

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO IV
ZVEZEK III-IV

LJUBLJANA 1924

NATISNILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

Snoj, Novi slovenski prevod sv. pisma nove zaveze (De nova S. Scripturae N. F. versione in linguam slovenicam)	193
Landgraf, De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum	212
Ehrlich, Bogovi (Entia suprema)	226
Fabijan, Dogma in problem o možnosti zveličanja vseh ljudi (Quaestio de possibilitate salutis pro omnibus hominibus)	238

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Važna räsodba upravnega sodišča o obveznosti krsta. Dr. H. S.	262
O materinstvu. Jos. Ujčić	264
Sterilitas viri artificialis. Jos. Ujčić	271
O javnih in tajnih zakonskih zadržkih. Rožman	272
Črna maša za rajnega po prejetem poročilu o smrti. F. Ušeničnik	274
Izpovedovanje v župnijah ob meji domače in sosednje dieceze. F. Ušeničnik	275
Izpovednik v tuji škofiji. F. U.	277
Sv. obhajilo in konkubinarji. F. U.	277
Kdaj se sme sv. poslednje olje iznova podeliti? F. Ušeničnik	278
Kako se molijo ali pojejo lavretanske litanije? L. Šavelj C. M.	279
Jezikovne ali narodnostne župnije	280
Avtentična pojasnila o pooblašcanju za veljavno poroko. R.	280

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Verska filozofija (W. Schmidt, J. Geysler, E. Przywara, O. Gründler), A. Ušeničnik 280

b) Ocene in poročila:

Zimmermann, Temelji psihologije (A. U.) 291 — 1. Ho-berg, Katechismus der bibl. Hermeneutik. — 2. Vlašič, Psalmi Davidovi I. II. — 3. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Test. und im Alten Orient. — 4. Eberharter, Die soziale und politische Wirksamkeit des alttest. Prophetentums. 5. Keulers, Die eschatologische Lehre des IV. Esrabuches (M. Slavič) 292 — Grivec, Cerkev (F. Kovačič) 294 — Orientalia Christiana 1—9 (F. Grivec) 298 — Spáčil, Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis

Dr. Andrej Snoj — Ljubljana:

Novi slovenski prevod sv. pisma nove zaveze.

(De nova S. Scripturae N. F. versione in linguam slovenicam.)

Summarium. — Delineata historia versionum recentiorum in linguas vernaculas, imprimis apud Slavos catholicos, proponuntur et argumentis confirmantur principia, quae in nova versione slovenica ex textu primigenio mox edenda relate ad textum ipsum adhibita sunt. Summum principium illud est, versionem adornandam esse ex optimo textu graeco hodie critice edito; sicubi codices graeci antiqui non concordant, auctoritas vulgatae latinae, optimi testis graeci textus antiqui, servanda est. Principia enumerata nonnullis exemplis practice collustrantur. Inter alia accuratius examinatur locus Joh. 10, 16 (»et fiet unum ovile et unus pastor«); rationibus gravibus probatur graecam vocem ποιμνῆ tum dogmatice certiozem esse tum locutioni Christi de Ecclesia magis respondere quam latinum ovile (4 b).

Prvi del sv. pisma nove zaveze (Evangeliji in Apostolska dela) v novem slovenskem prevodu je v tisku. Pripravlja se tudi že drugi del (Apostolski listi in Razodetje), ki izide kmalu za prvim. Slovensko ljudstvo bo po dolgem času zopet dobilo v roke celotni novi zakon v priročni izdaji, opremljen s kratko razlago. Tako bo ustrezno dolgoletni želji po novem slovenskem sv. pismu, želji, ki je našla konkretni izraz že v eni izmed resolucij predzadnjega katoliškega shoda v Ljubljani.¹ In kar je najvažnejše: za novo slovensko sv. pismo so se tako glede na besedilo kakor glede na razlago, ki mu bo pridejana, uporabile vse znanstvene pridobitve današnjega časa.

Ker je prvič, da se je s katoliške strani prevajalo sv. pismo na slovenski jezik neposredno po izvirnem tekstu in se je s tem v zgodovini prevajanja sv. pisma na slovenski jezik storil korak proti dosedanji tradiciji, ne bo odveč nekaj pojasnil k novemu prevodu.

1. Napredek v biblični znanosti, zlasti pa novi rezultati biblične tekstne kritike, ki so bili pred par desetletji še nepoznani, dalje odkritja historične vede in drugih bibličnih po-

¹ Resolucija se glasi: Izobraženemu narodu se mora dati prilika, da more božjo besedo zajemati tudi naravnost iz sv. pisma. Vsaj novi zakon, ki bo zelo koristil, naj kmalu izide celoten v priročni izdaji (Slovensko-hrvatski katoliški shod v Ljubljani 1913, str. 86).

možnih znanosti, hitri razvoj jezika itd. stavijo danes na prelagatelja vedno nove zahteve. Ena glavnih zahtev pa je, da bodi moderni prevod sv. pisma prirejen neposredno po izvornem tekstu. Ker je sv. cerkev prejela vse knjige NZ od navdihnjenih pisateljev v grškem jeziku, more služiti dobremu prevodu kot podlaga samo grški izvirnik. Vsak prevod se nujno nekoliko oddalji od svojega originala; kdor torej prevaja NZ po vulgati, se že v drugič oddaljuje od izvirnega, navdihnjenega besedila.

Razume se, da sv. Cerkev, ki podpira in pospešuje vsak zdrav napredek, ne more biti nasprotna prevajanju sv. pisma iz izvirnika. Odlok tridentinskega zbora z dne 8. aprila 1546, »ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat«, se izraža samo glede latinskih prevodov; pravi, da je med temi edino vulgata avtentična, t. j. da verske in npravne resnice izvirnika zvesto in brez vsake zmote podaja in da se zato izmed mnogoštevilnih latinskih prevodov v gori navedenih slučajih sme uporabljati samo vulgata. Odlok pa ne tangira izvirnega hebrejskega in grškega teksta, ki sta avtentična *per se* in ne potrebujeta potrdila cerkvene avtoritete.² Katoliška teologija se je doslej tega premalo zavedala.

Starejši in tudi mnogi novejši katoliški prevodi so prirejeni večinoma po vulgati. Iz originala so katoliški pisatelji pričeli prevajati sv. pismo šele v novejšem času, a navadno v znanstvene svrhe, ne za cerkveno uporabo. Tako je oskrbel Francozom prevod po izvirniku A. Crampon (La Sainte Bible, traduite en français sur les textes originaux. Tournay 1894 nsl.; La Sainte Bible, traduction d'après les textes originaux. Paris 1904). Nemci imajo že več dobrih prevodov iz izvirnega teksta. Za novi zakon omenjam med drugimi J. Maderja (Die heiligen vier Evangelien u. die Apostelgeschichte. Einsiedeln 1911), dalje takozvano »Bonner Bibel«, ki jo je izdal F. Tillmann v zvezi z več sotrudniki (Die heiligen Schriften des Neuen Testaments. Bonn 1913—1919. Tekst z obsežnim znanstvenim komentarjem; nekaj delov je izšlo že v novih izdajah), in jako posrečeni prevod kapucina Konst. Röscha (Das

² Cerkev zabranjuje edino le samolastno prevajanje, pa naj si bo tudi iz vulgate; to dela iz modre previdnosti, da se ne zanesejo po prevodih verske ali npravne zmote med ljudstvo. Tako n. pr. določa konstitucija »Officiorum ac munerum« (Leon XIII., 15. jan. 1897, c. 3, n. 7): Versiones omnes in lingua vernacula, etiam a viris catholicis confectae, omnino prohibentur, nisi fuerint ab Apostolica Sede approbatae, aut editae sub vigilantia episcoporum cum adnotationibus desumptis ex sanctis Ecclesiae Patribus, atque ex doctis catholicisque scriptoribus. — Prim. tudi can. 1391 v novem cerkvenem zakoniku in najnovejšo avtentično interpretacijo tega kánona v A. A. S. 1924, 115.

Neue Testament, übersetzt u. erläutert. Paderborn 1921; I. 1924 v 2. izdaji).³

Na Anglškem sta l. 1913 pričela po grškem tekstu prevajati in izdajati knjige NZ C. Lattey S. J. in J. Keating S. J. (The Westminster Version of the Sacred Scriptures). Italijani danes še nimajo dobrega prevoda sv. pisma na podlagi izvirnika, a ga dobijo v kratkem; pripravljajo ga profesorji papeškega Bibličnega instituta v Rimu v zvezi z drugimi strokovnjaki. Doslej je izšel kot prvi snopič Pentatevh.⁴ Delo vodi prof. A. Vaccari (na Bibl. institutu v Rimu), podpirajo ga med drugimi Fr. Scerbo (Firenze), L. Tonelli (Reggio) in L. Grammatica (prefekt Ambrozianske biblioteke v Milanu). Če sodimo po prirediteljih, ki so priznani strokovnjaki, po načelih, ki jih hočejo uveljaviti pri prevodu,⁵ in po prvem snopiču, ki je že izšel, bo prevod prvovrsten in bo vsled visoke znanstvene avtoritete, ki mu jo bo dal Biblični institut, brez dvoma služil kot vzor vsem poznejšim sličnim delom.⁶

Med katoliškimi Slovani imajo danes edino Poljaki en del NZ v prevodu, ki se hoče približati originalu, namreč »Cztery Ewangelie«, ki jih je z obsežnim znanstvenim komentarjem⁷ v poljskem jeziku izdal Wład. Szczepeński (Kraków 1916). A posnemati Szczepeškega v prevajanju bi ne kazalo, kajti njegov prevod ne podaja enotnega besedila, temveč vse variante, ki jih ima vulgata (najstarejši rokopisi, zlasti Amiatinus) sama, ali samo grški tekst, ali sama cerkvena izdaja vulgate (Vulg. Clementina), ali vulgata in številni grški rokopisi skupaj. Pri tem rabi štiri vrste oklepajev; tekst, ki je gotovo pristen, stoji mnogokrat med oklepaji. Znanstveno uporaben bi bil ta tekst samo v zvezi s primernim variantnim aparatom; brez aparata čitatelj pač ve, katere besede se nahajajo v vulgati, katere v grškem tekstu, katere v obeh skupaj, ni pa pojasnil prelagatelj, in še manj si more pojasniti v tekstni kritiki neizšo-

³ Prevod stare in nove zaveze, ki ga je v jako lepem nemškem jeziku priredil P. Nivard Schlögl, O. Cist. (Die heil. Schriften des Neuen Bundes. Aus dem Urtext übersetzt. Wien 1920; Die heil. Schriften des Alten Bundes I—II. Wien 1921—1922) je prišel na indeks. Avtor je preveč svojevoljno postopal glede teksta in se tudi pri interpretaciji ni ravnal po veljavnih cerkvenih predpisih.

⁴ La Bibbia tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico. Il Pentateuco. Milano 1923.

⁵ Ta načela (Programma per una nuova versione italiana di tutta la S. Scrittura dai testi originali) podaja in utemeljuje A. Vaccari v milanski reviji Vita e Pensiero (XIII., fasc. 105, apr. 1922) pod naslovom »Per una Bibbia italiana moderna« (str. 193—203).

⁶ Prva točka načrta za ta italijanski prevod izraža, da bodi novo ital. sv. pismo »una versione della Bibbia fatta da cattolici sui testi originali, facilmente accessibile ad ogni persona mezzanamente colta, con brevi note esegetiche; opera di volgarizzazione scientifica, la quale tra il testo e le note incorpori i risultati meglio accertati della critica testuale e delle scoperte storiche« (Vaccari, gori omenjeni članek str. 199).

⁷ Komentar je na višku sodobne znanosti in izredno uporaben.

lani čitatelj, kaj je navdihnjena božja beseda, kaj pa dostavek ali svojevoljna korektura poznejšega prepisovavca. Praktično mnogo uporabnejši je prevod istega pisatelja v ljudski, žepni izdaji (Ewangelie i Dziejie Apostolskie. Kraków 1917), kjer je tekst enoten in pisatelj daje prednost vulgati.

Slovinci, Hrvatje in Čehi so prevajali doslej sv. pismo po vulgati. Največ je bilo, da se je vzel tam, kjer vulgata ne nudi zanesljivega teksta, na pomoč izvirnik.⁸ Slovenske izdaje omenjajo vse vulgato tudi v predgovorih ali na naslovnih straneh. Tako je l. 1784 Jurij Japelj zapisal v predgovoru 1. dela svojega prevoda NZ: »En desideratam tot saeculis Vulgatae in Slavo-Carniolicum idioma versionem, at non Vulgatae solum, sed et genuini graeci textus, ut in calce singularum paginarum videre est adnotationem.« Japljev tekst sam nudi samo vulgato; važnejše inačice grškega teksta (»textus receptus«) so v kurzivni pisavi dodane pod črto kot opombe. V uvodu Wolf-ovega sv. pisma, ki mu je služil za podlago Japelj in nemški Allioli, čitamo: »Prestava je skorej od besede do besede po latinski Vulgati narejena, kakor sveti tridentinski zbor priporočuje. Ako je v hebrejskim ali grškim svetim pismu kakšna versta malo drugačna, je razloček v razlaganji naznanjen« (Predgovor k 1. delu SZ, str. XV). Fr. Lampe piše v predgovoru k Zgodbam sv. pisma, ki jih je izdala Družba sv. Mohorja (1894 nsl.): »Besede sv. pisma sem prelagal naravnost iz ‚vulgate‘, to je tiste latinske prestave, katero je sv. cerkev potrdila, odobrila in imenovala za pravo, pristno, veljavno ali avtentično prestavo izvirne božje besede« (str. 5). Malo dalje v Uvodu pa, ko govori o vulgati: »Zaradi tega bomo tudi mi tukaj v Zgodbah sv. pisma prelagali božjo besedo v naš jezik iz te latinske izdaje. Le tu pa tam, kjer bo koristno zaradi razlage ali kakega dokaza, bomo se ozirali tudi na prvotne hebrejske ali grške besede sv. pisma« (str. 17). Tudi zadnji v vrsti slovenskih prevodov (vsaj delni), ki ga je oskrbel Jos. Zidanšek, prof. bogoslovja v Mariboru, (Novi Zakon. Prvi del: Sv. evangeliji in Dejanje apostolov. Maribor 1918) in ga izdal v obliki molitvenika s kratkimi, preprostemu ljudstvu namenjenimi opazkami, ima pri vsakem evangeliju na naslovni strani omenjeno, da je prirejen po vulgati. Na grški tekst se prelagatelj ni oziral.⁹

⁸ Dober je v tem oziru češki prevod J. L. Sýkora (Nový Zákon Pana Našeho Ježíše Krista. Podle vulgaty se stálým ohledem na text původní [řecký]. V Praze 1909—1914). — Hrvatski prevod, ki ga je izdal Kaptol vrhbosanski (Sveto Evangelje G. N. Isusa Krista. Sarajevo 1912) sledi Klementinski vulgati, ne oziraje se na grški tekst.

⁹ Kako so slovenski prireditelji nedeljskih evangeljev in listov od Hrena (l. 1612) naprej popravljali v smislu vulgatinega besedila Dalmatina, ki se je vsaj posredno naslanjal na hebrejski in grški izvirnik, o tem glej več v zelo poučni razpravi prof. A. Breznika: Literarna tradicija v »Evangelijih in listih« (Dom in svet 1917, str. 174).

Misel na to, da bi se izdalo s katoliške strani slovensko sv. pismo NZ z večjim ozirom na grški izvirnik, se je pojavila ob kat. shodu v Ljubljani l. 1913. Resolucija, ki je bila takrat sprejeta, tega sicer ne izraža, a na prvi biblični seji, ki se je kmalu nato vršila pod predsedstvom ljubljanskega knezoškofa dr. A. B. Jegliča, je referent (dr. Pečjak) ob odobravanju vseh udeležencev utemeljeval z zgledi iz grškega teksta, da se je treba bolj kakor doslej ozirati na original.

L. 1915 je dr. M. Slavič v »Voditelju« podal slovenski javnosti nekaj načel za slovenski prevod sv. pisma (predvsem za SZ) in pri tej priliki priporočal še enkrat vulgato s posebnim ozirom na originalni tekst: »Prestavlja se Vulgata, od cerkvenega zbora v Tridentu za avtentično proglašena latinska prestava biblije... Pri prestavi vulgate se je pa vedno ozirati na hebrejski in grški tekst in, če je potrebno, tudi na druge stare svetopisemske tekste.«¹⁰ Ta načrt se je opustil in se bo za NZ izdala polagoma tudi SZ neposredno po hebrejskem in grškem izvirnem tekstu, seveda s primernim upoštevanjem vulgate.

Grški biblični tekst NZ nam je v slovenskem prevodu doslej podajala samo Britanska in inozemska svetopisemska družba, in sicer v malih, žepnih izdajah brez komentarja. Mnogokrat se je delala propaganda za te protestantske biblije s pretvezo, da edino te nudijo čisto in pristno božjo besedo, dočim je v katoliških izdajah, prirejenih po vulgati, prvotno biblično besedilo že mnogokje izkvarjeno. A če se vsled obstoječih cerkvenih predpisov ta slovenski tekst, ki so ga prirejali neteologi in izdali brez opazk in brez cerkvenega odobrenja, na splošno ni uporabljal, moramo odkrito reči, da se je to zgodilo brez vsake znanstvene škode. Kajti prvič prireditelji niso bili večji svetopisemske grščine ter so navadno prevajali mehanično in po načelih klasične grščine,¹¹ zato so mnogokrat zgrešili pravi smisel, ki tiči v besedah sv. pisma. Drugič je pa grški tekst, ki je služil še do najnovejšega časa za podlago prevodom Britanske biblične družbe, z znanstvenega stališča manj vreden. Uporabljal se je namreč »textus receptus«, ki se v splošnem krije s carigrasko tekstno recenzijo, tekst, ki je nekdam (od 17.—19. stol.) veljal za najboljšega, a se je že sredi 19. stol., predvsem po vplivu protestantskih kritikov, moral na znanstvenem polju umakniti drugemu, boljšemu tekstu.

Naj glede slovenskega prevoda, ki ga je izdala Britanska biblična družba, dokažem to na par primerih.

Mt 5, 47 se v vseh novejših kritičnih grških izdajah (n. pr. Tischendorf, Nestle, v. Soden, Vogels) glasi: καὶ ἐὰν ἀπαγορεύῃ τοὺς ἀδελφοὺς (v. Soden in Vogels: φίλους) ὑμῶν μόνον,

¹⁰ K novi izdaji slovenskega sv. Pisma. Str. 86.

¹¹ Prim. A. Breznik, o. c. 336.

τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἔθνη οὖν τὸ αὐτὸ (v. Soden: οὕτως) ποιοῦσιν; — »Textus receptus« ima namesto ἔθνη besedo τελῶναι — Vulgata (najboljši rokopisi in tudi cerkvena izdaja) prevaja: Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis? Nonne et ethnici hoc faciunt? — V Wolfu stoji po vulgati: In ako pozdravljate le svoje brate, kaj storite več? Ali ne delajo tega tudi malikovalci? — Prevod Brit. bibl. družbe iz l. 1904 pa: In če ljubite samo brate svoje, kaj delate preveč? Ne delajo li tudi mitarji tako? — Prevod Brit. bibl. družbe iz l. 1914: In če pozdravljate samo brate svoje, kaj delate posebnega? Ne delajo li tudi pogani tako? (Tu je torej tekst izboljšán).

Mt 6, 4 se v kritičnih izdajah konča z besedami: ἀποδώσει σοι (vg reddet tibi). T. rec. ima dostavek ἐν τῷ φανερό. Wolf po vg: ti bo povrnil. Br. dr. (1904): on ti bo povrnil očitno; Br. dr. (1914): ti povrne.

Mt 6, 13 se v vseh kritičnih izdajah glasi: καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Tako tudi vg v najboljših rokopisih; et ne inducas nos in tentationem: sed libera nos a malo (vg Cl.: Et ne nos inducas in tentationem. Sed libera nos a malo. Amen). T. rec. dostavlja: ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. Wolf po vg Cl.: In ne vpelji nas v skušnjavo; temuč reši nas od hudiga. Amen. Br. dr. (1904): In ne vpelji nas v izkušnjo, nego reši nas zlega; ker tvoje je kraljestvo in moč in slava na vekomaj. Amen. Br. dr. (1914): In ne vpelji nas v izkušnjo, temuč reši nas zlega, ker tvoje je kraljestvo in moč in slava na vekomaj. Amen.

Pri Mt 6, 15 ima t. rec. za besedo ἀνθρώποις doslavek τὰ παραπτώματα αὐτῶν. Vg: Si autem non dimiseritis hominibus. Wolf (po vg): Ako pa ne odpustite ljudem. Br. dr. (1904): Če pa ne odpuščate ljudem njih grehov. Br. dr. (1914): Če pa ne odpustite ljudem njih pregreškov.

Kakor na teh štirih zgledih, tako je na vseh drugih mestih, ki jih primerjamo z grškimi izdajami: starejša slovenska izdaja iz l. 1904 (to sem imel slučajno pri rokah) podaja dosledno (s prav redkimi izjemami) variante, ki jih ima kritično manj vredni grški »textus receptus«, in to v času, ko so se v znanstvene svrhe že davno uporabljale nove kritične izdaje grškega teksta. Vulgata, mnogokrat tudi klementinska izdaja, gre navadno z boljšimi grškimi rokopisi. Kdor je rabil Wolfov, po Klementinski vulgati prirejeni prevod, je v splošnem imel v rokah tekst, ki je bil bližji inspiriranemu grškemu tekstu, kakor protestantski, po grški predlogi prirejeni slovenski tekst Brit. bibl. družbe. V zadnji izdaji (l. 1914) šele se opazi sprememba. Slabe variante so na mnogih mestih izločene; vendar čiščenje še ni bilo popolno in »textus receptus« se mestoma še kaže, kakor smo

videli n. pr. zgoraj na dveh mestih (Mt 6, 13 in 6, 15). Čeprav ta izdaja jezikovno zaostaja za prejšnjimi in ni prirejena neposredno po grškem izvorniku, kakor sodi dr. Breznik,¹² se vsaj nemška izdaja, ki je najbrž služila prireditelju za podlago, opira na bolj kritični grški tekst.

Iz tega vidimo, da je treba pri prevodih iz grškega jezika dobro paziti, kakšen tekst se vzame kot podlaga, da se prevod čimbolj približa tekstu hagiografov. Po kakih načelih se je pri našem novem slovenskem prevodu postopalo, da bi nudil v slovenski besedi tekst, ki naj bi bil čim bližji originalnemu, to naj pojasni pričujoča razprava. Naslednje vrstice naj zlasti pokažejo, kako se je v posameznih dvomnih slučajih, kjer grška rokopisna tradicija ni edina ali kjer se ne krije z latinsko, določeval tekst, kateri naj bi se prevel na slovenski jezik. Vprašanje o načinu prevajanja iz grškega originala, o jezikoslovni strani novega prevoda je poglavje zase, ki se ga v tej razpravi ne nameravam nič dotikati.

2. Glavno načelo za prevod je bilo: Kot podlaga se vzame grški tekst, ki ga danes tekstna kritika smatra za najboljšega. Glede na to pa, da o grškem originalu tekstna kritika še ni izrekla zadnje besede in da med najstarejšimi pričami za prvotni tekst danes vedno bolj pridobiva na ugledu vulgata, naj v težjih slučajih (kjer pri velikem številu grških inčic ni lahko določiti, kateri tekst je prvoten) pomaga rešiti dvome vulgata.¹³ To načelo potrebuje nekoliko pojasnila.

Primeroma lahko nalogo ima, kdor prevaja sv. pismo na svoj jezik iz vulgate. Vulgato je proglasil tridentinski cerkveni zbor za avtentično. Kdor jo točno prevede, se mu ni bati, da bi podal v prevodu kako zmoto »in rebus fidei et morum«. Od Cerkev avtorizirana in po naročilu tridentinskega koncila prirejena vulgata (editio Clementina) izhaja v vedno novih, jasnih kritičnih izdajah. Kjer je latinsko besedilo nejasno, se pogleda še v grški tekst, pa ni več dvoma, kaj naj se prevede in kako.

Težje stališče ima, kdor prevaja iz grščine. Kajti Cerkev ni nobene grške izdaje proglasila za avtentično, kakor je proglasila za avtentično vulgato. Kritičnih izdaj z bolj ali manj obsežnimi variantnimi aparati imamo zadnji čas več; a če primerjamo tekst, ki ga podajajo, spoznamo, da se v splošnem sicer skladajo, vendar pa tudi marsikje druga od druge ločijo.

¹² B. misli, da je prirejena po nemški predlogi (o. c. 336).

¹³ Če govorimo o vulgati, mislimo seveda na vulgato, kakor jo je dal iz rok sv. Hieronim in ki jo precej dobro ohranjajo še stari latinski rokopisi Amiatinus (8. stol.), Turonensis (7. stol.) in Ottobonianus (8. stol.). Vulgata Clementina (prvič tiskana 1592) ima sem in tja slabjši tekst, zato pridno dela v Rimu papeška komisija za revizijo vulgate, da na podlagi obsežnega rokopisnega gradiva, ki si ga je po mnogoletnem trudu zbrala, izda čimprej rekonstruirani Hieronimov prevod sv. pisma (prim. Bogoslovni Vestnik 3 [1923] 290—291 in 318—320).

Odkar se je poglobil študij svetopisemske tekstne kritike, zlasti od srede 19. stoletja dalje, so kritiki že po raznovrstnih potih hodili, da bi dosegli skupni cilj, ki so ga imeli, da bi namreč izsledili tekst, kakršnega so dali iz rok hagiografii, ali vsaj grški tekst, ki bi bil temu kolikor mogoče blizu. Tischendorf je pod vplivom svoje najdbe, znamenitega sinajskega rokopisa iz 4. stoletja, menil, da je v tem rokopisu originalni tekst, in se je zato v svoji najboljši izdaji grškega sv. pisma NZ (ed. 8. critica maior) prav malo oziral na druge rokopise in prevode. — Angleža Westcott in Hort sta celo življenjsko dobo posvetila študiju zgodovine grških rokopisov NZ in na podlagi medsebojne sorodnosti vse rokopise NZ razvrstila v štiri rokopisne družine. V svojo izdajo grškega svetega pisma sta sprejela takozvani nevtralni tekst, to je tekst one družine, kateri pripadata sinajski (A) in vatikanski (B) rokopis. — H. v. Soden se v klasifikaciji grških rokopisov bistveno sklada z Westcottom in Hortom, samo da vse rokopise in prevode razvršča v tri skupine, meneč, da so se grški rokopisi v treh vejah (aleksandrijski, palestinski in sirsco-carigrajski tekstni recenziji) odcepili od skupnega debla, t. j. od bibličnega teksta 3. stoletja. Dobro je v. Soden pri študiju zgodovine grškega teksta spoznal, da prihajajo pri določitvi originalnega teksta v poštev tudi najstarejši prevodi, a v svojem rekonstruiranem tekstu se je nanje premalo oziral in pustil, da je bolj odločalo število rokopisov originalnega teksta. — Tudi Westcott - Hortove in Sodenove metode, priti do originalnega teksta, kritika, ki sicer ni štedila s priznanjem in občudovanjem njihovega gigantskega dela, ni sprejela brezpogojno. H. J. Vogels, danes brez dvoma prvi strokovnjak na polju raziskovanja starolatinskih in grških rokopisov, piše: »Ich habe mich nun bald ein Jahrzehnt hindurch fast tagtäglich mit dem Apparat der großen Ausgabe v. Sodens beschäftigt, aber ich kann leider nicht sagen, daß mir dadurch die Existenz der einzelnen Typen bezw. ihrer Untergruppen sicherer geworden wäre.«¹⁴

Tako torej tekstna kritika še vedno išče potov in smernic, po katerih bi prispela do čim boljšega originalnega teksta.

En sad pa je nepobitno vendar rodil dolgotrajni in vsestranski študij zgodovine originalnega novozakonskega teksta, namreč spoznanje, da se pri iskanju najstarejšega bibličnega teksta pred vsemi grškimi rokopisi, kolikor jih danes poznamo, tudi pred onimi iz 4. in 5. stoletja, morajo upoštevati stari prevodi¹⁵ in med temi v prvi vrsti vulgata. Iz tega sledi, da

¹⁴ Handbuch der neutestamentlichen Textkritik (Münster i. W. 1923) 228.

¹⁵ Grški rokopisi, na katere se predvsem ozirajo vse novejšje izdaje grškega sv. pisma, segajo najdalje v 4. stol. nazaj, a latinski in sirski prevod globoko doli v 2. stoletje, v dobo, ki leži celih 200 let pred postankom najstarejših danes nam znanih grških rokopisov. Bodoče delo tekstne kri-

se mora tudi prelagatelj v dvomnih slučajih, kjer mu je izbirati med inačicami grškega teksta, pred drugimi rokopisi in prevodi ozirati na pričevanje vulgate.

To pravilo, ki je tudi pri novem slovenskem prevodu v zapletenih slučajih največkrat pomagalo iz zadrege, je danes z znanstvenega stališča kar najbolj utemeljeno. Vulgata se je namreč po najnovjših raziskavanjih izkazala kot najvažnejša priča izvirnega teksta.¹⁶

V dobi, ko se je od Carigrada proti zapadu pričenal širiti vpliv antiohijsko-carigradske tekstne recenzije, ki je po današnjih ugotovitvah najbolj oddaljena od originalnega teksta, ko so se variante te recenzije pričele zanašati v starolatinski tekst (Italo), se je Hieronim po naročilu papeža Damaza lotil dela za izboljšanje Itale, in sicer po starih grških rokopisih. To dejstvo, da je izboljšaval tekst, ki je že eksistiral, daje vulgati kot priči za grški tekst posebno vrednost.¹⁷ S primerno obzirnostjo do starega latinskega teksta iz 2. stoletja, ki je bil vsled dolgotrajne in pogostne uporabe med ljudstvom udomačen, je Hieronim tako očistil Italo mnogih nepristnih dostavkov in raznih tujih primesi: »codicum Graecorum emendata conlatione sed veterum. Quae ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus ut, his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant.«¹⁸

Kako resnične so bile besede, ki jih je pisal Hieronim papežu Damazu, so pokazala najnovjša odkritja na polju tekstne kritike. Tako sta Angleža J. Wordsworth in H. J. White pri zbiranju in raziskavanju latinskega rokopisnega gradiva za kritično izdajo Hieronimove vulgate¹⁹ dognala, da je Hieronim glede revizije stare Itale postopal zelo kritično in uporabljal najboljše rokopise svoje dobe. Našla sta nepobitne dokaze, da je imel na vpogled in kritično uporabljal rokopise iz dobe pred l. 300. Danes teh rokopisov ne poznamo več, a iz Hieronimovih korektur na starolatinskem tekstu se da do-

tike se bo torej moralo osredotočevati okrog preiskavanja zgodovine najstarejših prevodov (prim. Vogels, Handb. d. ntl. Textkritik 228—9).

¹⁶ Če je znanost imela o vulgati še skoraj do danes drugačno mnenje, je bil temu največ kriv protestantizem, deloma vsled tega, ker se je protestantski tekst (=t. receptus) na mnogih mestih ločil od vulgate, deloma vsled sovraštva do kat. Cerkve, ki je na tridentinskem koncilu proglasila vulgato za avtentično (prim. A. Vaccari, S. Girolamo. Studi e schizzi in occasione del XV. centenario della sua morte. Roma 1921, p. 61. — H. Höpfel O. S. B., Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium, vol. I. Romae 1922, p. 299).

¹⁷ Prim. Vogels, o. c. 176.

¹⁸ Praefatio in Evangelia (PL 29, 528).

¹⁹ Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi. Oxonii 1889—1922. V večji izdaji so doslej izšli evangeliji, Ap. dela, lista Rimljanom in prvi Korinčanom, v manjši izdaji z istim naslovom in istotam (l. 1911) pa celi NZ.

gnati, da so bili najbolj sorodni oni rokopisni družini, v katero spadata najstarejša danes znana rokopisa, sinajski in vati-kanski.²⁰ Navajata mnogo mest iz vseh evangelijev, kjer je Hieronim popravljala staro Italio in kjer za te korekture ne najdemo podlage v vsej nam danes dostopni grški rokopisni tradiciji. Rokopisi, ki jih je imel Hieronim v rokah, so se izgubili in vulgata nam je danes na onih mestih edina priča prvotnega teksta.²¹

Do enakega zaključka je prišel H. v. Soden pri svojem študiju zgodovine grškega svetopisemskega teksta. v. S. je primerjal tri tipe grškega sv. pisma, H (aleksandrijski), J (palestinski) in K (antiohijsko - carigrajski), ki nastopajo nekako od l. 300 vzporedno drug poleg drugega, da bi dognal skupni tip, iz katerega so se vsi trije razvili. Ta tip nazivlje J-H-K tekst. Glede teksta grških evangelijev pravi, da gre povsod tam, kjer se iz medsebojnega primerjanja treh tipov ne da dognati z gotovostjo, kakšno besedilo je imel prvotni J-H-K tip, odločilna beseda sv. Hieronimu.²² Tudi starolatinski tekst Ap. del je po njegovi sodbi Hieronim zboljšal na podlagi starega J-H-K tipa.²³

Sodbi angleških dveh raziskovavcev in nemškega tekstnega kritika v. Sodena se je novejši čas pridružil še A. d. v. Harnack. V knjigi »Zur Revision der Prinzipien der neutestamentlichen Textkritik«²⁴ raziskuje pomen vulgate za tekst katoliških listov in pride do sledečih zaključkov: Sinajski in vati-kanski rokopis, na katerih pričevanje se je tekstna kritika doslej skoro brezpogojno zanašala, bosta morala od svoje veljave nekoliko popustiti. Bolj bo treba ceniti aleksandrijski rokopis (A), ki gre mnogokrat z vulgato, in mnogo bolj se bo morala tekstna kritika ozirati tudi na prevode, med temi pa v prvi vrsti na vulgato, »kajti ta ima pri večini knjig NZ pre-judic najvišje starosti«. Latinska rokopisna tradicija, zlasti vulgatina, je ohranila drugače, ki jih danes ni več najti v rokopisih z originalnim tekstom (128—130). V tej knjigi je izrekel H. tudi paradokсно trditev: »Da so imeli v 16. stoletju, ko so se začeli na zapadu zanimati za originalni tekst, dober tekst vulgate — seveda ga niso imeli — in bi ga s pomočjo kakega poljubnega grškega rokopisa skrbno nazaj prevedli, bi dobili boljši tekst, kakor jim ga je nudil katerikoli tedaj dostopni grški rokopis« (129).

Harnackove ugotovitve so apologija Hieronimove vulgate, da si lepše ne moremo misliti. Glede na sodbo Harnackovo o

²⁰ Prim. njun dodatek (Epilogus) k evangelijem (1, 664).

²¹ O. c. 1, 660—662.

²² Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I. 2. Abt. (Berlin 1906) 1531.

²³ O. c. 1802.

²⁴ Die Bedeutung der Vulgata für den Text der katholischen Briefe und der Anteil des Hieronymus an dem Übersetzungswerk (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament VII) Leipzig 1916.

vulgati in sv. Hieronimu dostavlja A. Vaccari v knjigi S. Girolamo: »Più splendida lode non avrebbe potuto desiderare dagli stessi cattolici la Bibbia ufficiale della Chiesa romana, il paziente lavoro dal suo Dottor massimo compito per ordine del suo capo, papa Damaso« (65). In P. L. Fonck, ki je povodom 1500 letnice Hieronimove smrti v daljšem spisu²⁵ zbral sodbe novejših bogoslovnih znanstvenikov, katoliških in protestantskih, o Hieronimu kot prevajavcu in o njegovem delu, zaključuje svojo razpravo z besedami: »Iam igitur videmus Doctoris Maximi in exponendis sacris Scripturis merita uno agmine a scriptoribus recentioribus summis laudibus celebrari et Hieronymi interpretis eiusque operis auctoritatem ab omnibus commendari« (87).

Ker danes še nimamo cerkveno odobrene izdaje rekonstruirane Hieronimove vulgate, je služil pri prevajanju svetega pisma na slovenski jezik kot pripomoček poleg Klementinske vulgate Wordsworth - White, Novum Testamentum latine secundum editionem Sancti Hieronymi. Kritika se je o tem delu izrekla zelo pohvalno²⁶ in ga bo mogla prekositi samo izdaja, ki jo pripravlja v Rimu komisija benediktincev za revizijo vulgate.²⁷ — Kot glavna podlaga za prevod pa je služil H. J. Vogels, Novum Testamentum graece² (Düsseldorf 1922). Ta izdaja je prva katoliška, ki je prirejena na strogo znanstveni podlagi, in lahko rečemo, da ji med vsemi izdajami, kar jih imamo danes, pristoja prvo mesto. Pri izbiri variant je V. vulgato mnogo bolj upošteval nego v. Soden in njegovi predhodniki. Kritika je posebno drugo izdajo sprejela z velikim priznanjem.²⁸ Kjer Vogelsov variantni aparat, ki se ozira samo na najvažnejše variante, ni zadostoval, je dobro služil tudi v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments II

²⁵ De Hieronymo interprete eiusque versione quid censeant auctores recentiores (Miscellanea Geronimiana. Scritti varii, pubblicati nel XV centenario della morte di San Girolamo. Roma 1920, p. 69—87).

²⁶ Prim. A. Vaccari, S. Girolamo 59—60; J. Vogels, Handb. d. ntl. Textkritik 176; A. v. Harnack, Zur Revision der Prinzipien 3; H. v. Soden, Die Schriften des N. T. I, 1524.

²⁷ Razlike med to novo angleško izdajo in med Klementinsko vulgato so seveda prav malenkostne in se nanašajo večinoma na manj važne stvari. F. Gutjahr pravilno sodi, da je nova angleška izdaja vulgate sijajno opravičilo Klementinske vulgate (Einleitung zu den hl. Schriften des N. T. 6—7 Graz 1923, str. 99). — Prim. tudi M. Hetzenauer, De recognitione principiorum criticae textus N. T. secundum Ad. de Harnack («Lateranum» 2. Romae 1920), p. 32.

²⁸ Prim. n. pr. najnovejšo recenzijo v »Biblica« 5 (1924) 85—88 (P. Merk S. J.). — Tudi za italijanski prevod sv. pisma, ki ga bo oskrbel Bibl. institut v Rimu, mislijo pri NZ vzeti kot podlago Vogelsovo izdajo: »Per il Nuovo Testamento si seguirà la recente edizione critica di J. Vogels, salvo preferire, per buone ragioni, qualche ultra lezione appoggiata a grave autorità antica, specialmente della volgata latina« (Vaccari, Per una Bibbia italiana moderna, p. 199).

(Text und Apparat)²⁹ in K. Tischendorf, *Novum Testamentum graece*.³⁰

3. Po teh podatkih bodo lahko umljiva naslednja podrobnejša pravila, ki so se glede izbiranja teksta upoštevala pri slovenskem prevodu. Pravilom so dodani v pojasnilo nekateri zgledi, da na njih čitatelj laže spozna metodo prevajanja. Glede citiranja omenjam sledeče: Grški tekst je naveden vedno po Vogelsu; kjer ni, je to omenjeno. Ako se citira vulgata je tekst vzet iz Wordsworth-Whiteove izdaje, tekst Klementinske (cerkvene) izdaje iz Vogelsa (*Novum Testamentum graece et latine*. Düsseldorf 1922). Rokopise citiram kakor Tischendorf in Vogels (veliki alfabet — grški majuskuli; mali alfabet — starolatinski pred Hieronimom; arabske številke — grški minuskuli). Kratice: V. (Vogels); S. (v. Soden); T. (Tischendorf); vg = WW (vulgata po izdaji Wordsworth-Whiteovi; kjer se na citiranih mestih ta ne sklada s cerkveno izdajo, je to posebej omenjeno; kadar ni omenjeno, pomeni kratica vg tudi Klement izdajo); vg Cl. (vulgata Clementina); n. sl. (novi slov. prevod); W. (Wolfov prevod); J. (Japljev prevod); Z. (Zidanškov prevod); Br. dr. (prevod Brit. bibl. družbe); it (starolat. rokopisi); lat. (starolat. in vulg. rokopisi).

a) Kadar grški rokopisi niso edini, a se vsaj nekaj dobrih izmed njih sklada z vulgato, gre slovenski prevod z onimi, ki sledijo vulgati, če ne govorijo proti temu važni notranji razlogi (kontekst; pri sinoptikih jasna paralelna mesta).

Mt 11, 19: *καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς*. Tako V. z rokopisi \aleph B 124. Vsi drugi gr. rokopisi imajo *τέκνων* namesto *ἔργων*; vg: *Et iustificata est sapientia a filiis suis*; z njo tudi n. sl.: In opravičili so modrost njeni otroci. Tak prevod je kljub avtoriteti rokopisov \aleph in B tembolj upravičljiv, ker je Hieronim vedel, da imajo nekateri gr. rokopisi *ἔργων*, a ni popravil po njih starih latinskih, ki pišejo vsi a filiiis.³¹

Mr 6, 20: *καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει*. Varianto *ἠπόρει* imajo samo trije rokopisi (\aleph B L) in kopt. prevod, ostali rokopisi in prevodi pa vsi *ἔπορει*; vg: *et audito eo multa faciebat*. V. in S. sta v tekst sprejela *ἠπόρει* radi načela, da ima izraz, ki je bolj tuj in se manj rabi, več verjetnosti za pristnost; vendar S. v aparatu varianto *ἔπορει* smatra za enako vredno z *ἠπόρει*. N. sl., kakor večina gr. in vg: marsikaj je delal po njegovih besedah.

Lk 1, 28: *χαῖρε κεχαριστομένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ*. Rokopisi A C D X Γ Θ i. dr. ter lat. in sir. prevod imajo dostavek: *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* (prim. Lk 1, 42). Z njimi gre n. sl.: Gospod s teboj, blagoslovljena ti med ženami.

²⁹ Göttingen 1913.

³⁰ Editio octava critica maior. Vol. I—II, Lipsiae 1869—1872.

³¹ V komentarju k Mt piše pri tem mestu: »In quibusdam evangeliiis legitur: iustificata est sapientia ab operibus suis.« Ti evangeliji, na katere se pozivlje sv. Hieronim, morejo biti samo grški, ker starolat. citajo vsi: a filiiis (prim. Wordsworth-White, *Novum Test. latine* 1, 658).

Lk 12, 31: πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν. Nekateri manj pomembni minuskuli imajo za ζητεῖτε še besedo πρῶτον (prim. Mt 6, 33). Namesto αὐτοῦ imajo razen Ɱ B D L a c in nekaterih prevodov vsi ostali rokopisi θεοῦ; tako tudi vg: verumtamen quaerite (vg Cl.: quaerite primum) regnum Dei: et haec omnia adicientur vobis; z njo n. sl.: Iščite marveč božjega kraljestva in vse to se vam bo navrglo (W.; Za tega voljo išite nar poprej Božjiga kraljestva, in njegove pravice, in vse to vam bo perverženo).

Mr 2, 9: ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι. — ἀφίενται imajo Ɱ B 28, večina it in vg (dimittuntur). Rokopisi A C D L Γ Δ Θ Π etc.: ἀφέωνται. Paralelno mesto pri Mt (9, 5) ima skoro po soglasni, pri Lk (5, 23) po soglasni grški rokopisni tradiciji ἀφέωνται (tako tudi V. S.; T. ima v 8. izd. radi avtoritete Ɱ in B ἀφίενται, poprej ἀφέωνται), n. sl. radi dobro utemeljenih paralelnih mest proti vg: odpuščeni so ti grehi (Br. dr. 1904: odpuščajo se ti grehi; prelagatelj ni bil dosleden, ker ima t. rec. ἀφέωνται; Br. dr. 1914: odpuščeni so ti grehi); tudi J. in W. prevajata tako.

Mr 13, 25: καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐκπίπτοντες. Tako Ɱ A B C U Π i. dr. Ostali grški (v pretežni večini carigr. recenzije) čitajo: καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔσονται ἐκπίπτοντες; za njimi vg: et stellae caeli erunt decedentes; W. in zvezde neba bodo doli padale (enako J. in Z.); Br. dr. (1904: in zvezde nebeške bodo padale; Br. dr. 1914: bodo padale z neba. Zaradi paralelnega mesta pri Mt (24, 29), kjer je vsa lat. in skoro vsa gr. rokopisna tradicija edina (οἱ ἀστέρες πησούονται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ — stellae cadent de caelo) in zaradi konteksta (preprosto ljudstvo, ki so mu bile govornje besede, si je naivno predstavljalo, da so zvezde pritrtjene na nebesnem svodu) prevaja n. sl. Mr 13, 25 v nasprotju z vg in mnogimi gr. rokop.: in zvezde bodo padale z neba.

Mr 1, 44: ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ. V tej obliki je tekst po gr. rokopisih dobro utemeljen; a nekaj rokopisov (33, 69 ff²) in vg imajo ἀρχιερεῖ — principi sacerdotum. Paralelni mesti pri Mt (8, 4) in Lk (5, 14) imata v vseh rokopisih ἱερεῖ — sacerdoti. Zaradi jasnih paralelnih mest in zaradi konteksta (od gob očiščeni so se morali zgglasiti pri enem izmed službujočih duhovnikov, ne pri velikem duhovniku; prim. 3. Moz. 14, 2) prevaja n. sl.: pojdi in se pokaži duhovniku.

Mr 7, 3: οἱ γὰρ Φουρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πύγμα νύθωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν. Ɱ W sy^p in vg imajo πύγνα — crebro namesto πύγμα (tudi T. v 8. izd.). Po kontekstu je bolj upravičeno πύγμα (Zorell³²: πύγμα νύψασθαι τὰς χεῖρας — pugno lavare manus, i. e. ita lavare manus, ut una manu in pugna complicata altera fricetur ac lavetur), kajti pri Judih ni bilo nikakega predpisa, da je treba pred jedjo roke pogosto umivati; pač pa je bil predpis, da se pri umivanju dlan ni smela dotakniti dlani, češ da bi se utegnila ena roka po drugi omadeževati. Na ta običaj spominja

³² Novi Testamenti lexicon graecum. Parisiis 1911.

izraz *πυγμῆ*.³³ N. sl. prevaja po gr. proti vg: Farizeji namreč in sploh Judje ne jedo, če si s pestjo (op. pod črto: t. j. tako, da je ena roka strnjena v pest) ne umivajo rok.

Mr 9, 40: *ὅς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστίν.* Mnogo gr. rokopisov, med njimi A D, ter skoro vsi lat. čitajo obakrat *ὕμῶν* (qui enim non est adversum vos, pro vobis est). S kontekstom se bolj sklada *ἡμῶν* (N B C D, mnogo minusk., kopt., arm.), kajti predstoječi verz se glasi: Ne branite mu; zakaj nikogar ni, ki bi storil čudež v mojem imenu in bi mogel takoj na to húdo govoriti o meni. Zato n. sl. v nasprotju z vg: kdor namreč ni proti nam, je za nas.

Lk 5, 17: *Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτοὶ ἦν διδάσκων καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι οἱ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ· καὶ δὴναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν.* Večina rokopisov ima *εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς*, z njimi tudi vsi lat. (ad sanandum eos). Po kontekstu bi pa *αὐτούς* pomenilo farizeje in pismouke, zato n. sl. sledi rokopisom N B L Z in prevaja: Nekega dne je učil, in sedeli so *poleg* farizeji in učeniški postave, ki so bili prišli iz vseh galilejskih in judejskih vasi in iz Jeruzalema, in bila je moč Gospodova, da je ozdravljjal.

Jan 3, 25: *Ἐγένετο οὖν ζήτησις ἐκ τῶν μαθητῶν τῶν Ἰωάννου μετὰ Ἰουδαίου περὶ καθαρισμοῦ.* V rokopisih N G Θ 565 in mnogih drugih gr., vseh lat. in v sirskem prevodu (syr-cur) stoji *μετὰ Ἰουδαίων* (facta est ergo quaestio ex discipulis Johannis cum Judaeis de purificatione). Tudi W. in Br. dr. (1904): med Janezovimi učenci in med Judi. Po rokopisih in prevodih sta obe varianti skoro enako izpričani, smisel pa govori za singular (Ἰουδαῖος — najbrž kak učenec Kristusov), zato n. sl.: Nastalo pa je pričkanje med Janezovimi učenci in nekim Judom zaradi očiščevanja.

Apd 7, 16: *καὶ μετατέθησαν εἰς Συχέμ καὶ ἐπέθησαν ἐν τῷ μνήματι ᾧ ὠνήσατο Ἀβραάμ τμῆς ἀργυρίου παρὰ τῶν υἱῶν Ἐμμὼρ ἐν Συχέμ.* Namesto *ἐν Συχέμ* imajo mnogi gr. in vsi lat. rokop. *τοῦ Συχέμ* (vg: et translati sunt in Sychem, et positi sunt in sepulchro, quod emit Abraham pretio argenti a filiis Emmor filii Sychem). Po vg imata W.: ki ga je kupil Abraham za ceno srebra od sinov Hemorja, sina Sihemovega, in Krek: ki ga je kupil Abraham za srebrn denar od sinov Hemorja, Sihemoviča; Br. dr. 1904 po gr.: katerega je kupil Abraham za ceno srebra od sinov Hemorja očeta Sihemovega (najbrž po Joz 24, 32; a filiis Hemor patris Sichem). Kontekst govori bolj za *ἐν Συχέμ* (N B C, več minusk. in sah., kopt., arm. prevod). Sihemski knez Emor ni bil sin kakega Sihema, pač pa je bil tako znamenit, da so ga imenovali očeta mesta Sihema (prim. Joz 24, 32) in Sihemljane sinove Emorjeve.³⁴ Zato ima n. sl.: Pre-

³³ Prim. tudi J. Knabenbauer: »lectio πυχνά erit recienda et altera πυγμῆ retinenda« (Commentarius in evangelium secundum Marcum [Cursus Scripturae Sacrae]. Parisiis 1894, p. 186).

³⁴ Prim. J. Knabenbauer, Commentarius in Actus apostolorum (Cursus Scripturae Sacrae). Parisiis 1899.

nesli pa so jih v Sihem in položili v grob, ki ga je Abraham kupil za plačilo v denarju od Emorjevih sinov v Sihemu.

b) Kjer je grški tekst dobro podprt in se vulgata od njega oddaljuje, gre slovenska beseda proti vulgati za grškim izvirnikom, ako ne govorijo važni notranji razlogi za vulgato. Nekaj zgledov!

Jan 14, 9. 11: λέγει αὐτῷ (Φιλίππῳ) ὁ Ἰησοῦς· τοσοῦτον χρόνον μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φιλίππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· καὶ πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; — πιστεῦτέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί. Vg prevaja to mesto: Dicit ei Iesus: Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me, Philippe? Qui vidit me, vidit et Patrem: Quomodo tu dicis: Ostende nobis patrem? — Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est? — Z variantama cognovistis me — non creditis? je vg popolnoma osamljena in n. sl. ima po gr. tekstu: Jezus mu reče: »Toliko časa sem med vami, Filip, in me nisi spoznal? (W. in me ne poznate?) — Verujte mi, da sem jaz v Očetu in Oče v meni (W. Ali ne vérujete, de sim jest v Očetu, in Oče v meni?).

Mt 8, 30: ἦν δὲ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἀγέλη χιρίων πολλῶν βοσκομένη. Vsi gr. rokop. brez izjeme imajo μακράν; vsi lat. (z edino izjemo cod. q) non longe. Ker na eni strani grška, na drugi latinska rokopisna tradicija popolnoma soglaša, dalje ker grški tekst trdi nekaj, kar vsaj navidezno nasprotuje latinskemu,³⁵ in ker kontekst ne odloči ne za en ne za drugi tekst, zato tudi n. sl. prevod ne izraža samo grškega teksta, temveč je v okroglem oklepaju dodana inačica vg: Pasla pa se je (n e) daleč od njiju velika čreda svinj³⁶.

Lk 2, 22: Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως. Pretežna večina gr. rokopisov piše αὐτῶν, trije (D 21. 220) imajo αὐτοῦ (t. j. otroka, kajti o njem govori v. 21). Latinski rokopisi pa prevajajo vsi: Et postquam impleti sunt dies purgationis eius secundum legem Mosi. Eius je lahko varianta za gr. αὐτοῦ; ali ker zakon govori samo o očiščevanju matere, je bolj verjetno, da se eius nanaša na Marijo. Možno je, da so eksistirali nekdanji rokopisi z inačico αὐτῆς (namesto αὐτῶν ali αὐτοῦ), ali pa je latinski prevod korektura nejasnega, da ne rečemo zmotnega gr. teksta.³⁷ N. sl. prevod gre na tem mestu iz notranjih razlogov za vg proti gr. tekstu: ko so se dopolnili dnevi njenega očiščevanja po Mozesovi postavi.

³⁵ Dejanski lahko pomeni obojni tekst isto; »huiusmodi enim intervalla magna denique sunt vel modica, si cum aliis comparantur« (Calmet; citat pri Knabenbauerju, Commentarius in evangelium secundum Matthaëum [Cursus Scripturae Sacrae] Parisiis 1922, p. 392).

³⁶ Crampón hoče zadostiti gr. in lat. tekstu s prevodom »a quelque distance«. Enako Rösch: »in einiger Entfernung«.

³⁷ M. Hetzenauer navaja to mesto za zgled, ko razpravlja o splošno priznanem pravilu v tekstni kritiki: »Lectio manifeste falsa pro spuria habenda est, licet apud plurimos testes inveniat«. Pravi namreč: »Apud Lc. 2, 22 lectio καθαρισμοῦ αὐτῶν falsa videtur, quia lex de purgatione matris tantum loquitur, ita ut καθαρισμοῦ αὐτῆς scribendum sit« (De

Zanimivo je mesto Jan 10, 16. Vsi grški in vsi starolattinski rokopisi čitajo: καὶ γενήσεται μία ποιμνὴ, εἰς ποιμήν — et fiet unus grex et unus pastor. Vg pa ima dosledno v vseh svojih rokopisih: et fiet unum ovile (po gr. ἀλλή) et unus pastor. Vulgatini rokopisi dokazujejo, da je Hieronim starolattinsko besedilo na tem mestu popravil, in sicer po nekem (nekih?) grškem rokopisu, v katerem je na tem mestu stalo αὐλή in ne ποιμνὴ; to je razvidno iz Hieronimovega komentarja k Ezek 46, 21: »et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc atrio... et fiet unum atrium et unus pastor; hoc enim graece ἀλλή significat, quod latina simplicitas in ovile transtulit.«³⁸ Wordsworth - White smatrata poleg drugih mest tudi to za dokaz, da je Hieronim za revizijo Itale uporabljal grške rokopise, ki so se izgubili.³⁹

A če tudi bi H. imel v rokah rokopise, ki so imeli ἀλλή (= atrium, ovile) namesto ποιμνὴ — grex, vendar govorijo važni notranji razlogi za to, da je beseda ποιμνὴ prvotna in ne ἀλλή in da je treba kljub Hieronimovi opazki v komentarju k Ezek prevesti to mesto po tem gr. tekstu, ki je do danes ohranjen. Smisel Kristusovih besedi je, da v novi zavezi pade stena med Judi in pogani: oboji se bodo združili v eno Kristusovo Cerkev. »Hoc ovile« je judovska sinagoga s svojo zakonodajo in strogo narodno omejenostjo. »Oves, quae non sunt ex hoc ovili« so pogani; toda iz Kristusovih besedi nikakor ne sledi, da tvorijo ti, ki stoje zunaj judovske sinagoge, »aliud ovile«⁴⁰ in da se judovski ter poganski ovčnjak v NZ združita v enega skupnega, marveč judovsko in pogansko ljudstvo se bo združilo v eno samo čredo pod enim skupnim pastirjem, v eno Cerkev. Od podobe ograjene staje (jud. sinagoga) Kristus torej prav primerno preide k podobi črede: pred ustanovitvijo vesoljne Kristusove Cerkve so bili pravi verniki zbrani v ograjeni staji judovske sinagoge; po ustanovitvi cerkve pa je sinagoga (ἀλλή — ovile) izgubila nekdanjo božjepravno pooblastitev, ograja je padla in vsi narodi so poklicani v Kristusovo Cerkev, ki je bistveno vesoljna, ki naj se preko vseh narodnih in državnih mej (staj, ograj) razširi po vsem svetu.

recogn. princ. p. 37). — Fillion prevaja po vg: »Quand les jours de la purification de Marie furent accomplis« — in upravičuje pod črto svoj prevod proti grškemu tekstu: »La leçon αὐτή, suivie par la Vulgate, est sans doute une correction. La loi de la purification n'atteignant que la mère et non l'enfant, l'emploi du pluriel présente une véritable obscurité, et il n'est pas étonnant, qu'on l'ait modifiée« (La Saint Bible VII. Paris 1903, p. 309—310).

³⁸ PL 25, 465.

³⁹ O, c. 579.

⁴⁰ »neque ex hoc ovili sequitur... iudicari alterum esse ovile quo gentes continerentur, verum hoc solum designat praesentem illam Israelitarum congregationem, ex qua iam habet aliquas oves; neque enim gentes simili quodam legum, ritu apparatu coercebantur neque umquam grex Domini appellantur neque Jahve pastor earum« (Knabenbauer, Commentarius in evangelium secundum Joannem [Cursus Scripturae Sacrae]. Parisiis 1898, p. 332—333).

Primer a ovile — Cerkev bi torej ne bila točna; zelo primerna pa je primer a s čredo. To primer o je Kristus sam večkrat rabil.⁴¹ Beseda grex pa tudi lepo izraža cerkveno organizacijo, t. j. enoto raznolikih delov. Nasprotno ovile (enolična palestinska staja) ne more biti primerna podoba za cerkveno organizacijo, še manj pa naš »hlev«. Lat. ovile ima vsaj to prednost, da spominja na Kristusovo podobo o ovcah, dočim naš hlev ne. Čreda je nekaj živega, organskega, staja nekaj enoličnega. Kristus je pač primerjal Cerkev stavbi (Mt 16, 18), a mislil je na dovršenejšo, popolnejšo stavbo, ker je govoril o skalnati podlagi, o ključih (vratih), o nepremagljivosti; pri tem je mislil predvsem na nepremagljivost in na trdno hierarhično organizacijo (primat). A ograjena palestinska staja nikakor ne pomeni tako trdne in organizirane duhovne stavbe s tako trdno avtoriteto. Še nasprotno je v primeri staja-sinagoga poudarjena minljivost sinagoge (ograje); ograja mora namreč pasti, da bodo mogli Judje in pogani tvoriti eno čredo, za katero bi bila ograja sinagoge v vsakem oziru pretesna. — N. sl. prevod je sprejel na podlagi vsega tega grško besedilo kot bolj utemeljeno: Še druge ovce imam, ki niso iz tega hleva; tudi tiste moram pripeljati: in poslušale bodo moj glas in bo ena čreda, en pastir. — Prav je, da se tudi v slovenske liturgične molitve uvede čimprej to besedilo, da tako izgine malo estetična, Kristusovi govorici tuja in dogmatično vsaj jako dvomljiva primer a hlev-cerkev.

c) Mesta, ki jih vulgata prevaja manj jasno ali manj točno, podaja novi prevod v smislu okrožnice »Providentissimus Deus« (Leon XIII., 18. sept. 1893) vedno po grškem izvirniku.⁴² To pravilo se je moralo mnogokrat uporabljati. Tu podajam samo par značilnih zgledov.

Mt 9, 16: οὐδεὶς δὲ ἐπιβάλλει ἐπιβλημα ῥάκουσ ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· αἴρει γὰρ τὸ πλῆρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου, καὶ χειρὸν σχίσμα γίνεσθαι. Po vg se to mesto glasi: Nemo autem immittit commissuram panni rudis in vestimentum vetus; tollit enim plenitudinem eius a vestimento, et peior scissura fit. W. je prevel: Nihče pa ne všije zaplate iz srovi ga sukna v staro oblačilo; ker trga, kar je celiga na oblačilu, in raztrga je hujša; Z.: ker trga njegovo dopolnilo od oblačila, in razporek postane hujši; J. še bolj po besedi vg: sakaj ona odvsame njega popolnomoft od oblazhila, inu to raftèr-

⁴¹ N. pr. Lk 12, 32: Nolite timere pusillus grex. — Jan 21. 15. 16. 17: Pasce agnos... oves (vse bistvene sestavine črede).

⁴² V imenovani okrožnici Leon XIII. govori o pomenu vulgate, potem pa dostavlja: »Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambiguit, si quid minus accurate inibi elatum sit, inspectio praecedentis linguae suasore Augustino proficiet« (S. August., De doctrina christ. I, 3, c. 3 et 4). Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum (Friburgi Brisg. 1911) 517—8.

ganje hujšhi postane. — Το πλήρωμα je v gr. izvorniku subj., kar je dobro razvidno iz paralelnega mesta pri Mr (2, 21: εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται) in pomeni toliko kot našiv, zaplata (Zorell: id, quo res fit plena, id quod supplendi causa apponitur, complementum, supplementum. — Knabenbauer:⁴³ πλήρωμα αὐτοῦ . . . supplementum eius, scil. vestis, id quo vestis suppletur vel reficitur, resacritur, ergo pannus ille rudis). Latinski prelagatelj je besedo smatral za objekt, nanašajoč se na neraztrgani del obleke; tako prevajajo potem vsi, ki jemljejo vg za podlago. Vsled tega stavek ne da lepega smisla. Jasen in lep pa je, če prevedemo τὸ πλήρωμα po gr. z ozirom na vzporedno mesto pri Mr kot subjekt: Nihče ne prišije zaplate iz neudelanega blaga na staro obleko. Zakaj našiv od obleke še kaj odtrga in nastane še večja luknja.⁴⁴

Mt 15, 5. 6. Vg: Vos autem dicitis: Quicumque direrit patri vel matri: Munus quodcumque est ex me tibi proderit, et non honorificabit patrem suum aut matrem (vg Cl.; matrem suam); et irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram. — Nemogoče je to prevesti tako, da bi dobilo pravi od Kristusa nameravani smisel. Vsak dosloven prevod po vg je nerazumljiv. W. n. pr. prevaja: Vi pa pravite: Kdorkoli reče očetu ali materi: Dar katerikoli je od mene, bo tebi v prid: In naj bi tudi ne spoštoval svojega očeta ali svoje matere. Tako ste zapoved božjo v nič storili zavoljo svojega zročila. — Z.: Vi pa pravite: Kdorkoli reče očetu ali materi: Dar, katerikoli je od mene, bodi tebi v prid; in ne bo spoštoval svojega očeta ali svoje matere, in ste ovrgli zapoved božjo zaradi svojega izročila — Treba je prevesti original, ki je jasen: ὑμεῖς δὲ λέγετε ὅτι ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ· δῶρον (sc. ἐστίν) ὃ ἐάν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῆς, οὐ μὴ τιμῆσαι τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ· καὶ ἠκυρώσατε τὸν νόμον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν. Po gr. ima n. sl.: Vi pa pravite: ‚kdorkoli reče očetu ali materi: Dar je, kar bi ti od mene bilo v prid, mu ni treba spoštovati očeta ali matere‘. Tako ste zavrgli božjo zapoved zaradi svojega izročila.

Lk 10, 41: Vg Martha, Martha, sollicita es et turbaris circa (vg Cl.: erga) plurima. — Ta tekst je dvoumen, ker se je dopolnilo circa (erga) plurima nanaša lahko samo na drugi glagol, ali pa na prvega in drugega skupaj. W. je smatral prvo za verjetnejše in je prevel: Marta, Marta! skerbna si in si veliko prizadevaš. A po grškem tekstu Μάρθα, Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζεις περὶ πολλὰ spada περὶ πολλὰ kot dopolnilo k obema glagoloma, ker tudi gr. glagol θορυβάζειν zahteva dopolnilo. N. sl. zato prevaja v tem smislu: Marta, Marta, skrbi in vznemirja te mnogo stvari.

⁴³ Commentarius in evangelium secundum Matth., p. 408.

⁴⁴ Szczeпаński podaja v mali izdaji prevod pravilno po grškem tekstu: gdyż taka łata obrywa szatę, i powstaje wieksza dziura; a Sýkora kljub opazki na naslovni strani, da se v prevodu vedno ozira na grški tekst, tu ostane kar pri vg: neboť by odtrhla vyplněk jeho od roucha a stal by se horší roztržek.

d) Daljša mesta (celi verzi), ki jih nimajo niti najboljši grški, niti najboljši in najstarejši vulgatini rokopisi, pač pa se nahajajo v latinski cerkveni (Klementinski) izdaji, so v prevodu v oglatem oklepaju. Takih mest ni mnogo. Troje jih omenim tukaj.

Mt 23, 24: Οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κατεσθίετε τὰς οὐκίας τῶν γηρῶν καὶ προβάσι μακρὰ προσευχόμενοι· διὰ τοῦτο λήμψεσθε περισσώτερον κρίμα. Ta verz imajo rokopisi E F G H K M S U V Γ Δ Θ Π i. dr. ter vg Cl. (Vae vobis scribae et Pharisei hypocritae: quia comeditis domos viduarum, orationes longas orantes: propter hoc amplius accipietis iudicium), izpuščajo ga \aleph B D L Z, mnogo minusk., več starolat. rokopisov in najboljši rokopisi vg. Tekstnokritično ni utemeljen kot pristen; dobre izdaje originalnega teksta ga omenjajo samo v variantnem aparatu; tudi W W ga izpušča. Najverjetneje je, da je zašel v Mt evangelij iz Mr 12, 40 ali Lk 20, 47. V n. sl. prevodu je v tekstu, a med oglatim oklepajem, kar naj znači, da je njegova tekstnokritična vrednost zelo dvomljiva: Gorje vam, pismouki in farizeji, hinavci: ker požirate hiše vdovam, medtem ko hinavsko opravljate dolge molitve; zaradi tega boste ostreje sojeni.

Mt 27, 35. Za besedami σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν διαμέρισαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βιάλλοντες κλῆρον imajo rokopisi Θ Δ 1 a b c g² h q r¹ še sledeči dostavek: ἕνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφῆτου· Διαμέρισαν τὰ ἱμάτια μου ἑαυτοῖς, καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον. Ima ga tudi vg Cl.: ut impleretur, quod dictum est per Prophetam dicentem: Diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem. Najboljši gr. rokopisi \aleph A B D L Γ Π i. dr., dobre izdaje gr. teksta ter lat. izdaja W W besede izpuščajo. V zgoraj omenjene rokopise so prišle iz Jan 19, 24. N. sl. prevod jih je ohranil v oglatem oklepaju: da se je izpolnilo, kar je bilo povedano po preroku: Razdelili so moja oblačila in za mojo suknjo so vrgli žreb.

Apd 8, 37. Ta verz: Εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Φίλιππος· Εἰ πιστεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου ἔξιστιν. Ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν· Πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν se nahaja samo v nekaterih malo pomembnih rokopisih (E, več minusk., it, sy^h), a tudi v vg Cl.: dixit autem Philippus: Si credis ex toto corde licet. Et respondens ait: Credo Filium Dei esse Iesum Christum. Ker pa ga izpuščajo \aleph A B C H L P 13, 61, več drugih in po najboljših vulgatinih rokopisih tudi lat. izdaja W W, je njegova kritična vrednost prav majhna. V n. sl. prevodu je med oglatim oklepajem: »Če veruješ z vsem srcem, je dovoljeno«. In odgovoril je: »Verujem, da je Jezus Kristus Sin Božji«. Br. dr. 1914 ima še vedno verz kot pristen, dasi so ga kritične izdaje originalnega teksta že davno premestile pod črto v variantni aparat.

To so glavne smernice, po katerih se je prirejal novi slovenski prevod sv. pisma; podobno kot v navedenih zgledih se je na podlagi teh smernic postopalo v vseh težjih slučajih, kjer prvotni tekst ni soglasno potrjen. Pravila za vsak slučaj seveda ni mogoče navesti; včasih mora pomagati tudi zdrava sodba.

Končno omenjam, da so bila tu navedena načela ustno predložena trem zelo uglednim članom biblične komisije v Rimu (P. L. F o n c k u S. J., prof. na pap. Bibl. institutu, P. I. B. F r e y u C. S. Sp., ravnatelju franc. semenišča, in P. H. H ö p f l u O. S. B., prof. v benedikt. kolegiju sv. Anzelma), ki so jih v celoti odobrili. Izrečno so tudi potrdili, da se prevod, prirejen po takih načelih, more uporabljati v cerkvi.

Dr. Arturus L a n d g r a f — Bamberg:

De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum.

IV. Doctrina S. Thomae.

Non licet inquisitioni nostrae finem imponere priusquam exposita sit doctrina s. Thomae de relatione caritatis ad bonitatem moralem operum nostrorum. Cum intentum nostrum sit quaestionem secundum ordinem logicum exstruendi, incipiendum nobis erit de doctrina s. Thomae circa necessariam ordinationem omnium actuum nostrorum in Deum finem ultimum. Cum s. Thomas sententiam quam in operibus iuventutis, nempe in commentario ad Lombardum, defenderat, aliquantulum mutaverit,¹⁶¹ prius statuenda erit breviter doctrina librorum Sententiarum, deinde de ceterorum operum doctrina per modum unius quaeretur.

1. Libri Sententiarum.

Quid sit de necessitate ordinandi omnes actus humanos in Deum, ne sint mali, s. Thomas large tractat in dist. 40 lib. Sent. II, quae pro quaestione nostra classica dici meretur.

Praeprimis reicit sententiam Alexandri Alensis, qui constans suis principiis affirmaverat in actibus humanis individuus, etiamsi non in verbis, esse locum indifferentiae. Similiter refutat sententiam s. Bonaventurae.

Propriam deinde sententiam statuens subtili analysi procedit. »Si ergo sit medium inter bonum et malum in actionibus, hoc non erit, nisi secundum quod malum privative bono opponitur; sed in privative oppositis non invenitur medium, nisi per hoc, quod subiectum non est susceptivum habitus, ut lapis quia visionis susceptibilis non est, neque videns neque caecus dicitur; et per hunc modum oportet accipere medium inter bonum et malum, ut si aliquid est, quod alicuius bonitatis non

¹⁶¹ Cf. discordantias quas Johannes de Lichtenberg in suis quaestionibus disputatis, compositis ante an. 1307., statuit. Cod. Vatic. lat. 859.

est susceptivum, non opposita malitia sibi erit: unde relinquitur indifferens.¹⁶² Hoc locum habere potest, si actus abstractus ab omnibus circumstantiis consideratur, eo quod aliquis actus ex genere suo pariter se habeat ad bonum et ad malum. In individuo autem actus aliquis solum in tantum potest indifferens esse, in quantum deficit a susceptibilitate bonitatis vel malitiae moralis, id est in quantum caret moralitate seu in quantum actus non iam est humanus. Ratio huius est, »quod cum nihil appetatur nisi in quantum est bonum, impossibile est, quod finis, ad quem ordinatur actio ex deliberatione, sit indifferens: quia vel ratio decipitur et iudicat esse bonum sibi, quod non est bonum; et hoc non est, nisi quando finis est malus, discordans a rationis rectitudine; quamvis hoc quod desideratur forte sit bonum desideranti secundum aliquid sui ut secundum gustum vel secundum tactum delectabile; vel est bonum simpliciter, et sic etiam actus erit bonus.¹⁶³

Ratio intima autem, cur illud, quod non est simpliciter bonum, iam sit obiectum moraliter malum, est in eo, quod omnes actus nostri debent esse in Deum ordinati, sicut exigit apostolus 1 Cor. 10, 31. S. Thomas enim hoc verbum sic explicat: »Dicendum, quod hoc quod dicitur, 'Omnia in gloriam, Dei facite', potest intelligi dupliciter: vel affirmative, vel negative. Si negative, sic est sensus: Nihil contra Deum faciatis, et hoc modo praeceptum est; et sic praeceptum hoc praeteritur vel per peccatum mortale, quod contra Deum fit, vel per peccatum veniale, quod praeter Deum fit. Si autem intelligatur affirmative, hoc potest esse dupliciter: aut ita quod actualis relatio in Deum sit coniuncta actioni nostrae cuilibet, non quidem in actu, sed in virtute, secundum quod virtus primae ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus sicut et virtus finis ultimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis; et sic adhuc praeceptum est, et contingit omissionem eius esse venialem vel mortalem, sicut dictum est. Vel ita quod ordinatio actualis in Deum sit actu coniuncta cuilibet actioni nostrae, et sic potest intelligi dupliciter, vel distributive vel collective. Si distributive, sic est sensus: Quamcumque actionem facitis, melius est, si eam actu in Deum ordinetis, et sic est consilium. Si autem sumatur collective, sic est sensus: Omnia opera vestra ita faciatis, quod nullum eorum sit quin actu in Deum ordinetis: et hoc nec praeceptum nec consilium est: sic enim sancti in patria actus suos referunt.¹⁶⁴

¹⁶² In II. Sent. dist. 40, q. 1, a. 5 corp.

¹⁶³ I., cit. ad 5.

¹⁶⁴ In II. Sent. dist. 40, q. 1, a. 5 ad 7.

Explicat quoque, quid intelligat sub ista virtuali intentione, qua saltem omnis actus in Deum ordinari debet, ne sit malus. »Non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum: quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet, quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper coniuncta cuilibet actioni quae dirigitur in aliquem finem proximum; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur, sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere: tum enim quidquid ad se ipsum ordinat, in Deum ordinatum erit.«¹⁶⁵

His suppositis s. Thomas adhuc ulterius progreditur: in iusto omnis actus bonus necessario a caritate in finem caritatis dirigitur et sic fit meritorius: »Quia, cum caritas imperet omnibus virtutibus, sicut voluntas omnibus potentiis, oportet, quod quidquid ordinatur in finem alicuius virtutis, ordinetur in finem caritatis: et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicuius virtutis in finem caritatis ordinatus remanebit, et ita meritorius erit.«¹⁶⁶ Nulla enim virtus, nec prudentia esset virtus, »si esset sine caritate, loquendo de virtutibus infusus ordinatis ad merendum,«¹⁶⁷ cum caritatis sit proprium agere circa finem supernaturalem¹⁶⁸ et inclinare ad eum, in ordine ad quem praecise per virtutes infusas operari debemus.¹⁶⁹

Ratio intima autem eius videtur esse in ea formalitate caritatis qua est amicitia hominis cum Deo,¹⁷⁰ ita ut homo, quidquid ordinet ad Deum, ordinet ex amicitia ad ipsum. Nam »ideo oportet superaddi caritatem, per quam amicitiam ad Deum habeamus, et ipsum amemus et desideremus assimilari ei per participationem spiritualium donorum, ut participabilem per gloriam ab amicis suis.«¹⁷¹ Verum est tamen hanc rationem nondum cum sufficiente praecisione in libris Sententiarum exhiberi. Nullatenus autem haec obligatio pro iusto omnes actus ad Deum, si eos ordinat, ex caritate ordinandi, est ex praecepto.¹⁷²

Nunc clare intelligitur, quid sit essentia venialis peccati. Est nempe in eo, quod actus praeter Deum fit, id est simpliciter non ordinatur in Deum;¹⁷³ id quod est in iusto idem est ac »fieri praeter caritatem«.

¹⁶⁵ L. cit ad 6. — Quomodo secundum s. Thomam talis ordinatio sit intelligenda cf. A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas v. Aquin. Bamberg 1923.

¹⁶⁶ L. cit. corp.

¹⁶⁷ In III. Sent. dist. 27, q. 2, a. 4, q. 3 ad 2; cf. dist. 36, a. 2 ad 2.

¹⁶⁸ L. cit. corp.

¹⁶⁹ In III. Sent. dist. 33, q. 1, a. 2, q. 3 corp.

¹⁷⁰ In III. Sent. dist. 27, q. 2, a. 2 corp.

¹⁷¹ L. cit. ad 4.

¹⁷² In III. Sent. dist. 37, q. 3, a. 4; dist. 36 a. 6

¹⁷³ Cf. In II. Sent. dist. 40, a. 5 ad 7.

2. Reliqua s. Thomae opera.

Necessitas ordinandi omnes actus in Deum, ne sint mali. — In scriptis posterioribus s. Thomae a doctrina in libris Sententiarum statuta non recessit, imo potius eam magis magisque perfecit et complevit.

Nihil mutatum est in sententia de impossibilitate actuum in individuo indifferentium. Invenitur in Quaest. disput. de malo;¹⁷⁴ et modus argumentandi hic omnino similis est modo quaestionis correspondentis in lib. II. Sent.: »Si... loquamur de actu morali, secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quae ipsum rectum faciant, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque quando oportet et ubi oportet et sicut oportet etc., huiusmodi actus est ordinatus et bonus; si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis. Quod enim fit propter iustam necessitatem vel propter piam utilitatem, laudabiliter fit, et bonus est actus; quod vero caret iusta necessitate et pia utilitate, otiosum reputatur, ut Gregorius dicit (Lib. VII. Moral. c. 25 ante med.). Otiosum autem verbum peccatum et multo magis factum: dicitur enim Matth. 12, 36: Omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem.«¹⁷⁵

¹⁷⁴ De malo q. 2, a. 5 corp.

¹⁷⁵ Magni momenti in hac quaestione est argumentum, quo probatur impossibilitas actionis in individuo indifferentis, utrum nempe tantum factu sit impossibilitatis ex circumstantiis actionis probetur, an etiam quaestio iuris in tuto collocetur, quae pro nobis est punctum saliens, si volumus quidquam ex hac quaestione deducere ad essentiam venialis peccati. — Thomistae in genere tali modo argumentandi consentiunt Joannes a s. Thoma, In 1 II. disp. 9, a. 7 (Lugduni 1663, 413 b) notat, quod rationis s. Thomae »tota vis in id reducitur, ut ostendatur dari praeceptum, ut non exerceatur et fiat aliquis actus sine appositione boni finis, licet ex obiecto talis actus bonus non sit, sed indifferens. Unde hoc ipso, quod non fit actio ex bono fine, nec diligitur id, quod rectum et bonum est, actio ipsa mala est, nec manet indifferens.« — C. R. Billuart, *Cursus theol.* IV, 162 (Paris 1861) dissert. IV, a. 6, sententiam eandem ex eo probat, quod homo in quolibet actu deliberato debet agere ut homo. Agere autem ut homo »seu secundum conditionem et exigentiam naturae rationalis est agere propter bonum honestum; dicitur enim bonum honestum, quod convenit et conforme est rationi« (l. c. 163 a). — J. B. Gonet, *Clypeus*, tom. III (Antwerpiae 1700), 197 b, tr. 3, disp. 5, § 3, probat ex eo, quod si »finis non sit honestus, eo ipso talis actus erit malus moraliter; quia eo ipso, quod actus non habet finem bonum, est malus.« — A. Tanner, In 1 II (Ingolstadtii 1626), col. 422/3, disp. 2 de actibus humanis, q. 5, dub. 6, n. 114: »Verum licet haec sententia (admittens actus in individuo indifferentes) probabilis sit, ut etiam sentit Azor tom. I, lib. II, c. 4, q. 3, verior tamen est et omnino tenenda opposita sententia, quam expresse et ex instituto tradunt s. Thomas hic q. 18, a. 9, Caietanus, Contradus, Medina ibidem, Albertus In

Ut ratio ultima huius assignatur rursus obligatio omnia ordinandi in Deum ultimum finem, id quod monstrat praeceptum apostoli 1 Cor. 10, 31.¹⁷⁶ Non tamen oportet, »ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur; sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.«¹⁷⁷

In iusto ex necessitate psychologica talis ordinatio fit per caritatem. — A praecepto ordinandi omnes actus in Deum finem ultimum etiam secundum doctrinam posteriorum scriptorum s. Thomae adaequate distinguendum est praeceptum caritatis. Praeceptum caritatis, nempe illud primum et maximum praeceptum s. scripturae, exigit tantum, ut in statu viae homo se ordinet habitualiter in Deum, ita ut nihil contra caritatem agat,¹⁷⁸ et ut pro tempore et loco actum caritatis formalem eliciat.¹⁷⁹ Praeceptum tamen ordinandi omnes actus in Deum prohibet, ne quidquam

II, dist. 40, Aegidius q. 2, a. 3, Richardus a. 2, q. 3, Durandus q. 1, Capreolus q. 1, a. 1, Maior dist. 41, q. 2, Gregorius de Valentia hic q. 13, p. 6, et Azor loc. cit., adeoque communis theologorum, qui sentiunt omnes actiones hominis quantumvis ex sua specie indifferentes (de his enim solis potest esse dubitatio), semper tamen in individuo cum deliberatae sunt, malas aut bonas esse. « Pro sua sententia ipse quoque affert praeter positiva argumentum thomisticum (l. c.), »quia homo, cum deliberate agit, semper agere debet ut homo; adeoque propter finem et quidem secundum rationem. Ergo etiamsi exerceat opus aliquod indifferens ex sua specie, debet tamen illud referre ad bonum finem. Ex quo sequitur omnem actum deliberatum aut bonum esse, siquidem ad bonum finem referatur; aut malum, si ad bonum finem non referatur.« Idem quasi argumentum assumunt etiam Salmanticenses tr. 11, disp. 6, a. 9 (536). Similiter modum probandi s. Thomae approbat F. Suarez, De bonitate et malitia humanorum actuum disp. 9, sect. 3.

¹⁷⁶ 1 II, q. 88, a. 1 ad 2.

¹⁷⁷ 1 II, q. 1, a. 6 ad 3. — Cum infra amplius tractandum sit de hac ordinatione virtuali, ubi sermo erit de caritate, tamen claritatis causa hic breviter explicetur. Loquitur s. Thomas de hoc in Quaest. disp. de caritate a. 11. Distinguit accurate inter relationem habitualement et virtualement (ad 3), »habitualement enim refert in Deum et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens; sed virtualiter aliquid referre in Deum est agentis propter finem ordinantis in Deum«. Est ergo habitualis ordinatio, quae una vice extitit, quin tamen in praesentem actum influat, »cum hoc nihil aliud sit, quam habere Deum ultimum finem«. Quomodo autem virtus alicuius actualis intentionis maneat, s. Thomas exemplo dilucidat (l. c. ad 2): »Sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus sequentibus, ita etiam intentio principalis virtute manet in omnibus finibus secundariis; unde quicumque actu intendit aliquem finem, virtute intendit finem principalem; sicut medicus, dum colligit herbas, actu intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans, virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat.« Aliis verbis, eo ipso quod aliquis finis ut adipiscendus intenditur, et ideo media ad ipsum eliguntur, quae ipsi sunt proportionata, vi istius finis principalis agitur, etiamsi de fine ipso non cogitatur.

¹⁷⁸ 2 II, q. 44, a. 4 ad 2.

¹⁷⁹ 1 II, q. 100, a. 10 corp.

fiat contra Deum; quatenus autem positivum est, exigit — et in hoc differt a praecepto caritatis — ut omnia opera nostra modo iam explicato ordinentur in Deum.¹⁸⁰ Talis modus expresse ordinandi necessarius videtur tantum pro actibus ex genere vel ex specie indifferentibus, quia saepius affirmatur, quomodo ad implenda praecepta et vitandam poenam sufficiat observatio praecepti secundum tenorem verborum sine omni modo.¹⁸¹

Factum talis ordinationis abstrahendo a necessitate qua fit. — Ab hac quaestione iuris s. Thomas clare distinguit quaestionem facti: Iustus quemcumque actum ordinat in finem ultimum, necessitate quadam psychologica per caritatem ordinat.¹⁸²

Totidem verbis hoc habetur in quaest. 2. de malo a. 5 ad 7. Ponit nempe in quaestione, an aliqui actus sint indifferentes, tale argumentum: »Omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius; omnis vero actus procedens a voluntate non informata caritate est demeritorius: quia omnes tenentur ad conformandam voluntatem suam voluntati divinae, praecipue quantum ad modum volendi, ut ex caritate velit, quae vult, sicut et Deus; quod non potest observare qui caritatem non habet. Ergo quilibet actus est meritorius vel demeritorius et nullus est indifferens.« Et dicit in consideratione huius argumenti praeter alia: »Tenetur autem quilibet ad conformandam voluntatem suam voluntati divinae quantum ad hoc, quod velit, quidquid vult Deus eum velle, secundum quod Dei voluntas innotescit per prohibitiones et praecepta, non autem quantum ad hoc, quod ex caritate velit, nisi secundum illos qui dicunt, quod modus caritatis est in praecepto. Quae quidem opinio aliquantulum vera est; alioquin sine caritate posset aliquis legem implere, quod est Pelagianae impietatis; nec tamen est vera omnino, quia sic aliquis caritatem non habens, honorans parentes peccaret mortaliter ex omissione modi, quod est falsum. Unde modus sub necessitate praecepti includitur, secundum quod praeceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem, secundum quod ordinatur ad vitandum reatum poenae: unde qui honorat parentes non habens caritatem, non meretur vitam aeternam, sed tamen

¹⁸⁰ Cf. praeter supra citata In ep. ad Col. c. 3, l. 3 fin.

¹⁸¹ De malo q. 2, a. 5 ad 7.

¹⁸² Ideo non est secundum veritatem affirmatio a J. Müllendorff sine restrictione prolata: »Thomas spricht überall, wo er das Gebot der Relation erklärt, von dem Gebot der Liebe. Ihm ist das facere omnia in gloriam Dei und das facere omnia ex caritate Eines und Dasselbe (2 II, q. 83, a. 14 c.); fragen nach der Verpflichtung des Gebotes der Relation ist ihm dasselbe als fragen nach der Verpflichtung der Aktes der Liebe.« J. Müllendorff, Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem hl. Thomas v. Aquin. Zeitschr. f. kath. Theol. 9 (1885) 14. Talis identitas inter utramque quaestionem est tantum in iusto.

neque demeretur. Ex quo patet, quod non omnis humanus actus etiam in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius, licet omnis sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos, qui caritatem non habent, qui mereri non possunt. Sed habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius, ut obiciendo probatum est.

Et quid dixerat obiciendo? »Quia omnes tenentur ad conformandam voluntatem suam voluntati divinae praecipue quantum ad modum volendi, ut ex caritate velit quae vult; quod non potest observare qui caritatem non habet.«

Idem manifestum est ex collatione illorum locorum quibus omnem ordinationem in Deum ultimum finem dicit fieri per caritatem, cum illis, in quibus de operibus naturaliter bonis ob suum finem proximum loquitur considerando tantum hominem gratia privatum. Ad primam classem pertinet De carit. a. 3: »... manifestum est, quod in actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis: et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, in quantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum.« Ad secundam classem pertinet 2 II, q. 23, a. 7 corp.: »... si accipiat virtus, secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam, quae est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis; sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena...« Dicta quoad bonum ob finem particularem valere tantum pro eo qui caritate caret, confirmatur ex eo quod — ubi hic de non ordinante per caritatem et tamen non peccante loquitur — solum non in statu caritatis versantem considerat.¹⁸³

Necessitas ordinandi omnia ex caritate in Deum pro iusto non est necessitas praecepti. Patet ex eis quae dicit de modo caritatis, sitne pro omnibus actibus obligatorius, et respondet negative. Solummodo contra hunc modum caritatis nihil debet fieri. Huic praecepto caritatis sic nec repugnat peccatum veniale, quamvis sit praeter praeceptum omnia in Deum ordinandi.¹⁸⁴ Similiter statuit obligationem bona opera ex caritate faciendi tantum, quia sine ea nihil potest esse vitae aeternae meritorium; et sic pro caritate est obligatio quasi conditionata.¹⁸⁵

¹⁸³ 2 II, q. 23, a. 7 ad 1.

¹⁸⁴ 2 II, q. 44, a. 4 ad 2 collatum cum Comm. in Ep. ad Col. c. 3, l. 3 fin.

¹⁸⁵ De verit. q. 23, a. 7 ad 8: »Dicendum, quod dupliciter ad aliquid tenemur. Uno modo sic, quod si non facimus, poenam incurremus, quod est proprie ad aliquid teneri; et sic secundum communiorem opinionem non

Necessitas psychologica. — Remanet adhuc inquirendum, cur s. Thomas tam firmiter sustineat, quod a iusto, ne peccet neve demereatur, omnia in finem caritatis sint ordinanda. Quaestio haec sub duplici respectu, ontologico et psychologico, consideranda est.

Concipiendo rem ontologicè s. Thomas affirmat virtutes morales in homine non esse operativas boni in ordine ad finem supernaturalem, nisi sunt ipsae ordinatae per caritatem. Munus enim virtutum infusarum in solo iusto existentium est, ut sint »operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem«. ¹⁸⁶ Sicut autem virtutes morales non possunt consistere sine prudentia, — »eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis, sed etiam ut aliquis eligat ea, quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et indicativa et praeceptiva eorum, quae sunt ad finem«. ¹⁸⁷ — sic etiam prudentia consistere nequit sine virtutibus moralibus, — »cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus«. ¹⁸⁸ — Si ergo prudentia indiget virtutibus moralibus, »inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae«, ¹⁸⁹ quanto magis ad rectam rationem prudentiae »requiritur, quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit, quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate, nec

tenemur ad faciendum aliquid ex caritate; sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quidquid fit, male fit. Et dico dilectionem naturalem non solum illam, quae est nobis naturaliter indita et est omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt; sed illam, ad quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, quae invenitur in bonis ex genere et in virtutibus politicis. Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi; et sic tenemur, ut aliquid ex caritate faciamus, sine qua nihil potest esse aeternae vitae meritorium. Et sic patet, quomodo actus caritatis aliquo modo cadit sub praecepto et aliquo modo non. — Cf. etiam De verit. q. 24, a. 12 ad 16; De malo q. 2, a. 5 ad 7.

¹⁸⁶ 1 II, q. 65, a. 2 corp.

¹⁸⁷ 1 II, q. 65, a. 1 corp.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ 1 II, q. 65, a. 2 corp.

aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt.¹⁹⁰

Ideo virtutes quoque infusae, ut ex. gr. temperantia infusa, alii habent medium virtutis ac acquisitae. »Nam temperantia infusa exquirat medium secundum rationes legis divinae, quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem, temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes in ordine ad bonum praesentis vitae.«¹⁹¹ Quod de reliquo iam indigitatum invenitur in III. lib. commentarii in Lombardum: »Ad 2^{um} dicendum, quod sicut virtutes morales non habent perfectam rationem virtutis, nisi sint directae per prudentiam: ita nec virtutes gratuitae, nisi sint formatae per caritatem.«¹⁹²

Alia via ad eandem conclusionem pervenit s. Thomas in Quaest. disput. de caritate. »Proprium bonum hominis, in quantum est homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse. Bonum autem hominis, secundum quod est artifex, est bonum artis; et sic etiam, secundum quod est politicus, est bonum eius bonum commune civitatis.«¹⁹³ Ut autem homo operetur ad hoc bonum prompte, delectabiliter et firmiter, quod est virtutis, necesse est, ut amet illud bonum, »eo quod amor est principium omnium voluntariarum affectionum.« »Bonum autem, ad quod operatur virtus, quae est hominis in quantum homo, est homini connaturale: unde voluntati eius naturaliter inest huius boni amor, quod est bonum rationis. Sed si accipiamus virtutem hominis secundum aliquam aliam considerationem non naturalem homini, oportebit ad huiusmodi virtutem amorem illius boni, ad quod talis virtus ordinatur, esse aliquid superadditum circa naturalem voluntatem.« Sic in arte, sic in vita politica. »Ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Hierusalem, secundum illud Ephes. 2, 19: Estis cives sanctorum et domestici Dei. Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes

¹⁹⁰ Ibid. — Haec ratio occurrit apud Thomistas. Salmanticenses tr. 12 de virtutibus disp. 4, dub. 2, § 1, n. 10 (722 b): »Virtutes morales infusae non possunt esse sine prudentia infusa, sicut acquisitae non sine acquisita... At prudentia infusa non potest esse sine caritate, ergo nec praedictae virtutes. Probat minor (nam maior et consequentia constant), nam prudentia ex sua communi ratione dependet a rectitudine appetitus circa finem, maxime vero circa ultimum, in proportione ad quem sumuntur omnia, quae prudentia diriguntur: ergo prudentia supernaturalis et infusa dependet a rectitudine appetitus circa finem ultimum supernaturalem ac proinde a caritate, cuius est rectificare circa talem finem.« — Joannes a S. Thoma hanc sententiam de conexione necessaria virtutum infusarum cum caritate dicit ob argumentum s. Thomae (1 II, q. 65, a. 2) convincens communem omnium Thomistarum (In 1 II, disp. 17, a. 2 [177 a]). — Gonet, Clypeus, De virtutibus et donis disp. 5, a. 3, n. 42 (179 a).

¹⁹¹ De virtutibus in communi a. 10 ad 8.

¹⁹² In III dist. 36, a. 2 ad 2.

¹⁹³ De caritate a. 2 corp.

gratuitae, quae sunt virtutes infusae, a d q u a r u m d e b i t a m o p e r a t i o n e m praeexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum prout est beatitudinis obiectum. « Amor huius boni potest duplex esse, unus tendens exclusive ad eius possessionem. Talis non sufficit, quippe qui etiam sit in tyranno respectu boni civitatis eum seducens ad mala opera, »quod est amare seipsum magis quam civitatem.« Alius est amor tendens ad hoc, ut bonum commune, seu in nostro casu bonum beatitudinis »permaneant et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur.« Hic amor facit hominem bonum civem caelestis urbis Hierusalem. »Et haec est caritas, quae Deum per se diligit, et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut se ipsos, et quae repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis: unde numquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum.« Ad hoc ergo, ut omnes actiones hominum sint in recto ordine ad ultimum finem, requiritur, ut stent virtutes infusae sub ductu caritatis.

Tertium argumentum hauriendum est ex ea ratione caritatis, qua ordinamur ad fruitionem Dei, qui est finis principalis hominis.¹⁹⁴ Et hic simul alluditur ad eam aliam rationem Philippi de Grève, quam praeclare his verbis exhibet: »Sic ergo patet, quod virtus vera simpliciter est illa, quae ordinatur ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus in VII. Physic. dicit, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum.«¹⁹⁵

¹⁹⁴ 2 II. q. 23, a. 7 corp. — Joannes a S. Thoma, ut ipse explicite notat, hanc rationem, praeter eam 1 II, q. 65, a. 2 corp. (cf. supra) assumit ut fundamentum argumenti sui pro imperfectione virtutum sine caritate (In 1 II, disp. 17. a. 2 [179 a b]): »Quia peccator remota caritate ita amittit conversionem ad verum finem ultimum supernaturalem et naturalem, quod non potest quaecumque virtus facere bonum habentem, neque firmum motivum habere in bono, quod facit. Nam motivum operandi bonum bene et firmiter sumitur ex amore finis, ex quo firmatur quis in amore et efficacia mediorum: amisso autem amore finis, languide fertur circa media, sicut amisso assensu principiorum non potest firmiter assentiri conclusionibus. Ergo virtus illa seu inclinatio ad aliquam materiam seu obiectum bonum, quae manet in peccatore, non est inclinatio difficile mobilis ex specie et motivo suo formali, sed ex aliqua accidentali assuefactione, et sic specie differt a virtute perfecta i. e. quae ex sua perfectione specifica difficile postulat moveri et radicata est, et sic mutatur per peccatum in quandam imperfectam virtutem, quae solum pertinet ad genus dispositionis, non ad habitum difficile mobilem ex sua specifica ratione.«

¹⁹⁵ Joannes Peckam consentit s. Thomae in quaestione de adaequatione distinctionis inter actiones meritorias et non meritorias, sed ita ut non tantum de iusto, sed de omni omnino actione sermonem habeat. Quaest. disp. 15. — Cod. Ottob. lat. 196 fol. 31 va: »Quaeritur de secundo utrum aliquod opus sit indifferens procedens a voluntate deliberativa, et ostenditur quod sic, quia habens caritatem non semper peccat aut meretur Ergo aliquando nec meretur nec demeretur. Item bonum et malum sunt contraria mediata, nec habent medium nisi indifferens. Ergo etc. — Contra: Deus est causa actionum in triplici genere causae, scilicet efficientis, formalis et finalis. Sed actio, quae non est a Deo vel secundum quod non est a Deo, est mala. Ergo quae non est a Deo modo secundum quod huius est

Remanet adhuc inquirendum, cur habitus caritatis infusus in omnem actum ordinatum in ultimum finem exerceat suum influxum, ita ut ordinetur in finem caritatis. S. Thomas hanc quaestionem solvit per considerationem psychologiam: »Quarta consideratio est de caritate ex parte subiecti prout comparatur specialiter ad ipsam caritatem sicut potentia ad habitum. Ubi considerandum est, quod habitus virtutis inclinat hominem ad recte agendum, secundum quod per ipsam homo habet rectam aestimationem de fine: quia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 5), qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Sicut enim gustus indicat de sapore, secundum quod est affectus aliqua bona vel mala dispositione, ita id, quod est conveniens homini secundum habitualement dispositionem sibi inhaerentem bonam vel malam, aestimatur ab eo ut bonum; quod autem ab hoc discordat, aestimatur ut malum et repugnans: unde et apostolus dicit 1 Cor. 11, 14, quod animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus.«¹⁹⁶

Necessitas haec ergo est in homine ob subiectivas suas dispositiones, quae tamen non impediunt, ne homo ob alias rationes agat contra et sic peccet.¹⁹⁷

Adhuc magis patet ex ratione amicitiae, quae inest caritati infusae. »In amore vero amicitiae amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua et voluntatem amici sicut suam; ita ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum eadem velle et in eodem tristari et gaudere secundum philosophum in IX. Ethic. (cap. 3 a med.) et in II. Rethor. (c. 4 in princ.), ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; in quantum autem e

mala. — Respondeo: Non est haec quaestio de actibus in genere suo. Quidam enim actus sunt in se boni, quidam in se mali, quidam indifferentes. Sed est quaestio de actibus secundum quod a libero arbitrio imperantur. Ad quam respondeo omnem actum a libero arbitrio procedentem esse meritorium vel demeritorium, et dico meritorium large vel vitae aeternae vel saltem ad eam remotam dispositionem, secundum quod peccatorum bonis actibus bona intentione factis disponit se ad gratiam. Et hoc propter tria, scilicet propter debitum rectae rationis quam, sicut dicit Anselmus de conceptu virginali c. 10 sicut bestiarum est nihil velle cum ratione, ita hominum est nihil velle sine ratione. — Amplius: Adhuc est debitum divini honoris. Unde Augustinus contra Julianum IV: Si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur. Et ita dicit, quod actio bona in genere ut pascere esurientem, cum non sit (!) debito fine, mala est, quia non potest arbor mala. Ergo etc. — Item, adhuc est decor universitatis, in qua nihil debet esse inordinatum. Unde Augustinus, de quantitate animae, in fine: Deus summus subiicit animae corpus et animam sibi, et sic omnia sibi. Neque in illo eam deserit sine poena sive praemio ut universitatem nulla ex parte offendant deformitas. — Ad primum respondendum per interemptionem. — Ad secundum, quod concludit, de indifferente secundum genus.«

¹⁹⁶ De carit. a. 12 corp.

¹⁹⁷ Cf. etiam 2 II, q. 24, a. 11 corp.; q. 27, a. 1 corp.

converso vult et agit propter amicum sicut propter se ipsum quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.¹⁹⁸ Eo ipso enim, quod est amicus Dei, quidquid agit circa Deum, agit tamquam amicus et ob motivum amicitiae. Nam secundum principia s. Thomae intendens habitualiter Deum ut alterum se non potest, cum actu intendit Deum, eum intendere aliter quam ut alterum se. Ratio est, quia, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Sic apprehendit homo bonum, sicut ipse affectus est circa istud bonum. Bonum igitur divinum, quando amicus Dei apprehendit bonum, necessario apprehendit ut bonum amicabiliter diligendum. Et proinde intendit illud amicaliter, aut nullatenus intendit; nam intentio — et hoc est principium s. Thomae — regulatur per formam apprehensivam, quam sequitur. Cum tamen secundum doctrinam s. Thomae omnis actus bonus ordinandus sit ad Deum, iustus ponens actum bonum ex necessitate praedicta psychologica eum ex motivo amoris ordinandum habet.¹⁹⁹

Iam ad finem inquisitionis nostrae pervenimus. Indigitatur a Scholasticis anterioribus et profertur a s. Thoma clarissime haec fere doctrina: Ad hoc, ut actus nostri integre fiant boni in suo ordine, necesse est, ut recipiant ex caritate ordinationem suam in finem supernaturalem. Habitus

¹⁹⁸ 1 II, q. 28, a. 2 corp.

¹⁹⁹ Non est ergo caritas in omnibus actibus humanis sicut putat J. Ernst, Über die Notwendigkeit der guten Meinung (Freiburg i. B. 1905), quamvis sit admittendum in omni actu morali esse respectum ad legem, nam ad implendam legem sufficit motivum oboedientiae, sicut etiam s. Thomas affirmat, ubi de modo caritatis ut praecepto. Et certe s. Thomas ubi statuit influxum caritatis in omnes bonos actus iusti, et tota antiquior Scholastica, ubi loquitur de ordinatione in Deum inhaerente omni actioni bonae, non rem considerat sicut Ernst, cuius sententiam exhibet etiam F. Zimmermann (Nachlassung läßlicher Sünden. Theol.-prakt. Quartalschr. 73 [1920] 393): »Joseph Ernst hat in seinem Buche über die Notwendigkeit der guten Meinung nachgewiesen, daß im Gnadenzustande das schlichte Rechttun sittlich gutes und verdienstliches Handeln ist, weil es eben von der Caritas beseelt, weil es motus caritatis sind. Worin findet nun Ernst diese Caritas im Rechttun der Gläubigen? In der beständigen Rücksicht auf die Gebote und Verbote Gottes, im steten Fragen nach der Erlaubtheit unserer einzelnen Handlungen, im Gehorsam gegen das Gewissen. Wir sind uns dessen nicht immer klar bewußt, solange wir in unserem rechten Handeln auf keine Widerstände stoßen. Wir tun vieles, weil es eben recht ist, ohne lang zu reflektieren. Hinter diesem Motiv, »weil es eben recht ist,« steht bei näherem Ausforschen der Gedanke: »Weil Gott es will.« Der Gläubige denkt statt »Gott« »Christus« und rückt damit das Motiv ins Übernatürliche. Er tut Christi Willen, weil es eben der Wille dieses Verehrten und Geliebten ist, das heißt aus Liebe. An Himmel und Hölle zu denken liegt ihm nicht so nah. Es ist also Caritas, die verborgen sich betätigt im »schlichten Rechttun« der Gläubigen. Sie ist das treibende, durch die Gewohnheit im Bewußtsein verblaßte Motiv unseres täglichen Gehorsams gegen das Gewissen. Diese Caritas ist eine wahre, echte, wenn auch implicite. Als solche wirkt sie sündentilgend.«

caritatis autem coaptat nos ad hoc, ut possimus agere ad finem supernaturalem.

In iusto, supposito ordine praesente, omnis actus factus ex motivo virtutis eo ipso fit sub influxu caritatis et erit meritorius. Iustus actus ex genere indifferentes aut ordinabit per caritatem in Deum aut non ordinabit per talem caritatem. Si ordinaverit, sunt boni; si non ordinaverit per caritatem, iam erunt (venialiter) mali. Et sic in iusto nec est actus nisi meritorius vel demeritorius.

In peccatore res aliter se habet. Deest peccatori caritas, virtus bonum actum necessario ordinans in finem suum. Ideo possunt in eo esse actus boni ex fine proximo non ordinati in finem caritatis. Eo ipso autem nec possunt dici mali nec integre boni, quia deest ipsis aliquid ex parte finis ultimi supernaturalis. Habentur simul — cum meritum dependeat a caritate — actus, qui nec sunt meritorii nec mali et sic pro suo exitu indifferentes. Non sunt mali: sic ipsa fides informis — ut ulterius res declaratur — est actus bonus, et tamen sine caritate; sic multi actus ex sola fide informi possunt elici, per quos homo *p r o p o r t i o n a t u r* ad caritatem. Imo actus fidei et spei sine caritate sunt necessario boni supernaturaliter, propter habitudinem quidem quam intrinsece induunt ad bonum caritatis. Fides enim considerat bonum illud supernaturale ut possibile per gratiam et promissum nobis; spes autem illud intendit, ut iam nobis promissum; et sic homo iam praeparatur ad hoc, ut Deum *i n t e n d a t* affectu et effectu tamquam alterum se, quem iam *c o n s i d e r a t* ut intendendum tamquam alterum se. Et sic isti actus iam participant perfectionem caritatis, quae est motus in fruendum Deo, et fiunt taliter intrinsece supernaturales. Non quidem sunt supernaturales sicut caritas, quae ex intrinseca sua natura ordinatur in ipsum supernaturale nempe visionem intuitivam seu possessionem Dei sicut in se est. Disponunt tamen ad caritatem et sic habent correspondentiam materiae ad formam, potentiae ad actum, non tamen motus ad finem. Insuper infallibilitas connexionis inter spem et caritatem non est intrinseca, sed tantum extrinseca ob promissionem Dei. Etiam reliquis virtutibus moralibus homo coaptatur circa actus suos morales ad debitam tendentiam circa finem, quae est per caritatem.

Aedificium hoc praeclarum doctrinae s. Thomae tamen nec a principiis semper sufficienter perspiciebatur, ut docet exemplum Syberti de Beek, qui praesertim contra id, quod s. Thomas dicit de necessaria relatione actuum bonorum in finem caritatis per iustum haec habet: »Ad 2^{um} dicendum, quod habitualis intentio sive relatio vel ordo alicuius actus in finem ultimum nostrae salutis potest accipi dupliciter: uno modo large, quando scilicet actus ille in se est talis, quod est ordinabilis in finem ultimum nec ordinatur in finem sibi repugnantem et oppo-

situm. Propter haec enim duo videtur quodam modo ille actus in finem ultimum habitualiter ordinari et talis habitualis intentio sive relatio sufficit et etiam necessario requiritur ad hoc, quod homo non peccet; non autem sufficit ad hoc, quod talis actus etiam si fiat ab habente caritatem sit bonus moraliter et meritorius. Alio modo proprie et stricte, quando scilicet finis ultimus primo est volitus et ex eius volitione ille actus causandus vel in se vel in suo consequente et est praevolitus relatus et quasi iam imperatus ad illum finem sic, quod virtute horum postea causatur in re et efficitur, dum etiam actualiter prima intentio non durat; et talis actus sic habitualiter relatus in finem dicitur proprie virtualiter in ipsum referri, quia ex eius intentione actuali, quae praefuit, causat, et in ipsum sicut et in eius causam radicalem resolveretur, si ipsius causa quaeretur. Et huius virtualis intentio et relatio cuiuscumque actus in finem ultimum nostrae salutis non requiritur necessario ad vitandum peccatum, sed bene requiritur ad hoc, quod actus habentis caritatem sit vitae aeternae meritorius, quia talis solum ex inclinatione caritatis procedit.

Et confirmo praedicta. Nam ad consilia et opera supererogationis quicumque etiam habens caritatem non tenetur sic, quod ea omittendo peccet. Cum ergo ieiunare praeter statutum tempus ecclesiae vel ad consimile sit opus consilii et supererogationis, bis comedere etiam deliberato animo et ita non ieiunare, in habente caritatem non erit peccatum neque tamen meritorium, quia non videtur ratio, quasi non tenens ieiunium ex hoc quod non placet sibi omnia consilia tenere ita intentione mereatur.

Et iterum idem confirmatur ex alio: Existens enim in peccato mortali, qui iam posuit finem in creaturam, potest aliquid velle, quod neque actualiter neque virtualiter refert in finem sui peccati, neque eo demeretur, puta, si ex naturali compassione vel ex alia causa, quae de (se) non sit mala, det indigenti elemosinam vel similia faciat. Talia enim non refert in finem sui peccati, sed ex alia inclinatione et radice provenit (281), quam sit inclinatio ad peccandum. Ergo pari ratione existens in gratia potest aliquid velle, quod nec actualiter procedit ex caritate, sed ex aliqua alia inclinatione et radice. Neque illo actu merebitur.²⁰⁰

²⁰⁰ Sybert de Beek, Quodlibet 1, q. 15. — Cod. Vatic. Borgh. 39 fol., 280 v s.

Dr. Lambert Ehrlich — Ljubljana:

Bogovi.

(Entia suprema.)

Summarium. — Systematibus evolutionismi, quae religionem a formis primitivis valde rudibus ad monotheismum progressam esse affirmant opponitur factum apud tribus Australiae orientalis, quae in gradu culturae humanae antiquissimae inveniuntur, monotheismum vigere. Notio summi entis apud illas gentes iuvenibus traditur, cum in omnia tribulium iura solemniter instituuntur atque sacris arcanis initiantur. Quid singulae tribus de summo ente sentiant, prolixius narratur. Systemata evolutionistica animismi, totemismi, magismi, sociologismi ad originem monotheismi tribuum Australiae orientalis explicandam non valere ostenditur.

Do druge polovice 19. stoletja je glede izvora verstev splošno prevladovala takozvana degeneracijska teorija, ki je trdila, da je človeški rod v prazgodovini imel razmeroma vzvišene verske ideje in da se je prvotni monoteizem po raznih vplivih magije, totemizma, animizma zatemnil. To degeneracijo slika sv. Pavel v svojem pismu Rimljanom (1, 21, 23, 25) s sledečimi besedami: »Dasi so (ljudje) namreč Boga spoznali, ga niso kot Boga častili ali zahvaljevali, marveč zmešale so se jim misli in zatemnelo jim je nespametno srce... Izpremenili so veličastvo neminljivega Boga v podobo minljivega človeka in ptic in četveronožnih in plazečih živali... Ustvarjene reči so častili in jim služili rajši nego Stvarniku...«

Ko se je pa začel v drugi polovici 19. stoletja širiti evolucionizem, so začeli razni učenjaki primenjati evolucijsko načelo tudi na verstvo. »Duševno življenje ni nič zaokroženega, ampak je v večnem procesu nastajanja, in poglavitno načelo tega procesa je, da nižje oblike pripravljajo višje... Tudi vera spada sem...« »Tudi za razvoj vere bo vendarle obveljala teza, da pelje pot navzgor, ne pa navzdol.« Tako pravi Wundt.¹

V smislu teh načel so zbirali veroslovci-evolucionisti širom sveta ogromen material verskih pojavov ter jih razvrstili v evolucijsko, vzpenjačo se vrsto, ki naj nam predstavlja zgodovinski razvoj verstva. Edini so si v tem, da postavljajo na začetek vse, kar je nizkega, blodnega, inferiornega. Tako trdijo za stopniki animizma (Tylor, Primitive culture, 1872 in za njim mnogo uglednih veroslovcev in etnologov kakor Goblet d'Alviella, Wilkens, Letourneau, Bastian, Lippert, Peschel, Ratzel, Schurtz, Ehrenreich), da si je človek, ko je opazoval fenomene smrti, spanja, sanj, ustvaril pojem duše in iz tega pojma je polagoma sam razvil pojem duhov in Boga. Za stopniki totemizma (Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, 1889; Jevons, Introduction to the History

¹ Gl. Schmidt, P. W., Ursprung der Gottesidee, 1912, p. 45.

of Religion, London 1896; S. Reinach, Orpheus, Histoire Générale des Religions, 1909) trdijo, da je človek častil najprej kako sveto žival, ki jo je polagoma povišal v Boga. Zastopniki magizma (Frazer, Golden Bough, 1890; Hubert et Mauss, Esquisse d'une Théorie générale de la Magie, Paris 1904; John King, The Supernatural 1. 1892.; Lévy-Bruehl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, Paris 1910; Preuss, Ursprung u. Religion, 1904; Vierkandt, Die Anfänge der Religion u. Zauberei, 1907; Marett, Threshold of Religion, 1909) vidijo početek verstva v brezosebni, tajni čarovniški sili, ki so jo baje primitivni narodi videli v vseh fenomenih, ki jih niso razumeli, in to čarovniško silo so polagoma personificirali in tako povišali v Boga. Zastopniki sociološke šole (Durkheim, Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse, 1912) vidijo početke vere v sugestivni hipnozi, ki izhaja iz skupnih nastopov celega plemena o priliki ceremonij, plesov itd. **Družba je torej za te primitivne narode prvotni Bog.**

Vse te razne šole so tekom zadnjih petdeset let nagromadile po neštetih knjigah vse polno etnološkega materiala iz raznih delov sveta od najrazličnejših primitivnih plemen in s tem se je polagoma premaknilo težišče veroslovnih študij na verske pojave primitivnih narodov.

Krščanski apologeti² so ta preokret nekoliko prezrli. V naših prvovrstnih apologetičnih knjigah (Gutberlet, De Broglie, Schanz, Stöckl itd.) se sicer kritizira zastarela teorija pozitivista Comteja, ki je postavil znani shema: fetišizem, politeizem, monoteizem, ze zavrača naturalno-mitološka teorija Maksa Müllerja, ki je tolmačil postanek verstva iz personifikacije solnca, groma itd., torej teorije, ki jih itak nikdo več ne zagovarja. Toda proti ogromnemu etnološkemu aparatu gori navedenih evolucionistov so ostali apologeti brez orožja. Trdili so sicer instinktivno, da je monoteizem zgodovinsko-prvotna oblika verstva, a zmanjkalo jim je tal, ker niso mogli navesti peremptoričnih primerov pristnega monoteizma med neoporečno primitivnimi narodi.

Razumljivo je bilo, da so evolucionisti gledali s suverenim zaničevanjem na po njihovem mnenju tako zastarelo teorijo degeneracije, ki so jo teologi v svoji »okorelosti« kljub vsem dokazom etnologije zagovarjali. V tem neugodnem položaju je mogla priti pomoč edinole iz etnologije same; bilo je treba najti plemena, ki so bila na eni strani zastopniki najstarejše stopnje človeške kulture in ki so obenem očitovale izraziti monoteizem.

Ideja, da bi kako prastaro pleme moglo imeti avtohtono vero v eno samo najvišje bitje, je v tako diametralnem nasprotstvu z evolucijsko šolo, da en sam nepobitno dokazan slučaj prvotnega monoteizma zmaguje

² Schmidt, P. W., Ursprung der Gottesidee, p. 62 sq.

ves sistem verskega evolucionizma. Popolnoma odveč je, da se apologeti in teologi ukvarjajo z neštetiimi bizarnimi imeni afrikanških, oceanskih, amerikanških bogov, ki dostikrat niti niso pravi bogovi, ampak poznejše potvorbe animizma, astralne mitologije, totemizma itd.

Ta dokaz se je v zadnjih dvajsetih letih na sijajen način posrečil. V tem oziru je prišla apologetom in teologom pomoč od strani, odkoder je niso pričakovali.

Šotski literat in veroslovec Andrew Lang je priobčil leta 1898. knjigo »The Making of Religion«, ki je padla kakor bomba v tabor evolucionistov. Andrew Lang, ki je bil dotle eden najgorečnejših pristašev animizma, je postal slučajno pozoren na vzvišene verske pojme nekaterih avstralskih plemen in je začel razkrivati podobne monoteistične ideje tudi med zamorci v Afriki in Indijanci v Ameriki, svojim dosedanjim znanstvenim tovarišem pa je očital, da so »sicer obrnili svojo pozornost na toteme, na češčenje mumij, duhov in fetišev, da se pa niso brigali za višje in čistejše verske ideje pri divjaku«.³

Na drugi strani je etnolog Franz Gräbner v svoji razpravi »Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien«, Zeitschrift f. Ethnologie, leta 1905. dokazal, da spadajo plemena južno-vzhodne Avstralije v najstarejše kulturne kroge človeške zgodovine.

Lang in Gräbner sta popolnoma nesumljivi priči, kajti oba zanikata božje razodetje, njiju pač niso vodili apologetični motivi!

I. Najvišja bitja Avstralcev.

V sledeči razpravi si hočemo ogledati najvišja bitja nekaterih plemen, južno-vzhodne Avstralije. Vero v tako najvišje bitje nahajamo pri vseh plemenih, ki so bivala južno-vzhodno od črte Murray-Darling river — Moreton-Boy. Danes živijo od vseh teh plemen samo še posamezni ostanki, evropska civilizacija je zasedla njihovo ozemlje. Čez nekaj let bo izginil iz tega ozemlja zadnji avstralski zamorec. Preden pa ta plemena popolnoma izumrjejo, so nam podala še veličasten credo »v enega samega Boga«.

Nauk o najvišjem bitju se je izročal pri teh plemenih od rodu do rodu ob najslabšem trenutku življenja, ob iniciacijah. Iniciacije so slovesni obredi, ki trajajo po cele tedne, in s katerimi plemenski starejšine sprejemajo spolno godne fante kot polnovredne člane v plemensko zvezo. Pri tej priliki dobijo fantje pouk v tradicijah in svetih izročilih pradedov. Ta pouk ima vršec v nauku o najvišjem bitju, čigar ime fantje pri tej priliki zvedo. Glede teh obredov velja najstrožja »disciplina

³ Making of Religion, III ed. 1909, p. 256.

arcani«, tako da niti ženske lastnega plemena nič ne zvedo o njih, še manj pa tujci.

Izreden slučaj je bil, da je etnolog A. W. Howitt dobil od leta 1882. naprej pristop k iniciacijam raznih plemen in da nam je mogel v svoji klasični knjigi⁴ natančno popisati te obrede. Bival je namreč 40 let med avstralskimi plemeni, govoril njihove jezike ter si znal pridobiti v taki meri njihovo zaupanje, da so ga sprejela kot polnovrednega člana s fanti vred v plemsko zvezo. Vsled tega niso imela pred njim nobene tajnosti.

M u n g a n g a u a.

Na skrajni južno-vzhodni obali Avstralije, v ozkem pasu zemlje med visokimi avstralskimi alpami in morjem (danes Gippsland) se je ohranilo do zadnjih časov starodavno pleme Kurnaj.

Njihova iniciacija »Dyerail« (»obred v hosti«) se je vršila takole:⁵ Poglavar ene skupine je povabil po posebnem slu druge skupine plemena k iniciaciji. Ko je bilo celo pleme zbrano, so odvedli možje novince na posebno prirejen prostor ter jih najprej dvignili na svojih ramenih proti nebu, fantje pa so morali še povrh moliti roke kvišku. Potem so položili fante na tla, jih pokrili s plahdami in prepevali celo noč stare pesmi. Fantje niso smeli črhniti besedice in so morali svoje želje javiti samo s kretnjami. Po tej pripravi so starejšine drugi dan fantom razkrili nauk o najvišjem bitju. Klečečim na tleh in pokritim s plahdami se je bližalo 16 mož z brnivkami (približno 60—70 cm dolgi, dlan široki, ploščati leseni drogi, nemški »Schwirrholz«, angleški »Bullroarer«, ki so jih na vrvicah vihteli nad glavami ter z njimi povzročali silen ropot. Možje so se polagoma razvrstili v polukrogu okrog novincev in poglavar je tem velel vstati ter gledati proti nebu. On pa je dvignil svoje kopje kvišku in rekel slovesno: »Glejte tja, glejte tja, glejte tja.« Medtem sta hitela dva moža od novinca do novinca ter jim zabičevala: »Tega ne smeš nikomur izdati, ne materi, ne sestri, ne nikomur, ki še ni »Dyerail«, (posvečen).« Drugi možje pa so namerili svoja kopja na fante, da simbolizirajo smrtno kazen, če bi to tajnost izdali.

Nato je poglavar slovesno izpovedal vero praočetov: »V pradavnini je bilo na zemlji mogočno bitje M u n g a n g a u a (pomeni »naš oče«). Njegov sin je bil Tundun, praoče Kurnajcev. Mungangaua je učil Kurnajce vse ročne umetnosti in jim izročil orodje in orožje. Tudi je dal vsakemu lastno ime. Ustanovil je iniciacijo »Dyerail« ter je naročil svojemu sinu Tundunu, da vodi in nadzoruje izvršitev tega obreda. Potem se je podal v nebesa, kjer še biva. Ko je nekoč neki Kurnajec izdal tajnosti

⁴ The Native Tribes of South East-Australia, London 1904.

⁵ Op. c. p. 501 sq.

Dyeraila, je Mungangaua v svojem srdu poslal ogenj (aurora australis) na zemljo, morje je poplavelo zemljo, tako da so skoro vsi potonili.«

Starejšine so dali potem še novincem sledeče zapovedi:

1. Pokorni morajo biti starejšinam. — 2. Deliti morajo vse s svojimi tovariši. — 3. Živeti z njimi v miru. — 4. Ne smejo se pečati z dekleti in omoženimi ženami, izogibati se morajo celo sence žensk in ne smejo sprejemati živeža od njih. — 5. Zdržati se morajo gotovih jedi.

Te zapovedi stoje pod sankcijo najvišjega bitja. Starejšine so izjavili Howittu, da so fantje postali sebični vsled občevanja z belokožci in da niso bili več voljni vse deliti s svojimi tovariši. Zato so smatrali obnovitev iniciacije za potrebno.

D a r a m u l u n .

Severno od Kurnajcev, ob obali današnje države New South Wales, so bila naseljena takozvana »Murring plemena« (Juin, Ngarigo, Wolgal).

Njihovo iniciacijo »Kuringal« (pomeni »obred v hosti«) opisuje Howitt takole:⁶ Poglavar enega plemena je poslal sla k sosednjim plemenom, da jih povabi h Kuringalu. Kot poveljnik svoje misije je sel moral pokazati tem plemenom brnivko (mudthi), ki je po celi Avstraliji sveti simbol iniciacije. »Mudthi,« tako pravijo domačini, »je dal našim pradedom oni veliki »Biamban« (gospod, vladar); to je Daramulun, najvišje bitje.

Ko so bila vsa plemena zbrana na določenem kraju, je šel sklicatelj Kuringala okrog vseh taborov, se ustavil pred vsakim taborom, dvignil svoj bumerang (orožje v obliki zakrivljenega lesenega bata) proti nebu, z drugo roko je pa kazal na zemljo. S tem se je Kuringal pričel.

Zdaj so možje dvignili fante na svoja ramena ter jih nesli na sveti prostor iniciacij. Pri uvodnih obredih (plesih, spevih) smejo ženske biti prisotne, a ob danem trenutku obkrožijo starešine ženske, dvignejo bumerange proti nebu in jim velijo, da se odstranijo. Fante pa odvedejo k podobi Daramuluna, ki je napravljena iz zemlje v naravni velikosti. Okrog podobe leži razno orodje in orožje, ki ga je po starih izročilih Daramulun sam iznašel in dal zamorcem. Tam razkladajo starešine novincem slovesno sledeče tajnosti: V starih časih je bivalo na zemlji veliko bitje Daramulun, ki je sadil drevesa, ustvaril Murring-plemena in jim dal orožje in orodje. Tudi plemenske zakone je dal ta očetom. Podal se je potem v nebesa, odkoder gleda na svoje ljudi na zemlji. On je veliki Biamban (gospodarvladar), ki more vse storiti in iti, kamor hoče.

Nadalje starejšine zarotijo fante, da ne smejo napraviti nikdar take podobe Daramuluna (kakor jo tukaj vidijo), ali

⁶ Op. c. 517 sq.

izdati, kar so slišali o njem. Smrtna kazen bi jih zadela za tak prestopok.

Nato so fante opasali z moškim pasom, moške so pa uprizorili ples okrog podobe Daramuluna ter klicali: »On je gospodar!«

Takoj po iniciaciji so razdejali podobo boga.

Fantom so še podali na originalen način moralni pouk. Predstavljali so pantominično razne otroške igre; tako so n. pr. napravili iz blata in ilovice figure, kakor jih otroci delajo, nadalje so posnemali nenravna dejanja kakor prešuštvo, sodomijo itd.; po vsaki pantomini pa so zaklicali emfatični »Yah!«, kar pomeni: tega nikar! Za taka dejanja je veljala odslej smrtna kazen.⁷ Z iniciacijo se začne za fanta nova doba življenja, postal je polnovreden mož. Dramatičen prizor naj fantom to še na poseben način vtisne v spomin. En mož se je vlegel v izkopen grob, ne da bi fantje to opazili, in je bil pokrit z listjem in zemljo. Nato so peljali fante h grobu. Ko je eden izmed starešin izvajal star spev na Daramuluma, se je nepričakovano pred očmi začudenih novincev dvignil mož iz groba. Tako naj tudi fantje vstanejo k novemu življenju.

O Daramulunu so pripovedovali Murring še sledeče⁸: On vidi vse ljudi in je vznevoljen, ako storijo kaj takega, česar bi ne smeli, če n. pr. jedo prepovedane jedi itd. Po smrti gredo duše k Daramulunu.

B a j a m e.⁹

Plemena v notranjosti dežele današnjega New-South Walesa med rekama Murray in Darling (Kamilaroi, Viradjuri, Juahlay) častijo kot najvišje bitje Bajame, o katerem dajo mladini slovesen pouk pri iniciacijah, ki se imenujejo pri teh plemenih Bora.

Po njihovi tradiciji je Bajame sam uvedel te iniciacije in sveti prostori, na katerih se vršijo, predstavljajo taborišče boga Bajame, kjer je on sam praznoval prvo Boro.

Tudi tu so se smeje ženske udeleževati uvodnih obredov, a nekega dne so dvignili moške fante na ramena ter jih odvedli na tajen prostor. Za fante je začela zdaj doba stroge discipline. Morali so imeti oči povešene, niso smeli niti govoriti niti se smejati in prestati so morali razne preizkušnje. Tako so jih n. pr. moške oškrtali in opraskali z ostrimi školjkami in jim celo izvrtali rane na ramenih.

Moralni pouk, ki so jim dali starejšine v pantominičnih kretnjah, je polagal važnost na sledeče točke: umor, rop ženske, s katerimi je po plemenskih predpisih zakonska zveza prepo-

⁷ Howitt, 548 sq.

⁸ Howitt, op. c. p. 228.

⁹ op. c. p. 593; K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, London 1905, p. 62 sq.

vedana, lažnivost proti starejšinam. Ti grehi so veljali za neodpustljive.

Med obredi se je obrnil eden izmed starejšin proti vzhodu ter naslovil prisrčno molitev na Bajame, da naj podeli zamorcem dolgo življenje, ker so zvesto izpolnjevali njegove zakone. Med zamorci je razširjena vera, da bo Bajame, če ne bodo več praznovali iniciacij, zapustil svoj kristalni prestol v Bullima (nadzemska pokrajina) in potem bo konec zamorcev.

Bajame nadalje nadzoruje s svojega sedeža v Bullima zamorce, da natančno izpolnjujejo njegove zapovedi in po smrti morajo vsi pred njegov sodni prestol. Ime Bajame in vse kar se godi pri iniciacijah je sveta tajnost za ženske, otroke in tujce.

James Manning pripoveduje,¹⁰ da mu je neki stari zamorec šele po dolgem obotavljanju v trepetu šepetal na uho, kaj se godi pri iniciacijah. — Langloh Parker¹¹ pravi, da ji je prvo vest o Bajamu naznanil šepetaje zelo star zamorec Yudtha Dulleebah, ki je obenem povedal, da je bil poučen o Bajame v prvi Bora-iniciaciji, kateri je smel prisostovati.

O Bajame so nadalje ta plemena vedela povedati še sledeče: Prikazal se je nekaj v človeški podobi na zemlji, kjer je vse ustvaril, tudi ljudi. Poučil jih je o vsem, jim dal predpise in zakone, imel v sebi združene toteme, ter jih je razdelil med posamezne plemenske skupine.

Bunjil ali Bundjil.¹²

To je najvišje bitje Kulin-plemen, ki so bivala v sedanji Viktorija-državi, v najjužnejšem delu Avstralije.

O njem so pripovedovala ta plemena, da je ustvaril zemljo in je živel kot človek na zemlji. Napravil je ljudi iz ila in jim je vdahnil življenje. Učil jih je razne umetnosti in je bil oče vsem ljudem. Ogrel je solnce za zemljo in je potem šel v nebesa, odkoder opazuje ljudi na zemlji. Njegovo ime je modrost in znanje.

Podobna bitja častijo tudi sosedna plemena. Tako se imenuje najvišje bitje pri Narrinjeri- in Vimbajo-plemenih Nurrundere, pri plemenih južnozahodne Viktorije Pirmeheal, pri Tulong Tatapulit itd. Ta bitja nam niso tako dobro znana kakor prejšnja, pač pa nosijo tudi attribute absolutnega božanstva (so stvarniki, večni, vsemogočni itd.).

Kakor pa prestopimo črto Murray-Darling-river—Moreton Boy, se položaj bistveno spremeni. Najvišja bitja izgubljajo pogoja značaj monotističnega edino-suverenega gospodarja nebes in zemlje, niso več glavni predmet iniciacij, ne posegajo več v življenje narodov itd.

¹⁰ ap. Schmidt, op. c. 122.

¹¹ op. c. p. 5.

¹² Howitt, op. c. p. 489 sq.

Lastnosti najvišjega bitja.

Mungangaua, Daramulun, Bajame, Budjil imajo toliko skupnih atributov, da gre brezdvomno za isto bitje. Atributi pa kažejo vsi na edinstveno, suvereno božje bitje.

To bitje je večno, bilo je pred vsem stvarstvom, pa se ne ve, kdaj je začelo bivati, dočim je vse drugo od njega; ni umrlo in biva še sedaj v nebesih. — To bitje je stvarnik sveta in ljudi, je vsevedno in vsemogóčno, kajti vidi, kaj delajo ljudje na zemlji, gre, kamor hoče, in stori, kar hoče, je etični in pravni zakonodajec, kajti določilo je družabni red plemenom in dalo zapovedi za zakon in moralno življenje, je najvišji čuvar tega družabnega in npravnega reda, ki ga sankcionira s kaznimi v življenju in po smrti. Obenem pa nosi tudi attribute najvišje dobrote in svetosti, kajti dalo je orodje in orožje, učilo je ljudi vse umetnosti, dalo jim je solčno toploto, njegovo ime je tako sveto, da se ne sme imenovati, to bitje se ne sme upodabljati razen pri iniciacijah, te podobe pa se morajo takoj uničiti. Zamorci nazivljajo to bitje »oče« in pod tem imenom je splošno znano. Bunjil se imenuje »Mamingorak« (naš oče), Daramulun »Papang« (oče), Mungangaua sploh pomeni »naš oče«, Bajame »Boyerh« (oče ali vesoljni oče).

Izvor ideje o najvišjem bitju.

Odkod imajo ta plemena tako vzvišeno idejo o najvišjem bitju? Po svoji gospodarski in materialni kulturi spadajo v kulturni krog nižjih lovcev: ne poznajo ne poljedelstva, ne kovin, ne lončarstva in rabijo samo kameneno in leseno orodje. Gräbner¹³ in Schmidt¹⁴ prištevata Kurnai- in Juin-plemena, ki častijo prva Mungangaua, druga Daramuluna, k tasmanski in bumerangovi kulturni stopnji, ki sta med najstarejšimi na svetu.

Evolucionistom se je zdelo kratkomalo nemogoče, da bi »nagi divjaki, ki nimajo organizirane vladavine in ki znajo šteti komaj do sedem, imeli vero v etičnega, večnega, vsevednega stvarnika in sodnika«.¹⁵

Toda dejstva so dejstva in naloga veroslovcev, ki hočejo razglabljati o izvoru verstev, je, da pred vsem tolmačijo tako eminentne verske pojave, kot so ti najvišji bogovi na najstarejših stopnjah človeške kulture.

Ob teh dejstvih hočemo na kratko preizkusiti najvažnejše teorije, ki so jih evolucionisti v zadnjih desetletjih zasnovali glede izvora verstev.

¹³ Kulturkreise und Kulturschichten in Ocanien, Zeitschrift für Ethnologie 1905; Melan, Bogenkultur und ihre Verwandten, Anthropos, 1909.

¹⁴ Die soziologische u. relig.-ethische Gruppierung der austr. Stämme, Zeitschrift für Ethnologie, 1909, p. 328.

¹⁵ Hartland, Sidney, The High gods of Australia, Folk-Lore, IX, 290—329, ap. Schmidt, op. c. 223.

a) **Animizem.** — Teorija se imenuje animizem, ker trdi, da si je pračlovek najprej ustvaril pojem duše in iz tega pojma polagoma razvil idejo duhov in bogov. Človek¹⁶ je opazoval pojave spanja, sanj, halucinacij, vizij, bolezni, smrti in je sklepal, da mora biti v človeku poleg telesa še neviden element, ki se loči od telesa: tako je prišel do pojma duše. Enake pojave je opazoval tudi na živalih, torej tudi v njih slutil dušo. Polagoma je »oživil« celo naravo, videl je duše v drevesih, v rastlinah, v rekah, v zvezdah; bržkone, tako je sklepal, so to duše umrlih ljudi, ki se vtelesijo nanovo v teh predmetih narave. Duše onih prednikov, ki so igrali v življenju važno vlogo, nadaljujejo jo tudi po smrti in začel jih je častiti in klicati na pomoč: evo kult prednikov.¹⁷

Ni li bilo naravno, da je sklepal primitivni človek naprej in mislil: so nevidna bitja kakor duše, ki sploh nikdar niso bila vtelesena? Evo pojem duhov. Taki duhovi, ki nikdar niso bili ljudje, delujejo v naravi, bivajo v vulkanih, skalah, vodah, drevesih, v viharjih, gromu, blisku, itd.; nadčloveška sila, ki se javlja večkrat v teh naravnih pojavih, je gotovo le učinek teh duhov! Treba je torej pridobiti si naklonjenost teh duhov s češčenjem, daritvami itd. Tako se je začelo obožavanje narave, fetišizem, politeizem.

Izmed teh duhov pa so primitivni ljudje polagoma povišali enega v najvišjega, ali zato, ker je v naravi zavzemal prvo mesto, recimo sonce, ali zato, ker so si mislili, da mora v kraljestvu duhov vladati enak red, kakor so ga imeli sami. Tako so postavili enega boga za poglavarja ali kralja nad drugimi.

Toda avstralski bogovi se nikakor ne podajo v ta sistem animizma. Avstralska plemena animizma, oživljenja narave po duhovih, sploh ne poznajo. Ravno pri južnoavstralskih plemenih manjkajo vse predstopnje animizma, čeprav so to najstarejša plemena. Mungangaua, Daramulun, Bajame, Bundjil bleščijo tam v nebeških višavah, ne da bi jih vezala ona lestev animističnih predstopenj z zemljo. Pa, kar je najbolj značilno, zamorci si jih niso niti kot duhove predstavljali. O tem očitvidno niso premišljevali. Bili so ti bogovi antropomorfična bitja, nadnaravni zemljani, ki so pa prišli brez smrti v nebesa. Oni niso praočetje domačinov po telesu, ampak v moralnem zmislu kot stvarniki, kot dobrotniki; torej se niso razvili iz češčenih prednikov. Tudi jih niso mogli povišati zamorci izmed politeističnih polbogov in duhov v najvišje bōgove, ker politeističnega Olimpa v Avstraliji sploh ni. Ti bogovi so suvereni, ekskluzivni vladarji vesoljstva, ki ne trpijo nobenega tekmeča poleg sebe! Oni so ustvarili vse, so dali zapovedi in zakone, oni so veliki »Biamban«, ki more storiti vse in iti, kamor se mu ljubi, drugo je vse pod

¹⁶ Tylor, *Primitive Culture*, London 1913, vol. I. p. 424 sq.

¹⁷ op. c. vol. II., pp. 110 sq., 184 sq.

njihovim žezlom! Oni nosijo ime »naš oče«, ki kaže, kako popolnoma brez primere je njihova pozicija, kajti že to ime izključuje vsakega tekmeča. Pa tudi v svoji plemenski organizaciji niso našli nobenega tipa za te bogove. Njihovi poglavarji, ki so komaj zaslužili to ime in so bili navezani na svet starejšin, so jim pač nudili slab vzorec za vsevednega, vsemogočnega, večnega, absolutnega vladarja v nebesih.¹⁸

b) Totemizem. — Totemizem je vera nižjih plemen, da veže neke vrste sorodstvo posamezne skupine in dele plemena s posameznimi vrstami živali ali rastlin in da izvira to sorodstvo iz skupnega izvira; na zunaj se javlja to sorodstvo v skupnem imenu in v medsebojnih obveznostih: skupina stoji pod zaščito svojega totema, totemu pa izkazuje obzirno spoštovanje; tako n. pr. se totemska žival ne sme ubiti ali jesti itd.

Prvi, ki je iskal prvotno stopnjo primitivne vrste v totemizmu, je bil Robertson Smith.¹⁹ V živalih, tako sklepa R. Smith, so primitivni narodi zapazili nadčloveške sile in sposobnosti, ker dajejo baje znamenja v nevarnosti, ozdravljajo bolezni itd. Vsled tega so se postavila plemena pod njihovo varstvo in jim v zahvalo začela izkazovati kult. Ko so se razcepljena plemena združila v politično organizacijo ter si postavila enega vrhovnega vladarja, kralja, so si izbrala tudi eno žival kot vrhovni totem za celo državo in ga antropomorfizirala: tako je nastala ideja boga. Po tej teoriji bi torej bili nastali avstralski bogovi iz totemov.

Toda predvsem: Mungangaua, Daramulun itd. nimajo zdaj nikakih sledov totemov na sebi; niso bogovi-živali. Pač pa suvereno razpolagajo s totemi, jih delijo med plemena (Bajame ima vse toteme v sebi, sam pa ni totem) in dajejo totemske predpise. Torej bi bila morala ta plemena že prehoditi vse totemske faze in ti bogovi bi bili zadnja, najvišja stopnja razvoja.

Toda tem plemenom manjka glavni predpogoj za evolucijo po načrtu R. Smitha: politična koncentracija s kraljem na čelu! Ravno ta plemena prebivajo v malih skupinah (6, 10, 12 družin) kot nižji lovci po pustinji in manjka jim takorekoč vsak pojem državnosti, da ne govorimo o kakem kralju. Nadalje prištevajo etnografi soglasno vprav ta plemena k najstarejšim plastem človeštva, dočim je totemizem poznejši pojav. Kurnajci v južnovzhodni Avstraliji, ki spadajo v najstarejše kulturne kroge, nimajo totemizma; ideja najvišjega bitja je pri njih najbolj razvita, dočim totemov za posamezne skupine sploh ne poznajo. Lahko se reče: Na prvotnih stopnjah človeške kulture totemizma sploh ni, dočim se ideja najvišjega bitja javlja zelo izrazito. Izven Avstralije se da to dokazati posebno pri pigmejcih. Torej je prav nasprotno od tega res, kar trdi teorija totemizma.

¹⁸ Ehrlich, *Origin of Australian Beliefs* 1922, p. 16.

¹⁹ *Lectures on the Religion of the Semites*, II. ed. 1894, vnovič izdan l. 1907.

Je pa totemizem sploh verski pojav? Je razmerje med ple-
menom in njegovim totemom tako, da goji pleme do totema ono
religiozno spoštovanje, ki zre v totemu višje bitje, od katerega
je odvisno? Bolj se je problem totemizma proučaval, bolj so
etnologi zdvomili nad tem. Tako n. pr. pravi Frazer,²⁰ ki se je
morda največ ukvarjal s totemizmom: »V čistem totemizmu,
kakor ga nahajamo med avstralskimi domačini, totem ni nikdar
bog in ne živa nikakega kulta; toteme ravno tako malo ča-
stijo za bogove kakor očeta, mater, brata ali sestro... Spošto-
vanje (do totema) je isto kakor do prijateljev in sorodnikov.«...
Toteme smatra človek za svoje enakovredne tovariše, ne pa za
bogove. Kako bi torej iz takih totemov mogel nastati kak
D a r a m u l u n, ki je vstvaril vse, ki zamore vse, ki je večni,
ki je dal vse, ki je torej tako neizrečeno vzvišen nad človeškim
rodom?

c) M a g i z e m. — Verski razvoj si predstavljajo zastop-
niki magizma, ki smo jih gori imenovali, na zelo različne načine;
vzemimo kot tipičnega zastopnika Maretta, kojeja teorija je
v glavnih obrisih ta-le:²¹ Primitivni človek zaznava v sebi neko
tajinstveno silo, energijo volje, in to notranjo energijo skuša pro-
jicirati na zunaj po nekih obredih, zakletvah, amuletih, da bi
dosegel izredne, čeznaravne učinke. Tako tajinstveno silo, ki jo
imenujejo v Melaneziji »Mana«, v severni Ameriki »Orenda,
Wakan« itd., pripisuje pa tudi zunanjim prikaznim v naravi, ki
vzbujajo v njem začudenje, strah, in od katerih se čuti odvisnega,
kakor blisk in grom, vulkani, solnce itd. Obenem pa povzročitelje
teh pojavov in nositelje takih izrednih, tajnih sil perzoni-
ficira po analogiji samega sebe. K tem tako poosebljenim ča-
rovniškim silam se zateka s prošnjo, jih skuša pridobiti s kultom,
da bi dobil od njih več »mane«. Nosilci potencirane čarovniške
sile, »mane« so bogovi, njegova ponižna intervencija pri njih
je vera.

Se li dajo avstralski bogovi po tej teoriji razložiti? Po tej
teoriji bi predvsem taki bogovi, kot so v južnovzhodni Avstraliji,
tam sploh ne mogli biti; kajti plemena, ki bivajo tam, bi mogla
biti kvečjemu v prvi fazi magizma, ker so najstarejša, etnologija
pa dokazuje ravno nasprotno: da je magija pri teh rodovih
m a n j r a z v i t a kakor v ostali Avstraliji, bogovi pa stojijo
tam na najvišji stopnji. Ti bogovi bi bili nadalje po tej teoriji
poosebljene n a r a v n e s i l e in najsilnejši č a r o v n i k i, pa
niso ne eno ne drugo. Mungangaua je osebnost brez vsake
kakršnekoli vezi z naravnimi silami. On ni solnce, ni luna, ni
grom, ni blisk! On je kratkomalo Mungangaua, ki vlada vso
naravo! Bundjil je o g r e l solnce, torej ni solnce, on je pred
solncem. Pa tudi n i s o č a r o v n i k i, ki bi namreč abnor-
malno, s kakimi čarovniškimi obredi in sredstvi povzročali zu-

²⁰ Totemism, and Exogamy, London 1910, p. 5.

²¹ Preanimistic Religion, Folk-Lore, 1900 pp. 162—182.

nanje izredne učinke! Oni prosto ustvarjajo, pri njih zadostuje volja! Ne rabijo prav nikakih sredstev! Se bolj važno pa je, da dajejo etične predpise in pazijo, kako jih ljudje prostovoljno izpolnjujejo! Kaj ima etika s čarovništvom opraviti? Ti bogovi pričakujejo udejstvovanje s v o b o d n e volje človekove in trpijo, da človek prestopa njihove zapovedi, šele potem nastopajo s kaznijo!

Magija je neka tajinstvena, čeznaravna sila, ki usposablja njenega nositelja, da povzroča z nedostatnimi sredstvi sigurno in nezmotljivo nepričakovane učinke. Etični element bogov, ki postavljajo posebne zakone za družabni in moralni red in ki kot »naši očetje« želi in nas obvezujejo, da se držimo tega reda, je popolnoma izven okvira magije. Teorija, ki ne zna razložiti bistvenih potez bogov, je nezadostna.

č) Sociološka šola. — Durkheim²² je porabil teorijo magizma ter pridjal še socialni element.

Nepoznana čarovniška sila »mana« se pojavlja, tako Durkheim, samo pri skupnih prireditvah, ceremonijah, plesih itd. Iz petja, krika, plesov množice izhaja sugestivna sila, ki ponese divjaka v popolnoma drug svet. To tajno, doslej nepoznano silo začne častiti v simbolih, ki predstavljajo celo družbo. Čim večja je prireditev in množica, ki se je udeleži, čim bolj se razvnamejo vse sile fantazije in strasti v divjih plesih in orgijah ob svitu bakelj in plamenečega ognja v tihí noči, tem višja se mu zdi ona čeznaravna sila, ki izhaja iz te množice, in to silo divjak polagoma perzonificira in si tako ustvarja nižje in višje duhove. Inicijacija pa pozove na plan vse sile celega plemena, njen vtis je tako silen, da postane divjak nov človek in vstane k novemu življenju. To tajno družabno silo si primitivni človek predstavlja kot najmočnejšo osebnost, ki vse druge nadkriljuje: najvišje bitje, ki si ga človek ustvarja z lastno domišljijo. — D r u ž b a , m a s a je torej tisti bog narodov, ki je zavzel tako važno vlogo v zgodovini duševnega razvoja.

Da bi bili avstralski bogovi samo projekcija, odmev iniciacij, ki smo jih gori opisali? Žalibog da se Kurnajci, Juin, Kamilaroi, Kulin in kakor se ta plemena imenujejo, bridko malo brigajo za učenjaške teorije! Vsa njihova tradicija, njihove pripovedke, legende in basni v mnogih inačicah ponavljajo isti motiv, da so Mungangaua, Daramulun, Bajame, Bundjil ustanovili iniciacije, ne pa obratno. Durkheimova rekonstrukcija, da so bile najprej iniciacije in iz teh iniciacij da so si ustvarili primitivni idejo najvišjega bitja, je psihološko zanimiva, a brez etnološke podlage. Kako si naj sploh mislimo Dyerail pri Kurnajcih ali Kuringal pri Murring-plemenih brez ideje Mungangana in Daramuluna? S tem bi izgubile iniciacije vendar svoj glavni čar in ono mistično slovesno obliko, ki napravi ravno največji vtis.

²² Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse, Paris 1912, pp. 307. 312. 313. 269. 285. 315 sq.

Pa če že sledimo Durkheimu za hip v njegovih psiholoških špekulacijah, se vendar resno vprašajmo: Ali so res ponočni plesi in spevi teh nekoliko pobarvanih divjakov, njihove neokretne slike, ki jih rišejo v zemljo, njihove pantomime, njihovo malo število (kvečemu par sto) tako mogočni činitelji, da vzpodbujajo fantazijo tega bednega Avstralca, ki ne zna šteti do sedem, ki nima ne lastne kože ne obleke ne posode ne kovine, do aristotelske višine filozofske špekulacije! Vsevedni, vsemočni stvarnik, etični zakonodajnik, vsedobri oče, en sam vladar nebes in zemlje itd. — vse te lepe ideje naj pridejo srečnemu Avstralcu, ko pleše in kriči in teka in razgraja? Res čudno! Ideje, za katere so se filozofi pulili in borili skozi dolga stoletja, pridejo v polni jasnosti Avstralcu po noči pri plesu in ob fantastičnih ceremonijah!

Ob koncu pripomnimo, da vse te teorije razlagajo to najvišje bitje, sploh vso vero kot fantom, proizvod gole človeške domišljije! Kako je mogoče, da izmišljeni fantomi, plodovi halucinacije, igrajo v človeški zgodovini, na vseh poljih kulturne dejavnosti tako važno vlogo in da tako silno vplivajo na potek človeške zgodovine! Ne! Za temi bogovi mora biti nekaj več realnosti.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

Dogma in problem o možnosti zveličanja vseh ljudi.

(Quaestio de possibilitate salutis pro omnibus hominibus.)

Summarium. — Explicatis catholicis principiis de voluntate omni-salvifica et distributione gratiae (I) breviter ostenditur necessitas fidei stricte dictae ad iustificationem adultorum (II). — Variarum theoriae et imprimis duae solutiones recentis huius problematis proponuntur et examinantur. Theoria p. Straub de sufficientia fidei stricte dictae virtualis quae realiter quoad praesentem quaestionem a theoria Gutberlet distingui non videtur, ut insufficientis reicitur (III). — Theoria card. Billot de magno infidelium numero in lymbum infantium damnatorum in se et relate ad statum realem gentium non improbabilis quidem censetur, tamen conditiones nimis severas pro actione morali ponit. Insuper in ea momentum destinationis ad finem supernaturalem nimis minuitur (IV, V). — Omnia systemata supponentia principia certa dogmatica de necessitate fidei formalis, de sufficientia gratiae, de statu termini aequaliter consideranda sunt, insuper realis conditio cuiusvis gentis examinanda est, ut unum alterumve systema applicari possit (VI).

Ko si je krščanstvo kot edinozveličavna religija začelo utirati pot med narodi, je nastalo vprašanje: Kaj je z narodi, ki so brez vidne zveze s krščanstvom bili prej in so sedaj, do katerih se še ni razširila luč evangelija, ki sede zapuščeni v temi in smrtni senci? Ali so ti rodovi popolnoma prezrti in zapostavljeni? Milijoni so umirali in še umirajo v zmotah in

zablodah, iz katerih si sami ne morejo pomagati, še manj pa morejo sami priti do krščanske vere in do sredstev, po katerih bi na reden način dosegli zveličanje. Ali so mar izključeni od njega? Ali pa so morebiti tudi druga pota, po katerih morejo stopiti ti narodi v zvezo z Bogom in s Kristusom?

Danes je vprašanje o resnični možnosti zveličanja vseh ljudi kakor nekdanj važno z dogmatičnega stališča ter zanimivo in pereče posebno tudi v apologetičnem pogledu.¹

V tej razpravi hočem osvetliti problem samo v dogmatičnem oziru. Poudaril bi vrhovna dogmatična načela, ki nam morajo biti pred očmi pri teoretičnem reševanju tega vprašanja in ki so sposobna tudi praktično pomirjevalno vplivati na vznemirjeno vpraševanje srca. Dalje moramo preiskovati, katero sredstvo ali dejanje je neobhodno potrebno za opravičenje in kako je to sredstvo dostopno vsem narodom. Tu je treba pritegniti in razmotrivati seveda že tudi dejansko stanje narodov. Zdi se, da je še nemogoče podati končno sodbo, ki bi popolnoma zadovoljila v dogmatičnem in praktičnem pogledu. Zato pa bom navedel nekatere glavne poskuse teologov, ki so reševali ta problem, posebno še dve novejši teoriji p. Straub² in kard. Billota³ o »zveličanju poganov«.

I. Univerzalizem katoliškega nauka.

1. Od metode, po kateri rešujemo kako vprašanje, je velikokrat odvisno, kakšni so teološki zaključki, do katerih pridemo. Ako n. pr. motrimo eno lastnost božjo, pa prezremo pri reševanju vprašanj druge, ki so z njo v bistveno nujno enoto združene, kaj lahko pridemo do ekstremnih trditev, ki so že preko meje katoliškega pojmovanja. Ali pa izhajamo od dejstev človeškega življenja in v teh morebiti prezremo še kak važen element, smo zopet v ekstremu, v zmoti. Večina zmotnih dogmatičnih sistemov (pelagianizem, protestantizem, janzenizem i. dr.) in praktičnih nazorov (rigorizem, laksizem), pa tudi posameznih zmot izvira logično iz takega enostranskega intelektualnega pojmovanja in seveda tudi enostranskega racionalnega delovanja. Med posameznimi verskimi in tudi praktičnimi objektivnimi resnicami je organska zveza, čeprav nam v vseh po-

¹ Matière à l'argument triomphant contre la foi pour les uns, sujet de pénibles doutes pour les autres. Billot v *Etudes* 1919, 20. okt., str. 138.

² De analysi fidei. (Oeniponte 1922), str. 385—418.

³ La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut. Vrsta člankov v *Etudes* od leta 1919—1923. — Druga literatura, ki sem jo rabil: Schmid, Die außerordentlichen Heilsweg für die gefallene Menschheit. (Brixen 1899); Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen V (Freiburg i. Br. 1908); Caperan, Le problème du salut des infidèles (Paris 1912); Harent, La salut des infidèles (Vacant-Mangenot-Aman, Dictionnaire de théologie catholique, fasc. LIV—LV, col. 1726—1727, fasc. LVI—LVII, col. 1730—1930).

tankostih ni vedno znana. A kadar skuša katoliška teološka znanost dognati eno ali drugo vprašanje, vedno gleda na to, da te sinteze ne ruši, ampak da vprav z njeno pomočjo osvetli problem, čeprav ga morebiti ne more razvozljati. Tako se tudi v dogmatiki obvarujemo enostranosti, da ne pretiravamo. Da je tako sintetično pojmovanje pravilno, nam potrjuje tudi zgodovina vprašanja o možnosti zveličanja za vse ljudi. Katoliški nauk o tem je univerzalen, pa vendar zopet upošteva dejstva in resnice (filozofsko in teološko dognane) in zato ni ekstremen.

2. Ena izmed temeljnih lastnosti, ki jih ugledamo v ideji Boga, je ljubezen. Iz bistva neskončnega bitja mora vreti tudi neskončna ljubezen do neskončne popolnosti. Če pa motrimo dejstvo, da bivajo ustvarjena bitja, in če se vmislimo v njihovo bistvo, nam je božja ljubezen in dobrota tudi a posteriori jasna, seveda označena in določena po lastnosti *svobodnosti*⁴ in zaigrjena nekoliko v temo skrivnostnosti, v kolikor se razteza na ustvarjena bitja, v katerih tudi zlo gospodari.

Razodetje naravno pridobljeno idejo o Bogu izpopolnjuje in tudi idejo božje ljubezni osvetljuje, prepričanje o božji dobroti nasproti stvarjem utrjuje in tudi skrivnostno temačnost, ki jo odbija zlo, celo razjasnjuje.⁵

Volji stvarjenja nujno sledi določitev smotra. Če motrimo to zvezo po stvarih samih, moramo priznati, da bistvo stvari že vključuje odnos do Boga (transcendentalna relacija). Če ostanemo predvsem pri človeku, je tudi njemu bistven odnos do Boga kot najvišjega smotra. In če je ta odnos bistven, izhajajoč iz dejstva stvarjenja, ima vsa človekova bitnost to usmeritev. Zato tudi um in volja. Um je spoznavna zmožnost, volja teživna. Protislovno bi bilo zato, da bi um ne imel *spobnosti*, spoznavati Boga, in protislovno enako, da bi osnovno in bistveno volja ne imela smeri proti Bogu, najvišji dobrini. Ontološko je ta usmerjenost glavna, temeljna, z bistvom človeške narave in vse njegove bitnosti spojena in zato pri vsakem bitju, ki ima to naravo, nujna in možna. Zavedno udejstvovanje zmožnosti v tej smeri pa ni tako nujno.

Um zre v Bogu in božji dobroti najvišjo absolutno vrednoto, po tej vrednoti klasificira in uvrščuje ustvarjene vrednote, Volja naj sledi tej klasifikaciji vrednot, naj ljubi, naj teži za stvarmi po njihovi najgloblji vrednosti, v kolikor so delo,

⁴ »Qui quando voluit bonitate sua universas condidit creaturas.« Denz.-Bannw.¹³ 706. — »Liberrimo consilio utramque condidit creaturam, angelicam et humanam.« Denz.-Bannw. 1783. — Obsojeni so nauki Hermesa, Güntherja in Rosminija, ki so trdili, da je Bog svojo ljubezen nujno raztegnil na stvari in je torej stvarjenje nujna posledica božje dobrote in ljubezni. Denz.-Bannw. 1620. 1655. 1805. 1908.

⁵ Gen. 1, 31: »Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.« Eccl. 39, 21; 1 Tim. 4, 4 etc. Cerkev je obsodila metafizični pesimizem maniheizma in sorodnih zmot. Benz.-Bannw. 237. 238. 242. 713.

zrcalo, odsev najvišje osebne Vrednote. Tako se moreta usovrševati um in volja in se bližati vedno popolnejšemu usovršenju, vedno popolnejši asimilaciji z Bogom. To je hotela božja ljubezen, ko je dala človeku um in voljo in mu zapisala v srce svojo postavo, ki kaže vsakemu človeku, kam naj meri njegovo udejstvovanje, kako naj ocenjuje vrednote in kako naj teži za njimi. Pogled v božjo stvariteljno ljubezen, v bistvo človeka in njegovih zmožnosti nam torej že daje uvidnost v veseljnost božje ljubezni in veseljnost te naravne zveličavne božje ljubezni. V teh resnicah temelji tudi etika, ki ima torej že naravno svojo podlago v religiji, tako da pravo ocenjevanje vrednot predpostavlja tudi ne samo v ontološkem, ampak tudi logičnem oziru (bolj ali manj dovršeno) spoznanje najvišjega bitja, absolutne osebne Vrednote.

3. Pozitivno razodetje pa zopet poostruje pogled v ta bistveni odnos človeka do Boga, obenem pa kaže božjo ljubezen v čisto novi luči s tem, da privaja, če govorimo v primeri, zvezdo vodnico novega reda na človekovo obzorje. Ta zvezda zatemni prejšnjo. Bog je določil človeku nadnaravni smoter, najtesnejše združenje s seboj v intuitivnem spoznanju božje popolnosti in v blaženi ljubezni. Ni bil razdrt sedaj bistveni odnos človeške bitnosti do njenega smotra, ampak povzdignjen. Če obsije dejstvo nadnaravnega smotra luč božje ljubezni, nam je a priori razvidno, da ga je Bog namenil v s e m l j u d e m. To nam posebno razodetje zopet potrjuje.⁶ Vsakdo, ki ima človeško naravo, ima tudi ta smoter, dasi seveda tako z ozirom na celoto kakor na posameznika velja, da do tega smotra nima pravice. Bog je določil tudi, da človek s svobodnim udejstvovanjem ta cilj doseže, da ga sprejme torej kot plačilo. Iz teh dveh odločb božje volje, namreč da je človeku zastavila nadnaravni smoter in je hotela, da ga z notranje vrednimi osebnimi dejanji zasluži, pa sledi nujnost tretje, namreč da daje človeku milost, nadnaravna počela življenja in dejstvovanja, sredstvo za smoter, in sicer za vse, za katere je bil smoter.⁷ Bog je ta smoter določil za ves človeški rod, zato ga je tudi omogočil za ves človeški rod. To je razvidno že iz historičnega dejstva, ki ga seveda more izpričati le razodetje, da je prvi človek kot začetnik in zastopnik človeškega rodu dobil popolno naravo in nadnaravno posvečenje. Dasi je bil ta

⁶ 1 Kor. 13, 8; 2, 9; 1 Jan. 3, 2 itd. »Vita aeterna, regnum coelorum, corona gloriae.« »Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant.« Vat. sess. 3, cap. 2. Denz.-Bannw. 1786.

⁷ Pelagianizem je sicer priznaval razodetje, a tajil je nujnost notranje milosti. Razločeval je med večnim življenjem in nebeškim kraljestvom. Prvo more človek doseči z lastnimi močmi, drugega ne. Od človekove volje je odvisno, da doseže večno življenje. Za vse so pravzaprav enaka sredstva, in vseh dejanja so enakovredna. Krivda neenakosti korenini popolnoma v človeku. Problem o zveličanju vseh ljudi se torej lahko reši.

dar svoboden dar božje ljubezni, ako ga predvsem vzamemo skupno s smotrom, in ni imel torej človek nikake pravice do njega,⁸ vendar ni Bog nikogar a priori izločil in mu hotel odtegniti sredstva milosti, da bi mu tako onemogočil teženje za smotrom »sicut oportet« in ga pogubil. Tak predestinacianizem dela krivico božji ljubezni in nepristranski dobroti. Cerkev ga je tudi obsodila⁹ in očuvala prepričanje o univerzalnosti božje ljubezni.

4. Prav tako univerzalen ostane katoliški nauk o božji ljubezni, ako upoštevamo dejstvo izvirnega greha in s tem dejstvo, da je bila zapravljena pravica do nadnaravnih sredstev, ne pa odpravljena dolžnost, težiti za nadnaravnim smotrom. Katoliški nauk ne loči sedaj med ljudmi, da bi ene izročil ljubezni božji, druge pa kar obsodil, tudi ne hrani samo za nekatere nadnaravnega smotra, druge pa ponižuje v naravni red; vsem ostane nadnaravni smoter in dejstvo odrešenja tudi sredstva za vse preskrbi. Kristus je za vse umrl, cerkev za vse ustanovil, zakramente za vse določil. Janzenijev nauk, da je božje usmiljenje nekatere prezrlo, je obsojen kot krivo-verski.¹⁰ Pri odrešenju ni šlo za to, da Kristus upostavi za vse nadnaravni smoter ali stori to vsaj za nekatere, drugim pa naravni smoter določi (tudi ta zmota je že vzniknila posebno v začetku novega veka), imelo je le namen, da pridobi nazaj sredstva in pravico do sredstev za ta namen. Pa tudi če priznamo edinstvenost smotra po eni strani, ne moremo po drugi omejiti človekove dejavne zmožnosti tako, da bi sam iz sebe nujno delal zlo in ne bi bil zmožen nobenega dejanja, ki bi ne bilo grešno. Niso vsa dejanja, ki bi izvirala iz naravnih sil, grešna, so pa seveda z ozirom na smoter notranje in bistveno nezadostne vrednosti. Resnica je tudi, da ne more vztrajati človek dolgo časa na taki naravni poti brez milosti. Luternizem, janzenizem in razni njih odtenki so človeško moč pretirano zmanjševali, božjo voljo in moč pa napravili za tajinstveno groze polno silo in samovoljo, ki enega človeka zgrabi in ga prisili, drugega pa pusti in obsodi, ljubezni božji pa so krivično omejili delokrog.¹¹

Katoliška vera in teologija tudi tukaj najbolj enotno in univerzalno upošteva resnice o božjih lastnostih in o človeški

⁸ Denz.-Bannw. 1008, 1021, 1023 sq., kjer so obsojene Bajeve zmote.

⁹ »Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salvantur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.« Denz.-Bannw. 318; cfr. nn. 316, 806 (proti Kalvinu).

¹⁰ »Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.« Denz.-Bannw. 1096. Cfr. n. 1294.

¹¹ Denz.-Bannw. 776, 817, 1078, 1351, 1352, 1376, 1377, 1379. Janzenistična teza o poganih pred poklicem k veri (vocatio proxima ad fidem — oznanjevanje vere z notranjo milostjo): So popolnoma zapuščeni, nobene milosti, v nemoralnosti. Vera je prva milost.

naravi, pa tudi empiričnih dejstev ne presoja enostransko, ampak v zvezi z razodetjem brani prepričanje o vesoljnosti božjega vpliva.

V nadnaravni organizem se v sedanjem redu človek vcepi po zakramentu sv. krsta (in re ali vsaj in voto). Tako se reši izvirnega greha. Človek, ki je zmožen osebnih svobodnih dejanj, se pa iz osebnega greha, ako se je z njim dejansko izključil iz organične zveze, zopet reši v živo zvezo s svojim smotrom po osebnem aktu kesanja, zvezanega z zakramentom sv. pokore ali pa po aktu popolnega kesanja, ki vključuje voljo, prejeti zakrament. Za vsa ta dejanja pa je pri »odraslem« človeku potrebna vera, nadnaravna v subjektivnem in objektivnem pogledu. Ona odpira pot v življenje, iz nje klije tudi to življenje, iz nje se pričena delo opravičenja.¹²

To je preprosto jasni katoliški nauk. A prav tako gotovo je, da Bog svoje ljubezni ni omejil in svoje milosti ni izključno navezal samo na ta sredstva. Tudi preden je »vera iz poslušanja« (Rimlj. 10, 17) vznikla v duši, že božji vpliv trka na srca, seveda z namenom, da jih privede »k luči v božjo svetlobo in kraljestvo«. ¹³ To sledi že iz zgoraj obsojenih nauk.

Vrhovni načeli, ki izražata voljo božjo, da zveliča vse ljudi in preskrbi tudi sredstva za opravičenje, se moreta takole izraziti: 1. *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam.* 2. *Deus non deserit nisi deseratur.* Prvo načelo sicer teologi različno razlagajo,¹⁴ a osnovna misel v njem, ki se že pri cerkvenih očetih kaže,¹⁵ je ta: Bog nobenega, ki se zaveda in je odgovoren v nravnem oziru za svoja dejanja, ne pogubi in ne obsodi brez njegove lastne krivde. Pač pa njega, ki napravi, kar more, vodi potem proti opravičenju. Ne da mu milosti radi vrednosti naravno dobrih dejanj za nadnaravni smoter, le zaradi svoje ljubezni in usmiljenja in volje, vse ljudi zveličati, vključi ta dejanja v red nadnaravne previdnosti in le iz te volje izvira tudi nezmotljiva vez med temi dejanji in nadnaravno milostjo.

Iz te sinteze katoliških resnic sledi s popolno jasnostjo: Božja ljubezen do vseh ljudi in iz te ljubezni izvirajoča volja, da pridejo vsi do opravičenja, ni samo teoretična, ampak tudi dejavna. Bog zares kliče vsakega človeka, ki je zmožen osebnih svobodnih dejanj, kliče ga s svojo milostjo. Nimajo vsi enake, a vsak posameznik ima zadostno milost, da pride do opravičenja.

¹² »Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis.« Trid. sess. VI. cap. 8 Denz.-Bannw. 801.

¹³ Denz.-Bannw. 1295.

¹⁴ N. pr. *Facienti quod est in se per vires gratiae actualis, Deus non denegat gratiam remissionis peccatorum. Facienti quod est in se per vires naturae, Deus non denegat gratiam supernaturalem.*

¹⁵ N. pr. J. Krizostom.

Tako daleč pa seveda ne more iti katoliški nauk, da bi trdil: De facto bodo vsi ljudje zveličani. Origenova misel o apokatastazi, iz humanizma vznikle ali iz pretiranega odpora proti janzenizmu vstale trditve, da je po izvirnem grehu bil upostavljen za mnoge naravni smoter, za druge (vernike) pa je ostal nadnaravni, je katoliški nauk vedno smatral za tuja, neresnična, drugim katoliškim resnicam nasprotujoča mnenja, prav tako, kakor zametava sodobne protestantske teorije splošne obnovitve.¹⁶ Zakaj one uničujejo pomen svobodnega udejstvovanja in napačno gledajo nauk o predestinaciji in neenakosti milosti.

Poudariti moramo še nekaj: Zveličanje je popolnoma nadnaravnega značaja. Božje usmiljenje meri predvsem na to, da se nihče ne p o g u b i brez osebne krivde. In to načelo lahko vzamemo v najširšem pomenu: Če kdo ni zmožen svobodnega greha, se ne pogubi, in če je zmožen, se s pomočjo božje milosti more obvarovati pogubljenja in zveličati.

II. Nujnost vere za opravičenje.

Nadnaravnega smotra ni mogoče doseči brez posvečujoče milosti, ki človeka opraviči, napravi vrednega nadnaravnega smotra. Edino ta milost da pravni naslov do večnega nadnaravnega življenja. Kdor je v trenutku, ko prestopi iz tega življenja »in statum termini« nima, je tudi izključen iz »nebeškega kraljestva«. Kdor jo ima, je gotovo deležen »dediščine božjih otrok«. Da človek more milost pridobiti in ohraniti, na to meri vsa »oconomia salutis«, vsa sredstva nadnaravnega reda. Ne zadostuje samo priprava nanjo, ne samo želja po njej, čeprav inspirirana po dejanski božji milosti, v duši mora biti milost in iz duše mora pregnati greh, izvorni ali pa tudi osebni.¹⁷

Pri odraslih, ki so zmožni osebnih svobodnih dejanj, pa je tudi njihovo osebno delovanje nujno, neobhodno potrebno zato, da pridejo do opravičenja, do posvečujoče milosti. Ker Bog hoče, da se vsi ljudje zveličajo, hoče tudi, da pridejo do opravičenja, zato tudi napravi dostopna sredstva, ki so neobhodno potrebna za zveličanje. Zato tudi njegova usmiljenost omogoči udejstvovanje, ki je nujno sredstvo za opravičenje. To po notranji milosti. Pa tudi dejanja, ki imajo zunanji predmet, morajo biti možna. Tudi ta predmet mora biti dostopen, ako je dejanje neobhodno potrebno. Gotovo, brez nekega spoznanja in priznanja Boga ne moremo osebno težiti k Boгу, svo-

¹⁶ Denz. - Bannw. 211; gl. Zahn, Das Jenseits,² Paderborn 1920, str. 91 sl.

¹⁷ Posvečujoča milost je potrebna necessitate medii ad salutem in seipsa, non tantum in voto.

jemu smotru. Spoznanje Boga je tudi vsem omogočeno,¹⁸ Prav tako tudi splošno ni mogoče doseči opravičenja brez namena in sklepa, izpolnjevati voljo božjo.

Tu se vprašamo predvsem, ali je nadnaravna vera nujno, neobhodno potrebno sredstvo za opravičenje odraslih? Ali je ona nujen pogoj, ki ga je treba na vsak način izpolniti in od katerega ne izgovori nobena nevednost, noben razlog, da ni opravičenja in posvečujoče milosti, če ni tega dejanja? Če je vera res tako potrebna necessitate medii, kako je potem možna za vse ljudi? Zakaj vera sloni na razodetju, razodetje mora biti spoznano, brez oznanjevanja ga pa ne spoznamo.¹⁹ Katoliški nauk o nujnosti vere za opravičenje je na splošno izražen v sv. pismu. »Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquiringibus se remunerator sit.«²⁰ Tridentiski cerkveni zbor šteje vero med dejanja, ki so potrebna za odrasle, da se pripravijo na opravičenje.²¹ Potrebnost vere je naglasil tudi vatikanski cerkveni zbor.²² Vendar pa je iz njegovih določb težje dokazati nujnost d e j a n j a vere, ker govori posebno o čednosti vere.

Če razlikujemo po katoliškem nauku med nadnaravno vero kot čednostjo in kot dejanjem, je čednost vere gotovo neobhodno potrebna za zveličanje, ker spremlja posvečujočo milost. V opravičenju dobi duša tudi čednosti vere, upanja in ljubezni.²³

Katoliški teologi so z redkimi izjemami, o katerih govorimo o naslednjem odstavku, prepričani, da teksti sv. pisma in določbe cerkvenih zborov, posebno tridentskega, jasno dokazujejo: 1. da je dej vere absolutno in popolnoma splošno potreben za vsakega odraslega za opravičenje, 2. da je nujna vera v pravam pomenu, ki temelji v razodetju (fides in veritate revelata propter auctoritatem Dei revelantis). Ta načela moramo zato tudi imeti za podlago in izhodišče, ko iščemo odgovora na vprašanje, kako je za vse ljudi omogočeno, da se zveličajo.

¹⁸ »Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit.« Vatic., constitutio de fide cath. 2, can. 1, Denz.-Bannw. 1806.

¹⁹ Rom. 10, 14, 17: »Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? . . . Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.«

²⁰ Hebr. 11, 6; gl. Mk. 16, 15, 16; Joan. 3, 17, 18; Hebr. 10, 38; Rimlj. 1, 17.

²¹ »Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu (Rom, 10, 17) concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt.« Denz.-Bannw. 798. — »Ut . . . per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis.« Denz.-Bannw. 801.

²² »Quoniam vero sine fide . . . impossibile est placere Deo et ad filiorum consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit iustificatio.« Denz.-Bannw. 1793.

²³ Trid. s. 6, cap. 7. Denz.-Bannw. 800.

Glede obsega resnic, ki jih mora vsak poznati in verovati (explicite), pa je po Suarezu prevladalo prepričanje, da sta neobhodno potrebni dve: quod Deus sit et inquiringibus se remunerator sit (Hebr 11, 6). Za ostale ne velja necessitas medii ampak praecepti²⁴.

III. Možnost zveličanja brez vere v razodetje.

Ripalda, Gutberlet, Straub.

1. I. M. Ripalda (1594—1648) je razlikoval med subjektivno in objektivno nadnaravnimi dejanji. Subjektivno nadnaravnost daje notranja milost, objektivno pa je dejanje nadnaravno, če je predmet iz razodetja vzet. Svoje vrstne popolnosti nadnaravni akti ne dobivajo nujno iz formalnega predmeta.²⁵ Obenem trdi, da je v tem redu dejansko vsako dobro dejanje tudi bitno nadnaravno, naravno nobrih dejanj ni.²⁶

Pri dejanju vere zato Ripalda tudi razlikuje med fides late in fides stricte dicta. Prva je prepričanje o Bogu in drugih resnicah na podlagi naravnega spoznanja, pa s pomočjo milosti. Druga pa ina za vir razodetje. Misli, da bi samo po sebi per accidens zadostovala za opravičenje in torej za zveličanje ta le subjektivno nadnaravna vera. Pot do zveličanja ljudi, ki ne poznajo razodetja, bi bila tako precej olajšana: Vsak človek more spoznati in priznati Boga in njegovo postavo, tako more potem obuditi druge akte, ki so potrebna dispozicija za opravičenje, ne da bi poznal razodetje. Vendar pa bi ta vera vključevala nekako in voto teološko vero. V prilog tega mnenja se morejo razlagati razna mesta iz sv. pisma²⁷ in iz spisov cerkvenih pisateljev, posebno sv. Justina, Atanazija, Krizostoma, Tertuliana in pa liber de vocatione omnium gentium²⁸.

Vendar pa Ripalda tega mnenja o zadostnosti ne zagovarja.²⁹

²⁴ Sv. Tomaž misli, da je v krščanski dobi treba tudi poznati in verovati skrivnosti sv. Trojice in učlovečenja, dasi ne zahteva natančnega spoznanja teh resnic za vse. Deli v tem oziru ljudi v »maiores« in »minores«. K tem zadnjim prištevata tudi pogane. De verit. q. 14a. 11. ad 5; S. Th. 2 II, q. 2, a. 7 ad 3; In III. Sent. d. 25 (De fide simplicium).

²⁵ To dobro utemeljeno mnenje branijo tudi mnogi drugi teologi n. pr. Billot (De virtutibus inf.,² Romae 1905, str. 72 sl.), dočim drugi s Suarezom zagovarjajo korelativnost obojne nadnaravnosti: akt je nadnaraven po notranji milosti in formalnem predmetu.

²⁶ Drugi teologi — a ne vsi — navadno ločijo med gratia quoad modum supernaturalis in gratia quoad substantiam supernaturalis. Prva dejanja ne napravi bitno nadnaravnega.

²⁷ Sap. 13, 1 sl.; Act. 14, 14; 17, 24, 26; Rom. 1, 18; 2, 13—17 itd.

²⁸ Cit. Schmid, o. c. str. 69—76; Caperan, o. c. 332 sl.; Harrent, v Dict. col. 1765 sl.

²⁹ »Forte non deerunt qui superiori doctrinae libere audeant assentiri. nihilominus ego in re tam gravi omnino non audeo.« De ente supernaturali d. 20, n. 123, cit. Schmid str. 67.

2. V novejšem času znani teolog C. Gutberlet posebno z apologetičnega stališča razlaga, da je verjetno in dopustno to mnenje.³⁰ V splošnem je potrebna za zveličanje res teološka vera (*fides formalis*) in ne zadostuje *fides in voto*. Zdi pa se mu verjetno, da se pogani morejo zveličati tudi po objektivno naravnem iz milosti porojenem prepričanju o Bogu, ki pa seveda vključuje pripravljenost sprejeti razodetje, če bi ga Bog dal in bi ga dejansko spoznali. Taka vera — *assensus firmissimus propter solum Deum primam veritatem* — je torej *fides stricta in voto*. Glede stavka, ki ga je obsodil Inocencij XI.³¹, pa trdi, da ga je obsodil zato, ker ne omenja milosti in ne pove, da je taka vera samo izjemno zadostna. A sicer tudi on pravi, da se je praktično treba držati tradicionalne sodbe o nujnosti formalne teološke vere.

To Gutberletovo mnenje je ostalo osamljeno med teologi in ga vobče ostro zavračajo.³² Samo zase sicer ni notranje nemogoče, da bi bila taka vera zadostna podlaga za druga dejanja, ki so potrebna za opravičenje, a ozirati se moramo pri tem vprašanju predvsem na to, kakšno vero zahtevajo viri razodetja kot *conditio sine qua non* opravičenja. Iz teh pa je razvidno, da je potrebna vera, ki je tudi po svojem formalnem predmetu nadnaravna.³³ To je glavni razlog, zakaj teologi odločno odklanjajo Gutberletovo mnenje.

3. V vrsto teh mnenj stavim tudi najnovejšo teorijo, ki jo je zamislil p. Straub na podlagi svoje analize o veri. Sam sicer ni zadovoljen ne z Ripaldovone z Gutberletovo rešitvijo vprašanja. Priznava in dokazuje, da viri razodetja govorijo o nujnosti dejanja vere v strogem pomenu (*fides stricta vel proprie dicta i. e. ea quae sit propter auctoritatem Dei revelantis*). Noben odrasli človek brez te vere ne more priti do opravičenja. Prizna, da je treba explicite verovati dve resnici (Hebr. 11, 6). A kako je potem Bog omogočil, da se vsi ljudje zveličajo? Ne zdi se mu verjetno, da bi mogli problem popolnoma razložiti s trditvijo o ostankih prvotnega razodetja, še manj s posebnim zunanjim ali notranjim razodetjem. Zato zasnuje novo teorijo, ki bi zadostila cerkvenemu nauku, pa bi obenem ne bila tako negotova kakor druge in bi pokazala tudi za pogane razmeroma lahko pot do zveličanja.

Akt vere se da razrešiti le na ta način zadovoljivo, da v njem v prvi vrsti zatrdimo avtoriteto božjo, po njej in zaradi

³⁰ Lehrbuch der Apologetik II. (Münster 1888) str. 61; Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII., § 493, str. 491—505.

³¹ »Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit.« Denz.-Bannw. 1173.

³² Schmid o. c. 79 sl.; Pesch o. c. 10 sl. citira tudi druge dogmatike; Harent v Dict. col. 1770 sl.; Caperan, o. c. 465 sl.

³³ S teološkimi izrazi bi rekli: *fides stricta est medium necessarium ex positiva institutione non ex natura rei*.

nje pa razodeto resnico. Božjo avtoriteto in dejstvo razodetja naravno spoznam, potem pa svobodno brez objektivnega nagiba takorekoč še enkrat povzamem in priznam to avtoriteto v zvezi z versko resnico, in sicer priznam edino pod vplivom svobodne volje. *Primarium affirmatum* v aktu vere je torej avtoriteta božja. Če prav razumem, kar *Straub* precej subtilno razlaga, moremo izraziti akt vere tako: *Affirmo libere Deum, veritatem summam, revelantem hanc veritatem; Deus est trinus in personis*. *Str.* je prepričan, da s pomočjo take analize vere more bolje odgovoriti na težko vprašanje o zveličanju vseh ljudi. Akt vere, ki je samo *in voto*, ni vera v pravem pomenu, ne zadostuje, ker je v resnici le dejanje popolnoma različne vrste. Pri raznih sredstvih (krst) pač, a pri dejanju vere ne! More pa nadomestiti eno dejanje drugo nujno dejanje, ako je vključeno v prvem ne samo *in voto* ampak tudi *in virtute*. Kdaj pa je med dejanji taka zveza enake vrednosti? »*Virtute actus necessarius continetur, cum actus continens habet objectum formale idem ut actus necessarius, ideoque etiam perfectionem specificam eandem. Quo fit ut actus continens actum per se necessarium supplere possit.*«³⁴ Navaja več zgledov. Po mnenju *Suarez*a in mnogih teologov je v novi zavezi neobhodno potrebno, da verujemo izrečno tudi skrivnosti sv. Trojice in učlovečenja, vendar *per accidens*, če kdo ne more poznati teh dveh resnic, zadostuje *fides implicita*. Ni neobhodno potrebno za odpuščanje greha, da izrečno napravimo trden sklep; ta je vključen v kesanju. Pravtako je po nauku tridentskega cerkvenega zbora resnično obžalovanje neobhodno potrebno. Če smo v grehu, pa ga ne obžalujemo, nam ne more biti odpuščen. A vendar nam Bog greh odpusti, če obudimo akt ljubezni in slučajno nič ne mislimo na greh. Zato *Str.* misli, da more postaviti splošno pravilo: »*Actus ad iustificationem per se necessitate medii necessarius suppleri potest quotiens existit alius, qui illum voto saltem implicito et virtualiter contineat.*« To pravilo naobrača potem tudi za vero: »*Proinde suppleri potest etiam actus per se necessitate medii necessarii fidei formalis, i. e. praestitae propter auctoritatem Dei revelantis, de veritate illa duplici, ex dictis prorsus explicito credenda, Dei existentis et remuneratoris, si inveniatur actus fidei saltem virtualis, quo scilicet fides formalis saltem voto et virtute contineatur, et quo simul Deus existens et remunerator explicito affirmetur.*«³⁵ Akt, ki more formalno vero nadomestiti tako, da je vprav *fides stricta virtualis*, t. j. »*assensus intellectus ex affectione pia voluntatis liber super omnia firmus, quo Deus existens et remunerator explicito affirmetur.*«³⁶

³⁴ o. c. 395.

³⁵ o. c. 397.

³⁶ o. c. 417

S pomočjo tega dejanja more priti odrasli človek, ki ne pozna razodetja, do opravičenja in do zveličanja. Boga more vsak spoznati in tudi božjo previdnost in posmrtno življenje (Deus remunerator). More ga potem svobodno priznati in se popolnoma vdati njegovi volji. More hrepeneti, upati, obžalovati grehe, obuditi dejanje ljubezni in tako zadobiti odpuščanje grehov. Zakaj za vsa ta dejanja Bog da svojo nadnaravno milost.³⁷

Kakšne dokaze navaja Str. za svojo teorijo? Večinoma iste, ki jih Ripalda in Gutberlet naštevata, razlaga Str. ugodno za svoje mnenje. Iz sv. pisma citira Rimlj. 1, 18 in trdi, da sv. Pavel govori o »agnitio Dei libera firma cum glorificatione et gratiarum actione, quam homines expertes revelationis, praeter cognitionem Dei, ex creatis necessariam, potuerint et debuerint habere: quae agnitio libera firma est fides virtualis«.³⁸ Tudi z Rimlj. 2, 6—16 podpre svojo razlago. Izmed cerkvenih očetov in pisateljev citira Justina, Atanazija, Gregorja Naz., Krizostoma, Hieronima, Avguščina, Orozija, Prospera in posebno spis De vocatione omnium gentium.³⁹

To je v kratkih obrisih Str. zamisel o razrešitvi perečega problema. Kakor smo pripomnili h Gutberletovemu mnenju, tako poudarjamo tudi tukaj, da je notranje možna. Ali pa jo zato moremo že sprejeti?

Vera, ki je po Str. naziranju v izrednem slučaju zadostna, je neka »fides implicita«, ki vključuje kakor v kali formalni predmet vere v pravem pomenu (f. formalis). Priznam Boga, najvišjo (ontološko) resnico, in v tem vključno tudi priznam njegovo avtoriteto, ako kaj razodene. Oboje popolnoma prostovoljno in z veliko izvestnostjo. Kristjan more reči: Verujem božjo nezmotljivost in resničnost. Ta akt vere vsebuje implicito v sebi vero v vse razodete resnice. Božja nezmotljivost in resničnost je pa tudi formalni predmet ali nagib vere. Zato imenuje Schmid tako dejanje vere fides implicita in objecto formalis fidei.⁴⁰ Po Str. teoriji je sicer spoznanje in priznanje dveh resnic potrebno, a priznanje formalnega objekta vere, namreč božje avtoritete, ki je razodela te resnice, pa je skrito, vključeno v svobodnem priznanju najvišje resnice božje in resničnosti, na splošno naravno spoznane. Str. tezo bi po tej opredelitvi vere mogli izraziti na ta način: Fides implicita inclusa in actu amoris supernaturalis (quoad modum vel potius entitative) independenter ab omni fide proprie dicta eliciti per accidens sufficit ad iustificationem. Zakaj ne vidimo razlike med to virtualno vero, kakor jo Straub opisuje in med afektom ljubezni do Boga.

³⁷ o. c. 401.

³⁸ o. c. 402.

³⁹ o. c. 404—414.

⁴⁰ o. c. 84.

Ali je taka vera zadostna per accidens za opravičenje? Le par pomislekov naj izrazim, zaradi katerih se mi ne zdi zadostna!

Ne morem uvideti, kako bi se to mnenje stvarno razlikovalo od Gutberletovega. Če Gutberlet trdi, da je ta vera »assensus firmissimus propter Deum primam veritatem«, Straub pa taji, da bi to priznanje Boga, prve resnice, imelo objektivni motiv, in trdi, da je pod vplivom svobodne volje, ni ta razlika odločilnega pomena za naš problem. Saj tudi Gutberlet ne pravi, da je to priznanje Boga nujno dejanje. Ne vidim razlike med fides stricta in voto in pa fides virtualis. Tudi iz »fides virtualis« morem priti do »fides formalis« le tedaj, če spoznam razodetje; iz priznanja Boga, ki ga naravno spoznam, do priznanja božje avtoritete v razodetju le, če to razodetje spoznam. Dejanji sta podobni ali enaki le v kolikor sta svobodni in brez objektivnega motiva, a formalna objekta v prvem in drugem dejanju vere sta različna (Deus summa veritas ontologica — Deus summa veritas revelans).

Zgled, s katerim podkrepljuje Str. svojo trditev, po mojem prepričanju ne more služiti za to. Zakaj dej ljubezni povzroči odpuščanje grehov, ki se jih slučajno ne spomnimo, čeprav je obžalovanje neobhodno potrebno sredstvo? Notranji razlog mislim je ta: dej ljubezni, s katerim se oklenem Boga nad vse, sam po sebi izključuje nagnjenje k grehu; kesanje prav zaradi svojega motiva izključuje greh. A te notranje sličnosti pri fides virtualis in fides formalis ni.

Teksti iz sv. pisma in iz tradicije se morejo uporabiti za to teorijo, če je drugače dovolj verjetna. Sami po sebi pa večinoma dokazujejo načelo; facienti quod est in se Deus non denegat gratiam fidei formalis. Zdi se pa, da vsega, kar pripoveduje sv. pismo, posebno še sv. Pavel, o potrebi vere, ni mogoče razumeti drugače, kakor da je vera, ki je njen vir in njena podlaga razodetje, absolutno potrebna za opravičenje. Še bolj jasno pa sledi to iz določb tridentskega cerkvenega zbora.⁴¹

Glede stavka, ki ga je obsodil Inocencij XI., odgovarja Straub: Obsojena je vera, ki je odvisna od ustvarjenega motiva, zato ne svobodna in nad vse izvestna, ne pa fides virtualiter stricte dicta, ki nima objektivnega motiva in je popolnoma svobodno priznanje in tudi nad vse izvestna. Ta razlaga ne zadovolji, ne zdi se utemeljena, priznanje je vendarle naravno. Mislimo marveč, da sledi iz obsodbe pozitiven stavek, ki ga moramo zatrditi: Fides stricte dicta ex testimonio Dei sola sufficit ad iustificationem.

Str. teorija zljajša pač težo problema, a z ozirom na pozitivne vires razodetja in določbe cerkve se ne zdi sprejemljiva.

⁴¹ »Fides sine qua nulli unquam contigit iustificatio.« Denz.-Bannw. 799, 798.

IV. Oznanjevanje razodetja v onostranskem življenju.

F. Schmid razpravlja o potih, po katerih morejo priti ljudje do zveličanja, jako jasno in temeljito v svoji prej navedeni knjigi. Med mnenji, ki jih zavrača, na prvem mestu navaja neziranje, ki je v našem času katoliški teologiji tuje,⁴² pa je vendar izraženo pri nekaterih cerkvenih pisateljih prvih časov bolj ali manj jasno.⁴³ Mislili so, da je možno za one, ki brez lastne krivde niso poznali razodetja, izpreobrnjenje na onem svetu. Prepričani, da je nadnaravna vera v Boga in Kristusa neobhodno potrebna za zveličanje in da brez lastne krivde ne more biti nihče pogubljen, so mislili, da se bo tistim, ki niso prišli v tem življenju v stik z razodetjem, oznanjevala vera na onem svetu, da bo tako določen še kratek čas preizkušnje, ali sprejmejo razodetje ali ne. Schmid misli, da so bili povod takemu naziranju morebiti nekateri nejasni teksti sv. pisma, ki dopuščajo razlago o odpuščanju grehov na onem svetu, o krstu živih na tem svetu v korist umrlih, o oznanjevanju evangelija mrtvim.⁴⁴ Posebno s Kristusovim vstopom v predpeklo se je združevala misel pridige za one, ki so čakali tam. V tradiciji se v mnogih spisih, dasi mnogokrat precej nejasno, ponavlja trditev, da velja to izredno sredstvo tudi za čase po Kristusu. Schmid citira sledeče spise: Pastor Hermae (Simil. IX, 16); apokrifno Praedicatio Petri, Ireneja, Justina, Klemena iz Aleks., Origena, Gregorja Nac., Libellus de Paschate, Ambrosiastra, Hieronima, Enodija, Avguščina, Gregorija Vel., Liber de defunctis.

A jasno nam je danes, da je ta misel izvirala pač iz razlaganja nejasnih tekstov sv. pisma, iz prepričanja, da je vera v Kristusa neobhodno potrebna in da Bog hoče v resnici, da bi se vsi ljudje zveličali in zato tudi vsem omogoča sredstva, da se svobodno odločijo. Vendar pa je danes popolnoma izvesten katoliški nauk: S smrtjo nastopi za vsakega človeka status terminus, preneha možnost, da izpremeni svoje življenje, da določi svojo usodo.

Sicer pa mnenje o preizkušnji po smrti ni bilo nikdar v cerkvi splošno, pa tudi ne pri cerkvenih pisateljih, ki ga omenjajo, trdno. Ozirajoč se na jasne tekste sv. pisma, ki govore, da je smrt prehod v stalno stanje, so veliki cerkveni pisatelji tudi dovolj jasno oznanjali nauk, ki ga cerkev še danes uči.

Vendar pa Schmid ne upa prepričanje, da bi bilo v posebnih, izjemnih slučajih vendarle možno, da se končna usoda odloči šele po preizkušnji na onem svetu, ožigo-

⁴² Schmid imenuje med prijatelji tega mnenja le M. A. Scholza Hirscherja in Schella. O. c. str. 39.

⁴³ o. c. 6 sl.

⁴⁴ Mt. 12, 32; 1 Kor. 15, 29; Act. 2, 24; 1 Petr. 3, 18; 4, 6.

sati za krivoversko. Seveda mu kljub temu ne ugaja in misli, da v katoliških šolah nima prostora. Zanika vprašanje, ki je predpostavka tega mnenja, da so namreč bili ali so še pogani, ki niso prišli nikdar v stik z nadnaravnim razodetjem, ki pa so se varovali do konca svojega življenja smrtnega greha.

V. Večno trajajoče srednje stanje med nebesi in peklom.

1. Katoliška resnica je, da nihče, čigar duša je omadeževana tudi samo z izvirnim grehom, ne more doseči nadnaravnega smotra. Zato so vsi, ki so umrli v takem stanju, izključeni od večnega nadnaravnega blaženstva in spadajo po nauku cerkvenih zborov v Lyonu (1274) in Florenci (1438—1445) med obsojene.⁴⁵ A že besedilo cerkvenih zborov nam kaže, da je usoda onih, ki niso odločevali nikoli o svoji usodi, različna od usode tistih, ki so imeli priliko in možnost, da z osebnimi dejanji težijo k svojemu smotru, pa so to opustili. Katoliški čut, ki se oslanja na vsesplošnost božje ljubezni, odkazuje prvim, predvsem otrokom, ki so umrli brez sv. krsta, poseben kraj in svojevrstno stanje, ki ga teologi imenujejo *lymbus infantium*. Tudi je prepričan, da duše otrok tam ne trpijo pozitivne kazni zavrženih (*poena sensus*), in jasno je tudi, da jim izguba blaženosti ne povzroča bolečine kakor onim, ki jim je ta izguba kazen za osebne grehe. K vrsti otrok prištevajo teologi navadno tudi one, ki niso bili nikoli zmožni dejanj, za katere bi bili odgovorni (*perpetuo amentes*)⁴⁶.

2. Ali moremo šteti v to vrsto tudi še druge ljudi poleg teh? Ali je mogoče, da tudi tisti, ki jih prištevamo med »odrasle«, sicer ne pridejo v nebesa, pa tudi ne v pekel med zavržene? Odgovor na to vprašanje je odvisen od drugega vprašanja: Ali je mogoče, da so odrasli ljudje, ki sicer umrjejo z izvirnim grehom na duši, so pa vendar brez vsakega osebnega smrtnega greha?

V začetku 16. stoletja sta dva teologa, ki sta trdila, da pridejo oni, ki niso nikdar spoznali krščanstva, ker ga niso mogli, pa so živeli, kakor so mogli, po religiji, ki so jo priznavali, po smrti v poseben kraj, *lymbus infantium*⁴⁷. Torej za naravno dobra dejanja (pač s pomočjo božje nadnaravne previdnosti — *gratia medicinalis*) dobijo ti pogani tudi naravno plačilo. *J a n e z i z H e i d e n b e r g a* (*abbas Trithemius*) in *C. I. Seyssel* sta to učila. Trdno sta držala načelo: Brez vere v

⁴⁵ »Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.« Benz.-Bannw. 464, 693.

⁴⁶ Kako je Bog zadostno poskrbel za to vrsto ljudi, da bi se mogli izveličati? To je drugo vprašanje, o katerem tu ne razpravljamo, ker omejimo problem samo na »odrasle«.

⁴⁷ Po odkritju Amerike in spoznanju narodov, ki niso krščanstva poznali, je bilo omajano mnenje prejšnje dobe, da so žarki evangelija prodrli v vse kraje.

Kristusa ne more nihče priti do opravičenja in tako tudi ne do zveličanja. A na druga izredna pota, po katerih more božja milost voditi vse ljudi k nadnaravnemu smotru, nista mislila. Tudi v 18. stol. so nekateri apologeti skušali to teorijo uporabiti za »divjake«, ki niso sposobni, da pridejo do spoznanja pravega Boga. V 19. stoletju so govorili nekateri o naravni blaženosti onih, ki so živeli po naravni postavi v popolno nezadolženi nevednosti razodetja.⁴⁸

Schmid razpravlja v svoji knjigi⁴⁹ o teoriji p. Gottfrieda von Graun, ki jo zastopa v svoji izdaji P. Alberta iz Bozena (Albertus a Bulsano). To teorijo Schmid kratko opredeljuje: Med nebesi in peklom ali med nebeško blaženostjo in večnim pogubljenjem more in mora biti še srednji kraj in srednje stanje, ki traja skozi vso večnost in je bližje nebesom; in je določeno ne samo za nekrščene otroke ampak tudi za odrasle. *Infantibus his, ut sat probalile videtur, succedent gentiles, quibus nunquam suborta est lux revelationis, qui tamen gratia medicinali adiuti probam et pro conditione sua iustam duxerunt vitam.* To naziranje predpostavlja dve načeli. 1. Brez vere v nadnaravno razodetje ni mogoče doseči opravičenja in torej ne zveličanja. 2. Smrt je prehod v status termini. Obenem pa izvira ta teorija iz prepričanja o dejstvu, da je mnogo ljudi brez spoznanja nadnaravnega razodetja, da pa s pomočjo milosti (*gratia medicinalis, ex merito Christi*) izpolnjujejo naravno postavavo. Tako nimajo nobenega osebnege smrtnega greha, ampak samo izvirni greh, in so v tem pogledu podobni otrokom, dasi se ločijo od njih po moralnih dejanjih. P. Gottfried ne dokazuje svojega mnenja. Schmid sam navaja par razlogov, na katere bi se mogla opirati ta teorija. V svoji kritiki pa jo zavrača že iz raznih dogmatičnih razlogov in sklepa svojo sodbo s sledečim stavkom: »Mit dem Gedanken an einen ewig fortdauernden Mittelort wird der besonnene Theologe bezüglich der Erwachsenen in unserer Frage kaum ernstlich rechnen dürfen.«⁵⁰

3. V najnovejšem času je kardinal Billot izkušal s pomočjo misli o tem srednjem stanju, v katerem se nahajajo nekrščeni otroci, osvetliti problem in dati zadovoljivo rešitev. Upoštevajoč žalostno religiozno in moralno stanje mnogih narodov, vprašuje, kakšno je božje usmiljenje in božja ljubezen do njih, kako se na njih uresničuje.⁵¹ A čeprav preidejo po nje-

⁴⁸ Caperan, o. c., str. 220 sl.; Harent, l. c., col. 1898.

⁴⁹ Str. 42 sl.

⁵⁰ o. c. str. 65.

⁵¹ Išče »une solution acceptable, acceptable, disions nous, au double point de vue des principes théologiques d'une part, des faits observés de l'autre; acceptable notamment, comme ne se réduisant pas à un appel à peu près constant au miracle, ou, ce qui revient au même, à l'in vraisemblable ressource d'une continuelle derogation au lois de la Providence commune et ordinaire.« *Études* 5. sept. 1922, str. 515.

govi misli poleg otrok mnogi izmed onih, ki nimajo zveze z nadnaravno vero v ta *lymbus infantium*, vendar se njegova teza bistveno loči od naziranja nekaterih prejšnjih teologov. Njegove misli so sledeče: 1. Nadnaravna vera je neobhodno potrebno sredstvo za nadnaravni smoter (*fides formalis est necessaria necessitate medii in re*)⁵². 2. Za vse, ki so zmožni moralnih dejanj, je možno po smrti le dvoje: ali nebesa ali pekel. Pot do zveličanja za take omogoča Bog tako, da jim da najprej dejansko milost za izpolnjevanje naravne postave, in ako z njo sodelujejo, jih privede nazadnje na kakšen, morda celo čudežen način⁵³ do nadnaravne vere. Zato ne priznava nikakega naravnega blaženstva za plačilo naravno dobrih dejanj, kakor so to več ali manj trdili prejšnji zagovorniki tega srednjega kraja in se na ta način precej približali palagijski zmoti⁵⁴.

Stavek, da je akt vere vsakemu odraslemu neobhodno potreben, popolnoma priznava. Ne priznava, da bi bila zadostna vera samo v subjektivnem oziru, v kolikor je iz milosti nadnaravna, biti mora na podlagi razodetja. Tudi potrebnosti vere ne omiljuje na nujnost in voto. Pač pa se ustavi pri pojmu *adultus*, odrasel, in stavi tezo tako: Za vsakega človeka, ki je resnično duševno odrasel, je vera brezpogojno potrebna. Ozirajoč se na dejansko religiozno in moralno stanje med narodi pa trdi, da jih je veliko, ki so sicer fizično in delno tudi intelektualno odrasli (*adulti aetate*), ki pa se z ozirom na versko in moralno spoznanje in delovanje morajo popolnoma uvrstiti v isto kategorijo kakor otroci. Zato pa taki niso zmožni moralno dobrih ne moralno zlih dejanj, in če umrjejo brez sv. krsta, jih zadene tudi ista usoda kakor nekrščene otroke.

Človeštvo, ki je stalo in še stoji izven katoliške cerkve, deli *Billot* v štiri kategorije⁵⁵: 1. Otroci, ki so umrli brez sv. krsta, preden so se pričeli zavedati; 2. telesno sicer odrasli in tudi z razvitim spoznanjem, a duševno, religiozno-moralno otroci; 3. duševno odrasli, a brez vidnega stika s krščanstvom in njegovimi nauki; 4. razni heretiki in shizmatiki.

Billot misli, da ni majhno število onih nekrstjanov, ki se nahajajo in so se v vseh časih nahajali v tem stadiju nedoraslosti, iz katerega se sami niso mogli nikakor dvigniti. Ker so tako živeli v nepremagljivi nevednosti o Bogu in njegovi po-

⁵² Glej tudi *De virtutibus infusis*² (Romae 1905) str. 331; *De gratia Christi*² (Romae 1920), str. 225.

⁵³ »Nam innixi documentis revelationis, dicimus Deum nulli denegare gratiam actualem ad observantiam saltem legis naturalis; tum facienti, quod in se est, uberiora concedere auxilia praesertim ad orandum et quaerendum salutis viam, usquedum vel uno vel altero modo, homini bonae voluntatis proponatur fides quae totius salutis initium est atque fundamentum.« K temu citira sv. Tomaža Akv. *De veritate*, 9. 15, a. 11 ad 1. *De Deo uno et trino*,³ (Prati 1910) str. 244.

⁵⁴ Razločevali so pelagijanci med »večnim življenjem«, ki ga dosežejo tudi nekrščeni otroci, in »nebeškim kraljestvom«.

⁵⁵ *Etudes* 1919, 20. jan.; 1920, 5. apr.

stavi, zato poleg izvirnega greha nimajo nobenega drugega in so tako glede končne usode popolnoma izenačeni z otroki⁶⁶.

Dvojno vprašanje je treba ločiti: eno je načelnega značaja, drugo pa vprašanje dejstva. Prvo se glasi: Do kakšne zrelosti duševnega življenja mora človek dospeti, da se prične pri njem doba doraslosti v moralno-teološkem smislu? Na praktično vprašanje pa odgovorimo s tem, da preiščemo, ali dejstva v preteklosti in sedanosti narodov upravičujejo teorijo o duševni ali bolj duhovni nedoraslosti velike množice sicer zrelih ljudi.

Kdaj moremo smatrati človeka za odraslega ne samo materialno po letih, ampak tudi formalno po spoznanju in udejstvovanju, ki je človeka vredno?

Billot razlikuje pri človeku dve po predmetih različni umsko-moralni funkciji: ratio inferior in ratio superior⁶⁷. V okrožje druge funkcije spadajo nadčutne resnice, posebno resnice o Bogu, o нравnih postavah in slične.

Kdaj je torej človek duhovno dorasel? Kadar more razločevati med dobrim in zlím, kadar je zmožen moralnih dejanj. A da je tega zmožen, mora biti sposoben spoznavati нравni zakon, za spoznanje obveznosti нравnega zakona pa je treba spoznanja postavodajavca — Boga. Praktično moremo smatrati za odraslega le onega človeka, ki loči med moralno dobrim in slabim dejanjem, ki čuti moralno obveznost in ki ima zato zavest odgovornosti ne morebiti nasproti zunanjemu svetu, ampak pred sodiščem vesti. Ti pogoji se uresničijo le tedaj, ako temeljijo v spoznanju Boga in njegove postave.

Kakšno spoznanje Boga in postave pa Billot zahteva? Ne manjšega, manj jasnega, kakor ga moralisti zahtevajo za možnost smrtnega greha. Ideja o Bogu, prepričanje o njem mora biti precej natančno določeno, ne zadošča za utemeljitev mo-

⁶⁶ »S'appliqua-t-il (teorija o limbu otrok) maintenant à une autre catégorie, très nombreuse autant qu'on le peut conjecturer, et beaucoup plus peut-être qu'il ne semblerait croyable au premier abord; je veux dire à la catégorie de ceux qui en être le moins du monde au point des précédents, auriant cependant, en raison d'une très grande débilité d'esprit et d'un absolu défaut de culture religieuse, aggravé encore par l'hérédité, l'éducation, le milieu et cent autre causes de même ordre, manqué du développement intellectuel suffisant, pour la moralité des actes? et qui par conséquent adultes au sens vulgaire du mot, ne le serait jamais devenus au sens spirituel et théologique?« Etudes 1919, 20. sept., str. 147.

⁶⁷ Ne misli, da bi bili dve različni zmožnosti, ampak le funkciji ene in iste zmožnosti, funkciji, ki imata v gotovem oziru vsaka svojevrsten predmet ali obzorje udejstvovanja. To razliko uvaja po sv. Tomažu (S. Th. I, q. 79, a. 9), ki jo je povzel po sv. Avguštinu (De Trin. I, 12 c. 7): »Ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis; conspiciendis quidem, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur, quae intendit temporalibus rebus. Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum.«

ralnosti panteistična predstava o božanstvu. Dasi ni potrebno tako jasno spoznanje, kakor ga mora imeti in ga ima kristjan, se vendar zdi, da je — po mnenju B. — potreben monoteizem⁵⁸.

Moralno dejanje ni možno brez takega spoznanja o Bogu. Moralno zlo je v tem, da kdo žali Boga (offensa Dei), zato ga pa mora prej poznati⁵⁹. Le potem, če je spoznanje Boga tako, moremo govoriti o odgovornosti in o moralnih dejanjih, le v tem slučaju je možen smrten greh. Kdor pa takega spoznanja brez lastne krivde nima in se tudi ne more radi tradicije, okolice, vzgoje in podobnih vzrokov dokopati do njega sam in ga tudi »modrejši« ne pouče, ampak prej odvajajo od te poti (contre-éducation), tak tudi ne more smrtno grešiti. Če umrje v tem stanju, ima samo izvorni greh na duši.

Kakšno sliko pa nam nudi pogled v zgodovino človeštva? Billot trdi, da so bile med »pogani« v vseh časih in so še danes mase v nevednosti, iz katere se niso mogle dvigniti. Sklicuje se na sv. Tomaža (In IV. Sent. disp. 27, q. 2, a. 2), citira, kar Suarez pripoveduje, da je bilo v njegovi dobi mnogo pogánov, ki Boga niso poznali in tudi ne potrebe, da bi ga častili. Tudi v naših časih znanost odkriva mnogo rodov, ki o Bogu nimajo zadostnega spoznanja. Navaja za zgled iz Relations de Chine (okt. 1921) razgovor nekega misijonarja z novokrščenci, ki pripovedujejo, da nimajo mnogi nobenega spoznanja o odvisnosti človeka od kakega višjega bitja, še manj seveda slutijo o razodetem nauku krščanstva.

Kaj naj se zgodi s temi zapuščenimi reveži, ko umrjejo? To so nedorasli, ki pač morejo skrbeti za razne časne interese in velikokrat poznajo tudi kako božanstvo, pa le kolikor jim je potrebno za njihove materialne zadeve, a o pravem kultu nimajo pojma. Vsi ti — in ni jih ravno malo med različnimi narodi v Aziji, Ameriki, Afriki in Avstraliji — vse življenje niso mogli

⁵⁸ »C'est la notion bien déterminée déjà, d'un Dieu personnel, distinct du monde qu'il a créé et qu'il gouverne, d'un Dieu unique, souverainement bon, souverainement parfait, dont la loi, qui n'est autre que la raison ou volonté divine ordonnant de garder l'ordre naturel et défendant de le violer, s'impose à la conscience.« Etudes 1921, 5. maja, str. 270. — »Il n'est pas d'adulte au spirituel, c'est-à-dire pas de vraie notion du bien et du mal, pas de conscience possible de l'obligation et de la responsabilité morale, tant que la raison en son développement n'est pas arrivée à la connaissance du Dieu vrai et vivant, notre créateur et notre maître, premier auteur de notre être et fin-dernière de toute la vie humaine.« Etudes 1920, str. 396.

⁵⁹ Billot navaja sodbo Aleksandra VIII. o takoimenovanem »filozofskem grehu«. »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.« Ta stavek je bil zavržen kot »propositio erronea«. Denz.-Bannw. 1290.

grešiti smrtno in zato je njihova usoda — *lymbus infantium*. Sodba o tem, koliko jih ravno je, kateri so, preostane Bogu.

Kako pa se ujema ta teorija z naukom vatikanskega cerkvenega zbora o moralni možnosti zgolj naravnega spoznanja o Bogu⁶⁰, o katerem sv. pismo tudi jasno govori (Sap. 13, 1; Rom. 1, 18.)? Billot odgovarja, da je treba razločevati med nejasnim, temnim spoznanjem nekega višjega bitja in spoznanjem, ki je potrebno za moralno odgovornost. Treba se je le ozreti v zgodovino in na dejansko stanje nekaterih narodov, pa vidimo, da je prvo spoznanje le neka »*prénotion*«, ne pa določno izobličena ideja (*notion formée*). Ta je tudi sicer naravno možna za vsakega, a ne more je vsak z lastno močjo doseči. Dva naravna načina sta, po katerih je možno priti do novih spoznav; *modus inventionis* in *modus disciplinae*. Zadnji način posreduje, da človek pride hitro do spoznanja, in tudi, da se človeška zmožnost sploh z ozirom na gotove predmete more udejestvovati. To je red narave. In ta *modus disciplinae* je posebno potreben vprav za mase z ozirom na verske resnice. Ako je kako ljudstvo izgubilo jasno spoznanje o Bogu in živi sedaj že dalje časa v tej tradiciji (degeneracija se je lahko izvršila po krivdi, a sedanjega rodu ta krivda ne zadene več), more vstati iz te zapuščenosti le, ako ga »*modri*«, voditelji in učitelji pouče. Ti so potem neopravičljivi, posebno še, če ljudstvo zavajajo v praznoverje (poganski čarovniki!), a masa je brez krivde⁶¹.

V tem smislu pisatelj razlaga tudi Rom. 1, 18 sl., kjer sv. Pavel govori o »*poganih*«, da so neopravičljivi. Trdi, da se to nanaša samo na filozofe in voditelje; »*intelektualci*« krivično prikrivajo resnico (*veritatem* in *iniustitia detinent*) in ne pouče ljudstva, ampak pustje, da ga vse življenje, vsa okolica in socialne uredbe vzgajajo v nasprotno smer.

Billot priznava, da v cerkveni tradiciji njegovo mnenje nima pozitivne zaslombe. Odgovarja pa na to, da zaradi pomanjkljivosti geografskega znanja in nedostatne historične kritike (mislili so, da je razodetje mnogo bolj razširjeno) niso teologi prejšnjih časov tega problema tako čutili, ampak so ga dosti lahko rešili⁶².

Kaj naj rečemo k tej teoriji? Ali je načelno neoporečna, ali jo tudi dejansko stanje potrjuje? Da ne nasprotuje nobenim dogmatičnim principom, o tem pri takem dogmatiku, kakor je kardinal Billot, že a priori ne moremo dvomiti. Vendar pa se zdi, da so zahteve glede spoznanja o Bogu za možnost moralnih dejanj nekoliko prevelike. Ako priznava kdo, da je kako višje bitje nad človeštvom (ali pa več bitij) in da je odvisen od

⁶⁰ Denz.-Bannw. 1806.

⁶¹ Etudes 1920, 5. dec.

⁶² Etudes 1921, 20. nov.

njega, je zmožen moralnega dejanja. Moralnost dejanja se meri vprav po vesti (*conscientia subiectiva est regula morum*); da se le zavedam svoje odgovornosti pred nekim višjim bitjem za kako dejanje, pa sem zmožen moralnega dejanja. Posebno za mali greh ni potrebno posebno jasno spoznanje. Ali je nemogoče, da bi kdo imel izvirni greh in poleg tega še male grehe? Billot misli, da se to ne more zgoditi. V potrdilo te misli se opira tudi na teorijo sv. Tomaža o »otroku, ki pride k pameti«, dasi njegova teza ni odvisna od te teorije.⁶³ In če je mogoče, da kljub svoji prostosti od smrtnega greha umrje tak odrasel človek z izvirnimi in z malimi osebnimi grehi, nastanejo še bolj zapletena in težka vprašanja o pomenu in o naravi tega srednjega stanja.

Harrent meni, da je razlaga, ki jo podaja Billot o raznih svetopisemskih tekstih, prisiljena. V Rom. 1, 18 sv. Pavel govori o poganih nasplošno, ne deli jih v vladajoči razred in maso. Detinere veritatem pomeni le, da je ostalo spoznanje neplodno za življenje. Ne rešuje pa našega problema.⁶⁴

Harrentu se zdi, da B. trditev o nujnosti pouka vsebuje neki, čeprav omiljeni tradicionalizem. Na ta ugovor B. odgovarja in ga zavrača že vnaprej.⁶⁵ Ta očitek se zdi, da ni osnovan. B. teorija se zлага s kanoni vatikanskega cerkvenega zbora in se tudi razlikuje od teze omiljenega tradicionalizma, saj priznava možnost spoznanja Boga za vse.

Tudi misijonske dolžnosti in naloge ta teorija ne zmanjšuje, ampak z ozirom na zapuščenost poganov in na vrednost nadnaravnega življenja še poveča.

Najbolj težko pa se meni zdi, ako sprejmemo teorijo v t a k e m o b s e g u, kakor jo razvija kard. Billot, razumeti z dogmatičnega stališča, da je ostalo toliko ljudi v taki zapuščenosti. Najsi so prišli do tega stanja po enkratni krivdi, ali bodoči rodovi ne morejo skoraj nositi take naravne religiozno-moralne oslabelosti, da bi ne bili zmožni moralnih dejanj. Tudi bi ta lymbus potem ne bil več, se zdi, izjemno stanje. Prav tako se zdi, da je v tej teoriji resnica, da je Bog vsem ljudem dal nadnaravni smoter, le nekoliko preveč v senci.

⁶³ Sv. Tomaž (S. th. 1 II. q. 89, a. 6) vprašuje: »Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali?« Odgovarja; ne! Razlog: »Cum vero usum rationis habere inceperit... primum quod tum homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est.« Prim. In II. Sent. dist. 28, q. 1, a. 3 ad 5; dist. 42, q. 1, a. 5 ad 7; In IV. Sent. dist. 45, q. 1, a. 3 ad 6; De malo q. 5, a. 2 ad 8; q. 7, a. 10 ad 8; De veritate q. 24, a. 12 ad 2; q. 28, a. 3 ad 4. To teorijo so mnogi teologi pritegnili k problemu o zveličanju poganov in jo na razne načine uporabljali. Prim. Harrent, l. c., col. 1864—1884. Zdi se, da to mnenje nima dovolj verjetnosti.

⁶⁴ Dictionnaire, l. c., col. 1820—1822.

⁶⁵ Etudes 1921, 5. maja, str. 263 sl.

Harent sklepa kritiko te teorije z besedami: »Toutefois ces multitudes ne lui auraient point parues aussi delaissées, si d'abord il avait posé des conditions moins exagérées à la moralité et à l'obligation, surtout du côté de la connaissance de Dieu requise pour se voir obligé par un précepte de la loi naturelle, si ensuite il avait admis avec plus d'étendue, même chez simples, les forces de la raison naturelle, et pour fortifier encore cete raison et cette volonté libre admis des grâces providentielles ou préternaturelles, et par tout celá, établi solidement le principe Facienti quod est in se... si, de plus, il avait fait un meilleur accueil aux révélations immédiates, par lesquelles Dieu peut communiquer, à ceux que la révélation antique et historique n'atteint pas la foi et la justification, au moins quand ils ont leur possible; si enfin, il avait tenu compte d'autres suppléances de la prédication.«⁶⁶

Teorija kard. Billota je pa sama na sebi gotovo upravičena, čeprav ne velja v tolikem obsegu. Čeprav zmanjšamo zahteve za moralnost dejanj in nam bo etnologija odkrila gotovo pri mnogih rodovih sledove popolnejše religije in tudi prepričanja o nadnaravnem razodetju, vendar je gotovo tudi to, da umirajo mnogi pogani v raznih zablodah magizma, manizma, totemizma, deizma in se sami niso mogli rešiti k boljšemu spoznanju. Najti pot, da se rešijo taki zapuščeni reveži večnega pogubljenja, je tudi glavna misel B. teorije in jo moremo zato pri končnem reševanju problema upoštevati kot eno izmed izrednih sredstev, ki sicer ne pripelje do večnega nadnaravnega blaženstva, pa vendar obvaruje, — kar je prvo, — pred večnim pogubljenjem.

VI. Druga pota do vere.

Iz dosedanjih delov razprave je razvidno, da je za opravičenje vsakega odraslega človeka neobhodno potrebno, da ima akt formalne nadnaravne vere. Kako pa je torej možno, da spoznajo razodetje tisti, ki so brez vidnega stika z razodetjem, ki ga vsaj po redni poti še niso spoznali?

Nekateri teologi mislijo, da Bog takim, ki ne morejo drugače spoznati splošnega razodetja, izredno pomaga s privatnim razodetjem. Ako s pomočjo milosti (quoad modum supernaturalis) izpolnjujejo, kar jim vest velewa, jim Bog bodisi neposredno notranje ali pa po kakšnem posebnem poslancu omogoči nadnaravno vero na podlagi razodetja. Veljal bi torej aksiom: facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam. Da jim najprej milosti zato, da se varujejo smrtnega greha, če sodelujejo z njimi, jih pripelje tudi do vere. Njegova ljubezen in usmiljenost daje to poroštvo, ona veže tudi prve milosti z obilnejšimi, ne vrednost prvih dejanj.

⁶⁶ Dict. l. c., col. 1911.

O možnosti te poti govori že sv. Janez Krizostom.⁶⁷ Psevdo-Dionizij Areop. misli na angele kot posredovalce razodetja.⁶⁸ Sv. Tomaž govori o notranjem razsvetljenju ali pa o zunanjih izredni hposlancih božjih do onih, ki storijo, kar morejo. Če bi bil kdo popolnoma odtrgan od človeške družbe in bi zrastel v samoti, bi mu vendar ostalo naravno spoznanje in razločevanje dobrega od hudega. Če bi sledil »ductum naturalis rationis«, bi mu Bog gotovo razodel, kar je treba explicite verovati, ali po notranji inspiraciji (razodetju) ali pa bi vodil oznanjevalca vere k njemu, kakor je Petra h Korneliju (Act. 10).⁶⁹

A edino zadosten ta način ne more biti, posebno ne danes, ko poznamo toliko rodov, ki so bili na zunaj popolnoma odtrgani od krščanstva in sploh od razodete vere.

Več more razložiti mnenje, da se je v vseh narodih ohranilo prvotno razodetje, vsaj vsled pozitivne vere, ki vsebuje, čeprav precej potvorjeno, glavne resnice, ki jih je treba explicite verovati. Ako živi med kakim narodom prepričanje o enem ali o več božjih bitjih, od katerih je človek odvisen v svojih dejanjih in svoji usodi, ako živi prepričanje o občevanju Boga s človeštvom, je to precej verjeten znak, da se je ohranilo prvotno razodetje ali pa vsaj sled, da je bila enkrat oznanjevana razodeta vera. Tu moramo upoštevati posebno quaestio facti. Etnologija in druge znanosti so odkrile že mnogo dejstev, ki potrjujejo vedno bolj verjetnost, da se pri mnogih narodih nahajajo taki sledovi, in sicer pri narodih, ki spadajo med primitivne.

Menimo, da bo nadaljno znanstveno delo to verjetnost še povečalo in razširilo, posebno ko bo mogoče bolj prodreti v skrivnosti iniciacij (sprejem med odrasle ali v kako družbo, s katerim dobi novi član vse pravice in prevzame dolžnosti) in spoznati bolj natanko tajno disciplino raznih rodov. Tako se je pri nekaterih avstralskih rodovih dognalo, da imajo precej čist pojem o enem najvišjem božanstvu, od katerega so tudi dobili razne postave.⁷⁰

Trditev, da so pri vseh narodih ohranjeni sledovi prvotnega razodetja, je naravno podčrtaval posebno tradicionalizem. A tudi teologí, ki niso pripadali tradicionalizmu so to pogosto poudarjali in dokazovali posebno iz dejstva, da imajo poganski narodi daritve, s katerimi časte bogove in blažijo njihovo jezo.⁷¹

Z dogmatičnega stališča bo treba vedno rezultate etnologije motriti in jih primerjati, da se ugotovi, koliko ustrezajo

⁶⁷ PG 59, 65.

⁶⁸ De cael. hier. IV. PG 3, 180.

⁶⁹ De veritate q. 14, a. 11 ad 1.

⁷⁰ Cfr. L. Ehrlich, Tribal Initiation and Secret Societies in Australia (v Semaine d'ethnologie religieuse 1922). Missionshaus St. Gabriel. Mödling bei Wien 1923.

⁷¹ Gl. Harent, l. c., col. 1914 sl.

zahtevam o potrebnem spoznanju Boga, o moralni odgovornosti, o izvestnosti glede dejstva razodetja, o izvestnosti vere.

Čeprav bi se ugotovilo vedno bolj, da je prvotno razodetje ostalo med mnogimi poganskimi narodi in jim je tako omogočena po božji previdnosti, ki vodi srca po milosti, nadnaravna vera, vendar smo prepričani, da tudi to ne zadostuje za popolno razrešitev problema. Bog si je zapisal vsakega posameznika v svojo dlan, božja vsezveličavna volja se razteza na posamezne ljudi vseh časov, vseh rodov in nihče se brez osebne krivde, ako je zmožen osebnih moralnih dejanj, ne more pogubiti. Zdi se popolnoma gotovo, da so bili ljudje in so še, ki brez lastne krivde niso poznali razodetja, ampak so živeli v zmotah in prepričanju, ki ga ne moremo všteti niti v naravno religijo. Ali so prišli do teh zablod po krivdi prednikov, je vseeno. Živeli so v njih in si niso mogli pomagati in so umrli v njih.

Zato moremo rešiti problem le, ako upoštevamo vsa ta sredstva, ki o njih govorijo razni sistemi, o katerih smo razpravljali in ki stoje na stališču, da je nadnaravna vera v razodetje nujno potrebna. Praktično pa pri vsakem rodu posebe določimo, na kak način je možno zanj zveličanje, ko smo spoznali natančno njegovo versko-moralno prepričanje in življenje.

Celotno sliko o sredstvih in potih do zveličanja ali vsaj rešitve od pogubljenja moremo zato narisati na ta način: 1. Direktni vpliv krščanstva (Bog navdahne misel, da gre iskat prave vere in jo dobi, ker naleti po božji previdnosti bodisi na misijonarja ali laika). 2. Providencijski vpliv preko raznih verstev, ki imajo vero v razodetje (shizmatiki, heretiki, judje, mohamedanci). 3. Sledovi prvotnega razodetja v poganskem verstvu. 4. Privatno razodetje (notranje). 5. *Lymbus infantium*.⁷²

Nedoumna skrivnost, *inscrutabile mysterium Dei*, ostane za nas v tem življenju tudi pri tem vprašanju: Zakaj je Bog izbral tak nadnaravni red?

Razodel pa nam je jasno, da si je zapisal vse človeštvo v svojo dlan, da je svojo previdnost tudi v nadnaravnem oziru raztegnil na vse ljudi, da nikogar ne obsodi k večnemu pogubljenju brez osebne krivde. Njegova milost deluje v srcih, a vsepovsod.

Dal je svoji cerkvi misijonsko nalogo. Hoče pa, da vsi, ki jim milost obilneje doteka in imajo več nadnaravnih sredstev, mislijo na one, ki so siromašnejši, da molijo in skrbijo zanje.

⁷² Prim. Dictionnaire, I. c., col. 1914 sl.

Prispevki za dušno pastirstvo.

Važna razsodba upravnega sodišča o obveznosti krsta. — Z odlokom z dne 6. maja 1923 je okr. glavarstvo v Radovljici na zahtevo župnega urada na Jesenicah pozvalo dr. E. R., da pusti krstiti po rim.-kat. obredu svoja dva zakonska otroka ženskega spola Milčko in Mojčko, sicer se bo kazensko postopalo in uradoma odredil obred krsta po pristojnem cerkvenem organu. Zoper ta odlok se je dr. R. pritožil na pokrajinsko upravo, oddelek za prosveto in vere, ki je pritožbo zavrnila in izpodbijani odlok v celoti potrdila. Zoper razsodbo pokrajinske uprave je dr. R. v odprtem roku vložil tožbo na upravno sodišče.

V danem primeru ni zadržkov, naštetih v čl. 24. pod točkami 1, 3, 4 in 5 upravnosodnega zakona, tožba se tudi ni vložila po preteku zakonitega roka in torej ni povoda, da bi se tožba z odlokom zavrnila kot nedopustna.

V tožbi na upravno sodišče tožitelj trdi, da se zakon ni pravilno uporabil, ker se tožitelju nalađa, da da otroka krstiti, in ker se odreja, da se bo sicer proti njemu kazensko postopalo in uradoma odredil obred krsta. Po čl. 12. ustave po tožiteljevem mnenju oblastvo ne sme tožitelja siliti k verozakonskim dejanjem in obredom, tedaj tudi ne h krstu njegovih otrok, razen v kolikor nasprotnega ne odredi zakon za osebe, ki so podložne očetovski, varstveni in vojaški oblasti. Zakona, ki bi silil očeta, da mora dati otroka krstiti, pa ni, ker zakon od 25. maja 1868 (ne 1806), avstr. drž. zak. št. 49 (ne 46), le določa, da sledijo zakonski otroci veri staršev eo ipso, torej v tem slučaju rim.-kat. veri, ne nalađa pa staršem dolžnosti, da dajo otroke krstiti.

Upravno sodišče je dne 13. marca t. l. tožbo zavrnilo ter pri presoji tožbnih točk nastopno preudarjalo:

Po čl. 12., odst. 1. in 4., ustave je svoboda vere in vesti zajamčena in ni nihče dolžan, javno izpovedati svoje versko prepričanje. Tudi ni nihče dolžan, sodelovati pri verozakonskih dejanjih, svečanostih, obredih in vajah razen ob državnih praznikih in svečanostih, in kolikor to odredi zakon za osebe, ki so podložne očetovski, varstveni in vojaški oblasti. Zakon z dne 25. maja 1868, avstr. drž. zak. št. 49, o medverskih odnošajih državljanov določa v čl. 1., odst. 1., v čl. 2., stavek 1., in v čl. 3., da sledijo zakonski otroci veri svojih roditeljev, kadar sta oba roditelja ene vere, dalje, da se vera, določena na ta način, vobče ne sme izpremeniti dotlej, dokler otrok sam tega prostovoljno ne stori, in končno, da so roditelji in varuhi kakor tudi verski organi odgovorni za to, da se ti predpisi natanko izvršujejo, a če bi se ti predpisi kršili, imajo bližnji sorodniki kakor tudi višji dotične cerkve in verske družbe pravico, na pomoč poklicati pristojno oblastvo, da stvar preišče in odredi, kar je po zakonu. Ti predpisi

medverskega zakona iz leta 1868. veljajo z ozirom na čl. 142., odst. 1., stavek 2. ustave seveda le v toliko, kolikor ne nasprotujejo odredbam ustave.

Ne more se trditi, da bi predpisi čl. 1. in 2. medverskega zakona nasprotovali zgoraj omenjenim odredbam čl. 12. ustave. Navedeni predpisi medverskega zakona se nanašajo edinole na osebe, ki so podložne očetovski, odnosno varstveni oblasti, in glede takih oseb določa čl. 13., odst. 4. ustave izjemo, po kateri so te osebe dolžne, sodelovati pri verozakonskih dejanjih (sodelovanje u verozakonim aktima, svečanostima, obredima i vežbama), kolikor to odredi zakon. Tak zakon pa je baš omenjeni medverski zakon od 25. maja 1868, avstr. drž. zak. št. 49. Odredba čl. 12., odst. 4., ustave nikakor nima v mislih le novega zakona, ki se bo šele na podstavi ustave izdal, marveč zakonite predpise vobče. Tožitelj ne trdi, da bi oba otroka ne sledila v veri roditeljema, temveč še izrečno izjavlja, da ne nasprotuje, da se otroka vpišeta kot rim.-katoliška. Gre torej le za vprašanje, ali ne nasprotuje morda čl. 3. medverskega zakona členu 12., odst. 1. in 4., ustave. Po čl. 3. so roditelji in varuhi odgovorni za to, da se predpisi o pripadnosti otrok k določenim veram točno izvršujejo. Gotovo tu ne gre za neposredno sodelovanje roditeljev in varuhov pri verozakonskih dejanjih, svečanostih, obredih in vajah, temveč le za to, da roditelji in varuhi omogočujejo, oziroma vse potrebno ukrenejo, da pripadejo otroci (to so osebe, podložne očetovski ali varstveni oblasti) veri, ki je določena po čl. 1. in 2. medverskega zakona. Taka dolžnost roditeljev, odnosno varuhov, pa se ne more smatrati za sodelovanje pri verozakonskih dejanjih in obredih. Verozakonsko dejanje je v gorenjem primeru sprejem otroka v določeno vero, tako da postane otrok pripadnik dotične vere. Da bi roditelji ali varuhi sodelovali pri tem verozakonskem aktu, nikakor ni treba, dolžni pa so vse potrebno odrediti za omogočitev omenjenega verozakonskega akta svojih otrok. Osebe, ki so podložne očetovski ali varstveni oblasti, morajo že po čl. 12., odst. 4. ustave sodelovati pri verozakonskih aktih, a ne morda le po svobodnem preudarku roditeljev in varuhov, marveč v toliko, v kolikor to zakon odredi. Zakon mora torej predpisati, v kolikšni meri se otroci udeležijo verozakonskih dejanj. Ne sledi pa iz besedila omenjenega predpisa ustave, da bi le one osebe, ki jim pripada očetovska in varstvena oblast, mogle siliti njim podrejene osebe k sodelovanju pri verozakonskih aktih, marveč zakon to lahko tudi drugače določi ter natančneje predpiše obseg teh dolžnosti nedoletnikov. Tudi po § 140. občega drž. zakona je pravica staršev glede določitve veroizpovedanj omejena po političnih predpisih. Ker gre za otroke, je povsem jasno, da je premnogokrat treba pomoči roditeljev ali varuhov in da so le-ti odgovorni za omogočanje verozakonskih dejanj, tiščih se otrok. Brez pomoči roditeljev in varuhov bi varovanci pogostokrat sploh ne mogli sodelovati pri verozakonskih dejanjih, a ustava predvideva tako sodelovanje varovancev in prepušča določitev obsega te pomoči in način nastojanja te dolžnosti posebnim zakonitim odredbam. Take odredbe so dotlej, dokler ni novejših zakonov, pač

stari zakoniti predpisi. Taki stari predpisi so tudi odredbe čl. 1., 2. in 3. medverskega zakona iz leta 1868.

Tožitelj se, kakor že omenjeno, niti ne brani, da se vpišeta oba otroka kot rim.-kat. otroka, protivi se le temu, da bi moral dati otroka krstiti in da bi se sicer proti njemu kazensko postopalo in uradoma odredil obred krsta. Že ustava sama določa, da si usvojene in priznane vere urejajo samostojno svoje verske posle. Iz tega sledi, da tudi naša država priznava, da si način sprejema oseb v svojo versko družbo priznane vere same določajo. Kar se tiče rim.-kat. cerkve, pa se po predpisih te cerkve postane član le s pravilnim krstom (Christifideles homines constituuntur baptismate, qui eos facit in Eccl. Chr. personam cum omnibus iuribus et officiis, nisi . . .; glej can. 87. Codicis iuris canonici.). Ako zakon predpiše pripadnost otrok k določeni veri, s tem pač predpiše tudi, da se morajo dotični otroci sprejeti v dotično versko družbo, a pri rim.-kat. cerkvi se to vrši s krstom, pri kojem dejanju pa v smislu can. 737 do 779 Codicis iuris canonici nikakor ni treba neposrednjega sodelovanja roditeljev.

Obče upravno oblastvo je v smislu 2. odstavka čl. 3. medverskega zakona na predlog pristojnega cerkvenega organa dolžno, da vse ukrene, kar je po zakonu. Ker zakon predpisuje, da sta otroka rimskokatoliške vere, iz tega sledi dolžnost roditeljev in torej tudi očeta, da pripomore k dejanskemu pristopu obeh otrok k rimskokatoliški veri, za kar pa je potreben krst, izvršen po predpisih rim.-kat. cerkve. Ako se v izpodbijani odločbi pokrajinske uprave potrjuje zapoved okrajnega glavarstva, da mora tožitelj svoja dva otroka pustiti krstiti po rim.-kat. obredu, s tem se nista kršila ne zakon, ne ustava in torej tudi ne kaka pravica ali v zakonu osnovan neposrednji osebni interes tožitelja.

Z odločbo pokrajinske uprave se pa je potrdil odlok okrajnega glavarstva tudi v toliko, v kolikor se preti tožitelju za primer nepokorščine z uvedbo kazenskega postopanja in s prisilno odreditvijo obreda krščenja potom pristojnega cerkvenega organa. Da bi se s to pretnjo kršila pravica ali v zakonu osnovan neposrednji interes tožitelja, se istotako ne more trditi, ker je okr. glavarstvo v smislu § 1. ces. uredbe od 20. aprila 1854, avstr. drž. zak. št. 96, opravičeno, da izvrši svoje odredbe, naredbe in razsodbe s sredstvi, ki mu gredo po zakonu, t. j. n. pr. pod predpisih § 6. uredbe same, dalje ker so po čl. 3. medverskega zakona roditelji in varuhi odgovorni za kršitev predpisov čl. 1. in 2. medverskega zakona. Ako ni v drugih zakonih določena kazen za tako kršitev javnopravnih obveznosti, pa se prestopniki kaznujejo po ministrski uredbi od 30. sept. 1857, avstr. drž. zak. št. 198 (v zvezi z uzakonjeno uredbo deželne vlade za Slovenijo od 16. dec. 1919, Ur. l. št. 809, kos 182), v administrativnem kazenskem postopanju.

Dr. H. S.

O materinstvu. — 1. V moderni literaturi, zlasti v nemški, stopa zadnje čase v ospredje — m a t i. Značilno je, da so Nemci priredili v zadnjem času »Tag der Mutter«, kakor da bi instinktivno čutili, da

vse najbolj različne prireditve in manifestacije v prid tej ali oni politični ali socialni ideji ne bodo mnogo izdale, če ne bo zavzela v družbi mati onega mesta, ki ji gre. Da so spisi o materi po raznih političskih orientacijah precej pestri, je umevno; da se večkrat piše o materi tudi v smislu, ki ga krščanska etika ne bo odobrila, je tudi res, toda prav to nam dokazuje, da gre boj za — mater. Mati je tako velepomemben činitelj v družini in s tem v družbi, da ne bo odveč, če si jo ogledamo v luči krščanske morale.

2. Kdo sme postati mati? To vprašanje ni nikakor tako »naivno«, kakor bi si kak čitatelj mislil na prvi pogled. Socialistična literatura zahteva »enake pravice in enake dolžnosti vseh brez razlike spola«, komunisti pa bi hoteli kar »ženske bataillone«, postulat, ki je sicer logično dosleden, pa se je zdel še »Vorwärtsu« (1919, št. 553) preneumen. Socialistične pisateljice vztrajajo v svojih zahtevah po vsestranski svobodi; opravičeno se sklicujejo na Bebla (Die Frau, 475), ki je napisal sledeči članek: »Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist ebenso jedes einzelnen persönliche Sache wie die Befriedigung jedes anderen Naturtriebes.« Oda Olberg zatrjuje, da ima vsaka ženska pravico do materinstva (»Recht auf Mutterschaft«) in občuduje žene, ki so tako pogumne, da si vkljub splošnemu zbadanju (Gekläff) prisvajajo svoje večne pravice iz nebes(!) ter jih javno izpovedujejo.

Obenem pa hočejo isti krogi odpraviti vsako dolžnost do materinstva (»Mutterschaftszwang«), abortus naj bi se ne kaznoval; spolno občevanje naj bi bilo vsakomur svobodno (»freie Liebe«).

3. Prej ko presodimo to stališče, naj bo izrečena beseda v prilog tej struji: pri vsem svojem cinizmu je namreč — dosledna. Napaka je le v prvih načelih, poznejša izvajanja so logično pravilna. V tem oziru se skoro prijetno razlikuje »socialistična« družba od takozvane »boljše« družbe, ki bi te čudno pogledala, ko bi jo štel k socialistom. Izvenzakonsko in protizakonsko spolno življenje se je tudi v »boljši« družbi tako razpaslo, da so ti krogi de facto učenci Beblovih nazorov, čeprav gledajo s farizaičnim ponosom na »nižje« kroge, ki da se valjajo po močvirju. Kako obračajo svoje neiskrene oči, če je spočela kaka kuharica, po salonih pa se šopirijo adulterae et concubinae! Da je padla ženska morála, so zakrivali tudi moški. Le ti mislijo, da obstaja za nje neka privilegirana seksualna morála, in marsikak ženin, ki meni, da občevanje s prostitutkami ne vsebuje nič nečastnega, bi se grozno čudil, ko bi njegova nevesta zastopala isto stališče in bila na razpolago vsakomur!¹ Tu bi bila poklicana nevesta in njena mati

¹ Sv. Avgustin piše na naslov moških lahkoživcev tedanjega časa resne besede, ki zaslužijo, da jih ponatisnejo vsi današnji časniki: »Servant feminae castitatem, quam viri servare nolunt, et in eo quod non servant, se viros videri volunt; quasi propterea sit fortior sexu, ut eum facilius subiuguet inimicus« (sermo 132, n. 2. PL 38, 735). Potem nadaljuje, govoreč o izbiri neveste: »Quis iuvenis est, qui non castam velit ducere uxorem? Et si accepturus est virginem, quis non intactam desideret? Intactam quaeris, intactus esto. Puram quaeris, noli esse impurus. Non enim illa potest, et tu non potes. Quia vero illa potest, doceat te, quia fieri potest« (ibid. PL 38, 736).

(ki kaže kot tašča pozneje navadno precej energije), da povesta ženinu, naj si poišče nevesto v — tistih krogih. Mnenje o takozvani »dvojni morali«, ki naj bi veljala ena za Adamove sinove, druga za Evine hčere, je ravno tako brezumno, kakor če bi imeli eno moralo za Evropejce, drugo za Amerikance. Morala je za človeka, in človek je vsak izmed nas, naj bo žena ali mož².

Moralna načela so večna in veljajo za vse narode in vse čase prav tako kakor matematične resnice. Čudno je le: če kdo taji matematično formulo, ga smatrajo za blaznega; če zanika moralno načelo, se smatra za »nadčloveka«, ki najde, žal, še vedno dosti malikovavcev in posnemavcev.

4. Predpostavivši ta čudna naziranja nekaterih »modernih«, podarjamo glede naše tvarine: *mati more postati le žena in matrimonio.*

Na splošno je žena poklicana, da stopi v zakon.

Število onih, ki se odpovejo iz religiozних ozirov poroki, je razmerno malo: tak poklic je samo za one osebe, quae possunt capere. Zato bi bilo nesmiselno nagovarjati deklice k takemu življenju, če nismo prepričani, da je od Boga posebno poklicano. Prej ko dovolimo cbljubo čistosti, moramo biti prav previdni, in če jo dovolimo in saeculo, jo bomo običajno dovolili le ad tempus. Sicer pa moramo že mnogokrat računati z devištvom tudi med svetom. Nekateri osebe ga izberejo iz religioznega idealizma, druge pa iz socialnih razlogov. Dejstvo je namreč, da je mnogim osebam (moškim in ženskim) težko ali naravnost nemogoče stopiti v zakon: manjkajo jim gospodarski predpogoji. Radi tega je vzgoja k spolni zdržnosti zelo potrebna. Isto tako je potrebno, da začne družba spoštovati take ženske osebe, ki radi religiozних motivov ali iz socialnih razlogov niso prišle do moža. Nikakor ne odgovarja krščanski ljubezni, ako gledamo na nje kot »zarjavele device«, kajti mnogokrat vrše v družinah res plemenito nalogo. — Čeprav pa zelo spoštujemo devištvo, vendarle moramo reči, da je bolj izjemen namen žene (non omnes possunt capere), dočim je njen redni namen materinstvo.

Ze organični sestav ženskega telesa kaže v to smer; biološki in psihološki zakoni, ki delujejo v ženi, kažejo stremenje po materinstvu. V možu je razvit bolj smisel za »aktivne« kreposti, pri katerih kaže svojo energijo, dočim je žena velika v »pasivnih« krepostih, v požrtvovalnosti, v vdanosti, v vztrajnosti, s čimer odtehta marsikako moško vrlino.

Kjer ne najde žena primerne predmeta, kojemu bi posvetila svojo vdanost, skrb in negovanje, je nezadovoljna in zdvojena v svoji

² Zelo umestno bi se dale citirati tu besede sv. Hieronima, ki zatrjuje, da kristjani ne priznavajo dvojne morale kakor pogani: »Apud illos viris impudicitiae frena laxantur, passim per lapunaria et ancillulas libido permittitur: quasi culpam dignitas faciat non voluntas. Apud nos, quod non licet feminis, aequae non licet viris« (Hieron. ep. 77 ad Ocean. PL 22, 691).

duševnosti. To vidimo pri neplodnih zakonih, pri osamelih devicah, kjer postanejo ta nekoč »nežna in dražestna« bitja naravnost neznosna, ako jih ne blaži in krepča živo religiozno prepričanje. Le plemeniti značaji ohranijo psihično in etično ravnovesje, dočim jih ne malo pade med furije ali pa zaide v »karikaturu ljubezni« s tem, da posvetijo svoja čuvstva, ki bi bila po naravi usmerjena na moža in otroka, psičku ali mački.

5. Če govorimo o stremljenju po materinstvu, ne govorimo o seksualnem nagonu. Sekualni nagon je hipen, je močan, lahko tudi brutalen, je bolj telesen, ki hoče le trenutnega zadoščenja, dočim je hrepenenje po materinstvu nekaj vzvišenega, plemenitega, duševnega.

V spolni združitvi doživi žena le zadostitev egoističnega nagnjenja, dočim kaže v želji po otroku tudi izrazito altruistične tendence. V otroku noče zadostiti samo trenutni želji, temveč ona hoče, da tudi sama živi v novem bitju, da zapusti temu novemu bitju ne le premoženje, marveč svojo čud, svoje srce, svojo kulturo. V zdravem, umnem otroku vidi mati ne samo novega človeka, marveč tudi napredek in izpopolnitev lastne osebnosti, in če ljubi otroka, ljubi obenem samo sebe.

Seveda žena, ki hoče igrati v družbi moža, žena, ki se hoče »izživeti«, ne bo dovzetna za take ideje ter bo smatrala otroka kot breme in ne kot nebeški blagoslov. Balast pa vrže človek v vodo in moderna žena vrže plod svojega telesa v kloako, še prej ko je zagledal luč sveta. Tega niti pri živalih ne opazimo, to počenjanje je žalostni rezervat za animal rationale!!

6. Kdaj naj se začne priprava na materinstvo? Ta priprava bi se morala začeti že pri — stari materi; to je: za materinstvo nam je potreben fizično in etično zdrav rodovnik, zakaj ni brez pomena, ako čitamo, da bo Bog obiskal grehe staršev »in tertiam et quartam generationem« (Exod. 20, 5). Starši se morajo zavedati, da živijo ne samo sebi, marveč da je način njihovega življenja velepomemben, da usodepoln za bodoče rodove. Čeprav ustvarja duše od slučaja do slučaja sam Bog, vendarle pripravljata stanovanje za to dušo roditelja: od telesne dispozicije pa je zelo odvisna tudi duševna sposobnost: »Cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo«; sploh velja Tomažu kot načelo: »Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam« (1, q, 85, a. 7 c.). Iz teh besedi smemo sklepati, da ima telesni organizem in v njem delujoče sile precej dalekosežen vpliv na duševno ter posredno tudi na etično življenje: organizem je nositelj čuvstvenih nagnjenj in nihče ne more zanikati, da taka nagnjenja delujejo tudi na dušo: Ex nativitate consequitur in corpore nati aliqua dispositio, ... per quam anima quodammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, secundum quod electio animae rationalis inclinatur ex passionibus, quae sunt in appetitu sensitivo (Thomas, De verit., q. 24, a. 1 ad 19).

Otrokov organizem pa pripravljata materialno oba roditelja; odtod tudi njiju velika odgovornost ne samo za otrokovo življenje sploh, marveč tudi za smer njegove čudi. O tozadevnih dolžnostih očetovih ta članek ne namerava govoriti, omejuje se le na matrine dolžnosti.

Mati mora skrbeti, da se ohrani (še pred zakonom) zdrava, in sicer organično in etično. Varovati se mora vsake strastnosti; tudi če ta strastnost ne preide in actum externum, ji preide v — naravo in potom narave v otroka.

Kot poštena žena mora skrbeti, da sta pri koncepciji oba dela psihično in organično v normalnem stanju; zlasti se je izogibati kople, če je mož alkoholiziran; še bolj, če sta oba!

7. Ko začuti, da je spočela, se začnejo za njo nove skrbi. Vse, kar čuti, ne čuti samo zase, temveč tudi za otroka: afekti, ki jih goji (posebno močni afekti), delujejo na formacijo novega organizma, živečega pod njenim srcem. To je stvar, ki so jo poudarjali že stari pisatelji: »Anima sic vel sic affecta praegnantis valet aliquibus velut induere qualitibus foetum... quaelibet etiam desideria motusve animae matris valent aliquid lineamentorum aut colorum adspargere teneris mollibusque conceptis« (Augustinus, De Civit. Dei I. 12, c. 25 PL 41, 374). Na drugem mestu izraža sv. Avguštin isto misel tako-le: »Quam enim teneriora, atque ut ita dixerim formabiliora sunt primordia seminum, tam efficaciter et capaciter sequuntur intentionem maternae animae, et quae in ea facta est phantasiam per corpus quod cupide adspexit« (De Trinitate I. 11, n. 5 PL 42, 988).

Radi tega se mora mati izogibati vseh živahnih seksualnih predstav, močnega razburjenja, jeze, alkohola, plesa, skratka vsega, kar vzbuja jake in pri tem nespametne ali naravnost nemoralne afekte. Mati živi in čuti ne samo zase, ona živi in čuti tudi za svoj plod.

Kako važen je ta čas za mater in kako bi se morala pripravljati religiozno na svojo resno uro, nam izpričuje tudi liturgija, ki pozna officium in Exspectatione partus B. M. V.

8. Ko je zagledalo novo človeško bitje luč sveta, se začnejo dolžnosti, tičočee se otrokovega telesnega in duševnega napredka.

V prvi vrsti gre tu za otrokovo hrano. Nekateri krogi si kaj domišljujejo, ako prepustijo otroka dojilji. Ta razvada je bila znana že v starih časih. Gregor Vel. se huduje nad takimi ženami: »Prava in coniugatorum moribus consuetudo surrexit, ut mulieres filios quos gignunt, nutrire contemnant, eosque aliis mulieribus ad nutritionem tradant« (Gregor M., epišt. I. 11, ep. 44, n. 10 PL 77, 1194). Da je bila ta razvada precej razširjena, sklepamo iz Krizostoma, ki jo krasno zavrača z zgledom Kristusovim, kateri nas ni prepustil drugim v prehrano, marveč nas hrani z lastnim mesom: »Nam parentes quidem aliis saepe filios tradunt alendos: ego autem (inquit Christus) non ita, sed carnibus meis alo.« (Hom. 46. in Joann. PG 59, 261). Dojenje otroka je torej naraven postulat. S svojim srcem mora mati otroka ljubiti, s svojim mlekom ga mora hraniti, sicer ne

zasluži imena »mati«.³ Saj vidimo že pri živalih, da doje svoje mladiče; ali naj bi človeška mati pokazala za svoj plod manj zanimanja nego nema živala!

Tudi moramo to pomisliti, da natura ne dela ničesar zastonj: ako daje materi mleko in prsi, jih daje z izvestnim smotrom in z izvestno dolžnostjo. Dojenje je sami materi zelo koristno, tuintam naravnost potrebno, za dojenčka pa neprecenljivo.⁴

9. Zato je povsem umevno, ako moralisti poudarjajo dolžnost dojenja sub peccato. Narazen gredo le, ko je treba določiti, je li mati obvezana sub veniali ali sub gravi; večina se izjavlja za veniale; osebno bi rekel, da je ta obveznost ex genere suo obligatio gravis, ker gre za velike telesne dobrine otrokove, katere mu mora posredovati vprav mati. Seveda, če je mati bolna ali sicer iz važnega razloga tej dolžnosti ne more zadostiti, bo treba iskati dojljo. Le ta mora biti telesno in moralno zdrava, »cum lac non solum ad augendum corpus inserviat, sed etiam magnam actionem habeat in intelligentia et sensu morali infantis« (Antonelli, Medicina Pastoralis [Romae 1920] n. 147).

10. Za vse doječe pa velja pravilo: »Lactantes curare debent, ut animus tranquillus sit toto tempore uniuscuiusque lactationis; plures causae sunt, quae profunde vitiant naturam lactis, et male etiam afficiunt infantes... tales causae sunt tristitia, ira, stupor, repentinus pavor, excessiva laetitia etc.« (Antonelli, op. cit. n. 143). Tudi glede prehrane mora biti mati zelo previdna, ko doji: »Cibus adhibeat vere nutrientes et facilis digestionis, et curet ut vino sat moderate utatur et a liquoribus alcoholicis, drogis, cibis nimio aceto confectis et coffeo omnino abstineat« (Antonelli, op. cit. n. 145). No, da bi se zdržale mlade žene še kave, mislim, da tega tudi medicinci ne bodo dosegli.

11. Zanimivo je, da nekateri moralisti (imena glej pri sv. Alfonzu, l. 3, n. 336) dovoljujejo materi, »si est nobilis ob consuetudinem« prepustiti otroka dojlji. Take »consuetudo« seveda ne moremo priznati; materinstvo spada pod naravne zakone in tu ne moremo razlikovati premožnih in ubogih mater, temveč moremo govoriti le o materi simpliciter. Ta bi bila lepa, ko bi premožna mati imela manj moralnih dolžnosti nego uboga. Omenjenih sentenc ne moremo šteti med probabiles.

³ Avguštin, ki je izkusil ljubezen plemenite matere, nam živo opisuje materinstvo: »Mater parvulum amat nutrire, sed eum non amat parvulum remanere. In sinu tenet, manibus fovet, blanditiis consolatur, lacte nutrit« (Sermo 23, 3. PL 38, 156).

⁴ Povsem napačno je mnenje, ako premožne gospe mislijo, da postanejo »stare« in izgube svojo lepoto (ki je že itak le v njih fantaziji), ako doje. Nasprotno, ta proces koristi materi telesno (»Kinder machen jung«) in duševno. Ginljivo je, kar pripoveduje življenjepis sv. Perpetue, ki jo je trinog zaprl ter ločil od otroka; ko ga je spet dobila in začela dojiti, pravi, »factus est mihi carcer subito praetorium« (Acta Sanctorum 7, 362 D). Ne pozabimo, da ponavljamo Mariji na čast vsak dan besede: »Beata ubera, quae lactaverunt Christum Dominum.«

12. Ne bo brez pomena, ako se tukaj dotaknemo vprašanja, v kateri starosti naj postane žena mati, kar je skoro isto, kakor če se vprašamo: kdaj naj se dekle poroči?

Če govorimo z našimi mamicami, naj bodo v mestu ali na deželi, bomo slišali neštetokrat pritožbo, zakaj so se omožile. Zlasti meščanke znajo kaj tožiti... in vendarle, komaj je stopilo njih lastno dekletko v oni štadij, ki ga označuje nemški jezik z besedo »Backfisch«, že mečejo trnek v morje družbe, da bi ujele za hčerko moškega vrstnika, ki bi jo vzel. Nisem videl zlepa kaj bolj nespametnega nego materino skrb, da spravi svojo hčerko kmalu »pod avbo«. Če je prekoračilo dekletko 20. leto, mislijo, da je že »stara« in ne pride več na vrsto. Nepotrebna skrb!! Mlado dekletko mnogokrat ni ne organsko ne psihično zrelo, da bi stopilo v zakon; zato je bolje, da počaka. Dr. Breclj pravi: »Spolno zrel je človek takrat, ko je njegov telesni in duševni razvoj dovršen, in to je v naših razmerah pri mladeniču bližje tridesetemu ko dvajsetemu letu, pri dekletih nekoliko poprej.«⁵ — Da se dekleta na deželi omože precej zgodaj, je deloma umevno, vendarle pred 25. letom jim ni svetovati poroke. V mestu pa mirno čaka skoro do 30. leta, saj običajno bo težko ženin pred 35. letom imel tako pozicijo, da bi mogel prehraniti svojo družino. In več kot 6 let razlike bi med zakonskimi tudi ne smelo biti. Tej »starostni meji«, ki sem jo večkrat poudaril tudi na prižnici, so se nekateri (in nekatere) malo začudili, drugim pa je bila nekoliko — v tolažbo. Potem ne bo take nevarnosti, da bi prišlo do zlorabe zakona ob maiorem numerum prolis. Ta zloraba ne izvira vselej iz nevere in zlobe, marveč iz materialnih skrbi. Posledice so seveda usodepolne v higienskem in v moralnem oziru; da se izognemo tem posledicam, svetujemo nevestam, ozir. njih materam, naj vendarle ne hitijo prezgodaj v zakon.

13. Glavna skrb matere pa je in ostane otrokova vzgoja.⁶ Zavedati se mora, da posnema v ljubezni do otroka Marijo, da pri vzgoji otroka nadaljuje Kristusovo delo, ki hoče, da mali pridejo k njemu. Vzgoja otroka nudi krščanski materi mnogo priložnosti za zveličanje. Ko razlaga Krizostom besede: »Salvabitur per filiorum generationem« (I Tim. 2, 14) pravi materi: »Liberi si convenientem fuerint cultum nacti, ac tua cura fuerint ad virtutem informati, multam tibi offerent occasionem salutis« (Sermo I de Anna 3. P G 54, 637). — Mati mora biti otroku dvakrat roditeljica: telesna po porodu, duhovna po vzgoji; vzgoja pa mora biti taka, da bi mogel postaviti vsak sin svoji materi spomenik, kakor ga je postavil Constantius presbyter: *Magnam tibi gratiam habemus, non quod pepereris, sed quod ita educaveris.* (Ep. 237 inter opera Chrysost. P G 52, 742).

Jos. Ujčić.

⁵ 5. katol. shod (Ljubljana 1924) 267.

⁶ Krizostom pravi lepo: »Paterne naturae, educare liberi est arbitrii« (De Anna sermo I, P G 54, 637).

Sterilitas viri artificialis. — In periodico »Mladika« 1924, 17 medicus dr. Breclj, qui iam plura scripta de »quaestionibus hygienicis« exaravit, quae lectoribus valde commendari possunt, mentionem facit actionis cuiusdam medicae, qua artificiose sterilitas viri obtinetur.

Quo melius res intelligatur, sequentia praemittimus. Nova disciplina, »eugenica« nuncupata, id intendit, ut genus humanum quam maxime sanum servetur, resp. ut proles procreetur libera a defectibus physicis, qui in genitoribus inveniuntur. Clarum est difficile plerumque esse, ut tales defectus hereditarii impediuntur, cum homines huiuscemodi defectibus onerati saepe non obstantibus consiliis medici matrimonia ineant, resp. extra coniugium prolem generent. Ad talia mala praecavenda optimum esset, si nupturientes, antequam matrimonium contrahant, sibi mutuo traderent medici conscientiosi testimonium, ex quo pateat utramque partem ad munera coniugii subeunda capacem esse. Quae methodus in America etiam inter catholicos usu venit. — Sunt vero, qui censeant, prolem ex parentibus, qui physicos in eam transmittere possint defectus, radicitus impediendam esse. Quem in finem proponunt, ut vir, a quo proles manca exspectanda esset, potentia generandi privetur. Privatio haec obtinetur non operatione chirurgica (castratione), sed methodo omnino moderna per radios Röntgenianos. Tali irradiatione (si satis diu durat) efficitur, ut germina in viro exsistentia non sint amplius vitalia neque nova germina vitalia produci possint. Processus hic est, prout patet, omnino incruentus, physica integritas corporis (saltem ad extra) intacta manet, copula carnalis est possibilis, sed conceptio sequi non potest, cum germina foecunditate privata sint. Huiusmodi vir comparari potest »tabacco«, cui nicotinum arte fuit extractum, et sterilis dici potest.

Quaeritur: 1^o An talis ratio agendi moraliter licita dici possit? — 2^o An matrimonium huius viri validum sit?

Ad 1. Sine dubio homo, quamdiu potest, debet servare corpus suum integrum, quale ei a Deo natura mediante donatum est. Iam vero ad integritatem corporis non pertinent solummodo organa externa, sed interna quoque cum omnibus viribus, quae organis ex natura rerum inhaerent. Privare aliquod organum possibilitate functiones sibi proprias exercendi idem est ac respectivam facultatem destruere; ita privare oculum acie est idem ac hominem oculo privare. Quod certe non licet, nisi in casu, quo talis privatio esset necessaria ad bonum totius corporis. Quae cum ita sint, etiam actio, qua per irradiationem dictam vir sterilis efficitur, quaeque non est aliud nisi novi aevi castratio, moraliter respuenda est.

Sed instant: Non propter virum ipsum, verumtamen propter prolem, quam secus mancam procrearet, irradiatio peragitur. — Resp.: Quantumvis finis iste laudabilis appareat, tamen actio sterilitatem causans permitti non potest. Etenim ne proles nascatur, optimum, imo unicum medium est continentia, quam in genere innuptis absolute inculcare, matrimonio iunctis valde commendare oportet. Non solis mediis physicis innovanda est societas humana, sed potius

mediis moralibus; necessarium est exercere facultates spirituales, quin destruantur corporales, »scindenda« est verbo voluntas, non testiculi.

Quodsi talis vir nihilominus generet, ultro fatemur, sobolem saepissime fore morbis infectam, sed eam directe impedire minime licet; nam »quamvis proles generetur infirma, tamen melius est ei sic esse, quam penitus non esse« (S. Thom., In IV Sent. dist. 32, q. unica, a. 1 ad 4).

Viris et mulieribus, ex quibus debilis vel infirma proles praevidetur, sacerdos serio matrimonium dissuadeat; haec est ratio qua ducta Ecclesia semper matrimonia inter consanguineos impediabat. — Sed arte medica hominem privare facultate generativa non licet; est contra dignitatem humanam et in praxi si talis operatio a lege urgeretur, multi eam eluderent. »Po našem pojmovanju (ait bene Breclj) je predlog (de sterilisatione) gorostasen in glede uspehov malo učinkovita« (loco cit.).

Ad 2. Vir sterilis effectus amittit quidem facultatem generandi sed testibus medicis conservat facultatem copulam peragendi. Inde si dubium movetur circa validitatem matrimonii, potest moveri solummodo ex capite impotentiae. Iamvero Cod. I. Can. quidem clare enuntiat, matrimonium ab impotente contractum esse invalidum, quin vero definiat, in quo praecise sit impotentia. Qui plura hac de re legere voluerit, consulat Antonelli, Medicina Pastor. (1920) II, n. 107 ss. Pro nostro casu sufficiat breviter notasse: distinguendae sunt impotentia coeundi et impotentia generandi; atqui secundum probatos auctores impotentia generandi, **si sola sit, impedimentum dirimens matrimonii non constituit** (Vermeersch, De castitate [Romae 1919] n. 62). Ergo matrimonium viri, qui sterilis effectus est, eodem modo validum erit censendum, sicut validum habetur matrimonium mulieris »excisae«. Num tale matrimonium felix futurum sit, alia est quaestio. Jos. Ujčić.

O javnih in tajnih zakonskih zadržkih je objavil prof. dr. N. Hilling v Archiv f. kath. Kirchenrecht, 102. Bd, 1922, 1—17 študijo, katere rezultati se ne krijejo z mojimi ugotovitvami v BV III, 248—264. H. priznava, da je v kan. 1037 podana nova definicija javnih = dokazljivih in tajnih = nedokazljivih zadržkov, dočim je pomenil prej javen zadržek toliko kot več osebam znan, tajen pa nikomur ali le majhnemu številu oseb znan zadržek. Trdi pa, da nova kodeksova definicija ni uporabljena v celem zakonskem pravu kodeksa, ampak da velja le za konvalidacijo neveljavnega zakona, dočim da se je pri dispenciaciji pro matrimonio contrahendo še vedno ravnati po stari definiciji. Po H. mnenju se mora pri vsakem kanonu, ki rabi izraz impedimentum publicum — occultum, šele vprašati, v katerem smislu ga rabi, da se dožene, ali se mora izraz razumeti po novi ali stari definiciji. Naštevava kanone, v katerih se rabi novi pojem, in to so samo kan. 1043, 1133, 1135 § 1, 2; stara definicija pa se uporablja v kan. 1031 § 2, 1047, 1049 § 2, 1050, 1055. Kot dokaz navaja predvsem Gasparrijeva izvajanja v Tractatus canonicus de matrimonio³ iz

leta 1904, ki res dela to razliko, in pa kodeks, ki razlikuje med *impedimentum occultum in casus occultus* (kan. 1045 § 3).

Nesporno je, da je kan. 1037 postavil razliko javnih in tajnih zadržkov na dokazljivost in foro externo, ne pa na dejstvo, da je zadržek več osebam znan. Zaključki Hillingovi se mi zde a priori neverjetni, pa tudi ne dosti prepričevalno dokazani.

1. Novi kodeks postavlja na čelo kanonov, ki govore o dispenciaciji zadržkov (kan. 1043—1057), definicijo javnih in tajnih zadržkov (kan. 1037) in ta naj vprav v neposredno sledečih kanonih ne velja, ampak šele kakih sto kanonov pozneje, ki govore o konvalidaciji (kan. 1133—1136). Stari pojem pa, ki naj bi še veljal za dispenciacijo, se v zakonskem pravu kodeksa niti ne omenja. Tak način kodifikacije se mi zdi že a priori neverjeten in tako zelo pomanjkljiv, da nikakor ne bi spadal v priznano strokovnjaško izvršeno kodifikacijo. H. sam čuti to nedoslednost, ko pravi na str. 15.: »Man sollte erwarten, daß die im can. 1037 definierte Bedeutung der impedimenta publica und occulta in allen Quellenstellen des CIC zu Grunde gelegt worden sei.« V kodeksu samem pa ni najti nobene podlage ali znaka za to distinkcijo, ki bi delala v praksi zelo velike težave in povzročala le nejasnost in nesigurnost pozitivnega prava. To sta pa dva huda sovražnika pravnega reda.

2. Da je Gasparri l. 1904 delal to razliko, vendar ne more biti noben dokaz, čeravno je bil predsednik kodifikacijske komisije. Nasprotno bi iz kan. 1037 in pri njem citiranega vira sklepal, da je pomanjkljivost, katero je že l. 1904 čutil, s kodifikacijo korenito odpravil.

Tudi kan. 1971 § 1, kateri govori o upravičenosti javnega tožitelja, da nastopi in *impedimentis natura sua publicis*, nas ne sili posegati nazaj na staro definicijo, ker tudi ti zadržki morajo biti *faktično* javni, t. j. dokazljivi, sicer se postopanje in foro externo ne more izvršiti. Noval (Comment. C. I. C., lib. IV., pars I., 569 sq.) imenuje v smislu kan. 1037 in 1971 *impedimenta natura sua publica* tudi one zadržke, ki po dosedanjem pojmovanju niso spadali med nje, a ki se dajo dokazati in foro externo in katerih poznanje povzroča pohujšanje med ljudstvom.

Da C. I. C. dosledno rabi »*imped. publicum-occultum*« v pojmu kan. 1037, dokazuje po mojem mnenju tudi kan. 1045 § 3, katerega navaja H. kot potrdilo svoje dedukcije. Kan. 1045 § 3 pooblašča župnike, od njih delegirane duhovnike in spovednike, da morejo izpregledati zak. zadržke, ki se odkrijejo šele, ko je vse za poroko pripravljeno, katera se pa brez verjetnega velikega zla ne more odložiti niti tako dolgo, da bi se dobila dispensa od ordinarija — a to pooblastilo velja le »*pro casibus occultis*«. Zakaj rabi kodeks tu izraz »*casus*«, ne pa *impedimentum*? Za *imp. occultum* je podal kodeks definicijo in nje se drži povsod, kjer rabi izraz *impedimentum*. Ko pa vzame drug pomen za *occultum* = le malo komu poznan, pa ne rabi izraza *impedimentum*, ampak *casus*, da ne meša pojma, katerega je v kan. 1037 opredelil. Po mojem mnenju

je tudi tu kodeks prav jasen. V nujnem slučaju kanona 1045 more župnik dati dispenzo tudi od zadržkov, ki so po kan. 1037 javni, ker dokazljivi, a le če so znani razmeroma majhnemu številu zaupnih oseb, tako da se more trditi, da je ves »casus« — ne samo zadržek — ljudem neznan in skrit, da se ni bati, da bi se obče poznalo za zadržek v pohujšanje vernikov. Končno pa, če bi imel tudi H. prav, tvori kan. 1045 le izjemo v določbah o dispenciaciji zakonskih zadržkov, ki velja le v najnujnejših slučajih in se torej ne sme uporabljati na druge slučaje dispenciacije.

Po mojem prepričanju na podlagi dokazov, navedenih v B V III, 248—264 velja definicija kan. 1037 konsekvntno v vsem zakonskem pravu kodeksa, saj je zanj podana. Le v kan. 1031 § 2, ki govori o postopanju, če se pred ali med oklici najde zadržek, bi se mogla dopustiti stara definicija, ako stojimo na stališču, da velja definicija kanona 1037 le za njemu sledeče kanone, ne pa tudi za one, ki stojijo pred njim. Treba pa nikakor ni tu delati take izjeme, ker je kanon 1031 § 2 tudi na temelju nove definicije enako dobro umljiv in uporabljiv.

Rožman.

Črna maša za rajnega po prejtem poročilu o smrti. (Vprašanje poslano uredništvu). — Da li se može protegniti privilegium missae post acceptum mortis nuntium ad missas omnino privatas?

Razjašnjenje: Po rubrikama dozvoljava se pro dfto in qualibet ecclesia unica missa cantata vel lecta. (Tit. III. n. 6.) — U crkvi, gdje je samo jedan svećenik, to može učiniti bez skrupula. No u crkvi, gdje imade više svećenika, pojedini svećenik ne bi smio taj privilegij aplicirati, jer bi se moglo dogoditi, da bude više misa za istog pokojnika u dane dozvoljene na temelju te rubrike misala, a rubrika dozvoljava unicum missam in qualibet ecclesia, ali ne dozvoljava unicum missam cuilibet sacerdoti. Prema tomu može svećenik u takvoj crkvi privatno misiti samo missam dftorum quotidianam, ako ju inače rubrike dozvoljavaju, ili missam de die, kad rubrike ne dozvoljavaju missam quotidianam, ili odgoditi, dok mu rubrike budu dozvoljavale missam quotidianam.

Za to držim, da bez znanja rektora crkve, u kojoj ima više svećenika, ne smije svaki svećenik privatno aplicirati tu rubriku. Je li tako?

Gospod, ki je vprašanje poslal, je k vprašanju že tudi odgovoril. Samo nekaj malega naj dodam, da bo stvar bolj jasna.

Rubrika v novem misalu (III 6) veli: »opportuniore die post acceptum mortis nuntium in qualibet ecclesia permittitur unica Missa pro defuncto, cantata vel etiam lecta; dummodo non occurrat Dominica, aut Festum de praecepto, licet suppressum, Commemoratio omnium fidelium defunctorum, Duplex 1 vel 2 classis, etiam translatum, aut aliqua ex Feriis, Vigiliis vel Octavis privilegiatis.« Recimo, da je kdo umrl v Ameriki. Ko sorodniki doma to zvedó, želé, da bi se za rajnega opravila sv. maša v domači župni cerkvi. Ta maša ni pogrebna v pravem pomenu, zato tudi nima privilega pogrebne maše. Šteje pa se v tisto vrsto, kakor sv. maše 3., 7., 30.

dan ali sv. maše na obletnico smrti ali pogreba. Dovoljena je torej ne samo, če je tisti dan festum semiduplex, ampak tudi, če je festum duplex, minus vel majus; dneve, ki so izvzeti, našteva rubrika. Pri maši je le ena oracija in moliti se mora sekvencija »Dies irae«. Opraviti pa se sme samo ena sv. maša, pa naj je peta ali tiha. Tako velja rubrika. S. C. R. je dne 16. junija 1922 (AAS 1922, 469) rubriko nekoliko dopolnila in izjavila: Tiste dni, v katere so dovoljene Missae quotidianae defunctorum, se sme opraviti več maš za 3., 7., 30. dan, takisto za obletnico in več maš tudi po prejetem poročilu o smrti. Vse maše se vrše ritu duplici; imajo torej eno samo oracijo in sekvencijo »Dies irae«.

Iz tega moremo posneti, da ni sicer nujno, je pa zelo primerno, da rektor cerkve vé, ta in ta dan bo v cerkvi sv. maša »post acceptum mortis nuntium«. Zakaj če je sv. maša za rajnega po prejetem poročilu o njege smrti tak dan, ko missae quotidianae defunctorum niso dovoljene, zahteva že navadna vljudnost, da mašnik, ki hoče opraviti črno mašo, prosi rektorja cerkve za črne paramente in mu obenem pové, zakaj bo črna maša ta dan. Mogoče pa je tudi, da bi bili sorodniki naročili sv. mašo za rajnega pri več mašnikih, ki vsi mašujejo v isti cerkvi. Privileg, ki ga ima sv. maša za rajnega po prejetem poročilu o smrti, pa je dovoljen samo za en dan v isti cerkvi. Da ne bo zmede in pogreškov proti rubrikam, je potrebno, da mašniki obvesté rektorja cerkve o tej stvari, in rektor se bo z njimi dogovoril, kedar bodo opravili sv. mašo. Dan namreč po novi rubriki lahko določi mašnik sam. Prej je veljalo načelo, da mora biti sveta maša »post acceptum nuntium die quae prima occurit, non impedita« (S. C. R. 2. dec. 1891, n. 3755, III). Nova rubrika pa veli: sv. maša se dovoljuje »opportuniore die post acceptum mortis nuntium«. Če ta dan missae quotidianae defunctorum niso dopustne, je mogoča samo ena črna maša; druge maše, ki bi bile naročene, bi morale biti de officio currenti. Če pa so tisti dan dovoljene missae quotidianae defunctorum, se smejo vse maše za rajnega po prejetem poročilu o smrti vršiti ritu duplici, z eno oracijo in sekvencijo, po formularju za dan pogreba.

F. Ušeničnik.

Izpovedavanje v župnijah ob meji domače in sosednje dieceze. (Vprašanje poslano uredništvu.) — Običaj je kod nas u mjestima na granici dieceza, da dušobrižnici iz susjedne dieceze dolaze na zborove susjednih župa (i drugda) pa ovdje ispovijedavaju. Da li tu smiju? Can. 879 § 1 bio bi protivan tom običaju.

Biskup može ovlastiti pojedinog župnika, da podijeli jurisdikciju per modum actus stranom svećeniku, koji u svojoj diecezi imade jurisdikciju; ali da li može generaliter (cumulative) ovlastiti sve svoje župnike na granici dieceze, da danom zgodom podijele jurisdikciju stranom svećeniku, za kojega znaju, da ima tu vlast u svojoj diecezi?

Jurisdikcijo za izpovedavanje (sc. jurisdictionem delegatam) daje Ordinarius loci, to je, ordinarij onega kraja, kjer hoče kdo izpovedavati (can. 874 § 1). Če torej mašnik, ki je v svoji diecezi pooblaščen za izpovedavanje, pride v tujo diecezo, pa želi tu izpovedavati

mora dobiti izpovedno pravico od ordinarija te dieceze. To načelo je obče in velja tudi za mašnike, ki si ob meji dveh škofij v sosednjih župnijah drug drugemu pomagajo v cerkvi. Mašnik iz tuje dieceze se lahko osebno ali pisмено obrne do ordinarija te dieceze, kjer hoče izpovedavati. Res pa je, da je taka prošnja za mašnika pogosto nepriljučna in zamudna. Ordinariji to vedó in zato mašnikom ob meji sosednje dieceze radi dovoljujejo jurisdikcijo izpovedavanja na drug, bolj preprost način. Kako pa? —

Dokler ni izšel novi zakonik, so učili moralisti; Če si kje sosedje ob meji dveh škofij med seboj pomagajo pri izpovedavanju, pa škof za to vé in molči, molče dovoljuje jurisdikcijo mašnikom iz sosednje dieceze. (Lehmkuhl, Theol. mor. II¹¹ n. 488). Po novem zakoniku molčê dana jurisdikcija ne zadostuje (can. 879 § 1). Treba je torej sedaj izrečnega škofovega pooblaščenja za mašnike, ki ob mejah pomagajo svojim sosedom v drugi diecezi. Da bi se izognili vsakemu dvomu, ki se utegne kdaj pojaviti pri molčê dani jurisdikciji, so mnogi ordinariji že prej, nego smo dobili novi zakonik, ne molčê, ampak izrečno dajali pooblaščenje za izpovedavanje mašnikom ob mejah sosednje škofije. Tako n. pr. smo v liturgičnem direktoriju ljubljanske škofije že pred l. 1918 redno čitali ob koncu opomin: »Ad solvenda varia dubia confirmatur consuetudo, quod sacerdotés, qui a proprio Ordinario ad confessiones approbatí curam animarum in parochiis nostrae dioecesis finitimis exercent, in finitimis quoque parochiis nostrae dioecesis confessiones valide et licite excipere possint.«

Ali pa ne more tudi župnik sam tujega mašnika pooblastiti za izpovedavanje? — Znano je, da so pred tridentinskim zborom tudi župniki mogli delegirati druge mašnike za izpovedavanje. Ker se je dohajalo, da so prepuščali jurisdikcijo tudi nesposobnim mašnikom, je tridentinski zbor odločil, da se poslej nihče ne smatra za sposobnega, razen če je župnik ali če ga je ordinarij potrdil za sposobnega. S tem odlokom, tako so mnogi sodili, pa župnikom ni bila vzeta oblast, da ne bi mogli delegirati za izpovedavanje takega mašnika, ki ga je ordinarij že priznal za sposobnega. Še Lehmkuhl je mislil: »non destitutam esse omni probabilitate opinionem illam, quae dicit: quamdiu episcopus non positive contradixerit vel ademerit potestatem, posse parochum parochis etiam alienae dioecesis delegatam dare facultatem in sua parochia audiendi confessiones« (Theol. mor. II¹¹ n. 488, nota 1). Ta misel tudi potem ni popolnoma utihnila, ko je izšel novi zakonik. Sklicevali so se na kánon 199 § 1, ki veli: Qui jurisdictionis potestatem habet ordinariam, potest eam alteri ex toto vel ex parte delegare, nisi aliud expresse jure caveatur. Iz tega je sklepati: župnik ima redno jurisdikcijo za izpovedavanje; torej more drugega delegirati. Prezrli pa so v kánonu zadnje besede: nisi aliud expresse jure caveatur. Vprav za pooblaščenje za izpoved veli kánon 874 § 1: »Jurisdictionem delegatam ad recipiendas confessiones... confert Ordinarius loci.« Ordinarius loci pa ni župnik, ampak škof ali generalni vikar. Avtentično je to

posebej izjavila Pontificia commissio za razlaganje novega zakonika, dne 16. oktobra 1919 (AAS 1919, 477): župniki ne morejo »sacerdotibus delegare jurisdictionem ad confessiones recipiendas, aut saltem iisdem iam approbatis jurisdictionem extendere ultra fines loci vel personarum, intra quos ad normam can. 878 § 1, fuerit circumscripta.«

Župnik torej sam po sebi, po novem zakoniku, ne more nikogar pooblastiti za izpovedavanje. Da bi to mogel, tako vелеva ista komisija, je potrebna »specialis facultas seu mandatum Ordinarii loci«. Ordinarij pa lahko po svoji previdnosti delegira župnike in jim dá fakulteto, da morejo v njegovem imenu pooblastiti za izpovedavanje druge mašnike, n. pr. mašnike iz sosednje dieceze, ki pridejo ob posebni priliki pomagat v župnijo. Kako daleč naj sega ta fakulteta in koliko časa naj traja, to je zavisno od volje ordinarijeve.

Če ordinarij župnikom ne dá fakultete, da bi mogli sami druge delegirati, je za župnike in za tuje mašnike najlaglje, če ordinarij izjavi: pravico za izpovedavanje dam vsakemu tujemu mašniku, ki je v svoji diecezi pooblaščen za izpovedavanje, če se zglesi pri župniku v naši diecezi in mu ta dovoli, da sme izpovedavati v župnji (Cf. Génicot. Inst. theol. mor. II¹⁰ [1922] n. 326; Vermeersch, Theol. mor. III [1923], n. 456; Vermersch-Creusen, Epitome Jur. Can. I² [1924] n. 280).

F. Ušeničnik.

Izpovednik v tuji škofiji. (Vprašanje poslano uredništvu.) — Duhovnik iz škofije A pride na obisk k svojemu sosedu v škofiji B. Ker najde gospode v spovednici, se vsede tudi on v prazno spovednico. Med spovedovanjem bere na steni spovednice: casus reservati dioeceseos B. In kakor bi ga klical, pride nevoljš s takim bremenom. Spovednik začne iskati vzrok, kako bi mu smel dati odvezo; pa nobenega pravega ne najde. Tedaj pa modruje: ako bi bil ta greh v njegovi škofiji A pridržan, bi v teh razmerah imel pravico po škofovih določenih dati odvezo; razen tega pa spoveduje na podlagi jurisdikcije, ki jo ima od svojega škofa, ta pa si tega greha ni pridržal. Naloži torej primerno pokoro in da odvezo. Ali je prav modroval?

Odgovor: Ni prav modroval; zakaj ne, je razvidno iz gornjega slučaja »Izpovedovanje v župnijah ob mejah domače in sosednje dieceze«.

F. U.

Sv. obhajilo in konkubinarji. (Vprašanje poslano uredništvu.) — Konkubinarci odлучili su i izjavili, da neće više griješno živjeti, ali in foro externo ostali su u istom odnošaju kao i prije odluka. Da li se takvima smije dijeliti sv. pričest (extra casum necessitatis)? (Can. 855 bio bi contra [i Ušeničnik; Past. bogoslovje II., str. 409 i drugi]).

Odgovor na vprašanje ne more biti dvomen. Mogoče je, da spokorniku, ki živi v radovoljni bližnji grešnji priliki, izpovednik da zakramentalno odvezo prej, nego spokornik pusti tisto priliko. Tako uče novejši moralisti; sv. Alfonz je v tej stvari bolj strog (gl. n. pr. Génicot, Inst. theol. mor. II¹⁰ n. 373). A če je spokornik

očiten grešnik, očiten konkubinar, ne sme iti k sv. obhajilu, dokler bližnje grešne prilike ne pusti in tako da zadoščenje za pohujšanje. In če ne sme iti k sv. obhajilu, je bolje, da se mu tudi odveza odloži, če lahko zopet pride k izpovedi. Ko bi spokornik ne bil očiten, ampak taje n grešnik, pa bi izpovednik sodil, da mu sme dati sv. odvezo, bi mu smel takoj tudi sv. obhajilo dovoliti. Če se potem pri prihodnji izpovedi pokaže, da spokornik dane besede ni izpolnil, ampak je ostal v bližnji grešni priliki in iznova grešil, bi bilo treba z njim ravnati kakor z recidivnim grešnikom. — Kaj je storiti izpovedniku, če ga kličejo k nevarno bolnemu grešniku v bližnji grešni priliki, to uče knjige pastoralnega bogoslovja. F. U.

Kdaj se sme sv. poslednje olje iznova podeliti? (Vprašanje poslano uredništvu.) — Pri kakšni dolgotrajni bolezni, n. pr. pri jetiki, pri srčnih napakah, pri vodeniki, je težko reči, kdaj je nastopila nova smrtna nevarnost. Če duhovnik vpraša domače ali bolnika, ali naj zopet podeli poslednje olje, odgovarjajo: »Kakor oni hočejo!« Neki duhovnik je ponovno dejal v sv. poslednje olje bolnika, če je od zadnjega sprevidenja minil en mesec. Ali je ravnal prav?

K vprašanju nam odgovarja obrednik (Rit. Rom. tit. 5, c. 1, n. 14): »In eadem infirmitate hoc Sacramentum iterari non debet, nisi diuturna sit, ut si, cum infirmus convaluerit, iterum in periculz m mortis incidat.« Z obrednikom se ujema zakonik, kán. 940 § 2, samo da zakonik veli: iterari non potest, nisi... V konkretnem slučaju je težava v tem, da mašnik pogosto ne more presoditi, ali je prva nevarnost res minula in je v dolgotrajni bolezni nastopila nova smrtna nevarnost. Moralisti pravijo (gl. n. pr. Lehmkühl II¹¹ n. 725): če se bolniku obrne na bolje samo za kratek čas, za štiri ali pet dni, potem pa mu je zopet slabije, ne moremo reči, da bi to bila nova nevarnost, in zato bi mu v tem slučaju ne smeli iznova podeliti sv. poslednjega olja. A če traja izboljšanje dalje časa, cel mesec, potem pa se nevarnost ponovi, sme bolnik zopet prejeti sv. zakrament. Ni pa potrebno, da bi si moral mašnik o bolnikovem izboljšanju ustvariti izvestno sodbo; dosti je, če se mu zdi verjetno, da je bolnik boljši; in verjetno je, da je boljši, če prememba traja cel mesec; če potem nastopi iznova smrtna nevarnost, naj mu da zopet sv. poslednje olje. Če pri bolniku, odkar je prejel sv. poslednje olje, ni nobene znatne premembe na bolje, ne moremo govoriti o novi smrtni nevarnosti, in zato tudi nismo upravičeni, da bi mu ob mesecu zopet podelili sv. poslednje olje. V pozitivnem dvomu, ali je nevarnost nova ali ne, odločimo se rajši za to, da bolniku zopet podelimo sv. zakrament. Tako veli sv. Alfonz (lib. 6, n. 715): »In morbo diuturno si infirmus post unctionem certe manserit in eodem periculo mortis, non poterit rursus ungi. Secus vero, ait Benedictus XIV (de Synodo l. 8, c. 8, n. 4), si dubitetur, an revera morbi status mutatus sit; tunc enim, dicit, expedire ad Sacramenti iterationem propendere, eo quod haec sit uniformior veteri Ecclesiae consuetudini et per eam novum spirituale subsidium infirmo obveniat. Hoc tamen intelligendum de dubio positivo, nempe quando

probabile sit, infirmum iam exiisse a periculo mortis; nam alias in dubio mere negativo, servandum est praescriptum Tridentini, posse Sacramentum iterari, si infirmi c o n v a l u e r i n t; quod revera non potest verificari, nisi saltem probabiliter a periculo exierint.« — V našem slučaju, kakor se nam je sporočil, je mašnik vsak mesec iznova podelil sv. poslednje olje, kakor se zdi, ne glede na to, ali je bolniku bilo bolje in potem zopet slabeje, ali ne. Če je res tako ravnal, ni ravnal po navodilu rimskega obrednika.

F. Ušeničnik.

Kako se molijo ali pojejo lavretanske litanije? — Na vprašanje: »An in Litanii Lauretania ita cantari prima tripla invocatio ad personas Ss. mae Trinitatis, ut Sacerdos cantet Kyrie eleison, Christe eleison, et populus repetat Kyrie eleison, Christe eleison, et postea idem Sacerdos prosequatur Christe audi nos, Christe exaudi nos et populus respondeat, Christe audi nos, Christe exaudi nos?« je kongregacija za sv. obrede odgovorila (10. nov. 1921, AAS 1921, 566), da to ni dopustno. Kanon 934 § 2 veli namreč: »Indulgentiae penitus cessant ob quamlibet additionem, detractionem vel interpolationem.«

Napačno umevanje gori navedenega vprašanja je nekatere zavedlo do tolmačenja, da se pri lavretanskih litanijah prošnje do presv. Trojice sploh ne smejo moliti po dvakrat, oz. ponavljati (prim. BV II, 174). Kakor pa je razvidno iz besedila vprašanja, prepoveduje kongregacija za sv. obrede le to, da bi se po prvih dveh prošnjah »Gospod, usmili se nas, Kristus, usmili se nas«, ki jih po nekod mašnik neposredno drugo za drugo izreče, ljudstvo pa ravno tako ponovi, prešlo takoj k besedam: »Kristus, sliši nas«, tretja prošnja »Gospod, usmili se nas«, ki se nanaša na sv. Duha, pa bi se opustila.

Taka razporedba prošenj bi bila »detractio«, vsled katere bi se odpustki ne dobili.

Tudi če bi hoteli odgovor ljudstva »Gospod, usmili se nas« tolmačiti za 3. prošnjo, nanašajočo se na sv. Duha, stvari v bistvu ne bi izpremenili, ker sledeči: »Kristus, usmili se nas«, ki ga ljudstvo v navedenem slučaju neposredno pridene, dokazuje, da velja prošnja ljudstva: »Gospod, usmili se nas« ne sv. Duhu, marveč Boгу očetu; ali pa je prošnja: »Kristus, usmili se nas«, pridejana invokaciji sv. Duha, svojevoljna additio vel interpolatio, radi katere po zakonu odpustek ne dobi.

Ponavljanje kot tako pa je dopustno, in sicer kakršnokoli, da se le red prošenj sam (ordo Litaniarum) ne moti. — Če torej duhovnik vse tri invokacije: »Gospod, usmili se nas, Kristus, usmili se nas, Gospod, usmili se nas« skupaj in po vrsti moli, ljudstvo jih pa v istem redu ponovi; ali če poje duhovnik: »Gospod, usmili se nas, Kristus, usmili se nas«; ljudstvo pa odgovori: »Kristus, usmili se nas, Gospod, usmili se nas« — vse to nikakor ne ovira zadobitve odpustka. — Ponavljanje prošnje še ni additio vel interpolatio in je bilo tudi dosedaj skoraj povsod v navadi, vsaj do besed: Bog Oče ne-

beški. *Consuetudo autem est optima legum interpretis.* (Ephem. Liturg. An. XXVI. Febr.) L. Šavelj, C. M.

Jezikovne ali narodnostne župnije, namenjene izključno za vernike enega jezika, se morejo v smislu kan. 216 § 4 ustanovljati le s posebnim dovoljenjem apostolske stolice. Na tozadevni dvom je papeževa komisija za razlaganje kodeksa 20. maja 1923 odgovorila, da je apostolsko dovoljenje potrebno tudi tam, kjer je dotični jezik eden izmed državnih jezikov in imajo verniki tega jezika ločen teritorij (A. A. S. XVI, 1924, 113).

Avtentična pojasnila o pooblašcanju za veljavno poroko. — Papeževa komisija je dne 20. maja 1923 rešila nekatere predložene dvome o kan. 1096 § 1, kateri govori o pooblastilu za veljavne poroke: 1. Pooblastilo se mora glasiti na določenega duhovnika. Neveljavno je pooblastilo, ki se glasi na redovnika, katerega bo poslal redovniški predstojnik prihodnjo nedeljo maševat k podružnici. 2. Pravico pooblaščati imajo tudi: a) župni administratorji (provizorji); b) vikarji, katere substituira odsotni župnik z ordinarijevo aprobacijo (kan. 465 § 4), ako ordinarij izrečno ne omeji substitutu te pravice; c) vikarij-suplent, katerega pusti kot namestnika župnik v slučaju tako nujne odsotnosti, da niti ordinarija ne more prej vprašati; ta suplent more pooblaščati še preden ga ordinarij potrdi, in dotlej, da morda ordinarij ne odloči drugače; č) namestnik redovniškega župnika ima to pravico takoj, ko ga je potrdil ordinarij, tudi če ga redovniški predstojnik še ni potrdil. (A. A. S. XVI, 1924, 115.) R.

Slovstvo.

a) Pregledi.

Verska filozofija.

V Nemčiji je zaplalo po vojni katastrofi živahno versko valovanje. Vse hrepeni po novi religioznosti. Nekateri hočejo germansko religijo, drugi se zamikajo v srednjeveško mistiko, še drugi se vne-majo za liturgično pobožnost. Filozofi pa iščejo novih potov k Bogu. Nekaterim je prvina religije nekaj irracionalnega in obenem a priori (R. Otto, *Das Heilige*); drugi mislijo, da se treba vrniti k sv. Avguštinu in priznati neko neposrednost božjega spoznanja (J. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*); še drugim je božje spoznanje prvotno čutenje po ljubezni (M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*). O vseh teh strujah je že bogata literatura. Naj omenimo tu le nekaj važnejših del!

1. Glede irracionalnosti ali racionalnosti religije je napisal važno delo priznani etnolog P. W. Schmidt S. V. D.¹ Povod

¹ *Menschheitswege zum Gotterkennen rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung von P. W. Schmidt S. V. D. 8^o (VIII, 228) München 1923, Jos. Kösel & Fr. Pustet.*

za to delo mu je dala vprav Ottova knjiga, ki si je na sugestivem način osvojila široke kroge (1917 1. izd., l. 1924 že 12.). Otto zavrača vulgarni evolucionizem, religija je že prvotno v človeku, a tudi samo v človeku, res pa le kakor v kali, ki se pod vnanjimi vplivi počasi razvije. Prva stopnja je še areligiozna, potem pa sledi kakih 8 stopenj, kjer se začne počasi, na irracionalen način, po čarovništvu in magiji, po predstavah mrličev, duš in duhov iz groze pred demon-skim razvijati najprej vera v demonska bitja, potem pa v bogove in »velike bogove« (Hochgötter). Na zadnjih stopnjah se pridružuje irracionalnemu racionalen element, končno se religija še »etizira«. To se pravi: jedro religije po Ottu je in ostane irracionalno (čuvstveno in pojmovno neizrazno), miselni predikati se pridevajo religioznemu objektu, a ga ne izčrpajo; racionalnim predikatom se pa pridružijo še etični. Tako vsebuje Sveto (das Heilige) irracionalne, racionalne in etične prvine, a dojeti je mogoče Sveto le čuvstveno, kakor je tudi le čuvstvena prvina primarna. Sch. dokazuje na podlagi pozitivne etnološke znanosti, da je Ottova konstrukcija o tistih stopnjah docela neznanstvena in neosnovana. Vprav pri najstarejših plemenih ni nobenih ali skoraj nobenih takih stopenj, potem pa — kar je poglavitno — se vera v »velike bogove« čisto gotovo ni razvila iz teh stopenj. Primitivna plemena verujejo že izpočetka bolj ali manj določno v osebnega Boga, stvarnika in dobrega očeta. To je tako značilno, da se irracionalni moment strašilnih in groznih predstav o bogovih da razložiti le z grehom in duševnimi posledicami greha. Prvotna vera je racionalna: človek jo je dobil ali s svojim umom po naravnem načelu vzročnosti (in po naravni personifikaciji, dostavlja Schmidt), ali pa jo je morda sprejel — a zopet na racionalen način — po prvotnem razodetju. Tiste stopnje niso torej stopnje pred prvotno religijo (Vorhöfe), ampak le poznejše izgrešene stopnje (Nachhöfe). S tem Sch. nikakor ne zanikuje čuvstvenega momenta v religiji. Loči celo tri vrste religioznih čuvstev: racionalna, irracionalizirana racionalna in racionalizirana irracionalna. Prva se vzbujajo ob jasni zavesti vrednot, dobrote in lepote religioznega objekta, tu ob spoznavi božji. Druga izvirajo sicer iz spoznanja, a je spoznanje tako bežno in slabotno ali so pa vsaj čuvstva, ki se takoj vzbude, tako močna in zajemljiva, da se racionalni moment v čuvstvih takorekoč zatopi. Gotovo lahko preprostega človeka že temna zavest o Bogu, ki se mu vzbudi ob čudoviti lepoti in mogočnosti stvarstva, tako prevzame, da se zdi njegova religioznost le čuvstvo. So pa, misli Sch., tudi čuvstva, povzročena po vnanjih ali notranjih mikih, ne da bi se človek zavedel te zveze, ki jih pa primitivni človek vzmeta na ven in jim išče vzroka (ter ga rad personificira). A iskanje vzroka (in personifikacija) je že nekaj racionalnega. Otto se vara, ko meni, da je raztolmačil religijo irracionalno. Prevara je odtod, da nezavestno vdeva racionalne momente in misli, da je razložil vse irracionalno s samimi čuvstvi. Sicer pa Otto časih sam svojo »divinacijo«, ki naj ž njo spoznavamo »božje«, stavi v nasprotje le z refleksnim spoznanjem in bi torej še bila spoznanje, četudi ne re-

fleksno-zavestno. Sch. kaže na nedoločenost in negotovost Ottove teorije in podaja sam jasno analizo božjega spoznanja. Za božje spoznanje ni treba nobene druge duševne moči kakor za druge spoznave. Treba pa je zaupanja v duševne moči, in za pripravo ponižnosti. Potem pa treba ne doživetja, a življenja. Doživetje (Erlebnis) je le nekaj bežnega in negotovega, življenje po spoznanju daje spoznanje novega spoznanja. Je pragmatistična zmota, če se pravi: »vsaka religija je prava, ki je dobra«, ni pa zmota, če se reče: »le tista religija je prava, ki zadovolji vse in polno življenje«. Šele ko kdo začne religijo »živeti«, spozna, koliko sil in moči je v njej skritih. Na podlagi teh analiz motri Sch. tudi racionalne in irracionalne prvine v zgodovini nadnaravnega božjega spoznanja v stari in novi zavezi, zlasti tudi v Kristusovem življenju (posebno lepo pojasnuje, kako v smrtni žalosti na Oljski gori in v zapuščenosti na križu ni nobenega irracionalizma, temveč le resnično doživljanje Njega, ki je vzel nase grehe sveta, zato pa tudi vse prokletstvo greha).

Schmidtovo delo je hvale vreden prispevek za filozofijo in psihologijo o božjem spoznanju. Stvarno se ne strinjamo z njim glede personifikacije pri božjem spoznanju (dotična mesta smo dali v oklepaje). Če se vrši personifikacija tako, kakor tolmači Sch., bi bila nekaj nagonskega, zato pa irracionalen element v božjem spoznanju. Po našem uvidu je personifikacija pri božjem spoznanju združena z vzročnim načelom. Ako spoznam, da mora bivati neko višje bitje kot vzrok sveta in človeka, moram po istem vzročnem načelu pojmiti to bitje vsaj s tistimi popolnostmi, ki jih opazujem na ljudeh, torej kot osebno in dobro bitje. Tako je personifikacija racionalna in se res sklada z objektivnim dejanstvom. Zmota bi bila možna le tedaj, če bi se človeški duh prezgodaj ustavil, to je, že pri prirodnih vzrokih, in bi že njim pripisoval tista svojstva. To se je pozneje (zdi se, da po grehu) res zgodilo in se je tako razvil astralni kult, totemizem itd.

2. Vprašanje o avguštinizmu z ozirom na moderno versko filozofijo si je zastavil J. Geysers.² Ker Hessen odločno trdi, da je učil Avguština poleg božjega spoznanja iz stvarstva nekakšno neposredno božje spoznanje in da je ta filozofija prava, a z druge strani najodličnejši zastopnik moderne verske filozofije na Nemškem, Max Scheler, naglašja, da je tudi njegova verska filozofija nekakšen avguštinizem (»Augustinismus, freilich stark modifiziert«), zato je to vprašanje vsekako aktualno.

G. preučuje najprej Avguštinov »avguštinizem«. Preučil je sicer samo »Izpovedi«, a priznati mu je treba, da mora biti, če kje, v tej psihologiji Avguštinove duševnosti največ jasnosti o tem. In res govori sv. Avguština v tem delu zelo mnogo o božjem spoznavanju in

² Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers von Dr. Joseph Geysers. 8^o (XI, 241) Münster i. W. 1923, Aschendorff. (Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. B. I, H. 3.)

spoznanju. Kakšen je torej rezultat te analize? G. pravi, da sv. Avguštín ni učil tega, kar trdi Hessen. Sv. Avguštín izhaja pri božjem spoznavanju vedno od stvari. Stvari so mu stopnje, ki se po njih dviga k Bogu. Božje spoznanje mu je le završetek tega aposteriornega spoznanja. Res je pa na višku neka posebnost. Avguštín je bil platonik in ni poznal abstrakcije, ki je z njo Aristotel raztolmačil postanek splošnih idej. Avguštín jih tolmači z novoplatoniki po nekakšnem božjem osvetljevanju našega uma. Tako prihaja naš um od spoznavanja prigradnih in izpremenljivih stvari do splošnih, nujnih in neizpremenljivih resnic, in ker je Bog resnica sama, v teh um spoznava Boga. Hessen je to zvezo raztrgal in pravi, da uči sv. Avguštín dvojno spoznanje, eno aposteriorno (znanstveno) spoznanje, drugo apriorno, neposredno božje spoznanje. To je zmota. Sv. Avguštín opira božje spoznanje vedno na aposteriorno spoznanje. Le to more biti vprašanje, ali so tiste neizpremenljive resnice, ki se človeški um do njih povzpne, na nekakšen način neposredno božja resnica sama ali so marveč le odsvit božjih idej in šele tako sredstvo za božje spoznanje. Geysler tudi dobro pripominja, da sv. Avguštín v svojem idealnem poletu ne podaja potanjih pojmovnih analiz, in ker zajema iz svojega živega izkustva, ne loči vedno ne delovanja uma in srca, ne delovanja naravnih sil in milosti. Zato je dostikrat težko reči, ali govori o naravnem božjem spoznanju ali o spoznanju po veri, ali o čistem umskem spoznanju ali o spoznanju prežetem od ljubezni in hrepenenja po Bogu.

Ako pravi Scheler, da je njegov avguštinizem »močno izpremenjen«, je to resnično. Zakaj, kakor G. iz virov dokazuje, je črpal Scheler svoj avguštinizem iz knjige francoskega oratorijanca Gratryja »O božjem spoznanju« (1853). Gratry uči, da vsi silogistični dokazi za bivanje božje že podstavljajo neposredno spoznanje božje, ko se duša od končnih stvari brez silogizma neposredno dvigne k Neskončnemu. To uči tudi Scheler, le da še bolj določno zameta skolastične dokaze, češ, da niso noben »Beweis«, temveč samo naknaden »Nachweis«. Gratry uči, da bi um ne spoznal Boga, če se ne bi Bog duši nekako razodeval. Scheler uči, da vsaj osebnosti božje brez božjega osebnega razodetja (Mitteilung) ne moremo spoznati, Bog filozofije da je le »ens a se«, Gratry uči, da je korenina božjega spoznanja ljubezen. »So duhovi, ki afirmirajo in sicer zato, ker ljubijo; so duhovi, ki negirajo, ker ne ljubijo: absolutna afirmacija ali absolutna negacija, bitje ali nebitje, Bog ali Ne, vse ali nič.« Tudi Scheler uči, da je prvo, kar je potrebno za božje spoznanje, ljubezen, v ljubezni da se nam razodeva summum bonum.

G. po vrsti kritično presoja posamezna poglavja iz Schelerjeve verske filozofije in tolmači obenem svoje misli, ki se izvečine skladajo z naukom tradicionalne skolastične filozofije. Ako se omejimo na omenjene osnovne teze, pravi G. glede prve, o nemožnosti pravih dokazov za božje bivanje, da Scheler takšne nemožnosti nikakor ni dokazal. Vse, kar navaja, dokazuje le to, da moremo imeti o Bogu le analogno spoznanje. Če Scheler misli, da spoznavamo Boga iz stvari

kot simbolov, je to spoznavanje zopet ali spoznavanje iz stvari, torej sklepanje, ali pa ni nobeno spoznanje. In res pravi Scheler, da nosi božje spoznanje izvestnost samo v sebi. Toda to bi bilo le tedaj mogoče, ako bi Boga samega v polnem smislu zrli, česar pa Scheler zopet ne trdi. Tako je v vsem Schelerjevem izražanju polno nejasnosti in nedoločenosti. Isto velja o drugi tezi, da moremo Boga le po Bogu (durch Gott) spoznati, le če resnico »nekako sprejmemo«, in sicer po bitju, ki ga iščemo. To je neke vrste mysticizem, ki ga je Scheler zajel iz Gratryja, ki pa nima nobene racionalne osnove, dokler govorimo o naravnem božjem spoznanju. Glede tretje teze o »čutenju« božje vrednote, predočevane v aktu ljubezni, pravi G., da je ta teorija psihološka zmeta. Čuvstva sama po sebi so brezpredmetna; vzrok je seveda lahko predmeten, a ta predmet mora subjekt na drugi način spoznati. Ako bi si subjekt na podlagi čuvstev predmet, ki ga nikakor ne pozna, sam umislil, kakšno vrednost in izvestnost bi imela takšna fikcija?

Na koncu teh analiz pravi G., ko zre na vse zmotne sklepe, prehitre podmene, nezadostne miselne opore, ki jih je v Schelerjevi fenomenologiji toliko, ga prevzema pravo hrepenenje po tako mirni, preprosti in prozorni Summi sv. Tomaža, če si pa že želi duhovitih intuicij, blestečega sloga, živega razodevanja osebnosti, tedaj seže rajši po delih sv. Avguščina. Gotovo nudi avguštinizem marsikaj za stiske naše dobe, a ne ontologistično izkrivljeni moderni avguštinizem Upravičen je odpor proti enostranskemu intelektualizmu — tudi srce ima svoje pravice —, upravičeno je poleg Aristotela mesto Platonu, poleg Tomaža Akvinskega sv. Avguštinu, toda biti mora med umom in srcem, med spoznanjem in čuvstvovanjem pravo razmerje in osnova tega razmerja more biti le resnica, da je spoznanje prvo.

Poleg Schelerja ocenjuje G. v svojem delu tudi versko filozofijo Winklerja, K. Adama in Gründlerja, mimogrede tudi Otta. To mu tudi daje priliko za sodbo o verski filozofiji moderne fenomenologije sploh. Fenomenologija načelno ne razpravlja o biti (eksistenci) predmetov, temveč motri le njih bistvo in bistvene odnose ter nujnosti. Glede empiričnega dejanstva in bitja vrši takozvano »redukcijo«, to se pravi, da ta vprašanja izločuje. Če torej fenomenologija govori o Bogu, meni Boga le kot intencionalen objekt religioznih aktov, ali ta objekt tudi dejansko biva, za to se ne meni. Tu se pa vzbuja usodno vprašanje, ali ne bi bilo mogoče, da bi si človek nekaj umišljal, česar ni, da bi si tudi Boga le umišljal in ga ljubil ter častil in živel tako v veliki, strašni prevari? Scholz in Mundle (oba fenomenologa) pravita, da bi bilo to mogoče. Iz tega je pa razvidno, da sama fenomenologija ni zmožna rešiti osnovnih religioznih vprašanj. Ako naj bo religija res religija, dostojna človeškega duha, je prvo vprašanje, ki ga treba rešiti, vprašanje, ali je Bog. Šele potem, ko je to vprašanje rešeno, je pametno in vredno razpravljati o religiji. G. priznava, da je Scheler nasproti Ottu in dr. objektivist, da mu ne ustvarjajo religiozni akti objekta, marveč da je objekt, torej Bog, ki daje aktom

vsebino in pravec. Vendar tiči v fenomenologiji velika nevarnost subjektivizma. Temu in onemu se zdi, da »vidi«, česar drugi ne vidijo. Tako Scheler vidi, da naravno zlo na svetu ni mogoče brez vpliva zlih duhov na človeka. G. po pravici vprašuje, kako je pa bilo možno zlo v duhovih? Tako žene Schelerja v očiten maniheizem. Gründler »vidi«, da večne kazni niso mogoče, ampak da je vedno možno očiščenje in rešenje, in »vidi«, da izraža to tudi krščanski nauk o vicah. Husserl sam, začetnik fenomenologije, »vidi«, da je idealizem edino prava filozofija, Gründler zopet vidi, da se Husserl usodno moti in da ni izvedel iz svoje teorije zadnjih posledic, ki so določno realistične. Če je Husserl dejal, da bo fenomenologija znanstvena filozofija v najstrožjem pomenu besede, priznava Scheler, da so med fenomenologi nesoglasja v prav bistvenih filozofskih vprašanjih, predvsem v spoznavnih vprašanjih!

3. O Schelerjevi verski filozofiji v celoti je napisal doslej najgloblje delo Erich Przywara S. J.³

P. z Geysersjevo kritiko ni popolnoma zadovoljen. Ne da bi bila kriva, a premalo imanentna mu je. Sam se je hotel docela vglobiti v Schelerjevo filozofijo, jo z ljubeznijo premotriti in iz notrine premagati nje dvoumnje in zmote. Zakaj Scheler je mnogim voditelj preko Kanta, nekaterim celo do katoliške resnice. Z druge strani je pa prav tako gotovo, da je zmotno umevanje njegove filozofije povzročilo med katoličani mnoge zmede. Zato je treba velike previdnosti, da se ne greši ne z neprimerno polemiko, ne z nevarnim priporočanjem.

Dvoje je, kar je za Schelerjevo versko filozofijo metodično značilno. Najprej je Scheler objektivist. Vrednote mu tvorijo svoj objektivni svet, kakor tvorijo po Husserlu tak objektivni svet tudi resnice. Ta objektivizem znači obrat Kantove revolucije in tako če ne povrat, vsaj bližanje k skolastici. Drugo je, da je Scheler fenomenolog. Kot fenomenolog pa motri samo intencionalni objekt religioznih aktov. Boga kot najvišjo vrednoto, ne da bi s tem kaj trdil o božji dejanski biti (eksistenci). Iz vsega velikega dela »Vom Ewigen im Menschen«, kjer je toliko govorjenja o religiji in Bogu, ni mogoče razbrati kaj določnega o božji eksistenci. Scheler sicer pravi, da je najvišja vrednota nekaj realnega, ker je realnost vrednote tudi sama vrednota, toda P. dobro pripominja, da ta ontološki (Anzelmonovemu podobni) dokaz dokazuje zopet le idealno bit najvišje vrednote. Meni pa, da intencionalni objekt sam kaže tudi na realnost religioznega objekta. Vsekako v Schelerjevih delih tudi ni nobenega dokaza, da bi bil Scheler idealist, kakor je Husserl brez dvoma idealist. Vendar se s to fenomenološko metodo Scheler zopet oddaljuje od skolastike, ki izhaja vprav od vprašanja, ali objekt religije biva. Jasno pa je, ker je metoda druga in druga, da bi bilo napačno presojati Schelerja s skolastičnega stališča, kakor je tudi Scheler v tem največ grešil, da presoja skolastiko s svojega drugačnega stališča.

³ Religionsbegründung. Max Scheler—J. H. Newman. Von Erich Przywara S. J. Mala 8^o (XVI, 298) Freiburg i. Br. 1923. Herder.

Prav tako je dvoje, kar je za Schelerjevo filozofijo stvarno značilno: njegov nauk o vrednotah in nauk o primatu ljubezni. To dvoje predvsem izkuša P. z imanentno kritiko presoditi in oceniti.

Kakor smo že dejali, so Schelerju vrednote nekaj objektivnega. Take vrednote (oz. nevrednote) so: prijetno—neprijetno, plemenito—podlo, lepo—grdo, dobro—zlo in končno v »absolutni sferi« svet—nesveto. Vrednote so nekaj samostojnega, kar se ne da iz drugega izvesti. Niso bitja, a so realnosti na bitjih. Dojemamo vrednote s čutenjem (Fühlen), in sicer se nam razodeva najvišja vrednota prvotno v ljubezni. Bog je summum bonum in kot tak vir vseh vrednot. Božje bistvo je pa ljubezen. Zato je Bog kot ljubeči summum bonum in le njemu, ki z njim ljubi, se odpre vir vseh vrednot. V tem je Schelerjev tako značilni nauk o personalizmu ljubezni. Iz tega je tudi jasno, v kakšnem smislu Scheler zanikuje spoznatnost božje osebnosti. Po njegovi filozofiji moremo sicer metafizično spoznati, da je Bog oseben Bog, toda osebnost božja v svoji notranjščini se nam more razodeti le po osebnem božjem razodetju in dojeti jo more le ljubezen. Ker je Bog kot »oseba oseb« ljubezen, zato je tudi stvarstvo po svojem najglobljem smislu »personalistično« in kakor »otrplu ljubezenska kretnja« (»erstarrte Liebesgeste«), ki se zopet odkriva le ljubezni. Zato je ljubezen korenina vsega spoznanja. Ker je ljubezen najvišje vrednote bistvo religije, zato je tudi končno vse osnovano v religiji in vse izpremembe človeških spoznavnih in kulturnih oblik izhajajo iz izprememb v tem središču človeškega duha. Religija je pradejstvo. Vsak človek veruje v boga: ali v Boga, ali v malika. Dokazi za božje bivanje so nepotrebni; vero v Boga človek zopet dobi, če ga navedemo, da odkrije sam v sebi malika, ki ga je postavil na božje mesto.

P. razločuje s silno skrbno in podrobno analizo, kaj je v teh nenavadnih filozofemih pravega, kaj je enostranskega ali zmotnega.

Glede vrednot priznava Schelerju, da sta bitje in vrednota intencionalno različna objekta (tudi sv. Tomaž je intencionalno ločil bitje in dobro), toda ne kažeta samo na isto realnost, kakor meni Scheler, temveč sta realno eno, in sicer tako, da je vrednota že intencionalno bitni stvarni stan. Ta bitni stvarni stan je namreč razvoj realne narave po pravcu imanentnega ideala. Bog je vprav zato najvišja vrednota, ker je actus purus. Dočim je za vsako drugo bitje etični imperativ: bodi, kar moraš biti, udeležen se po ideji svojega bitja! je Bog »jaz sem, ki sem« (Jahve). Po tej notranji zvezi vrednote in bitja je ustanovljena tudi zveza med religijo in metafiziko. Po Schelerju je med objektom metafizike in objektom religije le »konformiteta«, to se pravi, radi edinstva dojemajočega subjekta moremo po nekem apriornem postulat trditi stvarno skladnost med njima. Po resnici to skladnost spoznamo v notranji enoti bitja in vrednote. Prav pa pravi Scheler, da metafizika ni religija. Ni, zakaj religija pomeni več, pomeni neko občestvo med Bogom in človekom, toda zopet je to občestvo osnovano na bitni, torej metafizični podlagi, da je Bog stvarnik in jaz stvar, potem da je Bog meni imanent.

Tako je religija v najglobljem smislu »zavest tega metafizičnega odnosa«.

Iz tega je že tudi jasno, kaj reči o religioznem spoznanju ali o primatu ljubezni. Scheler se moti, če misli, da je res prvo, kar napravi zvezo med Bogom in nami, akt ljubezni. Teга sv. očetje nikdar niso učili, niti sv. Avguštin, kakor zmotno trdi Scheler (sv. Avguštin je marveč prav nasprotno učil: ni mogoče ljubiti, česar nikakor ne spoznamo) in je to tudi psihološko nemoogoče. Resnično je pa dvoje: prvič, da je spoštljiva ljubezen in ljubeče spoštovanje najboljša nravna priprava za religiozno božje spoznanje, to se pravi, da Boga, če ga spoznam, ne zavržem, temveč pripoznam, kar je šele religija; drugič, da Boga bolj in bolj spoznam (to je sv. Avguštin res učil: ljubezen povzroča, da ljubljeno bitje bolje in popolneje spoznamo). Podlaga za spoznanje je analogia entis (s tem je zanikan spoznavni primat ljubezni), a najboljše duševno razpoloženje za religioznost je ljubezen (s tem je ustanovljen nov primat ljubezni). Ne spoznava ljubezen, ampak um; a najbolje spoznava človek, ki ljubi. (Primat ljubezni v Schelerjevem smislu se tudi da težko strniti s teološkim naukom de processionibus divinis.)

Kar se pa tiče neposrednega božjega spoznanja, meni P., da se da ta s fenomenološkega stališča prav umeti. Bog je v religioznem dejju neposredno dan, ker meri religiozni dej le nanj, ne pa na stvari. Skolastik se seveda vprašuje, ali ta religiozni objekt dejansko biva, in to more spoznati le po sklepanju iz stvari. Toda tudi fenomenološki religiozni akt obsega implicate ta sklep, saj pravi Scheler sam, da religiozni akt »transcendira« vse, kar je svet, in da ga ne more izpolniti nič, kar je končno. To neposredno spoznanje ni torej navsezadnje nič drugega kakor tisto »nerazvito spoznanje« nepokvarjene duše, ki v stvarstvu zre Stvarnika, ne da bi se zavedala kakega sklepanja, dasi je to spoznanje implicate sklepanje, kakor je sklepanje, ako iz umotvora spoznavamo umetnika. To naravno božje spoznanje se loči od znanstvenega metafizičnega spoznanja zlasti tudi po tem, da je to zadnje čim najbolj brezosebno in stvarno, ono osebno, zato pa živo in prežeto od čuvstev.

Pri vprašanjih, kjer je segel Scheler v svet nadnaravne religije, ugotavlja P. mnogo dvomljivih trditev, a jih izkuša vprav z nejasnostjo in dvoumnostjo opravičiti in razložiti in prezreti dogmatične zmote, ki tiče v nekaterih (tako v izrekih o zakramentih, o zasluženju, o izvirnem grehu, o milosti in dr.). P. misli, da izvirajo vse zgolj filozofske in tudi teološke Schelerjeve zmote iz prvotne ločitve vrednot in bitja.

V dodatku svoje knjige se bavi P. še s Hessenom in drugimi zastopniki neposrednega božjega spoznanja. P. meni, da je zavedlo Hessena dvojno nesporazumljenje. Prvo je, da umeva vzročnost zgolj moderno-fizikalčno in se mu tako v skolastičnih dokazih javlja le Bog, »ki od zunaj suje« ob svet. To je pa zmotno pojmovanje, kakor priznava tudi Scheler. Skolastika pojmuje božje vzrokovanje kot trajno obrazloževanje prigodnega stvarstva in zato transcendentnega

Boga obenem kot svetu imanentnega. Drugo nesporazumljenje je, da si misli Hessen Boga bliže v notranjščini kakor v zunanjem svetu. Toda Bog je obema enako blizu in Boga ni mogoče najti v subjektivni zavesti, temveč le objektivnem bitju duše. Resnično pa je, da je duša po svojem duhovnem delovanju bolj podoba božja kakor svet, zato je v njej ne sicer večja bližina božje prisotnosti, a večja bližina božje »nazornosti«. Potem pa, ko človek išče Boga »zase«, ima psihološko to spoznanje iz notranjščine gotovo neko prednost, ker ga najde »v sebi«. To pa v resnici nič ne zadeva vprašanja, ali neposredno, ali posredno spoznanje. V obeh primerih je božje spoznanje le posredno. Potem P. dokazuje, da se Hessen (in Laros) po krivici sklicuje na Avguštin. V Avguštinu je delovala še nerazložena platonška misel o božjem deleženju stvarem, ki se je v skolastiki razločila v vzročnost in deleženje ter v deleženje po naravi in nadnaravi. Te ločitve ne smemo več zabrisati, zato v tem oziru ni upravičeno vračati se preko skolastike k Avguštinu, ampak narobe mora iti pot le naprej. Kar se tiče Pascala, ki ga zlasti Laros postavlja v vrsto: Avguštin—Pascal—Newman, je to zmotno in ga je treba dati marveč v vrsto: Luther—Jansenius—Pascal, kakor je najnovejša kritika jasno dognala.

Tako podaja to delo (ki se pa dosti težko čita) mnogo vpogleda v zveze in odnose med skolastično in med moderno filozofijo, omogočuje pa tudi nevajenim modernega mišljenja globlje umevanje moderne filozofije. Vprav dr. Geysjerju so nekateri močno zamerili, češ, da se ni dosti vglobil v probleme, ki jih Scheler rešuje.

4. Cel, dasi kratek pregled verske filozofije s fenomenološkega stališča podaja O. Gr ü n d l e r.⁴

Uvod je napisal sam Scheler, ki pravi, da je pisatelj mlad, nardarjen mož, ki se je iz verjã modernega duševnega življenja dokopal nazaj ne le do vere v osebnega Boga, temveč tudi do temeljnih resnic krščanstva. Metoda je fenomenološka, ki izkuša prapojave (Urphänomene) verskega življenja po njih bistvu neposredno nazorno in čuvstveno predočiti; ta način predočevanja da je potreben zlasti za tiste, ki so vzrasli v verni tradiciji, a so okoreli v samih formulah, kakor tudi za tiste druge, ki so izgubili vero in se vsemu pravemu verskemu življenju docela odtujili.

Ker je pisal to filozofijo lajik-neteolog in z drugačnega, fenomenološkega stališča, zato ni čudno, da je skolastično orientiranemu in na tenke skolastične pojme navajenemu teologu izpočetka v resnici težko razgledati se po njej. Zdi se mu, kakor da je vse sama zabloda. Treba se je v vse šele počasi zamisliti. Tedaj se pa pokaže, da je v tej filozofiji mnogo lepega in globoko psihološkega, a da je terminologija še neizdelana in dostikrat dvoumna. Prvo je zopet fenomenološko stališče. Ta filozofija nič ne dokazuje božjega bivanja, tudi

⁴ Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage. Von Dr. Otto Gr ü n d l e r. 8^o (II, 136). München 1923. Jos. Kösel & Fr. Pustet.

ni filozofija o naravnem božjem spoznanju, temveč vprav o religioznem spoznanju, ki meri »na odrešenje in zveličanje«. Zato zameta samo spoznanje božje po sklepanju kot racionalizem, bolj ali manj čuvstveno intuicijo kot nedoločen intuicionizem in samo spoznanje iz božjega razodetja kot »okorel dogmatizem«. A v resnici ničesar ne zameta, temveč le hoče, da se vse to združi, kakor je združeno v konkretnem religioznem spoznanju. G. sam priznava, da fenomenološka metoda sama zase ne zadoščuje, ker zavedno gre mimo vprašanja o dejanski biti religioznega objekta, ter da ji je treba metafizične osnove (kakor jo je G. na koncu res dodal). Zanimivo je, da tudi Scheler v uvodu priznava to potrebo. G. mnogo govori o naziranju (Anschauung), ki mu je zadnja podlaga vsega pravega spoznanja, in loči čutno in kategorialno, neposredno in posredno naziranje. Zdi se mi, da lahko zamenimo vse te izraze s skolastičnim »immediata et mediata evidentia«, seveda moramo umevati naziranje pri religioznem doživetju fenomenološko, t. j. vprav kot naziranje objekta, kakor se mi v religioznem doživljanju javlja, brez ozira na to, kako sem prišel do tega doživljanja. Paziti je tudi na besedo »vera«. Vera ni vera v našem teološkem smislu, »fides«, temveč versko doživljanje z emocionalnimi akti, dejal bi skoraj »fides caritate formata«, če ne bi caritas preveč določno izražala nadnaravne milosti. Tudi izraz »milost« nima samo čisto teološkega pomena (fenomenologu je najbrže tudi umetniška inspiracija »milost«), pravtako ne govorjenje o nadnaravnem ali o razodetju. V vsem je nekaj našega, teološkega, a v vsem je še nekaj drugega, manj določenega, za kar pa še ni svojega izraza. Zato kakor G. priznava, je ta verska filozofija tudi v tem pogledu le »kos celotne vede o božjem«, da potrebuje poleg metafizične osnove tudi še »najvišje dopolnitve, ki jo more dati le pozitivno razodetje«. V najvišjih vprašanih življenja more itak le razodetje dati zadnji odgovor. Vera je odvisna od duševne strukture. Objekt vere je najvišja vrednota, a nekateri so obrnjeni sami nase in imajo čut le za svoj »jaz«, zato so »slepi« za absolutne vrednote, celo pa za najvišjo vrednoto, kako so n. pr. nekateri slepi za barve. Vendar, pravi G. (nasproti E. Stein), da ta slepota, kakor dokazuje pojav »izpreobrnjenja«, ni nič absolutno neizpremenljivega in se človek Boгу zopet lahko »odpre«. G. loči »dušo« in »osebo«, oseba mu ni to, kar skolastiki, temveč le svetopisemski »pneuma«, toda ne rabi izraza »duh«, ker pri duhu mislimo le bolj na um, a oseba je počelo tudi aktov volje in vprav akti svobodne volje so svojstveni akti osebe. Tudi oseba torej v svojih globinah je izpremenljiva in se časih izpremeni — seveda v religioznem oziru le pod vplivom božje milosti.

Verska filozofija je torej znanost med metafiziko in dogmatiko. Nje glavni vir je pa svoje religiozno doživljanje in tenkočutnost za verske vrednote in religiozno sodoživljanje z drugimi. Komur je to dvoje tuje, temu je čarovni svet religije za vedno zaprt.

Na podlagi teh in takšnih spoznavnih osnov tolmači G. v drugem delu bistvo religije, in sicer bistvo religioznega akta, religioznega objekta in religioznega subjekta.

Kakor pravimo skolastično, da vsebuje religija dva momenta, ki sta *cognitio* in *agnitio*, tako G. jako zanimivo razpravlja o »*Kenntnisnahme*« in »*Stellungnahme*«. Glede prvega loči dvojno duševno naravnost; eno, ki po njej človek zre Boga v vsem, kar je dobrega in lepega v naravi, kakor tudi v njegovem osebnem delovanju, ki daje sicer irracionalni zgodovini smisel in smotrnost, predvsem pa v vesti, kjer se Bog neposredno razodeva (to mu je »*die weltzugewandte Einstellung*«); drugo, kjer more izginiti vsaka stvar, da se obrne duša k Bogu samemu kot najvišji vrednoti (*die weltabgewandte Einstellung*). Glede »*Stellungnahme*« loči emocionalno in praktično plat: prva se javi v veselju, žalosti, navdušenju, druga v molitvi, zahvali, želji, zaničevanju. Opozarja pa, da se dejansko niti to dvoje (*Kenntnisnahme* in *Stellungnahme*) ne more ločiti, niti da ne sme biti »*Kenntnisnahme*« enostranska. Religija je, kakor pravi, v prvi vrsti »*betende Hinwendung zu Gott*«.

Ko govori o objektu, tolmači vrednoto »*das Heilige*«, primeroma tako kakor Otto, na katerega se tudi sklicuje, pojem svete osebe (svetost mu je osebna vrednota) in pojem Boga ne le abstraktno kot najvišje vrednote, temveč tudi kot najpopolnejše osebe, ki je nje bistvo (kakor Schelerju) ljubezen. Potem govori o »nevrednoti«, o zlu. Fizično zlo mu ni pravo zlo, zelo religioznim ljudem je celo »dar božji«. S hrepenenjem je bistveno združenje tudi trpljenje. Končno kaže trpljenje na nesmrtnost. Naravno zlo je na svetu le po človekovi krivdi. Njega možnost je nujna posledica svobodne volje. G. meni s Schelerjem, da je »padec« s teizmom nujno zvezana resnica (?), zavrača pa mnenje Schelerjevo, da padec prvih staršev ne bi bil mogoč brez zlega vpliva višjega duha.

Subjekt religije mu je poedinec in kolektivna oseba. Religioznost je sicer nekaj vsakemu najbolj notranjega, a vendar je religija obenem najmočnejša vez skupnosti. Religija se ne da »učiti«, da se pa vzbuditi po ljubečem »vživetju«. G. misli, da kolektivna oseba kot enota religijo skupno doživlja, da se tako tudi v človeku, ki se udeležuje n. pr. skupne božje službe, religioznost lahko probudi. S Schelerjem tudi G. meni, da vlada med vsemi nravnimi bitji »solidarnost« in da je vsak za vsakega odgovoren. (Krščanstvo uči nekakšno »solidarnost« vseh v Adamu, psihologija pa močnejši ali slabotnejši vpliv vsake osebnosti na okolico; zares splošno solidarnost bi bilo težko dokazati.)

Na koncu je dodal G. še kratko metafizično osnovo religioznosti. Nekakšno metafizično spoznanje je tudi za vero potrebno, saj se ne morem Bogu zaupno in ljubeče vdati in odpreti, če že nimam vsaj nekega nepopolnega in temnega spoznanja o vsedobrem in vsemogočem Bogu. Seveda ni mogoče Boga nikoli v polnosti dojeti, zato je možnih neskončno nazorov o Bogu, ki vsak na svoj način pod posebnim vidikom kaže Boga. To ni relativnost resnice, ampak le relativnost spoznanja. Seveda je tudi mogoče, da se ti nazori izkvarijo, kakor so se res izkvarili v politeizmu.

Realno je lahko kaj na dva načina, pravi G.: prvič kot bivajoče v prostornočasovnem svetu; drugič kot bivajoče neodvisno od zavesti. Bog je realen v tem drugem pomenu. Na Boga kaže svet s svojim smislom, s svojo zakonitostjo in s svojim razvojem v času, s svojimi vrednotami. Smisel mora biti le od zavestnega bitja. Ker ni od naše zavesti, mora biti od stvariteljeve božje zavesti. Tako je Bog ne le najvišja vrednota, temveč tudi absolutno bitje in absolutna resnica. —

Ako vse povzamemo, moramo priznati, da je v tej filozofiji mnogo življenja. Tudi je zmožna v mnogih zopet vzbuditi zanimanje za religijo. Toda radi nepoznanja teološke znanosti in nje stoletnega dela ob silno težkih problemih, radi fenomenološkega videza preprostosti, radi malo določenega, dostikrat zelo dvoumnega izražanja je zmožna tudi povzročiti v dušah mnogo zmed in zmot.

A. Ušeničnik.

b) Ocene in poročila.

Zimmermann dr. S., **Temelji psihologije**. Opća nauka o svijesnom životu ljudske duše. 8^o, 230. Zagreb 1923. (Izdanja Hrv. Bogosl. Akademije.)

Univ. prof. Z. je zamislil to delo kot »prirodni uvodnik« za sistematično proučavanje psihologije, zlasti za slušatelje na bogoslovni fakulteti, kakor jim je že poprej napisal »Uvod u filozofiju« in spoznavno kritiko (»Opća noetika«). V uvodu tolmači osnovne pojme: predmet psihologije in nje odnos do drugih znanosti; vire, nalogo in metode psihologije; pojem življenja; pojem zavestnosti; tvarne pogoje duševnega življenja. V I. delu »O duševnom životu« podaja empirično psihologijo, v II. »O principu duševnog života« racionalno psihologijo (metafiziko o duši). Prvi del je zamišljen kot logična osnova drugemu, zato razmatra duševne pojave predvsem glede na njih netvarnost. Na koncu so dodana terminološka pojasnila.

Že pogled na vsebino, razvrščeno v kazalu, priča, da je tvarina jako pregledno razporejena in da so obdelana vsa osnovna vprašanja, ki se nanašajo posredno na metafiziko o duši. Snovno bi zlasti opozoril na poglavje o zavestnosti (str. 37—66), kjer Z. z veliko skrbjo tolmači težka vprašanja o tej stvari: o splošnem značaju zavestnosti, o neposrednem in posrednem zavestnem znanju, o intencionalnosti in neintencionalnosti zavestne vsebine, o pažnji, o enoti zavesti in »jazu«, o raznih oblikah empirične enote zavesti (navaja jih sedem), o raznih nazorih glede narave zavesti. K temu je dodati še posebno poglavje o »jazu« in njegovi realnosti (190—206). Izmed drugih vprašanj sem si zabeležil le nekatera, ki so mi vzbudila posebno pozornost. Tako je n. pr. po moji sodbi jako dobro pojasnjen Müllerjev zakon o specifični energiji čutov (84 sl.), zakon o ohranitvi energije z ozirom na psihofizični paralelizem (219 sl.), psihološki materializem (208 sl.) i. dr. Delo bo torej snovno izvrstno služilo svojemu namenu.

Manj mi ugaja filozofski slog, ki je dostikrat težak, časih naravnost kantovsko teman. Za zgled prim. nekatere oddelke poglavij o zavestnosti in »jazu«!

Naj dodam še nekatere opazke! Str. 2: Z. pravi, da vse doživljamo, kar čutno opazamo. Nekaterim takšno izražanje ni všeč, češ, kdo tako govori, da n. pr. doživlja knjigo, ki jo gleda. Doživljaj je gledanje samo, in sicer vprav, kolikor je zavestno. Str. 35 (69, 186): Ni prav jasno, kako Z. bitno loči vegetativni in animalni princip. Na str. 35 pravi, da je vegetativni princip »sastavljen i po tom materijalan«; na str. 69: »dok smo za vegetativni život priznali materijalnost njegova principa, kod animalnog života to ne možemo priznati, nego nam je proti materijalizmu postaviti tezu: materijalni (mehanički, fizički, kemički) uvjeti (sile) animalno-sjetilnog života nijesu dostatno (adekvatno) počelo ili uzrok, iz kojega bi životna gibanja osjetnih bića nužno rezultirala. Mi tvrdimo, da princip osjetnog života nije samo materijalan (t. j. da je imaterijalan) — i ako nije neovisan o materijalnim organima (= nije spiritualan)«; a na str. 186 pravi, da je »taj (animalni) subjekt sastavljen«, da je »sastavljena materijalna substancija« (res pa dostavlja: »t. j. takav formalni princip, koji je u svom opstanku i djelovanju ovisan o materiji«). Tu je pač premalo jasnosti. Človek nazadnje ne ve, ali je animalni princip nematerialen ali materialen (celo za človeško dušo tega ne bi vedel, če ne bi dosti pozneje na str. 211 ločil dvojne odvisnosti od materije); prav tako pa ne ve, kako se vegetativni princip bitno loči od animalnega, ali morda tako, da so mehanične, fizične in resnične sile adekvatno počelo ali vzrok, iz kojega gibanje živih bitij nužno rezultira? a tedaj se zdi, da bi bil vegetativni princip samo še fikcija. Str. 37 sl. (42, 76): Tu je marsikaj dosti nejasnega. Kljub razlagi je malo jasno, kaj je Z-u pravzaprav »zbilnost«; prav tako so težko umljivi taki stavki, če jih zvežemo; »mišljenje započima time, da neki svijesni sadržaj zapazimo« (45); »svijestnost naime sastoji u intencionalnosti ili upravljenošću opažujućeg subjekta na svoje doživljaje kao u sebi nazočne« (48); »ne bi valjalo reći: svijest o nečemu ili intencionalno znanje o nečemu« (49). Str. 80: Težko je ločiti občute in čuvstva po tem, da bi bila čuvstva »intencionalna«, a občuti ne. Meni se zdi občut svetlobe dosti izraziteje intencionalen kakor pa n. pr. čuvstvo otožnosti. Str. 82 (92, 95): Zdi se mi, da treba ločiti osrednji čut in občni čut. Moderni »občni čut« ni isto, kar je bil starim »sensus communis« (jaz sem ga nazval osrednji čut); zopet pa »sensibila communia« skolastikom niso bila predmet čuta, ki so ga imenovali »sensus communis«. Str. 206: Ni dosti jasno rečeno, da »svijesne pomisli ne inheriraju realnom subjektu kao njegova stanja ali kvalitativna odredjenja, nego su sve pomisli svijesno doživljene v toliko, da su neposredno nazočne ili da se pojavljaju«. Treba bi bilo pač oboje združiti in zanikati le mehanično pripadnost doživljajev k subjektu. Te opazke imajo samo namen opozoriti velečislana pisatelja, da bi se v svojih delih, namenjenih v prvi vrsti slušateljem teoloških fakultet, le-tem kolikor pač znanost dopušča, tudi v izražanju približal.

A. U.

1. Hoberg, Gottfr., *Katechismus der biblischen Hermeneutik*. 2. u. 3. verm. Aufl. 12^o, X in 50. Freiburg i. Br. 1922, Herder.

2. Vlašić, o. P., *Psalmi Davidovi*. Preveo i protumačio na temelju hebr. teksta osobitim obzirom na aleksandr. i Vulgatin prijevod. Sv. I. Ps. 1—23. 8^o, X i 414 str. Sv. II. Ps. 24—67. 8^o, VIII i 412 str. Dubrovnik 1923—1924. Knjižara »Jadran«.

3. Heinisch, Dr. P., *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient*. (Bibl. Zeitfragen IX, 10—12.) 8^o, 54 str. Münster i. W. 1921, Aschendorff.

4. Eberharter, Dr. A., *Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums*. 8^o, XII in 160 str. Salzburg 1924, Kath. Vereinsbuchhandlung.

5. Keulers, Dr. Jos., *Die eschatologische Lehre des IV. Esrabuches*. (Bibl. Stud. XX, 2. 3.) 8^o, X in 204 str. Freiburg i. B. 1922, Herder.

1. Pred kratkim umrli zaslužni bibličist Hoberg je oskrbel za svoj l. 1914. prvokrat izdani hermenevtični katekizem še 2. izdajo. Na 49 straneh podaja knjižica vsa glavna hermenevtična pravila v kratkih lapidarnih stavkih. Daljšo razpravo ima le pri naravoslovnih in zgodovinskih predmetih, kjer gre za nezmotnost sv. pisma. Veliko važnost ima v tem oziru okrožnica Benedikta XV. »Spiritus Paraclitus« z dne 15. sept. 1920, ki je dala natančnejše smernice v tem oziru. Zato je Hoberg s sentencami te okrožnice povečal svoj katekizem v 2. izdaji za 4 strani, ki prav dobro ilustrirajo bistvo teh problemov.

2. P. Vlašič je izdal že dva zvezka svojih eksegez Davidovih psalmov. Delo je eminenten prispevek k jugoslovanski bogoslovni literaturi. Ni to navadna praktična razlaga psalmov, ampak znanstveno kritično delo. Na 81 straneh ima uvodno razpravo o psalmih. Nato sledi psalm za psalmom. Razlago vsakega psalma deli v več odstavkov s posebnimi napisi; n. pr. za ps. 1: § 1. Pisac i povod psalma; § 2. Sadržaj i oznaka; § 3. Stil i razdioba; § 4. Tekst, a) prijevod iz hebrejskog, b) liturgijski tekst katoličke crkve (Vulgata) s hrvatskim prijevodom; § 5. Kritično - filološka opažanja; § 6. Tumačenje (posameznih verzov); § 7. Idealno, mistično, moralno tumačenje; § 8. Liturgijska poraba; § 9. Praktično upotrebljavanje. — Po teh vidikih je vsak psalm vsestransko obdelan, tako da ga skoraj ni vprašanja, ki bi ne bilo raztolmačeno. Prvih šest paragrafov služi prav dobro bogoslovcem in sploh tistim, ki psalme študirajo; zadnji trije pa se dajo porabiti kot podlaga za meditacijo in za pridige. V posameznostih, kjer so možna različna mnenja, se da seve temu ali onemu oporekati (v transkripciji hebrejskih besed bi si n. pr. želel novejšega načina in eksaktne točnosti), toda kar nudi avtor, je dobro, solidno gradivo. Zato moramo avtorju biti hvaležni, da nam je izdal tako obširno učno knjigo za razlago psalmov.

3. Avtor zasleduje izraze, s katerimi se personificirajo narava, npravne razmere in lastnosti božje v stari zavezi. Tudi »beseda« (λόγος) je v stari zavezi personifikacija, šele v Janezovem evangeliju je »beseda« oseba Kristusova. »Duh božji« v stari zavezi se jasno ne predstavlja kot oseba, ampak se je tudi to izvedlo šele v novi zavezi, ki je pravtako »Jahvejevega angela« in »modrost« združila s Kristusom. Tudi drugi orientalski narodi so rabili v svojih pesniških jeziki personifikacije, so jih mitologizirali, smatrali kot osebe, bogove, dočim je ohranila izraelska religija čisti monoteizem.

4. Preroki stare zaveze so imeli velik poklic v žvljenju izraelskega ljudstva. Gledali so na to, da se nepokvarjeno ohrani božje

razodetje, in bili so posredovalci novih razodetij. Pri tem versko-nravnem delovanju pa so zadeli večkrat na ovire, ki so nastale v socialnem in političnem življenju izaelskega naroda. Zato so govorili in delovali tudi na socialnem in političnem polju. Avtor je zbral v lepi sistematični obliki nazore prerokov, ki so jih tuintam izrazili v tem oziru. Pri tem je naletel na celo aktualna vprašanja, n. pr. ali so bili preroki komunisti, ali so obsojali bogastvo itd. Glede komunizma dokazuje E., da preroki niso bili komunisti, niso se pečali z mislijo, da bi odpravili zasebno lastnino. Proti bogatašem govore sicer mnogo radi njih krivičnosti in neusmiljenosti, ali bogastva kot takega ne obsojajo kot zlo, ki bi se moralo odpraviti, dasi so se n. pr. upirali ustvaritvi velikih latifundij. V političnem oziru niso bili politiki kateksohen, še manj demagogi, ampak so tudi tu zasledovali predvsem verske in npravne smotre.

5. Četrta Ezdrova knjiga je imela v starem in srednjem veku velik ugled; zato jo je privzela Vulgata, dasi je apokrifna knjiga, v dodatek. V novejšem času je izšlo o njej mnogo razprav, ker zavzema med apokrifnimi knjigami stare zaveze odlično mesto. Knjiga je nastala proti koncu prvega krščanskega stoletja, pa fiktivno prinaša Ezdrove vizije iz 30. leta babilonske sužnosti. Vsebinsko je izraz mišljenja in čuvstvovanja pomakabejske dobe, ko so Judje po silnem perzijskem in rimskem trpljenju obupavali nad tem svetom ter svoj pogled obračali v apokaliptično bodočnost.

Avtor je s pregledno natančnostjo povzel eshatologične misli iz knjige ter jih sistematično podaja v nazorni obliki. Zanimivi so zlasti eshatologični nauki o poslednjem času na zemlji, o nacionalno-zemeljskem upanju, o univerzalnem transcendentnem upanju, ker se nahajajo vzporedne misli v kanoničnih knjigah. M. Slavič.

Grivec Fr., **Cerkev**. (Bogoslovna Akademija v Ljubljani. Knjiga V.) 8^o, IV in 320 str. Ljubljana 1924.

Zadnjih 20 let se slovensko znanstvo stopnjema izvija iz povojev diletantizma. Vzporedno z drugimi panogami se dviga tudi teološko znanstvo. Med tistimi, ki so zadnjih 20 let delovali na teološkem znanstvenem polju, zavzema dr. Grivec odlično mesto. Med drugim je znal spraviti v ospredje pomen teologije za slavistiko v Ciril-Metodovem vprašanju. On je obenem goreč pospeševalec sporazuma med Iztokom in Zapadom. V tem področju je kajpada najbolj aktualno vprašanje o cerkvi in njeni ustavi. Od novo ustanovljene visoke šole v Ljubljani se po pravici sme pričakovati tudi nov razmah teološkega znanstva, da tako teološka fakulteta v organizmu univerze legitimira svoj obstoj. Začetek opravičuje najboljše nade. Teološka fakulteta je omogočila ustanovitev najvišje znanstvene organizacije: Bogoslovne Akademije, ki bi naj bila vsem cerkvenim krogom posebno na srcu. Ta korporacija je v kratkih letih izdala že peto publikacijo, knjigo o cerkvi, o kateri bi naj pisec ne le poročal, marveč napisal o njej »oceno«. Stvarna in znanstvena ocena zahteva neko normo, po kateri kritik ceni vrednost v presojo mu izročene delo. Najbogatejšo žetev ima kritik, če načeloma odklanja

stvar, ki jo pisatelj zastopa, in ž njo vred zavrača celo argumentacijo in odkriva morebitne metodične nedostatke. Drugačna je stvar, če pisatelj in kritik stojita načeloma na istem stališču. Kritik tu ne odklanja stvari, ki jo pisatelj zastopa, vendar je i tu znanstvena kritika mogoča, če kritik tehta dokaze, njih metodo in izbiro, imajo li dovolj dokazne moči tudi napram onim, ki stoje na skeptičnem ali celo odklonilnem stališču.

Čitajoč Grivčevo knjigo si je pisec opetovano priklical v spomin miselni položaj nasprotnikov. Imajo li v knjigi izloženi dokazi res znanstveno veljavo ne samo za onega, ki se v stvari z vsem tem ujema, marveč tudi za skeptika in izrazitega nasprotnika? Nauk o cerkvi, kakor ga razvijajo teologi, ki stoje na pozitivnem krščanskem stališču, predpostavlja eksistenco osebnega Boga, razodetje, pravočnost virov razodetja, zlasti pa božanstvo Kristusovo, in smatra cerkev za nadnaravno, božjo ustanovo. Bo li mogel in moral n. pr. materialistični ateist ali agnostični modernist priznati kako znanstveno vrednost knjigi o cerkvi, kakor je Grivčeva? S čisto znanstvenega stališča je to mogoče in celo nujno, če nasprotnik res stoji na objektivnem stališču. Ateizem ali negacija božanstva Kristusovega je ravno tako predpostavka, negativna seveda, kakor je teizem in krščanstvo pozitivna. Stvar je slična kakor pri juristu, ki razpravlja n. pr. o kakem poglavju državne ustave. Ustavo je dal državni zbor in potrdil državni poglavar (kralj ali predsednik). Toda vprašanje je, je li bil ta državni zbor legitimen, se li niso vršile pri volitvah v državni zbor ali pri glasovanju kake nezakonitosti itd. To so stvari temeljne važnosti, od katerih je odvisna cela vrednost ustave; o vsem tem lahko kdo dvomi ali vse to celo odklanja, a juristu bo moral priznati, da so njegova izvajanja pravilna, imajo torej znanstveno juridično vrednost, dasi predpostavlja vse ono, ker je v dobri veri o zakonitosti zakododavnih činiteljev, ki so ustavo dali. Ni pa njegova stvar, da v okviru svoje specifične naloge vse ono ab ovo dokazuje. Enako mora teologu priznati nasprotnik veljavnost dokazovanja, četudi v omenjenih temeljnih vprašanjih stoji na drugačnem stališču. Ako je teolog prepričan o resničnosti osnovnih predpostav in potem po logičnih zakonih dela sklepe, nepristranski znanstvenik nima pravice, njegovemu izvajanju odrekati znanstvene vrednosti.

Ako pazno premotrimo Grivčevo knjigo o cerkvi, mu bo moral vsakdo priznati, da se resno trudi, za svoje trditve najti zadostnih razlogov. Tako postopanje zadostuje zahtevam znanstva. Ni njegova stvar, da se v specifičnih vprašanjih, kakor je n. pr. cerkev, spušča v dokazovanje onih osnovnih vprašanj, na katerih slone daljna vprašanja. To je stvar filozofije, historične kritike, apologetike. Da je dokazovanje o cerkvi pravilno, kaže dejstvo, da se v mnogih važnih vprašanjih vsaj teoretično ujemajo katoličani, pravoslavni in protestantje, dasi sicer stoje na dokaž različnem stališču.

Kritika ima dalje zasledovati vrednost in izbiro dokazov za stvar, s katero se morda pisec sam popolnoma ujema. Nauk o cerkvi

je že pozitivno in negativno tako vsestranski obdelan ter so izneseni za in proti vsi mogoči dokazi, da je težko najti še celo novih. Pač pa je tu prava znanstvena umetnost, zadeti pravo izbiro in jih pravilno formulirati. Nadalje je važno, da se pisatelj ozira na aktualne potežkoče in ugovore ter poda rešitev brez retoričnega nakitja, ki večkrat mora prikrivati pomanjkljivost stvarnih razlogov.

V tem oziru bi bilo v Grivčevi knjigi želeti nekaterih spopolnil, oziroma drugačne formulacije nekaterih stavkov in besed.

Na str. 62 pod št. 54 bi se lahko navedla še praksa carigradske cerkve pod turško vlado, kjer je faktično podeljeval jurisdikcijo novoizvoljenim patriarhom — turški sultan. Na str. 73 bi bil za nezmotnost cerkve umesten tudi dokaz iz Ef. 4, 11 d., ki ga pisatelj navaja potem na str. 85 kot dokaz, da je Kristus glava cerkve; a v besedah: »donec occuramus omnes in unitatem fidei...« je prav učinkovit dokaz, da mora cerkev v svojem učiteljstvu imeti dar nezmotnosti.

Stavek, da episkopat tvori nekako »cerkveno plemstvo« (str. 123, 3), bi naj popolnoma izostal, ker je ta primera celo neumestna. Ako bi se kdo oprijel te analogije, da je episkopat v cerkvi nekako to, kar plemstvo v državi, bi lahko prišel do čudnih zaključkov: plemstvo ni utemeljeno v socialni naravi človeški, temveč je posledek gotovih historičnih razmer, torej tudi cerkveno plemstvo-episkopat ni v bistvu cerkve, t. j. ni ustanovljen od Kristusa, temveč je posledek historičnega razvoja! Nadalje: nikakor ni bil socialni ideal, da je plemstvo imelo nekaj vso politično in družabno oblast v svojih rokah; demokratični duh novejšega časa ga je polagoma spodrinil in v nekaterih državah celo odpravil, vendar države izhajajo brez njega, torej bi se tudi v cerkvi lahko kaj takega zgodilo! Teга seveda pisatelj ne trdi, a iz njegove primere logično sledi. Mesto tega bi lahko navedel, da ima tudi država pravico, nastavljaliti učitelje, ki so kompetentni, da dajejo javni pouk. Slično cerkev.

Glede razlage Mat. 16, 17—19 bi se med protestantskimi eksegeti lahko navedel tudi naš Dalmatin, ki prevaja Mat. 16, 18: »Ti si Peter, inu na leto Skalo hozhem jest sydati mojo Gmaino.« V opombi pa pravi: »Petrus v Gerzhkim se rezhe ena skala. Inu vsi karszheniki so Petri, sa volo tığa sposnanja, kateru S. Peter letukaj stury, kateru je ta Skala, na katero je S. Peter inu vsi karszheniki sezidani. Tu spoznanje je gmain, tako tudi ime.« — Pisatelj dobro izvaja, da nasprotniki primata večinoma sedaj priznavajo, da je katoliška razlaga Matejevega teksta v smislu primata pravilna, a da ta tekst ni pristen, ter zavrača tudi ta ugovor, a metodično bi bilo baš tako in še bolj potrebno, utemeljiti pristnost Ivanovega teksta, ker je znano, da protestantski avtorji zametajo Ivanov evangelij sploh, pravoslavni pa dotični tekst: »Pasi moje ovce-jagnjeta« radi prezirajo, kakor bi ga sploh ne bilo. A končno lahko katoliški teolog tudi takim dvomljivcem pride do živega, četudi ne marajo priznati teksta Mat. in Ivanovega. Imamo še namreč važen tekst pri Luk. 22, 31 d., ne oziraje se na druge tekste o prvenstvu Petrovem. Navadno se Lukov tekst rabi za dokaz za papežovo nezmotno učiteljstvo, ki se izvaja iz primata samega. Stvar bi se pa dala tudi obrniti: Iz Luk. 22, 31 sledi nedvomno, da je cerkvi potreben »confirmator fratrum«, v tem je pa tudi vključen primat, in sicer ne morda v kaki zunanji, upravni stvari, temveč v najvažnejši: v dogmatičnih rečeh: Posito, sed non concesso, da teksta v Mat. in Iv. nista dovolj zanesljiva podlaga, stoji primat vendar trdno na podlagi samega Luk.

K »zaključkom« str. 196—200 bi se napram pravoslavnim dal formulirati z njihovega lastnega stališča tudi ta zaključek: Pravoslavni cerkvi je sedem prvih vesoljnih koncilov norma vere. A vsi ti koncili priznavajo v rimskem škofu kot nasledniku Petrovemu središče in prvenstvo (ali samo časti ali tudi jurisdikcije, je v tem oziru postransko). Današnje pravoslavje pa nima v svojem obsegu ne prvenstva časti ne jurisdikcije. Torej v pravoslavju ne kaj manjka. Dobro bi bilo tudi poudariti protislovje

v pravoslavni teologiji; z ene strani uči pravoslavna teologija, da je Kristus edina glava cerkve in v škofih najvišja cerkvena oblast, z druge strani pa pravoslavne cerkve priznavajo nad škofi kraljevo oblast, v ruski cerkvi se je izrecno priznaval car za glavo cerkve (Gosudari Rossijskije sut' Glavoju Cerkvi, pravijo uradni cerkvenopolitični akti ruske vlade iz l. 1797). Peter Veliki je utemeljeval odpravo patriarhata s tem, da bi ljudstvo ne mislilo, da je razen carja še kaka druga oblast, morda še višja; ruska cerkev zopet v svoji liturgiji v čast Leonu Vel. 18. febr. naziva Leona glavo cerkve. Grška cerkev v svoji proklamaciji neodvisnosti od patriarha priznava Kristusa kot duhovno glavo, a glede uprave cerkve je grški kralj glava cerkve!¹

Str. 201: nekaka metodična luknja je, da avtor z nobeno besedo ne reagira na mnenje, ki ga navaja pod 1 b in kateremu še novejši čas pripisuje Reinhold veliko verjetnost, da je namreč Kristus direktno določil Rim za sedež prvenstva. Pisec se priključuje Gr. mnenju, a na ono bi trebalo vendar reagirati, ko je enkrat omenjeno. Za nerazdružljivost prvenstva od Rima bi še bilo dobro navesti »argumentum congruentiae« iz zgodovine in iz namena primata. Historično namreč je ostal primat zvezan z rimsko stolico vkljub neštetim in velikim potežkočam. Namen primata je tudi, da varuje cerkvi edinost in trdnost. Ako bi se pa prvenstvo lahko prenašalo od mesta do mesta, bi bilo to seljenje povod neštetim mednarodnim komplikacijam, ki bi lahko rodile razkole, pa tudi bi nastajale tehnične potežkoče (selitev najvišjih uradov, kardinalskega zbora itd.). Primat bi bil potem cerkvi bolj v breme kakor v korist. Stvar je v toliko aktualna, ker se je v 19. stol. opetovano pretresalo vprašanje, preseliti papeški prestol; sprožila se je celo misel, Turke izgnati iz Carigrada ter Carigrad dati papežu in bi s tem bil končan razkol med iztočno in zapadno cerkvijo. Pa tudi v 20. stol. se še od časa do časa oglašajo glasovi v dnevnem časopisju o preselitvi papeža iz Rima. Kajpada papež lahko stoluje končno, vsaj začasno, kje drugod, a ostati mora rimski škof. Z druge strani bi pa slovesno ugovarjali katoličani vsega sveta, če bi se primat kakorkoli izrabljaj za velikoitalijanske politične namene ali se papež proglašal za »primo cittadino d'Italia«. Papeštvo v službi italijanskega egoističnega nacionalizma bi bila najhujša »abominatio in loco sancto«!

Z ozirom na razne ugovore s pravoslavne (protestantske in liberalno-katoliške) strani bi trebalo jasno poudariti razliko med prvenstvom kot institucijo in njega udeležstvo v njem v raznih časovnih okoliščinah. V slednjem je priznati historični razvoj, prvo je pa institucija, utemeljena od Kristusa samega.

Na str. 213 bi bilo treba nekoliko natančneje razložiti florentinski dekret. Galikanec de Marca namreč in pozneje Döllinger in dr. so odstavek Quemadmodum — — razlagali tako, kakor da bi bili občni koncili določili meje, obseg in vsebino papeževe oblasti. Med katoličani je stvar po vatikanskem koncilu jasna, a slično mnenje se še trosi med protestanti in orientalci. Na str. 238 bi mesto št. 5 b bilo bolj učinkovito, če bi se razvil apologetični moment cerkvenega edinstva, kakor ga je Kristus sam jasno izrazil: »ut mundus credat, quia tu me misisti« (Iv. 17, 21).

K str. 254: pri svetosti kot znaku cerkve je izpuščen najpomembnejši biblični dokaz (Iv. 13, 35). Ljubezen je živec in jedro svetosti, po ljubezni pa naj po Kristusovih besedah svet spozna njegove učence. S tem je jasno označena svetost kot znak cerkve Kristusove.

Razdelitev tvarine si lahko vsak pisatelj uredi po svoje, da je le naravna, logična in pregledna. Naša knjiga ima uvod, šest razdelkov ter zaključek s praktičnimi naobrazbami. Nauk o cerkvi

¹ Prim. Rimskij papa i papi pravoslavnoj vostočnoj cerkvi. Freiburg 1899, str. 965.

je razdeljen tako: najprej govori o ustanovitvi in ustavi cerkve, potem o Kristusu kot glavi cerkve; slednje je posebnost naše knjige v primeri z drugimi katoliškimi cerkvenoslovnimi knjigami, nastala pod dojmom orientalske teologije. Osredje knjige zavzema nauk o prvenstvu (3. razdelek), potem govori o svojstvih in znakih cerkve ter izvrševanju cerkvenega učiteljstva. Brez prave logične zveze je 5. razdelek, ki govori o potrebi cerkve, o članih cerkve, o razmerju med cerkvijo in državo, o verski svobodi in toleranci. Potreba ali nujnost cerkve spada pač med svojstva cerkve (4. razd.). Članstvo cerkve bi eventualno lahko samo tvorilo ta razdelek; razmerje med državo in cerkvijo spada logično pod poglavje o cerkvi kot popolni družbi, verska svoboda in toleranca je pa v zvezi z nujnostjo cerkve in k temu § bi se naj priključil tudi odslovek o inkviziciji (str. 67).

Posebna vrednost knjige je v tem, da nas povsod seznanja s stališčem pravoslavne cerkve in teologije, kar se je vobče doslej pogrešalo v katoliških knjigah. Delo je pisano v gladkem jeziku in v lahkem slogu. Nauk o cerkvi je dandanes velike aktualne važnosti, zato je prav, da se ne zapira z mrtvim latinskim jezikom, temveč podaje v živem jeziku. Želeti je le, da bi se knjiga čitala tudi v širših slojih razumništva. Frivolno pisanje gotovega dnevnega časopisa o takih sila resnih stvareh je znamenje nizke kulture, plitvosti in površnosti, večkrat, žal, tudi brezdanie zlobe. Knjigo odlikuje tudi miren ireničen ton, četudi ima včasih opraviti s hudimi nasprotniki. Knjiga bi delala čast vsakemu slovstvu. Želeti je le, da se knjiga prevede v ruščino ter da se to in ono spopolni. F. Kovačić.

Orientalia Christiana. — Papežki Vzhodni institut (BV I 181); ustanovljen l. 1917, delujoč od l. 1918 dalje, se je prva leta boril z velikimi težavami, ker ni bilo še enotne organizacije. Leta 1922 je sedanji papež Pij XI. ta institut izročil jezuitom in ga pridružil Bibličnemu institutu. Pod novim vodstvom je Vzhodni institut pričel živahneje delovati. Spomladi l. 1923 je pričel izdajati periodični zbornik »Orientalia Christiana«. Doslej je izšlo devet številčk tega zbornika. Vsaka številka obsega eno razpravo. Obseg in število snopičev enega letnika je nedoločeno, a skupno tvori en letnik približno 320 strani. Doslej so izšli sledeči snopiči:

1. Michel d'Herbigny S. I., **L'unité dans le Christ.** Str. 29. — Jako lepo, taktno in psihološko premišljeno spisan poziv k zedinjenju v eni Kristusovi cerkvi, da tako izpolnimo voljo in željo Kristusovo. Razprava je vzor za irenično in psihološko metodično razpravljanje o cerkvenem zedinjenju. Spretno in izvirno so uporabljeni dokazi za papeževo prvenstvo. Izšel je ruski prevod. Mnogim pravoslavnim Rusom je ta spis jako ugajal.

2. Th. Spáčil S. I., **Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati.** — Sectio I.—II. Str. 40. — Glej str. 299.

3. Pierre Volkonsky et M. d'Herbigny. **Documents inédits. L'église orthodoxe Panukrainienne.** Str. 54. — Zbrani so še neizdani dokumenti o samostoni ukrajinski pravoslavni cerkvi, ki se

je ustanovila l. 1921 v sovjetski Ukrajini, s sedežem v Kijevu, in to: Adresa carigraskemu patriarhu in akti ukrajinskega cerkvenega zbora v Kijevu (od oktobra 1921 do februarja 1922). Dokumenti so objavljeni v francoskem prevodu.

4. **Dossier Américain de »l'orthodoxie Panukrainienne«**, Str. 96. — Ista pisateljca objavljata zbirko dokumentov, iz Rusije poslanih ameriškanskim Rusinom; ti dokumenti so važno dopolnilo k dokumentom objavljenim v prejšnjem snopiču.

5. P. Leonardus Lemmens O. F. M., **Hierarchia Latina Orientis 1622—1922**. — Na podlagi arhiva kongregacije »de Propaganda fide« je sestavljen pregled latinske hierarhije v Perziji (Naxivan), Mali Aziji (Smirna), Carigradu in Cipru (Paphus) l. 1622—1922.

6. P. Georg Hofmann S. I., **Der hl. Josaphat**, Erzbischof von Polotzk. Quellenschriften in Auswahl. I. Zu Josaphats Bluteuignis. Str. 24. — V uvodu (str. 4—8) je kratek pregled zgodovine mučeniške smrti (l. 1623), češenja in relikvij sv. Jozafata; potem sledi nekoliko važnih dokumentov.

S tem snopičem je zaključen prvi letnik, ki obsega skupno 320 strani.

7. (Vol. II.—1) M. d'Herbigny, **La vraie notion d'orthodoxie**. Str. 36 (December 1923). — Točna in taktna kritika spisa N. Glubokovskega o bistvu pravoslavja (v ruskem bogoslovskem mesečniku »Hristianskoe čtenie«, januar 1914). Razprava je jako važna.

8. Th. Spáčil, **Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati**. Sectio III. — Str. 96. — Gl. niže.

9. Benard Leib, **Deux inédits Byzantins sur les azymes** au début du XIIIe siècle. Str. 132. — O tem snopiču prinese »Bogosl. Vestnik« posebno oceno.

Zbornik »Orientalia Christiana« mora poznati vsak, kdor se zanima za krščanski vzhod, a tudi za bogoslovsko znanost sploh je velike važnosti. Naroča se pod naslovom: Pontificium Institutum Orientale. Roma I. Piazza della Pilotta 35. — Cena je razmeroma nizka (20 lir za en letnik); dobivajo se tudi poedinj snopiči.

F. Grivec.

Theophilus Spáčil S. I., **Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati** (Orientalia Christiana, num. 2 et 8), 8^o, 40 in 96 str. Roma 1923/24. Pontif. Istituto Orientale.

Bogumil Spáčil je že kot profesor bogoslovske fakultete v Innsbrucku slovel kot eden najboljših poznavalcev katoliškega nauka o cerkvi. Ker se je zanimal tudi za vzhodno teologijo, je bil (l. 1918) poklican na novoustanovljeni papeški Vzhodni institut v Rimu. On je edini Slovan med profesorji tega instituta, obenem pa edini profesor, ki tam deluje od prvega početka Vzhodnega instituta. Pričujoče delo je sestavil na nujno prošnjo velehradskega kongresa l. 1922 (škof A. Fischer-Colbrie je staval ta predlog). Delo ima predvsem praktični namen, da služi slušateljem teologije v slovanskih deželah

in gojencem Vzhodnega instituta. Temu namenu jako dobro služi; sestavljeno je res pregledno, jasno in praktično.

Prvi razdelek (str. 2—22) pregledno ocenjuje Fotijev nauk o cerkvi. Opira se na razpravo P. M. Jugiea (BV II 186) o Fotijevem nauku o primatu in na znano Hergenrötherjevo knjigo, a raziskuje tudi samostojno. — Drugi razdelek (23—39) razpravlja kratko o nauku pravoslavnih takozvanih simboličnih knjig.

Najvažnejši je tretji razdelek, ki razpravlja o nauku novejše vzhodne teologije o cerkvi; obsega celi drugi snopič (96 str.). Kakor v prvih dveh razdelkih tako tudi tukaj najprej sistematično navaja pravoslavni nauk (str. 4—55), potem ga pa primerja s katoliškim naukom, ga ocenjuje in zavrača. Taka razdelitev ima to prednost, da se nam pravoslavni nauk podaja bolj celotno sistematično, a to neugodnost, da se v primerjanju nekatere stvari ponavljajo in da je ocenjevanje v razdelitvi preveč ločeno od navajanja pravoslavnega nauka.

Pisatelj je v mnogoterem oziru oral ledino; pred njim so bili obdelani samo posamezni odlomki, a tako sistematičnega pregleda še ni nihče podal; pisatelj je namreč delal neodvisno od moje knjige »Cerkev«, ki je izšla skoraj istočasno. Mnogokrat se neodvisno srečuje z mojo knjigo, na drugih mestih jo zopet v važnih točkah dopolnjuje. Njegovi rezultati se po večini skladajo z mojimi.

Naravno je, da se v toliki množici novih podatkov nahajajo nekatere nejasnosti ali netočnosti. — Glede na pisma Ivana VIII., ki so se čitala na Fotijevi sinodi l. 879/80, je potrebna večja rezerviranost (I. razdelek, str. 10—15), ker je naposled mogoče, da so bila ta pisma že v Rimu dvakrat redigirana (gl. Dict. d. Théol. Cathol. VIII 606—608) in da Fotijeve falsifikacije niso tako obširne in radikalne. — V veliki nedoslednosti in nejasnosti novejše vzhodne teologije je včasih težko točno opredeliti vzhodni nauk. N. pr. Myšcin se izraža o božjepravnem izvoru hierarhije nejasno, a vendar se ne sme trditi, da je proti božjepravnemu izvoru (str. 16; »Cerkev« str. 56). Težko bi se moglo dokazati, da pravoslavni teologi vedno spajajo pojem nebeške in zemske cerkve (str. 37). — Zdi se, da tudi Malinovskij priznava naše znake cerkve (str. 54), a jih po svoje tolmači. — Izmed spisov škofa Nikodima Milaša pozna pisatelj samo »Pravila« (v ruskem prevodu), a v tem spisu je Milašev nauk preveč nedoločen; treba bi bilo primerjati njegovo »Crkveno pravo« (ad pg. 35 in 67), ki se ne sme istovetiti s »Pravili« (str. 35). — Transkripcija ruskih imen je nedosledna; včasih po slovanski in internacionalni, včasih pa po francoski transkripciji. — Večkrat se citira dogmatika škofa Antonija, a nikjer se ne navaja polni naslov. — Glubokovskij se večkrat citira kot Golubovskij (str. 47, 50, 70). — Premalo so izrabljene knjige A. P. Lebedeva in P. J. Světlova. Škoda, da pisatelj ni imel na razpolago II. zv. zbranih spisov Homjakova in knjigo »Cerkvovoe predanie i russkaja bog. literatura« (se še dobi pri Herderju).

A to so malenkosti v primeri z veliko množico novih podatkov. Spáčilovo delo ima veliko praktično in znatno znanstveno vrednost.

F. Grivec.

Leib Bern., *Deux inédits Byzantins sur les azymes au début du XIIe siècle*. Contribution à l'histoire des discussions théologiques entre Grecs et Latins. [Orientalia Christiana n. 9.] 8°, 131 p. Roma 1924, Pontif. Istituto Orientale.

V letu pred trajnim razkolom med iztočno in zapadno cerkvijo se je vnela med vzhodom in zapadom živahna in dolga polemika o rabi opresnega kruha pri evharistični daritvi in o dnevu Gospodove zadnje večerje. Začela se je s poslanico, ki jo je Kerularijev prijatelj, ohridski nadškof Leon, v poletju 1053 poslal Ivanu, škofu apulijskega mesta Trani. Na novo se je polemika razvnela v začetku 12. stol. in iz tega časa sta traktata, ki ju je B. Leib objavil v zgoraj naznani knjiži.

Prvi traktat (tekst str. 85—107), v rokopisih pod imenom jeruzalemskega nadškofa Simeona, je odgovor na neko pismo (ἐπιστολὴν τι) o presnem kruhu kot evharistični tvarini, ki da ga je neki redovni predstojnik Silvester iz Rima poslal nekemu latinskemu kleriku v Carigradu. Pisatelj grškega traktata po vrsti zavrača argumente, ki jih za rabo opresnega kruha Latinci navajajo iz tradicije, iz svetega pisma stare in nove zaveze, obširno utemeljuje grško prakso kot edino pravilno in po kratkem ekskurzu o svečeniški ženitvi pozivlja Latince; »παύθητε τῆς ἐνστάσεως!« Avtor se čuti v svoji poziciji varnega, napram nasprotnikom superiornega; za Latince ima sicer vljudne besede, ne prikriva pa, da so mu to preprosti, nevedni in trdovratni ljudje. V 3. pogl. uvodnega dela (str. 45—58) preiskuje L., kdo da je traktat napisal, kajti podatek v rokopisih, da je avtor jeruzalemski nadškof Simeon, ni verjeten. Izsledek te vzorne raziskave je naslednji: Traktat je odgovor na razpravo, ki jo je med letoma 1107 in 1111 poslal Bruno, škof mesta Segni, v tem času opat na Monte Cassinu, predstojniku benediktinskega konventa v Carigradu, Leonu, in na katero se je ta opiral v obrambi opresnega kruha kot evharistične materije. Spis je torej nastal po l. 1107 in najpozneje l. 1113, ko so v Carigradu patriarh in kleriki pritiskali na ondotne benediktince, naj sprejmejo iztočno liturgijo ali vsaj opuste opresni kruh. O avtorju se ne da reči nič gotovega. L. misli — »une simple hypothèse«, »pure hypothèse une fois« —, da bi mogel kot avtor priti v poštev chartophylax Niketas, po odstavitvi Evstratija metropolit nikajski.

Drugi traktat (tekst str. 112—131) je delo antiohijskega patriarha Ivana, ki je za prve križarske vojne po padcu Antiohije sprva bil s križarji v dobrih odnošajih, potem pa se sporekel z normanskim knezom Boemundom, se umaknil v Carigrad, gojil mržnjo do Italcev, kakor v traktatu imenuje Latince, bil skrajno nezaupljiv proti pozikusom cerkvenega zedinjenja. V začetku svojega spisa označuje vprašanje opresnega kruha kot pogloblilno točko razdora med iztokom in zapadom (τὸ δὲ τῶν ἀζύμων περὶ αὐτὸ μὲν τείνει τῆς εὐσεβείας τὸ κεφάλαιον· μὴ θεραπευθὲν δέ, θεραπευθῆναι τὸ νοσοῦν τῆς ἐκκλησίας οὐκ ἔξσει str. 113, vrsta 29—31); vse drugo se mu zdi manj pomembno. Novih argumentov v traktatu ni, pač pa je Ivan spretno uporabil, razvrstil in razvil, kar so drugi pred njim povedali.

Marsikdo bo hvaležen za 2. pogl. uvodnega dela (str. 25—44), kjer je L. pregledno sestavil vse argumente, ki so jih v polemiki te dobe Grki navajali za izključno rabo kvašenega kruha in ki so ž

njimi Latinci dokazovali, da je raba opresnega kruha upravičena in prikladnejša. Velika razlika je v tem, da so Latinci mirno priznavali kvašeni kruh kot veljavno materijo in utemeljevali svojo prakso kot primernejšo, Grki pa so, če se izvzameta Teofilakt Bolgarski in Peter Antiohijski, rabo opresnega kruha dolžili judovstva, shizme in raznih herezij.

Izdaja tekstov je skrbno prirejena. Pod črto je mnogo dobrih stvarnih, slovniških in jezikovnih pojasnil. — Apollinaris iz Laodikeje je postal škof okoli l. 360 in je umrl pred l. 392 (v op. 55 na str. 34 stojita letnici 362 in 390 brez pripombe). Nestorios je umrl šele po l. 451, ne pa l. 440 (str. 54, op. 50). Pri Evstratiju Nikajskem letnici 1050 in 1120 nista celo ugotovljeni, kar bi bilo treba pripomniti (str. 20). V francoskem in grškem tekstu je ostalo nekaj tiskovnih pogrškov.

Sklenem z željo, da bi nam »Orientalia Christiana« prinesla še mnogo takih publikacij, kot je ta. F. K. Lukman.

1. Michel d'Herbigny S. J., *L'anglicanisme et l'orthodoxie Gréco-slave*. Paris 1922. 8°. Str. 158.

2. M. d'Herbigny, *La tyrannie soviétique et le malheur Russe*. Paris 1923. 12°. Str. 257.

Idealni in neumorno delavni predsednik papeškega Vzhodnega instituta je poleg strogo znanstvene delavnosti napisal mnogo člankov o sedanjem stanju vzhodne cerkve. Te članke je zbral in z novim gradivom izpopolnil v pričujočih dveh knjigah, ki pričata, da ima pisatelj čuječe oko za vse pojave verskega življenja na krščanskem vzhodu.

1. Anglikanci so v 19. stoletju začutili svojo osamljenost, ki je v nasprotju z duhom vesoljnega krščanstva. V tem duševnem razpoloženju je nastalo gibanje, ki je mnoge privedlo h katoliški cerkvi, na drugi strani pa so se zbudile težnje po zblizanju in zedinjenju z vzhodnimi »pravoslavnimi« cerkvami. To teženje izhaja deloma iz notranjih verskih potreb po obnovitvi apostolskega nasledstva in krščanske (katoliške) vesoljnosti, deloma pa se posebno v zadnjih letih opira na svetovno angleško politiko. V zvezi z angleško politiko je to teženje narastlo posebno pred in med svetovno vojno. Najbolj daleč so v tem oziru šli Srbi; mnogi srbski bogoslovci študirajo v Oxfordu, srbski duhovniki in škofje (Nikolaj Velimirović) nastopajo kot govorniki v anglikanskih cerkvah, sodelujejo pri anglikanski službi božji in dovoljujejo, da anglikanski duhovniki in škofje vršijo službo božjo v srbskih cerkvah. Ta duh je zavladal tudi v carigrajskem patriarhatu pod reformističnim patriarhom Meletijem, ki je pa moral lansko leto že odstopiti. Ruska cerkev je bila v tem oziru nekoliko hladnejša, a tudi med ruskimi škofi je mnogo pristašev zblizanja z anglikanstvom; sedanji patriarh Tihon je bil celo predsednik angleško-vzhodne družbe za zblizanje anglikanske in pravoslavne cerkve.

Pisatelj nam predstavlja razne faze tega gibanja. Z veliko blagohotnostjo in ljubeznijo skuša doumeti mišljenje anglikancev in pravoslavnih; rad priznava, da mnoge pri tem vodijo res čisti verski nameni; zato je prepričan, da je to gibanje naposled koristno tudi za

katoliško cerkev, ker zbuja teženje po krščanskem edinstvu in pri tem drugoverce vsaj indirektno opozarja na katoliško cerkev. Poleg tega so v knjigi opisani najnovejši dogodki na krščanskem vzhodu; omenjajo se verski boji v naši državi, versko, politično in kulturno delovanje Slovencev in Hrvatov, reformistično gibanje med Čehi in Hrvati i. dr. Vodilna ideja knjige je ideja zedinjenja ločenih kristjanov s katoliško cerkvijo; z velikim idealizmom opozarja na važnost in nujno aktualnost dela in molitve za zedinjenje.

V toliki množici novih podatkov se nahajajo nekatere manjše netočnosti, n. pr. o patriarhu Tihonu (str. 60—62), o varšavskem škofu Georgiju (152) i. dr. A priznati moramo, da je sploh jako težko dobiti točne podatke o najnovejših dogodkih v vzhodnih cerkvah. Celo najboljši ruski viri si večkrat nasprotujejo.

2. Kot nekako nadaljevanje prejšnje knjige se v drugi knjigi opisuje strašno razdiralno in protiversko delovanje boljševikov, beda ruskih izgnancev in beguncev, razdori v ruski cerkvi, strašna lakota v Rusiji l. 1921—1923 in papeška pomožna akcija za Rusijo. Ob koncu se opozarja na duhovno žejo Rusov po resnici in pričakuje, da bo kdaj katoliška Rusija bogata duhovna žitnica za krščansko prenovitev Evrope in misijonskih pokrajin; d'H. je prepričan, da je krščanska bodočnost predvsem odvisna od verske bodočnosti Rusov.

F. Grivec.

Kušej, dr. Rado, Cerkevno pravo katoliške in pravoslavne cerkve s posebnim ozirom na razmere v kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev. 8° (XII + 488). V Ljubljani 1923. Založba juridične fakultete.

Prepričan sem, da je marsikateri duhovnik knjigo, ko jo je prečital, nekoliko nezadovoljen odložil. Navajen doslej na Aichnerja, Haringa, Sägmüllerja in slične priročnike, pisane od teologov za teologe in dušne pastirje v praksi, mu je morda Kušejeva knjiga v nekaterih vprašanih premalo nudila. Knjiga je namreč spisana kot učbenik v prvi vrsti za juriste, saj je nastala neposredno iz predavanj. Teolog pa bi si želel obširnejše razlage in navodil osobito v poglavjih o beneficijah, zakonu, cerkveni imovini, ker s temi pravnimi zadevami ima duhovnik često posla. Žal, da je v današnjih razmerah ozir na ceno prisilil avtorja, da se je moral omejiti do skrajnih mej možnosti. Ako bi se ne bilo treba ozirati na to, bi bila knjiga obširnejša in bi brez dvoma še bolj ugajala in tudi v praksi še bolje služila.

Pa tudi v sedanji kratki izdaji se kaže avtor izbornega jurista, ki z res znanstveno objektivnostjo obravnava cerkveno pravo. Kušejeva knjiga ima zelo častno mesto poleg še prav maloštevilnih sličnih knjig, ki so izšle po objavi cerkvenega kodeksa; posebno duhovnik bo moral vedno rabiti poleg katerekoli sistematične knjige cerkvenega prava tudi še Codex I. C. Pri tem pa bo lahko popravil kako malo netočnost, ki se je vrinila v knjigo kot posledica omejenega obsega.

Opozoril pa bi na nekatere važnejše Kušejeve ugotovitve. Str. 351 trdi na temelju kan. 476 § 6, da smemo smatrati kaplane upravičenim tudi za izvrševanje porok (brez posebne delegacije župnikove), ako škof izrecno ne uredi drugače. Kaplan ima ex iure communi pravico in dolžnost »ratione

officii parochi vicem supplere eumque adiuuare in universo paroeciali ministerio«. More pa ordinarij omejiti ali natančno določiti kaplanu delokrog (ali enotno za vso škofijo in v posameznih slučajih posebej); a tudi župnik more kaplanu samo določeno delo izrečno prepustiti, drugo pa sebi pridržati. Ako pa niti ordinarij niti župnik ničesar posebnega ne odredita, ima kaplan brez posebnega dovoljenja pravico veljavno vršiti poroke v mejah župnije. (Tako tudi Fanfani, De iure parochorum, nr. 308, 2, c.) — Popolnoma originalna je juridična dedukcija na str. 364, da pod vplivom prevare, sile ali grožnje izvršena copula za nedolžnega zakonca ne pomeni izvršitev (consummatio) zakona. Ne vem pa, kakšno stališče bi v tem vprašanju zavzela rimska kurija, ali bi bolj ščitila s v o b o d o zakoncev ali pa i u s »ad actus proprios conjugalis vitae« (kan. 1111). Praksa se s takim slučajem še ni bavila.

Glede pristojnosti zakonskih sodišč v Sloveniji in Dalmaciji moramo razločevati pristojnost na cerkvenem in državnem področju, ki gre pri nas sporedno (str. 180 sl.). Praktična veljava naših škofijskih sodišč obstoja v tem, da anulira za cerkveni forum neveljavno sklenjene zakone in tako strankam omogoči novo cerkveno poroko. Anulacija zakona samo pred državnim sodiščem še ne da možnosti cerkvene poroke, ker državna sodišča niso od cerkve delegirana. Za katoličana pa je zakon zakrament; če ni zakrament sploh ni zakon. — Od države ustvarjene na cerkev in njene zadeve se nanašajoče zakonite predpise (str. 11) bi rajši imenoval c e r k v e n o p o l i t i č n e zakone, da ostane »cerkveno« pravo terminus technicus za avtonomno pravo cerkve. — Zastrmel bi morda kdo nad stavkom: »Vsi predpisi, ki so iuris ecclesiastici humani, so za moralno brez važnosti« (str. 15). Iz konteksta pa se dobi takoj pravi pomen tega stavka. P r a v n i predpisi cerkve, kolikor so človeškega izvora, ne spadajo kot taki v m o r a l k o, sicer bi bilo cerkveno pravo samo del moralke, ampak moralka daje cerkvenemu pravu etično jamstvo s tem, da nalaga tudi etično dolžnost pokorščine nasproti zakonitim odredbam cerkvenega prava.

Praktično ima Kušejeva knjiga veliko zaslugo za uvedbo enotne slovenske terminologije. Morda se bo za drugo izdajo kak izraz še natančneje določil. Na vrednosti je tudi za kat. duhovnika knjiga zelo pridobila s poglavji o pravoslavnem cerkvenem pravu in s tem, da upošteva tudi nam doslej bolj nepoznane cerkvenopravne razmere v Hrvatski in Bosni. Brez dvoma pa slovensko Cerkveno pravo daje najširšim krogom razumništva možnost, da se seznanj z vzorno kodificiranim pravom katoliške cerkve, in s tem bo veliko pripomoglo k spoznanju in objektivnemu presojanju katoliške cerkve.

Rožman.

Willmann, Dr. O., *Pythagoreische Erziehungsweisheit*. Herausgegeben von Dr. W. Pohl, 12^o (VIII + 109). Freiburg i. B. 1922, Herder.

Knjižica je izšla kot del Willmannove literarne zapuščine in razvija misli, ki jih je o pitagoreizmu ob kratkem podal Willmann že v svojih velikih delih »Geschichte des Idealismus« in »Didaktik als Bildungslehre«.

Znameniti sta zlasti dve Pitagorovi vzgojni napravi v južnoital-skem mestu Krotonu: zveza enakomislečih odraslih — pitagorejcev — in zavod za vzgojo mladine. Zveza je svojim članom nalagala zbranost duha in zato tudi primerno samoto, zlasti v dopoldanskih urah; pitagorejcem je bila ukazana telovadba; obed je bil skupen; po večerji je najstarejši ob kratkem spomnil zvezine člane najvažnejših dolžnosti: pobožnosti, obzirnosti do vseh živih bitij, zvestobe

do zakonov. — V zavod je sprejemal Pitagora gojence po temeljiti preizkušnji. Skušal je kandidata presoditi fiziognomično: iz obraza in telesnih oblik je sklepal na značaj; merilo za kandidatovo nadarjenost mu je bila bistrost dojemanja, spomin in zmožnost, da iz znanega sklepa na neznano. Bivanje v zavodu je obsegalo štiri dobe, po katerih so delili vrste gojencev. Na prvi stopnji so gojenci — »akustiki« — molčali; učili so se verstva, obrednih spevov, pesnikov, simbolov, pomembnih izrekov. Doba molčanja je trajala 2 do 5 let. Gojenci druge stopnje so bili »matematiki«; višek matematike je bil nauk o krogli in o peterih pravilnih telesih, ki se dajo krogli očrtati; tretja stopnja je obsegala »fizike«, ki pa se niso bavili le s prirodoslovnimi zakoni, ampak tudi s tem, kar obravnava Platon v dialektiki, Aristotel v »prvi filozofiji«, Aristotelovi nasledniki v metafiziki. Z didaktičnega stališča je stopnja akustikov učenje na pamet, stopnja matematikov predvaja duha za znanstveno delo, stopnja fizikov znanstveno delo samo. Četrto stopnjo v zavodu so tvorili »sebastiki«, učenci v ožjem pomenu besede; učili so se svete vede, ki je imela pa predvsem praktično nalogo: očistiti in razsvetliti dušo.

Pitagorove učne in vzgojne naprave so z ustanoviteljevim odhodom v prognanstvo sicer propadle, pustile so pa v didaktiki in pedagogiki sledove, ki se dajo zasledovati prav do naših časov. Duh Pitagorove didaktike in pedagogike bi mogel — meni Willmann — uspešno pobijati zablode našega časa, ki so zlasti nesmisel brezverne vzgoje, površnost utilitaristično zasnovane izobrazbe, polovičarstvo vzgojnega dela, nesoglasje med individualno in socialno pedagogiko ter nasprotje med didaktičnim formalizmom in materializmom.

J. Demšar.

O p e k a, Dr. M., **Vstajenje duše**. Petindvajset govorov za prerod. 8^o, 223 str. V Ljubljani 1924. Založila Prodajalna K. T. D. (prej H. Ničman).

Že osma tiskana zbirka Opekovih govorov; zadostno izpričevalo, da so dobri, času primerni, drugače bi pri sedanjih gospodarskih razmerah ne šli med ljudi. Pričujoča zbirka govori o pravem, resničnem prerodu. Pojdite k spovednici, v zakramentu sv. pokore si očistite svojo vest, da zadobite ali poživate dušno življenje, potem pa dobro pripravljene pogosto k sv. obhajilu! to je pot, na katero kliče stolni pridigar vse, katerih duše so padle, pa hrepene po resničnem življenja vrednem življenju.

Knjižga je razdeljena v tri oddelke. V prvih sedmih govorih nam z živo besedo razlaga misterij greha. Ko smo spoznali njegovo hudo bijo, nas pripravlja za dobro sv. spoved. Pogostokrat se govori o sv. spovedi, pa je vendarle prav v teh govorih toliko novega, da jih še teolog z zanimanjem prebira. S Segnerijevo besedo razklada izpraševanje vesti, kesanje, trdni sklep, obtožbo, zadostovanje in odpustke. Nič ne dvomim, da bodo govori dosegli svoj namen, ki ga izraža pisatelj v uvodu, »pomagati mrtvim dušam od teme k luči, iz smrti v življenje«.

Vse drugače zveni njegova beseda v tretjem oddelku, ko govori o presv. evharistiji in toplo priporoča pogostno in vsakdanje sveto cbhajilo. To ni več mirni dogmatik, ki skuša z dobro preudarjenimi dokazi prepričati človekov razum, to je glas dobrega pastirja, usmiljenega očeta, odkritosrčnega prijatelja, ki mu je le na tem, da bi vsi, tudi že na pol izgubljeni, pili iz studenca življenja, da si življenje ohranijo. Morda so ti govori najlepši med dosedaj izdanimi.

Z veliko skrbnostjo izdelani govori zaslužijo, da jih prebiramo in uporabljamo duhovniki, pa jih tudi laikom priporočamo.

C. Potočnik.

Ehl, A., Pfarrer, **Schwesternseelsorge**. 8^o, VIII u. 296 S. Paderborn 1924, Ferd. Schöningh.

Po statistiki za l. 1922/23 je v Nemčiji nad 67.000 redovnih sestrá (poleg 7000 novink), ki z velikim uspehom delajo v karitativnih zavodih in šolah. Dušno pastirstvo pri sestrah oskrbujejo izvečine svetni duhovniki. Njim, izpovednikom in duhovnim voditeljem sestrá, je napisal župnik Ehl knjigo »Schwesternseelsorge«. Vsaka stran v knjigi priča, da govori pisatelj iz bogate izkušnje. In vprav to dela knjigo mikavno. Knjige pastoralnega bogoslovja nam v posebnem poglavju podajajo načela za izpovedanje in duhovno vodstvo pobožnih vernikov. Ehlova knjiga pa nas uči, kako naj ta načela uporabljamo v duhovnem vodstvu redovnic. Ehl nam kaže živo življenje, kakršno je v resnici med sestrami; opozarja nas na vse, kar treba vedeti mašniku pri izpovedi in v govorih do sestrá. Prvo načelo mu je: enotnost v duhovnem življenju, koncentracija v Bogu pri molitvi, delu, zatajevanju samega sebe. Nikar kopičiti vseh različnih, pobožnih vaj. To bega duha, drobi moči, dela dušo malenkostno in večkrat tudi boječo. — Kar piše avtor o individualnem duhovnem vodstvu, bo z zanimanjem čital vsak izpovednik; zavedel se bo ob tem čitanju, da je v našem delu pogosto preveč šablone in premalo metode.

Še nekaj pripomb. Na str. 88. govori pisatelj, kakor da je odlok Congr. Episc. et Regul. »Quemadmodum« z dne 17. dec. 1890 o prejetanju sv. obhajila še vedno v moči; toda odlok ne velja več, odkar je izšel novi zakonik. O občevanju s sv. stolico in redovnimi poglavarji veli kánon 611, da smejo redovne osebe svobodno pisati sv. stolici, kardinalu protektorju, svojim višjim poglavarjem, in nihče ni upravičen ta pisma čitati: *libere possunt mittere litteras, nulli obnoxias inspectioni*. Ta dostavek, *litteras nulli obnoxias inspectioni*, je prevedel avtor: »Sestre smejo na te naslove pešiljati pisma tako, da prednica o tem nič ne izve« (str. 45). Kánon ne pravi, da bi smele sestre skrivaj pisati poglavarjem; tako skrivanje bi vobče gotovo ne bilo dobro; saj tudi poglavarji ne bodo sestri skrivaj odgovorili. Ampak to določa kánon, da prednica nima pravice, čitati pisem, ki jih pošiljajo sestre poglavarjem, in tudi odgovorov ne, ki jih sestre prejemaajo od poglavarjev. — Ko pisatelj razpravlja o poklicu za redovni stan, govori mnogo tudi o nagnjenju kot znaku poklica (str. 240—246). Ker kánon 538. o tem znaku molči, bi bilo bolje, ko bi v prihodnje o tej stvari manj govorili, tem bolj pa poudarjali »*rectam intentionem*« in pa »*idoneitatem*«. Fr. Ušeničnik.

Beleške.

Motio dei universalis et specialis.

V Bog. Vest. IV, zv. 2, str. 177 piše g. A. U. v oceni mojega dela »Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino«: »Izmed važnejših mest se mi zdi, da Ž. vendarle ne tolmači docela prav mesta I. II. 9, 6, ad 3. Najprej »motio universalis« ni le glede zlih dejanj, kakor tolmači na str. 17 (morda mu je tu le ušla besedica »praecipue«, kakor jo je res pripisal na str. 98, a tudi tedaj je po mojem mnenju tolmačenje enostransko). Potem pa »motio specialis« ni glede vseh dobrih dejanj. Zakaj bi sicer sv. Tomaž dejal, da Bog na voljo tako vpliva časih (»interdum«), ko vendar dobra dejanja niso taka izjema? in zakaj bi navajal zgled le iz nadnaravnega reda (»sicut in his, quos movet per gratiam«)? Če je pa moj ugovor upravičen, bi bilo seveda treba izvajati tudi daljnje posledice.«

To tolmačenje moje razlage je napačno. Jaz ne trdim, da je »motio universalis« le glede zlih dejanj ali pa »motio specialis« glede vseh dobrih dejanj. Tisto mesto se glasi: *Motio universalis locum habet in actibus, quos Deus non vult, sed permittit dumtaxat fieri, in primis (podčrtal sedaj) in volitionibus malis; in altera parte »sed tamen interdum etc.« sermo est de influxu speciali quoad bona opera, quae Deus vult fieri, praesertim per gratiam in ordine supernaturali.* Ker gre zavažno in vrhu tega zelo težko stvar, naj svojo razlago nekoliko obširneje pojasnim.

Opozarjam na str. 93, kjer pravim: *Non omnino accurate distinguitur generalis et specialis motio, si illa dicitur habere locum in ordine naturali et haec in ordine supernaturali, cum possint etiam actus supernaturales esse, quos Deus permittit fieri, et actus naturaliter boni, quos Deus vult fieri.* Na str. 123 sq. pa sem zbral nalašč razne točke, v katerih se razlikuje motio universalis in specialis ter med drugim sklepam: b) Prior (motio universalis) respicit actus, quos Deus permittit fieri, altera (specialis) vero actus, quos Deus voluntate consequente vult fieri. c) Ideo in volitionibus moraliter malis dari nequit nisi motio universalis, quae tamen potest habere locum etiam in actibus bonis.

Po mojem mnenju odgovarja razlika med splošnim in posebnim vplivom božjim na našo voljo popolnoma razločku med signa voluntatis consequentis, t. j. med dopustitvijo (permissio) in delovanjem (operatio) po izreku sv. Avguščina, ki ga navaja tudi sv. Tomaž: »Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo, ut fiat, vel faciendo.« Za dejanja, ki jih Bog le dopušča, zadostuje sama motio universalis, a glede dejanj, ki jih Bog od nas hoče (voluntate consequenti), je potrebna motio specialis.

Kajpada treba zeti dopustitev v smislu sv. Tomaža, ne pa kakor jo razlagajo Billot in drugi (isto velja tudi za »voluntas consequens« sploh). Vsled tega pa moramo umeti delovanje (operatio) v ožjem pomenu (glej moj spis str. 29 sq.): deluje sicer Bog na sploh

v vsakem našem hotenju, a v ožjem pomenu, pravi sv. Tomaž, da deluje še posebno glede dejanj, ki jih od nas hoče imeti (voluntate consequenti). Zategadelj sem rekel na str. 80: Neque obstat, quod S. Thomas docet de motione universalis, sc. quod homo ita a Deo motus »per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum«. Nam de ratione permissionis est, ut possit fieri oppositum ejus, quod permissum est; unde potest eligere homo permittente Deo sicut peccatum seu apparens bonum, ita etiam vere bonum. Samo po sebi se pa ume, da govorimo o božjem dopustilu prav za prav posebno glede slabih dejanj in celo sv. Tomaž (I, q. 19, a. 12) je dejal kar tako: »permissio quidem (refertur) ad malum, operatio vero ad bonum«. Tako bi tudi mi lahko dejali: Motio universalis se nanaša na grešna dejanja, a motio specialis na dobra; krivo je samo, ako rečemo: le na grešna oz. na vsa dobra; teh besedic v takšni zvezi boš zaman iskal v mojem delu. Drugod pa (I, d. 47, a. 2) nam sv. Tomaž natančneje pojasnjuje bistvo dopustitve nasproti drugemu znamenju volje božje (volunt. cons.), to je nasproti delovanju (operatio) pišoč: »Praeter permissionem nihil potest fieri nec contra eam; tamen potest fieri oppositum ejus, quod permissum est, quod tamen fit secundum permissionem, quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem; unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam.«

Dalje istovetim (str. 183 sq) iz istega razloga tudi z motio universalis ozir. specialis sv. Tomaža adjutorium sine quo non ozir. adjutorium quo sv. Avguščina: Sicut docet Angelicus: »Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universalis motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum«, — ita iuxta S. Augustinum Deus per adjutorium sine quo non »fortissimo (Adamo) dimisit atque permisit facere, quod vellet« (sc. peccare vel non peccare). Agitur hic de actibus sive bonis sive malis, quos Deus permittit fieri, ita ut non velit voluntate consequente eos fieri (a creatura); illi ergo actus fiunt, si sunt boni, secundum voluntatem antecedentem, et, si sunt mali, contra eandem voluntatem antecedentem, sed utriusque sunt praeter voluntatem consequentem. Potem pa na str. 185 dostavljam: Sicut autem praeter specialem motionem admittenda est etiam motio universalis in ordine quoque supernaturali, ita propter identitatem distinctionis ultra adjutorium quo etiam in statu naturae lapsae concedendum est et aliud adjutorium sine quo non; alioquin sequeretur necessario haeretica conclusio Jansenii: »Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur«, cum propter efficacitatem voluntatis divinae speciali motioni nulla creatura unquam resistat. Da je to prezrl sicer nemalo bistrourni Jansenij, to je izvir vsem njegovim zmotam, kakor tudi sam očitno priznava, da je razlikovanje med adjutorium sine quo non in adjutorium quo temeljni nauk njegovega sestava, a za »status

naturae lapsae« velja po njem *edino adjutorium quo*. Podobna ovira brani enako tudi novejšim tomistom, da ne morejo prav razložiti brez protislovja s svojo *praedeterminatio physica*, kako Bog dopušča greh in sodeluje v zlih dejanjih, ne da bi bil vzrok grehu, ter kako se človek lahko svobodno kdaj ustavlja in protivi milosti božji.

Stvar je torej (da se povrnemo zopet k našemu spornemu vprašanju), stvar je, pravim, v resnici taka: jaz ne trdim nikjer v svojem spisu, da je *motio universalis* le glede zlih dejanj, niti da je *motio specialis* glede vseh dobrih dejanj, nego ravno narobe, da nimamo po sv. Tomažu *motio universalis* le v grešnem hotenju ter da se potemtakem ne nanaša *motio specialis* na vsa dobra dela, niti ne na vsa nadnaravna dejanja, nego samo na dejanja, ki jih Bog hoče (vol. *consequentii*) od nas imeti.

Toda s tem nočem še nikakor reči, da se morebiti ujemam s tolmačenjem g. kritika glede omenjenega mesta 1. II. q. 9, a. 6 ad 3. Ne, po mojem mnenju je tisto tolmačenje napačno, predvsem vsaj kar se dostaja drugega dela, ki govori o *motio specialis*. Tam ne gre prav gotovo samo za kake izjeme, ampak za navadno sodelovanje božje milosti z našo voljo. Res pravi ondi sv. Tomaž: »Sed tamen *interdum* specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam«. A »*interdum*« tu ne znači: izjemoma, nego pomeni le: včasih, da ne zmerom, tako da se izraža nauk: včasih vpliva Bog na našo voljo z *motio specialis*, včasih pa le z *motio universalis*. Treba namreč imeti na umu, kako si sv. Tomaž sam sebi ugovarja, da bi Bog človeka nagibal (kar nikakor ne more biti) h grešnim dejanjem v slučaju, če vpliva res s svojim nagibanjem pri vsakem hotenju na njegovo voljo. Odgovarja pa, da Bog nagiblje le včasih, ne vselej našo voljo kar naravnost k določenemu dejanju, posebno pa ne nikdar, kadar koli človek greši. Zato sem poudarjal večkrat razliko med: *Deus movet voluntatem in aliquo actu*, in: *Deus movet voluntatem ad aliquid determinate volendum seu ad aliquem determinatum actum*; to zadnje velja samo za *motio specialis*, za dejanja, ki jih Bog od nas hoče imeti (*voluntate consequenti*). Da ne misli sv. Tomaž s svojim »*interdum*« le kakih izjem, kakor sodi g. A. U., vidimo jasno že iz tega, kar pristavlja zgoraj navedenim besedam: »*sicut in his, quos movet per gratiam*«, rekši »*ut infra dicitur q. 109 et 112*«. Na teh mestih pa razpravlja povsod o navadnem delovanju milosti božje, ne pa samo o kakih izjemnih činih. Tomisti se res sicer sklicujejo na q. 111, a. 2, a da se njih razlaga istega a. 2 o razločku med *gratia operans et cooperans* ne strinja z mislijo sv. Tomaža, menim, sem popolnoma dokazal (str. 162 sqq), kakor sem pač tudi dožgal, da nasprotuje njih tolmačenje našega mesta (1. II, q. 9, a. 6 ad 3) vobče nauku sv. Tomaža (str. 131 sqq. in 172 sqq.). Da pa navaja sv. Tomaž v drugem delu svojega odgovora za zgled posebnega vpliva delovanje božje milosti, se mi zdi povse naravno, ker gre tukaj le za dobra dejanja, a *motio universalis* nam prej pojasnjuje, kako giblje Bog našo voljo tudi v grešnem hotenju, ne da bi bil vsled tega vzrok grehu samemu.

Zgled ene vrste pa ne izključuje možnosti druge vrste. Zategadelj ne umem prav razloga, čemu ugovarja g. kritik, zakaj da sv. Tomaž navaja zgled le iz nadnaravnega reda.

Kar sem dejal o motio specialis sv. Tomaža, velja tudi za adjutorium quo sv. Avguština, kakor pišem na str. 185 primerjajoč nadalje nauk teh dveh sv. očetov in cerkvenih učiteljev: Sicut subjungit S. Thomas quoad specialem motionem: »Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam«, faciendo (tu nimamo več dopustitve, ampak delovanje, operatio) faciendo sc. eos velle hoc vel illud bonum particulare, — ita secundum S. Augustinum per adjutorium quo »subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo quamvis infirma non tamen deficeret nec adversitate aliqua vinceretur... Infirma servavit, ut ipso donante invictissime, quod bonum est, vellent; et hoc deserere invictissime nollent.« »Perseverandi eis possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donatur«. Sermo est ibi de actibus liberis, quos Deus vult voluntate consequente seu absoluta fieri. Quia autem voluntas Dei est efficacissima, quidquid ipse vult, semper insuperabiliter fit et quidem eodem modo ac Deus vult; Dei voluntas enim non potest frustrari. Tudi sv. Avguštin govori o navadnem nagibanju božje milosti, ne pa samo o kakih posebnih izjemah. Napačno bi bilo le, ako bi z Jansenijem rekli, da vpliva Bog po Adamovem grehu »in statu naturae lapsae« na našo voljo samo z adjutorium quo. Prav pa trdimo, da se motio specialis družiti le z dobrimi deli in da je zato ne smemo spajati s slabim hoteljem, za katero velja sama motio universalis. Dr. Fran Žigon.

Pripomnja. — Vidim, da Ž—ove razlage res nisem popolnoma prav umel, ker umevam »permissio« drugače, namreč preprosto tako kakor sv. Tomaž v Summi: »permissio (refertur) ad malum«. Vendar tudi po tem še sodim, da dr. Ž—ova razlaga ni prava. Da bo to vidno, naj denem sem tisti tekst sv. Tomaža. Sv. Tomaž je dokazal, da naša volja radi prvotne potencialnosti ne more sama od sebe začeti hoteti, ampak da more preiti iz možnosti v dejavnost le pod nekim vnanjim dejavnim vplivom (a. 4.). Potem dokazuje, da je ta vnanji dejavni vpliv le božji vpliv (a. 6.). Tu si zastavi ugovor: Božji vpliv more nagibati le na dobro, naša volja pa časih hoče zlo. Torej se zdi, da mora delovati nanjo še kak drugi dejavni vpliv. Na ta ugovor odgovarja: Deus movet voluntatem sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apprensens bonum; sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicitur (q. 109 et 112). Jaz to mesto v zvezi z ugovorom, ki si ga je sv. Tomaž zastavil, preprosto tako tolmačim: »Tudi za zla dejanja ni treba drugega vnanjega dejavnega vpliva poleg božjega vpliva. Božji vpliv je namreč splošen. Ker pa

ni determinativen, zato se more svobodna volja, po njem udejstvovana, odločiti tudi za zlo. Pač pa je treba za posebna dobra dejanja, n. pr. za nadnaravna, še posebnega božjega vpliva, kakor bo razvidno iz poglavij o milosti.« Ta specialis motio ni torej po moji sodbi niti praeterminatio ad unum, kakor menijo tomisti, niti motio za dejanja, ki Bog hoče, da jih hočemo, kakor meni g. dr. Ž. Prvo ne, ker je že v prvem delu govorjenje tudi o dobrih dejanjih, a je po nauku tomistov praeterminatio ad unum potrebna za vsako dobro dejanje. Drugo ne, ker govori sv. Tomaž v navedenih poglavjih splošno »de exteriori principio humanorum actuum, sc. de gratia Dei«, a tudi vpliv milosti ni vedno učinkovit, ne torej vedno izraz božje volje, ki hoče, da hočemo; nasprotno je pa zopet dobro, ki o njem govori v prvem delu, le možno, da ga Bog hoče (zakaj »intantum habet aliquid esse aut quodcumque bonum, in quantum est volitum a Deo« I, 20, 2, in pomni, da govori sv. Tomaž tu o voluntas beneplaciti, ne o voluntas permissiva, govori namreč »de amore Dei«). Nekaj težave res dela izraz sv. Tomaža »ad aliquid determinate volendum, quod est bonum«, a sodim po vsem, da je smisel tega izraza isti, kakor če bi dejal: »ad aliquod determinatum bonum volendum«. Saj je v navedenih poglavjih res takoj govorjenje o takšnih posebnih dejih, ki zanje navadna božja pomoč ni zadostna, temveč je potrebna specialis motio, kjer pa človek kljub temu morda ne sodeluje in torej ni govorjenje o motio specialis v smislu dr. Žigona in dr. Naravnost vzporedno z našim tekstom je n. pr. mesto q. 109, a. 9, kjer pravi sv. Tomaž, da je tudi še pravičnemu, ki že ima donum gratiae habituale potrebna motio divina (»ut sc. homo a Deo moveatur ad recte agendum«) »et hoc propter duo: primo quidem ratione generali propter hoc, quod nulla res creata potest in quemcumque actum prodiere nisi virtute motionis divinae (evo motio generalis); secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae, quae quidem licet per gratiam (habitualem) sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem« (evo motio specialis). Tu je jasna »eksemplifikacija« onega teksta, in sicer popolnoma v smislu moje razlage!

S tem seveda ne zanikujem, da je poseben problem, kako za dobro velja, »quod Deus faciat nos velle hoc vel illud« (Contra gent. III 89), za zlo pa ne velja. A po mojem mnenju na tem mestu o tem ni govora, ker je problem prav tako za naravni kakor za nadnaravni red. Zadnjega pozitivnega odgovora na to bi pa po moji sodbi pri sv. Tomažu tudi sploh zaman iskali. Sv. Tomaž sicer jasno razlaga, kako je dejanje greha od Boga, namreč po vsem, kar je v njem pozitivnega, a je vsa »krivda« od zle svobodne volje, »kakor je vse gibanje krive hoje od gibne sile, a je krive hoje kriva le izkrivljena noga« (I II, 29, 2, a najbolj izčrpno De malo q. 3, a. 2); jasno tudi tolmači, kako Bog niti noče, da bodi zlo na svetu (ker bi bilo to v nasprotju z njegovo svetostjo), niti noče, da ga ne bodi (ker bi ga ne bilo, če bi Vsemogočni hotel, da ga ne bodi), ampak hoče, da bodi človek svoboden, in ker svoboden človek lahko svobodo tudi

zlorabi, hoče tudi to dopustiti, dopustiti torej, da bo zlo na svetu (vult permittere mala fieri, et hoc est bonum, I, 19, 9, 3); po čem se pa loči motio, ki je združena z dopuščanjem, in motio, ki je združena s pozitivnim hotenjem, za to, mislim, pri sv. Tomažu ni jasnega odgovora. Če sodimo po našem tekstu, bi se bitno ne ločili (proti to-mistom), ločili bi se torej po odnosu k naši in božji volji. Isto sledi tudi iz tega, kar pravi sv. Tomaž za nadnaravni red o gratia subsequens (q. 111, a. 3). Le-ta mu ni motio specialis, ampak bitno ista milost kakor gratia praeveniens, dasi povzroča »ut homo bonum velit«. Loči se od te samo po učinkih (»secundum effectus«). A naše vprašanje je vprav, kako povzroča ta učinek, »ut homo bonum velit«, ne da bi zanikala svobodnost volje in možnost zlá? Tu treba vsakako razlike že v vzroku. Če je torej ni v bitnosti milosti, mora biti v človeški in božji volji. Pri božji volji zadenemo na ločitev med voluntas antecedens in consequens. Ta ločitev nam tolmači, kakó si moramo po človeško misliti deje božje volje, toda, zakaj je nekatera volja zlá, to vprašanje pusti nerešeno. Zadnji odgovor na to, ki pa zopet ni pozitiven, dobimo pri sv. Tomažu v poglavju o reprobaciji, češ, da je le-ta del božje previdnosti, »ad providentiam autem pertinet permitttere aliquem defectum in rebus« (I 23, 3). Tako stoji pri sv. Tomažu že v prvih božjih zamislih poleg causalitas permissio (I 22, 1), ne da bi bilo njiju razmerje natančneje pojasnjeno. Zato se mi zdi, da je tu problem, ki ga sv. Tomaž ni rešil in ki ga morda človeški um sploh rešiti ne more.

A. U.

»**Directeur des âmes pénitentes**«, knjiga, o kateri govori BV III, 20, danes ni več anonimna. Nje avtor je oratorijaneec Gilles V a u g e ; druga izdaja je izšla že l. 1726 v Parizu pri istem založniku. V nekaterih izdajah je drugi zvezek revidiral in razširil oratorijaneec M o l i n i e r. (Prim.: Barbier, Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes I. 1822, str. 300.)

separati (F. Grivec) 299 — Leib, Deux inédits Byzantins sur les azymes au début du XIIe siècle (F. K. Lukman) 300 — d'Herbigny, L'anglicanisme et l'orthodoxie Gréco-slave. La tyrannie soviétique et le malheur Russe (F. Grivec) 302 — Kušej, Cerkveno pravo (Rožman) 303 — Willmann, Pythagoreische Erziehungswisheit (J. Demšar) 304 — Opeka, Vstajenje duše (C. Potočnik) 305 — Ehl, Schwesternseelsorge (F. Ušeničnik) 306

Beležke (Analecta):

Motio Dei universalis et specialis. Pripomnja (Dr. Fr. Žigon, A. U.) 307 — Directeur des âmes penitentes 312.

Naznanilo BA in uprave BV.

Gg. naročnike, ki dolgujejo še naročnino bodisi za letošnje ali za lansko leto, uljudno prosimo, da jo čimprej poravnajo. Z nizko naročnino, s katero želimo omogočiti naročanje »Bogoslavnega Vestnika« vsem duhovnikom, bomo mogli pokriti visoke tiskarske stroške le tedaj, ako prav vsi naročniki izpolnijo svojo dolžnost. Položnice so bile priložene 1. in 2. št. letošnjega »B. V.« Priporočamo se za darila za tiskovni sklad BA.

BA opozarja na svoje publikacije, ki jih podporni člani (podp. članarina znaša 50 Din; v tej vsoti je vključena naročnina za BV) dobijo za znižano ceno. Seznam publikacij z navedbo cen je na zadnji strani ovitka.

Za tiskovni sklad BA so darovali po 70 Din: dr. Jos. Ujčič, univ. prof., Ljubljana; po 50 Din: Bernik Fr., župnik, Domžale; Cistercijanski samostan v Stični; po 47 Din: Ljubša Mat., kurat v p.; po 30 Din: Ant. Tomažič, kaplan, Prihova pri Konjicah; po 25 Din: Fr. Lekše, župnik, Luče pri Ljubnem; po 10 Din: Jos. Čede, župnik, Studenice pri Poljčanah; Fr. Dolinar, župnik, Cerklje na Gor.; Jos. Krohne, župnik, Podsreda; Fr. Leskovar, kaplan, Požega; Ant. Ravnikar, kaplan, Višnja gora; Mil. Šmid, župnik, Solčava; po 5 Din: Ant. Jemec, župnik, Sv. Jakob ob Savi.

BA izreka vsem darovalcem najtoplejšo zahvalo.

Nota.

»Bogoslavni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. IV. (1924) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 50. — Directio et administratio commentarii »Bog. Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno-kritični del. 8°. (XII + 504 str.) Ljubljana 1921. Cena 40 Din, za podporne člane BA 30 Din, s poštnino 33 Din.

2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II. Metafizični del. 1. sešitek. 8°. (IV + 384 str.) Ljubljana 1923. Cena 60 Din, za podporne člane BA 45 Din, s poštnino 48 Din.

3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Ljubljana 1921. Cena 20 Din, za podporne člane 15 Din.

4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus, sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV + 101 str.) Ljubljana 1923. Cena 20 Din, za podporne člane 15 Din.

To skrbno sestavljeno delo podaja najnovejše rezultate o sv. Tomažu in njegovih spisih. Ker se ozira z isto ljubeznijo na Tomaža filozofa in na Tomaža svetnika in je pisano v lahkoumljivem jeziku, zato je primerno tudi za vse, ki ljubijo lepe biografije svetnikov.

5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8° (IV + 320 str.) Ljubljana 1924. Cena 70 Din; za podporne člane 50 Din (s poštnino 53 Din, vezana s poštnino vred 70 Din), ako se knjiga naroči pri upravi in se pošlje denar naprej.

Liber... eminet claritate expositionis, sensu practico, atque simpliciore ideoque etiam perspicaciore divisione. Praecipua libri utilitas et laus in eo est, quod doctrina orientalium separatorum accurate, et quantum fieri potuit, complete traditur. Ad pulcherrimas operis partes tractatus de corpore mystico Christi pertinet. — Auctor ubique doctrinam planam et correctam tradit stilo et locutione limpida et simplici, ita ut liber etiam a laicis in theologia cum facilitate et iucunditate legi possit. — Liber F. Grivec optimus (est), qui hucusque in lingua slavica conscriptus fuit, et ex iis, qui a theologis catholicis de ecclesia editi sunt, ob suam claritatem in brevitate necnon quia speciali ratione necessitates temporum respicit, unus ex optimis.

Prof. P. H. Spáčil v «Orientalia Christiana»,
Roma 1924, n. 10, pg. 314—317.

II. Razprave:

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

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