²¹⁷. Božja dobrotljivost in potrpežljivost ne sme biti povod odlaganju²¹⁸. Bog je Adama takoj, ko se je pregrešil, izgnal iz raja, ločil od veselja, mu dal obleko iz kože, ne svileni, da bi delal pokoro²¹⁹. Najčesče se je zgodilo, da je grešnik prišel k škofu (duhovniku) in se obtožil; zato daje Ambrozij navodila, kako naj se ravna ž njim²²⁰; usmiljeno, da ne izgubi zaupanja in se ne odbije, pa vendar resno, odločno, da se s popustljivostjo ne naredi škoda²²¹. Za takšne obtožbe pred škofom pričajo besede, s katerimi graja cerkveni učitelj grešnike, ki terjajo, da se jim takoj podeli odveza. »Hi non tam se solvere cupiunt, quam sacerdotem ligare.«²²² To je mogoče le tako, da je grešnik razodel škofu svoje dejanje, branil se pa javne pokore ter takoj zahteval rekonziliacijo.

Semkaj spada tudi, kar piše Ambrozij nekoliko pozneje: »An quisquam ferat, ut erubescas Deum rogare, qui non eru-

bescis rogare hominem, et pudeat te Deo supplicare, quem non lates, cum te non pudeat peccata tua homini, quem lateas, confiteri? An testes precationis et conscios refugis, cum si homini satisfaciendum sit, multos necesse est ambias...? Hoc ergo in ecclesia facere fastidis, ut Deo supplices...»²²³ A d a m meni, da nasprotuje miselni zvezi umeti besede »qui non erubescis rogare hominem« in »cum te non pudeat peccata tua homini... confiteri« o tajni obtožbi pred škofom. »Es handelt sich hier offensichtlich um ein Bußgebet, das vor den testes precationis et conscios verrichtet wird, also um die öffentliche Buße.«²²⁴ Temu pa ni tako. Ambrozij nagovarja grešnika, ki je prosil za rekongiliacijo (rogare hominem) in priznal škofu svoj greh (peccata tua homini... confiteri), potem pa se obotavlja prevzeti dela (javne) pokore (Deum rogare, Deo supplicare). S sledečim stavkom »an testes precationis et conscios refugis...« uvaja Ambrozij novo misel, naj se spokornik ne sramuje vernikov, ki vidijo njegovo pokoro in zanj prosijo, ko vendar v posevtnih zadevah išče posredovalcev. V prvem stavku pravi torej, naj se grešnik ne sramuje s a m opravljati spokorna dela, v drugem, naj se ne sramuje prič in priprošnjikov; prvi opomin utemeljuje, češ, da ga tudi ni bilo sram prositi človeka in razodeti greh človeku, ki bi mu ga bil mogel skriti.

Ako je bil greh obče znan, je mogel škof grešnika sam p o z v a t i k p o k o r i. To je storil Ambrozij, ko je cesarju Teodoziju pisal, naj se spokori, ker je v Solunu prelil toliko krvi²²⁵. Pripetiti se je pa tudi moglo, da je kdo škofu ovadil svojega bližnjega, da je storil greh, za katerega je bilo treba opravljati cerkveno pokoro²²⁶; tedaj je moral škof milo in previdno postopati, da je nagnil grešnika k pokori, ako je tožba odgovarjala resnici.

Grešnik, ki se je moral podvreči javni pokori, se je i z o b č i l iz cerkvene družbe²²⁷, kakor je apostol Pavel izobčil krvosramnika v Korintu²²⁸. »Non fratris, non propinqui accipiamus personam, sed omnem immundum a Christi secernamus altaribus, ut emundet et corrigat lapsus suos, quo ad sacramenta redire mereatur.«²²⁹ Teodoziju je naznanil milanski škof izobčenje z besedami: »... offerre non audeo sacrificium, si volueris assistere. An quod in unius innocentis sanguine non licet, in multorum licet? Non puto.«²³⁰

Kakor svari Ambrozij grešnike, naj ne pristopajo k obhajilu, preden so se spokorili²³¹, pravtako graja tiste, ki mislijo, da je že samo to pokora, če ne prejmejo zakramenta, kajti ti se sami brezsrčno sodijo, si nalačajo kazni, izogibljejo se pa zdravila (t. j. pokore)²³². Ker je izobčenje kazen, zato cerkveni učitelj graja početje novaciancev, ker so bili pretirano strogi in so odganjali od Gospodove mize sodnike, ki so po pravici koga obsodili na smrt²³³.

Spokorna dela, ki jih je moral grešnik opravljati, smo našeli že prej²³⁴. Izpopolnimo že podano sliko! Sveti škof opominja spokornike: »Renuntiandum saeculo est, somno ipsi minus indulgendum, quam natura postulat, interpellandus (= prekiniti) est gemitibus, interrumpendus est suspiriis, sequestrandus (= odtegniti) orationibus, vivendum ita, ut vitali huic moriamur usui, se ipsum sibi homo abneget et totus mutetur.«²³⁵ V cerkvi so spokorniki morali ponižno prositi vernike za priprošnjo: »Teneat pedes brachiis, osculetur oculis, lavet fletibus nec dimittat.«²³⁶ Kot zgled resničnega spokornika Ambrozij ponovno stavi kralja Davida in o Teodoziji pokori poroča: »Stravit omne, quo utebatur, insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum, quod ei aliorum fraude obreperat, gemitu et lacrimis oravit veniam.«²³⁷ Ves ogorčen očita lahkoživcem: »An quisquam illam poenitentiam putat, ubi acquirendae ambitio dignitatis, ubi vini effusio, ubi ipsius copulae coniugalis usus?«²³⁸

Ni čuda, če se je marsikdo tako težavne pokore zbal. Milanski škof toži: »Facilius autem inveni, qui innocentiam servaverit, quam qui congrue egerit poenitentiam.«²³⁹ Sicer so mnogi bili resni in opravljal pokoro z veliko vneto²⁴⁰; drugi so postali nestanovitni in so pokoro prekinili, ker niso dobili takoj rekondiliacije²⁴¹. Da bi se grešniki resnično in dostojno pokorili, jim Ambrozij nasvetuje, naj ne začno pokore, dokler je meso uporno duhu, »ne in ipsa poenitentia fiat, quod postea indigeat poenitentia«²⁴².

Malomarnim spokornikom se je rekondiliacija odložila celo po dvakrat, trikrat. Te opominja vneti škof, naj spoznajo svojo mlačnost in pomnože solze in prošnje, da bo Gospod Jezus o njih rekel: »Odpuščeni so njegovi mnogi grehi, ker je imel veliko ljubezni.«²⁴³ Ponižnost in skesanost sta priporočilo za spravo (reconciliationis suffragia)²⁴⁴.

Verniki naj podpirajo spokornike s priprošnjami; to je Kristusu všeč. »Amat, ut pro uno multi rogent.«²⁴⁵ Ne smejo ravnati kakor starejši brat v priliki o izgubljenem sinu, ki je zavidal svojemu bratu, da ga je oče zopet sprejel za svojega sina²⁴⁶. Cerkev naj vzame nase grešnikovo breme in mu kaže sočutje z jokom, molitvijo in žalovanjem²⁴⁷. »Donavit enim Christus ecclesiae suae, ut unum omnes redimerent, quae Domini Jesu meruit adventum, ut per unum omnes redimerentur.«²⁴⁸ Če izkazujemo grešniku usmiljenje, se ne omadežujemo s tujim grehom, marveč pridobimo novo zasluženje, »redemptionem eius acquirimus nostrae gratiae, ut qualis erat puritas, perseveret.«²⁴⁹

Javna pokora se je mogla opraviti s a m o e n k r a t, načelo, ki ga je postavil Hermas²⁵⁰ in je skoz stoletja ostalo v veljavi. Ambrozij utemeljuje to dogmatično: »Sicut unum baptismi, ita una poenitentia,« psihološko: »Si vere agerent, poe-

nitentiam, iterandam postea non putarent,«²⁵¹ in s splošnim razlogom iz vsakdanjega življenja: »Sicut semel assuta redintegrantur, ita frequenter suta solvuntur.«²⁵² Zato je treba javno pokoro dobro opraviti, »quae si semel fuerit usurpata nec iure celebrata, nec prioris fructum obtinet et auferet usum posterioris«²⁵³.

Ambrozij se je glede javne pokore teoretično držal izročila iz prejšnjih dob. Jasno pa je iz njegovih besed, da je v njegovem času postalo že težavno splošno jo izvajati.

Javno pokoro je zaključila odveza (reconciliatio²⁵⁴, communionem reddere²⁵⁵, communionem refundere²⁵⁶, poenitentiam relaxare²⁵⁷). Kako se je ta izvršila, Ambrozij ne pove nikjer. Bila je v zvezi z obhajilom (ad sacramenta redire²⁵⁸). V milanski cerkvi se je vršila rekonziliacija na veliki petek²⁵⁹.

Grehov, ki je zanje bilo treba opravljati javno pokoro, Ambrozij ne našteva. Splošno pravi, da so to graviora peccata²⁶⁰, predvsemi razni grehi zoper vero (odpad = praevariatio = sacrilegium²⁶¹, si fidem laeseris²⁶², herezija in razkol²⁶³), prešuštvo²⁶⁴ in umor²⁶⁵. V tesni zvezi s temi imenuje milanski škof tudi lakomnost²⁶⁶ in hrupno neslogo in prepir²⁶⁷, torej grehe zoper ljubezen do bližnjega, vendar ni verjetno, da bi bil tudi za te zahteval javno pokoro.

Ali se je tudi za t a j n e grehe bilo treba javno pokoriti? A d a m sodi, da podreja Ambrozij brez pomišljanja tajne grehe javni pokori²⁶⁸, ter navaja za dokaz Ambrozijeve besede: »Si quis igitur occulta crimina habens, propter Christum tamen studiose poenitentiam egerit, quomodo ista (sc. praemia) recipit, si ei communicatio non refunditur?«²⁶⁹ Adamova interpretacija se mi ne zdi pravilna. Ambrozij graja v prejšnjem odstavku novaciance, da zastonj oznanjujejo pokoro, ako odtegujejo sad pokore, odpuščenje, rekonziliacijo. Nato nadaljuje: »Homines enim ad aliquod studium aut praemiis aut fructibus incitantur, omne autem studium torpescit dilatione. Et ideo Dominus, ut praesentium fructu cumaretur devotio discipulorum, dixit, quoniam, qui dimississet omnia sua et Deum secutus esset, septies tantum (sedemkrat toliko) reciperet et hic et in futurum... Remuneratio igitur praesentium (plačilo s sedanjimi sadovi) testimonium futurorum est. Si quis igitur occulta crimina habens... refunditur? Volo veniam speret reus...«²⁷⁰ Ambrozij hoče pokazati, da je novacijski rigorizem napačen, da mora vsak grešnik imeti upanje na odpuščenje (volo veniam speret reus), četudi se mu morda rekonziliacija odloži, ker je pokoro mlačno opravljal. Upanje mora imeti: to zahteva človeška narava, ki jo plačilo ali sad spodbuja k naporu (studium), to terja zgled Kristusov, ki je sedemkratno plačilo tukaj in v večnosti obljubil tistim, ki vse zapuste in gredo za njim. Kako nesmiselno in protinaravno ravnajo novacianci, omenja Ambrozij mimogrede, parentetično, češ, da bi po nova-

cianski praksi celo človek, ki ima tajne grehe, pa vendar (tamen) zavoljo Kristusa naporno opravlja pokoro, to je javno pokoro, ne dobil plačila in bi torej ne imel nobene pobude za svoj trud. Koliko slabše se godi v tem oziru pri novaciancih grešniku, čigar grehi so očitni! V tem stiku ima stavek: »Si quis...« popolnoma drugačen smisel, nego mu ga priznava Adam. Kdor ima tajne grehe, mu prav za prav ni treba opravljati javne pokore (antiteza: *occulta crimina — studiose poenitentiam agere*²⁷¹). Če se ji vendarle podvrže, je to nekaj posebne hvale in posebnega plačila vrednega. Da stori to iz lastnega nagiba, prostovoljno, je jasno: vendar ta misel ne tiči v besedi »studiose«, marveč v »tamen« in »propter Christum«. »Reus« v naslednjem stavku znači splošno grešnika, ki opravlja javno pokoro, ne pa posebnega grešnika s tajnimi grehi, ki ga pisatelj mimogrede omenja v stavku: »Si quis...«

IX. Tako smo prišli do zadnjega vprašanja: Je li Ambrozij poznal poleg javne tudi tajno pokoro s cerkveno rekonciliacijo, torej obliko, ki je slednjič popolnoma izpodrinila javno pokoro²⁷²?

H ün e r m a n n²⁷³ meni, »da je v Ambrozijevem času bila vsekako tudi tajna pokora«. L o o f s govori o »prav za prav še ilegitimni, pa gotovo ne redki zasebni pokori«²⁷⁴. A d a m sodi na podlagi Pavlinovega poročila v Ambrozijevem življenjepisu, da jo je milanski škof sicer izjemoma dopuščal²⁷⁵, v obče pa pripominja: »Ambrosius kennt (ali pa tudi terja??)... auch für die *occulta crimina* ein öffentliches Bußverfahren. Die besondere Praxis einer geheimen Beicht ist von da aus nur schwer unterzubringen.«²⁷⁶ Slično se izraža D i e k a m p in zatrjuje, da v Ambrozijevih delih samih ni sledu o tajni pokori²⁷⁷. H ün e r m a n n je izrekel svojo trditev brez dokazov, L o o f s govori neopravičeno o ilegitimnosti tajne pokore, ko gre tu za disciplinarno zadevo, ki je bila v škofovi oblasti. A d a m i n D i e k a m p se motita, ko se opirata le na Pavlinovo poročilo, ki ga je mogoče prav umeti samo na podlagi Ambrozijevih del.

Prej smo pokazali, da Ambrozij ne terja javne pokore za »*occulta crimina*«; če jo kdo opravlja zavoljo Kristusa, stori nekaj posebno dobrega, nekaj izrednega, k čemur ga nihče ne sili. »*Occulta crimina*« so tedaj predmet tajne pokore. Videli smo tudi, kako zelo naglašča Ambrozij terapevtični značaj pokore. Kadar je treba, mora duhovnik kot zdravnik uporabiti tudi nož, izrezati nevarno rano, odrezati bolni ud — torej grešnika izobčiti in mu naložiti javno pokoro. Toda strogo pravičnost mora blažiti umerjenost, kjer je le mogoče. Ambroziju je le na tem, da se grešnik resnično spokori; če so njegovi grehi takšni, da so drugim v kvar in v spotiko, mora prava pokora odstraniti tudi pohujšanje, mora biti javna, združena

z javnim izobčenjem. Če pa ni pohujšanja, se more grešnik pokoriti tudi tajno — to je v smislu Ambrozijevih pastoralnih navodil, ki smo jih prej razložili²⁷⁸. Iz izvajanj milanskega škofa je dalje razvidno, da je bilo zelo težavno izvajati javno pokoro v vsej njeni strogosti. Mnogo jih je bilo, ki so se ji iz strahu pred posledicami v družabnem življenju odtegovali, če tudi so imeli morda resnično željo poboljšati se. Težko je verjeti, da bi mož tako nežnega srca²⁷⁹ s takimi ljudmi ne bil imel sočutja in jim ugladil poti do sprave z Bogom, kjer se je le dalo. Vse to posnamemo iz Ambrozijevih del.

Na tej podlagi je šele mogoče prav presoditi P a v l i n o v o p o r o č i l o.

Ambrozijev diakon in biograf piše: »Erat autem gaudens cum gaudentibus et flens cum flentibus; siquidem quotiescumque illi aliquis ob percipiendam poenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret; videbatur enim sibi cum iacente iacere. Causas autem criminum, quae illi confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint quam accusatores apud homines.«²⁸⁰

Prvi, splošni stavek tega poročila se očitno naslanja na Ambrozijeve besede De poenit. II 8, 73²⁸¹. Iz njega izvemo, da so hodili verniki, ki jih je pekla vest, k Ambroziju in se mu obtoževali, da bi jim naložil pokoro. Število teh grešnikov je moralo biti znatno, saj piše sv. Avguštin, da bi bil rad Ambroziju razodel svoje duševne boje, da pa dolgo ni mogel do njega »secludentibus me ab eius aure et ore catervis negotiosorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat.«²⁸²

Dalje hoče Pavlin sporočiti n e k a j p o s e b n e g a, neobičajnega v Ambrozijevem ravnanju z grešniki, zato rabi protivni veznik »autem«: Ambrozij se je pogovarjal o izpovedanih grehih samo z Gospodom; kakor je bila izpoved tajna, tako tajna je tudi ostala, škof ni hotel spokornikov obtožiti pred ljudmi, kar bi bil storil, ako bi bil naložil javno pokoro, sprejel in uvrstil izpovedence med javne spokornike. A d a m²⁸³ misli, da gre tu samo za »öffentliche Bußbrüge und deren Mißbrauch« torej za zlorabo javnega ukora (increpatio, correptio [publica], obiurgatio, kakor pravi sv. Avguštin). Sodim, da je to premalo; Ambrozij sploh teh grešnikov ni izdal javnosti, da bi bili morali vpričo drugih opravljati spokorna dela in prositi vernike za posredovanje in priprošnjo, marveč je sam prevzel vlogo posredovalca pri Bogu (intercessor apud Deum) in spokornik je moral tajno opravljati spokorna dela in poboljšati svoje življenje (emendatio facti, ut poenitens non faciat poenitenda²⁸⁴). To sledi iz drugega dela Pavlinovega poročila, kjer utemeljuje Ambrozijevo prakso, uporabljajoč misli, ki so nam znane iz svet-

nikovih spisov. Pavlinova izvajanja nam kažejo, kako je Ambrozij praktično naobračal misel: »Confessio poenarum compendium est.«²⁸⁵

Pavlin stavi dalje Ambrozija poznejšim duhovnikom za zgled, »ut intercessores apud Deum magis sint, quam accusatores apud homines«. Kaj je po Pavlinovi misli zgledno v Ambrozijevi praksi? A d a m²⁸⁶ meni, da naj se duhovniki po Ambrozijevem zgledu varujejo zlorabe javnega ukora, ko sprejemajo grešnike med spokornike. To se mi ne zdi zadostno. Zgledna je Ambrozijeva pastoralna modrost, ki ga je vodila, da od grešnikov ni zahteval javne pokore in je sam prevzel posredovanje pri Bogu, kar so pri javni pokori storili verniki s svojimi priprošnjami. »Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur« pomeni to Ambrozijevo molitev.

Pavlinovo poročilo nam pojasnjujejo misli, ki smo jih nabrali v Ambrozijevih delih; pravitako pojasnjujejo te misli Pavlinove besede, oboje pa nam kaže milanskega škofa kot izredno dobrega poznavalca človeške duše, gorečega dušnega pastirja in modrega dušnega voditelja, ki ne ravna po kaki šabloni, marveč skuša postati vsem vse, da bi vse pridobil za Kristusa.

Odgovoriti nam je še na pomislek, ki bi se mogel zbuditi proti našemu tolmačenju Pavlinovega poročila. Ako govori Pavlin samo o tajni pokori, ali ne nasprotuje to Ambroziju, ki vendar v mnogih slučajih terja javno pokoro in opominja k njej, kar pričajo njegovi spisi, zlasti knjigi De poenitentia? — Nasprotja ni nikjer. Da je cerkveni učitelj zahteval javno pokoro, kjer je bila potrebna iz ozira na blagor cerkvene srenje, da se popravi pohujšanje, je jasno iz njegovih knjig. O tem Pavlin ni pisal, ker ni bilo nič izrednega. Potrebno pa se mu je zdelo, da v svoji Avguštinu posvečeni knjigi zabeleži, kar je bilo v Ambrozijevi spokorni praksi izredno in za njegovo pastoralno modrost posebno značilno, t. j. tajna cerkvena pokora.

Hiponski cerkveni učitelj si je Ambrozijevo prakso privoščil in jo utemeljil. To je dokazal A d a m v svoji lepi, mnogokrat navedeni knjigi in P o s c h m a n n o v a izvajanja²⁸⁷ njegovih dokazov niso izpodnesla. Naša razprava naj bi pokazala, da je sv. Avguštin imel v spokorni praksi svojega duševno tako sorodnega učitelja močnejšo oporo, kakor je mislil A d a m.

Ambrozij pozna torej: 1. zasebno pokoro za peccata leviora, quotidiana, 2. javno, slovesno cerkveno pokoro za največje in pohujšljive grehe, 3. tajno cerkveno pokoro za velike grehe, ki niso v kvar krščanski občini. Ta tajna pokora ni prav za prav posebna vrsta, marveč samo milejša in krajša oblika slovesne cerkvene pokore.²⁸⁸

Opombe.

¹ Neposredni povod sledeči študiji je bila lepa A d a m o v a monografija »Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin« (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XIV 1. Paderborn 1917). V 4. poglavju, kjer razpravlja o tajni pokori pri sv. Avguštinu, zasleduje početje te prakse v starejši dobi in govori obširneje o spokorni praksi milanskega škofa sv. Ambrozija, uporabljaja pa le njegovi dve protinovacionski knjigi De poenitentia, v katerih ne najde sledu o tajni cerkveni pokori. Samo iz kratkega Pavlinovega poročila (Vita s. Ambrosii 39, PL 14, 40 C) sklepa, da je Avguštinov učitelj poznal tajno cerkveno pokoro. Ker je vprašanje važno, se mi je zdelo umestno preiskati vsa Ambrozijeva dela in podati celotno sliko njegovega nauka o pokori. Besedilo navajam po M i g n e v i izdaji, povsod pa sem primerjal izdajo obeh Schenklov, očeta in sina, v dunajskem Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (vol. XXXII pars 1. 2. 4), ki obsega šele nekako tretjino Ambrozijevih spisov. Iniuria temporum je kriva, da nisem mogel dobiti v roke monografij: J. B. P r u n e r, Die Theologie des hl. Ambrosius (Eichstätt 1862) in S. D e u t s c h, Des Ambrosius Lehre von der Sünde und Sündentilgung (Berlin 1867).

² »Christianum dico, perfectum dico; in Christo enim plenitudo divinitatis est, cuius nomen usurpas.« In ps. 118 expos. s. 12, 51 (PL 15, 1379 A).

³ In ps. 118 expos. s. 12, 41 (PL 15, 1375 C).

⁴ »... ut intemerata gratiae spiritalis dona custodiat et sacrae remissionis munera illibata atque inoffensa conservet.« In ps. 118 expos. s. 18, 30 (PL 15, 1463 B).

⁵ Expos. ev. sec. Luc. VII 232 (PL 15, 1761 C).

⁶ In ps. 48 enarr. 8 (PL 14, 1158 C).

⁷ Prim. J. E. N i e d e r h u b e r, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden (Forschungen zur Christl. Literatur- und Dogmengesch. IV 3/4. Paderborn 1904) 45—47.

⁸ Apolog. David altera 3, 9 (PL 14, 890 B).

⁹ Apolog. David altera 3, 7 (PL 14, 890 A). — »... omnes sub peccato, et qui carnem gerit, culpae obnoxius est.« Epist. 67, 4 (PL 16, 1229 A). — »Culpam itaque incidisse naturae est, diluisse virtutis... Da mihi aliquem sine prolapsione delicti.« Apol. proph. David 4, 15. 16 (PL 14, 858 AB). — Cf. In ps. 1 enarr. 20, 22 (PL 14, 930 D, 931 BC); Apolog. proph. David 6, 24 (PL 14, 860 D—861 A); 10, 53. 54 (PL 14, 872 BC); Apolog. David altera 4, 21 (PL 14, 894 A); Expos. ev. sec. Luc. I 17 (PL 15, 1540 BC).

¹⁰ In ps. 118 expos. s. 22, 27 (PL 15, 1520 C).

¹¹ De Abraham II 11, 81 (PL 14, 495 B).

¹² De Abraham II 11, 82 (PL 14, 495 C).

¹³ De poenit. I 1, 4 (PL 16, 466 B).

¹⁴ De Jacob et vita beata I 1, 1 (PL 14, 598 D — 599 A). Cf. I 3, 10 (PL 14, 602 D—603 A).

¹⁵ De Cain et Abel II 9, 27 (PL 14, 355 A). Ambrozij misli na stoični nauk o usodi; prim. Friedrich U e b e r w e g s Grundriß der Geschichte der Philosophie I¹¹ (Berlin 1920) 445 nsl. 455; R. E i s l e r, Wörterbuch der philos. Begriffe II⁸ (Berlin 1910) 877, 1242.

¹⁶ De poenit. I 2, 5 (PL 16, 467 B).

¹⁷ In ps. 118 expos. s. 5, 33 (PL 15, 1422 B).

¹⁸ Prim. K. A d a m, Die kirchliche Sündenvergebung beim hl. Augustin 16—21, 143—151; F. H ü n e r m a n n, Die Bußlehre des hl. Augustinus (Forschungen z. Christl. Literatur- u. Dogmengesch. XII 1. Paderborn 1914) 1—14; J. M a u s b a c h, Die Ethik des hl. Augustinus I (Freiburg i. B. 1909) 230—249.

¹⁹ De fuga saeculi 2, 8 (PL 14, 573 A).

²⁰ Expos. ev. sec. Luc. VI 99 (PL 15, 1694 D).

²¹ Ibid. (PL 15, 1695 A).

²² »Nam si hinc peccata gravia portaveris, illic requiem non habebis.«

In ps. 37 enarr. 2 (PL 14, 1010 B). Cf. In ps. 118 expos. s. 3, 15 (PL 15, 1227 CD).

²³ In ps. 1 enarr. 28 (PL 14, 936 A).

²⁴ In ps. 43 enarr. 47 (PL 14, 1111 AB).

²⁵ »Ante (t. j. v stari zavezi) leviora delicta mortis nexibus stringebantur, post adventum Domini etiam graviora flagitia sunt remissa.« In ps. 45 enarr. 16 (PL 14, 1141 R). Cf. In ps. 1 enarr. 22 (PL 14, 931 C); In ps. 36 enarr. 26 (PL 14, 981 A); Apolog. David altera 2, 5 (PL 14, 889 A); De poenit. I 10, 45 (PL 16, 480 C).

²⁶ Apolog. proph. David 6, 24 (PL 14, 861 A), Ambrozij razlaga 1 Tim 5, 24. »Leviora vitia et errata« imajo torej, če jih je mnogo, isti učinek kakor grehi, ki so očitni »pondere atque acerbitate«.

²⁷ De poenit. II 10, 95 (PL 16, 520 AB).

²⁸ Apolog. proph. David 6, 24 (PL 14, 861 A). »Peccata quotidiana« pri sv. Avguštinu gl. K. A d a m, Die kirchl. Sündenvergebung 16—21. Origenes govori o »peccata communia, quae frequenter incurrimus«, ki »semper poenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur«. In Levit. hom 15, 2 (PG 12, 561 A). Prim. B. P o s c h m a n n, Die Sündenvergebung bei Origenes (Braunschweig 1912) 31; A. d'Alès, L'édit de Calliste (Paris 1914) 290.

²⁹ In ps. 118 expos. s. 3, 15—18 (PL 15, 1227 C — 1228 D). O ognjeni preizkušnji, o kateri govori Ambrozij na tem mestu in nekaterih drugih, prim. J. E. N i e d e r h u b e r, Die Eschatologie des hl. Ambrosius (Forschungen z. Christl. Literatur- u. Dogmengesch. VI 3, Paderborn 1907) 28—32. Ambrozij je misel posnel po Origenu.

³⁰ Expos. ev. sec. Luc. X 75 (PL 15, 1822 C).

³¹ In ps. 1 enarr. 20 (PL 14, 930 B). Cf. Apolog. proph. David 16, 76 (PL 14, 881 B), kjer omenja samo prvi dve vrsti grehov.

³² N. pr. Apolog. proph. David 10, 51 (PL 14, 871 D); Apolog. David altera 1, 3 (PL 14, 888 B); 12, 66 (PL 14, 914 B); In ps. 118 expos. s. 10, 46 (PL 15, 1347 B).

³³ De paradiso 15, 75 (PL 14, 313 B).

³⁴ In ps. 37 enarr. 47 (PL 14, 1054 A). — Th. F ö r s t e r, Ambrosius, Bischof von Mailand (Halle a. S. 1884) 312²⁰¹ trdi, da imenuje cerkveni učitelj Apolog. proph. David 9, 49 veliki greh »iniquitas«, manjši greh pa »peccatum«. To ni točno, kajti pojma nista prirejena, marveč pojem »peccatum« je podrejen pojmu »iniquitas«. Ambrozij pravi jasno: »Gravior iniquitas tamquam materia peccatorum«. »Iniquitas« je namreč »habitus mentis iniustae« in vsled tega »operatrix culpae atque delicti«, »radix et seminarium peccatorum«. »Peccatum est iniquitas, quia in peccato ipso iniquitas est«, »peccatum opus est iniquitatis«. Apolog. proph. David 13, 62 (PL 14, 877 BC).

³⁵ In ps. 118 expos. s. 5, 43 (PL 15, 1266 D).

³⁶ Apolog. proph. David 8, 45 (PL 14, 868 A). O božji besedi prim. De Cain et Abel II 4, 15 (PL 14, 348 AB). Božja beseda očiščuje Jan 15, 3.

³⁷ Expos. ev. sec. Luc. VII 88 (PL 15, 1721 BC).

³⁸ »... poculum inebrians quam praeclarum vel quam validum! Κράτιστον enim dixit Graecus vel potens, vel forte, vel validum; validum enim, quo abluuntur flagitia vel delentur.« In ps. 35 enarr. 19 (PL 14, 962 B). »Ideo nos Christi corpus epulatur, illi (sc. peccatores) autem corpus epulantur draconis; nos epulamur, qui Christo adhaerere contendimus, remissionem quotidianam et veniam peccatorum.« In ps. 37 enarr. 9 (PL 14, 1013 C). Cf. De bened. patriarch. 9, 39 (PL 14, 686 D).

³⁹ De Elia et icunio 22, 82 (PL 14, 727 B); De poenit. II 11, 104 (PL 16, 522 B); Expos. ev. sec. Luc. VI 70, 71 (PL 15, 1686 C).

⁴⁰ J. T i x e r o n t, Histoire des dogmes II² (Paris 1909) 253.

⁴¹ Prim. K. H o l l, Enthusiasmus u. Bußgewalt beim griech. Mönchtum (Leipzig 1898) 226 nsl.; R. S e e b e r g, Lehrb. d. Dogmengesch. I² (Leipzig 1908) 534 nsl., 546 nsl.; II² (Leipzig 1910) 352 nsl.; K. A d a m, Die kirchl. Sündenvergebung 119 nsl.; F. L o o f s, Leitfaden zum Studium d. Dogmengesch.⁴ (Halle a. S. 1906) 338. O Origenu in Klementu Aleksandriju prim.

H. Windisch, Taufe u. Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes (Leipzig 1908) 437—506.

⁴² In ps. 37 enarr. 1 (PL 14, 1009 A).

⁴³ In ps. 37 enarr. 2 (PL 14, 1009 D).

⁴⁴ In ps. 37 enarr. 38 (PL 14, 1028 A); Apolog. proph. David 9, 47 (PL 14, 869 C—870 A).

⁴⁵ »... severiore enim sententia culpa damnatur, si unusquisque crimen suum oderit et in se incipiat condemnare delictum. Etenim cum reus occiditur, persona magis quam culpa punitur; ubi vero culpa deponitur, absolutio personae est poena peccati.« Epist. 26, 20 (PL 16, 1046 C). »... debet enim poenitentia prius damnare peccatum, ut gratia possit abolere.« Epist. 26, 7 (PL 16, 1044 A). Cf. De Cain et Abel II 7, 24 (PL 14, 353 B).

⁴⁶ »Pretium lacrimarum pro redemptione peccati.« In ps. 37 enarr. 1 (PL 14, 1009 C).

⁴⁷ De poenit. II 9, 80 (PL 16, 516 CD). Versuram facere = dolg spremaniti, t. j. najeti novo posojilo (proti višji obrestni meri) za povračilo prejšnjega dolga. Smisel zadnjega stavka je: uniči (poplačaj) obresti za dolg, ki si ga naredil, s premoženjem svoje vere.

⁴⁸ De poenit. II 9, 81 (PL 16, 517 A).

⁴⁹ De poenit. II 9, 82 (PL 16, 517 A).

⁵⁰ In ps. 37 enarr. 13 (PL 14, 1015 A).

⁵¹ In ps. 37 enarr. 4 (PL 14, 1011 A). — »Etsi gravia deliquimus, magnum medicum invenimus, magnam medicinam gratiae eius accepimus... Magna enim medicina tollit peccata magna.« De Elia et ieiunio 20, 75 (PL 14, 724 C).

⁵² De Noe et arca 17, 59 (PL 14, 389 A).

⁵³ De interpell. Job et David IV 3, 4 (PL 14, 839 BC).

⁵⁴ In ps. 37 enarr. 56 (PL 14, 1037 C).

⁵⁵ »Habe voluntatem surgendi, praesens est, qui faciat, ut resurgas.« In ps. 37 enarr. 47 (PL 14, 1034 B).

⁵⁶ »... terret, ut corrigat, admonet, ut emendet, praevenit, ut ignoscatur.« In ps. 37 enarr. 17 (PL 14, 1017 A). — »Si in aliquo fortasse labaris, quia secretorum tuorum assistit testis, respicit, ut recorderis et fatearis errorem.« Expos. ev. sec. Luc. X 90 (PL 15, 1826 B). Cf. De poenit. I 5, 22 (PL 16, 473 AB).

⁵⁷ »Vide autem, quia quando vult Dominus ignoscere, dat gratiam et fiduciam deprecandi... Dominus, etsi vult ignoscere, vult rogari, et ut rogetur, operatur.« In ps. 37 enarr. 15 (PL 14, 1016 B).

⁵⁸ In ps. 37 enarr. 29 (PL 14, 1023 BC).

⁵⁹ N. pr. De virginitate 9, 51 (PL 16, 279 D); In ps. 37 enarr. 9 (PL 14, 1013 B).

⁶⁰ N. pr. Epist. 51, 11 (PL 16, 1162 C).

⁶¹ In ps. 37 enarr. 9 (PL 14, 1013 B).

⁶² De interpell. Job et David I 6, 20 (PL 14, 806 A).

⁶³ Expos. ev. sec. Luc. X 88 (PL 15, 1825 B).

⁶⁴ In ps. 37 enarr. 38 (PL 14, 1028 A).

⁶⁵ Expos. ev. sec. Luc. X 88 (PL 15, 1825 B—1826 A).

⁶⁶ Expos. ev. sec. Luc. VIII 44 (PL 15, 1778 A).

⁶⁷ Epist. 67, 7 (PL 16, 1229 CD).

⁶⁸ Epist. 67, 9 (PL 16, 1230 B).

⁶⁹ Apolog. proph. David 9, 46 (PL 14, 868 C—869 A).

⁷⁰ In ps. 118 expos. s. 21, 24 (PL 15, 1511 B).

⁷¹ »Confessio enim poenarum compendium est.« De Cain et Abel II 9, 27 (PL 14, 354 D).

⁷² In ps. 118 expos. s. 4, 10 (PL 15, 1243 D—1244 A); s. 4, 11 (PL 15, 1244 D); s. 5, 30 (PL 15, 1420 C).

⁷³ Expos. ev. sec. Luc. III 38 (PL 15, 1605 C).

⁷⁴ In ps. 118 expos. s. 9, 5 (PL 15, 1322 B).

⁷⁵ De poenit. II 1, 5 (PL 16, 497 A).

- ⁷⁶ N. pr. In ps. 118 expos. s. 9, 5 (PL 15, 1322 B); Apolog. David altera 12, 68 (PL 14, 914 D—915 A); In ps. 37 enarr. 51 (PL 14, 1035 CD).
- ⁷⁷ In ps. 37 enarr. 51 (PL 14, 1035 D).
- ⁷⁸ Apolog. David altera 12, 68 (PL 14, 915 A).
- ⁷⁹ In ps. 37 enarr. 51 (PL 14, 1035 D).
- ⁸⁰ In ps. 35 enarr. 8 (PL 14, 957 BC); In ps. 38 enarr. 30 (PL 14, 1053 BC); In ps. 118 expos. s. 2, 14 (PL 15, 1214 C); De interpell. Job et David I 6, 20 (PL 14, 806 A).
- ⁸¹ In ps. 118 expos. s. 4, 11 (PL 15, 1244 C); Epist. 70, 23 (PL 16, 1240 BC).
- ⁸² In ps. 37 enarr. 11 (PL 14, 1014 C). Cf. De instit. virg. 4, 27 (PL 16, 312 A).
- ⁸³ »... fideli confessione temperes crimem admissum.« In ps. 37 enarr. 9 (PL 14, 1013 B).
- ⁸⁴ In ps. 40 enarr. 14 (PL 14, 1073 CD).
- ⁸⁵ In ps. 37 enarr. 57 (PL 14, 1037 D—1038 A).
- ⁸⁶ N. pr. De paradiso 14, 71 (PL 14, 310 CD); De Cain et Abel I 9, 34 (PL 14, 333 D); Apolog. proph. David 10, 55 (PL 14, 873 A); In ps. 118 expos. s. 3, 10 (PL 15, 1226 A); s. 10, 47 (PL 15, 1347 C—1348 A).
- ⁸⁷ N. pr. Epist. 51, 15 (PL 16, 1164 A); In ps. 118 expos. s. 4, 11 (PL 15, 1244 D); Expos. ev. sec. Luc. V 55 (PL 15, 1651 CD).
- ⁸⁸ De interpell. Job et David I 6, 19 (PL 14, 805 CD).
- ⁸⁹ De paradiso 14, 71 (PL 14, 310 C).
- ⁹⁰ In ps. 35 enarr. 8 (PL 14, 957 B); Epist. 37, 45 (PL 16, 1095 C).
- ⁹¹ In ps. 118 expos. s. 22, 27 (PL 15, 1520 C).
- ⁹² In ps. 37 enarr. 14 PL 14, 1015 C).
- ⁹³ De obitu Valentiniani consol. 10 (PL 16, 1361 D—1362 A).
- ⁹⁴ In ps. 40 enarr. 14 (PL 14, 1073 C).
- ⁹⁵ De poenit. II 10, 95 (PL 16, 520 AB).
- ⁹⁶ De poenit. II 1, 5 (PL 16, 497 A).
- ⁹⁷ In ps. 37 enarr. 57 (PL 14, 1038 A).
- ⁹⁸ In ps. 37 enarr. 57 (PL 14, 1037 D).
- ⁹⁹ In ps. 36 enarr. 14 (PL 14, 972 BC).
- ¹⁰⁰ Expos. ev. sec. Luc. VII 225 (PL 15, 1760 A).
- ¹⁰¹ Expos. ev. sec. Luc. VII 229 (PL 15, 1760 CD).
- ¹⁰² De poenit. II 5, 35 (PL 16, 506 A).
- ¹⁰³ Th. Förster, Ambrosius 192. Drugje priznava Förster, da Ambrozij dokazuje presenetljivo jasno vero in nje vpliv na posvečenje življenja (op. cit. 160 nsl.); slično A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. III^a (Tübingen 1910) 50; R. Seeberg, Lehrbuch d. Dogmengesch. II² 342.
- ¹⁰⁴ De poenit. II 9, 80 (PL 16, 516 C).
- ¹⁰⁵ Ibid.
- ¹⁰⁶ Expos. ev. sec. Luc. X 72 (PL 15, 1822 A).
- ¹⁰⁷ In ps. 118 expos. s. 8, 57 (PL 15, 1318 C).
- ¹⁰⁸ De poenit. II 11, 52 (PL 16, 482 C).
- ¹⁰⁹ Apolog. proph. David 13, 63 (PL 14, 877 D).
- ¹¹⁰ In ps. 118 expos. s. 22, 26 (PL 15, 1520 B); nekateri slični izrazi, n. pr.: »... fides posset ab omni mundare contagio« Expos. ev. sec. Luc. VIII 42 PL 15, 1777 B); »... omne peccatum fidei mysteriis ablatur« Expos. ev. sec. Luc. X 66 (PL 15, 1821 A) se nanašajo na krst.
- ¹¹¹ Apol. proph. David 6, 25 (PL 14, 861 B); 9, 49 (PL 14, 870 C); 9, 50 (PL 14, 871 AB); In ps. 118 expos. s. 6, 43 (PL 15, 1439 D).
- ¹¹² In ps. 118 expos. s. 15, 39 (PL 15, 1423 D).
- ¹¹³ Apol. proph. David 9, 49 (PL 14, 870 C). Slično o Petrovi trikratni izpovedi ljubezni (Jan. 21, 15—17) Apol. proph. David 9, 50 (PL 14, 871 B); Expos. ev. sec. Luc. X 90 (PL 15, 1826 B).
- ¹¹⁴ N. pr. De poenit. II 5, 35 (PL 16, 506 D); Epist. 70, 23 (PL 16, 1240 B); Apol. proph. David 9, 49 (PL 14, 870 C).

¹¹⁵ In ps. 43 enarr. 47 (PL 14, 1111 B). Misel je vzeta od primere s tehtnico, na katero se polože dobra in slaba dela.

¹¹⁶ »... culpam virtus resolvit.« De Noe et Arca 18, 64 (PL 14, 391 C); »... perfecta virtus iniquitatem tollit.« Apol. proph. David 13, 63 (PL 14, 877 C). Cf. De Cain et Abel II 4, 16 (PL 14, 348 CD).

¹¹⁷ In ps. 1 enarr. 22 (PL 14, 931 C).

¹¹⁸ In ps. 37 enarr. 46 (PL 14, 1033 C). Misel po Lk 21, 19.

¹¹⁹ Epist. 51, 9 (PL 16, 1162 B). Izraz z ozirom na Davidovo daritev 2 Kralj 24, 18—25.

¹²⁰ N. pr. Apolog. proph. David 4, 15 (PL 14, 858 D); Apolog. David altera 3, 7 (PL 14, 890 A).

¹²¹ »Non venalis est Dominus, sed tu ipse venalis es. Peccatis tuis venundatus es, redime te operibus tuis, redime te pecunia tua. Vilis pecunia, sed pretiosa est misericordia.« De Elia et ieiunio 20, 76 (PL 14, 724 CD). Cf. De Cain et Abel II 3, 10 (PL 14, 345 C); De obitu Theodosii oratio 16 (PL 16, 1391 C); Epist. 7, 3 (PL 16, 905 B); In ps. 118 expos. s. 8, 41 (PL 15, 1311 C).

¹²² In ps. 118 expos. s. 8, 41 (PL 15, 1311 C).

¹²³ De Elia et ieiunio 10, 37 (PL 14, 710 C). Cf. De instit. virg. 4, 31 (PL 16, 312 D). O štiridesetdnevem postu kot času pokore prim. De Noe et arca 13, 44 (PL 14, 381 A).

¹²⁴ Epist. 67, 5 (PL 16, 1229 B). Cf. Epist. 67, 4, kjer je prvi stavek skoraj dobesedno iz Filona, De profugis.

¹²⁵ Expos. ev. sec. Luc. II 333 (PL 15, 1564 B). Cf. De Noe et arca 13, 42 (PL 14, 380 A); In ps. 118 expos. s. 5, 43 (PL 15, 1266 B).

¹²⁶ De poenit. II 6, 48 (PL 16, 509 B).

¹²⁷ Epist. 26, 17 (PL 16, 1046 A).

¹²⁸ Expos. ev. sec. Luc. VII 230 (PL 15, 1760 D—1761 A). Cf. VII 208 (PL 15, 1755 C).

¹²⁹ In ps. 38 enarr. 14 (PL 14, 1046 B).

¹³⁰ De poenit. I 1, 4 (PL 16, 446 B).

¹³¹ De poenit. I 16, 89 (PL 16, 492 C). — »Et hoc auferre vultis (Novatian), propter quod agitur poenitentia? Tolle gubernatori perveniendi spem et in mediis fluctibus incertus stabit. Tolle luctatori coronam, lentus iacebit in stadio. Tolle piscatori capiendi efficaciam, desinit iactare retia. Quomodo ergo potest, qui famem patitur animae suae, studiosius Deum precari, si sacram desperet alimoniam?« De poenit. II 3, 16 (PL 16, 500 C). Cf. Expos. ev. sec. Luc. VIII 21 (PL 15, 1771 A).

¹³² De poenit. II 9, 90 (PL 16, 518 B). Cf. De poenit. II 1, 2 (PL 16 495 D); II 11, 99. 100 (PL 16, 521 BC).

¹³³ In ps. 38 enarr. 22 (PL 14, 1050 B).

¹³⁴ In ps. 37 enarr. 59 (PL 14, 1038 D—1039 A).

¹³⁵ Apolog. David altera 12, 67 (PL 14, 914 BC); In ps. 37 enarr. 51 (PL 14, 1035 C).

¹³⁶ In ps. 37 enarr. 11 (PL 14, 1014 C).

¹³⁷ In ps. 118 expos. s. 4, 26 (PL 15, 1249 BC). »Remissio peccatorum« pomeni na tem mestu odpravljnje, odstranitev greha; remittere = auferre.

¹³⁸ In ps. 118 expos. s. 22, 3 (PL 15, 1512 C). Cf. Expos. ev. sec. Luc. V 13 (PL 15, 1639 B).

¹³⁹ »Opus enim hominis est gerere poenitentiam delictorum, Dei munus est gratiam implere mysterii.« Expos. ev. sec. Luc. II 80 (PL 15, 1581 C). »Gratia mysterii« = krstna milost.

¹⁴⁰ Expos. ev. sec. Luc. V 55 (PL 15, 1651 B).

¹⁴¹ Epist. 26, 16 (PL 16, 1045 CD).

¹⁴² De poenit. II 7, 65 (PL 16, 512 D). Cf. Expos. ev. sec. Luc. VII 207. 208 (PL 15, 1755 BC).

¹⁴³ De Spiritu sancto III 18, 137 (PL 16, 808 D).

¹⁴⁴ De instit. virg. 3, 24 (PL 16, 311 B).

- ¹⁴⁵ Expos. ev. sec. Luc. VII 229 (PL 15, 1760 D).
- ¹⁴⁶ Hexameron III 1, 5 (PL 14, 157 B).
- ¹⁴⁷ In ps. 39 enarr. 37 (PL 14, 1057 B).
- ¹⁴⁸ Ibid. (PL 14, 1057 B—1058 A).
- ¹⁴⁹ De poenit. I 7, 33 (PL 16, 476 BC).
- ¹⁵⁰ De poenit. II 5, 34 (PL 16, 505 C).
- ¹⁵¹ De poenit. I 2, 6 (PL 16, 467 B).
- ¹⁵² De poenit. I 2, 7 (PL 16 468 A).
- ¹⁵³ De poenit. II 2, 12 (PL 16, 499 C).
- ¹⁵⁴ In ps. 39 enarr. 38 (PL 14, 1058 A).
- ¹⁵⁵ De Cain et Abel II 4, 13 (PL 14, 347 BC).
- ¹⁵⁶ In ps. 118 expos. s. 10, 17 (PL 15, 1336 A). — »Qui Spiritum sanctum accepit, et solvendi potestatem et ligandi accepit. Sic enim scriptum est: Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittentur, et quorum detinueritis, detenta sunt.« De poenit. I 2, 8 (PL 16, 468 B).
- ¹⁵⁷ De poenit. I 2, 7 (PL 16, 468 B). V tem odstavku uporabljia Ambrozij proti novaciancem »argumentum ad hominem«; s svojo trditvijo, da ne smejo (non licere) odpustiti, priznavajo sami, da nimajo pravega duhovništva, Ambrozij jim odreka samo legitimnost, ne razpravlja pa o veljavnosti njih ordinacij, ki jo je priznal cerkveni zbor v Nikeji (325) kan. 8 [F. Lauer, Die Kanones der wichtigsten altchristl. Synoden [Freiburg i. B. 1896] 39; C. J. Hefele, Conciliengeschichte I [Freiburg i. B. 1855] 391—396].
- ¹⁵⁸ In ps. 39 enarr. 37 (PL 14, 1057 C).
- ¹⁵⁹ Expos. ev. sec. Luc. V 13 (PL 15, 1639 B).
- ¹⁶⁰ De Cain et Abel II 4, 15 (PL 14, 348 B).
- ¹⁶¹ De Spiritu sancto III 18, 137 (PL 16, 809 A).
- ¹⁶² De poenit. I 8, 34, 35 (PL 16, 476 D—477 A).
- ¹⁶³ Prav pripominja J. Morinus k Ambrozijevim besedam De Spir. s. III 18, 137: »Duobus argumentis probat homines ministerialiter peccata dimittere, quia non in nomine suo, sed S. Trinitatis, deinde quia rogantes dimittunt.« Commentarius hist. de discipl. in administr. sacramenti poenitentiae l. VIII c. 9, 3 (ed. Venet. 1702 p. 367).
- ¹⁶⁴ Cf. J. Morinus op. cit. l. VIII cc. 8—11 (ed. cit. pp. 364—375); E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus l. I c. VI a. 1 (ed. Antverpiae 1763 p. 271 s.); G. Rauschen, Eucharistie u. Bußsakrament² (Freiburg 1910) 239 nsl.
- ¹⁶⁵ Cf. J. Morinus op. cit. l. VIII c. 12 (ed. cit. pp. 375—378). Obred iz grškega evhologija podaje E. Martène op. cit. l. I c. VI a. 7 ordo XX (ed. cit. p. 295 s.).
- ¹⁶⁶ De poenit. I 1, 2 (PL 16, 465 B—466 A).
- ¹⁶⁷ De poenit. II 8, 73 (PL 16, 515 AB). — Kdor s slabotnimi, reveži, nevednimi in grešniki spoštljivo ravna in jim daje podporo, ki so je potrebni, sme reči: »Particeps ego sum omnium timentium te.« In ps. 118 expos. s. 8, 54 (PL 15, 1317 CD).
- ¹⁶⁸ De poenit. I 1, 2 (PL 16, 465 B).
- ¹⁶⁹ Expos. ev. sec. Luc. VII 27 (PL 15, 1706 A).
- ¹⁷⁰ Epist. 51, 3 (PL 16, 1160 C).
- ¹⁷¹ In ps. 11 expos. s. 18, 11 (PL 15, 1475 A).
- ¹⁷² In ps. 118 expos. s. 8, 26 (PL 15, 1305 AB).
- ¹⁷³ De poenit. II 9, 87 (PL 16, 517 C).
- ¹⁷⁴ In ps. 118 expos. s. 8, 26 (PL 15, 1305 B).
- ¹⁷⁵ »Hanc ergo culpam (kakrašen je bil Judežev greh) sacerdotes non auferunt neque peccatum eius, qui in dolo se offert et adhuc in studio delinquendi est... nec permittit mala conscientia, ut reficiat et pascat obnoxium animum poenitentia.« Epist. 67, 11 (PL 16, 1230 C).
- ¹⁷⁶ In ps. 37 enarr. 43 (PL 14, 1032 A).
- ¹⁷⁷ Epist. 51 (PL 16, 1160 A—1164 B). Cf. De obitu Theodosii oratio 34 (PL 16, 1396 C—1397 A).

¹⁷⁸ Apolog. proph. David 2, 6 (PL 14, 854 B).

¹⁷⁹ O občestvu svetnikov pri Ambroziju prim. J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Alterthum (Forschungen z. Christl. Literatur- u. Dogmengesch. I 1, Mainz 1900) 141—144. 157—159; J. E. Niederhuber, Die Lehre d. hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden 204—212.

¹⁸⁰ Expos. ev. sec. Luc. VII 208 (PL 15, 1755 C).

¹⁸¹ Expos. ev. sec. Luc. V 11 (PL 15, 1638 C).

¹⁸² Expos. ev. sec. Luc. V 92 (PL 15, 1660 CD—1661 A).

¹⁸³ In ps. 37 enarr. 10 (PL 14, 1013 D—1014 A).

¹⁸⁴ In ps. 118 expos. s. 8, 40 (PL 15, 1439 AB).

¹⁸⁵ In ps. 118 expos. s. 8, 40 (PL 15, 1311 B).

¹⁸⁶ De poenit. I 4, 16 (PL 16, 471 C).

¹⁸⁷ De poenit. I 11, 51 (PL 16, 482 B).

¹⁸⁸ De poenit. I 12, 53 (PL 16, 483 A).

¹⁸⁹ De poenit. I 9, 40 (PL 16, 478 C).

¹⁹⁰ De poenit. I 9, 42 (PL 16, 479 C).

¹⁹¹ De poenit. I 10, 45 (PL 16, 480 C). Kdo so tu omenjeni pravični? Mavrinci opozarjajo v opombi k temu mestu, da je Ambrozij posnel izraz po Jak. 5, 16, in pravijo, da misli na izjemno pravične vernike ali pa na duhovnike. Meni se zdi prvo edino pravo, kajti 1. pisatelj govori tukaj o priprošnji in ne o izvrševanju duhovniške oblasti in 2. je malo prej (9, 42) zapisal besede: »Singularis vitae aliquis debet orare pro eo qui peccavit in Dominum.«

¹⁹² De poenit. II 2, 6—12 (PL 16, 497 C—499 C); Tolmačenje izraza »renovari in poenitentiam« o krstu podpira Ambrozij s Pavlovimi besedami Rim 6, 4; Ef 4, 23, 24 ter dostavlja ps. 102, 3 s pripombo: »... etiam aquila, cum fuerit mortua, ex suis reliquiis renascitur, sicut per baptimatis sacramentum, cum fuerimus peccato mortui, renascimur Deo et reformamur.« De poen. II 2, 8.

¹⁹³ De poenit. II 2, 12 (PL 16, 499 C).

¹⁹⁴ De poenit. II 3, 13 (PL 16, 500 A). — Razlago prilike, ki obsega vse 3. poglavje, zaključí Ambrozij tako-le: »Ergo evidentissime Domini praedicatione mandatum est etiam gravissimi criminis reis, si ex toto corde et manifesta confessione peccati poenitentiam gerant, sacramenti coelestis rundendam gratiam.« De poenit. II 3, 19 (PL 16, 501 AB). »Manifesta confessio« ni ja vno, marveč ja sno, odkrito priznanje; cf. Cyprianus, Epist. 55, 23: »... poenitentiam non agentes nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes...« (Ed. G. Hartel [Corp. script. eccl. lat. III 2] 641).

¹⁹⁵ De poenit. II 3, 17 (PL 16, 500 C). O istem grehu razpravlja Ambrozij tudi drugje ter piše: »In coelum ergo peccas, si coeli incola coelum relinquo« (In ps. 118 expos. s. 5, 34 [PL 15, 1422 B] in še bolj določno: »Peccat in coelum, qui coelestis civitatis iura contaminat et immaculati corporis violat sanctitatem suorum colluvione peccatorum« (Ibid. s. 5, 35 [PL 15, 1422 C]). Velikost greha »in coelum« je razvidna iz Ambrozijeve pripombe: »Civitas Dei ecclesia est, ecclesia corpus est Christi« (Ibid.).

¹⁹⁶ De poenit. II 4, 20 (PL 16, 502 A).

¹⁹⁷ De poenit. II 4, 22 (PL 16, 502 B).

¹⁹⁸ De poenit. II 4, 24 (PL 16, 503 B).

¹⁹⁹ De poenit. II 4, 23 (PL 16, 503 A).

²⁰⁰ De poenit. II 4, 24 (PL 16, 503 B).

²⁰¹ De poenit. II 4, 26 (PL 16, 503 CD). Cf. II 4, 28 (PL 16, 504 A).

²⁰² Ibid.

²⁰³ De poenit. I 11, 52 (PL 16, 482 C).

²⁰⁴ De poenit. I 11, 48 (PL 16, 481 D).

²⁰⁵ Cf. De poenit. I 5, 24—26 (PL 16, 473 C—474 C).

²⁰⁶ »Habet igitur, qui credit, suam gratiam; habet autem alteram, si fides eius passionibus coronetur... Et plerique, qui non habuerunt gratiam,

ut pro Jesu paterentur, habuerunt tamen gratiam, ut in Jesum crederent.«
De poenit. I 11, 50 (PL 16, 482 AB).

²⁰⁷ De poenit. II 4, 27 (PL 16, 504 A).

²⁰⁸ Epist. 67, 10 (PL 16, 1230 B).

²⁰⁹ Expos. ev. sec. Luc. VII 96 (PL 15, 1724 B).

²¹⁰ In ps. 37 enarr. 10, 11 (PL 14, 1013 D—1014 B). Cf. Epist. 25, 8 (PL 16, 1041 C—1042 A); Epist. 70, 23 (PL 16, 1240 B).

²¹¹ Epist. 41, 12 (PL 16, 1116 C). — De Abraham I 9, 87 (PL 14, 452 B) primerja Ambrozij cerkev z Mezopotamijo, ker jo obtekata dve reki, »lavacrum gratiae et fletus poenitentiae«, misli pa tu na pokoro katehumenov pred krstom.

²¹² Apolog. proph. David 9, 50 (PL 14, 870 C).

²¹³ De poenit. II 6, 44 (PL 16, 508 C).

²¹⁴ De poenit. II 5, 35 (PL 16, 505 C—506 A). Ambrozij naglaša tu dobra dela, ki jih mora grešnik opravljati, kajti brez resnične pokore mu duhovnik ne more odvzeti greha, kakor pravi Epist. 67, 11 (PL 16, 1230 C).

²¹⁵ De poenit. I 8, 36, 37 (PL 16, 477 BC). — Božje ime deluje pri odpuščenju, ker izvršuje duhovnik svojo službo v Kristusovem imenu (De poenit. I 8, 34; PL 16, 476 D), v imenu Očeta in Sina in sv. Duha (De Spiritu sancto III 18, 137; PL 16, 809 A).

²¹⁶ De poenit. II 11, 98 (PL 16, 521 B).

²¹⁷ De poenit. II 1, 2 (PL 16, 495 D).

²¹⁸ De poenit. II 11, 100 (PL 16, 521 C).

²¹⁹ De poenit. II 11, 99 (PL 16, 521 BC).

²²⁰ De poenit. II 7, 53 (PL 16, 510 BC) hoče K. A d a m, Die kirchl. Sündenvergebung 128 umeti o obtožbi pred Bogom. Konec tega odstavka bo pa vendarle treba umeti o obtožbi pred škofom (duhovnikom). Ambrozij opominja grešnika, ki skriva svoje grehe, naj prehití hudobca, ki bo pri sodbi nastopil kot tožitelj: »Si te ipsum accusaveris, accusatorem nullum timebis, si te detuleris ipse, etiam si mortuus fueris revivisces.« Važen se mi zdi izraz »detuleris«, povzet iz kazenskopravne prakse; prim. Friedrich Lübkers Reallexikon des klass. Altertums⁸ (Leipzig-Berlin 1914) 273 s. «. delator.

²²¹ Glej tozadevne tekste na str. 000.

²²² De poenit. II 9, 87 (PL 16, 517 C).

²²³ De poenit. II 10, 91 (PL 16 518 C—519 A).

²²⁴ K. A d a m, Die kirchl. Sündenvergebung 128¹.

²²⁵ Epist. 51 (PL 16, 1160 A—1164 B).

²²⁶ Na ta slučaj se morda nanašajo besede: »... quotiescumque peccatum alicuius lapsi exponitur, nec superbe increpem, sed lugam et defleam«. De poenit. II 8, 73 (PL 16, 515 B). Ako je Ambrozij hotel samo reči: »... kolikorkrat mi kakšen grešnik razlaga svoj greh...«, se je izrazil vsekako nenavadno. Seveda govori Ambrozij o nečem, kar se je često dogajalo, takšne ovadbe so bile pa gotovo redke. J. Tixeront, Histoire des dogmes II^o 323 je vzporedil besede s Pavlinovim poročilom: »... quotiescumque illi aliquis ob percipiendam poenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat...«. Ni dvoma, da je Pavlin mislil na gornje besede svojega škofa, mogel pa jih je porabiti po svoje in je zato spremenil nenavadni izraz. Takšne ovadbe omenja tudi sv. Avguštin: Sermo 82, 8, 11 (PL 38, 511).

²²⁷ Gl. Ambrozijeve besede na str. 243 nsl.

²²⁸ 1 Kor 5, 1 nsl. Pomen Pavlovega ravnanja razlaga Ambrozij De poenit. I 13, 60—67 (PL 16, 484 C—486 C). — »Et bene dixit (apostolus) expurgandum, non proiciendum: quod enim expurgatur, non totum iudicatur inutile ideo enim purgatur, ut utile ab inutili separetur, quod autem proicitur, nihil in se utile habere creditur.« De poenit. I 15, 79 (PL 16, 490 B).

²²⁹ De Elia et ieiunio 22, 82 (PL 14, 727 AB).

²³⁰ Epist. 51, 13 (PL 16, 1163 A). Malo pozneje piše: »Tunc offeres, cum sacrificandi acceperis facultatem, quando hostia tua accepta sit Deo.« Epist. 51, 15 (PL 16, 1163 B).

- ²³¹ De poenit. II 11, 104 (PL 16, 522 BC); II 11, 107 (PL 16, 524 A).
²³² De poenit. II 9, 89 (PL 16, 518 AB).
²³³ Epist. 25, 2 (PL 16, 1040 B).
²³⁴ Gl. str. 240 nsl.
²³⁵ De poenit. II 10, 96 (PL 16, 520 B—521 A). Za zgled navaja Ambrozij nekega mladeniča, ki je živel nečisto, potem pa se spreobrnil in šel v tujino, da bi pozabil prejšnje življenje. Ko se je vrnil, ga je srečala oseba, ki je z njo grešil, pa je ni pogledal. Ko ga je srečala vdručič, ga je ogovorila: »Jaz sem. Ali me ne poznaš?« On pa je dejal: »Toda jaz nisem več jaz!«
²³⁶ De poenit. I 16, 90 (PL 16, 493 A—494 A).
²³⁷ De obitu Theodosii oratio 34 (PL 16, 1396 CD); cf. 28 (PL 16, 1394 C).
²³⁸ De poenit. II 10, 96 (PL 16, 520 B). Druga arelatska sinoda l. 443 (452?) je v kan. 22 določila: »Poenitentiam coniugatis non nisi ex consensu dandam.«
²³⁹ De poenit. II 10, 96 (PL 16, 520 B).
²⁴⁰ »Cognovi quosdam in poenitentia sulcasse vultum lacrimis, exarasse continuis fletibus genas, stravisse corpus suum calcandum omnibus, ieiuno ore semper et pallido, mortis speciem spiranti in corpore praetulisse.« De poenit. I 16, 91 (PL 16, 494 A).
²⁴¹ »Itaque videas eos (ki zahtevajo takoj rekonziliacijo, pa je ne dobe) mutata veste (spokorna obleka!) incedere, quos lugere et gemere oportebat, quia vestem illam ablutionis et gratiae sordidarunt, feminas autem margaritis onerare aures, curvare cervices, quas bene Christo, non auro inclinarent, quae se ipsas flere debebant, quod margaritam, quae de coelo est, perdidierunt.« De poenit. II 9, 88 (PL 16, 518 A).
²⁴² De poenit. II 11, 104 (PL 16, 522 C).
²⁴³ De poenit. I 16, 19 (PL 16, 493 A—494 B).
²⁴⁴ In ps. 118 expos. s. 9, 4 (PL 15, 1321 D).
²⁴⁵ De poenit. II 10, 92 (PL 16, 519 A).
²⁴⁶ De poenit. I 15, 84 (PL 16, 491 C).
²⁴⁷ De poenit. I 15, 81 (PL 16, 490 C).
²⁴⁸ De poenit. I 15, 80 (PL 16, 590 B).
²⁴⁹ De poenit. I 15, 83 (PL 16, 591 B).
²⁵⁰ »Μετὰ τὴν κλήσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ ἁμνήν ἐάν τις ἐκπειρασθεὶς ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχου.« Mand. IV 3, 6. F. Funk, Patres apostolici I² (Tubingae 1901) 480. — „Τοις γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοια ἔστιν μία.“ Mand. IV 1, 8. Ed. cit. I² 476.
²⁵¹ De poenit. II 10, 95 (PL 16, 520 A).
²⁵² De poenit. II 11, 98 (PL 16, 521 B).
²⁵³ De poenit. II 11, 104 (PL 16, 522 C).
²⁵⁴ In ps. 118 expos. s. 9, 4 (PL 15, 1321 D).
²⁵⁵ De poenit. II 9, 87 (PL 16, 517 C).
²⁵⁶ De poenit. I 16, 90 (PL 16, 493 A).
²⁵⁷ Epist. 20, 26 (PL 16, 1002 B).
²⁵⁸ De Elia et ieiunio 22, 82 (PL 14, 727 B); De poenit. II 3, 18 (PL 16, 501 A); Expos. ev. sec. Luc. VI 70, 71 (PL 15, 1686 C).
²⁵⁹ »... dies, quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in ecclesia poenitentia relaxatur.« Epist. 20, 26 (PL 16, 1002 AB).
²⁶⁰ De poenit. II 10, 95 (PL 16, 520 B).
²⁶¹ De poenit. I 2, 5 (PL 16, 467 AB).
²⁶² Expos. ev. sec. Luc. VI 99 (PL 15, 1694 D).
²⁶³ De poenit. II 4, 24 (PL 16, 503 B).
²⁶⁴ De poenit. I 14, 68—76 (PL 16, 487 A—489 B); II 8, 74 (PL 16, 515 B); Expos. ev. sec. Luc. VI 99 (PL 15, 1694 D).
²⁶⁵ De fuga saeculi 2, 8 (PL 14, 573 A).
²⁶⁶ De poenit. II 8, 75 (PL 16, 515 C); cf. In ps. 1 enarr. 28 (PL 14, 936 A).
²⁶⁷ De poenit. II 8, 76 (PL 16, 515 C); Expos. ev. sec. Luc. VI 99 (PL 15, 1694 D).

²⁶⁸ Die kirchl. Sündenvergebung 131.

²⁶⁹ De poenit. I 16, 90 (PL 16, 493 A).

²⁷⁰ De poenit. I 16, 89, 90 (PL 16, 492 C—493 A).

²⁷¹ »Studiose« je prevel Adam op. cit. 131 »aus eigenem Antrieb«, Hünemann, Die Bußlehre des hl. Augustinus 147 »freiwillig«, F. Pignataro, De disciplina poenitentiali (Romae 1904) 71 je izraz tolmačil »sponte, ex propria devotione, non ex sententia iudicis ecclesiastici«. Vsi so prezrli, da je Ambrozij izbral besedo z ozirom na prejšnja izvajanja, kjer pomeni »studium« napor, trud. Za javno pokoro rabi torej naš pisatelj tukaj izraz »studiose poenitentiam agere«, kakor jo drugje imenujejo »laboriosa poenitentia« (In ps. 38 enarr. 22; PL 14, 1050 B) ter nazivlje spokorna dela »gravissimae passionis« (In ps. 37 enarr. 59; PL 14, 1038 D).

²⁷² Terminologija v tem vprašanju je često netočna, dvoumna. Pisatelji govore navadno o zasebni pokori (Privatbuße, la pénitence privée), mislijo pa na tajno pokoro s cerkveno odvezo. Bolje bi bilo ločiti javno pokoro, tajno pokoro (s cerkveno absolucijo) in zasebno pokoro (ki si jo verniki sami nalagajo in jo opravljajo po svoji razsodnosti in dobri volji).

²⁷³ Op. cit. 147. H. stvari ne gre na dno. — H. Brewer, Die kirchl. Privatbuße im christl. Altertum (Zeitschr. f. kath. Theol. 45 [1921] 17) hoče iz Ambrozijevih besed De poenit. I 3, 90 (PL 16, 469 B) posneti, da so tudi novacianci poznali poleg javne pokore (brez rekonsiliacije) za najhujše grehe milejšo cerkveno pokoro za manjše grehe. Da pa je bila to tajna pokora, ni dokazal, a vprav za to gre.

²⁷⁴ Leitfaden z. Studium d. Dogmengesch. ⁴ 344.

²⁷⁵ Op. cit. 131.

²⁷⁶ Op. cit. 130¹.

²⁷⁷ Katholische Dogmatik III² (Münster i. W. 1920) 258.

²⁷⁸ Gl. str. 243 nsl. 250 nsl.

²⁷⁹ Cf. De poenit. II 8, 72—79 (PL 16, 514 C—516 B).

²⁸⁰ Vita s. Ambrosii 39 (PL 14, 40 C).

²⁸¹ PL 16, 515 B.

²⁸² Confess. VI 3. Corp. script. eccl. lat. XXXIII sect. I pars 1 (Vindobonae 1896) 116.

²⁸³ Op. cit. 130 v opombi k str. 129.

²⁸⁴ Vita s. Ambrosii 39 (PL 14, 41 A).

²⁸⁵ De Cain et Abel II 9, 27 (PL 14, 354 D).

²⁸⁶ Op. cit. 130 v opombi k str. 129.

²⁸⁷ B. Poschmann, Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? Braunsberg 1920.

²⁸⁸ To je pravilno izrazil Harent: »La pénitence secrète n'apparait pas comme une institution spéciale, comme une seconde espèce de pénitence, opposée à la première, mais comme un diminutif, un abrégé, un dérivé de la première. Il n'y a pas dualité de pénitence, mais en quelque sorte unité. Et de fait, on pouvait composer de toutes pièces la pénitence secrète ou privée, en ne prenant que des éléments détachés de la pénitence publique.« Etudes 80 (1899) 594; citat pri A. d'Als, L'édit de Calliste ² 425.



Dr. Andrej Snoj — Ljubljana:

Harizme in postanek hierarhije.

(De relatione inter charismata et hierarchiam.)

Summarium. — Status quaestionis. 1. Quaestio de primaeve ecclesiae constitutione difficillima est, quia fons principalis, epistolae s. Pauli, ad communitates ecclesiasticas vixdum conditas diriguntur. 2. Insuper charismata, quae tunc temporis frequentissima erant, (3) ab ipso Apostolo cum muneribus ordinariis confundi videntur. Ad solvendam quaestionem hierarchicam in ecclesiis ethnico-christianis ergo necesse est constet, quanam fuerint iura charismaticorum, et quae relatio charismatum ad officia ecclesiae ordinaria. — I. De ordine et auctoritate. 4. S. Paulus charismata magni aestimabat eaque ad corpus Christi mysticum pertinere asserbat. 5. Charismatici quibusdam saltem locis disciplinam ecclesiasticam turbasse quidem videntur, (6) falso tamen contenditur in coetibus christianorum »anarchiam pneumaticam« increbuisse. 7. Charismata enim sui iuris non erant, sed subiecta auctoritati Apostoli, qui ea in bonum commune dirigebat. — II. De apostolatu. 8. Auctoritas s. Pauli fundatur in eius apostolatu, qui aequari debet apostolatu s. Petri et aliorum apostolorum Christi. 9. Fons auctoritatis apostolicae principaliter in missione Jesu Christi consistit, quae unica potestatem iurisdictionis conferebat, minime vero in charismatibus; apostolatus non est nuda charismatum cumulatio. — III. De praepositis singularum ecclesiarum. 10. Epistolae s. Pauli, etiam antiquissimae, existentiam praepositorum stabilium testantur, (11) qui, charismaticis potestate iurisdictionis antecellentes, non eligebantur a fidelium communitatibus ad procurandas res oeconomicas (Lebedev et alii), sed ab ipsis apostolis constituebantur per manuum impositionem et collationem cuiusdam doni spiritualis, quod ab Apostolo charisma nuncupatur. 12. Manuum imposito ordinaria includebat voluntatem transferendi missionem Jesu Christi ab apostolis in episcopos et in alios ecclesiae ministros. 13. Charisma, mediante manuum impositione acceptum, erat qualitas permanens, ad officium ecclesiasticum bene peragendum disponens. — IV. De arcta charismatum cum hierarchia connexione. 14. S. Pauli epistolae charismata et hierarchiam rarissime stricte distinguere solent. Ratio est, quia nec terminologia hierarchica eo tempore fixa erat, nec necessaria erat theoretica de potestate iurisdictionis inquisitio, cum apostoli ipsi episcoporum munere fungerentur. Insuper Apostolus, de donis s. Spiritus loquens, iuxta doctrinam suam de ecclesia ut corpore Christi mystico, membrorum varietate distincto, etiam officia ordinaria intelligere potest. Quia charismatici maxime idonei erant, quibus munera ecclesiastica mandarentur (15), vix dici potest charismata opposita fuisse hierarchiae seu viceversa. Doctrinam asserens auctoritatem episcoporum medio demum saeculo secundo communitam esse, cum episcopi a charismaticis magisterium hereditatem accepissent (Lebedev), nullo solido argumento defendi potest.

1. Pri reševanju problema cerkvene ustave v apostolski dobi moramo upoštevati, da niso bile razmere v Jeruzalemu in v občinah na poganskih tleh enake. V Jeruzalemu je bila organizacija cerkvene občine z izvolitvijo Jakoba ml. kot škofa v bistvu dovršena.¹ Po l. 50 so bile ustavne razmere te občine že tako urejene, da spominjajo na dobo sv. Ignacija Antiohijskega (zač. 2. stoletja).

Mnogo počasnejši je bil proces v občinah, ki so bile ustanovljene na poganskih tleh. Tudi si je neprimeroma težje ustvariti jasno sliko o postanku in razvoju tamkajšnjega cerkveno-ustavnega življenja, kot za krščansko občino v Jeruzalemu. Vzrok je deloma ta, da so listi sv. Pavla, ki nam poleg Dej. apostolov najbolj služijo za proučevanje hierarhičnega problema na pogansko-krščanskih tleh, zvečine naslovljeni na mlade, pravkar ustanovljene občine.² Te so bile pa v času, ko jim je pisal sv. Pavel, še v embrionalnem stadiju in ne že organizmi s popolnoma razvitimi členi.

Se bolj pa obtežujejo raziskovanje o cerkvenih službah v Pavlovih občinah takozvane harizme. V teh je predvsem iskati vzroka, da je toliko načelno si nasprotujočih naziranj o ustroju cerkvenih občin v praksi.

2. V prvih časih krščanstva so bile harizme zelo pogosten pojav. V njih se je izpolnjevalo, kar je Kristus napovedal pred svojim vnebohodom: »Za njimi pa, ki verujejo, pojdejo ta znamenja: v mojem imenu bodo hudobne duhove izganjali, nove jezike govorili, kače dvigali, in ako bodo kaj smrtonosnega izpili, jim ne bo škodovalo; na bolnike bodo roke pokladali, in bodo ozdraveli« (Mk 16, 17. 18). Nenavadni učinki sv. Duha so se pokazali že nad apostoli v Jeruzalemu³, nad verniki v Samariji (Dej 8, 7 nsl.), nad pogani v Cezareji, ki so poslušali Petrovo pridigo (Dej 10, 46) i. dr. Izrednih darov sv. Duha so bili deležni zlasti novoizpreobrnjeni kristjani v nekaterih Pavlovih občinah, predvsem v Korintu. Sv. Pavel ponovno govori v harizmah, deloma po lastnem nagibu⁴, deloma da vernikom odgovarja na stavljena vprašanja.⁵

3. Nekateri harizmi zelo spominjajo na redne cerkvene službe. Tudi ni dvoma, da sv. Pavel mestoma omenja harizme in redne službe skupaj.⁷ V tem tiči poglaviti vzrok, da mnogi pisatelji, zlasti protestantski, kratkomalo vse, kar se našteva skupno s harizmami, smatrajo za harizme v tradicionalnem pomenu (te besede in za najstarejšo dobo sploh ne priznavajo v krščanskih občinah nikake druge organizacije kot harizmatično.⁸ Harizmatiki so po njih mnenju nastopali ne le kot učitelji, temveč so do neke dobe sploh sami, neodvisno od vsake avtoritete, vodili občino in urejali versko-nravno življenje v nji.

Vprašanje o ustroju prvih cerkvenih občin na poganskih tleh je že s tem v bistvu rešeno, če znamo, kakšne pravice v občini so imeli pnevmatiki in v kakšnem odnosu so bile harizme do rednih cerkvenih služb. To dožnati seveda ni lahko. Kajti izredne razmere, ki so v njih nastale prve krščanske občine, so nam danes še mnogo manj znane, kot so bile n. pr. v 4. stoletju; a že takrat se je sv. Krizostom izgovarjal, da ne pozna razmer Pavlove dobe ter se s tem opravičil, ker ni mogel dovoljno razložiti 12. pogl. prvega lista Korinčanom, ki govori

o harizmah.⁹ In vendar so ravno izredne razmere najstarejše dobe sv. cerkve za obstoj ter za ugoden razvoj verskega življenja v novoustanovljenih občinah zahtevale posebnega božjega varstva.

Problem odnosa harizem do rednih cerkvenih služb je še vedno nezadostno raziskan. Pisalo se je pač že o harizmah samih¹⁰, enako o hierarhiji v praksi krščanski dobi. Toda vprašanju o razmerju med harizmami in hierarhijo so se katoliški pisatelji najraje ognili ali se ga le mimogrede dotaknili, protestantski pa v tem smislu rešili, da se je hierarhija slučajno razvila iz harizem in jo je šele Klement Rimski postavil na trdni temelj božjega prava.

V pričujoči razpravi hočem pokazati, da so bile krščanske občine že v prvih početkih urejeni, pravni organizmi in da je poleg entuziastično-harizmatičnega reda že od začetka obstojal še drug, hierarhično-pravni red, ki je utemeljen v božjem pravu.

I. Red in avtoriteta.

4. V zgodovini postanka cerkvenih občin so bile harizme brez dvoma zelo važen činitelj. Ustanovitelji občin (apostoli, evangelisti) so se navadno le za kratko dobo mogli pomuditi med novoizpreobrnjenimi verniki. Ko je bila ledina zorana in seme božje besede vsejano, jih je misijonska dolžnost klicala drugam. Sv. Duh pa je izlival bogate milosti v obliki harizem nad vernike in lokalne predstojnike, da kljub mnogoterim nedostatom od apostolov započeto delo ni propadlo.

Sv. Pavel se je zato pri svojem apostolskem delu globoko zavedal, v koliko oporo so mu harizme. Skoro vsaka njegovih prvih poslanic razodeva, kako je cenil te darove sv. Duha. Njegov nauk o harizmah je tesno zvezan z naukom o cerkvi. Cerkev, ki v nji Kristus na skrivnostni način živi, je Pavlu organizem, mistično telo Kristusovo. Udje tega telesa so verniki, ki so od sv. Duha prejeli razne darove (harizme), da jih uporabljajo v korist splošnosti, podobno kakor udje človeškega telesa služijo celemu organizmu.¹¹ Po nauku sv. Pavla spadajo harizme k bistvu sv. cerkve. Skrivnostno telo Kristusovo — sv. cerkev — ne bo nikdar razpadlo, zato tudi harizme ne bodo nikoli prenehale.¹²

Ker so harizme tako važne, je sv. Pavel Božu hvaležen, da je z njimi v obilnejši meri obdarovan kakor drugi verniki.¹³ Želi, da bi vsi Korinčani prejeli dar glosolalije in preroštva (1 Kor 14, 5) ter jim priporoča, naj se potrudijo za darove sv. Duha: »Prizadevajte si imeti ljubezen; hrepenite pa tudi po duhovnih darovih, posebno pa, da bi prerokovali.«¹⁴ Iz istega vzroka svari predstojnike v Tesaloniki, naj ne zaničujejo duhovnih darov in jim ne stavijo zaprek.¹⁵

5. Naravno je, da so nenavadni učinki harizem mogočno vplivali tudi na novoizpreobrnjene kristjane. Ponekod so začeli verniki njih pomen celo precenjevati. Tako se je iz prvotnega občudovanja razvilo vprav strastno hrepenenje po duhovnih darovih. Ta pojav je opaziti zlasti v Korintu. List, ki ga je sv. Pavel naslovil na to občino in ki nas povede v notranje-cerkveno življenje prvih krščanskih občin, nam odkriva nekaj, kar je velike važnosti za pravo pojmovanje harizem: v Korintu so se pri bogoslužnih shodih godile precejšnje nerednosti, njih povzročitelji so bili pa harizmatiki (prim. 1 Kor 14). Za navdihnjene so se jeli namreč proglašati nekateri, ki so zametovali osebo in nauk Jezusov ter tako begali vernike (1 Kor 12, 3). Pri shodih je vladal nered; pnevmatiki so govorili vsi vprek. Glosolali niso prednašali svojih nerazumljivih govorov zaporedno eden za drugim, temveč govorilo jih je kar po več istočasno. Tudi se niso ozirali, je-li kdo navzoč, ki bi tolmačil, ali ne.¹⁶ Podobno so preroki drug drugemu segali v besedo in preroška harizma ni dosegala svojega namena, ki ga je Pavel izrazil z besedami: »Kdor pa prerokuje, govori ljudem v bodrilo in opominjevanje in tolažbo« (1 Kor 14, 3). Rahljala se je disciplina in trpelo je versko in нравno življenje v Korintu. Občina je bila primorana, obrniti se v interesu discipline do sv. Pavla za posredovanje. V daljšem pismu (1 Kor) je ta med drugim uredil tudi zadevo glede harizmatikov (12. in 14. poglavje).

Opisani pojavi v Korintu so v toliko pomenljivi, ker dokazujejo, kam so lahko privedle harizme, ako so bile samim sebi pripuščene. Ne le, da niso poglobljale notranjega življenja in služile zdravemu napredku, ampak so celo podirale red, izpodkopavale s tem glavni temelj za uspešen razvoj verskega življenja in tako vodile v anarhijo.

6. Seveda je drugo vprašanje, ali so se nerednosti v Korintu ponavljale in ali so se slične stvari dogajale več ali manj po vseh občinah. Če so se, potem je bila res vlada harizmatikov v prvih časih neomejena. Ali je opravičena trditev, da je v prvih občinah vladala »pnevmatična anarhija«?

R. S o h m odgovarja na to vprašanje z »da«. Razmere presoja po Pavlovem opisu v 1 Kor 14 in zaključuje, da je na shodih, ki so na njih nastopali glosolali in harizmatični preroki, splošno manjkalo reda in discipline. »Nikogar ni bilo, ki bi predsedoval, nikogar, ki bi podeljeval besedo, ali bi jo izključno sam imel. Vsak sme govoriti (1 Kor 14, 26), in samo en zakon velja, da dva ne govorita istočasno. Pa ne, da bi drugi počakal, če prvi še ni dokončal, temveč, če drugi vstane, da bi govoril, mora prvi sestiti (1 Kor 14, 30). Res, prava pnevmatična anarhija.«¹⁷ Tudi D o b s c h ü t z piše v tem smislu: »V entuziazmu prve dobe do prave ustave sploh ni moglo priti

in tudi ni bila potrebna. Duh je vladal; njemu so se pokorili vsi; po kom se je javljal, to je bila postranska stvar.«¹⁸

7. Jasna dejstva pa izpričujejo, da se harizme niso svobodno udejstvovale in da je v občinah že takoj iz početka vladal red. Predvsem se s Sohmovo trditvijo ne sklada Pavlov nauk o harizmah kot udih mističnega telesa Kristusovega. Po tem nauku harizme, dasi zelo raznolike po učinkih, a vendar izhajajoče od enega sv. Duha,¹⁹ niso smele rušiti cerkvene discipline.²⁰

Dalje pa korintski slučaj dokazuje ravno nasprotno resnico, da namreč harizmatiki niso suvereno nastopali sredi svojih rojakov, temveč da so se morali pokoriti neki višji avtoriteti, v tem slučaju avtoriteti Pavlovi. Ves nastop Pavlov v Korintu priča o njegovi trdni zavesti, da ima pravico ukazovati tudi harizmatikom. Ko gre za pravi nauk, za disciplino, sv. Pavel ne prosi, ne svetuje, ne priporoča, ampak razsoja, določa, zapoveduje: »Nihče, ki govori v božjem duhu, ne pravi: Preklet bodi Jezus! In nihče ne more reči: Gospod Jezus! razen v sv. Duhu« (1 Kor 12, 3). — »Ko se snidete, ima vsak izmed vas slavospev, ali pouk, ali razodetje, ali tuj jezik, ali razlago. Vse naj se zgodi, da se poveča pobožnost. Tuj jezik naj govorita dva, k večjemu trije, in drug za drugim, eden naj pa razlaga. Ko bi pa ne bilo tolmača, naj molči pri shodu ter naj govori sebi in Bogu« (1 Kor 14, 26—28). — Preroka naj pa govorita dva ali trije in drugi naj razsojajo. Če je komu drugemu, ki sedi (in posluša), kaj razodeteža, naj prvi molči« (1 Kor 14, 29. 30).

Za svoje ukaze zahteva apostol Pavel brezpogojno pokorščino. Ta zahteva mu prihaja iz žive zavesti, da ne ukazuje v svojem imenu, ampak v božjem. Navodila, ki jih daje harizmatikom, pokrepi z avtoritativno izjavo: »Ali je od vas izšla božja beseda? Ali je samo do vas prišla? Kdor meni, da je prerok, ali navdihnjen, naj spozna, da je to, kar vam pišem, Gospodova zapoved (*κυρίου ἐντολή*). Kdor pa tega ne spozna, tak tudi sam ne bo spoznan« (1 Kor 14, 36—38).

Samo sv. Pavel oznanja pravi evangelij Jezusa Kristusa, zato sme pravi harizmatik učiti le to, kar se sklada z njegovim evangelijem. To načelo je za Pavla tako jasno, da se v listu, ki ga piše vernikom v Galaciji, povzpne do samozavestne trditve: »Čeprav bi vam mi sami ali kak angel iz nebes oznanjal drug evangelij, kot smo vam ga mi oznanjali, bodi preklet« (Gal 1, 8). Ker bi morda kdo mislil, da teh besedi sv. Pavel ni s premislekom zapisal, jih še enkrat s poudarkom ponovi: »Kakor smo vam prej rekli, tudi sedaj ponovim: Če vam kdo oznanja drug evangelij, kakor ste ga prejeli, bodi preklet« (v. 9).²²

Vsa ta dejstva dokazujejo proti S o h m u, da v krščanstvu prve in druge generacije ni vladala samo moč ljubezni in duha. L. 58 pisano prvo pismo Korinčanom priča, da je krščanstvo

že v najstarejši dobi poznalo poleg harizme in nad harizmo moč avtoritete, ki je predpostavljala urejene pravne odnošaje med predstojniki in podložniki. Samo ta moč je mogla smotreno urejati delovanje harizmatikov, začitavati mu zdravo smer in obvarovati mlado cerkev škode, ki bi jo lahko povzročili nebrzdani, v omamljajočem entuziazmu plavajoči elementi. Red in mir je bil v prvih občinah mogoč le na temelju avtoritete in subordinacije. Če se je avtoriteta le izjemoma uveljavljala, je to samo dokaz, da je bila ljubezen tedaj še močna in njen vpliv tudi na javno življenje prvih kristjanov še izredno velik.

II. Apostolat.

8. Ne samo v Korintu, temveč tudi drugod nastopa sveti Pavel z neomejeno avtoriteto.²³ Ta avtoritativni nastop se ne da razložiti samo s tem, da je bil sv. Pavel duhonosец *κατ' ἐξουχίην* (*δοκῶ δε κατὰ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*) — 1 Kor 7, 40) ne z dejstvom, da je bil duhovni oče tistih občin, ki jim piše.²⁴ Oba ta dva momenta, pnevmatični in moralčni, ne pojasnita zadostno Pavlovega stališča v prvih občinah. Pojasnjuje ga Pavel sam, ko utemeljuje svoje pravice z apostolatom.

Skoro v vseh listih sv. Pavel nazivlje samega sebe apostola, oziroma apostola Jezusa Kristusa (Rim 1, 1; 1 Kor 1, 1; 2 Kor 1, 1; Gal 1, 1; Ef 1, 1; Kol 1, 1; 1 Tim 1, 1; 2 Tim 1, 1; Tit 1, 1). Pri tem mu je naziv apostol več kot samo harizmatični misijonar.²⁵ Prišteva se med apostole v najožjem pomenu te besede, med tiste, ki jih je sam Kristus odbral in poslal v svet, glasit krščansko blagovest, zato je on po pravici *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ* (1 Kor 1, 1; 2 Kor 1, 1; Ef 1, 1 itd.). V uvodu pisma Galačanom še posebej naglašja, da ni poslan in odbran od ljudi, kakor njegovi nasprotniki, ki rujejo v Galaciji zoper njega, temveč od Jezusa Kristusa: »Pavel apostol, ne od ljudi, tudi ne po posredovanju kakega človeka, marveč po Jezusu Kristusu in Bogu Očetu, ki ga je obudil od mrtvih« (1, 1).

Avtoriteta »dvanajsterih« je bila od vseh priznana. Te ni bilo treba Pavlu braniti. Pač pa je moral pred nasprotniki braniti lastno avtoriteto s tem, da je dokazoval svojo enakost z drugimi »velikimi« apostoli. Ker Pavel ni občeval s Kristusom za časa njegovega bivanja na zemlji in ker ga Kristus ni sprejel v število apostolov tako kot dvanajstere, ga nasprotniki niso smatrali za enakovrednega s Petrom in drugimi apostoli. Toda Pavel ne prizna njihovih dokazov. On se ima za pravega apostola, njegov apostolat ne izvira v hipnem navdihnjenju sv. Duha, temveč ga je Kristus osebno in neposredno pozval v svojo službo. »Ali nisem svoboden, ali nisem apostol, ali nisem videl Jezusa, Gospoda našega?« kliče Korinčanom (1 Kor 9, 1). In ob drugi priliki jim govori: »Izročil sem vam naj-

prej to, kar sem tudi prejel: Da je Kristus za naše grehe umrl, kakor je pisano, in da je bil pokopan in da je tretji dan vstal, kakor je pisano, in da se je prikazal Kefu in potem enajsterim; potlej se je prikazal več kot petsto bratom naenkrat, izmed katerih je še sedaj mnogo živih, nekateri pa so umrli. Potem se je prikazal Jakobu, potem vsem apostolom. Poslednjič za vsemi pa se je prikazal kakor negodniku tudi meni« (1 Kor 15, 3—8).

Dejstvo, da je Kristusa videl in mu je ta poveril apostolsko službo, zadošča Pavlu, da zahteva zase iste pravice, kot jih imajo drugi apostoli. »Ali nimam oblasti, jesti in piti, ali nimam pravice sestre, ženske voditi s seboj, kakor drugi apostoli, tudi Gospodovi bratje in Kefa? Ali morda samo jaz in Barnaba nimava pravice, da ne delava?« (1 Kor 9, 4—6). Od teh pravic ne odstopi, čeprav se v ponižnosti šteje za zadnjega med apostoli, ker je preganjal cerkev božjo (1 Kor 15, 9) in ker se mu je Kristus najzadnjemu prikazal. V pismu Galačanom tudi obširno popisuje, kako so ga ostali apostoli pripoznali za enakovrednega ter mu dovolili, da gre med pogane oznanjat evangelij: »In ko so spoznali milost, ki mi je bila dana, so podali Jakob, Kefa in Janez, ki so se štel za stebre, desnico v znamenje vzajemnosti meni in Barnabu, da naj midva med pogani, oni pa med obrezanimi oznanjajo evangelij« (2, 9).

9. V smislu Pavlovega nazivoslovja sicer Pavlov apostolat in apostolat dvanajsterih lahko tudi imenujemo harizmo, ker je dan od Boga v splošno korist. Vendar je več kot samo harizma, kajti lastno mu je neposredno poslanje Jezusa Kristusa. V tem se bistveno loči apostolat kot harizma od Pavlovega apostolata in apostolata dvanajsterih. Tudi apostoli v ožjem smislu so bili s harizmami obdarjeni, saj je apostolat v nekem oziru združeval v sebi vse harizme,²⁰ a le poslanstvo Jezusa Kristusa je vir apostolske avtoritete in vir jurisdikcije. Poslanstvo podeljuje Pavlu in drugim apostolom oblast tudi nad harizmatiki. Le tako lahko govori sv. Pavel: »Poslanci Kristusovi smo, ker Bog opominja po nas« (2 Kor 5, 20). Le kot tak, ki je poblaščen od Jezusa Kristusa, da je njegov glasnik (*δούλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* Rim 1, 1), more pred krivimi preroki svariti z besedami: »Čeprav bi vam mi sami ali kak angel iz nebes oznanjal drug evangelij, kot smo vam ga mi oznanjali, bodi preklet« (Gal 1, 8).

III. Lokalne oblasti.

10. V smislu Gospodovih besedi: »Pojdite in učite vse narode« (Mt 28, 19) so apostoli svoj poklic smatrali v prvi vrsti za misijonski. Zgled sv. Pavla kaže, da so z novoustanovljenimi občinami sicer ostali v stiku bodisi po odposlancih ali potom pastirskih poslanic. Tudi je gotovo, da so si vsaj za začetek pridržali vrhovno (škofovsko) oblast. Vendar je bilo v vsaki

občini takoj od prvega začetka treba ljudi, ki so sklicevali vernike k bogoslužnim sestankom, opravljali sv. daritev, delili sv. zakramente in oznanjali božjo besedo v slučaju, da ni sveti Duh obudil harizmatičnih učiteljev. Z eno besedo: potrebna je bila oblast, katere delokrog se je raztezal na eno samo občino.

Obstoj krajevnih oblasti izpričujejo že najstarejši Pavlovi listi, čeprav še jako nejasno.

V prvem listu, ki ga je sv. Pavel pisal Tesalonicanom, stoji sledeče naročilo: »Prosimo pa vas, bratje, da priznavate (*εὐδέναι*) tiste, ki se trudijo med vami (*τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν*), ki so vaši predstojniki v Gospodu (*προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ*) ter vas opominjajo (*νουθετοῦντας ὑμᾶς*) in da jih prav posebno čislate v ljubezni zaradi njihovega dela« (5, 12). Službeni značaj oseb, ki jih ima sv. Pavel v mislih, ni sicer tu natančneje očrtan, vendar izraza *εὐδέναι* (priznati, pokoren biti) in *προϊσταμένους* dovolj jasno govoriga, da gre za predstojnike, ki v Pavlovi odsotnosti samostojno vodijo solunsko cerkveno občino.

Med duhovnimi darovi, naštetimi v 1 Kor, se omenjajo *κυβερνήσεις* — vladanja (12, 28). Pomen besede na tem mestu ni jasen in ni nemožne, da je sv. Pavel imel v mislih harizmo vladanja, t. j. poseben dar, ki ga je sv. Duh podelil nekaterim sam od sebe in ne za stalno ter brez spremstva kakega vidnega liturgičnega dejanja. Lahko pa *κυβερνήσεις* podobno kot *προϊστάμενος* (*ἐν σπουδῇ*) (Rim 12, 8) pomeni lokalne predstojnike, ki nimajo samo harizme vladanja, ampak tudi pravico, zahtevati od vernikov pokorščino. Vsaj za Korint pozna Pavel take predstojnike, kajti v istem listu, kjer se omenjajo *κυβερνήσεις*, pozna sv. Pavel nekega Stefana (*Στεφανᾶς*), ki ga je med prvimi krstil v Ahaji. On in nekateri njegovi sorodniki so stopili v službo občine (*εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἑταῶν ἑαυτούς*). Pavel zahteva od Korinčanov, da se pokore Stefanu in drugim, ki se na enak način trudijo med njimi: *Οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ... ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσῃτε τοῖς τοιούτοις καὶ παρὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι* (1 Kor 16, 15. 16).

V listu, ki ga je apostol pisal iz prvega ujetništva občini v Efezu, imenuje poleg harizmatičnih apostolov, prerokov in evagelistov tudi še pastirje in učitelje.²⁷ Pod poslednjimi razume sv. Pavel eno samo vrsto ljudi,²⁸ katerih opravilo v občini je, da vernike vodijo in jih uče.²⁹ Beseda *ποιμένες* nas nehoti spominja na one dušne pastirje iz Efeza in okolice, s katerimi se je sv. Pavel štiri leta, preden je pisal svoj list Efežanom, sestlal v Miletu na povratku s tretjega misijonskega potovanja in jim za slovo zaklical besede: »Pazite nase in na vso čredo, v kateri vas je sv. Duh postavil za škofo (*ἐπισκόπους*)³⁰, da vladate božjo cerkev (*ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*), ki jo je pridobil s svojo krvjo« (Dej 20, 28).

V Kolosah stoji v ospredju, morda na čelu občine neki Arhip, ki ga sv. Pavel spominja na veliko važnost njegove službe: *Ἐπίταε Ἀρχίππῳ· Βλέπε τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς* (Kol. 4, 27). V uvodu lista Filemonu nazivlje sv. Pavel tega moža sobojevnika. Glede Arhipove službe se sodba tradicije od najstarejših časov³¹ sklada s tem, kar je zapisal o nji Cornelius a Lapide: *Ministerium hoc fuit pastoratus vel episcopatus Colossensium, in quo Archippus hic videtur successisse Epaphare, qui iam captivus Romae tenebatur vinculis.*³²

Posebno važen je začetek lista Filipljanom. Dočim so namreč običajno Pavlovi listi naslovljeni na občine kot take, se pa na tem mestu poleg vernikov (*ἀγιοι*) omenjajo kot nastavljeni tudi škofje in diakoni.³³ Prvikrat najdemo tu v starocerkvenem slovstvu že tehnična imena za cerkvene službe, dasi vsaj izraz *ἐπίσκοπος* še ni bil ustaljen in tedaj še ni pomenjal monarhičnega škofa, kakor pozneje.

V listu Hebreicem se nahaja trikrat izraz *ἡγούμενοι*, voditelji (13, 7. 17. 24). Z njim avtor zaznamuje ljudi, ki so svoj čas med Judi oznanjali božjo besedo in umrli mučeniške smrti, njih nasledniki pa v času, ko sv. Pavel piše pismo, stoji na čelu občin. Izraz *ἡγούμενοι* je splošen kot *κυβερνήσεις, προϊστάμενοι, ποιμένες*. Iz okoliščin pa, ki se v zvezi z izrazom omenjajo, bi se dalo sklepati, da se pod izrazom *ἡγούμενοι* skrivajo lokalni predstojniki. O njih piše sv. Pavel, da so oznanjali božjo besedo (*οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*), da čuvajo nad verniki (*αὐτοὶ γάρ ἀργυροῦσαν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*) in bodo tem enkrat dajali odgovor (*ὡς λόγον ἀποδώσοντες*). Vernikom naroča, da jih posnemajo v veri in jim izkazujejo pokorščino (*πειθήσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὁπεικετε*).

11. Navedena mesta ne podajo popolne slike o najstarejši hierarhiji na pogansko-krščanskih tleh. A prvi sledovi hierarhije, bolj ali manj jasni, so že tu. V nobenem slučaju sv. Pavel ne omenja izrečno, na kak način so ti najstarejši *κυβερνήται* in *προϊστάμενοι* in *ποιμένες* in *ἡγούμενοι* in *ἐπίσκοποι* prišli do voditeljskih mest v občini. Zato stojimo zopet pred težavnim vprašanjem, ali se je ta oblast razvila iz harizem, ali je slučajno nastala,³⁴ ali ima zopet svoj vir, kakor oblast apostolov, v posrednem ali neposrednem poslanstvu Jezusa Kristusa. Pojasnilo dobimo v Dej 14, 23 in Pavlovih pastirskih listih.

V Dej. apostolov poroča na kratko sv. Luka, da sta Pavel in Barnaba že o priliki prvega misijonskega potovanja postavljala po vseh občinah, ki sta jih ustanovila, prezbiterje. Slovesni obred je bil združen s postom in molitvijo: *Χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν,³⁵ παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ, εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν* (Dej, 14, 23).

Sv. pismo nam tu prvokrat omenja obred sv. mašniškega posvečenja.³⁶ O pokladanju rok sicer tu ne zvemo ničesar, a

Pavlovi pastirski listi nas pouče, da je isto spadalo bistveno k posvečevanju škofa ali mašnika. Timoteju je Pavel oblast nad občino v Efezu³⁷ (morda tudi nad sosednjimi) izročil s pokladanjem rok. Dvakrat mu kliče v spomin milosti, ki jih je prejel s pokladanjem rok o priliki škofovskega posvečenja. V prvem listu (4, 14) ga svari: »Ne zanemarjaj milosti (*χάρισματος*), ki je v tebi, ki ti je bila dana vsled prerokovanja, med tem, ko so duhovniki roke pokladali nate« (*διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*). Podobno tudi v drugem listu (1, 6): »Zavoljo tega te opominjam, da obudiš iznova božjo milost, (*τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ*), ki je v tebi po pokladanju njihov rok« (*ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου*).

Te jasne besede Pavlove dokazujejo prvič, da je k zakramentalnemu posvečenju spadalo pokladanje rok, drugič pa, da je posvečenec prejel po pokladanju rok posebno milost, ki jo sv. Pavel imenuje *χάρισμα*.

12. Pokladanje rok je imelo važen pomen: po njem ali vsaj v zvezi z njim je prešla oblast od apostola na Timoteja. Kakor ima vsak apostol oblast kot poslanec Jezusa Kristusa, tako vsak škof le kot poslanec apostolov.³⁸ Pokladanje rok je tako v najožji zvezi s poslanstvom Jezusa Kristusa, ker je ta čin izražal voljo apostola ali škofa, prenesti poslanstvo, t. j. pravice in oblast na druge. Timotej je kot škof prejel oblast smel s pokladanjem rok pod gotovimi pogoji izročati zopet dalje: *Χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει* (1 Tim 5, 22), enako tudi Tit na Kreti po izrečnem naročilu sv. Pavla.³⁹ Tako je hierarhična oblast prešla torej od Kristusa po apostolih na škofe in od teh po pokladanju rok na nižje hierarhične stopnje. Harizme so pri tem prišle le toliko v poštev, da so bili harizmatiki vsled raznih izrednih darov sv. Duha v splošnem bolj usposobljeni za nosilce rednih služb v občini, ali pa, da so navdihnjeni preroki pod vplivom svoje harizme izjavili, kdo bi bil najsposobnejši za rednega dušnega pastirja.⁴⁰ Niso pa znani slučajji, da bi harizmatiki kot taki roke pokladali in s tem ordinirali škofe, mašnike ter diakone.⁴¹ Ravnotako je Pavlovemu pojmovanju cerkvene oblasti nasprotno mnenje, da je bila vsa oblast v ljudstvu, da je bila cerkvena občina popolnoma avtonomna,⁴² ali da je imela občina oblast pokladati roke ter da je to izvrševala po starešinah.⁴³

13. Harizma, ki nanjo sv. Pavel spominja Timoteja, ni začasen dar sv. Duha, kakor harizma preroštva, glosolalije, učiteljstva itd. Apostoli so sicer pokladali roke tudi, ko so delili zakrament sv. birme⁴⁴, in so znani slučajji, da so birmanci prejeli obenem z milostjo tega zakramenta še harizme;⁴⁵ a ker Timotej s to harizmo nastopa kot škof in sme harizmo podeljevati naprej šele po dobrem preudarku samo vrednim ter sposobnim (1 Tim 5, 22), da ne bo deležen tujih grehov, moramo tu misliti edino le na neki stalni dar, na stanovsko

milost, ki se deli pri ordinacijah. Ta je Timoteja in vsakega, kdor jo je prejel, usposabljala za izvrševanje predstojniških dolžnosti, po tistih načelih, ki jih je začrtal sv. Pavel v pastirskih listih.⁴⁰ Kakor vsaka milost je tudi ta *χάρισμα* dar svetega Duha, a zato je Pavel opravičeno govoril zbrani duhovščini v Miletu: »Pazite nase in na vso čredo, v kateri vas je svetih Duh postavil za škofe, da vladate božjo cerkev« (Dej 20, 28). Sv. Duh pa ne podeljuje te harizme sam od sebe in neposredno, temveč samo po pokladanju rok.

IV. Ozka zveza med harizmami in hierarhijo.

14. Pri reševanju problema o odnosu harizem do hierarhije je treba velike previdnosti. Sv. Pavel, kakor smo videli, dobro pozna avtoriteto, jurisdikcijo; stvarno tudi dobro loči hierarhijo, ki je nositeljica pravic in oblasti, od harizem. V izražanju pa ni natančen. Zato imamo pri površnem čitanju njegovih listov vtisk, kakor da pozna vsaj v prvi dobi le harizme in harizmatično organizacijo cerkvenih občin. Razlogov, da se tako nejasno izraža in da se v njegovih listih, zlasti prvih, tako malo kaže pravna nadrejenost hierarhije nad harizmami, je več.

Prvič je bila hierarhična terminologija v Pavlovi dobi še zelo nepopolna in negotova. Kakor sv. Pavel ni bil jasen v nazivanju škofov in prezbiterjev,⁷⁴ tako ni mogel z jasnimi potezami očrtati pravic in oblasti škofov ter drugih cerkvenih predstojnikov.

Dalje omenja sv. Pavel harizme in hierarhijo le slučajno. On pač izvršuje jurisdikcijo, a vprašanja o jurisdikciji ne razmotriva teoretično. To tudi za tedanje čase ni bilo potrebno, kajti škofovsko oblast so izvrševali prvotno apostoli sami, avtoriteta apostolov je bila pa splošno priznana. Pa tudi pozneje, ko so že stali občinam na čelu škofje, so vršili službo še dolgo časa pod nadzorstvom apostolov.

Tudi moramo upoštevati, da ima sv. Pavel vedno, kadar piše o ustavi cerkvenih občin, pred očmi cerkev kot organizem, kot skrivnostno telo Kristusovo, čigar udje so vsi verniki, ki so prejeli od sv. Duha razne darove, da jih uporabljajo v skupni blagor. Ker služba lokalnih cerkvenih predstojnikov tudi pospešuje splošni blagor kakor harizme in še bolj, ker vsak cerkveni predstojnik prejme s pokladanjem rok poleg jurisdikcije še stanovsko, službeno milost (*χάρισμα*), ker podeli to milost isti sv. Duh, ki tudi obuja harizmatike, zato je sv. Pavel dosleden, ako prišteva k udom skrivnostnega telesa Kristusovega s harizmami vred tudi vse one, ki vrše redne službe v občinah.

Končno ne smemo prezreti, da so imeli ceteris paribus harizmatiki neke prednosti pred drugimi kandidati, ko so se

podeljevale cerkvene službe. Zato so verniki v škofih, ki so kot harizmatiki dosegli to čast, videli ne samo škofe, ampak tudi preroke, gosolale itd. ter jih radi nazivali s posebnim ozirom na tiste lastnosti, ki so pri njih zbudale največ občudovanja.

15. V rednih razmerah ni bilo nikdar nasprotja med harizdami in hierarhijo. Harizma in redna služba sta bili dve tvorbi, ki sta se vzporedno, ločeno in neodvisni ena od druge razvijali ter se mnogokrat medsebojno podpirali. Ko so harizme postale odveč, je previdnost božja poskrbela, da so same od sebe prenehale, tu prej, tam pozneje, kakor so zahtevale časovne in krajevne razmere.⁴⁸ Toda že davno prej, preden so harizme prenehale, so škofje in mašniki v polnem obsegu in neodvisni od harizem izvrševali svojo službo. Lebedev, ki dokazuje, da so si škofje utrdili svojo avtoriteto šele tedaj, ko so kot »sorodniki stranske črte« prevzeli dedščino izumirajočih harizmatičnih prerokov in učiteljev (učiteljsko službo), se sklicuje na *Διδαχὴ* (15, 1—2).⁴⁹ Ta spis pozivlja škofe in diakone, naj prevzamejo službo prerokov in učiteljev, vernikom pa naroča, naj jih ne zaničujejo.⁵⁰ A iz navedenega mesta ne sledi nič drugega, kot da ob koncu apostolske dobe⁵¹ monarhični episkopat še ni bil povsod uveden. Če so harizmatični preroki in učitelji ponekod uživali večji ugled kot škofje ali prezbiterji, je to prav lahko umljivo: nerazsodnim so bolj ugajali izredni pojavi harizem kot službe škofov ali prezbiterjev, ki niso imele nič nenavadnega na sebi.⁵² To pa nikakor ni zmanjševalo avtoritete škofov in drugih lokalnih predstojnikov, kajti ta je imela svojo podlago v apostolatu.

Kdor torej raziskuje vprašanje hierarhije v apostolski dobi, je sicer navezan na nedostatne vire, na temno, šele razvijajočo se terminologijo in zato ne more dati na vsa vprašanja točnega odgovora (monarhični ali kolegialni episkopat; kdo so *πρεσβύτεροι*, *ἐπίσκοποι* itd), zanesljivo pa more ugotoviti to, kar je pri vprašanju načelne važnosti, da se namreč hierarhija bistveno loči od harizem in se ni razvila iz njih in pa da nauk o apostolskem nasledovanju škofov ni tendenčna iznajdba Klementa Rimskega ali Ignacija Antiohijskega, temveč da temelji v zanesljivo potrjenih zgodovinskih dejstvih.

Opombe.

¹ Prim. članek »Hierarhija v apostolski dobi«, Bogosl. vestnik I 72-88.

² Občina v Tesaloniki n. pr. je bila komaj nekaj mesecev stara.

³ *Χαρίσματα*, od *χαρίζεσθαι*, blagohotno podariti. Imenujejo se tudi *πνεύματα* ali *πνευματικά* (1 Kor 12, 1; 14, 1; 14, 12; 1 Tes 5, 19 itd.) — Prvotno pomeni *χάρισμα* toliko kot *gratia*, donum gratuitum, torej vsak dar, ki izhaja iz božje ljubezni. V tem pomenu rabi tudi sv. Pavel večkrat besedo

χάρισμα, n. pr. 2 Kor 1, 11; Rim 11, 29. V ožjem pomenu je pa χάρισμα tehnični izraz za nadnaraven dar, ki ga Bog podeli nekaterim vernikom, ne toliko v njih lastno, kot v splošno korist in spodbudo udov mističnega telesa Kristusovega: »Gratia extraordinaria alicui in aliorum utilitatem data« (Zorell, Novi Testamenti lexicon graecum [Parisijs 1911] 619). V tem smislu pojmuje izredne darove sv. Duha ali harizme sv. Pavel, ko pravi 1 Kor 12, 7 o njih, da so φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον (vulg.: manifestatio spiritus ad utilitatem). St. v. Dunin-Borkowski opredeljuje harizmo kot »vsak od Boga dan cerkveni poklic, vsako po božji pobudi ali naredbi v veri izvršeno dejanje, ki naj služi bratom« (Die Kirche als Stiftung Jesu [Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche II. Kempten u. München 1913] 407). S to definicijo se St. v. D.-B. navidezno postavlja glede harizem na širše stališče kot drugi; v resnici z njo prav dobro izraža Pavlovo pojmovanje harizme. Zmotno je namreč mnenje, da so harizme vedno čudežnega značaja in v zvezi z ekstazo. Sv. Pavlu je harizma sploh vsak ireden dar sv. Duha, ki je služil zgraditvi sv. cerkve (prim. tudi Steinmann, Die Briefe an die Thessalonicher und Galater [Bonn 1918] 71). Iz tega pa seveda še ne sledi, da sv. Pavel ne pozna redne službe. — Število harizem se dá težko določiti, ker ni izključeno, da so različni izrazi včasih le synonyma za iste harizme. V Pavlovih listih se prištevajo med harizme: ἀπόστολοι, προφῆται, διδασκαλαί, εὐαγγελισταί, ὁ παρακαλῶν, λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, διακρίσις πνευμάτων, γένη γλωσσῶν (γλώσσαις λαλεῖν), ἔρμηνεῖα γλωσσῶν, ὁ μεταδιδοῦς, ὁ ἑλεῶν, ἀντιλήψεις, πίστις, χάρισματα λαμπρῶν, ἐνεργήματα δυνάμεων, (ποιμένας, προϊστάμενοι, διακονία, κυβερνήσεις.)

⁴ In napolnjeni so bili s svetim Duhom, in so začeli govoriti v mnogoterih jezikih, kakor jim je dajal govoriti sveti Duh« (Dej 2, 4).

⁵ N. pr. Rim 12, 6—8; Ef 4, 11, 12.

⁶ 1 Kor 12, 1—14, 40: Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν.

⁷ N. pr. Ef 4, 11: Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοῖς μὲν ἀποστόλους, τοῖς δὲ προφήτας, τοῖς δὲ εὐαγγελιστάς, τοῖς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. — Najbrž tudi Rim 12, 6—8 in 1 Kor 12, 28

⁸ Harnack, J. Weiß, Soh m, Lebedev i, dr. — Ne glede na zgodovinska dejstva, ki dokazujejo nasprotno, je že pojem »harizmatična« ali »harizmatično-entuziastična organizacija« v smislu teh pisateljev protisloven. Kajti harizme po svojem bistvu nasprotujejo vsakemu pravnemu redu in Harnack opravičeno govori o »pnevmatičnem anarhizmu« (Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten [Leipzig 1910] 17). Pri harizmah odločujejo le subjektivni kriteriji: Kdor se čuti od sv. Duha poklicanega, lahko vsak čas nastopi kot prerok, učitelj, evangelist itd. Organizacija pa vedno pomeni nekaj urejenega, nekaj, kar dele pod gotovim vidikom združuje v harmonično enoto (prim. St. v. Dunin-Borkowski o. c. 499. Nota 12).

⁹ Τοῦτο ἄπαν τὸ χωρὶον σφόδρα ἐστὶν ἀσαφές· τὴν δὲ ἀσάφειαν ἢ τῶν πραγμάτων ἄγνοιά τε καὶ ἄλλειψις ποιεῖ τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, ὧν δὲ οὐ γνησιμῶν (hom. XXIX. in ep. I. ad Cor. — PG 61, 239).

¹⁰ Tudi »Voditelj« je l. 1902 prinesel o tem predmetu obsežnejšo razpravo dr. J. Somrreka (Darine sv. Duha).

¹¹ »Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra. Habentes autem donationes secundum gratiam, quae data est nobis, differentes« etc. (Rim 12, 5 nsl.; prim. 1 Kor 12, 12—30).

¹² Le enkrat (1 Kor 13, 8) izraža sv. Pavel misel, da bodo nekatere harizme prenehale: »Ljubezen nikoli ne mine. Naj bodo prerokovanja, toda minula bodo, in jeziki, toda jenjali bodo, in učenost, toda prešla bo.« Po kontekstu pa tudi iz teh besedi ne sledi, da bodo harizme prerokovanja, jezikov in učenosti prenehale prej kot cerkev. Sv. Pavel primerja harizme

z ljubeznijo in vidi vzvišenost ljubezni nad harizmami tudi v tem, da so harizme namenjene le za ta svet, dočim traja ljubezen še v večnosti dalje (prim. S i c k e n b e r g e r, Der erste Brief an die Korinther [Bonn 1919] 53).

¹³ »Zahvaljujem svojega Boga, da bolj, kakor vi vsi, jezike govorim« (1 Kor 14, 18).

¹⁴ 1 Kor 14, 1. — Prim. tudi 1 Kor 12, 31.

¹⁵ »Duha (t. j. harizem) ne gasite! Ne zametujte prerokovanj« (1 Tes 5, 19, 20).

¹⁶ Harizmo glosolalije je dopolnjevala harizma razlage jezikov (ἑρμηνεία γλωσσῶν), podobno dopolnilo je imela tudi preroška harizma v harizmi razločevanja duhov (διακρίσις πνευμάτων), ki je imela namen ugotavljati, da-li izhajajo pnevmatični pojavi, zlasti preroštvo, od Boga.

¹⁷ Wesen u. Ursprung des Katholizismus² (Leipzig u. Berlin 1912) 61.

¹⁸ Probleme des apostolischen Zeitalters (Leipzig 1904) 65. — Treznejše sodi H a r n a c k, dasi vidi tudi on celo v jeruzalemski občini anarhistične tendence: »Napačno sliko o razmerah v jeruzalemski občini v prvih letih bi si naredil... kdor bi si jo hotel predstavljati tako nekako kot društvo komunističnih kvekerjev. Nekaj tega in nekaj prav malo pnevmatičnega anarhizma je bilo pač zraven; toda z njim so tekmovala silne, pravotvorne moči judovskih zakonov, dalje uresničujoči se mesijanski državni ideal, prednost dvanajsterih in oblast nezmotljive občine« (o. c. 17, 18).

¹⁹ »Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem spiritus; et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus; et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus« (1 Kor 12, 4—6).

²⁰ Res v Pavlovih listih ni nikakega sledu o tem, da bi se še kaka druga občina razen korintske obrnila na sv. Pavla zaradi prevratnih pnevmatičnih elementov.

²¹ T. j., če se med tem, ko govori en prerok, oglasi drugi, da bi razodel svojo preroško inspiracijo, ki jo je ravno v istem hipu prejel.

²² Weizsäcker-jeva trditev, da je bilo učenje v prvih časih vsakemu popolnoma prosto (Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche³ [Tübingen u. Leipzig 1902] 554) torej vsaj v tem smislu ni točna, da bi glede vsebine učenja ne bilo jasno začrtanih norm. Pavlov evanĝelij, ki je božji evanĝelij, je absolutna norma za vsakega, ki nastopi kot učitelj v občini, če bi bil tudi angel iz nebes; koliko bolj torej za navdihnjenega preroka ali učitelja. — Tudi διδαχή svari vernike, naj ne sprejemajo brezpoĝojno vsega, kar uče harizmatiki: »Če kdo pride in uči drug nauk kakor izročeneĝa, tega ne poslušajte« (11, 2).

²³ Prim. n. pr. Gal 1, 6 nsl.; 3, 1, 2; 1 Kor 4, 15—17; 5, 1—13 (Pavel izobči človeka, ki je živel v krvoskrunstvu); 2 Kor 13, 2—3 (P. preti s kaznijo: »si venero iterum, non parcam«); Rim 16, 17—19 itd.

²⁴ Tako sodi D o b s c h ü t z o. c. 64.

²⁵ Ime ἀπόστολος v knjigah nove zaveze nima vedno enakega pomena. V evanĝeljih, Dej. apostolov, največkrat tudi pri sv. Pavlu so ἀποστολοι istovetni z »dvanajsterimi« (οἱ δώδεκα). Tako n. pr. Mt 10, 2; Mk 6, 30; Lk 6, 13; 9, 1, 10; 17, 5; Dej 1, 26; Gal 1, 19 itd. Zato se izraza οἱ ἀπόστολοι in οἱ δώδεκα mnogokrat, posebno v evanĝeljih, rabita sinonimno, včasih namesto njih tudi οἱ δώδεκα μαθηταί (Mt 10, 1; 11, 1; 26, 20), οἱ δώδεκα ἀπόστολοι (Mt 10, 2; Lk 22, 14) ali ἑνδεκα μαθηταί (v. z. ἑνδεκα ἀπόστολοι) n. pr. Mt 28, 16; Dej 1, 26. V Pavlovih listih in v drugi krščanski literaturi prvega veka (διδαχή) ima pa beseda ἀποστολοι tudi širji pomen. Pri naštevanju harizmatikov sv. Pavel dvakrat omenja tudi apostole, in sicer obakrat na prvem mestu (1 Kor 12, 28, 29; Ef 4, 11). V pismu Filipljanom (2, 25) imenuje nekega Epafrodita apostola (ἀποστολον καὶ λειτουργον τῆς χρείας μου). Nasprotnike v Korintu nazivnje lažiapostole (2 Kor 11, 13), ker so si kot zapeljivci vernikov po krivici lastili naslov apostolov. Podoben slučaj je omenjen v Skr. raz 2, 2. Tu sv. Janez hvali efeškega škofa, ki je razkrinkal

τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἶσιν. »Učenje dvanajsterih apostolov« naroča vernikom, naj apostole spoštljivo sprejmejo; ako slednji ne ostanejo pri njih več kot en dan ali dva in ako se zadovolje s kruhom ter ne požeje denarja, so pravi apostoli. V nasprotnem slučaju se samo hljinijo (11, 3—6). — Po vsem tem smemo soditi, da terminologija prvega stoletja z izrazom ἀπόστολοι ne zaznamuje samo tistih dvanajsterih, ki jim je krščanska tradicija do danes ohranila naslov apostolov, temveč včasih tudi potujoče misijonarje, ki so po zgledu dvanajsterih vse zapustili ter sli med pogane oznanjat evangelij in ki jim je apostolski poklic zbudil sv. Duh s posebno harizmo (prim. F. Pr at, La théologie de Saint Paul² [Paris 1913] I 182. — W. Re i n h a r d, Das Wirken des hl. Geistes im Menschen [Freiburg i. Br. 1918] 140 nsl.).

²⁶ Sv. Krizostom vidi v tem celo razlog, da sv. Pavel med harizmami omenja na prvem mestu apostole: Διὸ καὶ τοὺς ἀποστόλους προέθηκεν, οἱ πάντα ἐν ἑαυτοῖς εἶχον τὰ χαρίσματα (hom. XXXII in ep. I ad Cor. PG 51, 265).

²⁷ Καὶ αὐτὸς (Χριστὸς) ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ ἀναγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους (4, 11).

²⁸ Drugače bi se v tekstu moralo glasiti: τοὺς δὲ ποιμένας, τοὺς δὲ διδασκάλους.

²⁹ Sv. Hieronim pripominja k temu mestu: »Non enim ait: alios autem pastores et alios magistros, sed alios pastores et magistros, ut qui pastor est, esse debeat et magister« (Comment. in Eph. 4, 11, PL 26, 500).

³⁰ L. 58, ko je Pavel govoril te besede, je ἐπίσκοπος pomenilo lahko še navadnega mašnika.

³¹ Gl. Fr. P ö l z l, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus (Regensburg 1911) 295 nsl.

³² Comment. in ep. S. Pauli (Venetiis 1740) 11, 502.

³³ Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ πάνιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς ὄμοις ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις (1, 1).

³⁴ Ruski teolog in historik A. P. L e b e d e v vidi v večini teh oseb neke vrste škofe, ki jih je občina po naročilu kakega apostola ali evangelista (harizmatičnega) sama izbrala in si postavila na čelo kot izključno administrativne uradnike (liturgija, oskrba bolnikov in podobno). Po ugledu so daleč zaostajali za harizmatiki, ker niso smeli izvrševati učiteljske službe (Po voprosu o proizhođenju prvohristjanskej ierarhiji [Sergiev Posad 1907] 3 nsl).

³⁵ Προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν je vezati s χειροτονήσαντες (obakrat deležnik aor., kar znači istodobno dejanje) ne s παρεθέντο. Zato stavim vejico za νηστειῶν, ne za προσυτέρους. Po tej interpunkciji je bila postavitev združena s cerkvenim obredom (lepa paralela k ordinacijam, ki so opisane Dej 13, 2, 3), dočim bi po običajni interpunkciji (vejica za προσυτέρους) προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν kvečjemu pomenilo poslovilno službo božjo, pri kateri bi Pavel in Barnaba vernike Bogu priporočila.

³⁶ Χειροτονῆν znači prvotno roko iztegniti (zlasti pri glasovanju), potem izbrati, določiti, postaviti. V »Učenju 12 apostolov« se opominjajo verniki: Χειροτονήσατε ἑαυτοὺς ἐπισκόπους ἁγίους τοῦ Κυρίου (15, 1). — Sv. I g n a c i j A n t. naroča Filadelfijcem, naj izberejo (χειροτονῆσαι) iz svoje srede enega in pošljejo v Antiohijo (Filad, 10, 1). Polagoma je beseda zaznamovala zakramentalno posvečenje škofov, mašnikov in diaconov. Nikdar pa ni χειροτονῆν identično s χειρας ἐπιτιθέναι (prim. Z o r e l l o. c. 621).

³⁷ Tu smemo misliti že na pravo škofovsko oblast, ker se je Pavlovo življenje že nagibalo h koncu in je bilo treba skrbeti za dobre naslednike.

³⁸ Ne sme motiti, če pravi Pavel (1 Tim 4, 14), da so na Timoteja prezbiterji roke pokladali. Lahko namreč τὸ προσβυτέριον pomeni toliko kot duhovščina, in sv. Pavel šteje samega sebe zraven. Škofovsko posvečenje Timotejevo se pa da razlagati tudi tako, da je Pavel najprej položil rake na

Timoteja in mu izročil oblast, nato so pokladali nanj roke še navzoči presbiteroi ter s tem pritrdili izvolitvi in novemu škofu izrazili zaupanje. Zato sv. Pavel tudi v opisu loči to dvojno pokladanje rok: -enkrat pravi: μετὰ (med) ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου, drugič δὲ (tvorni vzrok) τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου (prim. Meinerz, Die Pastoralbriefe des hl. Paulus [Bonn 1916] 45).

³⁹ Τοῦτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους (Tit 1, 5).

⁴⁰ To slednje se je pripetilo n. pr. pri Timotejevem posvečenju. Prim. 1 Tim 4, 14 in 1, 18: Ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθειμαί σοι, τεικνον Τιμόθεε, κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σέ προφητείας.

⁴¹ Naziv προφήται (Dej 13, 1 nsl.) ne izključuje škofovske oblasti onih, ki so pokladali roke.

⁴² Weizsäcker o. c. 599 nsl. — Lebedev o. c. 3.

⁴³ Tako Harnack (o. c. 20), predvsem z ozirom na 1 Tim 4, 14: μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου.

⁴⁴ Peter in Janez v Samariji (Dej 8, 17).

⁴⁵ N. pr. preroštvo, glosolalijo: Καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου τὰς χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον (Dej 19, 7).

⁴⁶ Sv. Krizostom: Ἀναμνήσκω σε ἀναξοπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου· τουτέστι τὴν χάριν τοῦ πνεύματος, ἣν ἔλαβες εἰς προστασίαν τῆς ἐκκλησίας, εἰς σημεῖα, εἰς τὴν λατρείαν ἅπασαν (hom. I in 2 Tim. 1, 6. Ed. Montf. 11, 661). — Celso Harnack priznava, da pokladanje rok ni bil prazen simbol, temveč so v njem gledali podelitev za službo potrebne harizme (o. c. 20).

⁴⁷ Prim. izrek sv. Krizostoma: Τότε γὰρ τῶς ἐκαινώνουν τοὺς ὀνόμασιν, καὶ διάκονος ὁ ἐπίσκοπος ἐλέγξτε (hom. I in Phil 1, 1. Ed. Montf. 11, 194).

⁴⁸ Lepo pojasnjuje pomen harizem ob nastopu krščanstva in vzroke, da so prenehale, sv. Gregorij Veliki. Na besede evangelija: »Signa autem eos, qui crediderint, haec sequuntur. In nomine meo daemonia eicient, linguis loquentur novis etc« (Mk 16, 17. 18) navezuje sledečo razlago: »Numquidnam, fratres mei, quia ista signa non facitis, minime creditis? Sed haec necessaria in exordio ecclesiae fuerunt. Ut enim fides cresceret, miraculis fuit nutrienda, quia et nos, cum arbusta plantamus, tandem eis aquam infundimus, quousque ea in terra iam convaluisse videamus; et si semel radicem fixerint in rigando cessamus. Hinc est enim, quod Paulus dicit: Linguae in signum non sunt fidelibus, sed infidelibus (hom. XXIX in Mc 16, 14—20. PL 76, 1215).

⁴⁹ O. c. 4 nsl.

⁵⁰ Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοὺς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου. . . Μὴ οὖν ὑπερίθῃτε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

⁵¹ Takrat namreč (60—100 po Kr.) je bila spisana Λιταρχή, ne šele sredi 2. stol., kakor misli Lebedev (o. c. 9).

⁵² Tudi v Korintu so se verniki bolj zavzemali za glosolalijo, kot za preroško harizmo, dasi je bila slednja za splošnost koristnejša in važnejša, le da ni bila tako nenavadna, kot glosolalija.

Dr. Jos. Ujčić — Ljubljana.

Nauk o odpustnem grehu.

(Konec.)

(Doctrina de peccato veniali.)

Dissertationis conspectus. — VI. Michaelis Baji doctrina de peccato, erroribus Lutheranis infecta, exponitur eiusque influxus in Jansenii placita describitur. — VII. Joann. B. Hirscher peccati venialis naturam interpretatus protestantium opiniones non evitavit. — VIII. Hermanni Schell de peccatis theoria proponitur et discutitur. — IX. Singularis thesios de peccato philosophico historia narratur. — X. Quid theologorum post Conc. Trid. scribentium principes de natura peccati venialis docuerint, proponitur, auctorum recentissimorum sententiae adinguntur.

Mihael de Bay in janzenisti.

Preobrat v idejah, ki se je izvršil vsled Luthrovih teorij na Nemškem, ni mogel ostati brez vpliva na sosedne narode. Tako čutimo tudi v našem vprašanju odmev protestantskih idej na francoskih tleh. Zmote so, vsaj deloma, iste, le način, kako jih pisatelji nudijo svojim čitateljem, je različen. Na Nemškem jih podavajo kmečko robato in dosledno, čeprav ta doslednost ne odgovarja vselej logičnim zakonom; na Francoskem uglajeno, z lepimi besedami in z diplomatično zvitostjo, kateri je težko priti do živega. Misli, ki nam jih nudita bajanizem in janzenizem, so pa izvečine povzete iz protestantizma.

Tako se nahaja že pri Mihaelu Baju (de Bay, 1513—1589) stavek, da so vsi grehi enaki, in sicer da natura sua ni noben greh veniale, marveč da so vsi smrtni².

Tudi v vprašanju o poželjivosti sta si bajanizem in lutheranizem silno sorodna; saj uči tudi Bajus, da so motus concupiscentiae, četudi jih človek čuti proti svoji volji, kršitev zakona.³

Ta kršitev zakona pa je z logično nujnostjo smrtni greh, ker malega greha natura sua ni. Če pa pomislimo, kolikokrat

¹ Isti proces se je vršil tudi začetkom XX. stol. »Originalni« francoski modernizem ni nič drugega kakor prepis nemškega racionalizma, ki je potem iz francoske literature prešel tudi v Italijo. Da je zbudil v romanskih deželah toliko pozornosti, ni pripisovati toliko novosti idej, ki so bile nemškimi protestantom že »vsakdanje«, marveč prirojeni živahnosti, s katero so se nekateri francoski in italijanski pisatelji polastili teh misli.

² »Nullum est peccatum natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam.« Denzinger-Bannwart¹² n. 1020.

³ »Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitatus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces.« — »Concupiscentia sive lex membrorum, et prava eius desideria, quae invitati sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia.« Ibid. nn. 1050, 1051.

se pobudi v človeku hudo poželenje proti njegovi najboljši volji, morajo vsi ljudje naravnost plavati v smrtnih grehah. Izgovor, da »grešnik« tega ni hotel, v bajanski teoriji ne pomaga, ker po njej moment volje ne igra pri grehu nobene vloge! »Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium.«⁴

Tak nauk pa vodi v skrajni rigorizem, ali pa v obup; če je človek enkrat padel v greh, ni sploh več zmožen dobrega dejanja; vse kar počenja, je greh!⁵ Že samo dejstvo, da obstoji v človeku concupiscentia, je greh.⁶ Vrhunec logike pa dosega Bajus, ko pravi, da se kršitev zakona per motum concupiscentiae, ki ga smatra za greh, vendarle ne všteva za greh.⁷ Zmota ima pač to nesrečno lastnost, da vodi iz nesmisla v nesmisel.

Tudi janzenistična šola ni mogla priti do resnice; sukala se je v sličnih zmotah kakor Bajus. Saj se le-ta lahko imenuje duhovni oče janzenizma (Kornelij Jansens [Jansenius] 1585 do 1638).

Ex professo ta struja ni mnogo razpravljala o naravi smrtnega in odpustljivega greha. Pač pa je postavila načela, ki so v ozki zvezi s problemom greha in ki nam predstavljajo pojem greha v zelo čudni luči. Njene glavne zmote so bile glede poželjivosti, zlasti pa nevednosti. Janzenij je razlikoval, pozivljaje se seveda na sv. Avguština, dvojno nevednost: ignorantia naturalis in ignorantia poenalis; ta zadnja ne spada k naši prvotni naravi, marveč je posledica greha. »Ignorantia non natura, sed peccati poena est...«⁸ Ignorantia poenalis pa ima to čudno lastnost, da je izvor grehov, ker je penalna; ko bi namreč bila človeku naravna, tedaj bi iz nje izvirajoči prestopki ne bili grešni: »Poenalem ignorantiam nostram, in qua nati sumus, etiam invincibilem et incavibilem nullo modo excusare peccatum; quae prorsus ab omni peccato purgasset perperantem, si Deus hominem cum simili ignorantia condidisset.«⁹ Zakaj tako? Na to vprašanje

⁴ Ibid. n. 1046.

⁵ »Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est.« — »In omnibus suis actibus peccator servit dominantī cupiditatī.« Ibid. nn. 1035. 1040.

⁶ »Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus iam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus.« Ibid. n. 1074.

⁷ »Motus pravī concupiscentiae sunt, pro statu hominis vitati, prohibiti praecepto: Non concupisces; unde homo eos sentiens, et non consentiens, transgreditur praeceptum: Non concupisces, quamvis transgressio in peccatum non deputetur.« Ibid. n. 1075.

⁸ Augustinus seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina... I. II c. 4 (ed. Lovan. 1640, tom. II 201).

⁹ Prim. tudi sledeči odstavek: »Legis naturalis ignorantia, sive sit vincibilis, ut in gravioribus delictis... contingere solet, sive sit invincibilis, ut in iis forsā quae magis a principiis distant conclusionibus naturalibus et in variarum occurrū subito circumstantiarum plerumque accidit, non excusat a peccato deliquentes.« Op. cit. I. II c. 5 (ed. cit. II 205).

nam odgovarja Janzenij s tem, da dodaje omenjenim besedam stavek, o katerem moramo posebno naglašati, da je njegov in ne morda ironična glosa pisca teh vrstic: »Hoc si lector capit, gratuletur sibi!«¹⁰

Proti tej nevednosti se moramo po Janzenijevem nauku vedno boriti, popolnoma otresli pa se je ne bomo nikoli; tudi najbolj resni verniki bodo ostali glede nekaterih vprašanj in ignorantia (iuris naturalis) in dosledno bodo padali. Le padci pravičnih so v Janzenijevi teologiji venialia. Tega izraza on sicer ne rabi explicite, toda da je to njegova misel, je jasno iz sledečega izvajanja, v katerem nam predstavlja subjekt takih grehov: »Nam quantaecunquē fuerit eruditionis atque diligentiae, ut ignorantiam sive studendo, sive doctiores consulendo vincat, saepe tamen in multis casibus aliquid se fecisse deprehendit, quod cum putaret bonum, malum fuisse, vel ratio diligentius ponderata, vel scriptura intellecta convincet. Haec autem sunt illa peccata ignorantiae, de quibus Augustinus testatur, iustos poenitentes deprecari. Hanc autem ignorantiam invincibilem fuisse, testis evidens est illa continua sciendi officii sui diligentia... multa ab ignorantibus etiam invitis perpetrantur mala, quae Dei lege damnantur«; in to se pripeti ne le pri navadnem človeku, marveč »etiam in tanto viro«, kakršen je bil Avguštin.¹¹

Če torej prestopi naravno postavo pravični, ki se pa te nezakonitosti ne zaveda, je peccatum veniale, in sicer propter conscientiam consequentem! To je naravnost »monstrum ethicum«!

Zelo nedosledno pa je, ako Janzenij smatra nevednost za izvor greha le v slučajih, ko človek krši naravno postavo, zapušča pa to svoje stališče, ko gre za prestopke iuris divini in ecclesiastici. V zmotah pač ne smemo iskati preveč logike. Iprski škof pa je poznal — to je treba priznati — zelo dobro sv. Avguština, četudi ga ni dobro razlagal. Zato je izključeno, da bi ne bil opazil tudi Avguštinovega načela: »Nihil esse peccatum nisi voluntarium.«¹² Radi tega je morala njegova teorija kljub vsemu naglašanju nevednosti kot izvora greha sprejeti v pojem greha, hočeš nočeš, tudi momentum voluntarii. Ker si pa v posameznem človeku, ki greši ex ignorantia invincibili, ne moremo predstavljati dejanske volje, je moral Janzenij poseči nekoliko nazaj, in sicer kar do Adama, češ, tak greh ni voluntarium in actu, pač pa in causa, namreč in voluntate Adami peccantis.¹³ Na ta način seveda lahko »vse

¹⁰ Op. cit. I. II c. 4 (ed. cit. II 201).

¹¹ Op. cit. I. II c. 3 (ed. cit. II 195).

¹² August., *Retract.* I 15.

¹³ Op. cit. I. II c. 4 (ed. cit. II 220). — »In statu naturae lapsae ad peccatum formale (?) (mortale) et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali, et voluntate Adami peccan-

zaklenemo pod greh« in človek mu ne more več ubežati; pri takem naziranju lahko rabimo v eni sapi izraz voluntarium ter involuntarium, ne da bi čitatelj razumel, kaj prav za prav pisatelj meni: glavna stvar je, da se človeku dokaže greh, da pač mora grešiti, tudi če je pravičen in si z vsemi silami prizadeva izvrševati božjo postavo!¹⁴

Teorija, ki vidi povsod le greh, kateremu se moraš izogniti, dasi ne veš, kje je, vodi zlasti resne značaje v rigorizem, ker naklada neznosna bremena, ki jih nihče ne more nositi, bolj plitve duše, in teh je bilo pri janzenistih dosti, pa v farizeizem, ki s ponosnim prezirom gleda na vse druge kot grešno rajo. Ta duh je popolnoma tuj Kristusovemu nauku, ki ni prišel klicat pravičnih nego grešnike k pokori (Mk 2, 17) in ki se je skliceval na nevednost svojih sovražnikov, ne da bi jih obtoževal, marveč opravičeval (Lk 23, 34).

Kljub temu pa so se dali tudi dobroverni bogoslovni pisatelji zapeljati po navidezni resnosti janzenističnih idej, ki so cela stoletja vršile svoj vpliv na нравno naziranje; z druge strani pa so delovale na duhove še lutheranske ideje, ki so v marsičem podobne janzenizmu in ki so s svojo svobodno razlago sv. pisma vodile v racionalizem: da more taka mešanica pojmov vplivati tudi na dobro misleče katoliške teologe, nam dokazuje moralka tubinškega profesorja Hirscherja.

Jan. Krst. Hirscher.

Hirscher (1788—1865) je bil sicer idealen učitelj in globoko pobožen mož, toda manjkala mu je zveza s starimi teološkimi tradicijami; sholastike naravnost ni maral¹⁵ in se torej ne smemo čuditi, ako je napisal v svoji moraliki stavke, ki razlagajo peccatum veniale prav po lutheranskih načelih.

Greh pravičnega mu je le trenutna otemnitev njegovega stanja in je zato ex natura rei veniale; na predmet (objekt) greha se ni treba ozirati, marveč le na princip, iz katerega izhaja, in ta je pri pravičnem dober, zato je tudi njegovo dejanje bistveno še dobro in odpustljivo (entschuldbar), četudi je velik prestop (grober Fehltritt)¹⁶.

tis.« Denzinger-Bannwart¹⁷ n. 1291. — D. Viva, Damnatae theses ... ad theol. trutinam revocatae III (Patavii 1709) 15.

¹⁴ »Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.« Denzinger-Bannwart¹⁷ n. 1092.

¹⁵ (Hirscher) war der Scholastik spinnenfeind, obwohl er die großen Scholastiker kaum dem Namen nach kannte.« Schmitt v Kirchenlexikon² VIII 31.

¹⁶ »Der Gerechte ist in dem innersten Prinzipie seines Lebens, d. h. in seinem Willen und Herzen Gott zugewendet; ihm und seiner Liebe und seinem Dienste geweiht. Was er denn fehlet, ist nicht aus dem Tode gekommenes, also nicht Todtes, sondern aus der augenblicklichen

Če pa prestopi grešnik postavo, potem ne pozna Hirscher več otemnitve uma, marveč mu pripiše dejanje z vso strogoostjo kot odgovornemu činitelju: »Wenn dagegen der Sünder fehlt, so ist Er es, welcher den Fehltritt verübt; die Sünde ist sein Gewolltes, vollbracht, wenn nicht mit Bosheit, wenigstens mit Bewußtsein.«¹⁷

Iz tega nauka sledi, da se greh quoad gravitatem razlikuje sploh le ratione personae peccantis. To misel izvaja Hirscher čisto jasno, ko piše: »Die Sünden des Gerechten und die Sünden des Sünders unterscheiden sich also, wie der Zustand, aus welchem sie entspringen. Der Sünder ist von Gott ab- und in dem Prinzipie seines Denkens, Wollens und Handelns dem Selbst (sic) und der Sinnlichkeit zugekehrt: er ist für Gott und Wahrheit und Liebe todt. I Joh 3, 8. 10. Was er also wirkt (torej vsako dejanje!), sind ihrer innersten Natur nach Werke des Todes — Todssünden.«¹⁸ Da je taka teorija popolnoma nezdružljiva s katoliškim naukom, je jasno. Na to zmoto je temeljito odgovoril Kleutgen.¹⁹

Pri modernih filozofih ne najdemo obdelanega našega problema; racionalistom, ki taje nadnaravno razodetje, ne more biti greh isto kot nam. Dasi n. pr. Kantova teorija pozna dejanja, ki so etično dobra in etično zla, je to »etično zlo« bistveno različno od »greha«; greh je namreč prostovoljni prestopke božje volje, torej pojem, ki se da zamisliti le v heteronomni ali bolje theonomni morali; Kant pa je odločen nasprotnik take morale, njemu je alfa in omega avtonomija razuma; če torej človek stori kako neetično dejanje, je prestopil svojo lastno postavo in ne božje! Kar je torej v grehu bistvenega, namreč protibožji moment, tega pri Kantu ne najdeš.

Materializem, panteizem, evolucionizem (darwinistična morala), monizem pa morejo smatrati greh kvečemu za neki naravni fenomen, nikakor pa ne za etični problem; zato jim je rešitev tega vprašanja silno lahka; o grehu enostavno ne govore več; tako Gižicky, Laas, Spencer in dr.

Nekateri protestantski teologi, ki so bistveno racionalisti, pa bi obenem radi ohranili nekaj stika s starejšimi tradicijami, opisujejo greh tako, da vidimo iz njih besed bolj pisateljevo zadrego nego bistvo greha.

(aktuellen) Trübung seines geheiligten Zustandes ausgegangen, mithin mit der Fortdauer dieses Zustandes Verträgliches, und sonach Entschuldigbares, Erlägliches, läbliche Sünde. Die sündhaften Werke des Gerechten sind daher essentiell, nicht graduell verschieden. Und ja nicht das bestimmt den diesfälligen Unterschied, daß der erstere (grešnik) materiell betrachtet kleine, der andere grobe Fehlritte begeht; vielmehr haben die kleineren sowohl als die gröberen Verfehlungen des Einen ihrer Natur nach einen durchaus anderen inneren Charakter als die des anderen.« Die christl. Moral II (Tübingen 1836) 388.

¹⁷ Op. cit. II 387.

¹⁸ Op. cit. II 388.

¹⁹ Theologie der Vorzeit II. (Münster 1854) 396 nsl.

Herman Schell.

Večjo pozornost pa je zbudil v tem predmetu znani katoliški teolog Schell (1850—1906), ki je postavil novo teorijo o smrtnem grehu. Schell je nekak antipod janzenizma. — Dočim je v janzenizmu greh tudi tak prestopek, katerega se človek ne zaveda, ter je s tem moment volje naravnost izključen, gre Schell do druge skrajnosti, ker naglaša le moment volje in se malo ali nič ne zmeni za spoznanje in predmet. — V janzenizmu greši človek kljub najboljši volji, po Schellovi teoriji je človek le ob najbolj zli volji smrtni grešnik. — Ta teorija ima nekaj v sebi, česar ne najdeš pri nobenem starejšem teologu. Za smrtni greh zahteva Schell ne samo, da človek spozna dejanje kot smrtno zlo, marveč da ga tudi hoče kot tako cum contemptu Dei²⁰, ali greh, pri katerem grešnik dviga roko proti Bogu²¹.

Predmet dejanja, katerega moralisti sicer silno naglašajo, stopa pri njem zelo v ozadje: »Bewirkt etwa die Größe des Gegenstandes, um den es sich bei einer Sünde (z. B. Ungerechtigkeit) handelt, eine solche Verschiedenheit? Ist die Grenze zwischen schwerer und geringer Materie hier nicht eigentlich unbestimmbar, oder nur annäherungsweise, oder relativ bestimmbar — mit Bezug auf zeitliche Gesichtspunkte, nicht auf die Ewigkeit selbst? (Toda mi ne živimo v »večnosti«, marveč v »času«, torej moremo presoditi predmet le s časovnih vidikov!!) Käme es nicht schließlich auf einen Pfennig an, ob der Diebstahl als schwer oder leicht anzusehen ist. (Pri teh besedah je Schell gotovo pozabil Kristusovo primero o pazderu in brunu.) Nur die Sünde, welche im Willen vollendet ist, gebiert den Tod. Jac 1, 15. — ... (die Todsünde) ist überall, wo der Wille sich unmittelbar Gott widersetzt und verschließt und zwar mit voller Selbstbestimmung.«²² — Gotovo je potrebno naglašati moment volje pri smrtnem grehu, toda pri Schellu bi morala biti človeška volja naravnost satansko zlobna, zakrknjena, kakor bo v peklu in ti slučajji so — hvala Bogu — razmerno redki. Slednjič bi bil prav za prav le odium Dei smrtni greh, vsi drugi čini bi bili peccata venialia.

Da je Schell osebno imel dober namen, omejiti število smrtnih grehov, bo pač nedvomno. Gotovo pa je, da se je bistveno oddaljil od katoliškega nauka, ki se ozira enakomerno

²⁰ »Natürlich ist die unendliche Verschuldung an und für sich nur dann gegeben, wenn gerade zu und nicht durch interpretative Auslegung oder Andichtung eine Verachtung gegen die Herrschergewalt Gottes vorliegt.« Kathol. Dogmatik III (Paderborn 1893) 888.

²¹ »Die formale Todsünde ist die Sünde mit aufgehobener Hand, die Sünde wider den heil. Geist, die freiwillige Abwendung von Gott.« Op. cit. III 742.

²² Op. cit. III 741.

na subjektivno in objektivno stran dejanja. Subjektivno se namreč ne zahteva za smrtni greh formalna (explicita) ločitev od Boga, marveč zadostuje virtualna (implicita); ta ločitev pa se izvrši tedaj, ko se človek vedoma odloči za predmet (objektivna stran), katerega je Bog z vso svojo avtoriteto za-
brani.²³ Slednjič je to uvidel tudi Schell ter je pozneje spremenil svoj nauk ali vsaj razlagal svojo teorijo v tradicionalnem smislu.²⁴

Sicer pa tudi poznejša Schellova distinkcija med formalnim in neformalnim smrtnim grehom (formale und nichtformale Todsünden, »Renaissance« 1895, 4. 5), kjer razlikuje smrtno grehe z ozirom na pokoro in večnost, ni preveč jasna; slednjič vodi po njem le formalni (in ne neformalni) greh v večno obstinacijo in kazen; torej bi bil neformalni smrtni greh odpusten greh. Pri tej razlagi vprašuje Stufler: »Stimmen aber diese Ausführungen mit der bisherigen kirchlichen Anschauung überein?«²⁵

»Filozofični greh.«

Ta pregled bi bil nepopoln, ko bi ne omenil tudi vprašanja o filozofičnem grehu, ki je svoj čas zbudil toliko pozornost in bil naravnost kamen spotike za janzeniste. Ta teorija bi gotovo ne bila prišla nikoli do take slave, ko bi ne bila janzenistom dobro došla v njih bojih proti jezuitom.

L. 1686 je postavil neki profesor v sicer tedaj malo znanem jezuitskem kolegiju v Dijonu kot predmet za disputacijo 8 teoloških tez o grehih; med temi se nahaja tudi ena, ki naj bi doživela dvomljivo zgodovinsko slavo. Glasi se: »*Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensiva Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum.*«²⁶

²³ Precizno izraža katoliški nauk F. Schindler, *Moraltheologie I* (Wien 1913) 300: »Wer mit vollem Wissen um die wichtige Bedeutung eines Gebotes dasselbe wahrhaft freiwillig nicht erfüllt, setzt tatsächlich (auch wenn er dies nicht formell intendiert) dem gebietenden Willen Gottes, des obersten Gesetzgebers, und damit Gott selbst... Verachtung gegenüber; denn er will sich Gott nicht unterwerfen, wo er mit Einsetzung seiner ganzen Autorität, unter Androhung des Verlustes der Verbindung der Liebe mit ihm und der Endbeseligung in ihm, gebietet.«

²⁴ »H. Schells Lehre, daß nur die »Sünde mit erhobener Hand«, die aus direktem Haß Gottes hervorgehende Sünde, Todsünde sei, wurde später von ihm selbst wenigstens teilweise im traditionellen Sinne erklärt.« F. Schindler, op. cit. I 298.

²⁵ *Zeitschr. f. kath. Theol.* 31 (1907) 177.

²⁶ Denzinger-Bannwart¹² n. 1290.

Ta stavek je za naše vprašanje v toliko zanimiv, ker v tej teoriji more biti filozofski greh vselej le — veniale. Za mortale zahteva, da je peccatum theologicum. — Obsojeni stavek ima bistveno napako, da podstavlja, da more človek spoznati dejanje kot protinaravno (protirazumno), ne da bi ga moral obenem spoznati kot protibožje. In concreto je to seveda izključeno, ker človek glasom svoje vesti spozna, da je grešni čin ne le protiracionalen, marveč tudi proti oni višji postavi, ki je vpisana v naše srce; iz te postave mora sklepati na najvišjega postavodajalca, in če tega ne stori, je neopravičljiv. Sicer pa teza ni nikakor nameravala trditi tako dalekosežnih zmot, marveč je pomenila le nekako »šolsko nalogo«, pri kateri bi bili morali učenci dokazati, razumejo li tekst svetega Tomaža, kjer pravi: »In quolibet peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc, quod avertit a Deo: si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale.«²⁷

V tem hipotetičnem smislu so nekateri jezuitje v resnici »učili« teorijo o filozofskem²⁸ grehu. Vsa zadeva bi bila ostala zgolj nekak thema disputationis, kakršnih je teološka šola doživela mnogo, ne da jih je vzela dalje na znanje, ko bi formulacija stavka ne bila dala janzenistom povoda, da so jo objavili vsemu svetu (»aux Puissances spirituelles et temporelles«) kot novo krivo vero (»nouvelle hérésie dans la Morale«)²⁹, kot »horrible paradoxe«³⁰, ki ga uče — jezuiti.³¹ Ta argument je tedaj kaj izdal, občinstvo se je silno zanimalo za moralne probleme, tako da so se že ženice (kakor se pritožujejo jezuitje) pogovarjale o filozofskem grehu³².

Duhoviti, pa tudi strupeni janzenist Arnauld († 1694) je posvetil temu problemu cel zvezek svojih del (Œuvres, tome XXXI), kjer premleva v sicer lepem jeziku vedno iste argumente; kdor pa je prečital vseh pet »dénonciations du Péché philosophique«, ve približno isto, kar zna, ko je prečital prvo. Vprašanje je kakor marsikako drugo slednjič zaspalo; kot dobro posledico vsega hrupa pa beležimo dejstvo, da so pisatelji postali v uporabi izrazov »mortale« in »grave« (oziroma »veniale« in »leve«) bolj precizni³³.

²⁷ 2 II q. 20 a. 3 c.

²⁸ Izrazu »peccatum philosophicum« je dal povod sv. Tomaž s stavkom: »A theologis consideratur peccatum praecipuum secundum quod est offensa contra Deum; a philosopho autem morali secundum quod contrariatur rationi (1 II q. 71 a. 6 ad 5). — Prim. tudi Viva, Damnae theses III 12.

²⁹ Arnauld, Œuvres XXXI, 3 (Paris 1780).

³⁰ Ibid. 50 in 4.

³¹ »La doctrine du Péché philosophique étoit une des principales branches de leur système morale, et une conséquence naturelle de leur doctrine dogmatique.« Ibid. (Préface historique et critique) XXXI, 1.

³² »C'est aujourd'hui le sujet des entretiens de la Ville et de la Cour; que les femmes mêmes parlent du Péché philosophique, comme elles faisoient autrefois de la grace...« Ibid. 192.

³³ Za zgled naj navedemo tozadevni odstavek iz Schindlerjeve moralke: »Die Benennung Todsünde und läbliche Sünde deutet an

Nauk poznejših sholastikov.

Cerkveni očetje so nam opisali bolj objektivno plat greha; naštehi so nekatera dejanja, ki spadajo med peccata quotidiana in opozorili na dejstva, kako naj se jih človek očisti. Sholastiki klasične dobe so se poglobili bolj v bistvo greha in nam pokazali subjektivni moment odpustnega greha; nauk sv. Tomaža in sv. Bonaventura nam daje za naše vprašanje dragocen migljaj, da je treba razlagati postanek greha ne le logično, marveč psihologično.

Proti tem jasnim naukom cerkvene tradicije so grešili novotarji reformatorske dobe, potem bajaranizem in janzenizem, bodisi trdeč, da so ex natura rei vsi grehi veliki, bodisi da so sicer priznavali veniale, toda le ob qualitate personae peccantis ali pa ex misericordia Christi imputantis, bodisi da so ustvarjali grehe brez osebne krivde ex ignorantia invincibili iuris naturalis.

Te zmote so nekako duhovno ozračje, v katerem ali bolje proti kateremu so morali delovati poznejši sholastiki. — Le ti so mogli prav za prav samo zidati na temelju očetov in starejših sholastikov, oziroma okrasiti poslopje, ki so nam ga zapustili pisatelji starega in srednjega veka.

Polemika, ki so jo morali voditi proti reformatorjem, jih je silila, da spravijo nauk o odpustnem grehu v strog sistem, kar vidimo zlasti pri Bellarminu. Globoko je zasnoval isti nauk Suarez. Eno najboljših razprav o smrtnem in odpustnem grehu je napisal tomist Gonet. Mnogo novih misli po tem, kar so že zapisali očetje in starejši sholastiki, kajpada niso mogli prinesti, pač pa je napredoval naš nauk v jasnosti in preciznosti. Le eno pogrešamo več ali manj pri vseh pisateljih, namreč kritično razlago bibličnih tekstov, ki nam služijo pri razpravah de veniali.

Posebno zanimanje vzbuja v tej dobi vprašanje: *Quis sit finis ultimus in eo, qui peccat venialiter?* Da je pri smrtnem grehu stvar, oziroma sam grešnik finis ultimus actionis, o tem so vsi edini; saj tiči ravno v tem bistvo smrtnega greha. Toda kje naj iščemo zadnji cilj pri peccatum veniale, ki ni contra legem, marveč le praeter legem?²¹ Kam vodi slednjic ta »praeter«? Od Boga proč ne, ker

sich eine wesentliche Verschiedenheit beider aus ihren wesentlich verschiedenen Wirkungen in der Gnadenordnung. Die Bezeichnung: *schwere* und *leichte Sünde* bringt zunächst das verschiedene Verhältnis der Sünden zu der sittlichen Ordnung zum Ausdruck.« *Moraltheologie* I 298. Tako je n. pr. tatvina ene krone leve (ex obiecto), toda za otroka more biti mortale (ex conscientia erronea); blasphemia pa je grave (ex obiecto), toda v subjektu često veniale (ex imperfectione actus). Na razliko »smrtnega« in »težkega« (oziroma odpustnega in malega greha) bi se moralo v praksi bolj paziti.

²¹ Da to vprašanje zanima tudi najnovejše filozofe, izpričuje V. Frins, *De actibus humanis* I (Friburgi 1897) 79 nsl.

sicer bi nihče ne mogel doseči zadnjega cilja, ko ima vsak človek kak veniale; k Bogu pa še manj, ker mora vsakdo vendarle priznati, da nas n. pr. mendacium officiosum ne more peljati k večni resnici; k človeku (ali pa sploh k ustvarjenemu bitju) tudi ne, ker bi sicer imelo tako dejanje vse znake smrtnega greha.

To vprašanje ni lahko. Tomisti pravijo: Odpustni greh je čin, ki dejansko ni namerjen na Boga (tollit ordinationem actualem), ker se pa človek in veniali oprime stvari ne toliko, da bi jo »užival«, marveč da jo le »uporablja« (inhaeret bono temporalis non fruendo, sed utendo³⁵), uravna svoj čin k Bogu »non actu sed habitu«. To se bere vse lepo in učeno, toda človek bi k tej razlagi najrajši dodal besede, ki jih je o njej napisal že bistroumni španski sholastik V a z q u e z († 1604): »Doctrina haec s. Thomae difficilis admodum est.«³⁶

Ta razlaga bi se dala gotovo vzdržati, ko bi rekli, da pri dobrih dejanjih človek večkrat ne misli aktualno na Boga, da jih pa habitualno uravnava k zadnjemu cilju, oziroma že objektivno, kajti vsako dobro dejanje že po svoji naravi teži k izvoru vse dobrote, kakor najmanjša rečica sredi kontinenta slednjič naravno hiti v daljnji ocean.

Toda pri odpustnem grehu je to umevanje nedopustno, zakaj ta greh je (vsaj mnogokrat) intrinsece malum (vzemimo za zgled mendacium leve omnino deliberatum). Kakšno razmerje naj si človek izmisli med lažjo in absolutno resnico? Jasno je, da se izključujeta kot n. pr. —1 in ∞. Kdor bi hotel urediti laž na Boga, bi moral implicite podstaviti, da mu ugaja, to tudi tedaj, ko bi ne aktualno, marveč s splošnim namenom (per intentionem universalem) nameril vsa svoja dejanja na Boga. »Peccatum veniale non est hoc modo referibile in Deum, essetque contrarium divino honori hoc modo referre peccatum veniale in Deum, quia esset profiteri peccatum veniale placere Deo,« pravi prav utemeljeno Suarez³⁷.

To težavo so drugi bogoslovci³⁸ čutili prav živo in so iskali, kako bi se ji izognili. Zato uče, da se čin in peccato veniali ureja neposredno na subjekt, subjekt pa po ljubezni na Boga: »Actus in subiectum ut in finem, subiectum autem per charitatem in Deum.« Tudi to se lepo čita, toda čin, čigar smoter je človek, je smrten greh. Dalje nam ta razlaga sicer kaže, kakšen smoter ima subjekt, nikakor pa ne pove, se li more čin kot tak uravnati na Boga (possitne actus ex se referri ad Deum).

³⁵ 1 II q. 88 a. 1 ad 3.

³⁶ Comment. in 1 II s. Thomae d. 5 c. 2 (Antwerp. 1621).

³⁷ Tractatus de ultimo fine hominis disp. 3 sect. 4. Opp. omn. IV 34 (Parisiis 1866).

³⁸ B. Medina, citira Suarez ibid.

Kakor vidimo, bi bilo treba najprej rešiti znamenito vprašanje, ki ga je že postavil sv. Tomaž in ki ga ponavljajo bogoslovci tolikokrat: *Utrum possit homo intendere duos fines ultimos?* Na to vprašanje odgovarja Suarez, sklicuje se na Akvinca: »Fieri non potest, ut aliquis copulative amet et intendat duos fines ultimos totales et integros,« kajti (meni Suarez) zadnji cilj je oni, po katerem hrepeni človek kot po izpopolnitvi vseh svojih želja; to pa more biti le eden, »quia si unum existimatur sufficiens, alterum non potest reputari necessarium«. To je jasno in to umevanje velja za smrtni greh, pri katerem je človeku stvar (vsaj virtualiter) zadnji cilj.

Seveda ne more človek hoteti obenem (copulative) Boga kot zadnji cilj, ko se le-ta nahaja v popolnoma nasprotni smeri kot kreatura. Zato tudi uče sholastiki, da je smrtni greh »contra« legem. To je tako jasno, kakor je jasno, da vlak ne more voziti istodobno od cilja proč in obenem k cilju. — Ko pa človek greši venialiter, ne postavlja po nauku sholastikov svojega cilja in creatura, marveč le zaide od prave poti (»praeter« legem), obdrži pa še glavno smer... tu pa smo zopet pred težkim vprašanjem, kam vodi ta »praeter«, ta stranpot, in sploh: smemo li imenovati mendacium leve deliberatum »stranpot«, ko je vendarle direktno proti resnici?

Suarez si pomaga s tem, da razločuje v svoji disputaciji o zadnjem cilju človekovem dva zadnja cilja, unum simpliciter et alterum secundum quid, ter nadaljuje: »Dicendum existimo, nullam esse repugnantiam quod aliquis intendat unum finem ultimum simpliciter respectu personae operantis, et tamen quod in aliquo opere sistet (sistat?) in aliquo fine, qui sit finis ultimus negative seu secundum quid solum respectu talis operis.« Kot dokaz navaja: »Hoc probat sufficienter exemplum adductum de homine iusto peccante venialiter.« Toda vprav za to gre! Vprav za to iščemo pojasnila!

Tudi sledeča razlaga Suarezova nas ne more zadovoljiti: »Per mortale simpliciter deserit homo finem ultimum suum, quia aliquod bonum illi absolute praefert: per veniale autem non deserit ipsum finem, sed solum non quaerit illum per talem actum.«³⁹ Besede »non quaerit« trdijo sicer, da venialiter peccans ne išče Boga, ne povedo pa nam, česa išče. Kakor vidimo, ni lahko priti iz te zagate, vprašanje pa je treba rešiti.

To vprašanje se po našem prepričanju ratione obiecti sploh ne da rešiti; ratione subiecti pa samo na podlagi psihologičnega umevanja.

Ponovimo na kratko zmote, ki nam jih nudi zgodovinski pregled in izluščimo iz vsake ono zrnice resnice, ki je skrito v njej.

³⁹ Tract. de ult. fine hominis disp. 3 sect. 4, 5.

Prva zmeta (Sokrat, stoa) vidi v človeku zgolj duha in operira z njim neizprosno kakor matematik s svojimi številkami, kjer je že 0:0001 neizmerno oddaljeno od 0. Vsako tudi najmanjše prekoračenje prave poti je že crimen. To naziranje ima le obvezno avtoriteto pred očmi; kdor se je količkaj dotakne, jo že vso negira. — Druga zmeta, pelagianizem, pripisuje krstu tako moč, da človek po njem preroben sploh ne more več grešiti, in se tako silno udobno izogne težavi vprašanja. — Gersonova teorija meni, da so ratione obiecti vsi grehi veliki, toda ker jih Kristusova usmiljenost hoče imputirati kot venialia, nehajo biti veliki. — Tej zmoti je slična lutheranska, ki pa razen tega smatra človeško naravo kot bistveno pokvarjeno in meni, da Bog imputira le *huic personae* (scil. renatae) vsak greh kot veniale, dočim jih drugim šteje kot mortale.

Iz teh zmot je razvidno, da so vsi ti pisatelji iskali resnico, da so se je deloma tudi dotaknili, ne pa oprijeli. Nekaj resnice je v vsaki teh zmot: gotovo je, da je n. pr. mendacium leve plene deliberatum ratione obiecti negacija večne resnice in da sam po sebi vsak greh ne glede na velikost predmeta zanika božjo avtoriteto. Gotovo je, da se more človek, preroben v krstu, lažje izogibati malih grehov, nego n. pr. pogan; deloma je tudi res, kar trdi Gerson, namreč da Bog »imputira« grehe, ki so ex se vsi veliki, kot venialia; slednjič nam daje i lutheranizem uporabljiv migljaj, ko pravi, da Bog imputira zločin kot veniale *huic personae* (fidei), samo da bi bilo treba reči: *huic natura e* (lapsae).

Ako upoštevamo, kar je na teh teorijah resničnega in kar napačnega, ako upoštevamo nauk očetov in sholastikov, bi beležili kot rezultat tega historičnega pregleda:

Človek ni tako intelektualno bitje, ki bi intuitivno gledalo resnico in pri katerem vlada popolna harmonija med spoznanjem in hotenjem, marveč bitje, ki je vsled svoje sedanje narave podvrženo zmoti in borbi med poželenjem in spoznanjem. Radi te borbe mu je težko spoznati dobro, še težje pa izvrševati, ter moralno nemogoče, da bi tu in tam ne zablodil od prave smernice.

Z druge strani zopet človek ni bistveno tako pokvarjen, da bi moralo biti vsako njegovo dejanje naravnost — greh. Tudi največji grešnik je zmožen etično dobrega čina⁴⁰.

Prekoračenja postave bi bila v resnici tudi in materia levi smrtni greh, ko bi bil človek tako popoln, kakor ga slika stoa, in ko bi gledali kot strogi formalisti le na dejanje in na princip obveznosti. — Toda ravno to bi ne bilo pravilno! — Zakaj ko presojamo dejanje, ne gledamo samo na čin in na njegovo razmerje do obvezne norme, mar-

⁴⁰ N. pr. če da miloščino iz nagiba naravne usmiljenosti ali pokaže tujcu pravo pot.

več tudi na n a r a v o s u b j e k t a. Tako presojava eno in isto dejanje, ako ga je zakrivil otrok, popolnoma drugače, kakor če ga je zakrivila odrasla oseba, saj se ozira tudi kazenski sodnik na starost, izobrazbo itd. krivca. Slično je pri B o g u. Z ozirom na svojo neskončno svetost, ki ne prenese niti sence greha, bi moral obsoditi tudi najmanjši protipostavni čin človekov s tem, da mu odpove svoje prijateljstvo (= milost); toda B o g v e, da se sedanja človeška narava vsled prirojene šibkosti n e m o r e izogniti malim grehom, in zato presoja take čine mnogo mileje, kakor bi zaslužili ex natura rei; ta miloba v sodbi pa ne izvira iz božje usmiljenosti, kakor meni Gerson, ali pa iz голе samovolje, kakor mislijo lutheranci, marveč ker B o g s p o z n a, da radi takega prestopka ne more š i b k e m u človeku skrciti, kamo li odtegniti svoje milosti.

Peccatum veniale non habet radicem »venialitatis« tantopere in natura materiae levis seu in elemento obiectivo, sed magis in statu naturae lapsae (seu in momento subiectivo), quippe quae non potest non cadere.

Propter hanc infirmitatem, in statu praesenti omnibus hominibus congenitam, iustitia divina (non »misericordia«) iudicat (minime »imputat«) istos casus qua peccata venialia.

To je tudi edini temelj, na katerem moremo tolmačiti, kako postane peccatum grave ex materia veniale ex imperfectione actus.

Dodatek. Nauk o odpustnem grehu pri najnovejših bogoslovcih moremo podati le v splošnih obrisih, zakaj spuščati se v podrobnosti bi pomenilo pisati razpravo o bistvu malega greha, ne pa nuditi zgodovinskega pregleda. Temeljne misli, več ali manj skupne vsem pisateljem, so te-le:

a) So odpustni grehi, in sicer ex natura rei (venialia ex genere suo) in takšni, ki izvirajo iz narave subjekta, čeprav je predmet velik (venialia ex imperfectione actus). — b) Zlobnost odpustnega greha ni neskončna (kar bi bilo treba povedati nekaterim preveč rigoroznim asketičnim pisateljem). — c) Razen objektivnega elementa se zahteva kot subjektivni element vsaj aliqualis consensus (proti janzenistom).

Pri tej točki pa se ločijo novejši moralisti v dve struji: eni naglašajo bolj materialni moment (predmet greha), drugi pa formalni (voljo). Linsenmann (1835—1898) n. pr. poudarja zelo moment volje za greh sploh in vprašuje: ima li človek, ko greši, animus iniuriandi? »Will denn der Mensch Gott beleidigen, denkt er denn überhaupt daran, hat er den animus iniurandi?«⁴¹ Po takem naziranju bi n. pr. pri sicer pobožnem katoličanu, ki uživa v petek iz človeških ozirov meso, bilo vprašanje, je li sploh grešil, ker gotovo ni imel namena grešiti, četudi je spoznal grešnost

⁴¹ F. X. Linsenmann, Lehrb. d. Moraltheol. (Freiburg 1878) 153.

svojega dejanja. To enostransko naglašanje volje vodi Linsenmanna do teze: »Es gibt eine Bosheit des Willens, und was aus ihr hervorgeht, ist Todsünde — und es gibt eine bloße Schwäche des Willens, der zwar seinem letzten Ziele zustrebt, aber mit unzulänglicher sittlicher Anstrengung, und was aus ihr hervorgeht, ist läßliche Sünde und von ihr gilt das Wort: ‚Irrer ist menschlich‘.«⁴² Gotovo se dajo te besede razlagati z dobro voljo tudi v tradicionalnem smislu, toda ravno preveč jasne niso in ta teza se oddaljuje od splošno sprejetega bogoslovnega izrazoslovja, ki pozna sicer peccata malitiae in peccata infirmitatis, nikakor pa ne smatra te distinkcije kot kriterij za presojanje smrtnih in odpustnih grehov.⁴³ — Ta nejasnost pri Linsenmannu nas mora tem bolj osupniti, ker je njegova moralka izdelana bolj po znanstveni metodi in ker ravno on očita Müllerjevi moralki, da je vprav v problemu de peccato veniali premalo znanstvena! (Theol. Quartalschr. LI [Tübingen 1869] 138.)

Sorodne misli kakor Linsenmann ima tudi A. Koch, ko piše: »(Der Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde...) ergibt sich nicht allein und oft selbst gar nicht aus der objektiven Wirkung der Sünde (materia gravis et levis), d. h. aus der grösseren oder geringeren Störung der sittlichen Ordnung, sondern in erster Linie aus der subjektiven Willensgesinnung und Willensenergie.«⁴⁴ To pa že spominja na Ciceronov Paradoxon 3, 1: »Parva, inquis, res est: at magna culpa. Nec enim peccata rerum eventus, sed vitiis hominum metienda sunt.« Nasproti tej struji poudarja Lehmkuhl, da se je treba najprej ozirati na objekt. »Extra controversiam esse debet, malitiam genericam seu specificam malae actionis seu malitiam in abstracto consideratam esse ex ipso obiecto petendam.« Lehmkuhl seveda ne tají, da je zlobnost v volji, saj pravi: »Tota malitia est in voluntate«; dodaje pa pravilno: »Verum non est in voluntate sine obiecto; sed obiectum ipsum malum est, quod voluntatem hominemque inficiat.«⁴⁵

Da pa more tudi greh, ki je ex obiecto grave, postati veniale, o tem so vsi teologi edini. Razlogi, ki jih navajajo kot causae mutantes (minuentes) speciem theologicam so, ne glede na male razlike v terminologiji, od sholastike pa do danes bistveno sledeči: imperfectio actus, conscientia erronea, parvitas materiae. Nekaj novega in jasnega je dodal Noldin, kjer govori de peccato veniali »ex causa excusante«.⁴⁶

Kar smo pa pogrešali pri poznejših sholastikih, pogrešamo tudi v sedanji bogoslovni literaturi glede našega predmeta: namreč sistematično obravnavo bibličnih tekstov, s katerimi operirajo pisatelji, ko razpravljajo de veniali.

⁴² Op. cit. 159.

⁴³ Prim. C. Frick, Schwere und läßliche Sünde, Zeitschr. f. kath. Theol. XIII (1899) 436.

⁴⁴ A. Koch, Lehrb. d. Moraltheologie² (Freiburg 1907) 141.

⁴⁵ Theologia moralis¹⁰ I n. 339 (Friburgi 1910) 195.

⁴⁶ De principis theol. mor.¹² (Oeniponte 1920) 355.



Dr. Drag. Kniewald — Zagreb;

Razvitak i reforma rimskog misala.

(De evolutione et reformatione Missalis Romani.)

Summarium. — 1. Ritus sacrificii eucharistici ab eis, quae a Domino in coena ultima gesta sunt, necnon a consuetudinibus quibusdam synagoga libus dependet. — 2. Sacramentaria (Leonianum, Gelasianum, Gregorianum), Lectionaria, libri Antiphonarii, Ordines brevier describuntur. — 3. Missalis plenarii origo; Missalia dioecesana. — 4. Quaestio de Missali reformando in Conc. Tridentino tractata. Missale a Pio V editum; quam in eo reformando habuerint partem Clemens VIII, Urbanus VIII, Leo XIII, Pius X. — 5. Variationes in Missali Romano auctoritate Benedicti XV vulgato rubricas, kalendarium, ordinem missarum comprehendunt. — 6. Quid a formatione futura omnino desideretur: ut proprium de tempore separaretur a proprio de sanctis, ut in introitu versui primo psalmi indicato substituat versus ille characteristicus, ob quem psalmus respectivus selectus est, ut, ubi ordo temporum cursu perturbatus apparet, primitivum evangelium assumatur et epistula, ut communioni denuo addatur psalmus vel versiculus saltem psalmi, Huiuscemodi instaurationes veteris formae liturgicae multum conferrent, ut preces, quae in liturgia adhibentur, devotioni privatae inservirent, eamque promoverent.

1. Premda apostoli nijesu odmah naglo prekinuli s polaskom u hram i sinagogu, ipak su od početka obdržavali i posebne sastanke s kršćanima u privatnim kućama¹ i to u onaj dan u tjednu, u koji je Spasitelj uskrsnuo, t. j. u dan poslije sabata, u nedjelju². Karakter se ovih nedjeljnih kršćanskih sastanaka posve jasno razabire iz sv. pisma. Tu se lomio hljeb³, t. j. prinašala se nekrvna žrtva novoga zavjeta i primala se sv. pričest prema riječima Spasiteljevim: »Ovo činite na moj spomen!« Osim toga govorili su apostoli o životu Isusovu i o potrebama crkve⁴ i čitala su se pisma i poslanice apostolske⁵ i tumačilo sv. pismo staroga zavjeta. Ova dva dijela — euharistijski i parenetsko-didaktički — kršćanskog bogoslužja spominje i Plinije ml. u svome poznatom pismu na cara Trajana⁶ i sv. Justin u I. apologiji 67⁷.

Vanjski se oblik kršćanskog bogoslužja prema naravskom razvitku svomu morao osloniti na tradicionalne forme židovskog bogoslužja, to više, što se sam Spasitelj kod ustanove velikih tajna novoga zavjeta tačno držao starozavjetnih ritualnih odredaba o svet-

¹ Dj. ap. 2, 46.

² Dj. ap. 20, 7; isp. 1 Kor. 16, 2.

³ Dj. ap. 2, 46; 20, 7.

⁴ Dj. ap. 20, 7.

⁵ Isp. Kol. 4, 16.

⁶ Epistul. X 96 (97) s. ed. H. Keil (Lipsiae 1870) 307 s.

⁷ J. C. Th. Otto, Corpus apologetarum christ. saec. II (Jenae 1876)

kovanju Pashe i blagovanju vazemskog jaganjca, proročanskoga tipa sv. pričesti⁸.

Novozavjetni žrtveni obred — misnu liturgiju — stvorila su dakle ova tri konkretna elementa: euharistija, čitanje sv. pisma i pjevanje psalama i konačno život Isusov (evanđelje) i upute apostola o potrebama crkve.

Već je koncem 1. vijeka bio red i čin mise posve ustaljen, a po svej prilici bilo je i pisanih obrazaca. I što je više kršćanstvo prodiralo u poganski svijet, to se bujnije razvijalo i kršćansko bogoslužje.

2. Najstarija je zbirka misnih obrazaca *Sacramentarium Leonianum*. Našao ju je god. 1735 Giuseppe Bianchini u Veroni. On je držao ovu zbirku za djelo velikoga pape Lava I, pa se još i sada zove njegovim imenom, premda je danas sigurno, da Lav I nije sastavio ovoga sakramentarija, nego samo nekoliko misnih obrazaca, koji su ovdje zabilježeni. Misni su obrasci, t. j. molitve i prefacije poredani po građanskoj godini i to po mjesecima. Na žalost fali siječanj, veljača, ožujak i dio travnja, kao i čitav kanon. Za pojedine svetkovine zabilježeno je mnogo misa, tako n. pr. za Božić 9, za sv. Petra i Pavla 28. Po svej je prilici ovu zbirku sastavio jedan privatnik i u njoj zabilježio misne obrasce, koji su se upotrebljavali u različitim rimskim crkvama. Većina liturgičara otklanja mnijenje Duchesnov⁹, da je *Sacramentarium Leonianum* nastao u 6. vijeku, i pristaje uz Probst¹⁰, koji je utvrdio, da je sastavljen u 5. vijeku i da u glavnom prikazuje stanje rimskog bogoslužja od pape Damaza (366—384) do Lava I (440—461).

Sacramentarium Leonianum nije bio za praktičnu porabu. Prvu službenu zbirku misnih molitava sastavio je papa Gelazije (492—496). Najstariji je rukopis sačuvan iz 7. vijeka i izdan prvi put od kardinala Thomasija 1681. *Sacramentarium Gelasianum* razdijeljen je u tri dijela. Najprije dolaze mise za Božić, Uskrs i Duhove — u glavnom proprium de tempore. Zatim se redaju orationes et preces de natalitiis sanctorum — u glavnom proprium i commune sanctorum. Konačno je zabilježeno 16 nedjeljnih misa, 78 votivnih i 13 mrtvačkih.

Sacramentarium Gelasianum bio je u porabi gotovo čitav vijek, dok ga nije reformovao papa Grgur Veliki (590—604) i tako udario temelj današnjem rimskom misalu. Glavna je reforma sastojala u tomu, da je mnogo toga pojednostavljeno i skraćeno i da je svaki dan imao odsad samo jednu misu. Mise su opet poredane »per anni circulum«, te je izmiješan proprium de tempore i proprium sanctorum. Na žalost nije nam ni *Sacramentarium Gregoria-*

⁸ Isp. G. Bickel, Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfest, Zeitschr. f. kath. Theol. 1880, 90; O. Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der alchristl. Liturgie 4. ⁹ (Freiburg 1920) 8—10, 15, 27—29.

⁹ Origines du culte chrétien³ (Paris 1903) 139.

¹⁰ Die ältesten römischen Sakramentarien (Münster i. W. 1897) 143.

num sačuvan u originalnom obliku, jer svi sačuvani kodeksi stoje pod utjecanjem galikanskih i gelazijanskih sakramentarija. Papa Hadrijan I. (772—795) poslao je Karlu Velikom 788 jedan primjerak gregorijanskog sakramentarija, kakav se onda u Rimu upotrebljavao. Alkuin je ovom sakramentariju dodao nekoliko starijih gelazijanskih i galikanskih osobito nedjeljnih misa. Kod prepisivanja izmiješale su se gelazijanske, galikanske i gregorijanske mise. Nakon mnogih pokušaja pokazala se gelazijanska podjela najpraktičnijom, pa je konačno u 13. vijeku sakramentarij podijeljen na *proprium de tempore*, koji počinje s došašćem, na *proprium* i *commune sanctorum* i na votivne mise.

S početka su odlomci sv. pisma, koji su bili određeni za svetkovanje sv. mise, zabilježeni i označeni u samoj bibliji. Najstariji sačuvani popis poslanica potiče od biskupa Viktora od Kapue (541—554). Ove se poslanice dosta razlikuju od rimskih u doba Grgura Velikog, ali su možda bile čitane u Rimu za Gelazija.

Po svej prilici sastavio je sv. Jeronim prvi *Comes*, t. j. popis i naznaku evanđelja i poslanica za čitavu godinu. U 7. vijeku počeo se izdavati t. zv. *Lectio naria*, u kojima nijesu bile liturgijske perikope samo označene, nego i potpuno ispisane. Apostolus se je zvala zbirka poslanica, *Evangeliarium* zbirka evanđelja, a *Plenarium* zbirka evanđelja i poslanica.

Osim sakramentarija i lektionarija bio je potreban sve do konca 10. vijeka i *Antiphonarius missae* (*Graduale*), koji je sadržavao one dijelove misne liturgije, što ih je pjevao puk (kor). U vezi s reformom sakramentarija proveo je Grgur Veliki i reformu crkvenog pjevanja te izdao prvi antifonarij. — Rubrike su bile zabilježene opet posebno u t. zv. *Ordines*. Mabillon je izdao 15 takovih rimskih *Ordines*, od kojih sedmi potiče iz 6. vijeka.

3. Budući da je bilo vrlo nespretno služiti se s četiri knjiga kod sv. mise, naznačili bi češće svećenici na rubovima sakramentarija evanđelje i poslanicu. Katkada su se sakramentariji vezali zajedno s lektionarijem i antifonarijem. To je bio prvi korak do današnjeg potpunog misala, što ga prvi put susrećemo u 11. vijeku. Budući da je Rim brzo prihvatio ovu praktičnu novost, proširio se *Missale secundum consuetudinem Romanae ecclesiae* po čitavom svijetu. Osobitu zaslugu imaju kod toga franjevci.

No premda su mnoge biskupije prihvatile ovaj novi rimski misal, ipak se nijesu htjele odreći svojih nekih starih i posebnih običaja, svetaca i obreda. Kako je ipak u ono doba svaki biskup bio gotovo samostalan u liturgijskim stvarima za svoju biskupiju i kako je bila gotovo nemoguća tačna kontrola sviju prepisanih primjeraka, nije čudo, da su misali pojedinih biskupija doskora sadržavali uz rimske misne obrasce i rubrike koješta neukusno i dogmatski neispravno. Tih neprilika nije nestalo ni onda, kad su se misali mogli tiskati, jer su pojedini tiskari na svoju ruku provodali promjene u tekstu i u rubrikama misnih obrazaca pa i samo ga obreda i čina

mise¹¹. Prefacije su se opet umnožale, uvađale su se nove svetkovine i uvrštavale nebrojne i često neukusne sekvencije¹².

4. S toga je na 18. sjednici tridentskog sabora izabrana komisija, koja je imala pregledati i iznova urediti rimski misal. No jer pri koncu sabora nije dovršila svoga posla, povjerila je 25. sjednica čitavu stvar papi. Tako je nakon mnogih predradnja konačno Pio V. 14. srpnja 1570 izdao rimski misal i ujedno odredio, da se njime mora služiti svaka rimo-katolička crkva, koja se 200 godina u natrag nije služila svojim posebnim misalom. Kod ove se reforme nije išlo za tim, da se stvari novi misal, nego da se popravi prema starim originalnim obrascima¹³. U tom su misalu konačno uređene dominice vacantes, t. j. nedjelje poslije Božojavljenja odnosno nedjelje između 23. i posljednje nedjelje po Duhovima. Prema promjenama u novo izdanom brevriu (1568) izmjenjena su nekim svetkovima evanđelja i poslanice. Commune sanctorum je tako uređen, da nijesu više svi pristupi, pa onda sve kolekte itd. zajedno, kako je to prije bilo, nego su sastavljeni čitavi obrasci, kakovi su danas u misalu. Sekvencije su sve suprimirane osim četiri, a prefacija je ostalo jedanaest¹⁴.

Uza sve su se kautele i zabrane ipak i kod novih izdaja rimskog misala uvukle promjene, osobito u djelovima mise, određenim za pjevanje¹⁵. Zato je Klemente VIII. 1604 iznova izdao misal, kako su ga priredili Bellarmin, Baronius i Gavanti.

¹¹ Tipičan je predgovor u Missale pro Ecclesiae Pataviensis ritu (Augustae 1505): »Wigelius, ep. Pataviensis... libros missales, quos etiam calamo exaratos vitiosos, et a nostrae Pataviensis Ecclesiae ordinariis rubricis omnino discrepare comperimus... Animadvertimus missalium impressorum penuriam et deficientiam eorundemque facultatem in verae rubricae consonantiam in dies desiderari... Ut de formi confusione discrepanti obviatur, hos codices missales ad effigiem et instar exemplaris per dissertos correctores a nobis deputatos emendari iterum castigari statuit et impressari...« (Bisk. bibliot. u Đakovu br. 1002).

¹² U zagrebačkom misalu od g. 1511 ima n. pr. preko 100 različitih sekvencija. Isp. D. Kniewald, Čin sv. mise po starom zagrebačkom obredu. Kat. List 1916, br. 44, str. 497.

¹³ »Quare eruditus onus hoc de edendo Missali demandandum duximus: qui quidem, diligenter collatis omnibus cum vetustis nostrae Vaticanae Bibliothecae, aliisque undique conquisitis, emendatis, atque incorruptis codicibus... ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt.« Bulla »Quo primum« Pii V d. d. 14. iulii 1570.

¹⁴ Isp. B. Kleinschmidt, Das römische Missale, Theol.-prakt. Quartalschrift 1907, 493.

¹⁵ »Etsi Pius PP. V. severissime caverit, ne quid Missali Romano ab ipso edito vel adderetur vel ulla ratione demeretur; tamen, progressu temporis, sive typographorum, sive aliorum temeritas et audacia effecit, ut multi in ea, quae his proximis annis excusa sunt Missalia, errores irrepserint, quibus vetustissima illa sacrorum Bibliorum versio, quae etiam ante S. Hieronymi tempora celebris habita est in Ecclesia, et ex qua omnes fere Missarum Introitus, et quae dicuntur Gradualia et Offertoria accepta sunt, omnino sublata est: Epistolarum et Evangeliorum textus multis in locis perturbatus: ipsis evangelii diversa ac prorsus insolita praefixa initia; plurima denique passim pro arbitrio immutata...« Bulla Clementis VIII »Cum Sanctissimum« d. d. 7. iulii 1604.

Urban VIII. proveo je 1634 reviziju rubrika i latinskog jezika u misalu.

5. Lav XIII. i Pio X. ponovno su proveli reformu rubrika i kalendara. Osobito je važna odredba Pija X., da samo blagdani Gospodnji i festa duplicia I. et II. classis istiskuju nedjeljne misne obrasce. Svećtački su se dani naime bili toliko umnožali, da se divne i starodavne nedjeljnje mise gotovo nikada nijesu čitale. Benedikto XV. izdao je naredbu, da se sve one mnogobrojne odredbe Pija X. i S. C. R. slože u cjelinu i da se prema tome izda novo tipično izdanje rimskoga misala. Taj je novi misal doštampan i nosi natpis:

Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V. P. M. iussu editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X. reformatum et Ssmi D. N. Benedicti XV. auctoritate vulgatum.

Promjena u tekstu nema. Izmijenjene su samo rubrike i kalendar prema najnovijim odredbama Pija X. i Benedikta XV. Osim toga je kod svake perikope tačno naznačeno poglavlje i stih one knjige sv. pisma, odakle je perikopa izvađena. Čitav se misal dijeli u proprium missarum de tempore, proprium missarum de sanctis, ordo et canon missae (ostao je na istom mjestu), commune sanctorum — missae propriae pro aliquibus locis, benedictiones. Blagdan Imena Isusova metnut je na vakantnu nedjelju poslije Božića u proprium de tempore. Commune sanctorum ima mise za vigilije apostolskih blagdana, za jednog mučenika izvan uskrasnog vremena, za više mučenika izvan uskrasnog vremena, za mučenike u uskrno vrijeme, za ispovjednika-biskupa, za učitelje crkvene, za ispovjednika, koji nije bio biskup, za opate, djevice, nedjevice, za posvetu crkve, za blagdane bl. Dj. M. i za mise bl. Dj. M. u subotu. Pokojničke su mise za dušni dan posebno tiskane i ponovno opet za dan smrti, za 3., 7. i 30. dan, za obljetnicu i za svađanje mise. Dodane su još različite molitve za pokojne i absolutio super tumulum.

6. No i taj je novi misal tek jedan provizorij. U sv. Anselmu u Rimu proučava već nekoliko godina mnogo učenih benediktinaca sv. pismo i nastoji, da dohvati čisti originalni oblik Vulgate. Kad ovaj silni študij bude ovjenčan uspjehom, tada će ugledati svijetlo reformovani brevir i misal: Reforma se ovaj put neće protezati samo na rubrike i pojedine dijelove, nego na čitav tekst (a kod brevira naravski i na čitanja drugog noćna).

Kako vidimo, rimski se misal razvijao kroz 20 vijekova i dalje se razvija. Liturgija katoličke crkve nije petrefakt, nego se s vremenom dalje razvija: duh ostaje isti, a oblik se mijenja.

S liturgijskog nam se gledišta čini, da bi i danas bile potrebne neke reforme. Prije svega trebalo bi, da se posve dosljedno provede razdioba proprium de tempore i proprium sanctorum. U novom je misalu Pija X. i Benedikta XV. učinjen prvi korak time, što je blagdan Imena Isusova stavljen u proprium de tempore. No ova podjela nije još ni u ovom misalu potpuno dosljedna. U proprium de tempore

ostao je blagdan sv. Stjepana prvomučenika, sv. Ivana, sv. Silvestra. Ovi misni obrasci spadaju u proprium sanctorum. Božić dakako, premda je nepomična svetkovina, valja da ostane gdje je, jer je kruna Došašću, koje je pomično. Obratno bi po našem mnijenju sve pomične svetkovine, tako n. pr. blagdan Srca Isusova, spadale u proprium de tempore, jer im je nemoguće naći mjesta među nepomičnim svetkovinama.

U pristupu bi trebalo, da se mjesto onog indiferentnog prvog stiha iz psalma označi i pjeva onaj stih, radi kojega je čitav psalam uzet u pristupu. Posve je prirodno, da je u starim kodeksima označen pristupni psalam samo s prvim stihom, jer se čitav pjevao, dok je svećenik ulazio u crkvu. Poslije se pjevanje psalma skratilo samo na jedan stih i tu je bila učinjena pogrješka, da je posve mehanički uzet prvi stih mjesto onog karakterističnog stiha, koji odgovara ideji dana¹⁶.

Molitive, evanđelja i poslanice današnjeg rimskog misala više su puta izmiješane iz različitih prvotnih obrazaca¹⁷. Tu treba isporediti današnji misal s njegovim izvorima i prema tomu preurediti misne obrasce.

Kod pričesti (Communio) dodao bih karakteristični stih pričesno-ga psalma, koji se nekad pjevao, dok su vjernici primali hljeb s nebesa. Ne predlažem to iz arheoloških razloga. Ne! Oblik se mijenja, ali duh neka ostane! I mi danas trebamo novih i jakih pobuda za one, koji polaze k stolu Gospodnjemu. A gdje ćeš naći lijepših misli i jačih afekata, nego u psalmima? Nekad su kršćani polazili k svetoj pričesti pjevajući pričesni psalam. A danas neka se kršćani zahvaljuju nakon sv. pričesti — a mi svećenici nakon sv. mise — razmatrajući isti onaj pričesni psalam, koji se kod pričesti pjevao pred 15 vijekova. Dajmo i privatnoj pobožnosti opet liturgijsku podlogu i vezu s cerkvenom godinom!¹⁸

Reforma misala — opet zadaća za vijekove! Vijekovi su sazidali ovu najveću umjetninu svijeta — rimski brevir i misal — vijekovi će je i dalje izgrađivati i usavršivati.

¹⁶ Isp. n. pr. D. Kniewald, Bogoslužje u Došašću. Kat. List 1920, br. 47, str. 368.

¹⁷ Isp. D. Kniewald, Korizmeno bogoslužje. Glasnik bisk. bosanske in srijemske 1919, 19.

¹⁸ Isp. D. Kniewald, Eucharistica Missae libatio. Vrhbosna 1917, 65.



Prispevki za dušno pastirstvo.

Liturgija in naše notranje življenje. — Benediktinski pater Albert Hammenstede je napisal knjižico z naslovom: »Liturgija kot dožitek.«¹ Knjižica je namenjena katoliškim akademikom; ne onim, ki šele iščejo pota iz zmote do resnice, ampak globoko vernim izobraženim možem. Pisatelj pripoveduje: V mnogoletnem občevanju z dijaki vseh fakultet sem uvidel, česa potrebuje duša katoliškega akademika. Spoznal sem, kaj moremo v verskih rečeh zahtevati od mladega moža in za kaj je v svojem navdušenju sposoben. Čutim, da so stvari, ki jih označujemo za »pobožne«, pa se upirajo mlademu akademiku, niso zanj in bi ga utegnile celo odtujiti veri in cerkvi.

Katera je torej ona oblika pobožnosti, ki naj jo priporočamo katoliškemu akademiku? Kateri način molitve najbolj ustreza njegovi izobrazbi, njegovemu mišljenju in čuvstvovanju? — K temu vprašanju odgovarja pisatelj: Katoliške akademike uvajajmo zopet bolj in bolj v liturgijo; učimo jih moliti liturgično; vse njih notranje življenje naj se snuje na liturgiji in obrazuje po liturgiji.

Liturgija je pobožnost sv. cerkve. Zato pa predvsem socialna pobožnost. Kadar molimo liturgično, kakor moli cerkev, se čutimo otroke ene same velike božje družine in molimo kot družina, vsi za vse. Mašnik nas pozivlje k skupni molitvi: »oremus«, in začnenja skupno molitev: »d a n o b i s , q u a e s u m u s Domine«. Kdor ne moli liturgično, njega pobožnost je umerjena samo individualno: v srcu si je postavil zase svojo posebno kapelico in v njej opravlja svojo privatno pobožnost, sam in le zase.

Liturgija je živa beseda in resnično dejanje, religiozna igra, umetnost in poezija, skrivnost in podoba, v simbolih izražena dogma. Verem, pobožen katoličan pri liturgiji ni brezčuten, nem gledalec, ampak z mašnikom moli in daruje in doživlja v duši one velike dogodke iz življenja Gospodovega, ki se obnavljajo v liturgiji na božič in veliko noč, v adventu in postu, vse nedelje, celo leto, teden za tednom. V liturgiji živimo s Kristusom in v Kristusu, živimo njegovo notranje življenje. Ko veliki teden utihnejo zvonovi in odmevajo po cerkvah žalostinke preroka Jeremija in so oltarji kakor opletnjeni in opustošeni in duhovniki in kleriki v resnobnih koralnih melodijah pojó pasijon in nam mašnik odkrije zagrnjeno sv. razpelo: »ecce lignum crucis«, — tedaj pač nihče ni tako brezčuten, da ne bi se mu v duši zganilo in ne bi čutil ljubezni do trpečega Zveličarja in žalosti radi svojih grehov. To je liturgični dožitek v naši duši na veliki petek.

Ni vsa liturgija tako veličastno resnobna in pretresljiva, ki bi segala tako globoko v dušo, kakor liturgija velikega tedna. A pri vsaki sv. maši se v liturgiji skrivnostno obnavlja največji in naj-

¹ Hammenstede, dr. Albert, O. S. B., Die Liturgie als Erlebnis. 3. u. 4. verbesserte Auflage (Ecclesia orans: 3. Bändchen) 12^o (X + 98 str.). Freiburg im Breisgau 1921. Herder & Co. M 5-50.

pomenljivejši dogodek iz življenja Jezusa Kristusa, obnavlja se njegova krvava daritev na križu. In kdor liturgijo sv. maše umevno spremlja in se pobožno udeležuje mašnikove molitve in daritve, ta doživlja v duši pri vsaki sv. maši dogodek prvega velikega petka. Že sam začetek sv. maše je zame lahko liturgični dožitek. Če umejem besedilo introita in njega pomen v zvezi s praznikom ali v zvezi z dobo cerkvenega leta, pa gledam mašnika in klerike, kako v slovesnem sprevedu prihajajo k oltarju, in poslušam zbor pevcev, ki je pravkar posegel vmes in začel peti introit: doživljam v duši praznični dogodek; praznična misel je dobila v meni živo podobo, prevzelo me je toplo praznično čuvstvo.

Liturgija nas druží s Kristusom in druží vernike med seboj v eno samo božjo družino, v mistično telo Kristusovo. Kristus živi v meni in jaz živim v Kristusu. Navdaja me veselo upanje, pogum, ne more me več malenkostne skrbi radi človeških slabosti in vsakdanjih pogrškov, duša mi je mirna ob jasnih in oblačnih dnevih. Tudi delo, ki mi ga nalaga poklic, je posvečeno po liturgiji. Moji počutki, ki gledajo in sprejemajo lepoto v najčistejši obliki, so očiščeni. Čista mi je fantazija, plemenite moje misli, sveta moja čuvstva. Liturgija me vodi po poti odpovedi in pokore do notranjega razsvetljenja in do združenja s Kristusom.

Pisatelj sklepa: Notranje življenje, ki poteka iz liturgije in se po njej obrazuje, ima svoj posebni znak, svojo posebno obliko. To je življenje prvih kristjanov, preprosto, pa plemenito, harmonično, klasično. Izobražen človek se mora odločiti za neko obliko notranjega življenja. Kdor bi se dal voditi sedaj učitelju te šole, potem učitelju one šole, bo čutil v sebi neko nedoslednost, neskladnost. Ni pa dvoma, da more zlasti katoliški akademik svoje notranje življenje urediti po liturgiji. Sposoben je za to, ker živo želi, da bi liturgične obrede, posebej obred sv. maše, bolj in bolj umeval. Ne zadovoljuje ga površnost in plitvost, ampak hoče za svoje notranje življenje visokih misli in globokih čuvstev. Vse to pa mu daje liturgija. Tudi akademična izobrazba, estetični čut, naša kultura, ki je še vsa prepojena s klasičnimi prvini, ga nagiblje k temu, da bi dal svoji pobožnosti tisto obliko, kakršno mu kaže sv. cerkev v liturgiji.

To so osnovne misli, ki jih pisatelj v knjižici duhovito razpleta. Knjižica bodi našim akademikom, ki je posebej zanje pisana, toplo priporočena. Pa tudi naši duhovniki bodo knjižico s pridom čitali. Vprav zato pa, ker upamo, da bodo mnogi akademiki in mladi duhovniki segli po knjižici, želimo dostaviti nekaj opomb.

Osnovne misli, ki jih pisatelj razvija, so resnične in prave. Nihče ne bo oporekal, da je liturgija prvi in najčistejši vir našemu notranjemu življenju. Seveda nam beseda »liturgija« znači ne samo sveto mašo, ampak tudi zakramente in zakramentale. In če govorimo o zakramentih kot virih notranjega življenja, mislimo zlasti na sv. Evharistijo. Sveta cerkev želi, naj bi verniki prejemali sv. Evharistijo vselej, kadar so pri sv. maši. V starih časih je bilo sv. obhajilo integralen del sv. maše za vse navzoče vernike. Ta običaj prvih kristja-

nov in željo sv. cerkve tudi v sedanji dobi moramo izrečno in posebej poudarjati, če priporočamo izobraženim katoličanom, naj svoje notranje življenje uredé liturgično po zgledu kristjanov stare krščanske dobe. Pa tudi če liturgijo tako umejemo, kakor smo prav sedaj rekli, se nam še vsiljuje vprašanje: Ali nam more liturgija sama zase, brez drugih pobožnih ali asketičnih vaj, dati vse tisto, kar pisatelj imenuje liturgično religioznost, liturgično uravnano notranje življenje? Ali niso tudi drugi činitelji, ki je od njih notranje življenje nujno zavisno? Ali je poleg liturgične molitve vsaka neliturgična molitev ali pobožna vaja nepotrebna? Ali je med liturgično in neliturgično pobožnostjo nasprotje, da v našem notranjem življenju ni soglasja in enote, če živimo liturgično in obenem gojimo tudi neliturgično pobožnost?

V nas vseh je netivo greha, neredno poželenje, ki ga moramo brzdati, če hočemo čuvati v duši sveti plamen božje ljubezni. Kako pa naj krotim v sebi neredne želje, tega me ne uči liturgija. Liturgija adventnega in postnega časa budi sicer v nas duha spokornosti; vendar glavni namen sv. maše ni naša asketična vzgoja, ampak čast in slava božja. Za urejeno notranje življenje moram poznati naravo nagonov in strasti. Vedeti moram, kako naj brzdam nagone, krotim strasti, da bo nagone in strasti vladala volja in da bo duh gospodoval nad telesnostjo. Te za notranje življenje nujno potrebne asketične vzgoje mi liturgija sama zase ne more dati.

Mašniki vsak dan opravljamo liturgično molitev in daritev. Pa nam cerkveni zakonik za vsak dan ukazuje premišljevanje in izpraševanje vesti. Tudi za dobrega katoliškega laika, ki hoče živeti resnično notranje življenje, ni dosti, da se udeležuje slovesne božje službe; treba je tudi zanj, da vsak dan vsaj nekaj časa posveti neliturgičnim pobožnim vajam, izpraševanju vesti in, recimo, tudi premišljevanju sv. evangelija ali čitanju dobre knjige.

Res je, vedno ni bilo tako. Pred 15. ali 16. stoletjem metodično premišljevanje ni bilo v navadi, tudi po samostanih ne. In zakaj ne? Razlagavec redovnega pravila sv. Benedikta veli: »V pravilu starih redov ni nobena ura določena za notranjo molitev, ker so menihi ob vsakem času in na vsakem kraju mislili na božje reči.« Živelii so vedno v sveti zbranosti, v mislih na Boga. Pravilo je ukazovalo samo ustno molitev, officium divinum. Iz oficija in sv. pisma so redovniki zajemali misli, ki so se z njimi bavili in jih premišljevali, kadar niso skupaj glasno molili. Vse njih življenje je bila molitev, občevanje z Bogom, vse ozračje duhovno. Kdor pa mora mnogo s svetom občevati, zanj je potrebno, da se vsaj ob določenem času posebej zbere, da misli na večne resnice in se zatopi v božjo pričujočnost: potrebno je zanj metodično premišljevanje. Iz tega nam je umevno, zakaj se redovne družine novejše dobe vprav v tej reči ločijo od starih redov. Moške in ženske redovne kongregacije nove dobe se bolj ukvarjajo z vzgojo mladine in oskrbo bolnih in betežnih. Zato so izvečine opustili skupno molitev oficija; sprejeli pa so v pravilo vsakdanje metodično premišljevanje.

Krivo bi sklepal, kdor bi sodil, da je premišljevanje manj koristno, zato, ker včasih ni bilo v navadi. In napak bi ravnal, kdor bi kazal na kristjane prve dobe in nam hotel tako premišljevanje omrziti. Premišljevanje, kakršno je sedaj običajno po redovnih družinah v samostanih in med duhovniki in tudi dobrimi laiki med svetom, je resničen napredek v razvoju notranjega življenja. Potrebno pa je za vsakega tem bolj, čim bolj mora živeti in delati med svetom.¹

Cerkev hoče, da mašniki dan začenjamo in končavamo z molitvijo, in dala nam je najlepšo jutranjo in večerno molitev v oficiju. Laiki se liturgične mašniške jutranje in večerne molitve splošno pač ne morejo udeleževati; zato pa jim priporočamo, da opravljajo sami zase vsaj kratko molitev zjutraj in zvečer. Cerkev nam mašnikom ukazuje, da naj pobožno obiskujemo najsvetejši zakrament in da naj v čast prebl. Devici Mariji molimo rožni venec. Veli pa nam tudi, da naj češčenje presv. Evharistije in pobožnost do prebl. Device Marije kar moči pospešujemo med vernim ljudstvom.

Vse te vaje notranjega življenja, metodično premišljevanje in izpraševanje vesti, jutranja in večerna molitev, rožni venec in privatno češčenje presv. Evharistije, niso liturgija, niso liturgična sveta opravila. Vendar te neliturgične pobožne vaje niso v nasprotju z liturgijo, nikakor ne opovirajo liturgične pobožnosti, ampak jo celo pospešujejo. Mogoče je, tega ne tajimo, da se neliturgične pobožne vaje lahko izrodé v pretirani individualizem. Brez ozira na dobo cerkvenega leta, brez ozira na nedelje in praznike človek moli svoje molitve, tudi pri sv. maši opravlja samo svojo pobožnost in komaj vé, kaj se godi pri oltarju: to je individualistična pobožnost. Ni pa, da bi moralo tako biti. Pri meditaciji se ravnam po cerkvenem letu in odbiram za premišljevanje snov, ki se ujema s to dobo, s tem praznikom, s to nedeljo. Veliki liturgični dogodek današnjega praznika mi že med premišljevanjem budi v srcu sveta čuvstva, sveto veselje, pogum in nagiblje voljo na odločne sklepe. Tako pridem v cerkev k liturgiji že pripravljen, duša mi je praznično ubrana. Liturgični doživljaj bo zato tem močnejši, globočji, trajnejši. To je jasno samoposebi in vsakdanja skušnja to potrjuje. Mašnik, ki po svoji krivdi opušča meditacijo, izvršuje liturgična opravila bolj in bolj mehanično; brezčuten gre k oltarju, brezčuten se vrača od oltarja. Sedaj pa si mislimo laika, ki se radi preobiledga dela in premnogih skrbi nikoli ne zbere v molitvi ali v premišljevanju večnih resnic, niti čita kako dobro knjigo, morda v nedelje in praznike niti k pridigi ne hodi. Hodi pa k sv. maši, kakor mu velevala cerkvena zapoved. Ali je takemu laiku liturgija še notranji religiozni dožitek? — Sam nam zatrjuje, da ga liturgija veseli. To mu lahko verjamemo. Veseli pa ga bržkone ne najprej zato, ker je liturgija božja služba, ampak zato, ker je liturgija tudi umetnost. Kar doživlja v svoji duši, je bolj estetični, ne pa religiozni dožitek.

¹ Gl. o tej stvari: A. Poulain S. J., Die Fülle der Gnaden. 1. T. (Freib. i. Br. 1910) 68—75.

Prvi in glavni vir našemu notranjemu življenju bodi torej liturgija, zlasti sv. maša in sv. obhajilo. A liturgija ne izključuje neliturgičnih pobožnih vaj. Neliturgične pobožne vaje niso nikaka ovira za razvoj liturgično uravnanega notranjega življenja. Nasprotno. Neliturgične vaje, askeza, izpraševanje vesti, metodično premišljevanje, privatna molitev pripravljajo dušo za liturgično notranje življenje. Varujmo se samo izrodkov, bohotnega individualizma v neliturgičnih molitvah. Pisatelj knjižice: »Liturgija kot dožitek« zaščitja pravo in zdravo misel, ki naj bi prevzela izobrazene katoliške laike in ustvarila v njih novo versko življenje. A ko pisatelj duhovito razvija svoje nazore, govori o neliturgičnih pobožnih vajah tako, da bi ga katoliški laiki utegnili krivo umeti.

Kdor bo čital Hammenstedejevo knjižico, naj prouči tudi R. Guardinijev spis: »Vom Geiste der Liturgie«, ki je izšel kot prvi zvezek iste zbirke »Ecclesia orans«. Guardini veli: Neliturgične oblike verskega življenja so brez pogojno potrebne: rožni venec, križev pot, ljudske pobožnosti, premišljevanje i. dr. Docela pogrešeno bi bilo, ko bi hotel kdo versko življenje oblikovati edino le po liturgiji. In pogrešeno bi bilo tudi, ko bi kdo neliturgične oblike pobožnosti samo še trpel zato, ker pač ljudstvo potrebuje teh oblik, a tistemu, ki v resnici stremi naprej in kvišku, pa da zadostuje liturgija. Oboje je potrebno: liturgična in neliturgična pobožnost. Druga drugo dopolnjuje.¹ Neliturgične vaje verskega življenja so vobče potrebne tem bolj, čim manj umevamo liturgijo. Za pravo umevanje liturgije pa je treba, da se duh vglubi v religiozno kulturo, kakršna se nam razodeva v liturgiji. Treba je posebne znanstvene liturgične izobrazbe, ki nam razkriva bogastvo misli in lepoto liturgične umetnosti. Ljudje med svetom pa navadno nimajo ne prilike ne časa, da bi se mogli resno baviti s proučevanjem liturgije. — Tako zopet po pravici govori Guardini.²

Dodajmo še to-le. Pisatelj knjižice: »Liturgija kot dožitek« misli vedno na cerkve, v katerih se razvija liturgija in vsej svoji dovršeni lepoti. To pa je navadno mogoče le v stolnih cerkvah in v cerkvah onih redovnikov, ki jim je po pravilu prva dolžnost slovesna božja služba. Po drugih cerkvah se vrši liturgija sicer dostojno, a bolj skromno. Tu ni ne klerikov, ne izvežbanih pevcev. Namesto levitov v prazničnih liturgičnih oblačilih spremljata mašnika dva dečka, strežnika. Čim bolj preprosto pa se obredi izvršujejo, tem bolj slabotni so čutni vtisi, ki jih liturgija napravlja na nas. Brez močnih čutnih vtisov pa ni močnih notranjih dožitkov. Le tisti, ki prihaja v cerkev že notranje pripravljen, ki mu je duša po neliturgičnih vajah, zlasti po meditaciji, že praznično ubrana, bo tudi ob preprosti, skromni liturgiji praznični dogodek notranje doživljal.

Fr. Ušeničnik.

¹ R. Guardini. Vom Geiste der Liturgie, 2. u. 3. Aufl. (Freib. i. Br. 1918) 74; gl. tudi str. 17.

² Op. cit. 17.

Odveza od izobčenja. — Uredništvu je došlo od nekod to-le vprašanje: »Utrum confessarius (sc. ex delegatione) excommunicatum propter publicum ecclesiasticorum bonorum furtum eumque egentem et restitutionem pollicentem absolvere possit, an insuper de hac pollicitatione publicum documentum perfici debeat?«

Izobčenje, katero si je spokornik v našem vprašanju nakopal, mora biti excommunicatio latae sententiae po kán. 2346. Ko bi bila grešnika zadela censura ab homine, bi to moralo biti kakorkoli razvidno iz vprašanja. Cerkveni zakonik pa za tatove ne določa nobene cenzure latae sententiae (cf. can. 2354). Iz tega moramo sklepati, da oni, ki je poslal vprašanje uredništvu »Bogosl. vestnika«, ni mislil na tatú v pravem pomenu, ampak na tiste, o katerih govori kán. 2346. Kánon veli: Si quis bona ecclesiastica cuiuslibet generis, sive mobilia sive immobilia, sive corporalia sive incorporalia, per se vel per alios in proprios usus convertere et usurpare praesumpserit aut impedire, ne eorundem fructus seu reditus ab iis, ad quos pertinent, percipiantur, excommunicationi tamdiu subiaceat, quandiu bona ipsa integre restituerit, praedictum impedimentum removerit, ac deinde a Sede Apostolica absolutionem impetraverit...« Kánon je posnet po starem pravu. Razlagavci starega prava pa se ujemajo v tem, da tatovi niso med tistimi, ki bi jih po tem kánonu zadelo izobčenje. Lahko pa bi kdo zapadel izobčenju pri izvrševanju agrarne reforme, kakršna se je pri nas začela v nekaterih krajih.

Recimo torej, da si je kdo nakopal kazen izobčenja, ker se je polastil cerkvenega imetja (bona ecclesiastica in proprios usus convertere et usurpare praesumpserit). Kako naj ravna izpovednik s takim spokornikom? — Odveza od izobčenja je v tem slučaju pridržana simpliciter sv. stolici. Če ni sile, da bi bilo treba dati odvezo takoj, naj izpovednik prosi sv. penitenciarijo ali škofa za pooblaščenje in navodila. Če pa je sila, »casus urgentior« (cf. can 2254, § 1), in se odveza ne more odložiti, je izpovednik ex iure pooblaščen, da odveže skesanega spokornika od izobčenja in greha, če spokornik obljubi, da se bo vsaj pismeno po izpovedniku v enem mesecu obrnil do sv. penitenciarije ali do škofa in da bo sprejel pokoro, ki mu jo bodo naložili. Razen tega mora spokornik popraviti pohujšanje, če ga je zagrešil s svojim dejanjem, in poravnati mora škodo, če jo je zakrivil na tujem imetju ali dobrem imenu bližnjega. Za naš slučaj posebej veli zakonik: »Excommunicatio tamdiu subiaceat, quamdiu bona ipsa integre restituerit.« Vrniti mora po krivici prisvojeno blago, še preden ga izpovednik odveže od izobčenja, seveda, če spokornik more to sedaj storiti. Tako razlagajo pogoj »satisfacta parte«, ki ga sv. penitenciarija dostavlja v svojem pooblastilu ali navodilu, in vprav tako treba tudi umeti določilo v novem zakoniku, Ko bi spokornik tujega blaga za sedaj ne mogel vrniti, bi moral vsaj resno obljubiti, da ga bo vrnil, ko bo mogel. — Ali zadostuje sama gola obljuba spokornikova? Ali je treba poleg obljube še česa drugega?

V odgovoru k temu vprašanju moramo ločiti »forum externum« in »forum internum«. Če se hoče notorično izobčeni s cerkvijo spra-

viti javno, »in foro externo«, pa za sedaj ne more popraviti storjene krivice, mora dati zadostno varščino (kavcijo) ali pa vsaj priseči, da bo krivico popravil, kakor hitro mu bo mogoče. Tako ukazuje rimski obrednik (tit. 3, cap. 3, n. 2) za odvezo od izobčenja »in foro externo«.

Če je treba varščine ali prisege tudi »in foro interno«, pri sveti izpovedi, o tem avtorji niso enih misli. J. Hollweck (Die kirchlichen Strafgesetze, Mainz 1899, 99) trdi odločno, da mora spokornik priseči, da bo krivico poravnal, brž ko bo mogel, če je sedaj ne more poravnati. Sklicuje se na sv. Alfonza (Theol. mor. lib. VII, n. 129 [recte: 128]). Za varščino (kavcijo) pa tudi Hollweck misli, da se »in foro interno« ne daje. Drugi avtorji sodijo drugače. Lehmkühl (Teol. mor. II¹ n. 1124) veli: ni dognano, da bi se prisega morala zahtevati »in foro interno«; zadostuje resna obljuba spokornikova. Génicot (Institut. theol. mor. II^o n. 577) uči: varščina in prisega se »probabilius« moreta zahtevati samo »in foro externo«, ne pa »in foro interno«. Bucceroni (Institut. theol. mor. II^a n. 1103) pa brez vsega pomisleka pravi: »Quoad forum internum sufficit simplex et sincera promissio de satisfaciendo«.

Ob teh nazorih najboljših moralistov lahko rečemo: če spokornik pri sv. izpovedi resno obljubi, da bo škodo popravil, kakor hitro mu bo mogoče, mu mašnik sme dati odvezo, ne da bi zahteval od njega kako varščino ali prisego.

Iz tega, kar smo povedali, pa moremo tudi posneti, kako naj odgovorimo k vprašanju, ali naj izpovednik zahteva od spokornika kako javno listino. Če vprašanje prav razumemo, je »documentum publicum« nekaka javna, pravna listina, nekaj takega kakor varščina (kavcija). In če je to, smo odgovor k vprašanju že dali. Mogoče pa bi bilo, da bi sv. penitenciarija ali škof v svojem pooblastilu in navodilu za odvezo zahteval kako zagotovilo za povračilo tujega blaga. V tem slučaju bi seveda izpovednik moral ravnati natanko po navodilu.

Nekaj drugega pa je še, na kar mora izpovednik našega spokornika opozoriti. Iz vprašanja se vidi, da je javno znano med ljudmi, kako se je spokornik pregrešil nad cerkvenim imetjem. S svojim dejanjem je spokornik dal javno pohujšanje. To pohujšanje je treba popraviti, javnosti je treba dati neko zadoščenje. Kako pa? Izpovednik naj spokornika opomni, da mora nekaj tega, kar je obljubil, takoj izpolniti. Da bo popravil javno pohujšanje in pokazal, da svoje dejanje res obžaluje, naj se zglesi pri pristojni cerkveni oblasti in z njo uredi zadevo radi po krivici si prilaščenege cerkvenega imetja in se dogovori, kako in kdaj bo vračeval, seveda, če more kaj vrniti.

Ali vedó ljudje tudi to, da si je spokornik s svojim dejanjem nakopal kazen izobčenja, to iz poslanega vprašanja ni razvidno. Pa recimo, da je tudi to obče znano. Da se bo spokornik mogel na zunaj vesti kot tak, ki se je spravil s cerkvijo in ga ne veže več izobčenje, mora nekako javno znano biti, da je spokornik bil pri

sv. izpovedi pri mašniku, ki ga je mogel odvezati od izobčenja. »Ut possit quis publice absolutione (ab excommunicatione) uti, necesse est, ut de illa publice constet... Ut autem publice constare censeatur, satis est, quod publice constet, illum fuisse confessum... habenti potestatem... dummodo satisfactio, quae necessaria fuerit, publice sit etiam exhibita.« Tako govori Bucceroni po Suarezu (o. c. n. 1101).

F. U.

Ali so Vincencijeve družbe cerkvene družbe? — K temu vprašanju je odgovorila S. Congregatio Concilii, ko je v posebnem slučaju odločila, če so Vincencijeve družbe podrejene škofovi jurisdikciji (C. Conc. 13. nov. 1920, AAS 1921, 135—144). Iz odgovora posnemamo samo glavne stvari: Prvo Vincencijevo družbo ali Vincencijevo konferenco je ustanovil Friderik Ozanam l. 1833 v Parizu. Družba se je čudovito hitro širila po Francoskem in potem v drugih deželah. Ni pa še imela določenih pravil in enotne organizacije. Tedaj so se zbrali Vincencijevi bratje in dali družbi pravila in pokrajinske svete in vrhovni svet. Cerkevne aprobacije za družbo in nje pravila in organizacijo bratje niso prosili. Tudi posameznih konferenc niso ustanavljali cerkveni poglavarji; ustanavljali so jih pobožni laiki sami, brez cerkvene oblasti. Zato Vincencijeva družba ni cerkvena družba v smislu kanoničnega prava, ampak je laiška družba. Dasi pa družba ni cerkvena, so jo cerkveni poglavarji za njena uspešna in velika dela krščanske ljubezni vedno priporočali in hvalili. Sv. oče jo je obdaril z mnogimi odpustki.

Da je torej kaka družba cerkvena, ni dosti, da je nje namen pobožen ali da člani delujejo v cerkvenem duhu, v duhu krščanske ljubezni; tudi to ni dosti, da škofje družbo vernikom priporočajo, ali da jo papež obdari z odpustki. Za cerkveno družbo je treba, da jo cerkvena oblast ustanovi. Zakonik natanko loči družbe, ki jih je cerkvena oblast ustanovila, in družbe, ki jih je cerkvena oblast priporočila, ne pa ustanovila (can. 684).

Poleg Vincencijeve družbe so še druge družbe, ki imajo blag, človekoljuben namen (n. pr. družba za abstinenco od alkoholnih pijač), pa jih cerkvena oblast ni ustanovila, ampak jih samo priporoča. — Vse te družbe niso cerkvene, ampak laiške. Zato pa tudi za vodstva in upravo teh družb ne veljajo kanoni cerkvenega zakonika. Laiške družbe, tudi če je njih namen pobožen, niso podrejene škofovi jurisdikciji. Škof ima nad njimi tisto oblast, ki jo ima nad posameznimi verniki. Ima pa škof pravico in dolžnost, čuvati nad takimi družbami, da se ne bo v njih nič godilo, kar bi bilo proti veri in nramnosti, nič, kar bi bilo članom v dušno pogibel. F. U.

Izpregled zakonskih zadržkov, če je že vse pripravljeno za poroko. — Kánon 1045 § 1 daje škofofom pravico, da morejo dati izpregled za vse cerkvene zadržke, če se zadržek razkrije, ko je že vse pripravljeno za poroko, in se poroka brez verjetne nevarnosti za veliko zlo ne more odložiti toliko časa, da bi se izpregled dobil pri sv. stolici.

Veliko zlo (grave malum), ki utegne pretiti ženinu ali nevesti, je sramota, pohujševanje, velika škoda ali izguba imetja, pa tudi bližnja grešna prilika za ženina in nevesto.

Do sv. stolice se ni mogoče obrniti, če se poroka ne dá odložiti za toliko časa, da bi poslali v Rim pismeno prošnjo in počakali odgovora od tam. Telegrafičnih prošenj rimska stolica ne dopušča.

V teh okoliščinah more škof dati izpregled vseh cerkvenih zadržkov: izvzeta sta samo dva zadržka, namreč: »s. presbyteratus ordo« in pa »affinitas in linea recta consummato matrimonio«.

Pojavilo se je vprašanje, kako naj se umevajo besede: »quoties impedimentum detegatur, cum iam omnia sunt parata ad nuptias«. Ali naj se umevajo te besede »sensu stricto« o zadržku, ki je bil doslej docela neznan in se je sedaj šele razkril? ali pa naj se umevajo te besede tudi o zadržku, ki je bil že prej znan, a je župnik ali škof šele sedaj zvedel zanj.

Odbor za tolmačenje cerkvenega zakonika je 1. marca 1921 odgovoril: Škof more dati izpregled tudi od takega zadržka, ki je bil že doslej znan, pa je župnik ali škof šele sedaj, pred poroko, zvedel zanj (AAS 1921, 178). F. U.

Zakoni naših ujetnikov, sklenjeni na Ruskem. — Pogostokrat so naši ujetniki na Ruskem sklenili zakone s pravoslavnimi nevestami ter so se poročili pred pravoslavnim duhovnikom. Zdaj so se vrnili v svojo domovino, eni z ženami vred, drugi brez njih, pustili so jih v Rusiji bodisi da žene niso marale slediti možem, bodisi da so možje nalašč pustili svoje žene v tujini. Ali so ti zakoni veljavni?

1. Zakon se zdi neveljaven, ker se ni sklenil v obliki, ki je bistveno od cerkve predpisana (kan. 1095) in ki veže v katoliški cerkvi krščenega soproga tudi tedaj, če bi bil odpadel od katoliške vere (kan. 1099 § 1 n. 1. 2). Bistvena oblika poroke je v tem, da se izvrši pred župnikom kraja ozir. njegovim delegatom in pred dvema pričama. Poroka pa se je izvršila pred pravoslavnim duhovnikom, zakon je torej neveljaven ob defectum formae. Poveljaval bi se na ta način, da se še enkrat okliče (za oklice bi se lahko dobil spregled) in izvrši se poroka po kanonskem pravu, samo da se je prej dobila dispenza zadržka mešanega verstva (mixtae religionis), ko sta se poročenca pogodila za katoliško vzgojo vseh otrok, če nevesta ne bi hotela prestopiti v katoliško cerkev.

2. Pri sklepanju zakona v ruskem ujetništvu pride pa še nekaj drugega v poštev. Večinoma pač ujetnik ne bi bil mogel dobiti katoliškega duhovnika, niti vojnega kurata-soujetnika, pred katerim bi bil mogel skleniti veljaven zakon. V tem slučaju bi mogel veljavno skleniti zakon tudi samo pred dvema pričama. Tako se more poročiti, ako iz zaprek razumno sklepa, da tekom enega meseca ne bo mogel priti do duhovnika, ki bi mogel po kan. 1095 veljavno poročati (kan. 1098). Ako je bil ujetnik, ki se je pravoslavno poročil, v kraju, ki sploh nima katoliškega župnika ali pa tako oddaljenega, da ne more do njega in tudi župnik ne dojde

vsaj tekom enega meseca v dotični kraj, potem je dan slučaj kanona 1098, poroka je veljavna samo pred pričami. Toda ujetnik je šel pred duhovnika in se poročil po pravoslavnem cerkvenem obredu. Ali je takšna poroka isto kot sklepanje pred samimi pričami?

V mešanih zakonih, če katoliški del ni vezan na bistveno obliko predpisano v kan. pravu (*coram parochia loci et duobus testibus*) — in po kan. 1098 v tem slučaju ujetnik ni bil vezan na kanonično formo poroke — je samo civilna poroka veljavna, četudi nedovoljena (*illicita*), ako imata poročenca le namen skleniti pravi zakon (*consensus maritalis*) in ne obstoja noben razdiraven zadržek (*Wernz, Jus decr. IV² n. 207; Scherer, Handbuch d. K. R. II, 223*). Kako pa pri pravoslavni cerkveni poroki, ki vsebuje zatajitev verskih (katoliških) idej (*communicatio in sacris activa*) in nekako priznanje resničnosti drugoverskih nazorov? Po ruskem državljan-skem pravu — pred boljševiškim režimom — je pravoslavna cerkvena poroka potrebna za civilno veljavnost zakona. Ako se je katoliški ujetnik pravoslavno poročil le, da bi dal svojemu zakonu tudi pred državno oblastjo veljavnost, ne pa da bi opravil verski čin, ki bi bil enakoveljaven s katoliško cerkveno poroko, potem se ni pregrešil — in je ta cerkvena poroka enaka civilni poroki v državah, ki jo obligatorično zahtevajo in ki v slučajih kanona 1098 tvori tudi pred katoliško cerkviyo veljaven zakon. Župnik bo moral torej v vsakem slučaju na Ruskem oženjenega ujetnika o vsem tem izpraševati in sestaviti točen zapisnik, iz katerega se bo dalo razvideti, ali je njegov zakon veljaven v smislu kan. 1098.

3. Dogajali pa so se že drugi slučaji. Ujetnik je sklenil zakon edino le z namenom, da si olajša svoje bedno stanje, da pride do boljšega in rednejšega življenja. Ni nameraval skleniti pravega zakona, ampak le navideznega; že tedaj se je namenil, da bo ob povratku v domovino pustil ženo v Rusiji. Ta zakon je neveljaven ob *defectum consensus* (kan. 1086). Toda ta defekt se mora dokazati *pro foro externo*, kar je včasih silno težko ali pa celo nemogoče. Verjetno je, da je bila privolitev v zakon samo navidezna, ako je ujetnik pustil ženo v Rusiji ali pa je celo skrivaj zbežal, da bi ga ne mogla spremljati. Seveda je tudi mogoče, da je imel pri poroki pravi »*consensus matrimonialis*» in je šele pozneje, ko se mu je ponudila priložnost vrnitve v domovino, spremenil svoje mnenje.

Zgodilo se je tudi, da je bila pravoslavna nevesta vojna vdova. V tem slučaju se mora zahtevati dovolj trden in verjeten dokaz, da je prvi mož res mrtev, da se izključi vsaka možnost bigamije. (*Instructio S. C. Inq. 13 maja 1868, na novo natisnjena AAS 1910. 199 sl; glej Ljublj. škof. list 1919, 69—72.*)

4. V vsakem slučaju pa je treba še paziti na cerkvene kazni (*excommunicatio*), katerim je morda ujetnik-ženin zapadel in od katerih mora dobiti odvezo. Katoličan, ki sklene mešan zakon pred nekatoliškim duhovnikom, zapade izobčenju, ki je ordinariju pridržano (kan. 2319 § 1 n. 1). Marsikateri ujetnik, ki se je hotel

ženiti, je bil mnenja, da ne more drugače ravnati, kakor da gre pred popa, torej manjka subjektivno velik greh in pa zakrknjenost (contumacia). Upoštevati pa se mora pravilo za razlaganje cerkvenih kazni: »In poenis benignior est interpretatio facienda« (kan. 2219 § 1).

Pač pa zapade isti kazni, ako se ni pogodil s svojo pravoslavno ženo o katoliški vzgoji vseh otrok v smislu kan. 1061 § 1. Ako tudi nasprotno pogodbe nista napravila, sploh morda o tem niti govorila nista, so otroci po zahtevah pravoslavne cerkve vsi eo ipso pravoslavni, ker sta se pravoslavno poročila. To pa že vsebuje »pactum implicitum« o nekatoliški vzgoji otrok in zato zapade izobčenju ordinariju pridržanemu (kan. 2319 § 1 n. 2.). Ako je pripeljal ženo in event. otroke s seboj ter žena privoli v katoliško vzgojo ali celo sama prestopi v katoliško cerkev, je zadeva lahko in hitro rešena: mož dobi odvezo od izobčenja, poroka se še enkrat izvrši pred župnikom in pričama, najbolje s spregledom oklicev.

Vsekakor pa v vseh takih slučajih ne bo smel župnik postopati iz lastne jurisdikcije, ampak bo ves slučaj kolikor mogoče izčrpno obrazložil ordinariatu potom zapisnikov s stranko in event. pred pričami in prosil za potrebna navodila. Rožman.

Cerkveni pogreb po cerkvenem zakoniku in nasprotni običaj.

— Kan. 1204 C. I. C. se glasi: »Sepultura ecclesiastica consistit in cadaveris translatione ad ecclesiam, exsequiis super illud in eadem celebratis, illius depositione in loco legitime deputato fidelibus defunctis condendis.« Potemtakem spada k bistvu cerkvenega pogreba troje: 1. Mrlič se prenese v cerkev, in sicer redno in če mogoče v župno cerkev rajnega (kan. 1216, 1217), v drugo cerkev le, ako je rajni sam izbral postavno »legitime« drugo cerkev, ali pa je umrl izven svoje župnije in ni lahko mogoče peš priti do lastne župne cerkve (kan. 1218). V večjih mestih, ki imajo pokopališča oddaljena, se navadno mrlič prenese v kapelico na pokopališču. Za to izjemo od običnega cerkvenega prava je v velikih mestih pač zadostno pameten razlog; če pa pokopališče nima kapele, se mora prenesti v lastno župno cerkev. Krsta s truplom rajnega se postavi v sredo cerkve tako, da so noge obrnjene proti glavnemu oltarju, pri umrlem duhovniku pa glava. (Rit. Rom. tit. VI cap. 3 n. 4). Le iz v a ž n e g a razloga (»gravis causa«) se sme opustiti prenos mrliča v cerkev, n. pr. če je umrl za nalezljivo boleznijo in se prenos prepove iz zdravstveno-policijskih ozirov, ali če bi bilo pričakovati kakšnih demonstracij v cerkvi (kan. 1215). 2. E k s e k v i j e se opravijo nad mrličem v cerkvi in sicer celotne eksekvije, kot jih vsebujejo priznane liturgične knjige (kan. 1215). Rit. Rom. označuje kot »exsequiae« Officium Mortuorum (Invit. Matut. Laud.), pogrebno mašo, »si tempus congruens fuerit«, in pa Libera z »Non intres« ter sledečimi molitvami. 3. Truplo naj se pokoplje na b l a g o s l o v l j e n e m pokopališču ali vsaj v blagoslovljen grob.

Temu nasprotno pa je v krški in lavantinski škofiji uveden običaj, da se mrliča ne pusti nesti v cerkev, ampak da postavijo krsto med oficijem in mašo pred cerkveni vhod, le duhovnike in tu-

patam morda kakšnega častivrednejšega laika neso v cerkev. Ali se more ta običaj še nadalje vzdrževati? Nikakor ne! Ta navada gotovo ne spada med one stoletne običaje, ki se po mnenju ordinarija ne dajo lahko odpraviti in se še nadalje tolerirajo (kan. 5), in sicer iz sledečih razlogov: a) Vsak kristjan ima pravico do cerkvenega pogreba. K bistvu cerkvenega pogreba spada prenos mrliča v cerkev, ne samo k cerkvi. Torej ima vsak vernik pravico do tega, da ga po smrti preneso v cerkev in tam nad njim opravijo eksekvijske, in sicer, če že ne oficija in maše, ako čas za to ni primeren, pa vsaj »Libera«. In ne ordinarij, še manj pa župnik, ne more in ne sme kratiti vernikom pravic, ki so jim zajamčene v občnem cerkvenem pravu. b) Navedeni običaj pa je papeževa komisija za avtentično razlago kanonov cerkvenega kodeksa celo reprobirala (consuetudo reprobata). Predložilo se ji je namreč vprašanje, ali je vzlovljenost vernikov in duhovništva (*periculum offensiois*, vulgo *malumore, ex parte fidelium et cleri*) važen razlog (*gravis causa*) v smislu kan. 1215, da se zbog tega sme opustiti prenos mrliča v cerkev. Dne 16. oktobra 1919 je komisija odgovorila partikularno na vprašanje: »Negative« in splošno razlagajoč pristavila: »Et consuetudinem non transferendi cadavera fidelium antequam tumultentur, e loco in quo reperiuntur ad ecclesiam esse reprobendam« (AAS XI [1919] 479. Tudi S. C. Rit. je dne 28. februarja 1920 slično odgovorila nadškofu v S. Sebastianu de Rio Janeiro v Braziliji (Archiv f. kath. Kirchenrecht 100 [1921] 51.

Iz tega sledi, da se dosedanji običaj ne more še nadalje vzdrževati. Vernikom pa bo gotovo ugajalo in jim bo v tolažbo, ako se njihova trupla po smrti preneso še v cerkev. In do tega imajo po kodeksu izrecno pravico. Rožman.

Navodilo za slabovidne mašnike. — S. Congregatio Rituum je izdala 12. jan. 1921 posebno navodilo (Instructio) za one mašnike, ki slabo vidijo, pa želé opravljati votivno mašo v čast prebl. D. M. ali črno mašo za duše v vicah. Navodilo obsega tri dele.

1. Splošne določbe:

a) Mašnik, ki začasno ali stalno tako slabo vidi, da razločuje samo debele črke, more dobiti dovoljenje za votivno mašo v čast prebl. D. M. ali za črno mašo. Dovoljenje daje sv. oče, oziroma S. Rituum Congregatio; škof more dati dovoljenje le tedaj, če je v to od sv. stolice posebej pooblaščen.

b) Pogoji, določeni v pismu, s katerim se daje tako dovoljenje, vežejo v vesti.

c) Če pismo veli: »*dummodo orator non sit omnino caecus*«, pa bi mašnik vmes popolnoma oslepel, ne sme maševati, dokler ne dobi novega dovoljenja: in ko je dovoljenje dobil, je sub gravi obvezan, med sv. mašo imeti poleg sebe drugega mašnika, ko bi tudi pismo tega pogoja izrečno ne omenjalo.

2. Določbe o votivni maši v čast prebl. D. M.:

a) Slaboviden ali napol slep mašnik čitaj vse leto zadnjo izmed petih votivnih maš v čast prebl. D. M. Če pa še toliko vidi, da more

čitati tudi druge štiri mašne formularje v čast prebl. D. M., se sme ravnati po dobi cerkvenega leta in čitati tisti formular, ki se ujema z dobo.

b) Votivno mašo v čast prebl. D. M. s m e čitati vse leto; m o r a pa jo čitati take dni, v katere v cerkvi, kjer slabovidni mašuje, ni dovoljena črna maša (o izjemah gl. spodaj).

c) Zadnje tri dni velikega tedna slabovidni ne sme maševati.

d) Na božič sme maševati trikrat. (Za vse tri maše sme uporabljati isti formular votivne maše v čast prebl. D. M.).

e) O o b r e d u v o t i v n e m a š e v čast prebl. D. M. je pomniti: Če je treba opraviti votivno mašo v čast prebl. D. M. za v a ž n o i n j a v n o z a d e v o, je za slabovidnega mašnika pri tej maši ena sama oratio, Gloria in excelsis Deo, Credo, Praefatio in tono solemni, Ite Missa est in zadnji evangelij sv. Janeza. To velja tudi v slučaju, ko bi morali drugi mašniki moliti kako komemoracijo ali poseben zadnji evangelij

Drugače se moli G l o r i a : kadarkoli je Gloria pri maši tistega dne v cerkvi, kjer slabovidni mašuje; na dan, ko slabovidni praznuje jubilej svojega mašniškega posvečevanja; med osminami prebl. D. M., tudi če je osmina prosta (simplex); vse sobote.

Za o r a c i j e velja pravilo: Druga in tretja oracija se ne moli, kadar obred sv. maše v tisti cerkvi izključuje oracije de tempore; drugače se molijo tri oracije in sicer druga v čast sv. Duhu, tretja »contra persecutores Ecclesiae vel pro Papa«.

C r e d o se moli: kadarkoli je Credo pri maši tistega dne v cerkvi, kjer slabovidni mašuje; na dan, ko slabovidni praznuje jubilej svojega mašniškega posvečevanja.

V p r e f a c i j i se reče »et te in veneratione«, vse dni razen v praznike prebl. D. M. in med osminami Marijinih praznikov, tudi če so osmine proste; te dni tudi slabovidni reče v prefaciji, kakor da bi čital sv. mašo o prazniku ali o osmini.

Z a d n j i e v a n g e l i j je vedno sv. Janeza: »In principio«.

V p r i v a t n i h o r a t o r i j i h se mašnik ravna po svojem koledarju.

3. D o l o č b e o č r n i h m a š a h :

a) Namesto votivne maše v čast prebl. D. M. sme slaboviden mašnik brati ali peti črno mašo po formularju Missa quotidiana defunctorum, kadar je to dopustno po koledarju tiste cerkve, kjer mašuje.

b) Na vernih duš dan sme opraviti tri sv. maše in za vse tri maše lahko uporabi isti formular, Missa quotidiana defunctorum. Štipendij sme sprejeti, kakor drugi mašniki, samo za eno sv. mašo.

c) Pri tej maši je ena sama oracija, kadarkoli slabovidni opravi črno mašo po formularju Missa quotidiana namesto po drugem formularju, ki ima po rubrikah eno samo oracijo. Drugače so pri tej maši tri oracije; prva in druga pa se lahko menja po posebnem namenu.

d) S e k v e n c i j o »Dies irae« slaboviden mašnik ni nikoli dolžan moliti. A če je maša peta, morajo na koru sekvencijo peti, četudi jo mašnik opusti. F. U.

Obletnica mašniškega posvečenja. — Vsak duhovnik pač obhaja obletnico svojega posvečenja v tihi hvaležnosti, posebno pri daritvi sv. maše — a doslej ni mogel po rubrikah misala nobene posebne molitve uvrstiti. Novo urejeni »Missale Romanum« pa upošteva to umljivo željo vsakega duhovnika in določa (tit. VI 3) sledeče: »In anniversario propriae ordinationis sacerdotalis, a die fixa mensis computando, si Vigilia Nativitatis vel Pentecostes, Dominica Palmarum aut duplex I. classis non occurrerit, secus autem in proximiori sequenti die quae a Duplici item I. classis sit libera, cuius Sacerdoti licet, extra Missas defunctorum, et post orationes a rubricis praescriptas, addere orationem pro seipso sacerdote, ut inter orationes diversas (n. 20).« Tega dovoljenja se bo gotovo vsak duhovnik rad poslužil. Rubrika posebno poudarja, da je obletnica vsako leto tisti kalendarični datum, na katerega se je posvečenje v resnici izvršilo, ne pa morda premakljivi praznik ali nedelja, ki ima vsako leto drug datum. Oratio pro seipso Sacerdote se uvrsti po vseh isti dan po rubrikah predpisanih oracijah, toda pred »oratio ab Ordinario imperata«.

Rožman.

»Benedictus qui venit« pri peti maši. — Pojavil se je dvom, ali naj pevcí pri peti maši po prefaciji pojo »Sanctus« in »Benedictus« kar zdržema, ali pa naj pojo pred povzdigovanjem samo »Sanctus«, po povzdigovanju pa »Benedictus«. S. Congregatio Rituum je 14. jan. 1921 odgovorila: »Sanctus« se poje pred povzdigovanjem, »Benedictus« po povzdigovanju (AAS 1921, 157).

F. U.

Vpletanje roženvenških skrivnosti med češčenamarijo. — Pri nas in tudi marsikje drugje je navada, da pri rožnem vencu med vsako češčenamarijo po besedi »Jezus« vpletamo skrivnost, ki jo premišljujemo. Po kánonu 934 § 2 v novem zakoniku pa se odpustki ne dobé, če se molitvi kaj dodá ali kaj vpleta vanjo. Zato je nekdo privatno vprašal v Rimu, ali se ta navada lahko ohrani in razširja. Sv. penitenciarija je dne 27. julija 1920 odgovorila, da ne.

Odgovor so priobčili nekateri listi. Tedaj pa so se škofje iz Švice in Nemčije obrnili do sv. stolice in pojasnili, da je ta navada že stara in bi se ljudstvo begalo, ko bi jo hoteli odpraviti; razen tega pa da je papež Pij IX. l. 1859 dovolil, da se odpustki morejo dobiti v onih krajih, kjer so ljudje že vajeni tako moliti.

Sv. penitenciarija je nato izjavila: Kánon 934 § 2 je splošen zakon, ki z njim ni preklican indult Pija IX.; sv. oče pa naj se prosi, da se indult Pija IX. raztegne na vse kraje, kjer molijo rožni venec na ta način. Sv. oče Benedikt XV. je izjavo sv. penitenciarija potrdil in indult Pija IX. raztegnil (s. Poenit. 22. jan. 1921; AAS 1921, 163).

F. U.

Podaljšanje bogoslovnega študija. — Cerkveni zakonik zahteva za strogo bogoslovni študij štiri leta, pred tem pa vsaj dve leti za filozofijo in sorodne discipline (kan. 1365). V smislu teh določil so nekatere škofije že preustrojile učne načrte bogoslovnih fakultet in

učilišč. V Trieru so z veliko nočjo 1921 vpeljali 12 semestrov. V mašnike bodo posvetili bogoslovce po 10. semestru. Zadnji dve leti sta namenjeni bolj praktični izvežbi mladih duhovnikov v pridigovanju, pomožnem pastirovanju in sodelovanju pri raznih organizacijah in društvih. Kljub daljšemu študiju ozir. ravno radi temeljitejše izobrazbe, ki se nudi v Trieru, se oglašajo toliko prosilcev, da vseh ne morejo sprejeti (Kath. Kirchenzeitung 1921 št. 19 str. 154).

Jugoslovanski škofje so na svoji zagrebški konferenci (od 30. apr. do 6. maja 1921) sklenili, da naj se na bogoslovni fakulteti v Zagrebu razširi študij na 10 semestrov, za ljubljansko fakulteto in diecezanska učilišča se ni še ničesar novega sklenilo. Petletni bogoslovni študij bi zadostoval v naših razmerah tudi zahtevi kan. 1365, ker prinesejo pri nas kandidati iz gimnazij nekaj filozofskih pojmov (logika, psihologija) in ker se »sorodne discipline« (matematika, fizika) poučujejo na naših šolah dovolj temeljito in bi tako eno leto samo filozofije nudilo približno to, kar drugod dveletni filozofični tečaj z različnimi sorodnimi disciplinami.

Rožman.

Politično delovanje katoliškim misijonarjem prepovedano. —

Dne 6. jan. 1920 je S. C. de Prop. fide na novo izdala prepoved, da se katoliški misijonarji pri svojem misijonskem delovanju na noben način ne smejo udeleževati politično za svojo državo in domovino (objavljena v »Echo aus den Missionen der Väter v. hl. Geist« 1920 št. 5/6). Posebno poudarja ta prepoved, da misijonarji ne smejo usiljevati svojega lastnega jezika; ves pouk, cerkveno petje in molitve (razen liturgičnih, za katere je predpisana latinščina) se smejo vršiti le v domačem jeziku spreobrnjenecov ozir. katehumenov. Svoj jezik jih sme misijonar le učiti, ako je za nje res koristen. Tudi običajev in predpisov svoje domovine ne sme uvajati v misijonih, ampak edino le splošne cerkvene predpise in take, ki jih dobiva posebej za svoj distrikt, pač pa naj domačine navaja k pokorščini napram zakoniti oblasti. Misijonar ne sme biti politični in gospodarski pionir svoje države. Samo ob sebi bo delovanje misijonarjevo, njegov ugled in spoštovanje, ki si ga pridobi pri domačem prebivalstvu, povzdignilo tudi ugled in vpliv njegove domovine, a na noben način ne sme pospeševati v kolonijah državnih interesov svoje domovine, niti se v to ne vmešavati, še manj pa se vtikati v trgovstvo. V vseh svojih misijonskih spisih se morajo misijonarji skrbno izogibati vsega, kar bi vzbujalo sum, da služijo misijoni državi, zato še posebej poudarja kan. 1368, ki zahteva pritrdilo škofovo ozir. redovnih predstojnikov za vsak spis četudi profane vsebine. Le tako popolnoma nepristransko in neodvisno misijonsko delovanje najde zaupanje in žanje uspehe, kakor piše tudi Jos. Fräble S. C. J. v zajemljivem poročilu: »Unter den Basoka am Kongo«: »Delovali smo katoliško, ne pa narodno, tako da po petih vojnih letih noben zamorec ni znal, katejemu narodu pripadamo. Tako je bil blagoslov božji na našem delu.« (Kath. Miss. 1920/21 št. 8 str. 174).

Rožman.



Razgled po krščanskem svetu.

Ruska cerkev.

Ruska revolucija je do dna pretresla temelje ruske cerkve. Porušila je cesaropapizem, temelj ruske cerkvene organizacije. A s tem je obenem osvobodila doslej vezane sile ruske cerkve.

Ruska cerkev se je deset let pripravljala za cerkveni zbor, ki naj bi reformiral cerkev in obnovil patriarhat. Po zmagi revolucije se je v poletju 1917 sestal cerkveni zbor v Moskvi. Za patriarha je zbor izvolil (19. nov.) moskovskega metropolita Tihona. Tihon Bellavin je bil rojen l. 1865; l. 1892 je postal rektor semenišča v Holmu, 1897 škof holmski, 1899 nadškof v Ameriki, 1907 nadškof v Vilni, 1917 metropolit v Moskvi. Rusi ga spoštujejo kot svetega, blagega in sposobnega moža; v boju proti boljševikom je pokazal izredno odločnost in požrtvovalnost. Iz katoliških virov je znano, da je Tihon najspodobnejši ruski škof, evropsko izobražen, a iskreno pobožen in globoko prepričan o resničnosti pravoslavja. V Ameriki in v zapadni Rusiji je spretno vodil pravoslavno propagando. V jeseni 1918 je izdal odločno okrožnico proti boljševikom in jo je z lastnoročnim podpisom poslal Trockemu. Boljševiki so ga vrgli v ječo, a iz strahu pred ljudstvom so ga o božiču 1918 zopet rešili. Ljudstvo ljubi in brani svojega patriarha; celo rdeči gardisti so ga večkrat branili proti nasilju.¹

V okviru starega vzhodnega nauka o vrhovni oblasti cerkvenega zbora je moskovski cerkveni zbor odločil, da je patriarh sicer vrhovni cerkveni poglavar, a podrejen cerkvenemu zboru, ki ima vrhovno zakonodajavno oblast; med škofi je patriarh samo »primus inter pares«.

Rusi se bodo nedvomno prepričali, kako prav je imel historik E. Golubinskij, ki jih je opozarjal, da patriarhat ni splošno zdravilno sredstvo za vse cerkvene rane. Prej ali slej se bodo zavedali, da je ruska cerkev samo del vzhodne cerkve in ta samo del vesoljne cerkve, da torej ruski cerkveni zbor nima tolike oblasti, kakor bi bila potrebna za reformo, vladanje in obrambo ruske cerkve.

Boljševiki so hoteli z nasilnim preganjanjem uničiti vpliv cerkve in vere. A dosegli so uprav nasprotno. Mnogi duhovniki in škofje so junaško branili cerkev in njene svetinje ter protestirali proti bogoskrunskemu nasilju. Svoje junaštvo so plačali z mučeniško smrtjo. To je rusko cerkev ožarilo s sijajem mučeništva. Ruski narod se je začel zopet zbirati pod cerkvenim praporom. Ruska inteligenca, ki je cerkev prezirala kot ekspoziuro policijskega absolutizma, se vrača k veri in cerkvi. V Petrogradu, Moskvi, Omsku in v drugih krajih so množice demonstrirale za svobodo vere in cerkve. Cerkve nikoli niso bile tako polne kakor sedaj. Ruska cerkev je dokazala poživljeno življensko silo. Slovenski novinar urednik F. Terseglav,

¹ Usodo ruske cerkve poslednjih let je najtočneje opisal protoierej dr. T. Titov (bivši profesor cerkvene historije na duhovni akademiji v Kijevu) v »Glasniku srpske patriaršije« l. 1920, br. 9—12 in 1921, br. 3 ss.

ki je pet let preživel v Rusiji (in Sibiriji), piše: »Krščansko praznoverje, ki bi ga moskovski tirani radi popolnoma ugonobili, se ne samo krepko drži, ampak okreplja in v srcih vernikov pogloblja. Mučeniška smrt mnogih ruskih škofov in brez števila duhovnikov ter menihov rodi obilne sadove. Kar je bilo gnilega v državni ruski cerkvi, se polagoma iztreblja, cerkveni organizem ozdravlja, rusko ljudstvo se vrača k Bogu. — Boljševiške grozote so pripravile psihološka tla za probujo in obnovo verske misli... Oči vseh blagih duš se obračajo navzgor. To je tista sila, ki bo ugonobila boljševiško grozovlado. Iz srede vernega ruskega ljudstva, iz nedrij tistih, ki danes še molče trpe in si trkajo na skesana prsa, ki obžalujejo grehe prejšnje vlade in cerkve, ki se vračajo k vzoru prvobitne vesoljne krščanske cerkve, iz srede teh bo prišel osvoboditelj Rusije od komunističnega pekla.«

Druga važna posledica revolucije je, da so najidealnejši zastopniki ruske cerkve obrnili pogled na katoliško cerkev. Na moskovskem cerkvenem zboru se je mnogo govorilo o katoliški cerkvi in o njenih vrlinah. Na zboru in po zboru se je izražala misel, da je potrebna zveza katoličanov, pravoslavnih in vernih protestantov v boju proti brezverstvu. V soglasju s »cerkvenim upravljenjem« v Omsku je omski nadškof Silvester početkom l. 1919 poslal okrožnico (sobščitelnye gramoty) ne samo pravoslavnim cerkvam, ampak tudi papežu. Papež je na to okrožnico, ki poroča o mučeništvu ruske cerkve, jako sočutno odgovoril.

Najidealnejši Rusi se zavedajo, da je zedinjenje s katoliško cerkvijo še v veliki daljavi. A mnogo razpravljajo o zbližanju, ki naj bi pripravljalo tla za tesnejšo združitev. Zastopniki ruske cerkve se dobro zavedajo, da to zbližanje ni mogoče na osnovi nekega brezkonfesionalnega (ali interkonfesionalnega) krščanstva ali krščanskega liberalizma, ampak na solidnih temeljih dogmatičnega krščanstva. Zbližanje na osnovi liberalnega ali reformnega krščanstva, ki je tako simpatično nekaterim zastopnikom srbskega pravoslavja, je za versko idealnejše in globlje Ruse nesprijemljivo. Rusi dobro vedo, da so te metode bile simpatične v dobi gnilega cezaropapizma, a istotako vedo, da se po teh metodah pravoslavni prav tako oddaljujejo od pravoslavja kakor katoliški reformisti od katoličanstva in da se na ta način versko zbližanje samo razdira, a ne pospešuje.

Razvoj ruskega pravoslavja se bo po najnovejših vesteh iz Rusije vršil podobno, kakor je načrtan v knjigi »Pravoslavje« (Ljubljana 1918) str. 102—106. Katoličani lahko pripomorejo in so dolžni sodelovati, da se okrepi cerkvenemu zedinjenju ugodna in prijazna struja ter da se verski tok ne obrne preveč k protestantizmu.

Sedaj se bo pokazalo, koliko vpliva ima V. S. Solovjev. Zanimivo je, da je Solovjev v zadnjem desetletju svojega življenja izgubil prejšnjo idealno vero v skorajšnje zedinjenje cele ruske cerkve s katoliško cerkvijo. A iz tradicij, ki so jih ohranili njegovi prijatelji, je znano, da je Solovjev ostal veren svoji ideji in izpremenil samo metodo, taktiko, prilagodil se je faktušnemu položaju; a v tej metodični akomodaciji so se njegove prejšnje ideje tako zatemnile, da

se iz poznejših spisov težko razberejo. Istotako je znano, da je Solovjev do konca življenja († 1900) ostal katoličan in da se je l. 1896 formalno zedinil s katoliško cerkvijo.¹ A ostal je neizprosen orientalec in je ostro kritiziral nekatere posebnosti zapadne cerkve. D'Herbigny, najboljši biograf Solovjeva, je na zapadu premagal dvome o pravilnosti ravnanja ruskega preroka cerkvenega edinstva. P. Batiffol je celo zapisal mnenje, da tvorba zedinjenih cerkva ni najboljša pot k cerkvenemu edinstvu, ampak da je pravilnejša metoda VI. Solovjeva.²

V zvezi s Solovjevom je tudi vprašanje obreda. Pred Solovjevom so se nekateri odlični člani ruske inteligence zedinili s katoliško cerkvijo ter prešli v latinski obred. Latinski obred so sprejeli iz dveh razlogov: 1. ker grško-katoliški obred v Rusiji ni bil dovoljen, 2. ker niso nikoli imeli posebnih simpatij za svojo cerkev in obred ter so po večini prešli v katoliško cerkev skozi meglo brezverstva ali indiferentizma. Solovjev pa je bil prvi idealno napredni, svobodoljubni Rus, ki je z najnaprednejšo izobrazbo združeval globoko vernost. Zato je tudi kot katoličan hotel v vsem ostati veren sin vzhodnega krščanstva in obreda. Z njim se začne nova doba, nova smer v ruskem katoliškem gibanju in uprav ta smer ima bodočnost. Leta 1912 se je pod vplivom idej Vladimira Solovjeva v Petrogradu organizirala družba ruskih »pravoslavnih katoličanov«; izdajali so časopis »Slovo istiny«, ki je imel namen čuvati in nadaljevati tradicije Solovjeva. Vodja te skupine je bil mladi duhovnik Leonida Fedorov (Fjodorov), nekdanji slušatelj petrogradske duhovne akademije; bogoslovne študije je dovršil v Rimu in v Švici. Ta mož je bil najagilnejši sotrudnik pri velehradskih shodih za cerkveno zedinjenje (1907, 1909, 1911). Po njem je imelo »vlehradsko gibanje« najtesnejše zveze z ruskimi krogi, ki so se zanimali za to idejo.

Kakor je Solovjev ljubil vzhodno obliko krščanstva, tako jo bo brez dvoma ljubil tudi ona ruska inteligenca, ki se bo pod vplivom krščanskega prerojenja v ruski cerkvi pričela udeleževati verskega cerkvenega življenja skupno s preprostim narodom. Vprašanje obreda se ne sme presojati po izjavah inteligence, ki je bila doslej tuja cerkvi. Presoditi se bo moglo šele potem, ko bo ta inteligenca gojila versko življenje v zvezi s svojim narodom, s svojo cerkvijo in njenimi obredi. Ker je poglobitev verskega življenja edina pot k cerkvenemu zblizanju in ker je ta poglobitev v zvezi z obredom, zato bo obred še v bodoče imel veliko važnost. A mogoče in verjetno je, da se bo vzhodni obred nekoliko razvijal, kakor se je razvijal do 12. stoletja.

Ruska inteligenca, ki se šele sedaj v večjem številu udeležuje cerkvenega življenja, ni ozkosrčna in ne bo pospeševala ozkosrčne konservativnosti. Širokemu obzorju širne Rusije bo v bodoče bolj kot nekdanji simpatična ideja vesoljnega krščanstva in vesoljne cerkve, ki je tako očarala največjega ruskega misleca V. S. Solovjeva. A iz

¹ Gl. čas 1917, str. 260—262.

² Echo d'Orient XVIII (1916) 92.

tega še ne sledi, da moremo v doglednem času pričakovati cerkvenega zedinjenja. Vprašanje zedinjenja v tradicionalnem smislu je z vzhodne strani povrh tega odvisno od vprašanja, ali ima vzhodna cerkev v obče vrhovno oblast, ki bi mogla v tako odločilni stvari povzročiti in vzdrževati edinstvo med različnimi narodnimi cerkvami. Srbska profesorja Perić in Kazimirović trdita, da ne. Vprašanje je, ali imajo poedine vzhodne narodne cerkve še tako krepko organizacijo, da bi se moglo v njih doseči soglasje pri tako odločilnem koraku, proti kateremu bo mnogo nasprotovanja že zato, ker se bo težko doseglo soglasje ostalih vzhodnih cerkva. Ali bodo šli škofje s patriarhom, duhovniki s škofi in verniki z duhovniki? Na ta vprašanja ne morem odgovoriti. A gotovo je, da bomo tem bliže edinstvu, čim bliže bomo Kristusu.

V Rimu se jako zanimajo za rusko in rusinsko cerkveno vprašanje. Sedanji papež Benedikt XV. odločno zahteva čuvanje vzhodnega obreda. Lvovskemu metropolitu A. Šeptickemu je sveti oče v avdijenci početkom l. 1921 z veliko energijo naglašal načelo: »Mi želimo, da vzhodni kristjani postanejo katoličani, a ne latinci.« Poljske intrige proti rusinskim katoličanom in proti delovanju metropolita Šeptickega so bile odločno obsojene. Benedikt XV. je izdal jako prijazno pismo na rusinske katoličane, s katerim se obnavlja rusinski kolegij v Rimu. Šeptickega je imenoval apostolskim vizitatorjem za vse rusinske katoličane z velikimi privilegiji. Šeptickij je v mesecu marcu odpotoval v Ameriko; uredil bo rusinske cerkvene razmere v severni in južni Ameriki. Odlični katoliški krogi v Ameriki so rusinskemu metropolitu obljubili gmotno in moralno pomoč.

Francoski, angleški in amerikanski katoliški krogi sodijo jako optimistično o bodočnosti katoliške cerkve v Rusiji. Po krvavi zarji boljševiške revolucije bo Rusiji zasijala lepša zarja verske prenovitve.

F. G.



Slovstvo.

a) Pregledi.

»Dictionnaire apologétique de la Foi catholique.«

Biblični članki v II. in III. zvezku.¹

1. Stara zaveza.

Jephté (Tome II 1270—1272). — P. A. Condamin S. J. preiskuje samo Jeftejevo obljubo ali prisego, da hoče žrtvovati Bogu, karkoli mu pride ob zmagoviti vrnitvi doma nasproti. Zagovarja razlago, da Jeftejeva

¹ Odlično bogoslovno enciklopedijo izdaja s pomočjo prvovrstnih sotrudnikov Adhémar d'Alès, profesor na kat. institutu v Parizu. Drugi zvezek (tome) je izšel l. 1915, tretji pa l. 1920 pri pariškem založniku Gabrielu Beauchesne.

hči ni zadostila tej obljubi z vednim devištvom, kakor so v novejšem času tolmačili rabinci in nekateri katoliški eksegeti, ampak da je bila res žrtvovana kot žgavna daritev, Pisatelj navaja tehtne razloge za to trditev. Božja inspiracija ali aprobacija ne pride v poštev pri tej sicer prepovedani človeški daritvi.

Job (T. II 1540—1546). Po razdelitvi knjige se peča C. Chauvin, član biblične komisije, zlasti z njenim božjim značajem in historičnostjo. Božjega značaja je vse tisto, kar govori avtor v svojem imenu ali kar govori Bog. Vse drugo ima le toliko veljave, kolikor to odobrava Bog v prikazni ali avtor. Knjiga je pesnitev na zgodovinski podlagi. Chauvin smatra Joba za zgodovinsko osebo, enako so mu historični trije prijatelji in Eliu. Razgovore so imeli, kar se tiče glavne vsebine, v resnici; pesnik jim je dal le pesniško umetno obliko. Tudi teofanija mu je zgodovinska, dasi je o tem, kakor pravi, dvom dovoljen.

Jonas (T. II 1546—1559). — P. A. C o n d a m i n razlaga najprej tradicionalno naziranje o Jonovi kot zgodovinski knjigi ter razrešuje vse tozadevne potežkoče. Potem pa razmotriva hipotezo, da Jonove knjige ni smatrati za zgodovinsko, ampak za zgolj didaktično knjigo. To bi bil tisti slučaj, ki ga predvideva tudi biblična komisija v odgovoru 23. junija 1905, da se na sploh to načelo ne sme sprejeti »excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo Ecclesiae sensu non refragante eiusque salvo iudicio solidis argumentis probetur, hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma historiae parabolam, allegoriam... proponere.« V tem slučaju bi bila knjiga parabola kakor parabola o izgubljenem sinu. To tezo zagovarja med katoličani zlasti van Hoonacker z različnimi razlogi. Condamin večinoma samo referira njegovo precej drzno izvajanje, vendar se zdi, da mu ugaja ta razlaga. K sklepu pa opominja, naj se ekseget varuje, da bi kategorično in absolutno zagovarjal kakšno mnenje v tej kontroverzi. Priporoča pa, da se loči dogmatična tradicija, ki ima za predmet razodetje in je nedotakljiva, od tradicionalne eksegeze. Tradicionalna eksegeza je dogmatična in oblatvena interpretacija v verskih in nravnih stvareh, če je soglasni nauk cerkvenih očetov, v drugih slučajih pa da je tradicionalna eksegeza lahko zmotna, kjer namreč ne pride kaka dogma v poštev. Za to didaktično teorijo navaja sv. Gregorja Naz. in Teofilakta.

Judith (T. II 1559—1565). — Pri tej knjigi je tudi precej zgodovinskih težkoč. Zato so jo smatrali nekateri za parabolo. Drugi pa zopet zagovarjajo strogo historičnost. A. C o n d a m i n, pisatelj tega članka, je za bistveno historičnost knjige. Nemogoče pa se mu zdi zahtevati strogo historičnost v vseh posameznih podatkih. V okviru teh možnosti razrešuje posamezne navidezne neskladnosti.

Juif (Peuple) dans l'Ancien Testament. (T. II 1565—1651). — Prof. Touzard razlaga v tem dolgem članku zlasti dve ideji judovskega ljudstva, namreč njegov monoteizem in njegovo mesijanstvo. Monoteizem zasleduje pri sosednih in drugih narodih starega veka ter pri Izraelcih v vseh doбах in pride do zaključka, da je izraelski monoteizem transcendentalen ne samo po vsebini, ampak tudi po izvoru, in da je izraelska religija res od Boga razodeta. Mesijanizem pa išče v prerokih knjigah. Preroki namreč izjavljajo, da oblika religije, ki jo oznanjajo, ni definitivna, ampak da pride za njo druga, bolj popolna oblika za vse narode v bodočnosti. Kakor pri monoteističnih izrazih, tako preiskuje pisatelj tudi pri mesijanskih napovedih posamezne besede, stavke in misli, dokler ne pride do popolne slike.

Moïse et Josué (T. III 695—860). — Največjo pozornost je vzbudila tale razprava iz notranjega vzroka radi vsebine same, iz zunanjega vzroka pa, ker je dobila reprobacijo rimske kongregacije. Touzard, profesor

na teološki fakulteti katoliškega inštituta v Parizu, razpravlja tu kočljivo vprašanje o postanku pentatevha, oziroma heksatevha. Pisatelj navaja sicer tehtne razloge za Mojzesovo avtorstvo, priznava pa dalekosežno razločevanje uporabljenih virov, četudi ne v smislu Wellhausenove struje (prim. mojo razpravo »Postanek pentatevha«). Na tej nekoliko polzki in ne preveč trdni podlagi zasleduje zgodovino izraelskega ljudstva pod Mojzesovim in Jozuevim vodstvom. M. Slavič.

2. Nova zaveza.

Jésus-Christ (T. II 1288—1538). — Francoska bogoslovna literatura se ponaša že z lepim številom svetovnoznanih, deloma večkrat prevedenih znanstvenih del o življenju Jezusa Kristusa (iz novejšega časa so znani n. pr. C. Fouard, Le Camus, P. Didon, H. Lesêtre, Th. Pègues, G. Berthe i. dr.). S člankom, ki bi, sam zase izdan, reprezentiral obsežno knjigo, L. de Grandmaison častno nadaljuje to vrsto. Pisatelj se v okviru štirih zelo pregledno razdeljenih poglavij (Le milieu évangélique, Le témoignage du Fils; Le preuves du témoignage; Le témoignage du Père) dotakne vseh važnejših problemov, ki so v zvezi z božjo osebo Kristusovo (n. pr. socialno in umsko osredje Kristusove dobe; prerokbe; čudeži; historični in apologetični pomen vstajanja i. dr.). Pod naslovom »Conclusion« podaja na koncu dokaz za pričevanje sv. Duha (Le témoignage du Saint-Esprit) od apostolskih dni do danes. Ta dokaz je izredno lep in, lahko rečemo, neizčrpen. G. prav na kratko predstavi nekatere značilnejše osebnosti krščanske povestnice od sv. Pavla in sv. Janeza počenski pa do Ozanama, Lacordaireja in Newmana, da na njih pokaže, kako se je tekom stoletij izpopolnjevala napoved Kristusova: »Ko pa pride tolažnik, ki vam ga bom jaz poslal od Očeta, Duha resnice, bo on pričeval o meni« (Jan 15,26). Dobro bi bilo, ko bi se v apologetikah ta dokaz bolj upošteval, dasi vpliva bolj na srce, kot na um. Lepo namreč potrjuje, da se žarki vseh svetlih luči krščanskega neba stekajo vsi na eni sami točki, na vzvišeni osebi Kristusovi. — Članek velikopoteznega bogoslovnega pisatelja s širokim znanstvenim obzorjem dela čast francoski bogoslovni znanosti.

Langues (dans la primitive Eglise; T. II 1810—1819). — Med vsemi harizmami je glosolalija po soglasni sodbi najbolj zagonetna. Spričo maloštevilnih in nejasnih poročil v novozakonskih knjigah je zlasti dvoje težko doognati: 1. ali je binškošni čudež (Dej 2, 4 nsl.) istovrsten s pojavi glosolalije v Korintu (1 Kor 12—14), 2. na kaj se je nanašalo skrivnostno govorjenje te vrste harizmatikov. J. Corluy v primeroma kratkem članku navaja glavne racionalistične razlage binškošnega čudeža in korintske glosolalije ter jih na kratko zavrne. Nato poda svoje mnenje. Izraz »govoriti v jezikih« njemu v knjigah novega zakona ali v Pavlovih listih pomeni vedno isto, namreč pod vplivom sv. Duha v tujih jezikih poveličevati Boga. Čudež je bil v govorečih, ne v poslušalcih. To govorjenje se je pojavljalo deloma v ekstazi, ko je duša občevala samo z Bogom (Korint), deloma pri zavesti (binškošni čudež; dar tujih jezikov pri širjenju evangelija v apostolski dobi in pozneje). — V izvajanjih se C. bistveno ujema s Pratom (La théologie de Saint Paul⁵ I [Paris 1913] 175 nsl.) in večino starejših teologov, dočim novejši nemški eksegetje vidijo v binškošnem čudežu nekaj povsem drugega kot v glosolaličnih pojavih Pavlovih cerkvenih občin (prim. n. pr. A. Steinmann, Die Apostelgeschichte [Bonn 1916] 22 nasl.; J. Sickenberger, der erste Brief an die Korinther [Bonn 1919] 48—49).

Lieux saints (Authenticité des, T. II 1862—1879). — Pisatelj, Burdo Christian, naglaša, da sv. cerkev, ki je podelila odpustke za obisk sv. krajev, ni izrekla s tem nikake dogmatične definicije o avtentijii teh krajev. Nameravala je samo pospeševati nabožno češčenje skrivnosti iz življenja našega Gospoda. Glede krajev, katerih obisk je združen z odpustki, je zahtevala vedno samo človeško vero. Očitki proti učiteljski

avtoriteti sv. cerkve so mogli radi svetih krajev nastati, ker se je zamenjala historična tradicija z dogmatično. Pisatelj najprej sortira vire, ki iz njih zajemamo podatke o legi sv. krajev, z ozirom na njih zgodovinsko vrednost, da nato lahko zanesljiveje pretehta posamezne dokaze iz historične tradicije za lego nekaterih najvažnejših krajev (n. pr. za božji grob, Kalvarijo, obednico, Pilatovo sodno dvorano, križev pot, votlino Gospodovega rojstva, za posamezne važne točke mesta Nazareta). Na podlagi te analize pride do sledečih zaključkov: Historične in arheološke ugotovitve ne prevrnejo zgodovinske verodostojnosti evangelijev; glede lege večine sv. krajev, ki se kot taki častijo, nam zelo stara in resna tradicija podaja moralno izvestnost. Cerkev, ki je sprejela dobro potrjeno tradicijo, ni stopila v službo zmote, niti se ji ne more očitati, da je bila neprevidna.

Mystères païens (Les) et Saint Paul (T. III 964—1014). — Velik del novejših protestantskih teologov stoji na stališču, da je krščanstvo sprejelo mnogo bistvenih elementov iz poganskih misterijev. V pričujočem članku raziskuje E. Jacquier, če in v koliko je mogoče govoriti o vplivu vzhodnih poganskih religij na teologijo sv. Pavla. In kaj odkrije? Že a priori pravi, je treba odkloniti mnenje, da stoji Pavel pod vplivom poganskih religij, ker je zajemal svojo teologijo iz starega zakona, deloma iz neposrednega božjega razodetja in iz apostolskih izročil. Nauk in tudi obrede vzhodnih poganskih religij je sv. Pavel dobro poznal, saj je neprestano občeval s poganskimi konvertiti. Če imajo pri sv. Pavlu nekateri izrazi analogen pomen kot v poganskih religijah, iz tega še ne sledi, da je sv. Pavel prevzel idejo iz poganstva: »Ressemblance n'implique pas dépendance« (1011). Da, v spisih sv. Pavla in v poganskih religijah se nahajajo celo analogne ideje. Toda tu sem spadajo ideje, ki so sploh skupna last vseh religij. Razen teh splošnih skupnih idej je neprimeroma več razlik kot analogij med Pavlovim krščanstvom in mističnim paganizmom. Temeljiti članek je za današnje dobo izredno aktualen ter bo zbudil gotovo tudi med teologi nasprotnega mišljenja pozornost in priznanje. A. Snoj.

b) Ocene in poročila.

1. Zimmermann, S., **Kant i neoskolastika**. I. dio: sustavno-kritički. 8^o (str. 189). Zagreb 1920. II. dio: Studije. 8^o (str. 216). Zagreb 1921.

2. Zimmermann, S., **Ontološko-noetični problem u evoluciji filozofije**. (Prestampano iz 220. knjige »Rada« Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti.) Zagreb 1920.

1. Zgodovinski razvoj filozofskega umovanja, pravi po pravici dr. S. Zimmermann, se osredotočuje v vprašanju o izviru in vrednosti našega spoznanja (Kant i neoskolastika, 5). A največji predstavnici nasprotujočih si struj sta Kantova in novoskolastična filozofija. Kantova filozofija je »ključ za razumevanje moderne filozofije«, novoskolastika je po našem mnenju filozofija bodočnosti, ki se poraja. »Auf der Schwelle dieser Philosophie der Zukunft steht das Problem der Realität«, je dejal Külpe (Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland², 1905, 125), in prav po znaku realne objektivnosti spoznanja se skolastika bistveno loči od vse Kantove in kantovske filozofije. Zato je bilo hvaležno in hvalevredno, da si je Z. izbral za posebno delo vprašanje: Kant in novoskolastika. A še bolj hvaležno in hvalevredno je, da je napisal o tem vprašanju res temeljito delo.

Z. podaja na eni strani analizo in kritiko Kantovih del: Kritike čistega uma in Kritike praktičnega uma (z dodatki iz Metafizike nravi in Religije v zgolj umskih mejah), na drugi strani pa nauk skolastike o istih vprašanjih. Analiza je verna, kritika bistra, uporabljena literatura bogata.

Jako dobra je splošna označba Kantovega problema in analiza Uvoda (iz 2. izdaje K. č. u.), ki je v njem, kakor je dejal Vaihinger, ves Kantov sistem kakor v klici obsežen. Z. opozarja tu zlasti na tisto veliko protislovje vsega Kantovega umovanja, da je realist in idealist obenem, ali bolje, da noče biti ne idealist, ne realist. Neokantovce je to protislovje prisililo, da so započeli temeljito revizijo Kantovih osnov. Pravtako dobro opozarja (tu

in še posebej v kritiki Transcendentalne estetike), kako rad rabi Kant nepopolne alternative za popolne in tako sam sebe zjva v zmotne sklepe. (Isto sodbo je izrekel, kakor pripominja Z., že Ueberweg.) Tako pri vprašanju o sintetičnih sodbah a priori, tako pri vprašanju o objektivnosti prostora in časa. Tam si je zastavil alternativo: ali so splošne sodbe a posteriori ali a priori, ko je možno še tretje, da so a posteriori, a razbrane za apriorno umsko silo. Tu je zopet sklepal, da morata biti čas in prostor apriorni obliki čutnosti, ker sta pogoj vseh nazorov, ko sta lahko pravtako pogoj vseh nazorov, če sta apriorni obliki vnanjih čutnih predmetov. V kritiki Transcendentalne logike je posebno dobro obdelano vprašanje o Kantovem idealizmu. Tu se tisto prvo protislovje Kantovega sistema povrača. Kritika tako zvanih antinomij, paralogizmov in sofizmov (v kritiki Transcendentalne dialektike) je krajša, vendar zadovoljiva. Manj zadovoljiva se mi zdi kritika Kritike praktičnega uma.

Poleg analize in kritike dveh glavnih Kantovih del podaja Z., kakor smo dejali, nauk skolastike, ozir. novoskolastike, tako o času in prostoru (52—59), o izviru in vrednosti našega spoznanja (78—115) in o skolastični etiki (178—187).

Naj dodamo nekaj pripomb!

Ne zdi se nam povsem srečna misel, da je združil analizo in kritiko Kantovih del z vzporedno razlago skolastike. Že pogled na razdelitev kaže, da je to na kvar obema, zlasti pa skolastiki. Po mojem mnenju naj bi bil podal najprej in samo, kar nam je podal sedaj, deloma zamotano med poglavja o skolastiki (n. pr. kritiko Kantovih kategorij), deloma nepotrebno po dvakrat (n. pr. kritiko Kantove teorije o analitičnih in sintetičnih sodbah 22—29 in 109—115), to je, analizo in kritiko Kantovega sistema. Posebej (morda v II. delu) naj bi podal skolastični nauk, potem pa (v III. delu) prinerjajočo kritiko o obeh in končno sodbo. Sedaj pa v delu ni zadovoljivega soglasja. Časih se zdi, kakor da delo ni enega kova, ampak niz samostojnih razprav. Prim. str. 78—115, kjer se marsikaj ponavlja, celo grški termini za um in morda celo ne v istem smislu (na str. 88 se *νοῦς παθητικός* istovetno z *νοῦς δυναμικός*, ne str. 99 pa se pravi *νοῦς ποιητικός* ili *δυναμικός* kjer pomeni *δυναμικός* očitno vprvo pasivno, vdrugo pa aktivno umsko silo). Da je v delu več tiskovnih hib, to je v sedanjih razmerah umljivo. Na str. 54 je citat iz sv. Tomaža, ki je čisto pogrešen. Aristoteles se zelo nedosledno navaja. To so sicer malenkosti, a brez potrebe motijo.

V drugem delu je Z. zbral večje studije: o pojmu resnice, o možnosti metafizike, o vzročnosti in teleologiji, o znanosti in veri, o morali in religiji, o svobodni volji. V vseh vzporeja in presoja Kanta in skolastiko. Razprave so jako temeljite; posebno znamenita je razprava o svobodni volji (str. 149—216). Znanstvena analiza kantovstva je bistra in izčrpiliva.

Seveda so to studije. Ni torej sistematične zveze med posameznimi razpravami, ali bolje, notranja zveza je, a na zunaj je vsako vprašanje samostojno obdelano, zato se analiza Kantovih nazorov ponavlja. Celo v eni ter isti razpravi časih ni prave enote, kakor da je razprava sestavljena iz več studij. To se zlasti čuti pri razpravi o svobodni volji, kjer se iste misli, rekel bi, ista analiza v drugem delu zopet povrača. To kajpada moti, dasi stvari sami ni na kvar. Na str. 8 se zopet nahaja tista posebna misel Z-nova, da si je mogoče misliti človeka, ki bi imel nujno, po vrojenih spoznavnih zakonih, objektivno neresnično sodbo za resnično. Jaz sem že v »Času« (1918, 290) v referatu o Z-novi Občni noetiki povedal svoje mnenje, da se meni zdi takšno bitje nemoogoče: če je bitje misleče, je zmožno refleksije, ob refleksiji se pa zave, zakaj pritrdi, ali iz zgolj subjektivnih ali objektivnih razlogov. Ko bi pa bilo tako bitje možno, tedaj se zopet meni zdi, da ni nobene poti več iz skepticizma. Lahko se pa miselno loči — kar je Z. tu potem tudi res storil — mišljenje, kolikor se ravna zgolj po logičnih zakonih, od mišljenja, ki vsebuje obenem odnos k objektu. Gola zveza mišljenja z miselnimi zakoni res še ne utemeljuje objektivne resnice, temveč je treba gledati tudi na odnos, na skladnost ali neskladnost misli z objektom. Dejansko pa vsaka sodba bitno izraža tudi ta odnos.

2. Drugo delo marljivega pisatelja je po večini zgodovinsko-kritično. Obravnava isti problem, a v razvoju filozofije: od grške filozofije do Kanta na eni strani, do novoskolastike na drugi strani. Z. podaja nazore večjih miselcev o razmerju med idejami in bitjem, obenem pa dodaja kritične opomnje. Ta pregled je vrlo poučen, ker zgodovina problema omogoči mnogo globlje umevanje vprašanja in njega težav. Shematično se dajo vsi nazori navesti na dva: metafizični in antimetafizični nazor (skolastika in Kant). Po tem kritičnem zgodovinskem pregledu Z. v drugem delu kritično rešuje problem sam in sicer v ideološko-metafizičnem, to je skolastičnem, ozir. novoskolastičnem smislu. Najprej kratko povzema staroskolastični nauk in opozarja na nekatere nedostatnosti, ki jih bo treba še znanstveno premagati, Naglašaja pa, da je nasplošno skolastična misel nepobitna. To dokazuje v treh poglavjih, kjer že tudi skuša s pomočjo izpopolnjene moderne dušeslovne analize (Husserl, Meinong, Geysler) premagati tiste nedostatke, govoreče o genetični in logični analizi spoznanja, o problemu resnice in o metafizični vrednosti spoznanja.

Po našem mnenju bi bilo zopet bolje, če bi se tudi tu oba dela docela ločila. Saj je ontološko-noetični problem v razvoju filozofije zadosten problem sam zase, ki ga je vredno z vso paznostjo obdelati in tako pokazati, za kaj pravzaprav gre v tej veliki borbi duhov. Da je skolastična rešitev edino prava, to je zopet svoj problem. Tu je le naravno, da se Z. bolj ali manj ponavlja (ozir. da se ponavlja v delu »Kant i novoskolastika«). Nekaj opomb: K str. 71: Husserl uči, da zremo neposredno samo najbolj splošne biti, ne pa vseh (prim. L. U. II 1^a, 205, 245), in mislim, da se sedaj že tudi Geysler strinja z njim (prim. Lehrbuch d. Psychologie II^a, 1920, 329 sl.). Str. 75—92—98: Ni prav jasno, koliko naj imamo kritiko Aristotelove teorije o splošnih idejah za upravičeno, a koliko le za nominalističen ugovor. Na str. 75 se imenuje stališče, da bi bilo znanstveno spoznanje samo iz občnih spoznav. »manjkavo« (dokaz historična veda), na str. 98 zopet narobe, a ni jasno povedano, ali v našem ali v čigavem smislu. K str. 141: Zopet ista misel o človeku, ki bi po zakonih mišljenja nujno smatral za objektivno resnično, kar bi dejansko ne bilo resnično. Svoje mnenje o tem sem povedal že zgoraj. Z. res da lepo razlaga, da mi odkrivamo zakone mišljenja v objektivnosti sami in da tako neposredno zremo skladnost misli z objektivnostjo. To je resnično, toda če bi bilo tisto bitje možno, bi tudi nujno mislilo, da neposredno vidi skladnost, a bi bila ta misel le iluzija. Kako naj vemo, da ne živimo v tisti iluziji tudi mi? Refleksivnost je samovidnost, le ta jamči za resnico tu in tam. Naš um je logos, ki torej lahko ve, ko sodi, zakaj sodi, ali radi subjektivnih nagibov ali radi objektivnih razlogov. Zato se mi tudi ne zdi dosti upravičeno, ako Z. (na str. 117) očita Mercierju, da »predpostavlja nevarljivost zavesti«. Saj te ni treba »predpostavljati«, ker re prav tisto prvo, kjer vidimo, da vidimo!

To je le nekaj opazk k delom, ki bodo gotovo dala mnogo pobude na resno razmišljanje o tako važnih in aktualnih spoznavnih problemih. Naj še pripomnimo, da je imenovala južoslavenska akademija znanosti na svečani seji 25. aprila t. l. prof. dr. S. Zimmermanna za svojega pravega člana, za kar čislanelmu znanstveniku srčno čestitamo. A. Ušeničnik.

Veber, dr. Fr., *Uvod v filozofijo*. 8^o (str. 352). Ljubljana 1921. Tiskovna zadruga.

Fr. Veber je izšel iz graške Meinongove šole, ki je znana po svoji »predmetnosti teoriji« (Gegenstandstheorie). Vrlina te šole je analitika duševnih doživljajev in njih predmetov. Meinong je menil, da bo mogoče najti tu v tem svetu tudi »eksaktno formulo« za enotno definicijo filozofije (Die deutsche Philosophie d. Gegenwart I 101—102.) In prav to nalogo, pokazati in dokazati, da je res tako mogoče pojmiti filozofijo kot enotno in posebno znanost poleg drugih znanosti, rešuje prof. Veber v svojem »Uvodu«.

Prof. Veber ni zadovoljen z nobeno dosedanjih definicij filozofije: po teh definicijah se stavi filozofija ali nad druge znanosti, česar ji ni mogoče priznati, ali pa sicer poleg drugih znanosti, toda tako, da ni več samosvoja, avtonomna znanost. Če naj bo filozofija znanost, more biti le znanost p o l e g

znanosti, in če naj bo samostojna znanost, mora imeti svoj predmet, ki si ga druge znanosti še niso prisvojile in si ga sploh prisvojiti ne morejo.

Ali so še kje taki predmeti? Dokaz, da so, tvori vsebino Veberjevega »Uvoda«. Prva vrsta takih predmetov so duševni doživljaji: predstave, misli, čustva in stremljenja. Dr. Veber dokazuje (40—56), da je duševnost svojevrstna realnost in da »ne more nobena še tako natančna analiza našega telesa in naših možgan kot taka nikdar trčiti na še tako malenkosten doživljaj« (48). Taka svojevrstna realnost je tudi psihološki »jaz«, ki sam ni doživljaj, a doživlja ima (57—87). Veber se odločno upira Humeu in modernim zastopnikom tako zvane aktualitetne teorije, da bi bil »jaz« le kompleks doživljajev. Doživljaje imenuje Veber »psihično«, realnost »jaza« pa »psihoidno« realnost.

Poleg »doživljajev« in »jaza« je pa še vrsta »nepsihičnih« predmetov, ki jih tudi »kot takih ne more raziskovati nobena iz ostalih posameznih tradicijskih znanosti« (224, 304—311). Vsaka predstava je namreč predstava nečesa, vsako stremljenje je stremljenje po nečem. Podrobna analiza četvero doživljajev pokaže tako četvero predmetov, ki so nepsihični, ki se jih pa vendar vsaj popolnoma druge znanosti niti dotakniti ne morejo. Ti predmeti so: osnove, dejstva, vrednote in najstva. Najstva: tisto na kakem predmetu, tista svojevrstna lastnost (bodisi realna ali ne), ki stremljenje po njej (oziroma odvrčanje od nje) tako rekoč izraža, da predmet bodi ali ne bodi (najstvo, naj bo, Sollen). Vrednote: tista svojstva predmetnosti, ki se ob njih javijo čustva (hedonska, estetična, vrednotna, logična). Dejstva: tisto, kar odgovarja misli, da je kaj ali da ni, da je takšno ali takšno. Osnove: predmetnost, ki se na njej končno snujejo vsi doživljaji, predstave, misli, čustva in stremljenja, to je: a) barve, zvoki, vonji, okusi... (osnove najnižjega reda); b) gibanje, stik, razsej (realne osnove višjega reda); c) število, sličnost, razlika, razmerje, harmonija (irrealne osnove višjega reda). Od teh četvero predmetov se jih odteguje troje »brezpogojno« vsaki drugi znanosti, namreč najstva, vrednote in dejstva, osnove pa vsaj toliko, da ni mogoče doumeti »njih zadnjega bistva« brez psihološkega spoznavanja in umevanja duševnosti (325).

Tako sta torej tako rekoč dva cela svetova, ki nista dostopna nobeni tradicionalni nefilozofični znanosti: »na eni strani celokupna duševnost, na drugi strani celokupno neduševno vesoljstvo« najstev, vrednot, dejstev in deloma tudi osnov. Tu je torej možna še posebna znanost poleg znanosti s svojevrstnim predmetom. In ta znanost je vprav filozofija. Tako sledi iz vsega »Uvoda«, da je filozofija prava in svoja znanost, namreč — in to je nje definicija — »znanost o duševnosti kot taki in o vseh neduševnih predmetih, ki se tudi kot taki ne dajo raziskovati brez raziskovanja duševnosti kot take« (325).

To je vodilna misel »Uvoda«, ni pa še ves »Uvod«. V zvezi z osnovnim izvajanjem sega namreč prof. Veber naprej in nazaj: naprej, ko kaže na podlagi analitike duševnih pojavov, kaj sledi iz tega za razna vprašanja: o duši, o razmerju duše in telesa, o časovnosti in večnosti; nazaj, ko zavrača dosedanje nazore in nazore pretoklosti, ko označuje zlasti tudi svoje stališče do skolastike in Tomaža Akvinskega.

Če se sedaj ozremo kritično na ta »Uvod«, moramo najprej priznati, da je osnovna misel logično izvedena. Da, pritrdili bi ji brezpogojno, če bi bila osnovana tudi podstava, namreč trditev, da more biti filozofija le znanost poleg znanosti. Ta podstava je seveda po našem prepričanju zmotna. Filozofija se je vedno smatrala kot veda nad (pozitivnimi) vedami. Tako jo je pojmoval Aristoteles, tako jo pojmujejo še vedno tudi moderni, n. pr. da navedemo le enega, Dilthey (Das Leben der Philosophie v Die Kultur der Gegenwart T. I, Abt. VI³, 1921, str. 65—66). Ko se sodbe vedno bolj in bolj posplošujejo, ko se pojmi oblikujejo in porazdeljujejo v arhitektoniko z enim viškom, ko se vse spoznave družijo in obrazložujejo v eni misli o enem zadnjem počelu, ko duh išče zadnje misli o bitju, vrednotah in smislu vesoljstva, tedaj, pravi Dilthey, smo v kraljestvu filozofije. To seveda ni posebno določno povedano, a vendar je dosti

jasno, da se vidi, kaj je prava naloga filozofije. Po materialnem predmetu bi se torej filozofija res ne ločila docela od vseh drugih ved (o vesoljstvu razmišljujejo tudi druge), a loči se po formalnem objektu, po vidiku, in to zadoščuje za to, da je svoja veda. Toda tu ni kraj za takšna dokazovanja. Hoteli smo le to reči, da je podstava Veberjevega »Uvoda« problematična, izvajanje samo na tej podstavi je pa vsekako logično. Ni pa nobenega zadržka, da se Veber omeji na to polje filozofije, kakor ga je sam opredelil: polje bo še vedno jako prostrano, obsegalo bo vso psihologijo in vso »predmetnostno filozofijo«. Zlasti v analitiki duševnih pojavov si obetamo od njega novih vidikov in izsledkov. Glede predmetnostne filozofije bo mogla nje plodnost izkazati šele bodočnost.

Toliko na kratko o vodilni misli »Uvoda«. Sedaj še nekaj o drugih zamislih in nazorih, ki jih dr. Veber ali radi zveze z vodilno mislijo ali pa tudi iz neke neekonomičnosti v »Uvodu« razlaga in podaja.

Ko je dokazoval svojevrstnost duševne poleg fizične realnosti, se mu je zdelo, da mora govoriti tudi o razmerju duše in telesa. Kritika, bodisi spiritualističnega, bodisi materialističnega monizma, je na splošno prav dobra in ji je mogoče le pritegniti. Po pravici izreka Veber uničujočo sodbo zlasti o Haecklu (seveda kot filozofu, ne kot zoologu). Sam je za dualizem (107), a za čisto svoj dualizem, ki ga tudi že v »Uvodu« razklada. Telo pripada neduševnemu svetu, a med duševnim in neduševnim svetom ni nobenega vzročnega odnosa (117). Tudi ni ne duševni, ne neduševni svet ustvarjen, zakaj stvarjenje je po Veberju protisloven pojem (116). Ker so pa vendar psihološka podlaga vseh doživljajev občuti (Veber pravi, da je to ne le empirično, temveč analitično in torej splošno ter nujno gotovo, 225, 291, 299, 300) in občutom zopet prav s takšno apriorno nujnostjo odgovarjajo osnove (213), torej predmeti iz fizikalnega sveta, ki zopet tudi sam odgovarja vnanjemu »faktično eksistentnemu« svetu (107) kot končnemu predmetu (317), je med neduševnim in duševnim svetom neka brezčasna harmonija (312), in sicer taka, da je duševni svet enostransko odvisen od neduševnega sveta (313). Ta odvisnost je prava bitna odvisnost v metafizičnem smislu. Veber namreč sicer priznava, da je »jaz« svoja realnost, različna tudi od doživljajev, vendar zanikuje, da bi bil »jaz« substancialna realnost: ni akt, ni substanca, ampak »kajstvo«. Kakor pa ni doživljajev brez teža »kajstva«, tako, pravi, pa tudi ni teža »kajstva« brez doživljajev. Nekaj podobnega je po njegovem mnenju tudi v vnanjem svetu: kakovosti ni in ne more biti brez nekega nositelja, nekega »kajstva« (takovo more biti le »nekaj«), a zopet, kakor ni kakovosti brez »kajstva«, tako pa tudi ni »kajstva« brez kakovosti (81). »Jaz« je tudi bitno odvisen od doživljajev, doživljaji zopet končno od osnov, osnove navsezadnje od neduševnega sveta. Tako je vsa duševnost metafizično odvisna od vnanjega sveta. Ta koordinacija sega iz večnosti v večnost.

To je torej že prava metafizika, ki se razpreza po vsem »Uvodu« in meri daleč nad neposredni, v uvodu označeni smoter teža »Uvoda«. Žal pa, da je po našem mnenju v tej metafiziki nekaj usodnih zmot ali vsaj za ves sistem nekaj usodnih nedokazanih trditev.

Prva taka trditev je, da so občuti analitično nujno prvi doživljaji, tako da ni možno bitje, ki bi spoznavalo, a bi ne imelo občutov (225). Za nas, za našo duševnost je to res empirično gotovo. Naše duševno življenje je res končno odvisno od občutov. To so pa že stari modroslovci prav tako dobro vedeli in izrazili s stavkom: »omnis nostra cognitio incipit a sensu«. A da bi bilo to apriorno in splošno nujno, to bi mogel osnovano trditi le kdo, ki bi ne ločil čutnih predstav in pojmov. Potem bi imela vsaka misel za psihološko podlago čutne predstave, ki zopet podstavljajo občute. Toda takšno senzualistično pojmovanje duševnosti je neznanstveno, kakor je dokazal proti Lockeju, Humeu in modernim senzualistom Husserl v epohalnem delu »Logische Untersuchungen«. Tudi v nas so čutne predstave le neko »pomagal«, da more naš um razbrati pojme, a nikakor niso pojmi sami. Nikakor ni torej dognano, da bi bila zveza med čutnimi predstavami in pojmi apriorno nujna in da bi bilo protislovno bitje, ki bi mislilo, a ne bi

čutilo. To protislovje je mogoče zanesti v duševnost le z ekvivokacijo, z dvoumno rabo besede »predstava«, ki navadno pomeni čutno predstavo, a lahko pomeni tudi pojem. Husserl je pokazal, kako zlasti v Nemcih ta ekvivokacija z odgovarjajočo besedo »Vorstellung« dela toliko zmede.

Druge takšna trditve je, da »jaz« ni možen brez doživljajev. »Jaz«, ki bi se zavedal sam sebe, seveda ne, saj je samozavest že doživljanje. A zakaj bi bil nemogoč jaz kot realnost? Res je jasno, da ne more bivati kakovost brez nečesa, kar je takovo, in tako tudi ne doživljaji brez nekoga, ki jih doživlja. A kako more Veber kar naprosto nadaljevati: »jasno pa je, da velja ta zakon tudi narobe« (81). To zares ni jasno. Celó pa ni jasno, da »nam ne preostane absolutno ničesar več, če si v resnici odmislimo vse svoje doživljaje« (82). Če je »jaz« svoja, od doživljajev različna realnost, pa naj se imenuje substanca ali »kajstvo« (po dr. Fr. Žigonu povzeti izraz »kajstvo« [Čas X, 1906, 416] je prevod Aristotelovega $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\upsilon\tau\omicron\upsilon$, kar omeni Aristotelu bistvo, in sicer v prvi vrsti bistvo substance), nam ostane pač prav ta realnost! Tu ni vendar nobenega protislovja. Če ni n. pr. električne svetlobe brez nositelja, recimo v sobi brez »hruške« (naj smem prezreti ne še jasno elektronsko teorijo o luči »brez nositelja«), nikakor ne sledi, da ni možen nositelj, da ni možna hruška brez svetlobe. Tako je tudi s subjektom doživljajev. Seveda a priori ne vem, ali more »jaz« tudi dejansko bivati brez vseh doživljajev, a protislovja v tem ni, analitično evidentno ni, da bi ne mogel!

Tretja takšna trditev je, da je v pojmu stvarjenja protislovje. Pojem o možnosti stvarjenja je res jako težak, sam v sebi, lahko rečemo, za nas transcendenten, a da bi bil protisloven, tega Veber ni dokazal, nasprotno, njegov dokaz dokazuje, da stvarjenje mora biti. Če Veber priznava, da v vrsti vzrokov in učinkov v svetu (... $m^3 - m^4 - m^5 - m^6 \dots$) nobeden m ni nujen, ampak vsak prigođen in odvisen, tedaj prav nič ne pomaga, če podaljšamo to vrsto iz neskončnosti v neskončnost in iz večnosti v večnost. V celi neskončni vrsti ne bo zadostnega razloga, da ta m, n. pr. m^1 , dejansko biva. To je zares analitično evidentno. Zato zaključene vzročnosti na svetu ni mogoče doumeti brez višje izvenvrstne vzročnosti. Če pa to misel do konca premislimo, pridemo prav do stvarjenja.

Četrta taka trditev je, da bi bilo vsako vzročno razmerje med neduševnim in duševnim svetom nemogoče. Tudi sv. Tomaž Akvinski je učil, da telo ne more delovati na dušo. A mislimo si z njim, da telo in duša nista vsaksebi, kakor dve samostojni substanci, ampak da je, kakor je že Aristoteles učil, duša dej, ki telo udejstvuje, tedaj vnajni mik ne zadene najprej telesa, da bi šele od telesa prehajal na dušo, marveč zadene vprav živo telo, telo, ki je udejstvovano po duši. Kajpada vnajni mik ni edini vzrok občuta — to bi mogel trditi le kak materialistični senzualist —, a je vzrok, ki čutilo in čut predmetno določi. Takšna vzročnost tudi nikakor ni proti zakonu o stalnosti energije. Težko je le vprašanje, kako potem duša dobiva iz občutov bistveno različne pojme — Aristoteles je za to postavil posebno umsko dejavno zmožnost, »intellectus agens« skolastikov —, a ta težava ne more biti nepremagljiva zapreka, ko samoopazovanje zadostno priča, da pojme res dobivamo iz občutov po abstrakciji. Nasprotno pa je zaznavanje predmetov brez vsake vzročnosti vnanjega sveta naravnost nerešljiva uganja. A to je že v zvezi s peto trditvijo.

Peta trditev torej o brezčasni harmoniji neduševnega in duševnega sveta je pri Veberju trditev in nič več. Kaj naj bo to, da je med neduševnim in duševnim svetom večna koordinacija? Kdo je ustanovil to koordinacijo? Razumemo tako koordinacijo pri Leibnizu po večni božji predodločitvi (harmonia praestabilita), a tu je brez vsakega zadostnega razloga. In pa koordinacija z enostransko bitno odvisnostjo duševnosti od neduševnega sveta! Če torej odmislimo neduševni svet, izgine tudi »jaz« v nič. In vendar je »jaz« po Veberju prava, od vsega neduševnega bistveno različna realnost! Ako hočemo to logično zvezati, moramo ali zanikati, da »jaz« ni svoja realnost, temveč le nekak »epifenomen« neduševnega sveta (kar bi bil prikrit materializem), ali pa bi morali sklepati, da neduševni svet duševnega

večno ustvarja. Ta enostranska bitna odvisnost ima namreč vse znake, ki jih sv. Tomaž Akvinski pripisuje pojmu večnega stvarjenja. Seveda si sv. Tomaž ni mogel misliti, da bi snov ustvarjala duha, ampak je neduševni in duševni svet izvajal iz višjega stvariteljnega počela. Veberjeva zamisel ima še mnogo drugih težav, ki jih tu ni mogoče razvijati. Le to naj še omenimo, da bi se moral »jaz« tiste dobe, ko še ni bil v posebnem odnosu k telesu, kako spominjati, spominjati se cele večnosti tiste koordinacije. Saj so po Veberju organski občuti le ena vrsta občutov in so drugi občuti v neposrednem odnosu z drugim vnanjim svetom. Kjer so pa občuti, so predstave, kjer predstave, misli, kjer misli, samosvest. Jaz bi se moral torej od večnosti zavedati samega sebe.

Sploh treba reči, da se prof. Veber ob tem svojem dualizmu miselno ne bo mogel obdržati. Dualizem ne more biti prvo. Načelo zadostnega razloga ga bo gnalo dalje v monizem. Teda j bo pa stal pred trilemo: ali materialistični monizem, ali spiritualistični monizem, ali pa kavzalni monizem sv. Tomaža Akvinskega! Kdor priznava svojevrstno realnost duševnega in neduševnega sveta, ta se more seveda logično umiriti le ob kavzalnem monizmu, v Stvarniku - Bogu!

Glede Veberjeve kritike filozofičnih nazorov iz preteklosti le dvoje, troje opomb! Prva bodi, da je dualizem sv. Tomaža Akvinskega čisto nezadostno označen, in vendar je prav nauk sv. Tomaža o razmerju med dušo in telesom globoko filozofičen in znanstven. Če ga je pa Veber že omenjal, ne bi mogel kar kratko reči, da sta skolastiku »bog« z ozirom na svet in duša z ozirom na telo »odnosni obliki«. Beseda »oblika« Slovincem še nikakor ne pomeni teža, kar skolastikom »forma« ali »actus«, poleg teža je pa po sv. Tomažu razmerje med dušo in telesom docela drugačno kakor pa razmerje med Bogom in svetom. Tu ni možna le približema nobena primera! — Drugo, kar bi opomnili, je, da znanstvenik ne bi smel ponavljati tistega izreka »credo quia absurdum«, ki ni niti po obliki, nitar še po smislu Tertullianov (prim. De carne Christi c. 5, pa Bardenhewer, Geschichte d. altkirchlichen Literatur II 343). — Tretje je, da ima tudi tisto naglaševanje o »dvojni resnici« pri skolastikih nekaj, kar se nam zdi nefilozofično. Dejstvo je, da je bil nauk o dvojni resnici tuj (arabski) element, ki so ga veliki predstavniki skolastike odločno zavrnil. Veber po krivici navaja za ta nauk Scota (prim. Tübing. theol. Quartalschrift, 1920, 124). Kdor pojmuje s skolastiki resnico kot »adaequatio intellectus et rei«, kot skladje med mislijo in objektivnostjo, za tega je govorjenje o »dvojni resnici« (da bi bilo lahko kaj teološko resnično, kar je filozofično zmotno) naravnost absurdno. In res je Petrus Pomponatius hotel zakriti s tem naukom le svojo nevero (prim. Betzendörfer, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Petrus Pomponatius, 1919).

Zmotna je misel, da bi bila skolastična psihologija zgolj apriorno-deduktivna (190). Sv. Tomaž izhaja a posteriori, od empiričnih dejstev, le globljšega umevanja išče v racionalnih resnicah, kar pa mora vsaka veda, ki noče biti le »registratorica« pojavov. Tudi ni osnovano, če zameta Veber kar a priori »srednjeveško ločitev med posvetno in nebeško znanostjo« (22), saj mora sam priznati, da spada v področje človeške znanosti sicer »na celo ma« vse, a da je faktično lahko cela vrsta predmetov, o katerih radi omejenosti našega uma »nimamo in morda nikdar ne bomo imeli nobene pojma« (21). No, prav to je pa učila tudi skolastika. Predmet uma je načelno vse. »Intellectus est apprehensivus entis et veri universalis«. (Summa theol. 1, 78, 1.) A dejansko naš um radi svoje omejenosti sam iz sebe more spoznavati le čutne stvari in kar je s čutnimi stvarmi v vzročni zvezi. »Tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia.« (Summa theol. 1, 12, 12.) Če je torej nad čutnim svetom še višji svet, ki se v svoji notranjščini po čutnem svetu ne javi, in če je možno, da se ta svet našemu umu kako drugače razodene — a priori ne onega ne tega nihče ni upravičen zanikavati —, je možna tudi »nebeška veda«, če jo hočete tako nazvati, t. j. veda o nadčutnih resnicah, ki jih um sam iz sebe ne more doznati.

Če vse povzamemo, je naša sodba o Vebrovem »Uvodu« ta: Dr. Fr. Veberju ni mogoče odreči priznanja, da je jako marljiv in bister analitik duševnih pojavov in njih predmetov v smislu Meinongove tradicije. »Uvod« je za to zadosten dokaz. Njegovo izvajanje o osnovah, dejstvih, vrednotah in najstvih mora vzbuditi zanimanje vsakega filozofičnega znanstvenika. Vendar je pa podstava »Uvodu« po naši sodbi preslabotna, da bi mogla vzdržati Veberjeve zaključke o filozofiji. Celo pa logičnega miselca ne morejo zadovoljiti njegove metafizične konstrukcije. Tudi je čisto po nepotrebnem z njimi natpal svoj »Uvod«. V njegov »Uvod« te konstrukcije sploh ne spadajo. Bilo bi v vsakem oziru dosti bolje, če bi se bil od začetka do konca držal logično in smotrno svoje naloge, ki je po načrtu bila, dokazati, da je filozofija poleg drugih znanosti posebna, svoja, avtonomna znanost.

Aleš Ušeničnik.

Hudal, Dr. Al., *Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. Ein Lehrbuch für Theologie-Studierende.* 8^o (VIII+195) Graz u. Leipzig 1920. U. Moser'sche Buchhandlung, M. 18.—

V nemškem jeziku pisanih uvodov v sv. pismo je razmeroma malo. Stari Kaulen je v l. 1905—1911 doživel 5. izdajo, l. 1906 je objavil Fell splošni uvod v staro zavezo in Schöpferjeva zgodovina stare zaveze je izšla l. 1912 petokrat. L. 1912 je izdal K. Holzhey knjigo »Kurzfassetes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das AT«, ki pa je pogrešna v nekaterih delih. Zato je Hudal, univerzitetni profesor v Gradcu, prišel s svojo knjigo ravno v pravem času. Pa ne le radi potrebe, ampak tudi radi svoje notranje vrednosti je Hudalovi knjigi uspeh zasiguran. Knjiga ima vso tvarino zgodovinsko-kritičnega uvoda pregledno in jedrnato obdelano, ne da bi prezrla katero modernih vprašanj. Avtor pozna dobro najnovejše slovstvo ter nas o vsem informira z najnovejšimi podatki. V spornih vprašanjih utemeljuje tradicijo, presoja pa previdno in preudarno tudi vse poskuse novih rešitev teh vprašanj, prepuščajoč živi učiteljevi besedi ali lastnemu raziskovanju končno sodbo.

Hudal, po svojem očetu rojak iz Novega mesta, omenja tudi s hvalevredno natančnostjo starocerkvenoslovanski prevod sv. pisma, kakor je sploh začel posvečati svojo pozornost slovanskemu bibličnemu študiju. V kratkem izide njegovo delo na tem polju z naslovom: »Die exegetischen Schriftsteller der slawisch-orthodoxen Kirchen«. Kdor hoče imeti kratko in solidno orientacijo o introduktorični vedi in želi znati, na kateri stopnji stoji danes starozakonski biblični študij pri zapadnih katoliških in protestantskih narodih, ta bo z uspehom segel po Hudalovem uvodu.

M. Slavič.

Грујић, Др. Рад. М., *Историја Хришћанске Цркве.* I. Стара и савремена Православна Црква. 8^o (VIII + 264). Београд 1920.

Knjiga obsega poleg dveh uvodnih poglavij (str. 3—13) dva dela; prvemu je naslov: Stara pravoslavna Hrišćanska Crkva (1.—1054. g.); drugemu: Savremena pravoslavna Hrišćanska Crkva (1054.—1920. g.); prvi manjši je na straneh 17—112, drugi daljši sega od str. 115—248; zaključuje ga pregled poglavitne literature (str. 249—251) ter stvarni in oseboimenski register (252—264). — Knjiga je prirejena, kakor pravi pisec v predgovoru, predvsem kot učna knjiga za zgodovino krščanske cerkve, vendar je namenjena tudi širšim krogom inteligence, kajti: »Po obilju gradiva, kao i po sklepu i načinu izlaganja, ovo je više kompendium nego li udžbenik i može da posluži svakom ko oseća potrebu i ima želju, da se lako, pregledno i prema rezultatima nauka što je moguće ispravnije upozna sa istorijskim razvitkom i savremenim stanjem jedne tako važne socijalne ustanove, kao što je Hrišćanska Pravoslavna Crkva, u svima glavnijim pojedinostima njegova života.« Z ozirom na razmere, v katerih je knjigo pisal, ugotavlja avtor glede svojega dela: »Kako one ne može da ostane bez izvesnih neofostataka; tim više, što je ovo prvi pokušaj, da se u jednoj knjizi pregledno i ukratko prikaže

istorija i statistika cele Pravoslavne Hrišćanske Crkve prema njenom savremenom nacionalnom grupiranju.»

Knjigo bo z velikim zanimanjem čital tudi vsak katoliški izobraženec bodisi radi tega, ker ima tukaj priliko neposredno spoznati, kako gleda pravoslavni strokovnjak na tisto dobo, ki razkola ni še poznala, in kako presoja on razne pojave in dogodbe, ki so razkol pripravljali (I. del), bodisi radi tega, ker mu nobena druga knjiga ne nudi tako ročnega pregleda o razvoju pravoslavne krščanske cerkve od leta 1054 dalje do leta 1920 ter nje sedanjem stanju kakor prav ta. Vtisi, ki jih bo imel od I. oz. II. dela, bodo seveda različni. Drugi del se omejuje posebno pri slikah o sedanjem stanju le na zgodovino in ozemlje pravoslavja; prvi del pa hoče podati pogled na celotno Kristusovo cerkev, pogled torej tudi na rimsko cerkev in na papeštvo, in sicer »prema rezultatima nauka što je moguće ispravnije«. V II. delu nastopa in dela pisatelj »pro domo sua«, v I. delu pa se mora nujno ozirati na činjenico, s katero se on kot član pravoslavne krščanske cerkve vsekako ne more identificirati, zato bo vsak radoveden, kako razmerje bo on kot znanstvenik nasproti njej zavzel, da bo potem slika, ki jo hoče za dobo do leta 1054 podati, prirejena v resnici »prema rezultatima nauka što je moguće ispravnije.« —

Lep je vsekako II. del. Pozna se, da je pisatelj skrbno zbiral gradivo, da bi na malem prostoru kolikor moguće veliko podal. Tu razpravlja o sedanjem stanju pravoslavne krščanske cerkve. On razlikuje v njej pet skupin pravoslavnih nacionalnih cerkvâ: grško, arapsko, slovansko, romansko, gruzijsko. Za vsako skupino obravnava samostalne cerkvene oblasti, ki se v njej nahajajo: 1. V grški pravoslavni cerkvi: carigrjski patriarhat (116—145); atensko metropolijo (145—153) ter kretska metropolijo (153—154), poleg tega še grško cerkev v Ameriki in zapadni Evropi (154). — 2. V arapski (arapsko-grški) pravoslavni cerkvi: jeruzalemski (156—160), anti-ohijski (161—164) in aleksandrijski patriarhat (164—167). — 3. V slovanski pravoslavni cerkvi: rusko (167—204), srbsko (204—214) in bolgarsko cerkev (214—223). — 4. V romanski pravoslavni cerkvi: cerkev v Rumuniji (224—233); sibijsko metropolijo (233—240); pravoslavne Rumune na Balkanu (240—241) ter arhiepiskopijo bukovinsko (slovansko-rumunska cerkev, str. 241—246). — 5. Gruzijska pravoslavna cerkev ozir. gruzijski eksarhat je ena sama avtonomna cerkvena oblast v gruzijskem ozemlju na Kavkazu, ki šteje okoli 1½ milijona pripadnikov s sedežem v Tiflisu (247—248).

Za vsako tu našeto avtonomno cerkveno oblast podaja avtor zgodovinsko sliko od srede 11. stoletja dalje, seveda le v velikih potezah, z raznih vidikov n. pr. pri carigrjskem patriarhatu glede razsežnosti v raznih stoletjih, gledé uprave, bogoslužja, verskega življenja, menišva, zmotnih nauk, delovanja za unijo, prosvete itd. Nato opisuje njen položaj v sedanjosti, prav tako z raznih vidikov. Čitatelj dobi podatke, tudi statistične, za vsa važnejša poglavja od ustave dotične cerkvene oblasti do izobrazbe svečenstva in prosvetnega dela med narodom. Prav v tem, da je pisatelj toliko gradiva tako pregledno priredil, je pri knjigi njegova poglavitna zasluga, za katero mu bo vsakdo hvaležen.

Nekoliko opomb. Str. 122 govori pisatelj o praznoverju, ki je vladalo v krščanski družbi, posebno — kakor pravi — na zapadu, kjer je l. 1484 sam papež ustanovil »sudove za izročivanje tobožnih veščica«. Dobro bi bilo, če bi bil tukaj povedal, da je Inocenc VIII. bulo radi tega izdal, da bi postopanje svetnih sodišč proti čarovnicam kolikor možno ublažil, ker je hotel to postopanje rezervirati duhovnim sodiščem. To je bil njegov namen! Če omenja papeža v ti zvezi — dasi ga ni moguće nikakor navajati kot dokaz, da je on vero v čarovništvo krepil — bi radi popolnosti trebalo konstatirati, da je bila vera v čarovništvo tudi v Carigradu razširjena. Znani filozof Mih. Psellos n. pr. (1018—1078) je napisal posebno delo o tem, patriarh Ivan XIV. (1334—1347) je izdal posebno pastirsko pismo v ti zadevi in duhovnikom naročil, da poizvedujejo o čarovnikih; l. 1371 je celb sinoda objavila odredbe glede čarovništva itd. Na str. 128 piše o poskusih za zbliznanje ter našteva razloge, zakaj ni moglo priti do edinstva. Res je, da so

Latinci v prav veliki meri zakrivili, da se je nasprotstvo Grkov do zapada spremenilo v besno sovraštvo, vendar so bili tudi Grki, ki so i sami dajali povodov, da so ji hLatinci mrzili, tako n. pr. v svojem obnašanju pri prvih treh križarskih vojskah, potem pa v pokolju, ki so ga l. 1182 v Carigradu nad Franki uprizorili. Vsega tega pisatelj ne omenja. In papež Inocenc III., kateremu očita nasilno postopanje proti grški cerkvi, je bil tisti, ki je dogodka l. 1204 najbolj obžaloval, kakor jih sploh vsakdo mora obžalovati, ker so ideji zedinjenja neizmerno škodovali. Izvršili so se bili proti njegovi volji in njemu se ne more tukaj prav nobena krivda pripisovati, dasi je pozneje z »fait accompli« računal. — Značilno je, da je pisatelju (str. 130) Kyrillos Lukaris, ki je l. 1621 prvokrat postal patriarh v Carigradu, »jeden od najspremnijih in najboljih patriaraha«, ko je vendar gotovo dejstvo, da je bil v neprestani zvezi s protestantizmom ter si mnogo prizadeval, da bi v grški cerkvi njegove ideje zavladale. Grški škofje, n. pr. nadškofa v Berroeji in Solunu sta proti njemu radi tega nastopila, posebna sinoda ga je l. 1638 obsodila; in vendar tolika hvala temu patriarhu po našem pisatelju! Da je bil Kyrillos Lukaris izobražen in spreten mož, to bodo vsi priznali, da bi se pa bil izkazal kot patriarh, to je pa več kot dvomljivo. — Na str. 129 piše glede koncila v Firenci, da je bila tam »ponajviše revnosnim zauzimanjem i odličnom spremom mitropolita efeskoj Marka dokazana ispravnost pravoslavnoğ učenja, naročito u glavnoj sporni točki o umetku si od Sina«. Toda prav nasprotno se je zgodilo. Treba čitati samo podatke v Mansi-ju (XXXI) in v Nickes-u (Sanctum Florent. Conc. editum a Monacho Benedictino, Romae 1865)! Radi tega, ne pa »pod pritiskom cara i pape«, so v Firenci vsi predstavitelji grške cerkve, izimši Marka Evgenika in staropoljskega biskupa, ki se je bil odstranil, dekret zedinjenja podpisali. — Na str. 180 omenja dejstvo, da se je po razdelitvi Poljske »odmah oko 8 milijona unijata povrtilo u pravoslavlje«. Da, »povratilo« se je — s pomočjo najhujšega nasilja, s knuto, s konfiskacijo imetja in izgnanstvom... Tako se je vršilo spreobrnenje pod Katarino II. ter se pozneje ponavljalo pod Nikolajem I. in Aleksandrom II. — Še mnogo drugih mest bi se dalo navesti, ki bi potrebovala izpopolnitve, da bi nudila objektivno sliko. Dobro bi bilo, da bi že pri prihodnji drugi izdaji knjiga to podajala.

Prvi del razpravlja o dobi, ki družu zapadno latinsko in iztočno grško cerkev še v isti celotni verski organizaciji. Da se versko stališče avtorjevo pri tem delu uveljavlja, je naravno. To velja sploh za vsakega pisatelja, tudi strokovnjaka-znanstvenika, pa naj riše katerokoli stran, ki se tiče človeka kot človeka, velja za filozofa prav tako, kakor za sociologa, politika, naravoslovca, kulturnega pisatelja in tudi zgodovinarja. Vsak ima s človekom opravi in vsak ga presoja v luči svojega svetovnega naziranja. V zgodovini bodo radi tega ista dejstva našla različne razlage. Nad tem se skoraj ni mogoče spodtikati. Nemožne je tudi take razlage zavračati in nasprotniku dokazati, da je na krivi poti, dokler mu ne dokažemo, da je njegovo izhodišče, to je luč svetovnega nazora, v kateri gleda na človeka, krivo. Če imamo v konkretnem slučaju n. pr. pravoslavnega cerkvenega zgodovinarja pred seboj, tedaj gleda na pojave in razvoj Kristusove cerkve pod vplivom take ideje o cerkvi, ki je čisto drugačna, kakor jo imajo katoličani. Drugače torej tolmači genezo razkola, institucijo papeštva, delo za unijo ter sploh ves ustroj katoliške cerkve, kakor pa katoličan. Dokler se ne najdeta oba pri istem pojmu Kristusove cerkve, je vsako korigiranje in zavračanje nazorov, ki jih nasprotnik ima o pre mnogih pojavih v zgodovini Kristusove cerkve, vsaj glede njega samega zastoj. Delo se mora pričeti pri osnovni ideji, pri vprašanju, kako si je Kristus svojo cerkev zamislil, kako jo je hotel po svoji smrti imeti v človeški družbi realizirano. Odgovor na to vprašanje more dati temelj, ki je katoličanom in pravoslavnim že brez vsake debate skupen, namreč sv. pismo, dela cerkvenih očetov ter zgodovinsko-znanstveno ugotovljena dejstva v dobi cerkvenih očetov. Seveda se pri oceni naše knjige na to polje ne bom spuščal, ker je izven moje naloge. Omeniti sem pa hotel to, ker ni moj namen, idejno izhodišče pisatelja ocenjevati, ampak samo ugotoviti, kaj treba že a priori pri našem delu

upoštevati. Kar pa moramo od vsakega zgodovinarja zahtevati, je to, da navzlic idejni luči, v kateri gleda na dogodke v zgodovini, te dogodke tako podaja, da odgovarjajo resnici. Resnica mora pač iti nad vse, bodisi prijetna ali ne.

Idejna luč, v kateri gleda pisatelj na dogodke cerkvene zgodovine, je »apostolski saborni ili konstitucionalni sistem« ali »apostolski princip konstitucije uprave« (str. 85) ali »apostolsko načelo zbora i dogovora« (str. 87), ki mu je »osnovno načelo u upravi Crkve Hristove« (str. 88). Ni mogoče tukaj to idejno luč kritično motriti, ker bi za tako delo rabili celo knjigo. Tu samo ugotavljamo, da je naša idejna luč čisto druga, namreč monarhični princip, kolikor je realiziran v znanem nauku o primatu rimskega škofa ter v nauku o cerkvi.

Pisatelj pa se očitno moti, če redno in dosledno označuje monarhični princip v ustavi katoliške cerkve kot »apsolutistički sistem vlasti jednoga čoveka nad celom Crkvom« (str. 85) ali če ta princip imenuje »apsolutistički princip« (str. 87). Pojem »apsolutistički« vključuje samovoljnost, nikakor pa ne pojmi »monarhični«. Zato bi pisatelju nujno priporočal, da v prihodnji izdaji svoje knjige zameni besedo »apsolutistički« z besedo »monarhični«, kajti ustava katoliške cerkve ni apsolutistična, ampak monarhična. Monarhi-papeži so bili vedno nasprotniki vsakega apsolutizma, bodisi političnega, bodisi še posebej verskega. Poleg tega se spodobi, da vsaj znanstvenik — imenuje pojem, oziroma ustanovo s tisto besedo, s katero jo nazivajo nje pristaši, oziroma lastniki.

Glavni razlog, da je razkol nastal, je po pisatelju »nepravoslavno učenje Rimske Crkve o vrhovnoj vlasti papskoj i o ishodu Sv. Duha i od Sina« (str. 90). Bolj točno bi bilo, če bi rekel le »učenje R. C. o vrhovnoj vlasti papskoj«; da je to učenje »nepravoslavno«, to trdi on le s svojega stališča. K temu še druga opomba. Pisatelj rabi dosledno za označbo nauka, ki naj bi bil Kristusov, in za cerkev, ki naj bi bila njegova, izraz »pravoslaven«. Rabi ga za apostolsko dobo, kakor za dobo sploh, ko ni bilo še razkola, in rabi ga za dobo po razkolu, toda tukaj le z ozirom na nauk in cerkev, kolikor se razlikuje od katoliške cerkve. To zelo moti. Kajti beseda »pravoslaven« je že dolga stoletja postala »terminus technicus« za cerkev in nauk, ki se v bistvenih točkah razlikuje od katoliškega. Ta razlika pa obstoji šele od razkola dalje. Zato je raba besede »pravoslaven« za cerkev po razkolu in pred razkolom tendenciozna, ker hoče pri čitateljnih doseči vtis, kakor da bi bila sedanja grško-iztočna cerkev, kolikor je ločena od katoliške, identična s cerkvijo, ki je pred razkolom sploh obstojala. Pred razkolom imamo — ne oziraje se pri tem na sekte — le Kristusovo cerkev, ki je ena sama, »pravoslavna«, oziroma »pravoverna« samo toliko, kolikor se dobé kraj nje tudi herezije, ki niso pravoverne. Tudi si avtor z dosledno rabo besede »pravoslaven« v zgoraj označenem smislu sam sebi nasprotuje. Kajti če je grško-iztočna cerkev v resnici pravoslavna ter, kakor hoče pisatelj sugerirati, identična z apostolsko in predrazkolno cerkvijo sploh, potem ni mogoče razumeti besed (str. 56): »Kada je u IX. v. otpočeo velikí razdor između Zapadne i Istočne Crkve, nije moglo više biti vaseljenskih sabora, budući da cela vaseljenska Crkva ne bi mogla na njima pravilno zastupana biti.« Pravoslavna ali pravoverna cerkev mora biti vendar v vsakem slučaju cela cerkev, torej tudi vesoljna cerkev prav radi tega, ker je pravoslavna ali pravoverna. Če smatra avtor grško-iztočno cerkev za pravo Kristusovo cerkev, za pravoslavno, potem ni umeti, zakaj bi v njej (seveda brez rimske) ne »moglo više biti vaseljenskih sabora«! — Če pa na istem mestu nadaljuje: »Zato Istočnjaci i nazivaju sve dalje sabore svoje samo oblasnim saborima; dok Rimska Crkva, sasvim nepravilno, naziva vaseljenskim saborima i neke svoje oblasne sabore, koje su od to doba držali sami oni na Zapadu,« tedaj indirektno ugotavlja sledeče: 1. da se rimska cerkev identificira z apostolsko in predrazkolno cerkvijo ter sploh s pravo Kristusovo cerkvijo, ki more biti le ena, sicer bi ne mogla sklicevati vesoljnih zborov, ki naravno obsegajo celo cerkev, ter jih tako tudi označevati; 2. da Istočnjaci ne smatrajo svoje cerkve za

izključno legitimne in pravoverne, ker bi drugače ne zavzemali stališča, da jim vesoljnih zborov ni mogoče imeti...

Na str. 86 tolmači, kako so rimski škofje prišli do vrhovne oblasti v cerkvi. To se je zgodilo čisto naravno radi tega, tako uči, ker je bil Rim edina apostolska cerkev na zapadu in se je tukaj iz nje krščanstvo širilo na vse strani, ker je bil cesarska prestolnica in središče bogastva; radi tega se mu je že zgodaj priznalo prvenstvo časti. To priznanje, pravi, »raspali brzo želju u nekih častoljubivih episkopa rimskih i za vlašću. Stoga oni već od II. v. počeše raditi, da u celoj Hrišćanskoj Crkvi postane rimski episkop jedini vrhovni starešina, kao što je rimski car jedini gospodar u celoj carevini. A da tome nađu i crkvenog opravdanja izmislili su (podčrtal jaz): kako su rimski episkopi naslednici apostola Petra, kome je tobože sam Hristos predao svu vlast u Crkvi.«

V teh stavkih pisatelj trdi reči, ki ne samo ne odgovarjajo zgodovinskim dejstvom, ampak jim naravnost nasprotujejo. Kje so tisti »častoljubivi« biskupi in Rimu, katerim je priznanje prvenstva časti razpalo »želju za vlašću«? Kje so tisti biskupi v Rimu, ki so že od II. stoletja pričeli delati, da bi postali edini vrhovni poglavarji v Kristusovi cerkvi, kakor je rimski car edini gospodar v celi državi? Kje se rimski car pri dejstvanju rimskih škofov sploh kdaj omenja kot zgled, ki ga je glede oblasti treba v cerkvi posnemati? A najhujše je, da pisatelj trdi, da so si rimski škofje izmislili, da so oni nasledniki svetega Petra, kateremu je baje (tobože) Kristus vso oblast v cerkvi izročil. Kje je rimski škof, ki si je to izmislil? — Origenes uči, da je Kristus svojo cerkev na Petra kot najtrdnjše skalo postavil in da mu je vso oblast pri paši ovac izročil; Tertullian pravi, da je Peter skala, na kateri se ima cerkev zidati, on tisti, ki ima ključne nebeskega kraljestva ter oblast vezati in razvezovati v nebesih in na zemlji; Ciprijan uči isto ter na široko poudarja, da je stolica rimskega škofa Petrova stolica, da je mesto Fabianovo (tedanjega rimskega škofa) mesto Petrovo itd. Naš pisatelj pa trdi, da so si vse to rimski episkopi izmislili! Zakaj nihče ne izpodbija namišljene pravice teh episkopov, ko nastopajo oblastveno in ne samo v smislu »prvensva časti«, ne samo na zapadu, ampak tudi na iztoku, n. pr. Klemen I. 96 v Korintu, Viktor, ko odreja sinode okoli l. 185 v vprašanju velike noči, Dionizij, ko okoli l. 265 kliče škofa v Aleksandriji na odgovor itd.? Zakaj uči Grk Irenej okoli l. 187, da mora s cerkvijo rimskih episkopov vsaka druga cerkev soglašati, in zakaj ponavlja 60 let za njim Ciprijan, da ni kristjan, kdor se ne nahaja v Kristusovi cerkvi, ki je Kornelijeve, to je cerkev rimskega episkopa? Ne eden se pri tem ne sklicuje na to, da je Rim carska prestolnica, tudi Ignacij Antiohijski ne, ko rimsko cerkev tako proslavlja, tudi Hegezip in Irenej ne, ko iščeta merilo za svojo pravovernost v veri rimske cerkvene občine! Da so rimski biskupi nasledniki sv. Petra, »kome je tobože' sam Hristos predao svu oblast u Crkvi,« to, kakor zgodovinska dejstva izpričujejo, ni njih izmišljotina, to je nauk tedanje cerkve; prav tako niso postali »jedini vrhovni starešine u Crkvi« radi tega, ker »poeče raditi« za to, temveč to mesto imajo že od vsega početka brez vsakega ugovora od strani katerekoli cerkve. — Drugo, dejstvom nasprotujočo trditev izraža pisatelj, ko nadaljuje glede rimskih episkopov: »To njihovo učenje (namreč nauk o prvenstvu, ki naj bi si ga bili sami izmislili) našlo je odziva među mnogim episkopima Zapada, te su na jednom oblasnom saboru 344. g. doneli zaključak, da tadanji papa Julije prima apelacije sviju episkopa protiv presuda njihovih oblasnih sabora.« Ta sabor je oni v Sardiki (današnji Sofiji na Bolgarskem), torej ne kak sabor na zapadu, kakor bi se lahko iz konteksta sklevalo, ampak na iztoku; zbrali pa so se k njemu zastopniki pravoverja od povsod, tudi iz iztoka, n. pr. iz Makedonije, Ahaje, celo iz Palestine in Arabije, poleg njih še Atanzij iz Aleksandrije, Marcel iz Ankyre in Asklepas iz Gaze. Točno torej povedano, bili so na ti sinodi — na sinodi v Filipopolju (Plovdiv), kamor so se arianski biskupi umaknili, se seveda tukaj ne oziram — biskupi iz zapada in iz iztoka in vsi so soglasno

sprejeli določbe kan. III—V, da bodi ne samo konkretno tačasni biskup Julij v Rimu, ampak sploh biskup v Rimu vrhovna apelacijska instanca v slučajih, da kaka pokrajinska sinoda katerega škofa odstavi. Spontano so ta sklep napravili, sklicevaje se pri tem na sv. Petra, ki so mu hoteli s tem svoje spoštovanje izreči. O Rimu kot carski prestolici ni bilo ne tukaj, ne prej na nikejski sinodi ne sploh na kateri drugi sinodi do l. 381 niti govora. Zgodovinskim dejstvom torej ne odgovarja trditve, ki smo jo tu iz pisatelja spoznali; pa prav tako ne naslednja (str. 86): »Tu odluku (cerkv. zbora v Sardiki l. 343/44) preneše docnije na sve pape naročitim zakonima carevi Zapadno-Rimskog Carstva iz IV. i V. v., te proglasiše rimskog papu vrhovnim sudijom i poglavicom cele Hrišćanske Crkve.« Isto velja, če trdi glede Karla Velikega, da »je učinio papu fakićkim poglavicom cele Zapadne Crkve«. Ne pozna li avtor kan. VI. nikejske sinode iz l. 325, kjer se omenja kot star običaj, da vrši rimski biskup patriarhalno oblast, seveda nad vsem zapadom, kakor to grška kanonista Zonaras in Balsamon (iz 12. stoletja!) sama izrecno poudarjata? — Torej davno prej ko so rimski carji bili v prijateljskih odnosih s cerkvijo, je rimski biskup vršil oblast na zapadu (pa tudi na iztokul), avtor pa piše, da jo je dobil šele po milosti vladarjev rimske države! Prav tako ne odgovarja dejstvom, če avtor piše, da so (str. 87) »Lažni Isidorovi Dekretali imali zadatak, da tobožnjim istorijskim podacima iz prvih hrišćanskih vremena dokažu tobože neosporno pravo rimskih papa na vrhovnu i isključivu vlast u celoj Hrišćanskoj Crkvi.« Niti ena pravica se tukaj papežem ne pripisuje, ki je že prej niso izvajali! Zatorej so dekretali po splošni sodbi imeli predvsem le nalogo, ščititi in braniti episkope pred metropolitni in svetnimi mogotci.

Na str. 87 sl. razpravlja o dogodkih za Fotija. Že prvi stavek ne odgovarja zgodovinskim dejstvom: »Težnja rimskih papa da i Istočnu Crkvu potčine svojoj vlasti, nije se ostvarila,« ker sledi iz nje, kakor da bi ne bila iztočna cerkev nikdar priznavala jurisdikcionalne nadoblasti rimskih škofov. Ona pa je to oblast priznavala. Dogodki, ki so v zvezi z Ivanom Zlatoustim, Nestorijem, Eutyhom in Flavianom ter kalcedonskim koncilom; Akakijem in njegovim razkolom ter Hormizdo; cariğrasko sinodo l. 680 in Agatonom; z ikonoborstvom, Tarazijem in Hadrianom ter nikejskim zborom l. 787; Theodorom Studitskim in njegovimi menihi; Nikoforom in Ignatijem itd., itd., dokazujejo to do evidence. Zatorej bi se moral avtorjev stavek pravilno glasiti: »Težnja cariğraskih patriaraha, da Istočnu Crkvu odtegnu vlasti rimskih papa, se je ostvarila.« Napačno podaja avtor razloge, zakaj je Nikolaj I. v Cariğradu nastopil: ne radi tega, da bi »s neobičnim energijom« iztočno cerkev podvrğel svoji oblasti, ampak radi tega, ker sta ga bila i Ignatij i Fotij izbrala za vrhovno instanco, ki naj razsodi, kdo izmed njiju je legitični patriarh.

Za to je šlo. In na podlagi aktov in prič je Nikolaj I. razsodil, da je Ignatij legitični patriarh. Te razsodbe pa Fotij ni hotel sprejeti. Od tod vse nadaljnji razvoj. I Fotij i Ignatij sta papeža s svojimi koraki priznala za vrhovnega sodnika (to je vendar primat oblasti!), toda Fotij se razsodbi ni uklonil in tako povzročil razcep. Proti temu dejstvu ne pomagajo vse besede nič.

Ni točno, da (str. 49) »pri određenju granice jedne episkopije uzimalo se svagda u obzir političko razredenje zemlje«. Sprva (nik. [325] in antioh. sinoda [341]) se je sicer to poudarjalo, toda radi velikih neprilik, ki so postajale z nestalnostjo upravnih provinc, je že Bazilij proti temu protestiral in Inocenc I. je na zadevno vprašanje antiohijskega biskupa Aleksandra l. 415 to stališče sploh zavrgel. — Največji ugled v celi krščanski cerkvi so uživali episkopi, čijih stolice so bile ustanovljene bodisi direktno, bodisi indirektno po apostolu Petru, ne pa oni, »koji su bili u glavnim gradovima Rimskoğa Carstva« (str. 53). Faktično je bilo seveda tako, a razlog je bil ta, ker so cerkve v Rimu, Aleksandriji in Antiohiji izhajale od Petra. Cariğrad se je nelegitimno vrival na mesto patriarha, kajti če je vesoljni zbor l. 382 (kan. 3.) odredil, »da cariğradskom



episkopu pripada čin odmah iza episkopa rimskog« (str. 53), ni tega odredil po principu sabornem, na katerega se pisatelj drugače toliko sklicuje, temveč preko njega. Saj zadevnega kanona nista sprejela ne Aleksandrija ne Rim! Rimu sploh ni bil niti predložen, kakor zatrjuje pozneje Leon Veliki. Prav tako ni bila po sabornem principu proglašena »potpuna ravnopravnost rimskog i carigradskega arhiepiskopskega prestola« (str. 54), ne na IV. vesoljnem zboru l. 451, ne na zboru l. 879; pri prvem radi tega ne, ker ni bil pri seji, kjer se je sprejel kan. 28 (ne kan. 27, kakor stoji v knjigi, str. 54), papež po svojih odposlancih niti prisoten, Aleksandrija pa tudi ne, ker je bila vakantna. Poleg tega Rim tega kanona sploh nikdar ni priznal! Carigrjski zbor iz l. 879 pa se je vršil v luči falzificiranih papeževih dokumentov; njegovi sklepi vsaj v vesoljni cerkvi niso saborni, ker jih je papež zavrnil, Fotija pa iz cerkve izobčil.

Se nekaj drugih popravkov. Str. 54 piše, da je dobil akvilejski arhiepiskop naslov patriarha, to je res; ni pa res, da je ta naslov ostal do danes pri njem, »kome je stolica 1451. g. prenesena u Mletke«. L. 1451 je bila prenesena v Benetke stolica grškega patriarha; naslov akvilejskega patriarha danes sploh ne obstoji več, ker je bil že l. 1751 akvilejski patriarhat ukinjen. — Str. 43 stoji, da je bila arhiepiskopija v Pragi osnovana l. 973; l. 973 je bil tukaj ustanovljena le škofija, nadškofija stoprav l. 1344, zato tudi Vojteh ni bil nadškof, ampak škof. — Stavek: »Isprva su i episkopi oženjeni bili« (str. 47) se dá prav lahko napačno tolmačiti; pravilno bi se glasil: »Sprva so se tudi možje, ki so bili kot laiki oženjeni, v izrednih slučajih sprejemali v svečeniško in celo biskupsko službo.« — Na str. 46 opisuje, kako ustavo je Kristus dal svoji cerkvi; značilno je, da prav nič ne omenja Petra pri tem. — Več kot dvomljivo je, da bi bil nemški cesar Oton III. obdaril Štefana na Ogrskem s kraljevskim naslovom (str. 46). Če bi tudi bila bula papeža Silvestra II. iz l. 1000 podtaknjena, vendar je preveč drugih listin, ki pričajo izrecno, da je Štefan kraljevo krono dobil od papeža. — Na str. 90 govori o sijajnem razvitu stare cerkvene književnosti ter dodaja, »da se više nikada nije mogao podići na predašnju visinu«. To velja le za istočno cerkev, kajti na zapadu je relativno najsjajnejša doba vendarle v 12. in 13. stoletju srednjega veka. Pri pregledu starocerkvenega slovstva nisem nikjer opazil imena sv. Ciprijana, ki spada vendar med najodličnejše pisatelje svoje dobe. Sv. Hipolit (str. 98) ni bil episkop rimski (bil je nekaj časa le antiepiskop). — Stridon, rojstni kraj sv. Hieronima, pač ni bil »po svoj prilici u današnjem našem Medumurju« (str. 105), ampak, kakor je dokazal Bulić, na Grahovem polju v severozapadni Bosni. — Tertulliana imenuje (str. 27) prvega cerkvenega pisatelja z latinskim jezikom, a si sam sebi nasprotuje, ko v istem odstavku stavi delovanje Minucija Feliksa v čas okoli l. 180, dočim je znano, da Tertullian pred l. 190 sploh niti pisateljevati ni začel. — Tudi v indeksu (str. VII—VIII) navedene tiskovne napake se dobé, ki motijo, n. pr. da je Bazilij (str. 96) umrl l. 397 (prav l. 379), Kasiodor (str. 96) † oko 652 (prav † 569 ali 570) itd.; Hronografija Julija Afrikanca sega do l. 221, ne do 211 (str. 98); »Tačno izloženje pravoslavne vere« ni naslov velikega dela Ivana Damaščena (str. 94), ampak to je le »pars III. a« njegovega dela »Vir spoznanja«. Na str. 69 se spuščá pisatelj tudi v teorijo, kako so odpustki nastali: »Pod uticajem germanskih naroda razvilo se na Zapadu mišljenje, da se kazne za grehe mogu i novcem otkupiti. Tu je osnov i docnijim indulgencijama.« Osnovo odpustkov je iskati čisto drugod, prav tako mišljenje, da se kazni za grehe morejo z denarjem odkupiti.

Še marsikaj sem si notiral, ko sem to knjigo čital. Ampak končujem, ker mislim, da je gradiva dovolj. Iskreno bi želel, da bi pisatelj moje opombe upošteval ter svojo knjigo izpopolnil tako, da bo v resnici pisana »prema rezultativna nauka« in da bo našel vsak inteligent resnico tudi na mestih, ki razpravljajo o razvoju cerkve pred razkolom ter o katoliški cerkvi za njim.

Dr. Jos. Srebrnič.



Beleške.

Symbolum kot obrambna molitev v 4. stol. F. J. Dölger je v svoji lepi knjigi *Sol salutis* (Münster i. W. 1920) opozoril, da je v 4. stoletju veljala veroizpoved (symbolum) za obrambno molitev proti vsem grozotam in proti nakanam hudobca, ter je kot dokaz navedel besede sv. Ambrozija, *De virginibus* III 4, 20: »Symbolum quoque specialiter debemus tamquam nostri signaculum cordis antelucanis horis quotidie recensere; quo etiam cum horremus aliquid, recurrendum est« (PL 16, 225 C). — Milanskemu škofu naj dodam dve drugi priči. Prva je njegov veliki učencem sv. Avguština. Ko je kompetentom razložil Gospodovo molitev, jih opominja, naj jo opravljajo vsak dan, ter dostavlja, da se ne boji, da bi si je ne zapomnili, ker jo bodo vsak dan slišali v cerkvi. Bolj nevarno pa je, da bi pozabili symbolum, ki se ne sliši vsak dan v cerkvi. Zato pravi: »Cum autem tenueritis, ut non obliviscamini, quotidie dicite, quando surgitis, quando vos ad somnum collocatis, reddite symbolum vestrum... Commemora fidem tuam, inspicite; sit tamquam speculum tibi symbolum tuum. Ibi te vide, si credis omnia, quae te credere confiteris, et gaude quotidie in fide tua. Sint divitiarum tuae, sint quotidiana ista quodammodo indumenta mentis tuae. Numquid non quando surgis vestis te? Sic et commemorando symbolum tuum vesti animam tuam, ne forte eam nudes oblivio... Vestiti enim erimus fide nostra et ipsa fides est et tunica est et lorica: tunica contra confusionem, lorica contra adversitatem« (Sermo 58, 13; PL 38, 399). — Govor De symbolo ad catechumenos začne hiponski škof z besedami: »Accipite filii, regulam fidei, quod symbolum dicitur. Et cum acceperitis, in corde scribite et quotidie dicite apud vos: antequam dormiatis, antequam procedatis, vestro symbolo vos munite« (PL 40, 627).

Druga priča je Niceta, škof v Remeziani (danes Bela Palanka vzhodno od Niša), prijatelj Pavlina Nolanskega. Na koncu knjige *De symbolo* opominja kompetente: »Crux Christi et gloriosa passio cum fiducia praeferatur, et quotiens inimicus mentem tuam aut timore aut avaritia, aut libidine, aut ira titillaverit, responde illi minaciter, dicens: Et abrenuntiavi et abrenuntiabo tibi, operibus pariter et angelis tuis, quia credidi Deo vivo et Filio eius, cuius Spiritu signatus nec mortem didici iam timere.«¹ Iz 2. knjige dela »Instructiones« se je ohranil odlomek, v katerem pravi Niceta: »De fide... instruendus est pariter et docendus, ut breviter symboli in corde memoriter teneat, quod cotidie dicat apud semet ipsum, antequam dormiat, cum de somno resurrexit, quod omnibus horis in mente habeat; similiter et orationem Dominicam et signaculum crucis, quo se contra diabolus munit.«²

F. K. Lukman.

»Srbí i Sveta Zemlja«. — Pod tem naslovom je imel dr. Tihomir Gjorgjević, univ. profesor za narodopisje v Belgradu, 9. marca 1918 predavanje v Oxfordu v »Serbian Literary and Debating Society«, ki je bilo potem priobčeno v časopisu »Zabavnik« na Krfu 15. maja 1918. — Srbi so imeli od nekdanj veliko spoštovanje do svete dežele in njenih svetišč. Srbski stiki s Palestino se pričenjajo s križarskimi vojskami. Srbski kralj Konstan-

¹ De symbolo n. 14 A. E. Burn, Niceta of Remesiana. His life and works (Cambridge 1905) 52. — K stvari sami prim. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Münster i. W. 1919) 121 nsl., kjer so navedene slične besede sv. Janeza Krizostoma.

² Fragm. 4. A. E. Burn op. cit. 8. — Prim. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit 122.

tin Bodin je l. 1096 sprejel prijateljski francoskega križarja Rajmunda, grofa tuluškega, z njegovimi četami v svoji prestolici v Skadru, Štefan Nemanja je osebno podpiral v Nišu križarja nemškega cesarja Friderika Barbarosa l. 1189. Srbski vladarji so dajali darove raznim cerkvam in samostanom v sveti deželi, kakor so dajali podpore tudi znamenitim pravoslavnim cerkvam v Carigradu, Solunu in na Atoški gori, ter katoliškim cerkvam, v Rimu, Bariju in Dubrovniku.

Še važneje pa je, da je srbski narod imel v sveti deželi svoje samostane. Sv. Sava, prvi srbski arhiepiskop, sin Štefana Nemanja, je prvič obiskal božji grob v Jeruzalemu l. 1229 ter je kupil od Saracenov samostan sv. Ivana, da bi imeli srbski božjepotniki svoje zavetišče in da bi v njem nastalo srbsko kulturno središče za sveto deželo. Kralj Milutin (1282—1321) pa je sezidal v Jeruzalemu srbski samostan sv. arhangela Mihaela in Gabriela, ki je prešel v 17. veku v last jeruzalemskega patriarha, a je od leta 1857 v oblasti ruske misije v Jeruzalemu.

Srbski vladarji so tudi sami obiskovali sveto deželo. Knez Lazar je bil l. 1372 v Palestini. Po nekem izročilu je knez Lazar dal postaviti eno »kulo« v slavnem samostanu sv. Sava (arabski Mar Saba), tri ure od Jeruzalema proti Mrtvem morju. Ta še sedaj znameniti samostan je sezidal sv. Sava (St. Sabas), rojak iz Kapadocije, ki je v njem tudi umrl l. 532.

Kakor vladarji tako so se tudi srbski svečeniki brigali za sveto deželo. Prvi srbski patriarh Joanikije (1346—1354) je sezidal dve cerkvi v Palestini: cerkev sv. Ilija na Karmelu in cerkev sv. Nikola na Taboru.

Srbski menihi so bili v raznih pravoslavnih samostanih v Palestini. Zato se nahaja še mnogo srbskih rokopisov v palestinskih samostanih.

Srbi so radi hodili na božjo pot v Palestino. Navadno so ostajali tam ves post; zlasti so cenili visoko, če so mogli prisostvovati obredu sv. ognja v cerkvi božjega groba na veliko soboto pred vstajenjem; ta dan je še danes cerkev božjega groba natlačeno polna pravoslavnih vernikov.

Srbski božjepotnik, ki je na ta način obiskal svete kraje, se je imenoval hadži. (Ime je arabsko ter znači božjepotnika v Meko, kristjanom pa pomeni božjepotnika v Jeruzalemu; zmotna je izpeljava iz grške besede *αγιος* = svet).¹ Zato je še več lastnih imen pri Srbih »Hadži« kot samostojno ime ali pa kot predime, n. pr. Hadžić, Hadži-Petrović itd. Ti hadžiji so bili jako idealni možje, vzorniki v verskem in moralnem oziru, ki so obenem veliko storili za kulturni napredek in javni blagor srbskega naroda po zgledu hadžija arhiepiskopa sv. Sava, očeta srednjeveškega srbskega slovstva, narodnega prosvetitelja in političnega delavca v notranjih in zunanjih zadevah takratne Srbije. O zaslugah teh hadžijev pravi Gjorgjević doslovno: »Što se u Srpskome Narodu držao jedan visoki moral i jedno duboko nacionalno osećanje, može se slobodno reći, da je velikim delom, možda najvećim, zasluga baš onih njegovih ljudi, koji su bili u Svetoj Zemlji.«

Prestolonaslednik Aleksander je podelil osvoboditelju Jeruzalema, angleškemu generalu Alembju, najvišje srbsko odlikovanje, red belega orla z meči. S tem priznanjem vojaških zaslug je obenem izrazil, kakor sklepa Gjorgjević svoje raziskovanje, »tradicionalnu pažnju i poštovanje srpskih vladalaca, svećenstva i mase narodne prema Svetoj Zemlji i Božjem Grobu«.

M. Slavič.

¹ Cf. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, p. 99: *hağğ* (izg. hadž) = *Profectus est ad aedem Meccanam, festum eius et solemnia sacra celebrandi ergo, caque sacra obivit.*



PREJELI SMO V OCENO:

I. Od Arheološkega muzeja v Splitu: Bulić, Car Dioklecijan. — Bulić-Bervaldi, Kronotaksa solinskih biskupa. — Lenzi, San Domnio, vescovo e martire di Salona.

II. Od knjigarne G. Beauchesne v Parizu: Blouet, La communauté éducatrice du clergé de France. — d'Herbigny, Theologica de Ecclesia I.

III. Od Herderjeve knjigarne v Freiburgu: Anwander-Zoepfl, Siehe, ich stehe vor der Türe. — Geysler, Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. — Haggenev, Der Gottessohn. Priesterbetrachtungen im Anschluss an das Johannesevangelium I—II. — Hofler, Der heilige Klemens Maria Hofbauer. — Kramp, Messliturgie u. Gottesreich III. — Muckermann, Kind u. Volk I—II ⁴⁻⁵. — Nachbaur, Der hl. Johannes Berchmanns. — Rauschen-Wittig, Grundriss der Patrologie ⁶⁻⁷. — Schmitt, Die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften.

IV. Od Hrvatske knjižare v Splitu: Bessières, Perica, mali apostol česte sv. pričesti.

V. Od Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani: Duhovni pastir XXXVIII ¹.

VI. Od Prodajalne Kat. tisk. dr. v Ljubljani: Opeka, Brez vere.

VII. Od knjigarne Fel. Raucha v Innsbrucku: Donat, Ethica generalis. — Donat, Ethica specialis. — Noldin-Schönegger, De poenis ecclesiasticis ¹². — Telch, Epitome theologiae moralis universae ⁹. — Wass, Repetitorium theologiae fundamentalis.

VIII. Od knjigarne P. Téqui v Parizu: L'apostolat des hommes par les missions et les retraites. — Savoye, La guerre de 1914-1918.

(Zaključeno 15. junija 1921.)

OB KONCU PRVEGA LETA.

Ko s pričujočim dvojnim zvezkom zaključujemo prvi letnik BV, naj zapišemo nekaj besed in propria causa.

Lani se je ustanovila kot odsek »Leonove družbe« Bogoslovna akademija, ki naj bi organizirala bogoslovno znanstveno delo. Na ustanovnem občnem zboru se je sklenilo, izdajati bogoslovno znanstveno glasilo v večjem obsegu. Za tako podjetje je bil čas kar se da neugoden. Toda prve težave smo srečno premagali. Kljub slabemu gnotnemu položaju večjega dela slovenskih duhovnikov se je prijaviło res častno število naročnikov, večje nego smo pričakovali. Hrvatski listi (n. pr. Katolički list, Vrhbosna) so BV zelo prijazno sprejeli in lepo število hrvatskih duhovnikov ga je naročilo. Ta dokaz bratske

vzajemnosti visoko cenimo in zato bo BV zanaprej objavljaj tudi spise hrvatskih bogoslovnih znanstvenikov. Z zadovoljstvom dalje beležimo, da so v inozemstvu našo revijo simpatično pozdravili; to velja zlasti za nekatere francoske teološke kroge, katerim je naše glasilo v daljšem, v pariški »Revue pratique d'apologétique« objavljenem referatu predstavil učeni Belgijec Michel d'Herbigny. Vse to nam daje pogum, nalaga pa i častno dolžnost, izpopolnjevati BV tako, da bo ustrezal željam in potrebam naših naročnikov, da bo pa mogel nastopati tudi pri mednarodnem znanstvenem tekmovanju.

Prvo leto je pa pokazalo — in to je manj prijetna plat — da revije v sedanjem obsegu ni mogoče izdajati za naročnino, ki se je lani določila. Prav tako ga ne smemo skrciti, ako naj količkaj odgovarja svoji nalogi. Zato smo prisiljeni za bodoče zvišati naročnino, seveda samo toliko, da bomo mogli kriti stroške za tiskanje in razpošiljanje; honorar za duševno delo bo še za naprej kakor do sedaj nadomeščala ljubezen do svete vede.

Naročnina za II. letnik bo znašala za Kraljevino SHS 20 Din., za inozemstvo pa 26 Din. (zaradi višjih poštnih pristojbin in priporočenejšega pošiljanja).

Prvi zvezek II. letnika izide letos v novembru, ostali trije bodo sledili za njim v primernih presledkih do julija 1922.

Naslov uredništva: Ljubljana, Poljanska cesta 28; naslov uprave: Ljubljana, Rožna ulica 11.

NOTA.

»Bogoslovni vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro volumine II (an. 1921/22) erit: 20 Din. in regno SHS, pro omnibus aliis regionibus autem 26 Din.

Augmentum istud 6 Din. inde est necessarium, quod expensae postales pro regionibus exteris maiores sunt atque praeterea singulos fasciculos extra regni territorium mittendos securitatis gratia apud officium postale inscribi curabimus.

Directio commentarii »Bogoslovni vestnik«: Ljubljana, Collegium Marianum (Jugoslav.) — Administratio: Ljubljana, Rožna ulica 11 (Jugoslav.).

Gg. naročnikom, ki še niso poslali cele naročnine za I. letnik (50 K), smo priložili položnice.