

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

UREJA

UNIV. PROF. DR. FRANC KŠAV. LUKMAN

LETO I

ZVEZEK III-IV

V LJUBLJANI 1920-21

TISKARNA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

Slavič, Postanek pentatevha (De origine Pentateuchi)	201
Lukman, Sv. Ambrozij o pokori (S. Ambrosius quid de poenitentia docuerit)	234
Snoj, Harizme in postanek hierarhije (De relatione inter charismata et hierarchiam)	264
Ujčić, Nauk o odpustnem grehu (Doctrina de peccato veniali)	280
Kniewald, Razvitak i reforma rimskog misala (De evolutione et reformatione Missalis Romani)	294

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Liturgija in naše notranje življenje (F. Ušeničnik) 300 — Odveza od izobčenja (F. U.) 305 — Ali so Vincencijeve družbe cerkvene družbe? (F. U.) 307 — Izpregled zakonskih zadržkov, če je že vse pripravljeno za poroko (F. U.) 307 — Zakoni naših ujetnikov, sklenjeni na Ruskem (Rožman) 308 — Cerkevni pogreb po cerkvenem zakoniku in nasprotni običaj (Rožman) 310 — Navodilo za slabovidne mašnike (F. U.) 311 — Obletnica mašniškega posvečenja (Rožman) 313 — »Benedictus, qui venit« pri peti maši (F. U.) 313 — Vpletanje roženvenških skrivnosti med češčena-marijo (F. U.) 313 — Podaljšanje bogoslovnega študija (Rožman) 313 — Politično delovanje katoliškim misijonarjem prepovedano (Rožman) 314

Razgled po krščanskem svetu (Orbis christiani memorabilia):

Ruska cerkev (F. G.) 315

Slovstvo (Literatura):

a) Pregledi: Dictionnaire apologétique de la foi catholique, Biblični članki v II. in III. zvezku (M. Slavič — A. Snój) 318

b) Ocene in poročila: Zimmermann, Kant i neoskolastika (A. Ušeničnik) 321 — Zimmermann, Ontološko-noetični problem u evoluciji filozofije (A. Ušeničnik) 321 — Veber, Uvod v filozofijo (A. Ušeničnik) 323 — Hudal, Einleitung in die Bücher des alten Testaments (M. Slavič) 328 — Grujić, Istorija Hrišćanske Crkve (Dr. J. Srebrnič) 328.

Beležke (Analecta):

Symbolum kot obrambna molitev v 4. stoletju (F. K. Lukman) 335 — Srbi i Sveta Zemlja (M. Slavič) 335

Dr. M. Slavič — Ljubljana.

Postanek pentatevha.

(De origine Pentateuchi.)

Dissertationis summarium.

I. An ob difficultates contra authentiam Pentateuchi Mosaicam praesertim a Delitzsch in libro »Die große Täuschung« allatas revisio sententiae de religione V. T. sit facienda (1).

II. Historicus conspectus quaestionis de authentia Pentateuchi. Patrum unanimes erat persuasio Moysen esse auctorem Pentateuchi (2). Saeculo 16, in 17. Mosaica authentia nonnumquam in dubium est vocata (3). Exeunte saeculo 18., Mosaica authentia reiecta, variae hypotheses sunt inventae ad explicandam Pentateuchi originem (4), scilicet hypothesis documentorum (a), fragmentorum (b), supplementorum (c) et hypothesis evolutionistica vel wellhauseniana (d).

III. Argumenta ad impugnandam authentiam Mosaicam. Evolutio monotheismi Israelitarum e polytheismo probari nequit (5). Legislatio Mosaica habet analogiam in codice Hammurapii (6). Ars scribendi tempore mosaico erat divulgata (7). Argumenta hypothesis wellhausenianae (8), petita ex evolutione cultus (a), e nominibus divinis et styli linguaeque varietate (b), e narrationibus parallelis et modo narrationis (c) examini subiecta (9, 10, 11) non tanti esse momenti ostenduntur, ut Mosaicam authentiam excludere possint.

IV. Argumenta positiva interna (12): testimonium Pentateuchi (a), geographicae, historicae et archaeologicae adnotationes (b), character legislationis (c), et externa (13): traditio (a), Vetus Testamentum praeter Pentateuchum (b), Novum Testamentum, praesertim Christus, adiudicant Pentateuchum Moysi tamquam vero auctori.

V. Conclusiones. A. Quo sensu Mosaica authentia Pentateuchi sit intelligenda et quomodo variae difficultates sint explicandae (14). — B. Quid sentiendum sit de doctrina Hummelauer, Vetter et Touzard (15). — C. Quare reicienda sit de authentia Pentateuchi et de religione Veteris Testamenti sententia Delitzsch et aliorum ex ipsis studiosis hypothesis wellhausenianae demonstratur.

»Lapides clamabunt« pro veritate S. Scripturae.

I. Revizija nazorov o starozakonski religiji?

1. Študij sv. pisma stare zaveze se osredotočuje v zadnjem času v težkem problemu o postanku petero Mojzesovih knjig. Enim je pentatevh v začetku dovršena podlaga in izhodišče vsega starozakonskega slovstva in verstva, drugim je rezultat in konec dolgotrajnega razvoja, tretji skušajo ubrati srednjo pot med obema skrajnima nazoroma.

Vprašanje o postanku pentatevha je prišlo tako daleč, da zahteva znani asiriolog Friderik Delitzsch v knjigi »Die große Täuschung«¹ kar naravnost revizijo nazorov o starozakonski religiji. On je mnenja, da se »razmeroma maloštevilni in k temu izredno pogrešno izročeni ostanki starohebrejskega slovstva« napak imenujejo »sveto pismo« ali celo »božja beseda«; saj so se po njegovem naziranju starejši zgodovinski spisi iz 9. in 8. stoletja po novejših rokah v marsičem preuredili in z vsakojakimi dodatki pomnožili, ne da bi se bile te spremembe označile.² Na tak način so se varale cele generacije.³ Še večja prevara pa je bila v tem, da so preroki varali sami sebe in človeštvo vobče z mislijo, da je »Jaho«, posebno božanstvo ali malik Izraelcev, isto kakor Bog vesoljstva, najvišje bitje, stvarnik in vladar sveta.⁴ Religija Izraelcev, pravi Delitzsch, ni bila monoteizem, ampak monolatrija.⁵ Ker so judovsko-grški prevajavci sv. pisma prestavili judovsko božje ime »Jaho«, kakor D. zdaj napačno transkribira ime Jahve, z *ὁ Κύριος* t. j. Gospod, se je ta velika prevara razširila po vsem svetu in jo podpira krščanstvo z »nesrečnimi« judovsko-krščanskimi izrazi o »duhovnem Izraelu« in o »obrezi v duhu«.⁶ Starohebrejsko slovstvo nam nič ne razodeva božjega bitja in žitja, ampak je od začetka do konca izraz ozkosrčnega in obenem najnevrednejšega pojma o Bogu; zato bi naj ne bilo dalje del krščanskega bogoslovja, ampak bi se bolje prepustilo orientalni filologiji in splošni verski zgodovini, ker škoduje novozakonskemu slovstvu in končno religiji vobče.⁷

Zato misli Delitzsch, da je treba po tradiciji sprejete starozakonske verske nazore preizkusiti in temeljito prenoviti⁸.

V naslednjem hočemo raziskati, kako so nastali, se razvili in se zagovarjali nazori o postanku pentatevha, ki so dovedli do takih posledic, potem pa po kritiki teh teorij razbrati misli o postanku pentatevha ter zavreči napačne nazore.

II. Zgodovinski pregled vprašanja.

2. Cerkevni očetje so učili soglasno, da je Mojzes avtor peterih po njem imenovanih knjig. Vendar so imeli nekateri izmed njih poseben nazor o takratni obliki Mojzesovih knjig. Mislili so namreč, da so za časa babilonske sužnosti Mojzesove

¹ Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten. Stuttgart-Berlin 1920.

² Op. cit. 7 nsl.

³ Op. cit. 52 nsl.

⁴ Op. cit. 70 nsl.

⁵ Op. cit. 97.

⁶ Op. cit. 72.

⁷ Op. cit. 94.

⁸ Op. cit. 7.

knjige ali po nekaterih tudi druge svetopisemske knjige zgorele ali bile kako drugače uničene, oziroma izgubljene, in da jih je Ezdra znova spisal ali rekonstruiral. To njihovo mnenje se je naslanjalo najbrž na poročilo apokrifne 4. Ezdrove knjige. Tu se pravi, da je božja (Mojzesova) postava zgorela (14, 21) in da je Ezdra prosil Boga, naj mu pošlje sv. Duha, da bi napisal vse, kar se je zgodilo od začetka in kar je bilo pisano v božji postavi (et scribam omne, quod factum est in saeculo ab initio, quae erant in lege tua scripta 14, 22). To se je zgodilo v ravnini (profecti sumus in campum et mansimus ibi 14, 37). V 40 dneh je napisalo 5 brzopiscev v 84 knjigah, kar jim je Ezdra narekoval.

V tem smislu govori sv. Irenej, da je bilo sv. pismo ob Nabuhodonosorjevi sužnosti uničeno in da je Bog po vrnitvi Judov iz sužnosti v Artakserksovem času navdihnil Ezdra (inspiravit Esdrae), da je zopet uredil preroške govore in postavo, ki je bila ljudstvu dana po Mojzesu⁹. Sv. Bazilij omenja ravnino, v kateri je Ezdra zopet uredil po božjem navdihu in na božji ukaz vse knjige.¹⁰ Tertulijan ugotavlja, da je Ezdra zopet upostavil vse dokumente judovskega slovstva.¹¹ Zanimivi so izrazi sv. Hieronima, s katerimi govori o tem predmetu. Razlaga besedilo sv. pisma »do današnjega dne« — usque in praesentem diem (Dt 34, 6) in pravi, da je to dan, ko je bil ta dogodek popisan, bodisi da se nanaša na Mojzesovo dobo, ki je avtor pentatevha, bodisi na dobo Ezdra, ki je prenovitelj tega dela. Že sv. Hieronim je tedaj smatral za dopustno, da se Ezdru pripisujejo nekatere spremembe ali nekateri dodatki v pentatevhu. Ta tudi za današnjo svetopisemsko slovstveno kritiko klasičen stavek se glasi: »Certe hodiernus dies illius temporis aestimandus est, quo historia ipsa contexta est, sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram eiusdem instauratorem operis, non recuso.«¹² Sv. Hieronim je imel poročilo 4 Ezdr 14 za legendo, kakor je razkrinkal tudi legen-

⁹ Iren., Contra haereses III 21, 2 (PG 5, 852): »Et non est mirabile Deum hoc in eis operatum, quando in ea captivitate populi, quae facta est a Nabuchodonosor, corruptis scripturis, et post septuaginta annos Iudaeis descendentibus in regionem suam, post deinde temporibus Artaxerxis Persarum regis inspiravit Esdrae sacerdoti tribus Levi, praeteritorum prophetarum omnes rememorare (ἀνατάξασθαι) sermone, et restituere populo eam legem quae data est per Moysen.«

¹⁰ Basil., Epist. ad Chilonem XLII, 5 (PG 18, 1123): »Hic campus, in quem cum Esdras secessisset, omnes libros divinitus inspiratos, Deo iubente, eructavit.«

¹¹ V delu »De cultu animarum« I 2 (PL 1, 1308). Na tem mestu je tudi opomba, da je nekaj od Ezdra ali Jozueta spremenjenega ali dodanega, kakor o Mojzesovi smrti ali pokopu. V Mignejevi (Vallarsijevi) izdaji Hieronimovih del (PL 23, 190) pa je še v opombi pristavljeno, da so grški in latinski očetje večinoma učili: »Omne instrumentum Iudaicae litteraturae per Esdram constat restauratum. In quam sententiam plures e Graecis Latinisque Patribus abierunt.«

¹² De perp. virginitate B. M. 7 (PL 23, 190).

darične izrastke Aristejevega pisma o postanku Septuagintinega pentatevha; ni tedaj mislil, da bi bil Ezdra na čudežen način spisal isto, kar je bilo prej v sv. pismu. Tudi sv. Janez Križostom je bil mnenja, da je rabil Ezdra pri spisovanju svojega dela »ostanke starih spisov«¹³. Kljub temu pa je učil sv. Hieronim iz drugih razlogov, da Ezdrovo delo ni samo prepis Mojzesovega spisa, ampak so se v Ezdrovi dobi izvršile take spremembe, da imenuje ta učitelj sv. pisma Ezdra »instavratlja« pentatevha.

3. Po času cerkvenih očetov so vobče smatrali Mojzesa za avtorja pentatevha, le nekatere stvari so se jim zdele pozneje dodane. Že talmudisti (baba bathra 14 b) so učili n. pr., da je poročilo o Mojzesovi smrti v Dt 34, 5—12 dodal Jozue. Andrej Bodenstein (Karlstadt)¹⁴ pa je začel dvomiti o Mojzesovem avtorstvu meneč, da je isti jezikovni značaj, ki je v nemožeškem Dt 34, 5—12, tudi v prejšnjih delih pentatevha. Katoličan Andrej Masius je mislil, da je Ezdra uredil pentatevje po starih spisih. Bonfrère S. I.¹⁵ govori o dodatkih, ki so jih napravili po Mojzesu poznejši hagiografi. Tirin in Cornelius a Lapide omenjata v svojih komentarjih k pentatevhu Jozuetovo delo pri peterih Mojzesovih knjigah. Jud Baruh Spinosa¹⁷ pa je naravnost začel tajiti Mojzesovo avtorstvo: pentatev je kompiliral Ezdra iz starih virov, kaj malega tudi iz Mojzesovih spisov.

Velikega pomena v našem vprašanju je francoski oratorianec Rihard Simon, ki je v svojem pomembnem delu »Histoire critique du Vieux Testament«¹⁸, ki ga je spisal pravzaprav proti Spinozovemu naziranju, poudarjal, da je Mojzes rabil v Genezi vire, pisana ali ustna izročila, in da se je posluževal pisarjev, ki so po njegovem naročilu pisali pentatev. Eksistenco virov je dokazoval iz nekaterih ponavljanih n. pr. pri stvarjenju Gn 1 in Gn 2 ali pri vesoljnem potopu Gn 6—9, iz različnosti v slogu, iz pomanjkanja prave kronologije in stvarnega reda. Vso to dobo pa je ostalo to vprašanje v krogu maloštevilnih strokovnjakov. V širšem občinstvu sploh ni bilo znano, da bi bilo mogoče dvomiti o Mojzesovem avtorstvu pri pentatevhu. To je postalo drugače šele od druge polovice 18. stoletja naprej do današnjega časa.

4. a) Začetek za iznajdbo novih teorij o postanku pentatevha je napravil francoski katoliški zdravnik Jean Astruc, ki je izdal knjigo »Conjectures sur les mémoires originaux dont

¹³ Ἐτέρῳ πάλιν ἀνδρὶ θανυαστῆ ἐνέπνευσεν, ὥστε αὐτὰς ἐκθέσθαι, τῆ Ἑσδρα λέγω, καὶ ἀπὸ λειψάνων (e reliquiis, e fragmentis) συντεθῆναι ἐποίησας. In Ep. ad Hebr., hom, 8, 4 (PG 63, 74).

¹⁴ Libellus de canonicis scripturis, Wittenberg 1520.

¹⁵ Josuae imperatoris historia illustrata, Antverp. 1574.

¹⁶ Pentateuchus, Antv. 1625.

¹⁷ Tractatus theologicus politicus. Hamb. 1670.

¹⁸ Rotterdam 1685.

il paraît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Genèse¹⁹. Preiskal je Genezo ter 1 in 2 pogl. Eksoda, t. j. do Mojzesovega nastopa, ter našel, da rabijo nekateri deli za božje ime Jahve, drugi pa Elohim. Ta dva dela, Elohist in Jahvist, je združil Mojzes kot izvirna spomenika (mémoires originaux); ne da bi ju tako predelal, da se ne bi spoznala v njegovi redakciji. Enako hipotezo virov je učil za Gn in Eks 1—2 Jan. Gottfr. Eichhorn²⁰.

b) V začetku 19. stoletja sta izumila Geddes²¹ v Angliji in Vater²² v Nemčiji hipotezo odlomkov ali fragmentov. Raztegnila sta preiskavo na ves pentatev ter učila, da sestoji iz dolge vrste odlomkov, ki so prišli v teku časa skupaj. S tem se je že opustilo Mojzesovo avtorstvo. Vater je mislil, da je najprej nastal Dt za časa Davida ali Salomona, drugi odlomki pozneje, vse skupaj pa je bilo združeno za časa babilonske sužnosti.

c) Ta hipoteza se je zdela drugim premalo sistematična. Zato so iznašli hipotezo dopolnil, rekoč, da je v prvih štirih Mojzesovih knjigah opaziti temeljni in sicer elohistični spis, ki se je dopolnil z drugimi viri, zlasti iz jahvističnim virom po raznih avtorjih. Temeljni spis se pripisuje času po Jozuetu. Avtor, ki je spisal Dt v Savlovi ali Samuelovi dobi, je pridejal Dt k prejšnjim spisom. Najizrazitejša zastopnika te hipoteze sta Stäbelin (1830) in Tuch (1838).

d) Po raznih nadaljnjih poskusih se je ustalila sedaj novejša hipoteza virov, ki se imenuje tudi razvojna hipoteza, ker sloni na načelu verskega in bogoslužnega razvoja, ali Wellhausenova hipoteza, ki jo je za Nemcema Reussom in Grafom ter Hollandcem Kuenenom zlasti uveljavil²³. Ti kritiki smatrajo pentatev in Jozuetovo knjigo kot celoto; zato govorijo o heksatevhu, ker so mnenja, da obstoji Joz iz istih virov kakor pentatev. V posameznostih so različnega mnenja, v glavnih mislih pa se strinjajo. Po tej hipotezi ni Mojzes za pentatev ničesar spisal in tudi ni dal Izraelcem nikakih zakonov. O najstarejši zgodovini Izraelcev izvemo iz vira J (Jahvist), ki je nastal okoli 800 v Judovem kraljestvu, ter vira E (Elohist), ki je bil spisan okoli 750 pred Kr. v Izraelovem kraljestvu. Oba vira J in E sta bila okoli 650—600 združena v eno celoto, ki se zaznamuje z JE. V tem predvsem zgodovinskem delu JE nam pripovedujeta Jahvist in Elohist tako, da govori nekaj časa eden, potem pa drugi, včasih oba vzpo-

¹⁹ Bruxelles 1753.

²⁰ Einleitung in das AT. Leipzig 1780—83.

²¹ The Holy Bible. London 1792—97; I Critical Remarks on the Pentateuch. London 1800.

²² Kommentar über den Pentateuch. Halle 1802—05.

²³ Wellhausenovo najznamenitejše delo je: »Prolegomena zur Geschichte Israels«, Berlin 1883.

redno o isti stvari, včasih pa sta vira prepletena med seboj. Ta dva vira se zasledujeta v celem heksatevhu, od Gn 2, 4 b naprej, razen v Lv in večjega dela Dt. Važen odlomek tega dela je knjiga zaveze B (Bundesbuch), kakor se imenujejo poglavja Eks 20—23. Zakonodaja se je pričela šele takrat, ko se je spisal in objavil Dt; to se je zgodilo takrat, ko se je našla »knjiga postave« za časa kralja Josija leta 621 pred Kr., kakor péroča 4 Kralj 22. Takrat je združil redaktor JE z D (Devteronomij) v celoto JED. Konec heksatevha pa obstoji v duhovniškem zakoniku, zaznamovanem s črko P po nemškem izrazu Priesterkodex. Te ga je spisal Ezdra po babilonski sužnosti okoli leta 444 pred Kr., ko je reorganiziral versko občino Judov. Ta zakonik P se nahaja zlasti v Lv, Eks in Nm, kjer je kaj postav. Poseben njegov del je postava o svetosti, H (Heiligkeitsgesetz) v Lv 17—26. Spadajo pa zraven tudi nekatere zgodovinske reči, ki opisujejo, kako so nastale dotične postave. Ti posamezni viri J, E, D, P so se sami zase večkrat prenaresjali, kar pomenjajo označbe J¹, J², E¹, E², zlasti pa so to delali redaktorji, ki so prejšnje dele devteronomistično, sotrudniki dela P pa po teh idejah preustvarili celotno delo.

III. Razlogi proti Mojzesovemu avtorstvu.

5. Prve tri (4 a, b, c) omenjene hipoteze o postanku pentatevha se dandanes ne zaogovarjajo več. Imajo le še zgodovinski pomen in so podlaga za četrto (4 d) ali Wellhausenovo hipotezo. Ta se utemeljuje na različne načine. V glavnem pa se dasta ločiti dve struji, konservativna in radikalna; to je privedel Delitzsch do skrajnosti. Ozirati se nam je tedaj le vobče na Wellhausenovo hipotezo, zlasti pa na strujo, ki jo je Delitzsch spravil v širšo javnost in jo nekako populariziral.

Pristaši Wellhausenove hipoteze torej trdijo, da je postanek pentatevha nastavit na tako pozén čas, ker se je religija Izraelcev polagoma razvila iz prvotnih póganskih oblik (fetišizma, totemizma, politeizma) v monoteizem.

Tehtnega dokaza, da so bili Izraelci fetišisti ali totemisti, ne morejo kljub vsem trudom navesti. Da bi bili Izraelci kdaj politeisti, direktno tudi ne morejo dokazati. To sklepajo samo iz analógie drugih narodov, zlasti Semitov vobče: ker pripadajo Izraelci Semitom, zato so bili tudi Izraelci, kakor drugi zgodovinsko znani Semiti, politeisti.

Primerjajoče veroslovje pa nas uči, da imajo politeisti tem več božanstev, čim dalje so se razvijali, in da jih imajo vedno manj, čim dalje nazaj zasledujemo njih zgodovino v preteklosti. Vsled tega se je dognalo, da politeizem ni prvotnejša verska oblika in monoteizem proizvod razvoja, ampak da je nasprotno resnično: monoteizem je prvotna oblika, politeizem pa njegova potvara.

To splošno načelo velja tudi za Semite. Pri Semitih nahajamo sicer vobče, v kolikor so nam v zgodovini znani, politeizem. Vendar najdemo v južnosemitskih napisih iz 2. tisočletja pred Kristusom, pri južnoarabskih rodovih, priseljenih v Babilonijo, nekatera osebna imena, ki izpovedajo o božanstvu monoteistične nazore.²⁴ Kljub vsemu politeizmu se tedaj tudi pri teh Semitih dajo zaslediti stari monoteistični spomini. Zato tudi pri Semitih vobče ni najti razvoja iz politeizma v monoteizem. Vsi razen Izraelcev so ostali politeisti.²⁵ Ta dokaz je tako trden, da so nekateri opustili misel, da bi se Izraelci mogli razviti iz politeistične izraelske religije v monoteizem; zato pa začenjajo svoja razvojna premišljevanja pri babilonskem monoteizmu.

Monoteistični spomini pri Babiloncih so jim dali namreč povod za trditev, da se izraelska religija ni razvila iz izraelskega politeizma, ampak je prevzela monoteizem od Babiloncev. Zlasti je trdil Friderik Delitzsch v svojih znamenitih predavanjih in knjigah z naslovom »Babel und Bibel«, da so Izraelci dobili svoj monoteizem, svojo kulturo in literaturo od Babiloncev.²⁶ S tem bi bili Izraelci oropani prednosti, da so edin predkrščanski zgodovinski narod, ki je imel monoteizem. Če bi bilo to res, da so imeli Babilonci tak monoteizem, da bi po njem dobili Izraelci svojo monoteistično religijo, bi ostala še vedno nerešena uganka, zakaj je ostal monoteizem le pri Izraelcih in ne tudi pri kakem drugem narodu. Saj bi zahtevala razvojna teorija z nujnostjo tudi drugje tak razvoj iz politeizma v monoteizem. Toda sklep, da bi Izraelci dobili svoj monoteizem od Babiloncev, je napačen. Monoteistični odmevi pri Babiloncih so tako neznamni, da je pri njih izključen kak praktičen monoteizem, ki bi mogel vplivati na Izraelce.²⁷ Teža se zaveda tudi Delitzsch sam. V novem delu »Die große Täuschung« restringira svoje nazore v tem oziru. Jahveja imenuje enega izmed mnogih bogov, ki so jih častila različna amoritska ljudstva, predvsem Midianiti, ker je bil goreči grm, kraj prvega Jahvejevega razodetja, na midianitskem ozemlju.²⁸ Preroke, ki jih je v knjigah »Babel und Bibel«²⁹ še hvalil in cenil, imenuje v tem delu sleparje in intri-

²⁴ Cf. F. Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897; J. Niekel, Der Ursprung des alttestamentlichen Gottesglaubens (Bibl. Zeitfr. I 2). Münster i. W. 1908.

²⁵ Cf. J. Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques. Paris 1905.

²⁶ Babel u. Bibel (Leipzig 1905) 47—53.

²⁷ A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der bylonischen Religion. Leipzig 1904. B. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwickelungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte. Tübingen 1906.

²⁸ Op. cit. 111.

²⁹ Poleg obširne Babel-Bibel-literature cf. zlasti: A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.² Leipzig 1906. — H. Gunkel, Israel u. Babylonien. Der Einfluß Babyloniens auf die israelitische Religion.

gante, ki so varali sebe in ljudstvo. Za Izrael sploh ne prizna več monoteizma, ampak samo monolatrijo. Pač pa še naglaša babilonsko in kanaansko kulturo, ki je vplivala na Izraelce. Za postanek te izraelske monolatrije pa Delitzsch podstavlja sličen razvoj od Mojzesa do Ezdra kakor drugi zastopniki Wellhausenove hipoteze. Zato pridejo za postanek virov J, E, D, P isti oziri v poštev.

6. Za pozni postanek omenjenih virov navajajo mnogi še splošno načelo, da v Mojzesovem času spisani zakonik, kakršen je pentatevh, nima analogije v zgodovini in da je bilo pisanje sploh ali neznano ali vsaj redko znano.

Ugovor iz analogije je izgubil dandanes vsako verjetnost. Sosedni Izraelci so imeli v tem času že pisane postave. Zlasti zavrača ta ugovor zakonik babilonskega kralja Hammurapija, ki je vladal okoli l. 2000 pred Kr., torej blizu v Abrahamovem času. Kamen, nad 2 m visok in okoli 1 m debel, na katerem je zapisanih 280 pravnih in kazenskih naredb, je bil najden l. 1901/02 v mestu Susa in se nahaja zdaj v Louvru v Parizu. Ta Hammurapijev zakonik ima enake določbe kakor Mojzesov pentatevh, v nekaterih stvareh pa je majhna razlika. Delitzsch misli v svojem koprnenju, da bi povišal babilonizem in ponižal izraelizem, da Hammurapijev zakonik presega Mojzesovega v popolnosti; pentatevh bi bil le slaba kopija idej babilonskega zakonika. To izvajanje Delitzschevo, tudi v novi knjigi (Die gr. T.), je sicer pretirano. Vendar je gotovo, da je sličnost med obema zakonikoma. Zato pa nam nudi Hammurapijev kodeks lepo analogijo za pentatevh. Obenem pa je dokaz, da odgovarja pravno naziranje, kakor ga nam riše Geneza za dobo očakov, temu času, ker ima Hammurapi skoro enake določbe.³⁰

7. Enako je z ugovorom, da ljudje v tem času, ko bi naj nastal pentatevh, niso znali pisati in čitati. Delitzsch se nagiba k mnenju, da niti Mojzes ni znal pisati: »Angesichts der Unwahrscheinlichkeit und Zerfahrenheit der Überlieferung von der sinaitischen Gesetzgebung braucht die Frage, ob Moses überhaupt habe schreiben können, gar nicht berührt zu werden.«³¹ Delitzsch nima seveda nikakega verjetnostnega razloga za to trditev. Brez ozira na to, da »je bil Mojzes poučen v vsej modrosti Egipčanov«, kakor se pravi v Ap dej 7, 22 z ozirom na Eks 2, 10, izgubi ta ugovor vso veljavo, če pomislimo, da je Mojzes prišel z Izraelci iz Egipta, kjer je bila razvita že visoka kultura, kjer so videli Izraelci vse polno napisov. Dalje je bil

Göttingen 1903. — H. Winckler, Die babylonische Kultur in ihrer Beziehung zur unsrigen. Leipzig 1902. — E. Sellin, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen. Leipzig 1908.

³⁰ Cf. H. Winckler, Die Gesetze Hammurabis. Leipzig 1906. — Oettli, Das Gesetz Hammurabis u. die Thora Israels. Leipzig 1903. — A. Jeremias, Moses und Hammurabi. Leipzig 1903. — H. Grimme, Das Gesetz Hammurabis und Moses. Köln 1903.

³¹ Op. cit. 68.

Abraham, preden je prišel v Palestino, v Babiloniji, kjer je bila istotako razširjena pisava. Da je bilo pisanje v Palestini v tem času jako v navadi, se vidi zlasti iz amarnskih tablic, nad 300 ilnatih plošč, ki so se našle leta 1888 na ozemlju Tell el-Amarna v Srednjem Egiptu in se nahajajo zdaj v muzejih v Kairi, Londonu, Berlinu in Oxfordu. Te table so nekak državni arhiv faraonov Amenofa III in Amenofa IV iz časa okoli 1400 pred Kr., torej iz dobe, ko so bili Izraelci na tem, da zasedejo Palestino. Največ tablic ima poročila palestinskih knezov in uradnikov na egiptovsko vlado. Med drugimi poroča tudi kraljevi namestnik v Jeruzalemu, Abd-chiba, da Chabiri (katere ime se spravlja v zvezo z Hebrejci-Izraelci) ogrožajo deželo, radi cesar prosi za nujno vojaško pomoč. Pa tudi privatna poročila, celo od žensk, se nahajajo zraven. Pisana so v babilonskem jeziku in v babilonskem klinopisu, za nekatere babilonske izraze pa imajo kanaansko razlago, n. pr. anaji za babilonsko elippu = ladja.³² Sellin je našel 1902/3 v kraju Ta'anek v Palestini enake napise, Winckler pa 1905—07 v Boghaz-köi v Mali Aziji cel arhiv tablic, ki so zdaj večinoma v carigranskem muzeju.³³ Iz vsega tega sledi, da se je v Mojzesovem času pri sosednjih rodovih veliko pisalo. Eno mesto v Kanaanu se imenuje »knjižno mesto«. Karjat-Sefer (Joz 15, 15; Sodn 1, 11: »Dabira, ki mu je bilo nekdanj ime Karjat-Sefer, to je mesto knjige«). Zato se po pravici navajajo v Eks 5, 6; Nm 11, 16; Dt 1, 15 v hebrejskem tekstu šoterim, t. j. pisarji.³⁴ Po vsem tem ni nikakega razloga, zakaj bi se pentatevh ne bil mogel pisati v Mojzesovem času.

8. a) Na podlagi teh nedokazanih podmen ali tudi brez te podlage zasledujejo pristaši Wellhausenove teorije zlasti razvoj izraelskega bogoslužja. V dobi sodnikov in v prvih časih kraljev, pravijo, ni opaziti takega bogoslužja, kakršnega zahteva P, t. j. bogoslužni zakonik, ki se nahaja zlasti v Lv. Ne omenja se sv. šator, ne dedno duhovništvo, ne enotno svetišče, ampak darovalo se je na raznih mestih, ki so se imenovala višine (hebr. bamoth). To je bila prva stopnja razvoja, ki jo podstavlja knjiga zaveze B, del vira E v Eks 20, 24.³⁵ Zato v tem času še ni bilo celega pentatevha, zlasti še ne D in P. Šele kralj Josija je centraliziral bogoslužje v jeruzalemskem templju. To se je zgodilo z uvedbo Devteronomija (D) leta 621.³⁶ V 4 Kralj 22, 8 se namreč pravi, da je naznanil v tem letu veliki duhovnik Helcija: »Knjigo postave sem našel v hiši Gospodovi.« Teoretiki Wellhausenove struje pravijo, da je bil malo prej Dt

³² Cf. Niebuhr, Die Amarna-Zeit, Leipzig 1903. — C. Miketta, Die Amarnazeit (Bibl. Zeitfr. I 10), Münster i. W. 1908.

³³ Cf. O. Weber, Boghazköi-Studien. 4. u. 5. Heft. Leipzig 1920.

³⁴ E. König, Die Genesis (Gütersloh 1919) 83.

³⁵ Cf. Marti, Geschichte der israelitischen Religion (Straßburg 1907)

³⁶ Marti, op. cit. 219 nsl.

spisan in s to prevaro »najdbe« uveden, ker je Josija izvrševal naredbe Dt, zlasti kar se tiče centralizacije svetišča. Ta druga stopnja razvoja je imela podlago v tem, da je prenehalo Izraelovo kraljestvo 722. l. in je bila politična uprava tega časa enotno centralna. V babilonski sužnosti pa je pripravil zlasti prerok Ezehiel tretjo stopnjo zakonodaje in bogoslužja. Ko so se vrnili Judje iz babilonske sužnosti, je bila centralizacija samoposebi umevna. Zato je sestavil in objavil Ezdra okoli leta 444 nov zakonik P, ki je ugotovil ta dejstva in promulgiral natančne postave o daritvah, o razliki med duhovni in leviti. Ta pozni postanek duhovniškega zakonika P še utemeljujejo tudi s tem, da nam zgodovinske knjige in preroki o njem ne poročajo, kakor trdijo ti teoretiki.

b) Te tri stopnje razvojne teorije podpirajo njeni pristaši z jezikovno-slovniškimi razlogi. Nekateri deli namreč rabijo za božje ime Jahve, drugi Elohim. Jahvist rabi nekatere posebne besede, katerih Elohist nima. Vsak zase imata svoj poseben slog. P je zopet drugačen, ljubi naštevanja, ponavlja isto besedilo. D pa je goreč govornik, ki hoče navdušiti za svoje ideje. Ako bi pisal pentatevh en pisatelj, Mojzes, pravijo, bi teh razlik ne bilo, ki se pa dajo na podlagi treh razvojnih stopenj lahko razumeti.

c) Dalje se pozivljejo na to, da se večkrat govori o Mojzesu v tretji osebi, da se nahajajo marsikje razlagajoče pripombe, ki so umljive le s stališča poznejšega časa, da se nahajajo nekatere določbe, ki podstavljajo življenje stalno naseljenega, v hišah bivajočega ljudstva, ne pa pastirskega naroda, za katerega bi moral pisati Mojzes. Važnost polagajo tudi na to, da se nahajajo o isti stvari dvojna poročila ali celo protislovja, kar bi bilo izključeno pri enem pisatelju. Končno poudarjajo veliko sorodnost med eksilskim prerokom Ezehielom in zakonikom P, iz česar sklepajo, da je P nastal pozneje ko Ezehiel.

9. a) Proti ugovorom 8 c je lahko ugotoviti, da so brez posebnega pomena. Avtor Mojzes lahko piše o svojih delih tudi v tretji osebi. Povrh pa ni treba misliti, da bi bil vse sam napisal, ampak da je dal pisati po pisarjih (šoterim).

β) Opombe, kako se katero mesto imenuje, kateri narod je bil takrat tu ali tam, ali stavki kakor: »preden so Izraelovi otroci imeli kralja« (Gn 36, 21), so poznejši dodatki, ki so jih pridevali poznejši prepisovalci ali avtorji, kakor je bilo pridejano poročilo o Mojzesovi smrti. Takih zgodovinskih, geografskih in arheoloških pripomb je mnogo.

γ) Proti očitku, da se ponekod podstavlja bivanje v Palestini, se da reči, da je Mojzes imel namen pripeljati ljudstvo v Palestino. V ta namen je poslal tje tudi oglednike. Zato lahko govori o naredbah, ki naj veljajo za Palestino. Lahko omenja tudi hiše, ne samo šatorov. Saj je poznal hiše iz Egipta in v

40 letih svojega bivanja na sinajskem polotoku so lahko imeli Izraelci tuintam več ali manj stabilne šatore ali domove.

δ) Nekatere stvari, kakor n. pr. določbe o kralju (Dt 17, 14—20) pa je Mojzes lahko dal v preroškem duhu. Zdi se celo, da bi ta in enake naredbe lahko prišle zraven kot poznejši dodatki, dani po enakih preroških in inspiriranih pisateljih, kakor je bil Mojzes; naredbo o kralju bi lahko dodal prerok in sodnik Samuel, ki je po božjem navdihu uvedel kraljestvo.

ε) Dvojnih poročil o eni in isti stvari ni veliko. Nekatera poročila se po nepotrebnem jemljejo kot poročila o isti stvari, n. pr. da je bila Agara dvakrat izgnana (Gn 16 in Gn 21), ali da je Sara prišla dvakrat v nevarnost s svojo zakonsko zvestobo (Gn 12, 11 sl. in Gn 22, 2 sl.). Tu ni treba misliti, da se na dvojen način pripoveduje isti dogodek, ampak sličen dogodek se je res lahko dvakrat pripetil. Pri nekaterih takih poročilih, n. pr. stvarjenje sveta v Gn 1 in Gn 2, je ista stvar drugikrat razširjena ali opisana z druge strani, ali pa preurejena ali prepletena po dveh virih. Česar namreč Mojzes ni sam doživel, to je moral izvedeti ali po razodetju ali po virih. Glede prazgodovine in glede zgodovine očakov se je Mojzes, tako se zdaj skoro vobče misli, posluževal virov, t. j. tradicije očetov in zapiskov. Mogoče je tedaj, da se še ponekod poznajo prvotni viri, po katerih so prišla poročila v pentatevh. Radi tega je lahko sicer razlika v takih poročilih, ne da bi bilo kako bistveno protislovje. Protislovja so le navidezna, kakor je slična stvar pri sinoptikih, ki iste stvari o Kristusu pripovedujejo na različen način. Tako n. pr. ni nikako protislovje, če se na nekaterih mestih imenujejo trgovci, ki so kupili Jožefa, Midianiti, na drugem pa Ismaeliti, ko se celo v enem verzu Gn 37, 28 v prvem delu imenujejo Midianiti, v drugem pa Ismaeliti, ker je drugo bolj splošno ime, prvo pa znači pleme tega beduinskega naroda.

ζ) Jezikovna in stvarna sorodnost med P in Ezehielom je res vidna. Iz tega pa ni treba sklepati, da je P odvisen od Ezehiela, ampak se da ta prikazen razlagati s tem, da se je prerok in duhovnik Ezehiel v pregnanstvu veliko pečal z duhovniškim zakonikom P in rabil radi tega njegovo ideologijo. Sicer pa rabi Ezehiel nekatere izraze, ki se nahajajo v D in pri Jer, v P pa ne. Povrh pa je med P in Ezehielom tudi precejšnja stvarna razlika, ki bi ne bila razumljiva. Kako bi si namreč upal kak neznan poznejši avtor knjige P kaj izpremeniti na obrednih določbah priznanega velikega preroka Ezehiela? Razlika pa se da obratno dobro razumeti, da govori Ezehiel na podlagi P v preroškem in simboličnem smislu, ki se ne strinja v besedni razlagi s P.

10. a) Glede ugovorov 8 b se mora priznati, da raba imen Jahve in Elohim za božje ime tudi ni pvsod slučajna. Vobče se more reči, da se Jahve rabi zlasti takrat, če se hoče označiti posebno zavezniško razmerje med Bogom in Izraelci, in da se

polaga zlasti v usta Izraelcev. Vendar je zopet gotovo, da Jahve ali Elohim nista več povsod na prvotnem mestu, ampak da se je pozneje to ime spreminjalo. Da se je po nekem sistemu to ime določevalo, vidimo iz tega, da imamo v peterih zbirkah psalterija v eni zbirki večinoma jahvistične psalme, v drugi pa elohistične. Zlasti pa se vidi to iz tega, da ima eden in isti psalm v prvi zbirki kot 13. psalm za božje ime Jahve, v drugi zbirki kot 52. psalm Elohim na istih mestih, kjer je bil v 13. psalmu Jahve. Radi te nestalnosti se iz imen samih ne more ugotoviti, kaj je prvotno jahvistično ali elohistično. Zato se še opozarja na nekatere jezikovne in stilistične posebnosti, ki so združene z imeni Jahve in Elohim; tako n. pr. rabi Jahvist za goro božjega razodetja ime Sinaj, Elohist pa ime Horeb, v katerih dveh imenih pa ni nasprotja, ker je Horeb lahko ime za vse gorovje, Sinaj pa za en vrh, ali pa narobe. Kako negotovi so ti znaki, se vidi iz tega, da najdejo različni avtorji različne jahvistične in elohistične dele in da pri tem ni nikakega soglasja.

β) Pa denimo, da so kljub vsej negotovosti taki deli v pentatevhu. V tem slučaju bi morali misliti, da so Mojzes ali njegovi pisarji rabili take vire, pismene vire ali ustna izročila, za svoje spise, in da so jih v toliko rabili nespremenjene. Če mislimo samo na pisarje, pa si te posebnosti razlagamo lahko s tem, da je vsak izmed njih rabil svoj besedni zaklad in svoj slog, na katerega ni vplival Mojzes kot glavni avtor, pod čigar nadzorstvom so delali pisarji.

γ) Kar se tiče stilističnih in lingvističnih posebnosti še povrh v delih P in D, sklepamo enako. Mojzes je lahko kot zgodovinar pisal v J in E drugače kakor kot zakonodajavec v P, kjer mora samo suhoparno naštevati razne pravice, dolžnosti, kazni itd. Zopet drugače pa zapisuje svoje plamtče, vzpodbudne in poslovilne govore v D. Tudi je lahko drugače pisal v prvih dveh letih bivanja na sinajskem polotoku, kakor po 38 letih svojega potovanja od Kadeša do Neba. Če upoštevamo pisarje, pa je ta razlika v J, E, D in P še bolj umevna. Ti pisarji so lahko bili različni po številu, po letih, po zmožnostih in dobi, v kateri so pisali. Zato imajo lahko ti deli vsak zase svoj poseben značaj.

δ) Razen tega si ne smemo predstavljati, da je bil pentatevh od vsega začetka spisana od prve do zadnje črke v knjigo, vezano v močne platnice, zapečaten s sedmimi pečati. Posamezni deli so bili pisani na posameznih listih. Zato so te dele dobili v roke različni prepisovalci, ki so v teku časa marsikaj spremenili. Posamezni deli so se lahko različnokrat prepisovali po potrebi. Svoj posebni stilistično-lingvistični značaj pa jim je dal naposled še Ezdra s svojimi pisarji, ki je reorganiziral po eksilu službo božjo in priredil tudi pentatevh. Tako se da razlagati razlika v posameznih delih, obenem pa razmeroma nove oblike, ki odgovarjajo Ezdrovi dobi. Na drugi strani pa imajo

J, E, D in P nekatere oblike skupno, ki se ne nahajajo v drugih knjigah cele stare zaveze, kar nam dokazuje, da je pentatevh nastal posebej in kot neka celota, ki se loči od drugih svetopisemskih knjig.

11. a) Glavna opora za Wellhausenovo teorijo je v razlogih, navedenih v 8 a, ki bi naj utemeljili razvoj izraelske zakonodaje. O Mojzesu ti teoretiki samo to priznavajo, da je vodil izraelsko ljudstvo in ga pridobil za Jahvejevo češčenje, odrekajo mu pa vsako zakonodajo sploh, posebej še uvedbo takega bogoslužja, kakor se nam popisuje v Lv. Prvo stopnjo najdejo izraženo v elohistični knjigi zaveze, B, kjer se glasi božja zapoved v Eks 20, 24 tako-le: »Oltar iz prsti mi naredite ter mi darujte svoje žgavne in mirovne darove, svojo drobnico in svojo govejo živino; na vsakem mestu, kjer se obhaja spomin mojega imena, bom prišel k tebi in te bom blagoslovil.« Iz tega sklepajo, da se do uvedbe Dt po kralju Josiju ni zahtevalo to, kar določa Dt 12, 13. 14: »Varuj se, da ne daruješ svojih žgavnih darov na vsakterem mestu, ki ga ugledaš, ampak na tem, ki si ga bo izvolil Gospod v enem tvojih rodov, daruj darove, ter stori vse, kar ti zapovedujem«, t. j. da bi bilo določeno samo eno svetišče za daritve.

Toda iz Eks 20, 24 se ne more sklepati, da bi to mesto izključevalo centralno središče. Saj se določa v isti knjigi zaveze, B, Eks 23, 14—19, da morajo Izraelci trikrat v letu obhajati praznike (14), da se tedaj ne smejo prikazati prazni »božjemu obličju« (15), da morajo trikrat v letu priti vsi moški »pred Gospoda, svojega Boga« (17), in da morajo prvine sadu svoje žetve prinesiti »v hišo Gospoda, svojega Boga« (19). Enake so določbe v Eks 34, 23—26, v delu, ki ga prištevajo razvojni teoretiki Jahvistu, kjer se še omenja, da lahko vsi moški brez skrbi opravljajo to pot trikrat v letu pred »obličje Gospoda«, ker nihče (nikak sovražnik) ne bo prežal na njihovo deželo. Iz tega se mora sklepati, da se zahteva v tej knjigi tudi centralno svetišče. V Lv se seve podstavlja centralno svetišče, kar se vobče priznava; imenuje pa se tu »snidni šator« (Lv 17, 9), ki je eksistiral v Mojzesovem času že po najstarejših virih (Eks 33, 7—11 E [Num 10, 33 E; 11, 24 EJ; 11, 26. 30 E]).³⁷

Kar se tiče v Eks 20, 24 omenjenih daritev »na vsakem mestu, kjer se obhaja spomin božjega imena«, so to privatne daritve na krajih božjih prikazni, kjer se je res tudi darovalo, kakor vidimo n. pr. iz Gedeonove daritve (Sodn 6, 11—24) in drugih. Redne daritve pa so bile v centranem svetišču, najprej tam, kjer so imeli sv. šator ali šator pričevanja s skrinjo zaveze. Ko so Filistejci ujeli skrinjo zaveze, niso imeli Izraelci pravega svetišča, tudi potem ne, ko so dobili skrinjo zaveze nazaj, ker

³⁷ Cf. E. König, Geschichte der alttestament. Religion (Gütersloh 1915) 284.

sta bila skrinja zaveze in sv. šator ločena in sta menjala večkrat svoj sedež. Zato se je udomačila navada, da so darovali na različnih krajih. Ta razvada se je dala šele takrat polagoma odpraviti, ko so dobili Izraelci v Salomonovem templju zopet stalno centralno svetišče. Ko pa se je skupno kraljestvo ločilo v severno in južno, se je v severnem kraljestvu dalje darovalo na raznih krajih, ker mu iz političnih vzrokov svetišče južnega kraljestva ni bilo primerno. Šele po razsulu severnega kraljestva 722 pred Kr. se je dalo bogoslužje lažje centralizirati; zato se je delalo zlasti za kralja Josija na to, da so se daritve na višinah odpravile, ker so bile nevarnost za malikovanje. Če se tedaj vedno ni celo tako darovalo, kakor zahteva Dt, se iz tega ne more sklepati, da do tedaj Devteronomija sploh ni bilo. Da je bila devteronomska zahteva o centralnem svetišču Izraelcem znana, vidimo n. pr. že v Joz 22, kjer je nastal prepir radi tega, ker se je zdelo, da se je kršila ta postava.

β) Iz 4 Kralj 22, 8 se ne more sklepati, da bi se tu poročalo o kaki novi postavi, ki bi šele v tem času (621) nastala. Determinacija pri »postavi« v stavku: »Knjižo postave פקודי המזבח sem j' našel v hiši Gospodovi« znači, da je tu mišljena stara, že znana postava,³⁸ ne pa nekaj novega. Nerazumljivo bi bilo, kako bi se mogel Dt uveljaviti, če bi bil celo nova, vrnjena postava. Če bi nastal Dt šele 621. l., bi obsegal celo vrsto anahronističnih postav. Tako se n. pr. zahteva, da naj Izraelci pomorijo Hetejce in Amorejce in Kananejce in Ferezejce in Hevejce in Jebusejce (Dt 20, 17), katerih takrat ni več bilo ali vsaj niso bili nevarni, ko pa je n. pr. Jebusejce že kralj David premagal in zavzel njihov grad v Jeruzalemu. Zahtevo centralnega svetišča (Dt 12, 13, 14) pozna pred Josijem že kralj Ezekija, ki je razdejal višine (4 Kralj 18, 4). Da se je »knjiža postave« nekako pozabila in torej zopet »našla«, se da razlagati, ker so bili pred Josijem brezbožni, versko mlačni časi.

γ) Enako je s tretjo stopnjo Wellhausenove teorije. Ni mogoče misliti, da bi obredni zakonik P vpeljal šele Ezdra l. 444 pred Kr. Delitzsch poudarja v tem oziru zlasti to, da o sv. šatoru ni poročil »ne pri prehodu čez Jordan, ne v času sodnikov in kraljev, ne v Dt, ne pri zidanju Salomonovega templja«³⁹ Delitzsch si predstavlja z drugimi vred Salomonov tempelj kakor nekako grajsko kapelo brez ozira na sv. šator. Sv. šator je rekonstruiral šele Ezdra po Salomonovem templju ter ga »projiciral« v Mojzesov čas v puščavi.⁴⁰

³⁸ Tudi König, Das Deuteronomium (Leipzig 1917) 48 prevaja z »das Gesetzbuch« in pravi: »Die Übersetzung ‚ein Gesetzbuch‘ ist unrichtig.«

³⁹ Op. cit. 54.

⁴⁰ Op. cit. 55.

Proti Delitzschevemu dokazovanju se da reči, da ni potrebno, da bi Jozuetova knjiga morala omeniti pri prehodu čez Jordan sv. šator, ki se je dal lahko zložiti in nositi. V knjigah Joz, Sodn in Kralj pa je sv. šator omenjen, n. pr. Joz 18, 1: »zbrali so se vsi Izraelovi sinovi v Silu in so ondi postavili šator pričevanja«; Sodn 18, 31: »Mihov malik je ostal pri njih ves čas, dokler je bila hiša božja v Silu«; 1 Kralj 2, 22: »na straži pri šatorovih vratih«. Tudi Dt 31, 14. 15 govori o »šatoru zaveze« in o »šatorovih vratih«. In pri zidanju Salomonovega templja se zopet izrecno omenja sv. šator: »duhovni so vzdignili skrinjo ter so nesli skrinjo Gospodovo in šator zaveze in vse svetiščno orodje« (3 Kralj 8, 3. 4).⁴¹

Proti tem dokazom, da je šator zaveze, kakor ga popisuje P v Eks 25—27, res že eksistiral pred Ezdrom, se zatekajo Delitzsch in drugi radikalni zastopniki Wellhausenove teorije k samovoljni trditvi, da so vsi ti citati iz svetopisemskih knjig poznejši fingirani vrinki. Dasi je to za to teorijo slabo, da se mora zateči k takim argumentom, jim pridemo vendar v okom s tem, da opiramo svoje trditve ne samo na omenjene citate, ampak tudi na druge razloge. Če je nastal P v eksilski dobi, potem bi moral imeti program za poeksilsko dobo. V tem času pa mislita preroka Agej in Zaharija le na restavracijo templja. O sv. šatoru ni govora, nanj nihče ne misli. Kljub temu bi spisovatelji tega kakih 60 poglavij velikega duhovniškega kodeksa P govorili na dolgo in široko, kakšen je sv. šator, kako se mora postaviti, kako nositi itd.! Ta P bi imel nesmiselne naredbe n. pr. o razdelitvi kanaanske dežele med dvanajstere rodove (Num 26), ki so v eksilski dobi že večinoma izginili. Kako bi mogel dalje Ezdra vpeljati dedno duhovništvo s tremi stopnjami, če bi bilo Izraelcem to prej nekaj popolnoma neznanega? Tudi je neverjetno, da bi bili Izraelci skoro skozi celo svojo zgodovinsko dobo od Mojzesa do 444 brez duhovniškega zakonika.

Zato ni nikakega tehtnega vzroka, da bi morali nastaviti P v tako pozen čas. Pač pa se lahko misli, da so prišle marsikatero malenkostno natančne naredbe kot kazuistični dodatki v teku časa zraven. Marsikaj pa je tudi prišlo v tekst, kar je bilo prvotno le kaka razlaga ali opomba ob robu.

IV. Razlogi za Mojzesovo avtorstvo.

12. Potem ko smo videli, da razlogi Wellhausenove teorije niso taki, da bi se jih morali okleniti, raziskujmo, kaj se da pozitivno trditi o avtorstvu pentatevha. Notranji in zunanji razlogi govorijo za Mojzesovo avtorstvo. Najvažnejši notranji razlogi za to so ti-le:

⁴¹ Cf. E. König, Fr. Delitzsch's »Die große Täuschung« kritisch beleuchtet (Gütersloh 1921) 17.

a) Pričevanje pentatevha samega. Na več mestih v pentatevhu se pravi, da je Bog ukazal Mojzesu pisati ali da je Mojzes pisal. N. pr. pravi Eks 17, 14, da je po zmagi nad Amelečani »rekel Gospod Mojzesu: Zapiši to v spomin v knjigo« (v hebr. ספרים s spolnikom, kar podstavlja že neko celoto, znano knjigo; v LXX pa je samo *εις βιβλιον*, radi česar je v hebrejski besedi vsaj ta dokaz, da so masoreti to tako razumeli). Eks 24, 4 nam priča o Mojzesovem pisanju: »Mojzes pa je zapisal vse besede Gospodove«, Eks 24, 7 pa o pisani knjigi: »Tedaj je vzel (Mojzes) knjigo zaveze in je brai.« Eks 34, 27 govori zopet o povelju Gospodovem, ki je »rekel Mojzesu: Zapiši si te besede, s katerimi sem storil zavezo s teboj in z Izraelom.« Po Nm 33, 2 je »popisal Mojzes po krajih šatorjenja« pot Izraelcev po puščavi. Dt 28, 58. 61; 29, 20. 21. 27; 30, 10 se spominja »knjige postave«, o kateri pravi Dt 31, 9: »Mojzes je tedaj zapisal to postavo« in Dt 31, 24—26 poroča, da je »Mojzes zapisal besede te postave v knjigo in dokončal«. Iz navedenih citatov se da sklepati, da pentatevh vsaj ta citirana mesta pripisuje Mojzesu kot avtorju.

b) Geografski, zgodovinski in arheološki podatki. Da je pentatevh pisan v času med izhodom iz Egipta in prihodom v Palestino, sklepamo iz tega, kar nam pove o geografiji, o zgodovini, o šegah in navadah te dobe.

Avtor popisuje Egipt in sinajski polotok tako točno in tako natančno, kakor tega ne bi mogel zlahka storiti kak pisatelj, ki bi živel več stoletij pozneje. Egipt in sinajski polotok se čitatelju predstavljata kot znana. Egipčanski in sinajski kraji se omenjajo brez nadaljnje opisovanja, dočim se pri palestinskih krajih prideva kaka razlaga, n. pr. »Hebron v kanaanski deželi« (Gn 23, 2. 29). Z Egiptom se celo primerjajo drugi kraji; n. pr. v Gn 13, 10 se pravi o pokrajini ob Jordanu, da je bila kakor raj Gospodov in »kakor Egipt«.

Kar nam pove pentatevh o sodobni egipčanski in palestinski zgodovini, odgovarja zgodovinskemu okviru, kakršnega dobimo na podlagi v novejšem času najdenih napisov, n. pr. amarnskih tablic in »izraelskega kamna« (Izrael - Stele) faraona Merenptah (Merneptah). Napis na tem kamnu, ki ga je našel Anglež Flinders Petrie v Tebah l. 1895 in se nahaja v muzeju v Kairi, proslavlja zmago faraona Merenptah in našteva med premaganci: Kanaan, Askalon, Gezer tudi Izrael, o katerem pravi: »Izraelci so pokončani, njih zarod je iztrebljen.«⁴² To je prvi egipčanski napis, ki govori v času okoli 1220 pred Kr. o Izraelcih v Palestini in potrjuje čas, kakor ga nastavlja pentatevh za izhod iz Egipta.

⁴² Cf. Hugh Pope, The Catholic Student's »Aids« to the Bible (London 1918) 28.

Kar se nam pripoveduje v pentatevhu o egiptskih šegah in navadah, se strinja s tem, kar vemo iz svetne egiptске zgodovine. Avtor pentatevha govori o tem tako točno, da ima bravec vtis, da jih piše dober poznavatelj. V pentatevhu najdemo celo več obrednih oblik, vzetih iz egiptskega bogoslužja, ki jih je avtor prilagodil izraelskemu duhu, kar bi zopet težko storil kak avtor iz 6. ali 5. stoletja pr. Kr. Arheološke najdbe, ki se množijo v novejšem času vedno bolj, potrjujejo to naziranje.

c) Značaj zakonodaje. Velik del zakonodaje podstavlja ljudi, ki še niso stanovali v stalnih bivališčih v Palestini. Večkrat se nahajajo postavne določbe, ki govore o tem, kaj se naj napravi notraj ali zunaj šatora. Mojzesova postava se ne daje sistematično, ampak v zvezi z dogodki v puščavi, ko je imel postavodajavec kak povod za dotične postave. Zato se dogaja celo, da govori pentatevh o eni in isti postavi večkrat, v isti ali nekoliko spremenjeni obliki, če se je nudila nova prilika za enake določbe. Vse to bi bilo nerazumljivo pri eksilskem ali poeksilskem postavodajavcu. Zato pa govorijo ti razlogi za postanek pentatevha v Mojzesovi dobi.

13. Za Mojzesovo dobo in za Mojzesovo avtorstvo pentatevha sploh nam še bolj pričajo zunanji razlogi.

a) Tradicija. Judovska (Philo, Jožef Flavij, Talmud), samaritanska in krščanska tradicija o Mojzesovem avtorstvu je neoporečna. To priznavajo tudi nasprotniki Mojzesovega avtorstva. Tridentški (1546) in vatikanski (1870) koncil potrujeta le to soglasno pričevanje krščanske tradicije, ko naštevata kanične knjige z besedami petero »Mojzesovih« knjig, t. j. Gn, Eks, Lv, Nm, Dt. Najnovejše mišljenje katoliške cerkve nam podaja biblična komisija, ki je 27. junija 1906 izdala dekret, v katerem se določa Mojzesovo avtorstvo, obenem pa razlaga način, kako se more to avtorstvo razumeti.

b) Stara zaveza razen pentatevha. V več knjigah SZ se omenja pentatevh, iz česar sklepamo, da je nastal pred dotičnimi knjigami. Na več mestih pa se citira pentatevh tudi kot Mojzesova knjiga, kar nam priča za Mojzesovo avtorstvo tako in v takem obsegu, kakor govorijo dotična mesta.

Knjiga Jozue govori o »postavi, ki jo je zapovedal Mojzes« (1, 7), o »knjigi te postave« (1, 8), o »knjigi Mojzesove postave« (8, 31; 23, 6) ter o »knjigi Gospodove postave« (24, 26), s katerimi izrazi se potrjuje vsaj eksistenca Devteronomija, če že ne direktno Mojzesove postave vobče.

V knjigi Sodn ni sicer izrazov, ki bi pričali o »pisani Mojzesovi postavi«, pač pa se navajajo nekatere stvari, iz katerih se da sklepati, da so bile v tem času vsaj navedene postavne določbe pentatevha znane, n. pr. postava o nazireatu: Sodn 13, 4 sl. in Nm 6, 1 sl.

Kralj David se pozivlje na šege, zapovedi, pravice, pričevanja, »kakor je pisano v Mojzesovi postavi« (3 Kralj 2, 3 cf.

Dt 17, 19) in avtor 4 Kralj 14, 6 se opira na to, »kar je pisano v knjigi Mojzesove postave«, namreč v Dt 24, 16. Po 4 Kralj 22, 8 je rekel duhoven Helcija pisarju Safanu: »Knjigo postave sem našel v hiši Gospodovi«, katera knjiga se zdaj v splošnem večinoma identificira z Dt.

Eksilske in poeksilske knjige govore večkrat o pisani Mojzesovi postavi. Tako se omenjajo »žgavne daritve Gospodu, kakor je pisano v Mojzesovi postavi« (2 Kron 23, 18; 31, 3; Ezdr 3, 2; cf. Nm 28, 30), »knjiga postave Mojzesove« (2 Kron 25, 4; cf. Dt 24, 16; 4 Kralj 14, 6), »knjigo postave Gospodove iz Mojzesove roke« (2 Kron 34, 14; cf. 4 Kralj 22, 8 sl.), razvrstitev duhovnov in levitov čez opravila božja, »kakor je zapisano v Mojzesovi knjigi« (Ezdr 6, 18), kar se nanaša na Nm 3, 6—10; 8, 9—14. V Ezdr 7, 6 se imenuje Ezdra izurjen pisavec v Mojzesovi postavi (hebrejski מִסְפָּר מִקְדָּשׁ פְּתוּחָה מִשָּׁה, v Ezdr 7, 12 pisavec nebeškega Boga (aramejski: כְּסֵפֶר דְּתַמָּה דְּאַלְהָהּ שְׁמַיָּא). Neh 8, 1 govori o »knjigi Mojzesove postave«, Neh 8, 14 o »pisanem v postavi«, Neh 10, 34 o »pisanem v Mojzesovi postavi«, Neh 13, 1 o »knjigi Mojzesovi«.

Nekateri preroki govore izrecno o pisani postavi Mojzesovi. Drugi pa omenjajo postavne določbe, ki se nahajajo v pentatevhu, česar bi ne mogli lahko posneti samo iz nepisane tradicije. Ozej (8, 12, 13) polaga Bogu v usta besede: »Pisal sem mu (Izraelu) mnogokatere svoje postave, katere so se smatrale kakor tuje. Darove prinašajo, meso darujejo in jedo. Gospod pa jih ne sprejema. Zdaj se bo spominjal njih hudobije in bo obiskal njih grehe. Naj se vrnejo v Egipt.« Prerok torej govori o »pisanih postavah« in o darovih, kakršne zahteva P, ter omenja vrnitev v Egipt (tudi Oz 9, 3 enako), kakor se ta vrnitev nahaja v Dt 28, 68. Ozej torej pozna »pisane postave« ter P in D. Amos pozna v 2, 12 postavo o nazireatu, kakor je v Nm 6, 2 sl. ter našteva v 4, 4, 5 in 5, 22, 25 daritve, kakor se omenjajo v Lv 2, 11; 7, 11—14, v Eks 35, 29, Lv 22, 23. Jeremija 17, 21 sl. se zavzema za posvečevanje sobote, ki se tedaj ni uvedla šele v eksilu ali po P. Baruh 2, 2 govori o »zapisanem v postavi Mojzesovi« in citira Dt 28, 53, kakor to stori tudi Žal 4, 10. V Bar 2, 28 se pravi, da je Bog »ukazal Mojzesu pisati svojo postavo«, in se navaja potem citat, ki je po smislu v Lv 26, 15—45 in Dt 4, 25—30; 28, 62. In Daniel se pozivlje enako na to, kar je »pisano v knjigi (tako Vulgata, LXX *ἐν τῷ βιβλίῳ*, MT פְּתוּחָה) Mojzesovi« (9, 11) in »kakor je zapisano v Mojzesovi postavi« (9, 13). Cela vrsta starozakonskih knjig tedaj pozna ali citira Mojzesovo pisano postavo.

c) Nova zaveza. Kristus, apostoli in avtorji nove zaveze vobče velikokrat govorijo o Mojzesu kot postavodajcvu in pisatelju postave.

Kristus je rekel, da mora vse dopolnjeno biti, kar je pisano o njem v »postavi Mojzesovi« in v prerokih in v psalmih (Luk 24, 44). Emavškima učencema je razlagal, kar je o njem v vseh pismih, začenši od »Mojzesa in vseh prerokov« (Luk 24, 27). Kristus tedaj imenuje en glavni del »vseh pisem« »postavo Mojzesovo ali Mojzesa«. V svojih govorih se ozira na vseh petero Mojzesovih knjig. V Mat 19, 4. 5 pravi Kristus: »Ali niste brali, da ju je on, ki je v začetku ustvaril človeka, ustvaril moža in ženo (Gen 1, 27) in je rekel: Zaradi tega bo človek zapustil očeta in mater in se bo držal svoje žene« (Gen 2, 24). Z izrazom »brali« uvaja Kristus skupaj prvo poglavje Geneze, ki ga Wellhausenovi teoretiki pripisujejo delu P, in drugo poglavje, ki ga imajo za Jahvista. Z istim izrazom »ali niste brali« citira Kristus pri Mat 22, 32 besede božje, ki je rekel: »Jaz sem Bog Abrahamov in Bog Izakov in Bog Jakobov« po Eks 3, 6. Za isti citat pristavi pri Mark 12, 26 »v knjigi Mojzesovi« tako-le: »Ali niste brali v Mojzesovi knjigi, pri grmu, kako mu je povedal Bog, rekoč: Jaz sem Bog Abrahamov in Bog Izakov in Bog Jakobov« (Eks 3, 6). Na Num 21, 9 se ozira Kristus pri Jan 3, 14 rekoč: »Kakor je Mojzes povišal kačo v puščavi, tako mora povišan biti Sin človekov.« Pri postavi o očiščevanju iz Lev 14, 2 pravi Kristus, da jo je »Mojzes zapovedal«.

Pri Mat 7 razlaga Kristus nekatere zapovedi dekaloga po Eks 20 in Devt 5 ter navaja zapovedi iz pentatevha z besedami: »Slišali ste, da je bilo rečeno starim,« svojo razlago pa s pristavkom: »Jaz pa vam povem.« Formalno se sicer s tem izrazom »rečeno starim« ne pove, da je te zapovedi dal ali spisal Mojzes, toda Kristus sam stori to na drugem mestu. Zato je brez podlage E. Königova trditev, da ima tukaj izpuščenje Mojzesovega imena kak pomen v tem oziru, kakor bi se Kristus ne izrazil o Mojzesovi zakonodaji ali o njegovem avtorstvu.⁴³ Pri Marku 7, 10 citira Kristus četrto zapoved dekaloga z izrecnim imenovanjem Mojzesa: »Mojzes je rekel: Spoštuj svojega očeta in svojo mater; in: Kdor kolne očeta ali mater, naj umrje« (Eks 20, 12; Devt 5, 16; Eks 21, 17; Lev 20, 9). In če govori Kristus pri Mat 5, 31 o ločilnem listu samo s kratkim: »Rečeno je pa bilo«, pa govorijo farizeji in Kristus pri Mat 19, 7. 8, da je to zapoved Mojzes »zapovedal« in ločitev »pripustil«, pri Marku 10. 3—5 pa še Kristus pristavi, da je Mojzes »zapisal« to zapoved: »On pa je odgovoril in jim rekel: Kaj vam je Mojzes za-

⁴³ E. König, Die Genesis (Gütersloh 1919) 39: »Vielleicht ist schon dies bedeutsam, daß in den Reden Jesu der Name Moses gerade da vermieden ist, wo derselbe natürlicherweise zu nennen war. In Mt 5, 21. 27. 31. 33. 38. 43 ist die passive Ausdrucksweise »ist gesagt« (ἔρηθη) in bezug auf die Zitate aus dem Pentateuch gewählt, und nicht hat der Herr ausgesagt: »Ihr habt gehört, daß Moses gesagt hat«, obgleich doch die Nennung Moses als des Gegensatzes zum darauffolgenden »Ich aber sage euch« erwartet wird.«

povedal? Oni pa so rekli: Mojzes je pripustil napisati ločilni list in odpustiti. In Jezus je odgovoril in jim rekel: Zaradi vaše trdosrčnosti vam je zapisal to zapoved.« Istotako pravijo saduceji Kristusu pri Marku 12, 19; »Mojzes nam je zapisal,« namreč postavbo o leviratskem zakonu v Devt 25, 5.

Vsak dvom v tem oziru izključujejo Kristusove besede pri Jan 5, 54—47: »Nikar ne mislite, da vas bom jaz tožil pri Očetu; Mojzes, v katerega vi zaupate, on je, ki vas toži. Kajti, ako bi Mojzesu verovali, bi verovali morebiti tudi meni, ker on je pisal o meni. Ako pa ne verujete njegovim pismom, kako boste verovali mojim besedam.«

V Ap dej 15, 31 pravi apostol in jeruzalemski škof Jakob, da »se Mojzes bere vsako soboto.« Ves pentatevh, ki se je bral po shodnicah, se torej imenuje Mojzes ali Mojzesova knjiga. Sv. Pavel uči po Lev 18, 5: »Zakaj Mojzes je pisal, da bo človek, ki spolni pravičnost, ki je iz postave, živel v njej;« (Rim 10, 5) in v 2 Kor 3, 15 govori tudi o tem, da »se bere Mojzes«.

Ti dokazi iz nove zaveze so tako trdni, da jih priznavajo tudi tisti, ki se hočejo odtegniti njih dokazilni moči, s tem, da pravijo: Kristus se je v tem oziru le prilagodil judovskemu mnenju, kakor je govoril tudi o tem, da solnce vzhaja in zahaja. Kristus se je v izrazih: solnce vzhaja in zahaja, res prilagodil ljudskemu govorjenju, ne da bi hotel z njimi učiti kako resnico o gibanju solнца ali zemlje. Toda če Mojzes ne bi ničesar spisal za pentatevh, če bi vse nastalo šele v poznejšem času po drugih avtorjih, končno združenje vseh virov šele po eksilu, tedaj bi bilo neumljivo, v kakem smislu bi mogel Kristus ponovno govoriti o Mojzesovem pisanju in direktno ter kategorično izjaviti, da je Mojzes o njem pisal, če ga ne bi hotel s tem priznati za avtorja tega pisanja. Naravni smisel je le, da Kristus priča za Mojzesovo avtorstvo.

V. Posledki.

A.

14. a) Wellhausen je rekel o svoji teoriji: »Če je ona (izraelska tradicija) tudi le mogoča, tedaj bi bilo nespametno, dati prednost pred njo kaki drugi možnosti.«⁴⁴ Ta Wellhausenova sodba velja še tudi dandanes (po njegovi smrti 7. januarja 1918). Novejši zastopniki nimajo boljših, trdnejših razlogov proti Mojzesovemu avtorstvu pentatevha. Nasprotno pa nove izkopsnine vedno bolj potrjujejo in osvetljujejo možnost, da je Mojzes avtor pentatevha.

⁴⁴ J. Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T. (Berlin 1899) 346: »Wenn sie (die israelitische Tradition) auch nur möglich ist, so wäre es Torheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen.«

Mojzes tedaj ni samo veliki vodnik izraelskega ljudstva, ampak tudi avtor njegove zakonodaje in avtor knjig, ki se imenujejo petere Mojzesove knjige ali pentatevh.

Ko pa govorimo o Mojzesovem avtorstvu pentatevha, nikakor ne trdimo, da se Mojzes ali njegovi pomočniki ali pisarji ne bi bili posluževali virov. Tako rabo virov smatra v novejšem času tudi A. F e r n á n d e z za brezdvomno.⁴⁵

Tudi ne mislimo, da bi Mojzes vse te številne pravne, obredne in kazenske določbe »kar iz rokava stresel« ali da bi mu jih moral Bog nekako »diktirati«. Mojzes je kodificiral v marsičem le šegge, navade in pravno naziranje svojega ljudstva, kakor se to vidi, če se primerja Mojzesov zakonik s Hammurapijevim kodeksom.

Celo vpliva tuje kulture ne zanikamo. Tako mislimo, da je vplivala na Mojzesovo zakonodajo kultura iz Babilonije. Babilonski jezik je bil, kakor vidimo iz amarnskih tablic, v Mojzesovem času državni jezik med faraoni in palestinskimi podaniki. Od Babilonije do Egipta je tedaj prevladovalo babilonsko naziranje v marsikaterem oziru.⁴⁶

Pravtako se dajo zasledovati utrinki egiptskega vpliva, ki so si ga prinesli s seboj Mojzes in Izraelci. Nekateri iščejo celo predpodebe za sv. šator, skrinjo zaveze itd. v egiptski umetnosti. Cela vrsta izraelskih obredov nosi pečat egiptskih navad, s čimer se izključuje poeksilski postanek P.⁴⁷

Opažajo se tudi južnoarabski ali midianitski vtisi,⁴⁸ ki jih je Mojzes dobil pri Midianitu Jetru, pri katerem je bival celo vrsto let in ki mu je, kakor pravi Eks 18, 13 sl., tudi svetoval, kako naj da soditi ljudstvo. Na ta način je nastal pri Izraelcih kulturni milje, ki je na njegovi podlagi izvršil Mojzes pod vplivom božje inspiracije svoj monoteističen poklic.

Kako daleč segajo ti vplivi, se še ne da reči, ker še asiologija, egiptologija in sabeistika (arabiologija) niso tako napredovale. V drugem oziru pa se iz kake sličnosti ne sme takoj sklepati na sorodnost ali celo odvisnost. Marsikaj se da razlagati tako, da so narodi iz sličnih življenskih pogojev prišli do enakih ali podobnih kulturnih nazorov. Zato se marsikake Moj-

⁴⁵ La critica reciente y el Pentateuco (Biblica. I [1020] 177): »Que en el Pentateuco — y en otros libros — se haya servido el autor sagrado de documentos de procedencia diversa, y que varios de ellos los haya sencillamente transcrito conservándoles la forma y el tenor primitivos, es un hecho por todos generalmente admitido y que no ofrece ninguna dificultad... Los admitimos nosotros sin reserva; y de ellos se sirvió sin duda Moisés.«

⁴⁶ Cf. A. J e r e m i a s, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig 1906.

⁴⁷ Aug. B e a, Deutsche Pentateuchforschung und Altertumskunde in den letzten 40 Jahren. Stimmen der Zeit 94 (1918) 468.

⁴⁸ Cf. S. L a n d e r s d o r f e r, Bibel und südarabische Altertumsforschung (Bibl. Zeitfr. III 5/6) Münster i. W. 1910.

zesove naredbe dajo razlagati kot izraz občesemitskih ali pramemitskih navad.⁴⁹

b) Razvoj religije in bogoslužja v smislu Wellhausenove hipoteze sicer odklanjamo, priznamo pa neko stopnjevanje pri praktičnem izvrševanju bogoslužnih naredb. Tako je n. pr. eksistiralo že od Mojzesovega časa naprej centralno svetišče. Toda v prvi dobi, t. j. do konca Izraelovega kraljestva, se je darovalo tudi na krajih teofanij. V drugi dobi, t. j. zlasti po kraljih Ezequiju in Josiju, so se pokrajinska svetišča prepovedovala, ker so bila ljudstvu povod za malikovanja. V tretji dobi, t. j. po eksilu, se o teh daritvah »na višinah« nič več ne govori, ker je babilonska sužnost izbrisala sledove teh navad.

Napačen pa je sklep Wellhausenove šole, da še v Mojzegovem času ne bi bilo centralnega svetišča s sv. šatorom in z obredi, kakor jih predpisujeta D in P. Novejše izkopsnine potrjujejo to mnenje. Flinders Petrie je našel 1907. l. na sinajskem polotoku (kraj se imenuje Sarbût el-Chadem) velik Hatorjev tempelj, ki je prišel na mesto zahodnosemitskega svetišča »na višini«, in pri tem kupe pepela kot ostanke žgavnih daritev, kadilne oltarje, posode za sveta umivanja, in sicer vse to iz časa okoli 12. stoletja pred Kristusom, torej cela stoletja prej, kakor nastavlja Wellhausen začetek izraelskega obreda. V letih 1906—1908 so se našli na nilskem otoku Elephantine pri Assuanu papyri, ki nam poročajo, da je bil tam krasen izraelski tempelj z Jahvejevim oltarjem, da so imeli jedilne, kadilne, žgavne in klavne daritve. V templju so se nahajale zlate in srebrne skodelice in druge priprave za daritve. Omenja se tudi duhovniški kolegij z Jedonjahom na čelu. Tempelj je stal gotovo že 525 pred Kr., l. 414 pred. Kr. je bil že porušen. Tu so imeli tedaj Judje že veliko prej tako urejeno bogoslužje, kakor bi ga po Wellhausenovi hipotezi uredil šele Ezdra po eksilu l. 444 pred Kr.!

c) Vedno bolj se utrjuje prepričanje, da je že Mojzes dal obrednik za bogoslužje in da se torej ni razvijalo tako, kakor to hoče Wellhausenova šola.

Radi tega se tedaj ne da sklepati na postanek virov J, E, D, P v tako poznem času, ki bi izključili Mojzesovo avtorstvo. Pač pa se lahko prizna, da so se dodali mnogokateri nebitveni deli pozneje k pentatevhu, bodisi nehote po prepisovalcih in razlagateljih, bodisi hote po inspiriranih pisateljih, po duhovnih in prerokih kot čuvarjih Mojzesove postave. Zdi se, da bi se na ta način lahko pridružile nekatere nebitvene reči, ki so bile nekaj časa le tradicija Mojzesove zakonodaje ali pa uporaba ali aplikacija Mojzesovih idej v posameznih slučajih kot avtoritativna razlaga Mojzesove postave. Kako

⁴⁹ J. N i k e l, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen (Bibl. Zeitfr. II 7) Münster i. W. 1909.

daleč segajo ti dodatki, se ne da lahko določiti. To je stvar natančne kritike teksta. Toda taka razdelitev virov, ki bi zahtevala, da določitev enega rodu za duhovniško službo ni Mojzsova ustanova, ali da razloček med duhovniki in leviti ne sega v Mojzsovo dobo, ali da se je centralno svetišče uvedlo šele po knjigi D kot reakcija proti drugi knjigi, ki bi to zanikala, je izključena.⁵⁰

Viri J, E, D, P vsled tega sploh nimajo več prave stvarne podlage, in so zato kot viri, ki bi nastali po Mojzsovi dobi in iz katerih bi nastal pentatevh in še druge historične knjige, Joz, Sod, Kralj, nepotrebni. Vsled svojih lingvističnih in stilističnih posebnosti v sedanjem tekstu se morejo kvečemu smatrati kot deli pentatevha, ki se po teh posebnostih dajo kolikor toliko razlikovati. Toda te posebnosti prehajajo tako druga v drugo, da se ti deli ne dajo jasno med seboj ločiti. Kako in kdaj so te posebnosti nastale, se ne da a priori ugotoviti. V kolikor se ne dajo razlagati iz različnosti virov, predmeta in časa pod Mojzsovim avtorstvom ali njegovih pisarjev, ampak s poznejšo spremembo teksta, to določiti je stvar bodoče starozakonske filologije. Preiskovanje teksta v tem oziru pa je še silno težavno. Saj še poznamo dozdej samo en predmasoretski rokopis, papyrus Nash, iz konca prvega stoletja ali začetka drugega stoletja po Kr., ki se je našel šele l. 1902 v Egiptu. Treba bo še znova preiskovati hebrejski tekst z ozirom na njegovo kritično neoporečnost s pomočjo hebrejskih rokopisov samih, potem pa tudi s pomočjo kritične izdaje grškega in samaritanskega teksta. Mogoče je tudi, da se s pomočjo dosedanjih kritičnih pripomočkov sploh ne bo dalo dognati, kakšni vplivi so povzročili te lingvistične posebnosti v J, E, D in P, in da nam morejo le še kake bodoče najdbe ali izkopsnine dati podlago za to preiskovanje. Toliko pa je že vseeno gotovo, da se iz teh posebnosti ne da sklepati na čas, v katerem bi naj ti deli nastali ali se združili, ker je jasno, da se je svetopisemski tekst večkrat spreminjal in da mu je zlasti Ezdrova doba s svojo reorganizacijo službe božje in z redakcijo bibličnega teksta vtisnila pečat svojega časa in svojega dela.

B.

15. a) Do nekoliko drugačnih zaključkov je prišel Hummelauer S. J. s svojimi nazori o postanku pentatevha.⁵¹ Začenja pri stvareh, ki se mu zde popolnoma gotove. Mojzes je spisal,

⁵⁰ Cf. A. Fernández, *Biblica I* (1920) 209, ki o dodatkih po Mojzsovi smrti pravi tako-le: Hay que mantener substancialmente salva la autenticidad é integridad mosaica del Pentateuco. Con esta condición podrán admitirse ciertas adaptaciones, ciertos desenvolvimientos, cierta modernización, por decirlo así, de algunas leyes.

⁵¹ Cf. *Commentarius in Deuteronomium* (Cursus Scripturae S.) Parisiis 1901.

kakor se pravi v Dt 31, 9, postavo, hebr. torâ = תּוֹרָה, ki jo istoveti z Dt 5—11; 28; 29, 1. Tej postavi je pridejal Samuel svojo »pravico kraljestva«, kakor se imenuje v 1 Kralj 10, 25, za kar ima Dt 12, 1—26, 15. Že prej je Jozue (cf. 24, 26) pripisal Dt 26, 16—27, 26. To s Samuelovim odlomkom pomnoženo »knjižo postave«, misli Hummelauer, je našel Helcija za kralja Josija. Ta knjiža postave in vsi spisi iz Mojzesove dobe so bili za Ezdra združeni v pentatevh, ki se je takrat in naprej imenoval postava — tora. V Genezi loči razne tradicije, v Eks—Nm; Dt 1, 1—3; 31, 14—34, 12 pa ima pripovedni del, nekak JE, v katerega je bila vložena sinajska in moabska zakonodaja (liber bipartitus), P. Potem še pravi, da pentatevh, kakršen je zdaj, ni izšel iz Mojzesovega peresa, ampak je bil združen iz več mojeških spisov, ki se niso ohranili popolnoma nespremenjeni do Ezdrovega časa, ko se je besedilo pentatevha »restituiralo« (Pentateuchi textus noster est textus plurimo et arduo negotio restitutus, p. 94).

Hummelauer ima torej izrazom J, E, D, P slično teorijo. Seveda izključuje Wellhausenovo evolucijo bogoslužja in poudarja Mojzesovo avtorstvo vseh delov. Ugotavlja še, da D suponira P in J E, in da je možno misliti, da bi bila J in E seve v Mojzesovem času kdaj ločena, potem pa združena v JE. Pripušča pa več dodatkov, o katerih misli, da se smejo uvajati z besedami: »Rekel je Jahve Mojzesu«, kakor sta smela n. pr. tudi Jozue in Samuel polagati svoje dodatke Mojzesu v usta. Izraz »Rekel je Jahve Mojzesu« bi lahko prišel k tekstu v teh slučajih od neinspiriranih pisarjev. Lahko pa bi prišel tudi od inspiriranega pisatelja in bi se moral razumeti ne v zgodovinskem in kritičnem, ampak v prenešenem in legalnem smislu, ker izhajajo ti dodatki vsaj posredno od Mojzesa. Vse te posledice pa preiskuje Hummelauer iz tega namena, da bi dognal, kaj se mora od Wellhausenove teorije absolutno odkloniti, in kaj bi se moglo sprejeti, če se podajo zadostni dokazi.

Sodbo o tem preiskovanju si je sam izrekel z besedami sv. Avguština (PL 32, 640): »In quo opere plura quaesita quam inventa sunt; et eorum, quae inventa sunt, pauciora firmata; cetera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint« (p. 145).

b) Paul Vetter se je približal nekoliko Wellhausenovi teoriji.⁵² Končne svoje sodbe ni mogel izreči, ker je prej umrl (1906). Odklanjal pa je odločno naziranje, da bi se zgodovina in religija Izraelcev razvili v smislu Wellhausenove teorije. Mojzesu kot pisatelju je prisodil samo verske naredbe, kroniške notice o potu skoz puščavo in pesmi. V času sodnikov so se napisale

⁵² Cf. P. Vetter, Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen. Th. Q. S. 1903, 521 sl.; J. Göttsberger, P. Veters Stellung zur Pentateuchkritik. Bibl. Zeitschr. 1907, 113 nsl.

v obliki poezije se nahajajoče tradicije o prazgodovini in o zgodovini očakov, in sicer dvakrat (J in E). Razen tega je duhovščina na podlagi tradicije razširila Mojzesove pisane naredbe ter dodala nove, ki so se dale na podlagi sinajske zakonodaje. Ena taka zbirka je bila P; druga D je nastala ob koncu dobe sodnikov kot nova redakcija starih Mojzesovih postav. V dobi, ko se je zidal tempelj, je bil pentatevh kakor mozaik sestavljen iz raznih virov. Potem še je dobival dodatke, dokler mu ni dal Ezdrov čas definitivno njegove vsebine in oblike.⁵³

Vetter se ni strinjal s poznim postankom pentatevha v Wellhausenovem smislu, ker je bil prepričan, da so najstarejši preroki, v 8. stoletju pred Kr., že poznali »vira« D in P; da je bil torej takrat že ves pentatevh gotov in ne šele 300 let pozneje.⁵⁴ S tem, da je nastavil postanek virov v dobo sodnikov, bi se dala sicer nekoliko razložiti različnost, ki se nahaja v raznih delih pentatevha, ostalo pa bi še vseeno dosti potežkoč. Sicer pa Vetterjeve trditve niso dokazane. Brez pravega vzroka pušča Mojzesu le majhen del avtorstva. Če je mogel toliko spisati, je mogel spisati ali dati spisati tudi več. Veliko vlogo daje Vetter duhovščini v dobi sodnikov. Toda iz zgodovinskih knjig vemo, da so bili v tem času brez velikega vpliva in brez posebne gorečnosti, kakor nam kaže slučaj Helijevih sinov. Zato so to le domnevanja brez zgodovinske podlage.⁵⁵

c) Na Francoskem so Brucker S. J., E. Mangenot in Jos. Touzard v zadnjem času hoteli združiti Mojzesovo avtorstvo in eksistenco J-E-D-P-virov. Zlasti Touzard je to teorijo obširno in jasno razložil.⁵⁶ Mojzes nima samo deleža pri velikem verskem, moralnem, socialnem, zakonodajnem in narodnem delu, ki mu ga pripisuje pentatevh, ampak tudi pri literarnem postanku pentatevha. Pri tem pa ni treba misliti, da bi Mojzes

⁵³ Še dalje ko Hummelauer in Vetter gre v teoriji (Les sources du Pentateuque, R. biblique, 1898, p. 10 sl.) J. M. Lagrange, O. P., ki omeji Mojzesovo avtorstvo na to, kar se izrecno omenja v pentatevhu, poudarja pa njegovo zakonodajo, ki bi se pismeno fiksirala šele po virih J, E, D, P. Govori samo o možnosti, ne da bi prišel do jasnega sklepa. Bolj odločno se je izrazil za vire, ki bi naj nastali na podlagi Mojzesove zakonodaje v času, kakor to določa Wellhausenova teorija K. Holzhey (Lehrbuch der spez. Einl. in d. AT, Paderborn 1912).

⁵⁴ P. Vetter, Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch. Th. Q. S. 1899, 512 sl. in 1901, 94 sl.

⁵⁵ Cf. G. Hoberg, Die Genesis, Freiburg 1908, ki zagovarja odločno Mojzesovo avtorstvo, pa priznava vendarle neki razvoj pentatevha v obliki dodatkov, rekoč: »Der Pentateuch ist das Produkt der religiösen Entwicklung unter dem Offenbarungsvolke von Moses bis auf die Zeit nach dem babylonischen Exil auf Grundlage der von Moses geschriebenen Bestimmungen, welche dem Raume und der Bedeutung nach den weitaus größten Teil des alttestamentlichen Gesetzbuches bilden« (p. XXXI).

⁵⁶ Dictionnaire apoloétique de la foi catholique (fasc. XI): Moïse et Josue; in Revue du Clergé français (1. sept. 1919): Moïse et le Pentateuque.

vse sam pisal ali diktiral, ampak se je posluževal pisarjev, ki so pisali po njegovih mislih, njegovi volji in aprobaciji, tako da je Mojzes glavni avtor, auteur principal, pisarji pa sekundarni, pa vendar resnični avtorji, secondaires sans doute, mais d'auteurs véritables. Tako so nastali po različnih pisarjih vsled različne naloge, ki so jo dobili od Mojzesa, in različne individualnosti in zmožnosti spisi J, E, D, P, ki so pa eksistirali dolgo časa po Mojzesovi smrti ločeni drug od drugega. V teku časa je dobil vsak del dodatke in modifikacije. Zato se lahko misli, da so ti spisi dobili svoj končni značaj (physionomie définitive) tako in tedaj, kakor uči Wellhausenova teorija n. pr. J in E v 9. in 8. stol., združenje obeh v JE v 7. stol. P je lahko dobil še dodatke iz Mojzesove tradicije po inspiriranem pisatelju in končno revizijo v eksilu po duhovnikih, ki so pod Ezehielovim vplivom pripravljali prenovljenje bogoslužja. Prvotni Dt iz Mojzesovega časa se omeji na neko jedro, tako veliko kakor knjiga zaveze (B); saj je bila le nekaka obnovitev sinajske postave, ki jo je izvršil Mojzes na moabskih planjavah. To jedro se je revidiralo z modifikacijami, ki so se dodale iz namena, da se prvotni zakonik prilagodi potrebam judovske družbe 7. stoletja. Rezultat te revizije se je dal v tempelj med preganjanjem kralja Manaseja; Helcija pa ga je potem našel l. 622 (621) za kralja Josija. Tako ostane za Mojzesovo dobo od Dt prav malo. Tudi pri J in E bi Touzard najraje restringiral za Mojzesovo dobo le predpodobo teh virov (le prototype de ces documents), ker bi s tem lažje razložil različno revizijo iste predpodobe v Judovem (Jahvist) in v Izraelovem (Elohist) kraljestvu. Precejšnji del (un bloc assez considérable) zakonika P daje v Mojzesovo ali še starejšo dobo, ki pa je dobil obilne prirastke (nombreux accroissements) v teku stoletij, posebno v eksilu in v Ezdrovi dobi. Tako ostane od postavnih delov pentatevha za Mojzesovo pravo avtorstvo pravzaprav le dekalog s sobotno zapovedjo vred, kar Wellhausenova teorija zanika, knjiga zaveze ter jedro za D in P.

V kolikor je Touzardova teorija enaka Wellhausenovi teoriji, veljajo proti njej isti razlogi kakor proti Wellhausenovim trditvam. Kar se tiče virov J, E, D in P, ki bi segali v tej separadni obliki v Mojzesovo dobo, je to jako neverjetno. Ti viri bi eksistirali tako dolgo vsak zase, potem pa bi se zaporedoma spreminjali, zedinjali (JE, JED, JEDP), izginjali drug za drugim, kakor hitro bi kateri zagledal beli dan v novi obliki! Na drugi strani pa prepušča Touzard preveč soavtorstva pisarjem ter odkazuje virom preveč velike dodatke in jih odteguje Mojzesovemu avtorstvu, ki postane skoro iluzorično.⁵⁷

⁵⁷ Kongregacija sv. oficija je na vprašanje, ali se more Touzardova teorija v omenjenih dveh člankih varno učiti (tuto tradi possit), odgovorila 21. aprila 1920: negative.

C.

16. a) V zadnjem desetletju je dobila teorija Wellhausenove struje nekaj odločnih nasprotnikov iz krogov, ki so ji sicer jako blizu. Ti jo ali naravnost odklanjajo, kakor Möller⁵⁸, ali pa skušajo zrahljati nekatera Wellhausenova načela ter postaviti svoje teorije, kakor D a h s e⁵⁹ s svojo teorijo perikop, E e r d m a n s⁶⁰ s svojimi monoteističnimi in politeističnimi viri, in J a c o b⁶¹, ki zahteva temeljito revizijo Wellhausenove teorije.

Zopet drugi, ki še stoje popolnoma na tleh te šole, iščejo nova pota s tem, da se ne brigajo toliko za jezikovno-oblikovno »seciranje«⁶² svetopisemskega teksta, ampak za stvarne podatke.

Zato ima ta struja veliko več smisla za početek, rast in sorodnost idej, za zvezo posameznih literatur, za vplive zunanje kulture, za visoko vrednost in izrednost izraelske kulture. Vsled tega datira tudi znane vire veliko bolj nazaj. G u n k e l⁶³ ima že J i n E za bistveno predpreroške spise in se postavlja v nasprotje z Wellhausenovo šolo z besedami: »Unsere Vermutung würde also diese sein, dass ein Amos und Hosea unbeschadet ihrer starken Eigenart dennoch im ganzen Linien fortführen, die in der Religion Israels von Anfang an angelegt waren. Das ist eine Grundanschauung, die jedenfalls unseren Quellen bei weitem besser zu entsprechen scheint, als diejenige der Wellhausenschen Schule, die, wie wir glauben, die Besonderheit der Propheten allzusehr übertrieben und daher ihre Vorläufer zu wenig gewürdigt und die den Propheten vorausgehende Religion zu niedrig eingeschätzt hat.«⁶⁴ Sellin⁶⁵, vodja te struje, upa v njeno zmagó ter pravi: »Nicht Revolution steht bevor, wohl aber Evolution; ja wir stehen schon mitten in ihr drin, in

⁵⁸ Wider den Bann der Quellenscheidung. Gütersloh 1912.

⁵⁹ Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage. Giessen 1912.

⁶⁰ Die Komposition der Genesis. Giessen 1908.

⁶¹ Der Pentateuch, Leipzig 1905; Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, Leipzig 1916.

⁶² Fernández pravi (Biblica I 178), da Hauptova Rain-bow Bible — mavrična biblija (The Sacred Books of the Old Testament in Hebrew. Leipzig 1893 sl.), ki ima v knjigah tiskane razne vire v različnih barvah, n. pr. Genezo v osmih barvah, ne naredi vtisa znanstvene resnosti, ampak je »un juego pueril y ridiculo.« Kaj šele naj rečemo, če razdeli Touzard (Dictionnaire etc. o. c. p. 787) po Steuernagelu (Lehrbuch der Einleitung in d. A. T., Tübingen 1912) celo majhen del Eksoda v takele vire: »J: Ex 12, 31. 32, 38; 13, 21. 22; 14, 5—7*. 10*. 11—14. 19b. 20a. 21aβ. 24. 25. 27aβb. 30. 31. — E: Ex 12, 33. 36. 39; 13, 17—19; 14, 5—7*. 10*. 15aβ. 16aα. 19a. 20b; 15, 20. 21. — Rd: Ex 13, 3—16. — P: 12, 37. 40—42. 43—51; 13, 1. 2. 20; 14, 1—4. 8. 9. 10bβ. 15*. 16aβ—18. 21aαb. 22. 23. 27aα. 28. 29. — R: Ex 15, 1—19.« Znak R = redaktor, Rd = devteronomist, redaktor.

⁶³ Die Genesis.³ Göttingen 1917.

⁶⁴ H. G u n k e l, Die Propheten (Göttingen 1917) 73.

⁶⁵ Einleitung in das AT² Leipzig 1914; Zur Einleitung in das AT. Leipzig 1912.

gesunder, frischer Weiterentwicklung an Stelle der verknöcherten Pentateuchkritik, die am Ende des vorigen Jahrhunderts sich breit zu machen drohte.«⁶⁶

Ta nova struja pa še ni prišla iz teoretičnih poskusov do praktične veljave. Med nemškimi protestanti vladata v praksi dve stari struji, konservativna in skrajno liberalna.

b) Glavni zagovornik konservativne struje je senior zastopnikov starozakonske vede, Edvard König.⁶⁷ Ta je sicer načelno pristaš Wellhausenove teorije, loči znane vire J, E, D, P, ki jih stavi sicer v vrsto E, J, D, P, ker misli s šestimi drugimi znanstveniki, da je E nastal pred J, ter nastavlja njih postanek v znane dobe. Vendar se v marsičem ne strinja z Wellhausenovo šolo vobče, zlasti pa ne z njeno skrajno levico. Dočim imajo ti kvečemu Deborino pesem (Sodn 5) iz dobe sodnikov za prvi vir, ki je nastal v času, ko se je v pesmi omenjena zgodba dovršila,⁶⁸ zagovarja König historičnost starejših virov. Cel o prazgodovini Geneze pravi, da je v glavnem zgodovina, namreč duševna ali kulturna zgodovina najstarejših človeških generacij. Proti ugovoru, da je to le »naivnost antičnih ljudi«, če se misli, da bi n. pr. Bog občeval z Abrahamom, in da se občevanje z bogovi nahaja tudi v drugih slovstvih n. pr. pri Grkih, odgovarja: »Hat es bei den Hellenen auch ein solches Prophetentum, wie das eines Amos usw., gegeben? Ist die Stellung des griechischen Volkes in der Religionsgeschichte mit derjenigen von Israel auf die gleiche Stufe zu stellen? Nur wer es leugnen zu dürfen meint, dass Israel das Volk der Religion in der antiken Menschheit gewesen ist, dass das AT. den Anfang einer speziellen Religions- und Heilsgeschichte berichtet, der darf auch leugnen, dass das religionsgeschichtliche Bewusstsein Israels seine Quelle in wahrhaft aussergewöhnlichen Erfahrungen besessen hat.«⁶⁹ Za historičnost dobe očakov navaja med drugimi razlogi to, da je pri nepismenih inteligentnih ljudeh spomin jako dober, da so se v dobi očakov nekatere stvari tudi že lahko napisale, da so si naredili očaki »fulcra memoriae« s spomeniki iz kamna, kakor je bil kamen pričevanja (Gn 31, 47) ali Abrahamovo grobišče pri Hebronu, ali od Abrahama zasajena tamariska pri Bersabi. Tudi to je velikega pomena, da izraelska zgodovina sploh loči predmojzeško dobo. Mojzesova slava kot

⁶⁶ A. B e a, Deutsche Pentateuchforschung und Altertumskunde. Stimmen der Zeit Bd. 94 (1918) 464; Neue Wege in der Pentateuchforschung, Stimmen der Zeit 94, 585.

⁶⁷ Prim. zlasti njegova novejša dela: Einleitung in das AT. Bonn 1893; Geschichte der alttestamentlichen Religion.² Gütersloh 1915; Hermeneutik des AT mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probleme. Bonn 1916; Das Deuteronomium. Leipzig 1917; Die Genesis. Gütersloh 1919; Friedrich Delitzsch's »Die große Täuschung« kritisch beleuchtet. Gütersloh 1921.

⁶⁸ Cf. K. B u d d e, Geschichte der althebräischen Literatur (Leipzig 1906) 7; M a r t i, Geschichte der israelitischen Religion (Strassburg 1907) 20.

⁶⁹ Genesis 104.

ustanovitelja narodne neodvisnosti bi lahko otemnela prejšnje čase tako, da bi pozni rodovi svojo zgodovino spoh začeli šele z Mojzesom, ne pa z Abrahamom. Da so imeli Izraelci smisel za zgodovino, se vidi iz tega, da so si delali in hranili stare zapiske kakršni so bili »knjiga pravičnega« in »knjiga Gospodovih vojsk«, ki se citirata v sv. pismu.

Kar se tiče virov E, J, D, P samih, misli König, da so sicer nastali v taki obliki, v kakršni so zdaj, v dobah, kakor to uči Wellhausenova teorija, toda temeljna snov (Baumaterial) pa sega v Mojzesovo dobo. V to šteje zlasti dekalog (s soboto vred) in knjigo zaveze: »Aber auch das Bundesbuch Ex 20, 22—23, 33 wird durch sprachliche und hauptsächlich durch kultusgeschichtliche Gründe (20, 24—26 etc.) in das älteste Stadium der hebräischen Literatur gewiesen — in die grundlegende Epoche Moses.«⁷⁰ Proti tistim, ki pravijo, da dekalog ne more segati v Mojzesovo dobo, ker bi sicer preroki ne imeli nič več za religijo opraviti, trdi, da so še preroki kljub temu imeli svojo nalogo. V tem oziru misli na neki razvoj, pravi celo, da so šele preroki naredili konec monolatriji in prodrli s čistim mono-teizmom. Glede bogoslužja pa izključuje razvoj v Wellhausenovem smislu ter pravi, da je bilo poleg dovoljenih lokalnih daritev že od Mojzesove dobe centralno svetišče z levitskim duhovništvom.

Svoja izvajanja proti Delitzschevemu naziranju o Mojzesovem delu zaključuje z mislijo, da so naredbe pentatevha v notranji zvezi z Mojzesovimi začetki, ki so se organsko razvili. Tako nastale dodatke so poznejši zapisovalci pridejali v dobri veri in brez namena, da bi varali: »Ebenso aber könnten nachgewiesen werden, dass in den Kultushandlungen, -personen und -zeiten betreffenden einzelnen Gesetzen Wurzeln und Stämme, Prinzipien und Konsequenzen anzuerkennen sind, und dass die späteren Aufzeichner ihre Zusätze als geschichtlich gewordene Ausgestaltungen in gutem Glauben und ohne Absicht zu täuschen hinzugefügt haben.«⁷¹

Königovi nazori o postanku pentatevha se ne strinjajo z našimi posledki, ki smo jih navedli za Mojzesovo avtorstvo. König priznava še manj pravega avtorstva Mojzesu kakor Touzard. Vendar uči, da je Mojzes tisti veliki zakonodajavec, ki je vsled svojega doživetja na Sinaju dal podlago za izraelsko zakonodajo in bogoslužje, torej bistvo za vsebino pentatevha, ki se je ohranila po tradiciji, dokler se ni zapisala v poznejši dobi. König ima torej vobče tradicionalno naziranje o starozakonski religiji in odklanja revizijo teh nazorov.

c) Skrajno liberalna ali radikalna struja Wellhausenove šole vobče izključuje kake stare vire ali temeljne snovi, ker nima

⁷⁰ Geschichte der alt. Religion 19.

⁷¹ F. Delitzsch's »Die große Täuschung« kritisch beleuchtet 16.

Mojzesa za zakonodavca, ter poudarja pozni postanek virov J, E, D, P.

Tako piše Bertholet,⁷² da omenimo najnovejšo knjigo, o Jahvistu in Elohistu iz 9. in 8. stol., o D iz 621 l., ki šele določi postavo, po kateri se je vedelo, kaj je dobro in kaj hudo, in ob kateri se sodi, kaka bi zgodovina morala biti, ter o P iz 444, ali 432. l., ki povzroči novo revizijo cele izraelske zgodovine. Uči tudi, da se je uvedel razloček med duhovni in leviti, ki so mu bili do tedaj duhovni pri pokrajinskih »višinah«, šele po devteronomističnem času, ter se zanesel kakor postanek sv. šatora v Mojzesovo dobo.

Enako uči Meinhold⁷³ v najnovejši introduktorični knjigi, da še sobotne zapovedi ni bilo v D, in da je sv. šator v puščavo zanešena podoba salomonskega templja.⁷⁴ Celó dekalog mu je nastal ali v podevteronomističnem času ali celo v babilonski sužnosti.⁷⁵ Kot dokaz za to navaja, da ga preroki ne citirajo.⁷⁶ O Jeremijevi (32, 17) molitvi, ki citira dekalog, pa pravi, da se napačno pripisuje Jeremiju.⁷⁷ Ko je nastal D, so se devteronomistično predelali (überarbeitet) J in E,⁷⁸ knjiga Joz,⁷⁹ Sodn⁸⁰ in vse 4 Kralj.⁸¹ P s soboto in s prvim poglavjem Geneze je priredil in prinesel iz eksila Ezdra, ki jih je publiciral 444. l. pred Kr.⁸² Po viru P so se predelale potem prejšnje knjige.⁸³ Združenje vseh virov v JEDP se je izvršilo šele v letih 400—350, ker je v tem času (najpozneje) nastala samaritanska občina, ki ima tudi že ves pentatevh.⁸⁴ Prireditelji vseh teh virov in sprememb pa so to storili v obliki, kakor da bi se vse to zgodilo v Mojze-sovi dobi.

Kaj naj mislimo o takem postanku pentatevha? Pristaši Wellhausenove šole, o kateri smo dozdaj govorili, ne imenujejo tega prevare ali goljufije. Tako tudi Meinhold odklanja ta za postanek sv. pisma sumljiv izraz s trditvijo, da sta imela D in P za podlago mnogo starih »božjih« postav, ki so se pripisovale Mojzesu in s tem Jahveju.⁸⁵ Sellin istotako najde izhod v

⁷² Kulturgeschichte Israels (Göttingen 1920) 251 sl.

⁷³ Einführung in das AT., Geschichte, Literatur und Religion Israels. Gießen 1919.

⁷⁴ Op. cit. 12.

⁷⁵ Op. cit. 93. 189. 226.

⁷⁶ Op. cit. 93.

⁷⁷ Op. cit. 94.

⁷⁸ Op. cit. 193.

⁷⁹ Op. cit. 195.

⁸⁰ Op. cit. 196.

⁸¹ Op. cit. 188 sl.

⁸² Op. cit. 268.

⁸³ Op. cit. 270 sl.

⁸⁴ Op. cit. 271.

⁸⁵ Op. cit. 9 pravi za D: »Es wäre also wohl unrichtig, wenn man die Verfasser selbst Betrüger, den König einen betrogenen Betrüger nennen wollte.« Za P o. c. 13: »Auch hier wäre es irrig, von Betrügern zu sprechen, denn gewiss enthielt die Schrift eine Reihe alter kultischer Gebote und

svoji »novi struji« v tem, da sta imela D in P za podlago staro jedro.⁸⁶ Drugi pa se ne ogibljejo izrazom prevare ali goljufije. Cornill⁸⁷ imenuje postanek D-ja »slovstveno goljufijo ali vsaj mistifikacijo«.

Če tedaj Delitzsch v svoji knjigi »Die grosse Täuschung« imenuje postanek virov J, E, D in P »prevaro« ali »veliko prevaro«, je le dosleden v nauku skrajno liberalne Wellhausenove šole, ki ga v tej knjigi brez utemeljevanja podstavlja.

Iz zgoraj navedenih vzrokov odklanjamo Wellhausenovo teorijo sploh kot napačno, zlasti pa v njeni skrajno liberalni obliki. Zato so nam tudi Delitzschevi posledki napačni. Povrh se nam zdi taka prevara že radi tega izključena, ker se ne more lahko misliti, da bi se dala izvesti. Kako bi se moglo dati ljudstvo s kraljem vred zapriseči na tako stroge zapovedi, kakršne so v Dt, če bi v ljudstvu ne vladalo že prej prepričanje, da so to res Mojzesove postave? Kako bi mogli iznajditelji D-ja in P-ja tako spretno izbrisati sled poznegega postanka z izmišljotinami, ki bi jih morali vriniti v starejše zgodovinske in preroške knjige? Vsa ta prevara v tako poznem in kratkem času ni mogoča, ker so Judje v elefantinskem templju, da ponovimo samo en razlog, imeli v času, ko bi šele naj nastal P, že ves obrednik.

Sploh pa bi bila psihološka uganka, da bi ljudstvo, ki je imelo edino pred Kristusom monoteistično religijo, prišlo do nje s tem, da bi bilo varano in goljufano. In če je bilo ljudstvo goljufano, bi bili ustanovitelji te religije goljufi ali, kakor še Delitzsch imenuje preroke, lažnjivci, uporniki i. t. d. Doslednost zahteva, da gremo v tem oziru še dalje. Krščanstvo se naslanja na religijo stare zaveze. Krščanstvo, ki je prerodilo duševno ves svet, bi imelo za podlago tudi prevaro! Delitzsch se hoče sicer ogniti tej doslednosti, pa brez uspeha. On cení krščanstvo in citira Goethejevo besedo, ki je rekel: »Der menschliche Geist wird über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, nicht hinauskommen.«⁸⁸ Zato pa bi rad novo zavezo ločil od sta-

Ordnungen, wie sie etwa im Tempel zu Jerusalem seit alters gültig waren und also, weil »uralt«, auf den ersten Priester Israels, auf Moses und damit auf Jahwe selbst zurückgeführt wurden.«

⁸⁶ Zur Einleitung in das AT. 41 pravi o D: »Ist dasselbe (Deuteronomium) Resultat eines Kompromisses, durch das der König Josia und mit ihm sein Volk mystifiziert und düpiert ist, oder ist dasselbe (natürlich dem Kerne nach) wirklich ein älteres, im Tempel aufgefundenes Gesetz?« — O viru P o. c. 49 sl.: »Die Priesterschrift als solche ist nachexilisch. Aber damit ist zugleich eine neue Zeit heraufgezogen, die auch ein neues und nunmehr viel wichtigeres Problem empfand: wie kann diese Riesenschrift plötzlich in nachexilischer Zeit entstanden sein, muß sie nicht Vorstadien gehabt haben, müssen ihr nicht ältere Materialien zugrunde liegen? Und wenn das ist, so ist es nun nicht die Hauptaufgabe der alttestamentlichen Kritik, gerade diesen Vorstadien nachzugeben und die verwendeten Materialien auf ihre Entstehungszeit prüfen?«

⁸⁷ Einleitung in die kanon. Bücher des AT (Tübingen 1913) 13.

⁸⁸ Op. cit. 95.

rozakonske religije, ki mu je v l. 1920 samo monolatrija z naj-nevrednejšim pojmom o Bogu, dočim mu je bila še v knjigah »Babel u. Bibel« monoteizem.⁸⁹

Ta ločitev ni mogoča. Kristus se je pozival, kakor smo videli, dostikrat na staro zavezo in je naravnost izjavil, da ni prišel razveljavit postave ali prerokov, ampak dopolnit (Mat 5, 17). Zato pravi tudi Meinhold v kritiki Delitzschevega dela: »Es ist vergebliche Mühe, Jesus von dem jüdischen Boden zu lösen. Hier kommt es nicht sowohl auf das Blut an — obwohl die Behauptung, Jesus sei ein Arier gewesen (siehe S. 94), doch in der Luft hängt — als vielmehr auf die geistige Abkunft. Da sind die Propheten und Psalmensänger, die ‚heilige Schrift‘, die für Jesus trotz Delitzsch das Alte Testament war, seine eigentlichen Väter.«⁹⁰ Dasi razumemo Kristusovo zvezo s sv. pismom stare zaveze v drugačnem smislu ko Meinhold, je vendar med-sebojna zveza gotova. Vsled tega bi bilo tudi krščanstvo le nadaljevanje Delitzscheve »prevare«, ki bi bila tem hujša, ker se je ustanovitelj krščanstva izdajal za Boga. Po načelu zadostnega razloga pa iz take prevare ne morejo iziti prekrasni uspehi krščanstva. Zato taka prevara ne more biti podlaga krščanstva in starozakonske religije.

Osnovne misli Delitzscheve teorije so torej napačne. Kar navaja v ilustracijo svojih nazorov, je polno protislovja in brez vsake dokazilne moči.⁹¹ Tako n. pr. skuša zmanjšati moč Jahvejevo s tem, da pravi, da se ni vse izpolnilo, kar je Jahve obljubil.⁹² Brez ozira na to, da citiranih mest Delitzsch pravilno ne razlaga, je ta trditev prazna že radi tega, ker je bilo po Delitzschevi teoriji tako nasprotje nemogoče. Saj bi po njegovem nauku poznejši uredniki lahko pustili samo take obljube, ki so se izpolnile. Svetost odreka Jahveju radi tega, ker si Izraelci niso osvojili kanaanske dežele v »slovesni procesiji«, kakor si je Delitzsch v mladosti predstavljal, ampak so tudi ropali in morili, kakor se to v vsaki vojski več ali manj dogaja.⁹³ Tudi zvrča odgovornost na Jahveja za čine posameznih Izraelcev ali izraelskih rodov ali prerokov, da bi s tem zmanjšal Jahvejev npravni značaj. Po eni strani pravi, da so Izraelci imeli nižji pojem o Bogu kakor Sumerji,⁹⁴ po drugi strani pa vendar pravi, da so preroki najprej sebe, potem pa vse ljudstvo varali s tem, da so svojega partikularističnega malika (bôšet) Jahveja istovetili s svetovnim Bogom, torej vendarle učili monoteizem!

⁸⁹ Op. cit. 97 in Delitzsch, Babel und Bibel⁵ (Leipzig 1905) 48: »Was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel ausmacht, ist der Monotheismus.«

⁹⁰ Theol. Literaturzeitung 1920, 171.

⁹¹ Cf. E. König, Friedrich Delitzsch's »Die große Täuschung« kritisch beleuchtet.

⁹² Die große Täuschung 36.

⁹³ Op. cit. 51.

⁹⁴ Op. cit. 74.

Da je po takih premisah Delitzschu Mojzesovo doživetje na Sinaju tudi prevara, je lahko misliti.⁹⁵

Proti tej trditvi avtorja, ki stoji na stališču Wellhausenove šole, lahko odgovarjamo s Königovimi besedami, ki je pristaš iste šole: »Der für Moses grundlegende Impuls, in das religiöse und nationale Leben seines Volkes einzugreifen, lag nach dem zusammenstimmenden Zeugnis der Quellen in einer Kundgebung aus einer höheren Sphäre. Dies wird von den Quellen EJ und EP im wesentlichen gleichmäßig berichtet (Ex 3, 1 ff und 6, 2 ff). Die Möglichkeit einer solchen Kundgebung wird von denen nicht bestritten, die von der Existenz eines lebendigen Gottes überzeugt sind. Wer diese Existenz aber leugnen zu dürfen meint, der stellt sich auf einen Standpunkt, dessen Berechtigung vor einem andern Forum, als dem des Geschichtsschreibers, entschieden werden müsste.«⁹⁶

Wellhausen sam je priznal, da se z navadno delujočimi silami ne da razložiti posebno versko stališče izraelskega ljudstva, in ne da odgovoriti na vprašanje, zakaj moabitski malik Kamoš ni postal Bog pravičnosti in stvarnik nebes in zemlje⁹⁷. Brez transcendentalnega vpliva se izraelska zgodovina in religija ne da razložiti. Marsikaj v sv. pismu se še iz drugih virov ne da pojasniti ali utemeljiti. Toda Delitzscheva zahteva, da bi morali revidirati svoje nazore o starozakonski religiji, je brez podlage. Staro zavezo so razsvetljevali žarki istega Solnca, ki so oznanjali svetli dan nove zaveze.

Ob Jezusovem slovesnem vhodu v Jeruzalem je začela vsa množica učencev vesela z močnim glasom hvaliti Boga zaradi vseh čudežev, ki so jih videli, rekoč: Blagoslovljen kralj, ki prihaja v imenu Gospodovem, mir na nebu in slava v višavah. In nekateri izmed farizejev iz množice so mu rekli: Učenik, posvari svoje učence. On pa jim je rekel: P o v e m v a m , d a b o d o , č e b i t i m o l č a l i , k a m n i v p i l i (Luk 19, 37—40).

Sabeistika, egipptologija, asiriologija, palestinologija osvetljujejo na podlagi vedno novih najdeb in izkopnin na čudovit način verjetnost sv. pisma in pravilnost našega naziranja o starozakonski religiji. Ko nastopajo novi nasprotniki sv. pisma, vstajajo iz tisoč in tisočletnega mirja novi njegovi zagovorniki: ilnate table, lončene črepinje, trdi kamni vedno na novo najdenih spomenikov vpijejo, če ljudje molče, vedno bolj za resničnost svetega pisma.

⁹⁵ Op. cit. 68.

⁹⁶ E. König, Geschichte der alt. Religion, Gütersloh 1915.

⁹⁷ Kultur der Gegenwart I, 4 (Leipzig 1906) 15.

Dr. F. K. Lukman — Ljubljana:

Sv. Ambrozij o pokori.¹

(S. Ambrosius quid de poenitentia docuerit.)

Disquisitionis breviarium. — I. Omnes homines peccatores sunt, quamvis ad peccata patranda non compellantur necessitate. Peccatorum divisio in s. Ambrosii scriptis. — II. S. Doctor varia media ad peccata post baptismum commissa delenda commendat, quorum efficacissimum, pleurumque unicum, poenitentia est. Poenitentiae definitio. Poenitentia redemptio est peccatorum et vera medicina. — III. Deus poenitentem gratia adiuvat, imo praevent. Coniunctionis et doloris necessitas et efficacia. Confessionis praestantia et effectus. Confessio Deo facta et confessio coram homine. — IV. Opera poenitentiae: fides, caritas, misericordia, abnegatio sui. Motiva poenitentiae gerendae: divina misericordia, spes veniae, vera emendatio vitae. — V. Solius Dei est condonare peccata. Per ecclesiam vita confertur aeterna. Dominus apostolis dedit ius dimittendi peccata, quod ad sacerdotum officia transmissum est, qui in remissionem peccatorum ministerium suum exhibent, cum in ss. Trinitatis nomine peccata dimittant. Sacerdos peccatoribus compatiatur, quin plus aequo ipsis indulgeat vel accipiat personam. Fideles peccatoribus suffragantur. — VI. Omnia peccata a Deo condonantur. S. Ambrosius Novatianorum sententiam quaedam peccata non posse remitti reiicit eorumque argumenta e divinis scripturis (1 Reg 2, 25; 1 Jo 4, 14; Hebr 6, 4—6) hausta enervat. Peccata contra fidem remitti vel ex eo apparet, quod quidam lapsi postea duplicem obtinuerunt gratiam, fidei et martyrii. Ille mortuus est, qui penitus Deum ex suo corde abiicit. Etiam Judas veniam meruisset, si apud Christum poenitentiam egisset. — VII. S. Doctor non raro poenitentiam cum baptismo comparat eamque baptismo parem celebrat dicens nihil interesse, utrum per poenitentiam an per lavacrum ius dimittendi peccata sibi datum sacerdotes vindicent, cum et in poenitentia nomen Dei operetur. — VIII. Modus agendi poenitentiam ecclesiasticam describitur. Peccator ab episcopo petit poenitentiam. Verborum De poenit. II 10, 91 nova interpretatio datur (contra Adam, Die kirchl. Sündenvergebung 128). Peccatores notorios episcopus ad poenitentiam compellere potuit. De excommunicatione peccatoris. Opera poenitentibus imposita recensentur. Fideles precibus poenitentes iuvare debent. Publica poenitentia semel tantum concedebatur. Reconciliatio. Publica poenitentia quibus peccatis imposita. Occulta crimina publicae poenitentiae subiecta non esse ex De poenit. I 16, 89, 90 (contra Adam op cit. 131) ostenditur. — IX. Discutitur quaestio, an s. Ambrosius poenitentiam secretam cum absolutione ecclesiastica noverit. Sententia in operibus s. Doctoris nullum esse visticium poenitentiae secretae sustineri nequit (contra Adam et Diekamp). Quenam sit vis narrationis Paulini diaconi in Vita s. Ambrosii 39, demonstratur. — S. Augustinus mitiorem s. Ambrosii praxim secutus est. Ex s. Doctoris operibus distinguere licet poenitentiam privatam, quam fideles suo iudicio agunt, poenitentiam sollemnem sive publicam ecclesiasticam eiusque formam mitiorem et breviorum poenitentiam secretam.

I. Kristjan mora biti popoln. To terja že njegovo ime²; kdor je Kristusov, mora biti grehu tuj (alienus a crimine).³ Ko so se mu pri krstu izbrisali, izmili, odpustili vsi grehi, naj čuva darove duhovne milosti, hrani dar svetega odpuščenja,⁴ čuva duhovni pečat (signaculum spirituale).⁵

To je vzor, ki ga pa nihče ne more popolnoma doseči. Vsled zadolžene dediščine (obnoxia hereditas),⁹ ki jo je zapustil Adam,⁷ je v vseh ljudeh narava polzka in nagnjena h grehu;⁸ vsi ljudje v resnici grešijo, tako da se zdi bolj čudno, če bi bil človek brez greha, kakor če pade v greh.⁹ Kdor bi hotel trditi, da je kdo brez greha, bi zakrivil bogokletstvo (sacrilegium), kajti samo Bog je brez greha.¹⁰ Vsaka starost je podvržena grehu,¹¹ vsi čuti so mu odprti.¹² Novacianci, ki se imenujejo čiste (mundos se appellanti), so brezmejno ošabni, ker se protivijo sv. pismu, ki uči splošno grešnost.¹³ To je dejstvo, iz katerega pa ne sledi da človek nujno greši, kajti k pokorščini ga ne sili suženjska nujnost, marveč s prosto voljo se nagiblje k čednosti ali se naklanja h krivdi; prosto stremljenje ga vleče k zmoti in volja pod vodstvom razuma ga odvrča od nje.¹⁴ Ambrozij zavrača tiste, ki s pogani izvajajo greh iz usodne nujnosti, češ da dolže božanstvo, kot da božanska sila povzroča greh.¹⁵

Grehi med seboj niso enaki, kakor so učili stoiki in za njihimi Novacianovi pristaši.¹⁶ Vsak grešnik sicer prelomi zvestobo, je torej praevaricator: ime je skupno, toda krivda grehov (merita delictorum) je različna.¹⁷ Podrobnejše klasifikacije grehov, kot jo ima n. pr. Avgustin,¹⁸ pri Ambroziju ni najti. Crimen mortale nazivlje umor.¹⁹ Ko pojasnuje, kaj so smrtna, to je peklenska vrata, pravi: »Si fornicatus fueris, portas mortis ingressus es. Si fidem laeseris, portas inferi penetrasti. Si peccatum mortale commisisti, portas mortis intrasti.«²⁰ Smrtni greh poleg prešuštva in greha zoper vero, so »contentiones, dissensiones, strepitus tumultusque discordiae«.²¹ Večkrat omenja »gravia peccata«, ki izključijo človeka iz nebeškega kraljestva.²² K tem prišteva lakomnost, ki naredi človeka mlačnega, da ga Jezus pljune iz svojih ust.²³ Peccata gravia gredo pred človekom k sodbi in store s svojo težo, da se tehtnica, na kateri so njegova dela, nagne njemu v kvar.²⁴ Mnogokrat presoja milanski škof velikost grehov relativno ter označuje ene za graviora, maiora, druge pa za leviora;²⁵ kar ni isto, kakor gravia in levia. Grehi, ki nagnejo tehtnico človeških del navzdol (in profundum), »manifesta sunt vel pondere atque acerbitate vel multitudine«.²⁶ Peccatum levius nazivlje Ambrozij enkrat tudi quotidianum,²⁷ kar se zopet ne krije s sedanjim pojmom malega greha; to so namreč grehi, ki jih store, »qui se egerint sobrie, sed fragilitate conditionis dederint aliquando etiam errori locum... hi honestiores, sed tamen homines lapsi levioribus vitiis et erratis«.²⁸ Male grehe imenuje cerkveni učitelj »peccata fortuita«; z njimi se omadežuje človek živeč na zemlji, v »deželi mrtvih«. Od teh slučajnih grehov razločuje »peccata sua, peccata voluntaria«.²⁹ Slučajni (torej mali) greh je mogoč samo v sedanjem stanju, kajti Adam je padel v raj, »ubi non veniabilis culpa«.³⁰ Še eno razdelitev grehov je treba omeniti; peccata cogitationis, operationis, permansionis.³¹

Da ne grešimo samo z dejanjem, marveč tudi z mislimi, naglaša Ambrozij večkrat³². Hujsi greh kot misli in dejanja je otrplost, da se človek zaradi prevelike hudobije greha niti ne zaveda³³ in nima več volje, da bi vstal³⁴.

II. »Venimus ad baptismum, deletum est omne peccatum... Sed post baptismum incidi in opprobrium, debeo agere poenitentiam, ut dicam: Aufer a me opprobrium meum. Si non ago poenitentiam, quomodo dicam: Aufer... cum hoc ipsum opprobrium sit, quia non ago poenitentiam? Si autem poenitentiam, ut oportet, ago, recte dico: Aufer a me opprobrium meum, quod suspicatus sum; iudicia enim tua dulcia.«³⁵ Pokora, resnična pokora posreduje torej odpuščanje grehov.

Ambrozij našteva sicer enkrat razna sredstva, ki človeka očiščujejo, rekoč: »... mundat sermo divinus, mundat nostra confessio, ille dum auditur, ista dum promitur; mundat bona cogitatio, mundat honesta operatio, bonae quoque usus conversationis.«³⁶ Dalje opominja milanski škof, naj z vztrajno molitvijo po noči in po dnevu prosimo za odpuščanje svojih grehov. Navaja za zgled Davida, ki je kljub vladarskim skrbem hvalil Boga po sedemkrat na dan, in sklepa: »... quid nos facere oportet, qui eo amplius rogare debemus, quo frequentius carnis ac mentis fragilitate delinquimus?«³⁷ Tudi evharistija odpušča grehe³⁸, seveda le male, kajti tisti, ki imajo velike grehe, ne smejo pristopati h Gospodovi mizi³⁹.

Če pripominja J. T i x e r o n t, da opazamo pri Ambroziju »l' influence grecque, mais contrebalancée par le tempérament latin le plus prononcé«⁴⁰, velja to tudi za njegovo pojmovanje pokore. Pri njem se steka grško in latinsko mišljenje, grško, ki ima pokoro predvsem za zdravilno in vzgojno sredstvo, ki naj človeku celi rane in ga bolj in bolj izpopolnjuje, latinsko, ki mu je pokora predvsem zadoščanje za krivdo greha⁴¹.

V razlagi 37. psalma, kjer hoče milanski škof učiti, kako je treba opravljati pokoro⁴², jo opredeljuje takole: »Plena enim est poenitentiae definitio commemoratio delictorum, ut unusquisque sua velut quodam quotidiani sermonis castiget flagello et commissa sibi flagitia condemnet.«⁴³ Spokornik se torej spominja svojih grehov, si jih v duhu našteva. »Puto autem, quod is, qui poenitentiam gerit, qui se affligit, non bona sua debeat, sed commissa sibi enumerare peccata.«⁴⁴ Vsled tega začne sovražiti in obsojati greh, da ga odstrani, ga s tem v resnici kaznuje, sebe pa osvobodi⁴⁵.

Pokora je odkupnina za greh⁴⁶. »Prius solve, quod debitum est, ut, quod speraveris (t. i. odpuščanje), impetrare merearis. Solve boni affectum debitoris, ut versuram non facias, sed fidei tuae censu contracti nominis fenus evacues.«⁴⁷ Kaj je »affectus boni debitoris« in »fidei census«, razlaga Ambrozij, rekoč: »Oratio, lacrimae, ieiunia debitoris bonus census est multoque uberior, quam si quis ex pretiis fundorum pecuniam

sine fide deferat.«⁴⁸ »Non enim pecuniam Deus, sed fidem quaerit.«⁴⁹ Pokora je kazen za greh. Kdor se pokori, se ponuja, da ga Gospod tukaj kaznuje in ga ne ohrani za večno kazen.⁵⁰

Pokora pa je tudi zdravilo. »Vera ergo medicina est gerere poenitentiam, quae tunc legitime praedicata est, quando medicus venit e coelo, qui non exasperaret vulnera, sed sanaret.«⁵¹ Duša ozdravi in se okrepi, ko vsled pokore preneha pritok zmote in se ustavi krivda, da se dalje ne širi.⁵² Zdravnik je Kristus, ki je prišel odvzet greh sveta in ozdravit naše rane. Kdor zahteva zdravilo, tega ozdravi, kdor pa odkloni zdravnika, ne more izkusiti, kako dober je. Kogar zdravi, ga tudi ozdravi in zanj je dober zdravnik.⁵³ Kdor hoče ozdraveti, ne sme zdravniku ukazovati, kako ga naj zdravi, ker zdravnik to bolje ve, marveč ga mora poslušati in rabiti odrejena zdravila, sicer ga zdravnik zapusti.⁵⁴ Slična, do podrobnosti izvedena primerjanja se ponavljajo mnogokrat.

III. Pokora je delo božje milosti, ne le da Bog spokorniku odpusti greh, marveč ga pri pokori podpira⁵⁵, ga celo prehitu z milostjo. Jeza božja nad grešnikom ga že sama opominja, naj se spokori.⁵⁶ Milost mu pomaga, da zaupno prosi odpuščenja.⁵⁷ Vrhtega je Kristus »magister poenitentiae«⁵⁸.

Jedro pokore je kesanje. Ambrozij rabi izraze: contereere cor⁵⁹, humiliare animam⁶⁰, tua te facta compungant⁶¹, lapsibus compungi⁶², dolere et flere⁶³. O spokornih solzah govori cerkveni učitelj pogosto. »Solent legationem suscipere pro delictis.«⁶⁴ »Lacrimae sine horrore culpam loquuntur, lacrimae crimen sine offensione verecundiae confitentur, lacrimae veniam non postulant, et merentur... Ante flendum est, sic precandum.«⁶⁵ Od kesanja, s katerim se grešnik ne odpove samo grehom, marveč izbriše spomin nanje⁶⁶, je odvisna vrednost pokore. Grešnik, ki še ima krivičnost v svojem srcu, pa trdi, da se pokori, je podoben bolniku, ki se kaže zdravega in vsled tega še huje zboli.⁶⁷ Kristus ozdravi le tiste, ki preprosto in odkrito priznajo svoje grehe, v katerih ni hlimbe in hudobije.⁶⁸ »Non mediocre est, ut agnoscat unusquisque peccatum sum. Qui enim potest agnoscere, potest declinare, potest, quid sequatur eligere. Plerique in suis lapsibus gloriantur et putant ea laudi esse, quae crimini sunt... Ex his nullus potest dicere: Quoniam iniquitatem meam ego agnosco, sed ille, qui potest dolere, quod fecerit, condemnare, quod deliquerit, quem vitia sua compungunt.«⁶⁹ Tiste, ki se ponašajo z grehi, primerja Ambrozij s konji, ki pri dirki padejo ter se po tleh valjajo in s tem poškodujejo. Boljši so tisti konji dirkači, ki mirno obleže, če so padli; padec jim ne škoduje, mir pa koristi. Kdor se baha s svojo hudobijo, je slabši od take živali.

V svojih izvajanjih o pokori imenuje milanski škof pre-mnogokrat priznanje, izpoved, obtožbo grehov (fateri, confiteri, profiteri, confessio, accusare). Grešnik mora

priznati svoj greh vsevednemu Bogu; brez priznanja ni odpuščenja. Človek skuša seveda svoj greh prikrivati. »In affectu habemus abscondere, non in effectu. Plena abscondentis perfidia, etsi apud Deum nulla sit latebra.«⁷⁰ S tem, da grešnik prizna greh kot svojo krivdo in ga ne zvrta na koga drugega, morda celo na Boga, se sam osramoti in to je že kazen, ki jo prostovoljno vzame nase⁷¹.

Z izpovedjo povečuje grešnik božjo pravičnost⁷². Priznanje greha človeka osramoti, toda grešnik mora pomisliti, da je greh sramoten, ne pa priznanje greha⁷³. Nagibov, da spokornik preмага neutemeljeno sramežljivost, je mnogo. »Qui agit poenitentiam, excludit pudorem, sequestrat verecundiam flagitii confitendi, ut recuperandae spem salutis inveniat.«⁷⁴ »Ille pudor agrum suum arat, spinas tollit perpetuas, sentes amputat, fructus adolet, quos inter mortuos esse credebat.«⁷⁵ David, Job, apostol Pavel so grešniku za zgled, kako naj prostodušno prizna svoj greh⁷⁶. Bog obeta tistim, ki priznajo grehe in se spokore, da se jih ne bo sramoval, marveč jih imel za svoje prijatelje⁷⁷, da jim bo dal plačilo za poboljšanje⁷⁸. Slednjič naj pomisli grešnik na božjo sodbo. »Non multum ista verecundia tibi opitulabitur, cum in iudicium Dei veneris, sed pudoris te istius poenitebit, cum in conspectu non solum hominum, sed etiam angelorum et omnium potestatum coelestium constitutus coeperis peccata propria non negare.«⁷⁹ Hudobni duh je vedno pripravljen tožiti grešnika; kdor se pa sam obtoži, prestriže nasprotniku besedo in mu zamaši usta⁸⁰ ter razkrinka zapeljivca kot pravega povzročitelja greha⁸¹.

Izpoved greha je zdravilno sredstvo. »Venenum peccatum est, remedium accusatio sui criminis, venenum iniquitas est, confessio remedium prolapsionis.«⁸² Greh je kačji strup in njegov učinek je treba omiliti, oslabiti z izpovedjo.⁸³ Človek se mora boriti z božjimi nasprotniki, zato naj razkrije rane, ki jih je dobil, da se mu bodo hitro zacelile in bo mogel ozdravljen nasprotniku ljubovati⁸⁴. Drugje primerja Ambrozij greh z vročico. »Ut febres, cum in alto sunt, non queunt mitigari, cum foras erumpunt, spe[m] afferunt desinendi, ita peccatorum morbus, dum tegitur, inardescit, si confessionibus proditur, evaporat.«⁸⁵

Kaj doseže grešnik, ki prizna svoje grehe, smo videli že v nekaterih navedenih besedah; izpoved ga osvobodi greha. Največkrat rabi Ambrozij besedo, da se grešnik opraviči (iustificari, iustificatio)⁸⁶, da je pravičen, postane pravičen (iustus est, iustus fit, iustus esse incipit)⁸⁷. Ambrozij se opira zlasti na dve mesti sv. pisma: »Ego sum, ego sum, qui deleo iniquitates tuas, et memor non ero, tu autem memor esto et iudicemur. Dic tu prius iniquitates tuas, ut iustificeris« (Is 43, 25. 26). »Iustus in exordio sermonis accusator est sui« (Prov 18, 17). S priznanjem zadobi odpuščenje (veniam)⁸⁸; »veniabilis

culpa, quam sequitur confessio delictorum⁸⁹. Izpoved razveže grešne vezi in reši iz sužnosti⁹⁰, je »remedium impunitatis«⁹¹, govori za grešnika (reo suffragatur)⁹², posreduje »superiorum indulgentiam peccatorum«⁹³, »remissionem et generalis indulgentiae munus«⁹⁴.

Na navedenih mestih ima cerkveni učitelj v mislih izpoved pred Bogom, ki ji pripisuje očiščujočo moč. Ali se pa ta razteza na vse grehe, in če ne, na katere? Na prvo vprašanje je odgovor odločno negativen, kajti mnogo grehov je, ki se jih more grešnik oprostiti le s posredovanjem cerkve; na drugo vprašanje pa ne moremo odgovoriti enako točno. Ne bomo se motili, ako rečemo, da zadošča izpoved pred Bogom, združena z dobrimi deli, za »peccata quotidiana, leviora«⁹⁵. Že prej pa smo omenili, da se ta pojem ne krije z našim pojmom malega ali odpustljivega greha, da pa tudi iz našega pisatelja ni mogoče natančno določiti meje med peccatum levius in gravius.

Nekatera mesta, kjer govori cerkveni oče o izpovedi, so naravnost takšna, da ni mogoče odkloniti misli na izpoved pred duhovnikom. Izrazi kot »unusquisque crimina sua prodatur«⁹⁶, »peccatorum morbus confessionibus proditur«⁹⁷, še niso odločilni, dasi pravi Ambrozij neposredno pred pravkar navedenimi besedami, da grešnik »non solum confitetur peccata sua, sed etiam enumerat et accusat; non vult enim latere sua delicta«⁹⁸. Vse to se morda nanaša na izpoved pred Bogom. Drugače pa je z izvajanjem k psalmu 36, 5. 6. Ambrozij piše: »Quis enim revelat viam suam, nisi qui Deo, occultorum arbitro, interna sui pectoris confitetur? ... Pulchre autem dicit: Revela ad Dominum viam tuam, quia natura hominum, prona peccato, velut quoddam menti nostrae velamen obducit, ne nostra Domino peccata fateamur, qui potest vulnera nostra sanare, ut erubescat quis ore proprio postulare medicinam, ne coram hominibus sua prodantur opprobria.«⁹⁹ Zagrinjalo, s katerim se odene duh, povzroči dvoje: da se človek pred Bogom v svojem srcu ne prizna za grešnika in da z jezikom ne zahteva zdravila iz strahu, da bi ljudje izvedeli njegove grehe. Drugi namenilni stavek »ut erubescat ... prodantur opprobria« se more nanašati le na izpoved pred duhovnikom. — Slično, še jasneje, govori milanski škof, ko razlaga priliko o izgubljenem sinu. »Haec est prima confessio apud auctorem naturae, praesulem misericordiae, arbitrum culpae (torej tiho priznanje pred Bogom). Sed etsi Deus novit omnia, vocem tamen tuae confessionis expectant, ... Confitere magis (rajši), ut interveniat pro te Christus, quem advocatum habemus apud Patrem, roget pro te ecclesia et illacrimet populus. Nec vereare, ne non impetres.«¹⁰⁰ In pozneje dostavlja: »Haec apud se dixit (izgubljeni sin): sed non satis est dicere, nisi ad patrem venias. Ubi illum requiras, ubi invenias? ... Exsurge, curre ad ecclesiam, hic est Pater,

hic est Filius, hic est Spiritus sanctus.«¹⁰¹ Tu je značilno, kako preide Ambrozij od izpovedi pred Bogom k obtožbi pred duhovnikom.

IV. »Qui agit poenitentiam, non solum diluere lacrimis debet peccatum suum, sed etiam emendatioribus factis operire et tegere delicta superiora, ut non ei imputetur peccatum.«¹⁰² Pokora ima torej dve sestavini: kesanje in spokorna dela. To je važno za pravilno umevanje vseh tistih mest, kjer naglašava Ambrozij samo dobra dela, vsled česar se mu je že očitalo, da ceni dela mehanično in po zunanje, zanemarija pa »den Nerv der Gesinnung«¹⁰³.

Kakor vse krščansko življenje sloni tudi pokora na v e r i. »... et agendam poenitentiam et tribuendam veniam credere nos convenit, ut veniam tamquam ex fide speremus, non tamquam ex debito; aliud est enim mereri, aliud praesumere.«¹⁰⁴ Kdor bi se zanašal zgolj na svoja dela, češ da zaslužijo odpustčenje, bi ravnal predrzno; »praesumptio autem arroganti prior est quam roganti«¹⁰⁵. O spokornem Petru pravi torej Ambrozij: »Commune, quod labitur, fidei, quod poenitet.«¹⁰⁶ Kdor ne veruje v Kristusa, se goljufa za splošno dobroto (generale beneficium), kakor se oropa vse ožarjajoče solnčne luči in toplote, kdor zapre okna, ko sije solnce¹⁰⁷. Grešnik, ki še veruje, ima v sebi vedno »aliquid vitale, unde possit vitam resumere«¹⁰⁸. Zato Ambrozij večkrat zatrjuje, da vera greh manjša (fides peccatum minuit)¹⁰⁹, in pripominja k psalmu 118, 175: »Et iuvabunt me iudicia, quoniam, qui credit in Domino, non iudicatur. Proderit illi fides et suffragabitur ad veniam, etiam si qua in operibus offensa sit.«¹¹⁰

Iz vere torej izvirajo dobra dela, s katerimi je treba zakriti grehe. Izrazi »pokriti, skriti, obsenčiti« (tegere, operire, abscondere, obumbrare) so posneti po 1 Petr 4, 8, kjer pravi apostol, da ljubezen pokrije množico grehov. Te besede navaja Ambrozij čestokrat¹¹¹. Ker je ljubezen močnejša kot smrt (Vis pes 8, 6), umori krivdo in vse grehe¹¹². Gospod je rekel spokornici, da se ji odpusti mnogo grehov, ker je imela mnogo ljubezni (Lk 7, 47); z ozirom na to pravi Ambrozij: »Multa quoque caritas remittit etiam ipsa peccata.«¹¹³ Kdor opravlja dobra dela, ljubi božje zapovedi, udejstvuje ljubezen in zato se sme reči, da dobra dela zakrijejo grehe¹¹⁴. Manjši grehi (leviora) se odtehtajo (relevantur) z dobrimi deli¹¹⁵.

Dobra dela označuje Ambrozij časi s skupnim imenom čednosti, popolne čednosti¹¹⁶, treznosti¹¹⁷, potrpežljivosti (patientia = vztrajnost)¹¹⁸, spokornih daritev (sacrificia poenitentiae)¹¹⁹; časi pa našteva posamezna dela¹²⁰. Med njimi so najodličnejša dela usmiljenja in post. Miloščina je odkupnina za grehe, kakor izpričuje sv. pismo (Tob 12, 9; Preg 13, 8; Lk 16, 9)¹²¹. Nevidne vezi svojih grehov razveže, kdor pomaža jetnikom:

škof (sacerdos) more posredovati za obsojenega, cesar more podpisati pomiloščenje¹²². Slednjič je post »culpae interfectorium«¹²³.

Resnična pokora zahteva mnogo truda, zato se človek le težko odloči zanjo. »Pigra et verecunda est poenitentia, quia premitur et revocatur praesentium pudore; solis enim intendit futuris, quorum spes sera, tardior fructus et ideo petitio ipsa tardior.«¹²⁴

Opomin k pokori podpira milanski škof s krepkimi nagibi. Najmočnejši nagib je božja dobrotljivost in božje usmiljenje. »Vide, quam bonus Deus et facilis indulgere peccatis.«¹²⁵ Moč pokore je tolika, da se zdi, kot da Bog izpremeni svojo sodbo¹²⁶. Kristus noče nikogar obsoditi, vsakega odvezati¹²⁷, in kakor je objel oče svojega vračajočega se izgubljenega sina, tako objameta Oče in Kristus spokornika¹²⁸. Grehi, ki jih je Bog enkrat odpustil, so odpuščeni za vselej¹²⁹. Upanje na odpuščanje je »incentivum poenitentiae«¹³⁰. Zato Ambrozij hudo graja novacianski rigorizem, ki spokornikom odreka odpuščanje, odteguje sad pokore¹³¹. Seveda pa upanje na pokoro, ki ji je obljubljeno odpuščanje, ne sme biti povod novim grehom, kajti upanje na prihodnost je slabo, »cum omne tempus incertum sit, omnis spes temporis non sit superstes«¹³². Četudi je pokora težavna, je pa milost prijetna¹³³ in grešnik naj se ozira na večno plačilo za začasni trud; trpljenje, ki ga pokora nalaga, se ne da primerjati s prihodnjo slavo¹³⁴. Slednjič opozarja cerkveni učitelj na božjo sodbo, kjer se bo vse odkrilo¹³⁵.

Iz prave pokore sledi stanovitno poboljšanje in prej malomarni kristiani postanejo popolni¹³⁶, kajti, kdor se resnično spokori, ne odstrani samo greha, marveč tudi radovoljno grešno nagnjenje (peccandi affectum), in ker se utrdi v čednosti, odpravi greh ne le začasno, marveč trajno¹³⁷.

V. Samo B o g more odpustiti grehe. »Praeterita damnare divinae est potestatis.«¹³⁸ Pokora je človekovo opravilo, Bog pa dopolni milost skrivnosti¹³⁹. Presveta Trojica odpušča grehe.¹⁴⁰ »Non potest hoc cuiquam hominum cum Christo esse commune, ut peccata condonet, solius hoc munus est Christi, qui tollit peccatum mundi.«¹⁴¹ Preodlična vrednost Kristusove smrti se kaže v odpuščanju in novi milosti, ki ju grešnik zadobi, tako da vsi prihajajo in se čudijo, kakor sedi s Kristusom pri mizi¹⁴². Tudi sv. Duh odpušča grehe, ker je Gospod rekel: »Prejmite sv. Duha; katerim boste grehe odpustili, so jim odpuščeni...« To navaja Ambrozij za dokaz, da je sv. Duh pravi Bog¹⁴³.

Večno življenje posreduje c e r k e v. »Adam vocavit nomen mulieris suae vitam; nam et in populis per mulierem successionis humanae series et propago diffunditur et per ecclesiam vita confertur aeterna.«¹⁴⁴ Zato kliče Ambrozij grešniku: »Vstani

torej, teči k cerkvi; tu je Oče, tu je Sin, tu je sv. Duh!¹⁴⁵ Cerkev ima preproge (aulaea), s katerimi zakrije greh in obsenči krivdo¹⁴⁶.

Pri odpuščenju grehov sodelujejo cerkveni predstojniki in verniki.

Glede škofov (duhovnikov) naglašaja milanski cerkveni učitelj najprej njih oblast odpuščati grehe. Napovedana je bila že v stari zavezi in David je v psalmu 39, 14 oznanil, kar mu je Gospod razodel o tej apostolski oblasti¹⁴⁷. »Ideo Dominus, quod ante (v stari zavezi) erat iudicii sui, dedit apostolis peccata remittendi aequitate solvenda, ne cito solvenda diu ligata manerent.« Ambrozij navaja nato Mt 16, 19 in nadaljuje: »Tibi, inquit, dabo claves regni coelorum, ut solvas et liges. Hoc Novatianus non audivit, sed ecclesia Dei audivit; ideo ille in lapsu, nos in remissione, ille in impenitentia, nos in gratia. Quod Petro dicitur, apostolis dicitur.«¹⁴⁸ Novacianci po pravici trdijo, da ne morejo odpuščati grehov, pravi Ambrozij z rahlo ironijo, kajti nimajo Petrove dediščine, ker nimajo Petrovega sedeža, ki ga trgajo z brezbožnim razkolom. Napačno pa je, če pravijo, da tudi cerkev ne more odpuščati, saj je Gospod rekel Petru: Tebi bom dal ključne nebeskega kraljestva, in kar boš zvezal na zemlji, bo zvezano tudi v nebesih, in kar boš razvezal na zemlji, bo razvezano tudi v nebesih¹⁴⁹. Tudi v slučaju čarovnika Simona v Samariji Peter ni mogel dvomiti o svoji oblasti¹⁵⁰. Vezati in razvezovati sta korelativna pojma, zato se novacianci motijo, ko hočejo samo vezati, ter so nepokorni Gospodovemu naročilu¹⁵¹. »Ecclesia in utroque servat oboedientiam, ut peccata et alliget et relaxet... Dominus enim par ius et solvendi esse voluit et ligandi, qui utrumque pari conditione permisit (Jo 20, 22, 23)¹⁵². Oblast odpuščati grehe je prešla od apostolov na škofe (duhovnike; ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est)¹⁵³. Aronovo svečeništvo je ni imelo, prihranjena je bila evangeliju¹⁵⁴; azilska mesta so jo v stari zavezi predpodbijala¹⁵⁵. To oblast podeljuje sv. Duh. »Accepimus Spiritum sanctum, qui non solum nostra peccata dimittit, sed etiam nos facit, sacerdotes suos, aliis peccata dimittere!¹⁵⁶ Odpuščanje grehov je »ius sacerdotale«¹⁵⁷. »Ne prisvajamo si oblasti protipravno (usurpamus),« pravi Ambrozij, »pokorimo se povelju.«¹⁵⁸

Samo Bog more odpuščati grehe, odpušča pa jih tudi po tistih (per eos quoque), ki jim je dal oblast odpuščanja¹⁵⁹. V kakšnem razmerju do Boga je torej duhovnik, ko odpušča grehe, in v kakšnem razmerju do grešnika?

Prvo razmerje določa Ambrozij kot »officium sacerdotis sacrumque ministerium«¹⁶⁰. »Homines autem in remissione peccatorum ministerium suum exhibent, non ius alicuius potestatis exercent. Neque enim in suo, sed in Patris et Filii

et Spiritus sancti nomine peccata dimittunt. Isti rogant, divinitas donat; humanum enim obsequium, sed munificentia supernae est potestatis.«¹⁶¹ »Vult Deus plurimum posse discipulos suos, vult a servulis suis ea fieri in nomine suo, quae faciebat ipse positus in terris... Omnia ergo dedit, sed nulla in his hominis potestas est, ubi divini muneris gratia viget.«¹⁶² Cerkveni oče torej ugotavlja, da duhovnik nima nobene oblasti sam od sebe, marveč le od Boga in jo izvršuje ne v svojem imenu, marveč v imenu Kristusovem, v imenu presvete Trojice kot božji služabnik¹⁶³. Tako v resnici on odpušča grešniku. Ambrozij sicer pravi, da duhovnik moli (isti rogant, divinitas donat), toda ta molitev ni navadna molitev, kakor je molitev vernikov (suffragia), marveč takšna, da duhovnik po njej res odпусти greh (peccata dimittunt). Znano je, da so se do 12. stoletja splošno uporabljale za odvezo deprekativne formule¹⁶⁴, kar je še danes v navadi v vzhodnih cerkvah¹⁶⁵.

Ambrozij se zaveda, kako važna je ta duhovniška služba, zato daje pastoralna navodila, kako naj se opravlja. Duhovnik je zdravnik, ki ne sme grešnika zaničevati, marveč mora imeti z njim sočutje. Če duhovnik kaže, da mu je grešnik zopern, ne bo nihče prišel k njemu, da ga zdravi¹⁶⁶. Svoje srce razodeva milanski škof, ko prosi Boga, rekoč: »Ac primum da, ut condolere norim peccantibus affectu intimo... Nec superbe increpem, sed lugēam et defleam, ut dum alium fleo, me ipsum defleam.«¹⁶⁷ Kdor hoče izboljšati grehe človeške slabosti, mora naložiti slabost na svoje rame in ne sme bremena vreči raz sebe. Dobri pastir je onemoglo ovco nesel, ne zavržel. Salomon pravi: »Ne bodi preveč pravičen« (Pridig 7, 17); »debet enim iustitiam temperare moderatio«¹⁶⁸. Usmiljenje pospešuje pri duhovniku potrpežljivost, pri grešniku pa poboljšanje¹⁶⁹.

Usmiljenje z grešniki pa ne sme postati slabotna popustljivost, sicer si nakoplje duhovnik težko odgovornost. »Sed si sacerdos non dixerit erranti,« piše Ambrozij cesarju Teodoziju, »is qui erraverit, in sua culpa morietur et sacerdos reus erit poenae, quia non admonuit errantem.«¹⁷⁰ Duhovnik se mora ozirati na blagor cerkve (incorruptam servare studet ecclesiae castitatem), ne sme biti malomaren in popustljiv, marveč goreč, kakor priporoča prvi duhovnik (princeps sacerdotum; Jo 2, 17). »Melius est, ut unius aut duorum damnatione plurimi liberentur, quam duorum absolute plures periclitentur.«¹⁷¹ Isto misel razpleta cerkveni učitelj na drugem mestu, kjer opozarja na škodo, ki nastane med verniki, ako grešnik, ki bi moral dolgo, dolgo prositi za cerkveno edinstvo (communio), vsled duhovnikove lahkomišelnosti (facilitate sacerdotis) dobi odvezo »brevis lacrimula atque ad tempus parata vel etiam uberioribus fletibus«¹⁷². Grešniki, ki samovoljno takoj zahtevajo odvezo, »non tam se solvere cupiunt quam sacerdotem ligare, suam enim conscientiam culpa

non exuunt, sed sacerdotis induunt»¹⁷³. Duhovnik mora kot dober zdravnik nevarno rano na telesu cerkve izrezati, da se ne razširi, in skrivaj delujoč grešni strup razkriti, sicer poslano mesto enega mnogi vredni, da jih izbóci iz cerkve¹⁷⁴. Odveza grešnika, ki ne opravlja pokore ali se hlina, je neveljavna, kajti slaba vest ne pripušča, da bi takšna grešna duša se okrepčala in nasitila s sadovi pokore¹⁷⁵. Tudi če se kralji huje pregrešijo, jim duhovnik ne sme prizanašati, ampak jih mora pravično opominjati, naj se poboljšajo¹⁷⁶. Ambrozij sam je storil to dolžnost, ko je z res apostolsko prostodušnostjo cesarja Teodozija pozval k pokori¹⁷⁷. Seveda so ljudje, ki še povečajo svoj greh, če jih duhovnik pokara, ker hočejo svojo krivdo tajiti ali braniti¹⁷⁸.

Pri odpuščenju grehov sodeluje tudi cerkev kot družba, saj so grešniki njeni udje, četudi začasno izločeni, če so se hudo pregrešili¹⁷⁹. Cerkev jim pomaga s svojo priprošnjo. Žena, ki išče izgubljeno drahmo, je cerkev, njeno iskanje je »suffragatio«: »Ecclesia suffragatur.«¹⁸⁰ »Velik je Bog, ki po zasluženju drugih odpušča in ki razvezuje zmote, ko druge preskuša... Glej, bolnik, kako dosežeš (odpuščenje)! Če ne upaš odpuščenja velikih grehov, vzemi priprošnjike, vzemi cerkev, da bo za te prosila; na njo se bo Bog ozrl in ti odpustil, kar bi tebi morda odrekel.«¹⁸¹ Cerkev je podobna naimski vdovi, ki je žalovala za rajnim sinom. Žaluje naj blaga mati in ž njo naj žaluje ne samo množica, marveč velika množica, potem bo grešnik zopet vstal¹⁸². Cerkev je Rahela, ki naj joka za grešnikom, objokuje njegove grehe in se ne da zlepa potolažiti¹⁸³. Iz gornjih izvaianj je jasno, da so te priprošnje le podpora grešniku in mu ne odvzamejo dolžnosti, da se sam resnično in iskreno spokori.

VI. Ambrozij toži enkrat, da se nekateri ne spreobrnejo, ker ne pričakujejo sprave, svesti si svojih grehov, češ, čim svetejše so zapovedi v cerkvi, tem manj se odpuščajo grehi¹⁸⁴. Pisatelj misli na novacianski rigorizem, ki ga brez obotavljanja obsoja, kakor smo že videli v poteku raziskovanja. Slovesno izjavlja milanski škof: »Etsi nequissimus sim omnium et destabilissimus peccatorum, illo tamen iubente liber ero, qui sub uno momento latrocinii damnatum reum suppliciis eripuit constituitque in regno suo.«¹⁸⁵ Misel, da je Bog pripravljen odpuščati vse grehe brez razločka, se ponavlja v vseh mogočih variacijah. Obširno jo Ambrozij utemeljuje v prvi knjigi De poenitentia s tremi Gospodovimi izreki: »Omnis ergo, qui confessus me fuerit coram hominibus, confitebor...« (Mt 10, 32, 33); »Quia sic dilexit Deus hunc mundum, ut Filium suum unigenitum daret...« (Jo 3, 16); »Qui credit in Filium, habet vitam aeternam...« (Jo 3, 36). V daljši razpravi pripominja Ambrozij k prvemu reku: »Gratiam promittit omnibus, non omnibus minatur iniuriam. Quod est miseracionis, exaggerat,

quod ultionis extenuat.«¹⁸⁶ Slično pristavlja k drugemu: »Omnis, inquit, hoc est, ex quocumque statu, ex quocumque lapsu, si credat, perire non timeat.«¹⁸⁷ In k tretjemu: »Quod manet (ira Dei), utique iam coepit et ex delicto aliquo coepit, quia ante non credit. Ubi ergo quis credit, ira Dei discedit, vita autem accedit.«¹⁸⁸

Pogledati še moramo, kakor zavrača Ambrozij novacian-ske dokaze, da so nekateri grehi neodpustljivi. Novacianci so se opirali na 1 Kralj 2, 25: »Ako greši človek zoper človeka, bodo molili zanj h Gospodu, ako pa greši človek zoper Go-spoda, kdo bo molil zanj?« Ambrozij odgovarja: »Non enim scriptum est: Nullus orabit pro eo, sed: Quis orabit? hoc est, quis ille sit, qui in tali causa orare possit, quaeritur, non excluditur.«¹⁸⁹ Kratko: »Singularis vitae aliquis debet orare pro eo, qui peccavit in Domino. Quo maior culpa, eo maiora sunt quaerenda suffragia.«¹⁹⁰ — Ugovor, povzet iz 1 Jan 4, 16, zavrača, rekoč: »Non enim ad Moysen et Hieremiam loquebatur (sc. Joannes), sed ad populum, qui suorum peccatorum alium precatorem deberat adhibere; cui (sc. populo) satis est, si pro levioribus delictis Deum precetur, graviorum veniam iustorum orationibus reservandam putans.«¹⁹¹

Posebno pozornost posveča Ambrozij besedam Hebr 6, 4—6, ki so jih imeli novacianci za posebno krepko podlago svojim naukom¹⁹². Naš pisatelj opozarja najprej, da si Pavel gotovo ni sam nasprotoval; če je torej očitnemu grešniku v Korintu po opravljeni pokori odpustil greh (donavit Corinthio per poenitentiam peccatum 2 Cor 2, 10), ni hotel povedati v listu Hebrejcem kaj nasprotnega, marveč kaj drugega. Z besedami: »Impossibile est enim hos, qui semel illuminati sunt... lapsos iterum renovari in poenitentiam,« je hotel apostol reči, da se krst ne sme ponoviti, mislil je torej na pokoro pred krstom, ne pa na pokoro za grehe po krstu. To sklepa Ambrozij iz apostolove besede »renovari«: »Per lavacrum enim renovamur, per quod renascimur.« Slednjic dostavlja Ambrozij za tiste, ki bi umevali Hebr 6, 4—6 vendarle o pokori po krstu: »Quod nobis impossibile impetratu videtur, Deo donare possibile est,«¹⁹³ toda ponavlja, da sam vztraja pri prvi razlagi. Pavel ni mogel učiti, da so nekateri grehi neodpustljivi, ker bi bil nasprotoval jasnemu Kristusovemu nauku (contra evidentem Christi doctrinam veniret) v priliki o izgubljenem sinu¹⁹⁴. Greh izgubljenega sina je bil »crimen ad mortem«, kajti »in coelum peccavit vel in regnum coeleste vel in animam suam, quod est peccatum ad mortem.«¹⁹⁵

Daljnja opora novaciancev je bila Gospodova beseda, da se »Spiritus blasphemia« ne odpusti ne sedaj, ne v prihodnje (Mt 12, 31 nsl). Ambrozij opozarja najprej na splošni izrek: »Cum peccatum et blasphemia remittetur hominibus.«¹⁹⁶ Odpušcanja pa ne dosežejo tisti, »qui satanae compararent Sal-

vatorem omnium et in regno diaboli constituerent gratiam Christi»¹⁹⁷. Greh kot tak ni neodpustljiv, neodpustljiva je zlobnost in nespokornost. »His potestatis suae gratiam negat, quae in remissione peccatorum est, qui coelestem eius potestatem diabolico fultam suffragio vindicarent.«¹⁹⁸ Peter je obsodil čarovnika Simona, »quia puram conscientiam fidei non habebat«¹⁹⁹, vendar ga je povabil, naj se spokori, in mu ni odvzel upanja na odpuščenje. Obsodba, ki jo je izrekel Gospod nad farizeji zaradi njih zlobnosti, zadeva tudi heretike in shismatike, »qui volunt solvere Christi gratiam, qui ecclesiae membra discernunt, propter quam passus est Dominus Iesus Spiritusque sanctus datus est nobis«²⁰⁰. Pa celo ti morejo dobiti odpuščenje, če se povrnejo v cerkev in se spokore. »Et ideo revertimini ad ecclesiam, si qui vos separastis impie. Omnibus enim conversis pollicetur veniam.«²⁰¹. Še bogokletne Jude, ki so krizali Gospoda Jezusa, vabi Peter h krstu, da odložijo krivdo tolikega zločina²⁰².

O grehih zoper vero, ki so jih novacianci imeli za neodpustljive, izvaja sv. Ambrozij, da je neodpustljiva samo nevernost, dokler človek vztraja v njej. »Qui penitus Deum ex suo corde abiicit, ille mortuus est.«²⁰³ Kdor pa se povrne k veri, se mu odpad odpusti: »Non enim excipit eum, qui lapsus est, si tamen postea bene credat.«²⁰⁴ Mnogo jih je, ki so odpadli (nekateri sicer ne »ex toto corde«²⁰⁵), pozneje pa postali mučenci. Ti so dosegli dvojno milost vere in mučeništva. Drugi niso prejeli milosti, da bi trpeli za Jezusa, prejeli so pa milost, da so verovali vanj²⁰⁶.

Vsi grehi se morejo torej odpustiti. Celó Jude ž bil deležen odpuščenja, če bi bil opravil pokoro pri Kristusu, ne pa se obtožil pri Judih²⁰⁷. Le vsled nespokornosti je bil odpuščenja nevreden²⁰⁸.

VII. Krst izbriše vse grehe, in kdor ga je prejel, naj bi milost ohranil. Dejansko stanje v cerkvi je seveda takšno, da se mnogi ogibljejo greha, mnogi pa greše in potrebujejo pokore, ali kakor pravi Ambrozij: »Ex duobus constant ecclesia, ut aut peccare nescias, aut peccare desinas: poenitentia enim delictum amovet, sapientia cavet.«²⁰⁹

Krst in pokoro spravlja milanski škof večkrat v stik: ko jo primerja s krstom, govori časi o njej splošno, časi pa jo opisuje kot sredstvo za očiščenje, ki ga po Gospodovem naročilu upravlja cerkev. »Contere igitur has carnes (sc. draconis = peccati) et super eas contritionem tui cordis asperge, deinde mitte super omnia ea Jordanis aquam... Si autem iam baptizatus errasti, mitte aquam lacrimarum, non mendacem, sed veram... Misisti ergo aquam Jordanis, aquam gratiae: hoc primum bibe; misisti aquam lacrimarum, aquam poenitentiae: hoc secundum est poculum, ut primum repares.«²¹⁰ Cerkev ima vodo in solze; krstno vodo in spokorne solze²¹¹.

Nekateri tolmačijo v 50. psalmu 4. verz o krstu, 5. pa o pokori²¹². »Per Joannem,« pravi naš pisatelj drugje, »poenitentia, per Christum gratia. Istam quasi Dominus donat, illam quasi servus annuntiat. Utrumque igitur ecclesia custodit, ut et consequatur gratiam (krstno milost) et non abiiciat poenitentiam; gratia enim munus largientis est, poenitentia delinquentis remedium.«²¹³ Jasno stavi cerkveno odvezo poleg krstnega očiščenja ko piše: »Sed apostoli hoc (sc. baptisma) habentes secundum Christi magisterium poenitentiam docuerunt, sponderunt veniam, culpam relaxaverunt.« Ko je navedel ps 31, 1. 2, zaključuje: »Utrumque enim beatum dixit, et cuius iniquitas remittitur per lavacrum et cuius peccatum tegitur operibus bonis.«²¹⁴

Popolnoma vštric krsta stavi Ambrozij pokoro s cerkveno odvezo v polemiki proti novaciancem. »Cur baptizatis,« jih vprašuje, »si per hominem peccata dimitti non licet? In baptismo utique remissio peccatorum omnium est; quid interest, utrum per poenitentiam an per lavacrum hoc ius sibi datum sacerdotes vindicent? Unum in utroque mysterium est. Sed dicitis, quia in lavacro operatur mysteriorum gratia. Quid in poenitentia? Nonne Dei nomen operatur?«²¹⁵ To je stvarno prav toliko, kot če bi imenoval pokoro z odvezo »mysterium ecclesiae« kakor krst in evharistijo. Isto sodbo o pokori razodeva drugo mesto, kjer jo cerkveni učitelj priporoča takole: »Bona ergo poenitentia, quae si non esset, omnes ad senectutem differrent ablutionis gratiam. Quibus satis responsi est, quia melius est, ut habeam, quod sarciam, quam non habeam, quo vestiar.«²¹⁶

VIII. Kako pa se je vršila pokora s cerkvenim posredovanjem?

Iz opominov v knjigah De poenitentia se razvidi, da naj se grešnik, ki ga teži zavest hude krivde, s a m p r i j a v i z a p o k o r o. Zato Ambrozij tolikokrat in tako resno opominja, naj se pokora ne odlaga²¹⁷. Božja dobrotljivost in potrpežljivost ne sme biti povod odlaganju²¹⁸. Bog je Adama takoj, ko se je pregrešil, izgnal iz raja, ločil od veselja, mu dal obleko iz kože, ne svileni, da bi delal pokoro²¹⁹. Najčesče se je zgodilo, da je grešnik prišel k škofu (duhovniku) in se obtožil; zato daje Ambrozij navodila, kako naj se ravna ž njim²²⁰; usmiljeno, da ne izgubi zaupanja in se ne odbije, pa vendar resno, odločno, da se s popustljivostjo ne naredi škoda²²¹. Za takšne obtožbe pred škofom pričajo besede, s katerimi graja cerkveni učitelj grešnike, ki terjajo, da se jim takoj podeli odveza. »Hi non tam se solvere cupiunt, quam sacerdotem ligare.«²²² To je mogoče le tako, da je grešnik razodel škofu svoje dejanje, branil se pa javne pokore ter takoj zahteval rekonziliacijo.

Semkaj spada tudi, kar piše Ambrozij nekoliko pozneje: »An quisquam ferat, ut erubescas Deum rogare, qui non eru-

bescis rogare hominem, et pudeat te Deo supplicare, quem non lateas, cum te non pudeat peccata tua homini, quem lateas, confiteri? An testes precationis et conscios refugis, cum si homini satisfaciendum sit, multos necesse est ambias...? Hoc ergo in ecclesia facere fastidis, ut Deo supplices...»²²³ A d a m meni, da nasprotuje miselni zvezi umeti besede »qui non erubescis rogare hominem« in »cum te non pudeat peccata tua homini... confiteri« o tajni obtožbi pred škofom. »Es handelt sich hier offensichtlich um ein Bußgebet, das vor den testes precationis et conscios verrichtet wird, also um die öffentliche Buße.«²²⁴ Temu pa ni tako. Ambrozij nagovarja grešnika, ki je prosil za rekondiliacijo (rogare hominem) in priznal škofu svoj greh (peccata tua homini... confiteri), potem pa se obotavlja prevzeti dela (javne) pokore (Deum rogare, Deo supplicare). S sledečim stavkom »an testes precationis et conscios refugis...« uvaja Ambrozij novo misel, naj se spokornik ne sramuje vernikov, ki vidijo njegovo pokoro in zanj prosijo, ko vendar v posevtnih zadevah išče posredovalcev. V prvem stavku pravi torej, naj se grešnik ne sramuje s a m opravljati spokorna dela, v drugem, naj se ne sramuje prič in priprošnjikov; prvi opomin utemeljuje, češ, da ga tudi ni bilo sram prositi človeka in razodeti greh človeku, ki bi mu ga bil mogel skriti.

Ako je bil greh obče znan, je mogel škof grešnika sam p o z v a t i k p o k o r i. To je storil Ambrozij, ko je cesarju Teodoziju pisal, naj se spokori, ker je v Solunu prelil toliko krvi²²⁵. Pripetiti se je pa tudi moglo, da je kdo škofu ovadil svojega bližnjega, da je storil greh, za katerega je bilo treba opravljati cerkveno pokoro²²⁶; tedaj je moral škof milo in previdno postopati, da je nagnil grešnika k pokori, ako je tožba odgovarjala resnici.

Grešnik, ki se je moral podvreči javni pokori, se je i z o b č i l iz cerkvene družbe²²⁷, kakor je apostol Pavel izobčil krvosramnika v Korintu²²⁸. »Non fratris, non propinqui accipiamus personam, sed omnem immundum a Christi secernamus altaribus, ut emundet et corrigat lapsus suos, quo ad sacramenta redire mereatur.«²²⁹ Teodoziju je naznanil milanski škof izobčenje z besedami: »... offerre non audeo sacrificium, si volueris assistere. An quod in unius innocentis sanguine non licet, in multorum licet? Non puto.«²³⁰

Kakor svari Ambrozij grešnike, naj ne pristopajo k obhajilu, preden so se spokorili²³¹, pravtako graja tiste, ki mislijo, da je že samo to pokora, če ne prejmejo zakramenta, kajti ti se sami brezsrčno sodijo, si nalažajo kazni, izogibljejo se pa zdravila (t. j. pokore)²³². Ker je izobčenje kazen, zato cerkveni učitelj graja početje novaciancev, ker so bili pretirano strogi in so odganjali od Gospodove mize sodnike, ki so po pravici koga obsodili na smrt²³³.

Spokorna dela, ki jih je moral grešnik opravljati, smo našeli že prej²³⁴. Izpopolnimo že podano sliko! Sveti škof opominja spokornike: »Renuntiandum saeculo est, somno ipsi minus indulgendum, quam natura postulat, interpellandus (= prekiniti) est gemitibus, interrumpendus est suspiriis, sequestrandus (= odtegniti) orationibus, vivendum ita, ut vitali huic moriamur usui, se ipsum sibi homo abneget et totus mutetur.«²³⁵ V cerkvi so spokorniki morali ponižno prositi vernike za priprošnjo: »Teneat pedes brachiis, osculetur oculis, lavet fletibus nec dimittat.«²³⁶ Kot zgled resničnega spokornika Ambrozij ponovno stavi kralja Davida in o Teodoziji pokori poroča: »Stravit omne, quo utebatur, insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum, quod ei aliorum fraude obreperat, gemitu et lacrimis oravit veniam.«²³⁷ Ves ogorčen očita lahkoživcem: »An quisquam illam poenitentiam putat, ubi acquirendae ambitio dignitatis, ubi vini effusio, ubi ipsius copulae coniugalis usus?«²³⁸

Ni čuda, če se je marsikdo tako težavne pokore zbal. Milanski škof toži: »Facilius autem inveni, qui innocentiam servaverit, quam qui congrue egerit poenitentiam.«²³⁹ Sicer so mnogi bili resni in opravljal pokoro z veliko vneto²⁴⁰; drugi so postali nestanovitni in so pokoro prekinili, ker niso dobili takoj rekondiliacije²⁴¹. Da bi se grešniki resnično in dostojno pokorili, jim Ambrozij nasvetuje, naj ne začno pokore, dokler je meso uporno duhu, »ne in ipsa poenitentia fiat, quod postea indigeat poenitentia«²⁴².

Malomarnim spokornikom se je rekondiliacija odložila celo po dvakrat, trikrat. Te opominja vneti škof, naj spoznajo svojo mlačnost in pomnože solze in prošnje, da bo Gospod Jezus o njih rekel: »Odpuščeni so njegovi mnogi grehi, ker je imel veliko ljubezni.«²⁴³ Ponižnost in skesanost sta priporočilo za spravo (reconciliationis suffragia)²⁴⁴.

Verniki naj podpirajo spokornike s priprošnjami; to je Kristusu všeč. »Amat, ut pro uno multi rogent.«²⁴⁵ Ne smejo ravnati kakor starejši brat v priliki o izgubljenem sinu, ki je zavidal svojemu bratu, da ga je oče zopet sprejel za svojega sina²⁴⁶. Cerkev naj vzame nase grešnikovo breme in mu kaže sočutje z jokom, molitvijo in žalovanjem²⁴⁷. »Donavit enim Christus ecclesiae suae, ut unum omnes redimerent, quae Domini Jesu meruit adventum, ut per unum omnes redimerentur.«²⁴⁸ Če izkazujemo grešniku usmiljenje, se ne omadežujemo s tujim grehom, marveč pridobimo novo zasluženje, »redemptionem eius acquirimus nostrae gratiae, ut qualis erat puritas, perseveret.«²⁴⁹

Javna pokora se je mogla opraviti s a m o e n k r a t, načelo, ki ga je postavil Hermas²⁵⁰ in je skoz stoletja ostalo v veljavi. Ambrozij utemeljuje to dogmatično: »Sicut unum baptismi, ita una poenitentia,« psihološko: »Si vere agerent, poe-

nitentiam, iterandam postea non putarent,«²⁵¹ in s splošnim razlogom iz vsakdanjega življenja: »Sicut semel assuta redintegrantur, ita frequenter suta solvuntur.«²⁵² Zato je treba javno pokoro dobro opraviti, »quae si semel fuerit usurpata nec iure celebrata, nec prioris fructum obtinet et auferet usum posterioris«²⁵³.

Ambrozij se je glede javne pokore teoretično držal izročila iz prejšnjih dob. Jasno pa je iz njegovih besed, da je v njegovem času postalo že težavno splošno jo izvajati.

Javno pokoro je zaključila odveza (reconciliatio²⁵⁴, communionem reddere²⁵⁵, communionem refundere²⁵⁶, poenitentiam relaxare²⁵⁷). Kako se je ta izvršila, Ambrozij ne pove nikjer. Bila je v zvezi z obhajilom (ad sacramenta redire²⁵⁸). V milanski cerkvi se je vršila rekonziliacija na veliki petek²⁵⁹.

Grehov, ki je zanje bilo treba opravljati javno pokoro, Ambrozij ne našteva. Splošno pravi, da so to graviora peccata²⁶⁰, predvsemi razni grehi zoper vero (odpad = praevariatio = sacrilegium²⁶¹, si fidem laeseris²⁶², herezija in razkol²⁶³), prešuštvo²⁶⁴ in umor²⁶⁵. V tesni zvezi s temi imenuje milanski škof tudi lakomnost²⁶⁶ in hrupno neslogo in prepir²⁶⁷, torej grehe zoper ljubezen do bližnjega, vendar ni verjetno, da bi bil tudi za te zahteval javno pokoro.

Ali se je tudi za t a j n e grehe bilo treba javno pokoriti? A d a m sodi, da podreja Ambrozij brez pomišljanja tajne grehe javni pokori²⁶⁸, ter navaja za dokaz Ambrozijeve besede: »Si quis igitur occulta crimina habens, propter Christum tamen studiose poenitentiam egerit, quomodo ista (sc. praemia) recipit, si ei communicatio non refunditur?«²⁶⁹ Adamova interpretacija se mi ne zdi pravilna. Ambrozij graja v prejšnjem odstavku novaciance, da zastonj oznanjujejo pokoro, ako odtegujejo sad pokore, odpuščenje, rekonziliacijo. Nato nadaljuje: »Homines enim ad aliquod studium aut praemiis aut fructibus incitantur, omne autem studium torpescit dilatione. Et ideo Dominus, ut praesentium fructu cumaretur devotio discipulorum, dixit, quoniam, qui dimississet omnia sua et Deum secutus esset, septies tantum (sedemkrat toliko) reciperet et hic et in futurum... Remuneratio igitur praesentium (plačilo s sedanjimi sadovi) testimonium futurorum est. Si quis igitur occulta crimina habens... refunditur? Volo veniam speret reus...«²⁷⁰ Ambrozij hoče pokazati, da je novacijski rigorizem napačen, da mora vsak grešnik imeti upanje na odpuščenje (volo veniam speret reus), četudi se mu morda rekonziliacija odloži, ker je pokoro mlačno opravljal. Upanje mora imeti: to zahteva človeška narava, ki jo plačilo ali sad spodbuja k naporu (studium), to terja zgled Kristusov, ki je sedemkratno plačilo tukaj in v večnosti obljubil tistim, ki vse zapuste in gredo za njim. Kako nesmiselno in protinaravno ravnajo novacianci, omenja Ambrozij mimogrede, parentetično, češ, da bi po nova-

cianski praksi celo človek, ki ima tajne grehe, pa vendar (tamen) zavoljo Kristusa naporno opravlja pokoro, to je javno pokoro, ne dobil plačila in bi torej ne imel nobene pobude za svoj trud. Koliko slabše se godi v tem oziru pri novaciancih grešniku, čigar grehi so očitni! V tem stiku ima stavek: »Si quis...« popolnoma drugačen smisel, nego mu ga priznava Adam. Kdor ima tajne grehe, mu prav za prav ni treba opravljati javne pokore (antiteza: *occulta crimina — studiose poenitentiam agere*²⁷¹). Če se ji vendarle podvrže, je to nekaj posebne hvale in posebnega plačila vrednega. Da stori to iz lastnega nagiba, prostovoljno, je jasno: vendar ta misel ne tiči v besedi »studiose«, marveč v »tamen« in »propter Christum«. »Reus« v naslednjem stavku znači splošno grešnika, ki opravlja javno pokoro, ne pa posebnega grešnika s tajnimi grehi, ki ga pisatelj mimogrede omenja v stavku: »Si quis...«

IX. Tako smo prišli do zadnjega vprašanja: Je li Ambrozij poznal poleg javne tudi tajno pokoro s cerkveno rekonciliacijo, torej obliko, ki je slednjič popolnoma izpodrinila javno pokoro²⁷²?

H ün e r m a n n²⁷³ meni, »da je v Ambrozijevem času bila vsekako tudi tajna pokora«. L o o f s govori o »prav za prav še ilegitimni, pa gotovo ne redki zasebni pokori«²⁷⁴. A d a m sodi na podlagi Pavlinovega poročila v Ambrozijevem življenjepisu, da jo je milanski škof sicer izjemoma dopuščal²⁷⁵, v obče pa pripominja: »Ambrosius kennt (ali pa tudi terja??)... auch für die *occulta crimina* ein öffentliches Bußverfahren. Die besondere Praxis einer geheimen Beicht ist von da aus nur schwer unterzubringen.«²⁷⁶ Slično se izraža D i e k a m p in zatrjuje, da v Ambrozijevih delih samih ni sledu o tajni pokori²⁷⁷. H ün e r m a n n je izrekel svojo trditev brez dokazov, L o o f s govori neopravičeno o ilegitimnosti tajne pokore, ko gre tu za disciplinarno zadevo, ki je bila v škofovi oblasti. A d a m i n D i e k a m p se motita, ko se opirata le na Pavlinovo poročilo, ki ga je mogoče prav umeti samo na podlagi Ambrozijevih del.

Prej smo pokazali, da Ambrozij ne terja javne pokore za »*occulta crimina*«; če jo kdo opravlja zavoljo Kristusa, stori nekaj posebno dobrega, nekaj izrednega, k čemur ga nihče ne sili. »*Occulta crimina*« so tedaj predmet tajne pokore. Videli smo tudi, kako zelo naglašča Ambrozij terapevtični značaj pokore. Kadar je treba, mora duhovnik kot zdravnik uporabiti tudi nož, izrezati nevarno rano, odrezati bolni ud — torej grešnika izobčiti in mu naložiti javno pokoro. Toda strogo pravičnost mora blažiti umerjenost, kjer je le mogoče. Ambroziju je le na tem, da se grešnik resnično spokori; če so njegovi grehi takšni, da so drugim v kvar in v spotiko, mora prava pokora odstraniti tudi pohujšanje, mora biti javna, združena

z javnim izobčenjem. Če pa ni pohujšanja, se more grešnik pokoriti tudi tajno — to je v smislu Ambrozijevih pastoralnih navodil, ki smo jih prej razložili²⁷⁸. Iz izvajanj milanskega škofa je dalje razvidno, da je bilo zelo težavno izvajati javno pokoro v vsej njeni strogosti. Mnogo jih je bilo, ki so se ji iz strahu pred posledicami v družabnem življenju odtegovali, če tudi so imeli morda resnično željo poboljšati se. Težko je verjeti, da bi mož tako nežnega srca²⁷⁹ s takimi ljudmi ne bil imel sočutja in jim ugladil poti do sprave z Bogom, kjer se je le dalo. Vse to posnamemo iz Ambrozijevih del.

Na tej podlagi je šele mogoče prav presoditi P a v l i n o v o p o r o č i l o.

Ambrozijev diakon in biograf piše: »Erat autem gaudens cum gaudentibus et flens cum flentibus; siquidem quotiescumque illi aliquis ob percipiendam poenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret; videbatur enim sibi cum iacente iacere. Causas autem criminum, quae illi confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint quam accusatores apud homines.«²⁸⁰

Prvi, splošni stavek tega poročila se očitno naslanja na Ambrozijeve besede De poenit. II 8, 73²⁸¹. Iz njega izvemo, da so hodili verniki, ki jih je pekla vest, k Ambroziju in se mu obtoževali, da bi jim naložil pokoro. Število teh grešnikov je moralo biti znatno, saj piše sv. Avguštin, da bi bil rad Ambroziju razodel svoje duševne boje, da pa dolgo ni mogel do njega »secludentibus me ab eius aure et ore catervis negotiosorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat.«²⁸²

Dalje hoče Pavlin sporočiti n e k a j p o s e b n e g a, neobičajnega v Ambrozijevem ravnanju z grešniki, zato rabi protivni veznik »autem«: Ambrozij se je pogovarjal o izpovedanih grehih samo z Gospodom; kakor je bila izpoved tajna, tako tajna je tudi ostala, škof ni hotel spokornikov obtožiti pred ljudmi, kar bi bil storil, ako bi bil naložil javno pokoro, sprejel in uvrstil izpovedence med javne spokornike. A d a m²⁸³ misli, da gre tu samo za »öffentliche Bußbrüge und deren Mißbrauch« torej za zlorabo javnega ukora (increpatio, correptio [publica], obiurgatio, kakor pravi sv. Avguštin). Sodim, da je to premalo; Ambrozij sploh teh grešnikov ni izdal javnosti, da bi bili morali vpričo drugih opravljati spokorna dela in prositi vernike za posredovanje in priprošnjo, marveč je sam prevzel vlogo posredovalca pri Bogu (intercessor apud Deum) in spokornik je moral tajno opravljati spokorna dela in poboljšati svoje življenje (emendatio facti, ut poenitens non faciat poenitenda²⁸⁴). To sledi iz drugega dela Pavlinovega poročila, kjer utemeljuje Ambrozijevo prakso, uporabljajoč misli, ki so nam znane iz svet-

nikovih spisov. Pavlinova izvajanja nam kažejo, kako je Ambrozij praktično naobračal misel: »Confessio poenarum compendium est.«²⁸⁵

Pavlin stavi dalje Ambrozija poznejšim duhovnikom za zgled, »ut intercessores apud Deum magis sint, quam accusatores apud homines«. Kaj je po Pavlinovi misli zgledno v Ambrozijevi praksi? A d a m²⁸⁶ meni, da naj se duhovniki po Ambrozijevem zgledu varujejo zlorabe javnega ukora, ko sprejemajo grešnike med spokornike. To se mi ne zdi zadostno. Zgledna je Ambrozijeva pastoralna modrost, ki ga je vodila, da od grešnikov ni zahteval javne pokore in je sam prevzel posredovanje pri Bogu, kar so pri javni pokori storili verniki s svojimi priprošnjami. »Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur« pomeni to Ambrozijevo molitev.

Pavlinovo poročilo nam pojasnjujejo misli, ki smo jih nabrali v Ambrozijevih delih; pravitako pojasnjujejo te misli Pavlinove besede, oboje pa nam kaže milanskega škofa kot izredno dobrega poznavalca človeške duše, gorečega dušnega pastirja in modrega dušnega voditelja, ki ne ravna po kaki šabloni, marveč skuša postati vsem vse, da bi vse pridobil za Kristusa.

Odgovoriti nam je še na pomislek, ki bi se mogel zbuditi proti našemu tolmačenju Pavlinovega poročila. Ako govori Pavlin samo o tajni pokori, ali ne nasprotuje to Ambroziju, ki vendar v mnogih slučajih terja javno pokoro in opominja k njej, kar pričajo njegovi spisi, zlasti knjigi De poenitentia? — Nasprotja ni nikjer. Da je cerkveni učitelj zahteval javno pokoro, kjer je bila potrebna iz ozira na blagor cerkvene srenje, da se popravi pohujšanje, je jasno iz njegovih knjig. O tem Pavlin ni pisal, ker ni bilo nič izrednega. Potrebno pa se mu je zdelo, da v svoji Avguštinu posvečeni knjigi zabeleži, kar je bilo v Ambrozijevi spokorni praksi izredno in za njegovo pastoralno modrost posebno značilno, t. j. tajna cerkvena pokora.

Hiponski cerkveni učitelj si je Ambrozijevo prakso privoščil in jo utemeljil. To je dokazal A d a m v svoji lepi, mnogokrat navedeni knjigi in P o s c h m a n n o v a izvajanja²⁸⁷ njegovih dokazov niso izpodnesla. Naša razprava naj bi pokazala, da je sv. Avguštin imel v spokorni praksi svojega duševno tako sorodnega učitelja močnejšo oporo, kakor je mislil A d a m.

Ambrozij pozna torej: 1. zasebno pokoro za peccata leviora, quotidiana, 2. javno, slovesno cerkveno pokoro za največje in pohujšljive grehe, 3. tajno cerkveno pokoro za velike grehe, ki niso v kvar krščanski občini. Ta tajna pokora ni prav za prav posebna vrsta, marveč samo milejša in krajša oblika slovesne cerkvene pokore.²⁸⁸

Opombe.

¹ Neposredni povod sledeči študiji je bila lepa A d a m o v a monografija »Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin« (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XIV 1. Paderborn 1917). V 4. poglavju, kjer razpravlja o tajni pokori pri sv. Avguštinu, zasleduje početje te prakse v starejši dobi in govori obširneje o spokorni praksi milanskega škofa sv. Ambrozija, uporabljaja pa le njegovi dve protinovacionski knjigi De poenitentia, v katerih ne najde sledu o tajni cerkveni pokori. Samo iz kratkega Pavlinovega poročila (Vita s. Ambrosii 39, PL 14, 40 C) sklepa, da je Avguštinov učitelj poznal tajno cerkveno pokoro. Ker je vprašanje važno, se mi je zdelo umestno preiskati vsa Ambrozijeva dela in podati celotno sliko njegovega nauka o pokori. Besedilo navajam po M i g n e v i izdaji, povsod pa sem primerjal izdajo obeh Schenklov, očeta in sina, v dunajskem Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (vol. XXXII pars 1. 2. 4), ki obsega šele nekako tretjino Ambrozijevih spisov. Iniuria temporum je kriva, da nisem mogel dobiti v roke monografij: J. B. P r u n e r, Die Theologie des hl. Ambrosius (Eichstätt 1862) in S. D e u t s c h, Des Ambrosius Lehre von der Sünde und Sündentilgung (Berlin 1867).

² »Christianum dico, perfectum dico; in Christo enim plenitudo divinitatis est, cuius nomen usurpas.« In ps. 118 expos. s. 12, 51 (PL 15, 1379 A).

³ In ps. 118 expos. s. 12, 41 (PL 15, 1375 C).

⁴ »... ut intemerata gratiae spiritalis dona custodiat et sacrae remissionis munera illibata atque inoffensa conservet.« In ps. 118 expos. s. 18, 30 (PL 15, 1463 B).

⁵ Expos. ev. sec. Luc. VII 232 (PL 15, 1761 C).

⁶ In ps. 48 enarr. 8 (PL 14, 1158 C).

⁷ Prim. J. E. N i e d e r h u b e r, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden (Forschungen zur Christl. Literatur- und Dogmengesch. IV 3/4. Paderborn 1904) 45—47.

⁸ Apolog. David altera 3, 9 (PL 14, 890 B).

⁹ Apolog. David altera 3, 7 (PL 14, 890 A). — »... omnes sub peccato, et qui carnem gerit, culpae obnoxius est.« Epist. 67, 4 (PL 16, 1229 A). — »Culpam itaque incidisse naturae est, diluisse virtutis... Da mihi aliquem sine prolapsione delicti.« Apol. proph. David 4, 15. 16 (PL 14, 858 AB). — Cf. In ps. 1 enarr. 20, 22 (PL 14, 930 D, 931 BC); Apolog. proph. David 6, 24 (PL 14, 860 D—861 A); 10, 53. 54 (PL 14, 872 BC); Apolog. David altera 4, 21 (PL 14, 894 A); Expos. ev. sec. Luc. I 17 (PL 15, 1540 BC).

¹⁰ In ps. 118 expos. s. 22, 27 (PL 15, 1520 C).

¹¹ De Abraham II 11, 81 (PL 14, 495 B).

¹² De Abraham II 11, 82 (PL 14, 495 C).

¹³ De poenit. I 1, 4 (PL 16, 466 B).

¹⁴ De Jacob et vita beata I 1, 1 (PL 14, 598 D — 599 A). Cf. I 3, 10 (PL 14, 602 D—603 A).

¹⁵ De Cain et Abel II 9, 27 (PL 14, 355 A). Ambrozij misli na stoični nauk o usodi; prim. Friedrich U e b e r w e g s Grundriß der Geschichte der Philosophie I¹¹ (Berlin 1920) 445 nsl. 455; R. E i s l e r, Wörterbuch der philos. Begriffe II⁸ (Berlin 1910) 877, 1242.

¹⁶ De poenit. I 2, 5 (PL 16, 467 B).

¹⁷ In ps. 118 expos. s. 5, 33 (PL 15, 1422 B).

¹⁸ Prim. K. A d a m, Die kirchliche Sündenvergebung beim hl. Augustin 16—21, 143—151; F. H ü n e r m a n n, Die Bußlehre des hl. Augustinus (Forschungen z. Christl. Literatur- u. Dogmengesch. XII 1. Paderborn 1914) 1—14; J. M a u s b a c h, Die Ethik des hl. Augustinus I (Freiburg i. B. 1909) 230—249.

¹⁹ De fuga saeculi 2, 8 (PL 14, 573 A).

²⁰ Expos. ev. sec. Luc. VI 99 (PL 15, 1694 D).

²¹ Ibid. (PL 15, 1695 A).

²² »Nam si hinc peccata gravia portaveris, illic requiem non habebis.«

In ps. 37 enarr. 2 (PL 14, 1010 B). Cf. In ps. 118 expos. s. 3, 15 (PL 15, 1227 CD).

²³ In ps. 1 enarr. 28 (PL 14, 936 A).

²⁴ In ps. 43 enarr. 47 (PL 14, 1111 AB).

²⁵ »Ante (t. j. v stari zavezi) leviora delicta mortis nexibus stringebantur, post adventum Domini etiam graviora flagitia sunt remissa.« In ps. 45 enarr. 16 (PL 14, 1141 R). Cf. In ps. 1 enarr. 22 (PL 14, 931 C); In ps. 36 enarr. 26 (PL 14, 981 A); Apolog. David altera 2, 5 (PL 14, 889 A); De poenit. I 10, 45 (PL 16, 480 C).

²⁶ Apolog. proph. David 6, 24 (PL 14, 861 A), Ambrozij razlaga 1 Tim 5, 24. »Leviora vitia et errata« imajo torej, če jih je mnogo, isti učinek kakor grehi, ki so očitni »pondere atque acerbitate«.

²⁷ De poenit. II 10, 95 (PL 16, 520 AB).

²⁸ Apolog. proph. David 6, 24 (PL 14, 861 A). »Peccata quotidiana« pri sv. Avguštinu gl. K. A d a m, Die kirchl. Sündenvergebung 16—21. Origenes govori o »peccata communia, quae frequenter incurrimus«, ki »semper poenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur«. In Levit. hom 15, 2 (PG 12, 561 A). Prim. B. P o s c h m a n n, Die Sündenvergebung bei Origenes (Braunschweig 1912) 31; A. d'Alès, L'édit de Calliste (Paris 1914) 290.

²⁹ In ps. 118 expos. s. 3, 15—18 (PL 15, 1227 C — 1228 D). O ognjeni preizkušnji, o kateri govori Ambrozij na tem mestu in nekaterih drugih, prim. J. E. N i e d e r h u b e r, Die Eschatologie des hl. Ambrosius (Forschungen z. Christl. Literatur- u. Dogmengesch. VI 3, Paderborn 1907) 28—32. Ambrozij je misel posnel po Origenu.

³⁰ Expos. ev. sec. Luc. X 75 (PL 15, 1822 C).

³¹ In ps. 1 enarr. 20 (PL 14, 930 B). Cf. Apolog. proph. David 16, 76 (PL 14, 881 B), kjer omenja samo prvi dve vrsti grehov.

³² N. pr. Apolog. proph. David 10, 51 (PL 14, 871 D); Apolog. David altera 1, 3 (PL 14, 888 B); 12, 66 (PL 14, 914 B); In ps. 118 expos. s. 10, 46 (PL 15, 1347 B).

³³ De paradiso 15, 75 (PL 14, 313 B).

³⁴ In ps. 37 enarr. 47 (PL 14, 1054 A). — Th. F ö r s t e r, Ambrosius, Bischof von Mailand (Halle a. S. 1884) 312²⁰¹ trdi, da imenuje cerkveni učitelj Apolog. proph. David 9, 49 veliki greh »iniquitas«, manjši greh pa »peccatum«. To ni točno, kajti pojma nista prirejena, marveč pojem »peccatum« je podrejen pojmu »iniquitas«. Ambrozij pravi jasno: »Gravior iniquitas tamquam materia peccatorum«. »Iniquitas« je namreč »habitus mentis iniustae« in vsled tega »operatrix culpae atque delicti«, »radix et seminarium peccatorum«. »Peccatum est iniquitas, quia in peccato ipso iniquitas est«, »peccatum opus est iniquitatis«. Apolog. proph. David 13, 62 (PL 14, 877 BC).

³⁵ In ps. 118 expos. s. 5, 43 (PL 15, 1266 D).

³⁶ Apolog. proph. David 8, 45 (PL 14, 868 A). O božji besedi prim. De Cain et Abel II 4, 15 (PL 14, 348 AB). Božja beseda očiščuje Jan 15, 3.

³⁷ Expos. ev. sec. Luc. VII 88 (PL 15, 1721 BC).

³⁸ »... poculum inebrians quam praeclarum vel quam validum! Κράτιστον enim dixit Graecus vel potens, vel forte, vel validum; validum enim, quo abluuntur flagitia vel delentur.« In ps. 35 enarr. 19 (PL 14, 962 B). »Ideo nos Christi corpus epulamur, illi (sc. peccatores) autem corpus epulantur draconis; nos epulamur, qui Christo adhaerere contendimus, remissionem quotidianam et veniam peccatorum.« In ps. 37 enarr. 9 (PL 14, 1013 C). Cf. De bened. patriarch. 9, 39 (PL 14, 686 D).

³⁹ De Elia et icunio 22, 82 (PL 14, 727 B); De poenit. II 11, 104 (PL 16, 522 B); Expos. ev. sec. Luc. VI 70, 71 (PL 15, 1686 C).

⁴⁰ J. T i x e r o n t, Histoire des dogmes II² (Paris 1909) 253.

⁴¹ Prim. K. H o l l, Enthusiasmus u. Bußgewalt beim griech. Mönchtum (Leipzig 1898) 226 nsl.; R. S e e b e r g, Lehrb. d. Dogmengesch. I² (Leipzig 1908) 534 nsl., 546 nsl.; II² (Leipzig 1910) 352 nsl.; K. A d a m, Die kirchl. Sündenvergebung 119 nsl.; F. L o o f s, Leitfaden zum Studium d. Dogmengesch.⁴ (Halle a. S. 1906) 338. O Origenu in Klementu Aleksandriju prim.

H. Windisch, Taufe u. Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes (Leipzig 1908) 437—506.

⁴² In ps. 37 enarr. 1 (PL 14, 1009 A).

⁴³ In ps. 37 enarr. 2 (PL 14, 1009 D).

⁴⁴ In ps. 37 enarr. 38 (PL 14, 1028 A); Apolog. proph. David 9, 47 (PL 14, 869 C—870 A).

⁴⁵ »... severiore enim sententia culpa damnatur, si unusquisque crimen suum oderit et in se incipiat condemnare delictum. Etenim cum reus occiditur, persona magis quam culpa punitur; ubi vero culpa deponitur, absolutio personae est poena peccati.« Epist. 26, 20 (PL 16, 1046 C). »... debet enim poenitentia prius damnare peccatum, ut gratia possit abolere.« Epist. 26, 7 (PL 16, 1044 A). Cf. De Cain et Abel II 7, 24 (PL 14, 353 B).

⁴⁶ »Pretium lacrimarum pro redemptione peccati.« In ps. 37 enarr. 1 (PL 14, 1009 C).

⁴⁷ De poenit. II 9, 80 (PL 16, 516 CD). Versuram facere = dolg spremaniti, t. j. najeti novo posojilo (proti višji obrestni meri) za povračilo prejšnjega dolga. Smisel zadnjega stavka je: uniči (poplačaj) obresti za dolg, ki si ga naredil, s premoženjem svoje vere.

⁴⁸ De poenit. II 9, 81 (PL 16, 517 A).

⁴⁹ De poenit. II 9, 82 (PL 16, 517 A).

⁵⁰ In ps. 37 enarr. 13 (PL 14, 1015 A).

⁵¹ In ps. 37 enarr. 4 (PL 14, 1011 A). — »Etsi gravia deliquimus, magnum medicum invenimus, magnam medicinam gratiae eius accepimus... Magna enim medicina tollit peccata magna.« De Elia et ieiunio 20, 75 (PL 14, 724 C).

⁵² De Noe et arca 17, 59 (PL 14, 389 A).

⁵³ De interpell. Job et David IV 3, 4 (PL 14, 839 BC).

⁵⁴ In ps. 37 enarr. 56 (PL 14, 1037 C).

⁵⁵ »Habe voluntatem surgendi, praesens est, qui faciat, ut resurgas.« In ps. 37 enarr. 47 (PL 14, 1034 B).

⁵⁶ »... terret, ut corrigat, admonet, ut emendet, praevenit, ut ignoscat.« In ps. 37 enarr. 17 (PL 14, 1017 A). — »Si in aliquo fortasse labaris, quia secretorum tuorum assistit testis, respicit, ut recorderis et fatearis errorem.« Expos. ev. sec. Luc. X 90 (PL 15, 1826 B). Cf. De poenit. I 5, 22 (PL 16, 473 AB).

⁵⁷ »Vide autem, quia quando vult Dominus ignoscere, dat gratiam et fiduciam deprecandi... Dominus, etsi vult ignoscere, vult rogari, et ut rogetur, operatur.« In ps. 37 enarr. 15 (PL 14, 1016 B).

⁵⁸ In ps. 37 enarr. 29 (PL 14, 1023 BC).

⁵⁹ N. pr. De virginitate 9, 51 (PL 16, 279 D); In ps. 37 enarr. 9 (PL 14, 1013 B).

⁶⁰ N. pr. Epist. 51, 11 (PL 16, 1162 C).

⁶¹ In ps. 37 enarr. 9 (PL 14, 1013 B).

⁶² De interpell. Job et David I 6, 20 (PL 14, 806 A).

⁶³ Expos. ev. sec. Luc. X 88 (PL 15, 1825 B).

⁶⁴ In ps. 37 enarr. 38 (PL 14, 1028 A).

⁶⁵ Expos. ev. sec. Luc. X 88 (PL 15, 1825 B—1826 A).

⁶⁶ Expos. ev. sec. Luc. VIII 44 (PL 15, 1778 A).

⁶⁷ Epist. 67, 7 (PL 16, 1229 CD).

⁶⁸ Epist. 67, 9 (PL 16, 1230 B).

⁶⁹ Apolog. proph. David 9, 46 (PL 14, 868 C—869 A).

⁷⁰ In ps. 118 expos. s. 21, 24 (PL 15, 1511 B).

⁷¹ »Confessio enim poenarum compendium est.« De Cain et Abel II 9, 27 (PL 14, 354 D).

⁷² In ps. 118 expos. s. 4, 10 (PL 15, 1243 D—1244 A); s. 4, 11 (PL 15, 1244 D); s. 5, 30 (PL 15, 1420 C).

⁷³ Expos. ev. sec. Luc. III 38 (PL 15, 1605 C).

⁷⁴ In ps. 118 expos. s. 9, 5 (PL 15, 1322 B).

⁷⁵ De poenit. II 1, 5 (PL 16, 497 A).

- ⁷⁶ N. pr. In ps. 118 expos. s. 9, 5 (PL 15, 1322 B); Apolog. David altera 12, 68 (PL 14, 914 D—915 A); In ps. 37 enarr. 51 (PL 14, 1035 CD).
- ⁷⁷ In ps. 37 enarr. 51 (PL 14, 1035 D).
- ⁷⁸ Apolog. David altera 12, 68 (PL 14, 915 A).
- ⁷⁹ In ps. 37 enarr. 51 (PL 14, 1035 D).
- ⁸⁰ In ps. 35 enarr. 8 (PL 14, 957 BC); In ps. 38 enarr. 30 (PL 14, 1053 BC); In ps. 118 expos. s. 2, 14 (PL 15, 1214 C); De interpell. Job et David I 6, 20 (PL 14, 806 A).
- ⁸¹ In ps. 118 expos. s. 4, 11 (PL 15, 1244 C); Epist. 70, 23 (PL 16, 1240 BC).
- ⁸² In ps. 37 enarr. 11 (PL 14, 1014 C). Cf. De instit. virg. 4, 27 (PL 16, 312 A).
- ⁸³ »... fideli confessione temperes crimem admissum.« In ps. 37 enarr. 9 (PL 14, 1013 B).
- ⁸⁴ In ps. 40 enarr. 14 (PL 14, 1073 CD).
- ⁸⁵ In ps. 37 enarr. 57 (PL 14, 1037 D—1038 A).
- ⁸⁶ N. pr. De paradiso 14, 71 (PL 14, 310 CD); De Cain et Abel I 9, 34 (PL 14, 333 D); Apolog. proph. David 10, 55 (PL 14, 873 A); In ps. 118 expos. s. 3, 10 (PL 15, 1226 A); s. 10, 47 (PL 15, 1347 C—1348 A).
- ⁸⁷ N. pr. Epist. 51, 15 (PL 16, 1164 A); In ps. 118 expos. s. 4, 11 (PL 15, 1244 D); Expos. ev. sec. Luc. V 55 (PL 15, 1651 CD).
- ⁸⁸ De interpell. Job et David I 6, 19 (PL 14, 805 CD).
- ⁸⁹ De paradiso 14, 71 (PL 14, 310 C).
- ⁹⁰ In ps. 35 enarr. 8 (PL 14, 957 B); Epist. 37, 45 (PL 16, 1095 C).
- ⁹¹ In ps. 118 expos. s. 22, 27 (PL 15, 1520 C).
- ⁹² In ps. 37 enarr. 14 PL 14, 1015 C).
- ⁹³ De obitu Valentiniani consol. 10 (PL 16, 1361 D—1362 A).
- ⁹⁴ In ps. 40 enarr. 14 (PL 14, 1073 C).
- ⁹⁵ De poenit. II 10, 95 (PL 16, 520 AB).
- ⁹⁶ De poenit. II 1, 5 (PL 16, 497 A).
- ⁹⁷ In ps. 37 enarr. 57 (PL 14, 1038 A).
- ⁹⁸ In ps. 37 enarr. 57 (PL 14, 1037 D).
- ⁹⁹ In ps. 36 enarr. 14 (PL 14, 972 BC).
- ¹⁰⁰ Expos. ev. sec. Luc. VII 225 (PL 15, 1760 A).
- ¹⁰¹ Expos. ev. sec. Luc. VII 229 (PL 15, 1760 CD).
- ¹⁰² De poenit. II 5, 35 (PL 16, 506 A).
- ¹⁰³ Th. Förster, Ambrosius 192. Drugje priznava Förster, da Ambrozij dokazuje presenetljivo jasno vero in nje vpliv na posvečenje življenja (op. cit. 160 nsl.); slično A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. III^a (Tübingen 1910) 50; R. Seeberg, Lehrbuch d. Dogmengesch. II² 342.
- ¹⁰⁴ De poenit. II 9, 80 (PL 16, 516 C).
- ¹⁰⁵ Ibid.
- ¹⁰⁶ Expos. ev. sec. Luc. X 72 (PL 15, 1822 A).
- ¹⁰⁷ In ps. 118 expos. s. 8, 57 (PL 15, 1318 C).
- ¹⁰⁸ De poenit. II 11, 52 (PL 16, 482 C).
- ¹⁰⁹ Apolog. proph. David 13, 63 (PL 14, 877 D).
- ¹¹⁰ In ps. 118 expos. s. 22, 26 (PL 15, 1520 B); nekateri slični izrazi, n. pr.: »... fides posset ab omni mundare contagio« Expos. ev. sec. Luc. VIII 42 PL 15, 1777 B); »... omne peccatum fidei mysteriis ablatur« Expos. ev. sec. Luc. X 66 (PL 15, 1821 A) se nanašajo na krst.
- ¹¹¹ Apol. proph. David 6, 25 (PL 14, 861 B); 9, 49 (PL 14, 870 C); 9, 50 (PL 14, 871 AB); In ps. 118 expos. s. 6, 43 (PL 15, 1439 D).
- ¹¹² In ps. 118 expos. s. 15, 39 (PL 15, 1423 D).
- ¹¹³ Apol. proph. David 9, 49 (PL 14, 870 C). Slično o Petrovi trikratni izpovedi ljubezni (Jan. 21, 15—17) Apol. proph. David 9, 50 (PL 14, 871 B); Expos. ev. sec. Luc. X 90 (PL 15, 1826 B).
- ¹¹⁴ N. pr. De poenit. II 5, 35 (PL 16, 506 D); Epist. 70, 23 (PL 16, 1240 B); Apol. proph. David 9, 49 (PL 14, 870 C).

¹¹⁵ In ps. 43 enarr. 47 (PL 14, 1111 B). Misel je vzeta od primere s tehtnico, na katero se polože dobra in slaba dela.

¹¹⁶ »... culpam virtus resolvit.« De Noe et Arca 18, 64 (PL 14, 391 C); »... perfecta virtus iniquitatem tollit.« Apol. proph. David 13, 63 (PL 14, 877 C). Cf. De Cain et Abel II 4, 16 (PL 14, 348 CD).

¹¹⁷ In ps. 1 enarr. 22 (PL 14, 931 C).

¹¹⁸ In ps. 37 enarr. 46 (PL 14, 1033 C). Misel po Lk 21, 19.

¹¹⁹ Epist. 51, 9 (PL 16, 1162 B). Izraz z ozirom na Davidovo daritev 2 Kralj 24, 18—25.

¹²⁰ N. pr. Apolog. proph. David 4, 15 (PL 14, 858 D); Apolog. David altera 3, 7 (PL 14, 890 A).

¹²¹ »Non venalis est Dominus, sed tu ipse venalis es. Peccatis tuis venundatus es, redime te operibus tuis, redime te pecunia tua. Vilis pecunia, sed pretiosa est misericordia.« De Elia et ieiunio 20, 76 (PL 14, 724 CD). Cf. De Cain et Abel II 3, 10 (PL 14, 345 C); De obitu Theodosii oratio 16 (PL 16, 1391 C); Epist. 7, 3 (PL 16, 905 B); In ps. 118 expos. s. 8, 41 (PL 15, 1311 C).

¹²² In ps. 118 expos. s. 8, 41 (PL 15, 1311 C).

¹²³ De Elia et ieiunio 10, 37 (PL 14, 710 C). Cf. De instit. virg. 4, 31 (PL 16, 312 D). O štiridesetdnevem postu kot času pokore prim. De Noe et arca 13, 44 (PL 14, 381 A).

¹²⁴ Epist. 67, 5 (PL 16, 1229 B). Cf. Epist. 67, 4, kjer je prvi stavek skoraj dobesedno iz Filona, De profugis.

¹²⁵ Expos. ev. sec. Luc. II 333 (PL 15, 1564 B). Cf. De Noe et arca 13, 42 (PL 14, 380 A); In ps. 118 expos. s. 5, 43 (PL 15, 1266 B).

¹²⁶ De poenit. II 6, 48 (PL 16, 509 B).

¹²⁷ Epist. 26, 17 (PL 16, 1046 A).

¹²⁸ Expos. ev. sec. Luc. VII 230 (PL 15, 1760 D—1761 A). Cf. VII 208 (PL 15, 1755 C).

¹²⁹ In ps. 38 enarr. 14 (PL 14, 1046 B).

¹³⁰ De poenit. I 1, 4 (PL 16, 446 B).

¹³¹ De poenit. I 16, 89 (PL 16, 492 C). — »Et hoc auferre vultis (Novatian), propter quod agitur poenitentia? Tolle gubernatori perveniendi spem et in mediis fluctibus incertus stabit. Tolle luctatori coronam, lentus iacebit in stadio. Tolle piscatori capiendi efficaciam, desinit iactare retia. Quomodo ergo potest, qui famem patitur animae suae, studiosius Deum precari, si sacram desperet alimoniam?« De poenit. II 3, 16 (PL 16, 500 C). Cf. Expos. ev. sec. Luc. VIII 21 (PL 15, 1771 A).

¹³² De poenit. II 9, 90 (PL 16, 518 B). Cf. De poenit. II 1, 2 (PL 16 495 D); II 11, 99. 100 (PL 16, 521 BC).

¹³³ In ps. 38 enarr. 22 (PL 14, 1050 B).

¹³⁴ In ps. 37 enarr. 59 (PL 14, 1038 D—1039 A).

¹³⁵ Apolog. David altera 12, 67 (PL 14, 914 BC); In ps. 37 enarr. 51 (PL 14, 1035 C).

¹³⁶ In ps. 37 enarr. 11 (PL 14, 1014 C).

¹³⁷ In ps. 118 expos. s. 4, 26 (PL 15, 1249 BC). »Remissio peccatorum« pomeni na tem mestu odpravljnje, odstranitev greha; remittere = auferre.

¹³⁸ In ps. 118 expos. s. 22, 3 (PL 15, 1512 C). Cf. Expos. ev. sec. Luc. V 13 (PL 15, 1639 B).

¹³⁹ »Opus enim hominis est gerere poenitentiam delictorum, Dei munus est gratiam implere mysterii.« Expos. ev. sec. Luc. II 80 (PL 15, 1581 C). »Gratia mysterii« = krstna milost.

¹⁴⁰ Expos. ev. sec. Luc. V 55 (PL 15, 1651 B).

¹⁴¹ Epist. 26, 16 (PL 16, 1045 CD).

¹⁴² De poenit. II 7, 65 (PL 16, 512 D). Cf. Expos. ev. sec. Luc. VII 207. 208 (PL 15, 1755 BC).

¹⁴³ De Spiritu sancto III 18, 137 (PL 16, 808 D).

¹⁴⁴ De instit. virg. 3, 24 (PL 16, 311 B).

- ¹⁴⁵ Expos. ev. sec. Luc. VII 229 (PL 15, 1760 D).
- ¹⁴⁶ Hexameron III 1, 5 (PL 14, 157 B).
- ¹⁴⁷ In ps. 39 enarr. 37 (PL 14, 1057 B).
- ¹⁴⁸ Ibid. (PL 14, 1057 B—1058 A).
- ¹⁴⁹ De poenit. I 7, 33 (PL 16, 476 BC).
- ¹⁵⁰ De poenit. II 5, 34 (PL 16, 505 C).
- ¹⁵¹ De poenit. I 2, 6 (PL 16, 467 B).
- ¹⁵² De poenit. I 2, 7 (PL 16 468 A).
- ¹⁵³ De poenit. II 2, 12 (PL 16, 499 C).
- ¹⁵⁴ In ps. 39 enarr. 38 (PL 14, 1058 A).
- ¹⁵⁵ De Cain et Abel II 4, 13 (PL 14, 347 BC).
- ¹⁵⁶ In ps. 118 expos. s. 10, 17 (PL 15, 1336 A). — »Qui Spiritum sanctum accepit, et solvendi potestatem et ligandi accepit. Sic enim scriptum est: Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittentur, et quorum detinueritis, detenta sunt.« De poenit. I 2, 8 (PL 16, 468 B).
- ¹⁵⁷ De poenit. I 2, 7 (PL 16, 468 B). V tem odstavku uporabljia Ambrozij proti novaciancem »argumentum ad hominem«; s svojo trditvijo, da ne smejo (non licere) odpustiti, priznavajo sami, da nimajo pravega duhovništva, Ambrozij jim odreka samo legitimnost, ne razpravlja pa o veljavnosti njih ordinacij, ki jo je priznal cerkveni zbor v Nikeji (325) kan. 8 [F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altchristl. Synoden [Freiburg i. B. 1896] 39; C. J. Hefele, Conciliengeschichte I [Freiburg i. B. 1855] 391—396].
- ¹⁵⁸ In ps. 39 enarr. 37 (PL 14, 1057 C).
- ¹⁵⁹ Expos. ev. sec. Luc. V 13 (PL 15, 1639 B).
- ¹⁶⁰ De Cain et Abel II 4, 15 (PL 14, 348 B).
- ¹⁶¹ De Spiritu sancto III 18, 137 (PL 16, 809 A).
- ¹⁶² De poenit. I 8, 34, 35 (PL 16, 476 D—477 A).
- ¹⁶³ Prav pripominja J. Morinus k Ambrozijevim besedam De Spir. s. III 18, 137: »Duobus argumentis probat homines ministerialiter peccata dimittere, quia non in nomine suo, sed S. Trinitatis, deinde quia rogantes dimittunt.« Commentarius hist. de discipl. in administr. sacramenti poenitentiae l. VIII c. 9, 3 (ed. Venet. 1702 p. 367).
- ¹⁶⁴ Cf. J. Morinus op. cit. l. VIII cc. 8—11 (ed. cit. pp. 364—375); E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus l. I c. VI a. 1 (ed. Antverpiae 1763 p. 271 s.); G. Rauschen, Eucharistie u. Bußsakrament² (Freiburg 1910) 239 nsl.
- ¹⁶⁵ Cf. J. Morinus op. cit. l. VIII c. 12 (ed. cit. pp. 375—378). Obred iz grškega evhologija podaje E. Martène op. cit. l. I c. VI a. 7 ordo XX (ed. cit. p. 295 s.).
- ¹⁶⁶ De poenit. I 1, 2 (PL 16, 465 B—466 A).
- ¹⁶⁷ De poenit. II 8, 73 (PL 16, 515 AB). — Kdor s slabotnimi, reveži, nevednimi in grešniki spoštljivo ravna in jim daje podporo, ki so je potrebni, sme reči: »Particeps ego sum omnium timentium te.« In ps. 118 expos. s. 8, 54 (PL 15, 1317 CD).
- ¹⁶⁸ De poenit. I 1, 2 (PL 16, 465 B).
- ¹⁶⁹ Expos. ev. sec. Luc. VII 27 (PL 15, 1706 A).
- ¹⁷⁰ Epist. 51, 3 (PL 16, 1160 C).
- ¹⁷¹ In ps. 11 expos. s. 18, 11 (PL 15, 1475 A).
- ¹⁷² In ps. 118 expos. s. 8, 26 (PL 15, 1305 AB).
- ¹⁷³ De poenit. II 9, 87 (PL 16, 517 C).
- ¹⁷⁴ In ps. 118 expos. s. 8, 26 (PL 15, 1305 B).
- ¹⁷⁵ »Hanc ergo culpam (kakrašen je bil Judežev greh) sacerdotes non auferunt neque peccatum eius, qui in dolo se offert et adhuc in studio delinquendi est... nec permittit mala conscientia, ut reficiat et pascat obnoxium animum poenitentia.« Epist. 67, 11 (PL 16, 1230 C).
- ¹⁷⁶ In ps. 37 enarr. 43 (PL 14, 1032 A).
- ¹⁷⁷ Epist. 51 (PL 16, 1160 A—1164 B). Cf. De obitu Theodosii oratio 34 (PL 16, 1396 C—1397 A).

¹⁷⁸ Apolog. proph. David 2, 6 (PL 14, 854 B).

¹⁷⁹ O občestvu svetnikov pri Ambroziju prim. J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Alterthum (Forschungen z. Christl. Literatur- u. Dogmengesch. I 1, Mainz 1900) 141—144. 157—159; J. E. Niederhuber, Die Lehre d. hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden 204—212.

¹⁸⁰ Expos. ev. sec. Luc. VII 208 (PL 15, 1755 C).

¹⁸¹ Expos. ev. sec. Luc. V 11 (PL 15, 1638 C).

¹⁸² Expos. ev. sec. Luc. V 92 (PL 15, 1660 CD—1661 A).

¹⁸³ In ps. 37 enarr. 10 (PL 14, 1013 D—1014 A).

¹⁸⁴ In ps. 118 expos. s. 8, 40 (PL 15, 1439 AB).

¹⁸⁵ In ps. 118 expos. s. 8, 40 (PL 15, 1311 B).

¹⁸⁶ De poenit. I 4, 16 (PL 16, 471 C).

¹⁸⁷ De poenit. I 11, 51 (PL 16, 482 B).

¹⁸⁸ De poenit. I 12, 53 (PL 16, 483 A).

¹⁸⁹ De poenit. I 9, 40 (PL 16, 478 C).

¹⁹⁰ De poenit. I 9, 42 (PL 16, 479 C).

¹⁹¹ De poenit. I 10, 45 (PL 16, 480 C). Kdo so tu omenjeni pravični? Mavrinci opozarjajo v opombi k temu mestu, da je Ambrozij posnel izraz po Jak. 5, 16, in pravijo, da misli na izjemno pravične vernike ali pa na duhovnike. Meni se zdi prvo edino pravo, kajti 1. pisatelj govori tukaj o priprošnji in ne o izvrševanju duhovniške oblasti in 2. je malo prej (9, 42) zapisal besede: »Singularis vitae aliquis debet orare pro eo qui peccavit in Dominum.«

¹⁹² De poenit. II 2, 6—12 (PL 16, 497 C—499 C); Tolmačenje izraza »renovari in poenitentiam« o krstu podpira Ambrozij s Pavlovimi besedami Rim 6, 4; Ef 4, 23, 24 ter dostavlja ps. 102, 3 s pripombo: »... etiam aquila, cum fuerit mortua, ex suis reliquiis renascitur, sicut per baptimatis sacramentum, cum fuerimus peccato mortui, renascimur Deo et reformamur.« De poen. II 2, 8.

¹⁹³ De poenit. II 2, 12 (PL 16, 499 C).

¹⁹⁴ De poenit. II 3, 13 (PL 16, 500 A). — Razlago prilike, ki obsega vse 3. poglavje, zaključí Ambrozij tako-le: »Ergo evidentissime Domini praedicatione mandatum est etiam gravissimi criminis reis, si ex toto corde et manifesta confessione peccati poenitentiam gerant, sacramenti coelestis rundendam gratiam.« De poenit. II 3, 19 (PL 16, 501 AB). »Manifesta confessio« ni ja vno, marveč ja sno, odkrito priznanje; cf. Cyprianus, Epist. 55, 23: »... poenitentiam non agentes nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes...« (Ed. G. Hartel [Corp. script. eccl. lat. III 2] 641).

¹⁹⁵ De poenit. II 3, 17 (PL 16, 500 C). O istem grehu razpravlja Ambrozij tudi drugje ter piše: »In coelum ergo peccas, si coeli incola coelum relinquo« (In ps. 118 expos. s. 5, 34 [PL 15, 1422 B] in še bolj določno: »Peccat in coelum, qui coelestis civitatis iura contaminat et immaculati corporis violat sanctitatem suorum colluvione peccatorum« (Ibid. s. 5, 35 [PL 15, 1422 C]). Velikost greha »in coelum« je razvidna iz Ambrozijeve pripombe: »Civitas Dei ecclesia est, ecclesia corpus est Christi« (Ibid.).

¹⁹⁶ De poenit. II 4, 20 (PL 16, 502 A).

¹⁹⁷ De poenit. II 4, 22 (PL 16, 502 B).

¹⁹⁸ De poenit. II 4, 24 (PL 16, 503 B).

¹⁹⁹ De poenit. II 4, 23 (PL 16, 503 A).

²⁰⁰ De poenit. II 4, 24 (PL 16, 503 B).

²⁰¹ De poenit. II 4, 26 (PL 16, 503 CD). Cf. II 4, 28 (PL 16, 504 A).

²⁰² Ibid.

²⁰³ De poenit. I 11, 52 (PL 16, 482 C).

²⁰⁴ De poenit. I 11, 48 (PL 16, 481 D).

²⁰⁵ Cf. De poenit. I 5, 24—26 (PL 16, 473 C—474 C).

²⁰⁶ »Habet igitur, qui credit, suam gratiam; habet autem alteram, si fides eius passionibus coronetur... Et plerique, qui non habuerunt gratiam,

ut pro Jesu paterentur, habuerunt tamen gratiam, ut in Jesum crederent.«

De poenit. I 11, 50 (PL 16, 482 AB).

²⁰⁷ De poenit. II 4, 27 (PL 16, 504 A).

²⁰⁸ Epist. 67, 10 (PL 16, 1230 B).

²⁰⁹ Expos. ev. sec. Luc. VII 96 (PL 15, 1724 B).

²¹⁰ In ps. 37 enarr. 10, 11 (PL 14, 1013 D—1014 B). Cf. Epist. 25, 8 (PL 16, 1041 C—1042 A); Epist. 70, 23 (PL 16, 1240 B).

²¹¹ Epist. 41, 12 (PL 16, 1116 C). — De Abraham I 9, 87 (PL 14, 452 B) primerja Ambrozij cerkev z Mezopotamijo, ker jo obtekata dve reki, »lavacrum gratiae et fletus poenitentiae«, misli pa tu na pokoro katehumenov pred krstom.

²¹² Apolog. proph. David 9, 50 (PL 14, 870 C).

²¹³ De poenit. II 6, 44 (PL 16, 508 C).

²¹⁴ De poenit. II 5, 35 (PL 16, 505 C—506 A). Ambrozij naglaša tu dobra dela, ki jih mora grešnik opravljati, kajti brez resnične pokore mu duhovnik ne more odvzeti greha, kakor pravi Epist. 67, 11 (PL 16, 1230 C).

²¹⁵ De poenit. I 8, 36, 37 (PL 16, 477 BC). — Božje ime deluje pri odpuščenju, ker izvršuje duhovnik svojo službo v Kristusovem imenu (De poenit. I 8, 34; PL 16, 476 D), v imenu Očeta in Sina in sv. Duha (De Spiritu sancto III 18, 137; PL 16, 809 A).

²¹⁶ De poenit. II 11, 98 (PL 16, 521 B).

²¹⁷ De poenit. II 1, 2 (PL 16, 495 D).

²¹⁸ De poenit. II 11, 100 (PL 16, 521 C).

²¹⁹ De poenit. II 11, 99 (PL 16, 521 BC).

²²⁰ De poenit. II 7, 53 (PL 16, 510 BC) hoče K. A d a m, Die kirchl. Sündenvergebung 128 umeti o obtožbi pred Bogom. Konec tega odstavka bo pa vendarle treba umeti o obtožbi pred škofom (duhovnikom). Ambrozij opominja grešnika, ki skriva svoje grehe, naj prehití hudobca, ki bo pri sodbi nastopil kot tožitelj: »Si te ipsum accusaveris, accusatorem nullum timebis, si te detuleris ipse, etiam si mortuus fueris revivisces.« Važen se mi zdi izraz »detuleris«, povzet iz kazenskopravne prakse; prim. Friedrich Lübkers Reallexikon des klass. Altertums⁸ (Leipzig-Berlin 1914) 273 s. «. delator.

²²¹ Glej tozadavne tekste na str. 000.

²²² De poenit. II 9, 87 (PL 16, 517 C).

²²³ De poenit. II 10, 91 (PL 16 518 C—519 A).

²²⁴ K. A d a m, Die kirchl. Sündenvergebung 128¹.

²²⁵ Epist. 51 (PL 16, 1160 A—1164 B).

²²⁶ Na ta slučaj se morda nanašajo besede: »... quotiescumque peccatum alicuius lapsi exponitur, nec superbe increpem, sed lugam et defleam«. De poenit. II 8, 73 (PL 16, 515 B). Ako je Ambrozij hotel samo reči: »... kolikorkrat mi kakšen grešnik razlaga svoj greh...«, se je izrazil vsekako nenavadno. Seveda govori Ambrozij o nečem, kar se je često dogajalo, takšne ovadbe so bile pa gotovo redke. J. Tixeront, Histoire des dogmes II^o 323 je vzporedil besede s Pavlinovim poročilom: »... quotiescumque illi aliquis ob percipiendam poenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat...«. Ni dvoma, da je Pavlin mislil na gornje besede svojega škofa, mogel pa jih je porabiti po svoje in je zato spremenil nenavadni izraz. Takšne ovadbe omenja tudi sv. Avguštin: Sermo 82, 8, 11 (PL 38, 511).

²²⁷ Gl. Ambrozijeve besede na str. 243 nsl.

²²⁸ 1 Kor 5, 1 nsl. Pomen Pavlovega ravnanja razlaga Ambrozij De poenit. I 13, 60—67 (PL 16, 484 C—486 C). — »Et bene dixit (apostolus) expurgandum, non proiciendum: quod enim expurgatur, non totum iudicatur inutile ideo enim purgatur, ut utile ab inutili separetur, quod autem proicitur, nihil in se utile habere creditur.« De poenit. I 15, 79 (PL 16, 490 B).

²²⁹ De Elia et ieiunio 22, 82 (PL 14, 727 AB).

²³⁰ Epist. 51, 13 (PL 16, 1163 A). Malo pozneje piše: »Tunc offeres, cum sacrificandi acceperis facultatem, quando hostia tua accepta sit Deo.« Epist. 51, 15 (PL 16, 1163 B).

- ²³¹ De poenit. II 11, 104 (PL 16, 522 BC); II 11, 107 (PL 16, 524 A).
- ²³² De poenit. II 9, 89 (PL 16, 518 AB).
- ²³³ Epist. 25, 2 (PL 16, 1040 B).
- ²³⁴ Gl. str. 240 nsl.
- ²³⁵ De poenit. II 10, 96 (PL 16, 520 B—521 A). Za zgled navaja Ambrozij nekega mladeniča, ki je živel nečisto, potem pa se spreobrnil in šel v tujino, da bi pozabil prejšnje življenje. Ko se je vrnil, ga je srečala oseba, ki je z njo grešil, pa je ni pogledal. Ko ga je srečala vdručič, ga je ogovorila: »Jaz sem. Ali me ne poznaš?« On pa je dejal: »Toda jaz nisem več jaz!«
- ²³⁶ De poenit. I 16, 90 (PL 16, 493 A—494 A).
- ²³⁷ De obitu Theodosii oratio 34 (PL 16, 1396 CD); cf. 28 (PL 16, 1394 C).
- ²³⁸ De poenit. II 10, 96 (PL 16, 520 B). Druga arelatska sinoda l. 443 (452?) je v kan. 22 določila: »Poenitentiam coniugatis non nisi ex consensu dandam.«
- ²³⁹ De poenit. II 10, 96 (PL 16, 520 B).
- ²⁴⁰ »Cognovi quosdam in poenitentia sulcasse vultum lacrimis, exarasse continuis fletibus genas, stravisse corpus suum calcandum omnibus, ieiuno ore semper et pallido, mortis speciem spiranti in corpore praetulisse.« De poenit. I 16, 91 (PL 16, 494 A).
- ²⁴¹ »Itaque videas eos (ki zahtevajo takoj rekonziliacijo, pa je ne dobe) mutata veste (spokorna obleka!) incedere, quos lugere et gemere oportebat, quia vestem illam ablutionis et gratiae sordidarunt, feminas autem margaritis onerare aures, curvare cervices, quas bene Christo, non auro inclinarent, quae se ipsas flere debebant, quod margaritam, quae de coelo est, perdiderrunt.« De poenit. II 9, 88 (PL 16, 518 A).
- ²⁴² De poenit. II 11, 104 (PL 16, 522 C).
- ²⁴³ De poenit. I 16, 19 (PL 16, 493 A—494 B).
- ²⁴⁴ In ps. 118 expos. s. 9, 4 (PL 15, 1321 D).
- ²⁴⁵ De poenit. II 10, 92 (PL 16, 519 A).
- ²⁴⁶ De poenit. I 15, 84 (PL 16, 491 C).
- ²⁴⁷ De poenit. I 15, 81 (PL 16, 490 C).
- ²⁴⁸ De poenit. I 15, 80 (PL 16, 590 B).
- ²⁴⁹ De poenit. I 15, 83 (PL 16, 591 B).
- ²⁵⁰ »Μετὰ τὴν κλήσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ ἁσπὴν εἰάν τις ἐκπειρασθεὶς ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχου.« Mand. IV 3, 6. F. Funk, Patres apostolici I² (Tubingae 1901) 480. — „Τοις γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστὶν μία.“ Mand. IV 1, 8. Ed. cit. I² 476.
- ²⁵¹ De poenit. II 10, 95 (PL 16, 520 A).
- ²⁵² De poenit. II 11, 98 (PL 16, 521 B).
- ²⁵³ De poenit. II 11, 104 (PL 16, 522 C).
- ²⁵⁴ In ps. 118 expos. s. 9, 4 (PL 15, 1321 D).
- ²⁵⁵ De poenit. II 9, 87 (PL 16, 517 C).
- ²⁵⁶ De poenit. I 16, 90 (PL 16, 493 A).
- ²⁵⁷ Epist. 20, 26 (PL 16, 1002 B).
- ²⁵⁸ De Elia et ieiunio 22, 82 (PL 14, 727 B); De poenit. II 3, 18 (PL 16, 501 A); Expos. ev. sec. Luc. VI 70, 71 (PL 15, 1686 C).
- ²⁵⁹ »... dies, quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in ecclesia poenitentia relaxatur.« Epist. 20, 26 (PL 16, 1002 AB).
- ²⁶⁰ De poenit. II 10, 95 (PL 16, 520 B).
- ²⁶¹ De poenit. I 2, 5 (PL 16, 467 AB).
- ²⁶² Expos. ev. sec. Luc. VI 99 (PL 15, 1694 D).
- ²⁶³ De poenit. II 4, 24 (PL 16, 503 B).
- ²⁶⁴ De poenit. I 14, 68—76 (PL 16, 487 A—489 B); II 8, 74 (PL 16, 515 B); Expos. ev. sec. Luc. VI 99 (PL 15, 1694 D).
- ²⁶⁵ De fuga saeculi 2, 8 (PL 14, 573 A).
- ²⁶⁶ De poenit. II 8, 75 (PL 16, 515 C); cf. In ps. 1 enarr. 28 (PL 14, 936 A).
- ²⁶⁷ De poenit. II 8, 76 (PL 16, 515 C); Expos. ev. sec. Luc. VI 99 (PL 15, 1694 D).

²⁶⁸ Die kirchl. Sündenvergebung 131.

²⁶⁹ De poenit. I 16, 90 (PL 16, 493 A).

²⁷⁰ De poenit. I 16, 89, 90 (PL 16, 492 C—493 A).

²⁷¹ »Studiose« je prevel Adam op. cit. 131 »aus eigenem Antrieb«, Hünemann, Die Bußlehre des hl. Augustinus 147 »freiwillig«, F. Pignataro, De disciplina poenitentiali (Romae 1904) 71 je izraz tolmačil »sponte, ex propria devotione, non ex sententia iudicis ecclesiastici«. Vsi so prezrli, da je Ambrozij izbral besedo z ozirom na prejšnja izvajanja, kjer pomeni »studium« napor, trud. Za javno pokoro rabi torej naš pisatelj tukaj izraz »studiose poenitentiam agere«, kakor jo drugje imenujejo »laboriosa poenitentia« (In ps. 38 enarr. 22; PL 14, 1050 B) ter nazivlje spokorna dela »gravissimae passionis« (In ps. 37 enarr. 59; PL 14, 1038 D).

²⁷² Terminologija v tem vprašanju je često netočna, dvoumna. Pisatelji govore navadno o zasebni pokori (Privatbuße, la pénitence privée), mislijo pa na tajno pokoro s cerkveno odvezo. Bolje bi bilo ločiti javno pokoro, tajno pokoro (s cerkveno absolucijo) in zasebno pokoro (ki si jo verniki sami nalagajo in jo opravljajo po svoji razsodnosti in dobri volji).

²⁷³ Op. cit. 147. H. stvari ne gre na dno. — H. Brewer, Die kirchl. Privatbuße im christl. Altertum (Zeitschr. f. kath. Theol. 45 [1921] 17) hoče iz Ambrozijevih besed De poenit. I 3, 90 (PL 16, 469 B) posneti, da so tudi novacianci poznali poleg javne pokore (brez rekonceiliacije) za najhujše grehe milejšo cerkveno pokoro za manjše grehe. Da pa je bila to tajna pokora, ni dokazal, a vprav za to gre.

²⁷⁴ Leitfaden z. Studium d. Dogmengesch. ⁴ 344.

²⁷⁵ Op. cit. 131.

²⁷⁶ Op. cit. 130¹.

²⁷⁷ Katholische Dogmatik III² (Münster i. W. 1920) 258.

²⁷⁸ Gl. str. 243 nsl. 250 nsl.

²⁷⁹ Cf. De poenit. II 8, 72—79 (PL 16, 514 C—516 B).

²⁸⁰ Vita s. Ambrosii 39 (PL 14, 40 C).

²⁸¹ PL 16, 515 B.

²⁸² Confess. VI 3. Corp. script. eccl. lat. XXXIII sect. I pars 1 (Vindobonae 1896) 116.

²⁸³ Op. cit. 130 v opombi k str. 129.

²⁸⁴ Vita s. Ambrosii 39 (PL 14, 41 A).

²⁸⁵ De Cain et Abel II 9, 27 (PL 14, 354 D).

²⁸⁶ Op. cit. 130 v opombi k str. 129.

²⁸⁷ B. Poschmann, Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? Braunsberg 1920.

²⁸⁸ To je pravilno izrazil Harent: »La pénitence secrète n'apparait pas comme une institution spéciale, comme une seconde espèce de pénitence, opposée à la première, mais comme un diminutif, un abrégé, un dérivé de la première. Il n'y a pas dualité de pénitence, mais en quelque sorte unité. Et de fait, on pouvait composer de toutes pièces la pénitence secrète ou privée, en ne prenant que des éléments détachés de la pénitence publique.« Etudes 80 (1899) 594; citat pri A. d'Als, L'édit de Calliste ² 425.



Dr. Andrej Snoj — Ljubljana:

Harizme in postanek hierarhije.

(De relatione inter charismata et hierarchiam.)

Summarium. — Status quaestionis. 1. Quaestio de primaeve ecclesiae constitutione difficillima est, quia fons principalis, epistolae s. Pauli, ad communitates ecclesiasticas vixdum conditas diriguntur. 2. Insuper charismata, quae tunc temporis frequentissima erant, (3) ab ipso Apostolo cum muneribus ordinariis confundi videntur. Ad solvendam quaestionem hierarchicam in ecclesiis ethnico-christianis ergo necesse est constet, quanam fuerint iura charismaticorum, et quae relatio charismatum ad officia ecclesiae ordinaria. — I. De ordine et auctoritate. 4. S. Paulus charismata magni aestimabat eaque ad corpus Christi mysticum pertinere asserbat. 5. Charismatici quibusdam saltem locis disciplinam ecclesiasticam turbasse quidem videntur, (6) falso tamen contenditur in coetibus christianorum »anarchiam pneumaticam« increbuisse. 7. Charismata enim sui iuris non erant, sed subiecta auctoritati Apostoli, qui ea in bonum commune dirigebat. — II. De apostolatu. 8. Auctoritas s. Pauli fundatur in eius apostolatu, qui aequari debet apostolatu s. Petri et aliorum apostolorum Christi. 9. Fons auctoritatis apostolicae principaliter in missione Jesu Christi consistit, quae unica potestatem iurisdictionis conferebat, minime vero in charismatibus; apostolatus non est nuda charismatum cumulatio. — III. De praepositis singularum ecclesiarum. 10. Epistolae s. Pauli, etiam antiquissimae, existentiam praepositorum stabilium testantur, (11) qui, charismaticis potestate iurisdictionis antecellentes, non eligebantur a fidelium communitatibus ad procurandas res oeconomicas (Lebedev et alii), sed ab ipsis apostolis constituebantur per manuum impositionem et collationem cuiusdam doni spiritualis, quod ab Apostolo charisma nuncupatur. 12. Manuum imposito ordinaria includebat voluntatem transferendi missionem Jesu Christi ab apostolis in episcopos et in alios ecclesiae ministros. 13. Charisma, mediante manuum impositione acceptum, erat qualitas permanens, ad officium ecclesiasticum bene peragendum disponens. — IV. De arcta charismatum cum hierarchia connexione. 14. S. Pauli epistolae charismata et hierarchiam rarissime stricte distinguere solent. Ratio est, quia nec terminologia hierarchica eo tempore fixa erat, nec necessaria erat theoretica de potestate iurisdictionis inquisitio, cum apostoli ipsi episcoporum munere fungerentur. Insuper Apostolus, de donis s. Spiritus loquens, iuxta doctrinam suam de ecclesia ut corpore Christi mystico, membrorum varietate distincto, etiam officia ordinaria intelligere potest. Quia charismatici maxime idonei erant, quibus munera ecclesiastica mandarentur (15), vix dici potest charismata opposita fuisse hierarchiae seu viceversa. Doctrinam asserens auctoritatem episcoporum medio demum saeculo secundo communitam esse, cum episcopi a charismaticis magisterium hereditatem accepissent (Lebedev), nullo solido argumento defendi potest.

1. Pri reševanju problema cerkvene ustave v apostolski dobi moramo upoštevati, da niso bile razmere v Jeruzalemu in v občinah na poganskih tleh enake. V Jeruzalemu je bila organizacija cerkvene občine z izvolitvijo Jakoba ml. kot škofa v bistvu dovršena.¹ Po l. 50 so bile ustavne razmere te občine že tako urejene, da spominjajo na dobo sv. Ignacija Antiohijskega (zač. 2. stoletja).

Mnogo počasnejši je bil proces v občinah, ki so bile ustanovljene na poganskih tleh. Tudi si je neprimeroma težje ustvariti jasno sliko o postanku in razvoju tamkajšnjega cerkveno-ustavnega življenja, kot za krščansko občino v Jeruzalemu. Vzrok je deloma ta, da so listi sv. Pavla, ki nam poleg Dej. apostolov najbolj služijo za proučevanje hierarhičnega problema na pogansko-krščanskih tleh, zvečine naslovljeni na mlade, pravkar ustanovljene občine.² Te so bile pa v času, ko jim je pisal sv. Pavel, še v embrionalnem stadiju in ne že organizmi s popolnoma razvitimi členi.

Se bolj pa obtežujejo raziskovanje o cerkvenih službah v Pavlovih občinah takozvane harizme. V teh je predvsem iskati vzroka, da je toliko načelno si nasprotujočih naziranj o ustroju cerkvenih občin v praksi.

2. V prvih časih krščanstva so bile harizme³ zelo pogosten pojav. V njih se je izpolnjevalo, kar je Kristus napovedal pred svojim vnebohodom: »Za njimi pa, ki verujejo, pojdejo ta znamenja: v mojem imenu bodo hudobne duhove izganjali, nove jezike govorili, kače dvigali, in ako bodo kaj smrtonosnega izpili, jim ne bo škodovalo; na bolnike bodo roke pokladali, in bodo ozdraveli« (Mk 16, 17. 18). Nenavadni učinki sv. Duha so se pokazali že nad apostoli v Jeruzalemu⁴, nad verniki v Samariji (Dej 8, 7 nsl.), nad pogani v Cezareji, ki so poslušali Petrovo pridigo (Dej 10, 46) i. dr. Izrednih darov sv. Duha so bili deležni zlasti novoizpreobrnjeni kristjani v nekaterih Pavlovih občinah, predvsem v Korintu. Sv. Pavel ponovno govori v harizmah, deloma po lastnem nagibu⁵, deloma da vernikom odgovarja na stavljena vprašanja.⁶

3. Nekateri harizmi zelo spominjajo na redne cerkvene službe. Tudi ni dvoma, da sv. Pavel mestoma omenja harizme in redne službe skupaj.⁷ V tem tiči poglavitni vzrok, da mnogi pisatelji, zlasti protestantski, kratkomalo vse, kar se našteva skupno s harizmami, smatrajo za harizme v tradicionalnem pomenu (te besede in za najstarejšo dobo sploh ne priznavajo v krščanskih občinah nikake druge organizacije kot harizmatično.⁸ Harizmatiki so po njih mnenju nastopali ne le kot učitelji, temveč so do neke dobe sploh sami, neodvisno od vsake avtoritete, vodili občino in urejali versko-nravno življenje v nji.

Vprašanje o ustroju prvih cerkvenih občin na poganskih tleh je že s tem v bistvu rešeno, če znamo, kakšne pravice v občini so imeli pnevmatiki in v kakšnem odnosu so bile harizme do rednih cerkvenih služb. To doognati seveda ni lahko. Kajti izredne razmere, ki so v njih nastale prve krščanske občine, so nam danes še mnogo manj znane, kot so bile n. pr. v 4. stoletju; a že takrat se je sv. Krizostom izgovarjal, da ne pozna razmer Pavlove dobe ter se s tem opravičil, ker ni mogel dovolj razložiti 12. pogl. prvega lista Korinčanom, ki govori

o harizmah.⁹ In vendar so ravno izredne razmere najstarejše dobe sv. cerkve za obstoj ter za ugoden razvoj verskega življenja v novoustanovljenih občinah zahtevale posebnega božjega varstva.

Problem odnosa harizem do rednih cerkvenih služb je še vedno nezadostno raziskan. Pisalo se je pač že o harizmah samih¹⁰, enako o hierarhiji v praksi krščanski dobi. Toda vprašanju o razmerju med harizmami in hierarhijo so se katoliški pisatelji najraje ognili ali se ga le mimogrede dotaknili, protestantski pa v tem smislu rešili, da se je hierarhija slučajno razvila iz harizem in jo je šele Klement Rimski postavil na trdni temelj božjega prava.

V pričajuči razpravi hočem pokazati, da so bile krščanske občine že v prvih početkih urejeni, pravni organizmi in da je poleg entuziastično-harizmatičnega reda že od začetka obstojal še drug, hierarhično-pravni red, ki je utemeljen v božjem pravu.

I. Red in avtoriteta.

4. V zgodovini postanka cerkvenih občin so bile harizme brez dvoma zelo važen činitelj. Ustanovitelji občin (apostoli, evangelisti) so se navadno le za kratko dobo mogli pomuditi med novoizpreobrnjenimi verniki. Ko je bila ledina zorana in seme božje besede vsejano, jih je misijonska dolžnost klicala drugam. Sv. Duh pa je izlival bogate milosti v obliki harizem nad vernike in lokalne predstojnike, da kljub mnogoterim nedostatom od apostolov započeto delo ni propadlo.

Sv. Pavel se je zato pri svojem apostolskem delu globoko zavedal, v koliko oporo so mu harizme. Skoro vsaka njegovih prvih poslanic razodeva, kako je cenil te darove sv. Duha. Njegov nauk o harizmah je tesno zvezan z naukom o cerkvi. Cerkev, ki v nji Kristus na skrivnostni način živi, je Pavlu organizem, mistično telo Kristusovo. Udje tega telesa so verniki, ki so od sv. Duha prejeli razne darove (harizme), da jih uporabljajo v korist splošnosti, podobno kakor udje človeškega telesa služijo celemu organizmu.¹¹ Po nauku sv. Pavla spadajo harizme k bistvu sv. cerkve. Skrivnostno telo Kristusovo — sv. cerkev — ne bo nikdar razpadlo, zato tudi harizme ne bodo nikoli prenehale.¹²

Ker so harizme tako važne, je sv. Pavel Božu hvaležen, da je z njimi v obilnejši meri obdarovan kakor drugi verniki.¹³ Želi, da bi vsi Korinčani prejeli dar glosolalije in preroštva (1 Kor 14, 5) ter jim priporoča, naj se potrudijo za darove sv. Duha: »Prizadevajte si imeti ljubezen; hrepenite pa tudi po duhovnih darovih, posebno pa, da bi prerokovali.«¹⁴ Iz istega vzroka svari predstojnike v Tesaloniki, naj ne zaničujejo duhovnih darov in jim ne stavijo zaprek.¹⁵

5. Naravno je, da so nenavadni učinki harizem mogočno vplivali tudi na novoizpreobrnjene kristjane. Ponekod so začeli verniki njih pomen celo precenjevati. Tako se je iz prvotnega občudovanja razvilo vprav strastno hrepenenje po duhovnih darovih. Ta pojav je opaziti zlasti v Korintu. List, ki ga je sv. Pavel naslovil na to občino in ki nas povede v notranje-cerkveno življenje prvih krščanskih občin, nam odkriva nekaj, kar je velike važnosti za pravo pojmovanje harizem: v Korintu so se pri bogoslužnih shodih godile precejšnje nerednosti, njih povzročitelji so bili pa harizmatiki (prim. 1 Kor 14). Za navdihnjene so se jeli namreč proglašati nekateri, ki so zametovali osebo in nauk Jezusov ter tako begali vernike (1 Kor 12, 3). Pri shodih je vladal nered; pnevmatiki so govorili vsi vprek. Glosolali niso prednašali svojih nerazumljivih govorov zaporedno eden za drugim, temveč govorilo jih je kar po več istočasno. Tudi se niso ozirali, je-li kdo navzoč, ki bi tolmačil, ali ne.¹⁶ Podobno so preroki drug drugemu segali v besedo in preroška harizma ni dosegala svojega namena, ki ga je Pavel izrazil z besedami: »Kdor pa prerokuje, govori ljudem v bodrilo in opominjevanje in tolažbo« (1 Kor 14, 3). Rahljala se je disciplina in trpelo je versko in нравno življenje v Korintu. Občina je bila primorana, obrniti se v interesu discipline do sv. Pavla za posredovanje. V daljšem pismu (1 Kor) je ta med drugim uredil tudi zadevo glede harizmatikov (12. in 14. poglavje).

Opisani pojavi v Korintu so v toliko pomenljivi, ker dokazujejo, kam so lahko privedle harizme, ako so bile samim sebi pripuščene. Ne le, da niso poglobljale notranjega življenja in služile zdravemu napredku, ampak so celo podirale red, izpodkopavale s tem glavni temelj za uspešen razvoj verskega življenja in tako vodile v anarhijo.

6. Seveda je drugo vprašanje, ali so se nerednosti v Korintu ponavljale in ali so se slične stvari dogajale več ali manj po vseh občinah. Če so se, potem je bila res vlada harizmatikov v prvih časih neomejena. Ali je opravičena trditev, da je v prvih občinah vladala »pnevmatična anarhija«?

R. S o h m odgovarja na to vprašanje z »da«. Razmere presoja po Pavlovem opisu v 1 Kor 14 in zaključuje, da je na shodih, ki so na njih nastopali glosolali in harizmatični preroki, splošno manjkalo reda in discipline. »Nikogar ni bilo, ki bi predsedoval, nikogar, ki bi podeljeval besedo, ali bi jo izključno sam imel. Vsak sme govoriti (1 Kor 14, 26), in samo en zakon velja, da dva ne govorita istočasno. Pa ne, da bi drugi počakal, če prvi še ni dokončal, temveč, če drugi vstane, da bi govoril, mora prvi sestiti (1 Kor 14, 30). Res, prava pnevmatična anarhija.«¹⁷ Tudi D o b s c h ü t z piše v tem smislu: »V entuziazmu prve dobe do prave ustave sploh ni moglo priti

in tudi ni bila potrebna. Duh je vladal; njemu so se pokorili vsi; po kom se je javljal, to je bila postranska stvar.«¹⁸

7. Jasna dejstva pa izpričujejo, da se harizme niso svobodno udejstvovale in da je v občinah že takoj iz početka vladal red. Predvsem se s Sohmovo trditvijo ne sklada Pavlov nauk o harizmah kot udih mističnega telesa Kristusovega. Po tem nauku harizme, dasi zelo raznolike po učinkih, a vendar izhajajoče od enega sv. Duha,¹⁹ niso smele rušiti cerkvene discipline.²⁰

Dalje pa korintski slučaj dokazuje ravno nasprotno resnico, da namreč harizmatiki niso suvereno nastopali sredi svojih rojakov, temveč da so se morali pokoriti neki višji avtoriteti, v tem slučaju avtoriteti Pavlovi. Ves nastop Pavlov v Korintu priča o njegovi trdni zavesti, da ima pravico ukazovati tudi harizmatikom. Ko gre za pravi nauk, za disciplino, sv. Pavel ne prosi, ne svetuje, ne priporoča, ampak razsoja, določa, zapoveduje: »Nihče, ki govori v božjem duhu, ne pravi: Preklet bodi Jezus! In nihče ne more reči: Gospod Jezus! razen v sv. Duhu« (1 Kor 12, 3). — »Ko se snidete, ima vsak izmed vas slavospev, ali pouk, ali razodetje, ali tuj jezik, ali razlago. Vse naj se zgodi, da se poveča pobožnost. Tuj jezik naj govorita dva, k večjemu trije, in drug za drugim, eden naj pa razlaga. Ko bi pa ne bilo tolmača, naj molči pri shodu ter naj govori sebi in Bogu« (1 Kor 14, 26—28). — Preroka naj pa govorita dva ali trije in drugi naj razsojajo. Če je komu drugemu, ki sedi (in posluša), kaj razodeteža, naj prvi molči« (1 Kor 14, 29. 30).

Za svoje ukaze zahteva apostol Pavel brezpogojno pokorščino. Ta zahteva mu prihaja iz žive zavesti, da ne ukazuje v svojem imenu, ampak v božjem. Navodila, ki jih daje harizmatikom, pokrepi z avtoritativno izjavo: »Ali je od vas izšla božja beseda? Ali je samo do vas prišla? Kdor meni, da je prerok, ali navdihnjen, naj spozna, da je to, kar vam pišem, Gospodova zapoved (*κυρίου ἐντολή*). Kdor pa tega ne spozna, tak tudi sam ne bo spoznan« (1 Kor 14, 36—38).

Samo sv. Pavel oznanja pravi evangelij Jezusa Kristusa, zato sme pravi harizmatik učiti le to, kar se sklada z njegovim evangelijem. To načelo je za Pavla tako jasno, da se v listu, ki ga piše vernikom v Galaciji, povzpne do samozavestne trditve: »Čeprav bi vam mi sami ali kak angel iz nebes oznanjal drug evangelij, kot smo vam ga mi oznanjali, bodi preklet« (Gal 1, 8). Ker bi morda kdo mislil, da teh besedi sv. Pavel ni s premislekom zapisal, jih še enkrat s poudarkom ponovi: »Kakor smo vam prej rekli, tudi sedaj ponovim: Če vam kdo oznanja drug evangelij, kakor ste ga prejeli, bodi preklet« (v. 9).²²

Vsa ta dejstva dokazujejo proti S o h m u, da v krščanstvu prve in druge generacije ni vladala samo moč ljubezni in duha. L. 58 pisano prvo pismo Korinčanom priča, da je krščanstvo

že v najstarejši dobi poznalo poleg harizme in nad harizmo moč avtoritete, ki je predpostavljala urejene pravne odnošaje med predstojniki in podložniki. Samo ta moč je mogla smotreno urejati delovanje harizmatikov, začitavati mu zdravo smer in obvarovati mlado cerkev škode, ki bi jo lahko povzročili nebrzdani, v omamljajočem entuziazmu plavajoči elementi. Red in mir je bil v prvih občinah mogoč le na temelju avtoritete in subordinacije. Če se je avtoriteta le izjemoma uveljavljala, je to samo dokaz, da je bila ljubezen tedaj še močna in njen vpliv tudi na javno življenje prvih kristjanov še izredno velik.

II. Apostolat.

8. Ne samo v Korintu, temveč tudi drugod nastopa sveti Pavel z neomejeno avtoriteto.²³ Ta avtoritativni nastop se ne da razložiti samo s tem, da je bil sv. Pavel duhonosец *κατ' ἐξουχίην* (*δοκῶ δε κατὰ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*) — 1 Kor 7, 40) ne z dejstvom, da je bil duhovni oče tistih občin, ki jim piše.²⁴ Oba ta dva momenta, pnevmatični in moralčni, ne pojasnita zadostno Pavlovega stališča v prvih občinah. Pojasnjuje ga Pavel sam, ko utemeljuje svoje pravice z apostolatom.

Skoro v vseh listih sv. Pavel nazivlje samega sebe apostola, oziroma apostola Jezusa Kristusa (Rim 1, 1; 1 Kor 1, 1; 2 Kor 1, 1; Gal 1, 1; Ef 1, 1; Kol 1, 1; 1 Tim 1, 1; 2 Tim 1, 1; Tit 1, 1). Pri tem mu je naziv apostol več kot samo harizmatični misijonar.²⁵ Prišteva se med apostole v najožjem pomenu te besede, med tiste, ki jih je sam Kristus odbral in poslal v svet, glasit krščansko blagovest, zato je on po pravici *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ* (1 Kor 1, 1; 2 Kor 1, 1; Ef 1, 1 itd.). V uvodu pisma Galačanom še posebej naglašja, da ni poslan in odbran od ljudi, kakor njegovi nasprotniki, ki rujejo v Galaciji zoper njega, temveč od Jezusa Kristusa: »Pavel apostol, ne od ljudi, tudi ne po posredovanju kakega človeka, marveč po Jezusu Kristusu in Bogu Očetu, ki ga je obudil od mrtvih« (1, 1).

Avtoriteta »dvanajsterih« je bila od vseh priznana. Te ni bilo treba Pavlu braniti. Pač pa je moral pred nasprotniki braniti lastno avtoriteto s tem, da je dokazoval svojo enakost z drugimi »velikimi« apostoli. Ker Pavel ni občeval s Kristusom za časa njegovega bivanja na zemlji in ker ga Kristus ni sprejel v število apostolov tako kot dvanajstere, ga nasprotniki niso smatrali za enakovrednega s Petrom in drugimi apostoli. Toda Pavel ne prizna njihovih dokazov. On se ima za pravega apostola, njegov apostolat ne izvira v hipnem navdihnjenju sv. Duha, temveč ga je Kristus osebno in neposredno pozval v svojo službo. »Ali nisem svoboden, ali nisem apostol, ali nisem videl Jezusa, Gospoda našega?« kliče Korinčanom (1 Kor 9, 1). In ob drugi priliki jim govori: »Izročil sem vam naj-

prej to, kar sem tudi prejel: Da je Kristus za naše grehe umrl, kakor je pisano, in da je bil pokopan in da je tretji dan vstal, kakor je pisano, in da se je prikazal Kefu in potem enajsterim; potlej se je prikazal več kot petsto bratom naenkrat, izmed katerih je še sedaj mnogo živih, nekateri pa so umrli. Potem se je prikazal Jakobu, potem vsem apostolom. Poslednjič za vsemi pa se je prikazal kakor negodniku tudi meni« (1 Kor 15, 3—8).

Dejstvo, da je Kristusa videl in mu je ta poveril apostolsko službo, zadošča Pavlu, da zahteva zase iste pravice, kot jih imajo drugi apostoli. »Ali nimam oblasti, jesti in piti, ali nimam pravice sestre, ženske voditi s seboj, kakor drugi apostoli, tudi Gospodovi bratje in Kefa? Ali morda samo jaz in Barnaba nimava pravice, da ne delava?« (1 Kor 9, 4—6). Od teh pravic ne odstopi, čeprav se v ponižnosti šteje za zadnjega med apostoli, ker je preganjal cerkev božjo (1 Kor 15, 9) in ker se mu je Kristus najzadnjemu prikazal. V pismu Galačanom tudi obširno popisuje, kako so ga ostali apostoli pripoznali za enakovrednega ter mu dovolili, da gre med pogane oznanjat evangelij: »In ko so spoznali milost, ki mi je bila dana, so podali Jakob, Kefa in Janez, ki so se štel za stebre, desnico v znamenje vzajemnosti meni in Barnabu, da naj midva med pogani, oni pa med obrezanimi oznanjajo evangelij« (2, 9).

9. V smislu Pavlovega nazivoslovja sicer Pavlov apostolat in apostolat dvanajsterih lahko tudi imenujemo harizmo, ker je dan od Boga v splošno korist. Vendar je več kot samo harizma, kajti lastno mu je neposredno poslanje Jezusa Kristusa. V tem se bistveno loči apostolat kot harizma od Pavlovega apostolata in apostolata dvanajsterih. Tudi apostoli v ožjem smislu so bili s harizmami obdarjeni, saj je apostolat v nekem oziru združeval v sebi vse harizme,²⁰ a le poslanstvo Jezusa Kristusa je vir apostolske avtoritete in vir jurisdikcije. Poslanstvo podeljuje Pavlu in drugim apostolom oblast tudi nad harizmatiki. Le tako lahko govori sv. Pavel: »Poslanci Kristusovi smo, ker Bog opominja po nas« (2 Kor 5, 20). Le kot tak, ki je poblaščen od Jezusa Kristusa, da je njegov glasnik (*δούλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* Rim 1, 1), more pred krivimi preroki svariti z besedami: »Čeprav bi vam mi sami ali kak angel iz nebes oznanjal drug evangelij, kot smo vam ga mi oznanjali, bodi preklet« (Gal 1, 8).

III. Lokalne oblasti.

10. V smislu Gospodovih besedi: »Pojdite in učite vse narode« (Mt 28, 19) so apostoli svoj poklic smatrali v prvi vrsti za misijonski. Zgled sv. Pavla kaže, da so z novoustanovljenimi občinami sicer ostali v stiku bodisi po odposlancih ali potom pastirskih poslanic. Tudi je gotovo, da so si vsaj za začetek pridržali vrhovno (škofovsko) oblast. Vendar je bilo v vsaki

občini takoj od prvega začetka treba ljudi, ki so sklicevali vernike k bogoslužnim sestankom, opravljali sv. daritev, delili sv. zakramente in oznanjali božjo besedo v slučaju, da ni sveti Duh obudil harizmatičnih učiteljev. Z eno besedo: potrebna je bila oblast, katere delokrog se je raztezal na eno samo občino.

Obstoj krajevnih oblasti izpričujejo že najstarejši Pavlovi listi, čeprav še jako nejasno.

V prvem listu, ki ga je sv. Pavel pisal Tesalonicanom, stoji sledeče naročilo: »Prosimo pa vas, bratje, da priznavate (*εὐδέναι*) tiste, ki se trudijo med vami (*τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν*), ki so vaši predstojniki v Gospodu (*προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ*) ter vas opominjajo (*νουθετοῦντας ὑμᾶς*) in da jih prav posebno čislate v ljubezni zaradi njihovega dela« (5, 12). Službeni značaj oseb, ki jih ima sv. Pavel v mislih, ni sicer tu natančneje očrtan, vendar izraza *εὐδέναι* (priznati, pokoren biti) in *προϊσταμένους* dovolj jasno govoriga, da gre za predstojnike, ki v Pavlovi odsotnosti samostojno vodijo solunsko cerkveno občino.

Med duhovnimi darovi, naštetimi v 1 Kor, se omenjajo *κυβερνήσεις* — vladanja (12, 28). Pomen besede na tem mestu ni jasen in ni nemožne, da je sv. Pavel imel v mislih harizmo vladanja, t. j. poseben dar, ki ga je sv. Duh podelil nekaterim sam od sebe in ne za stalno ter brez spremstva kakega vidnega liturgičnega dejanja. Lahko pa *κυβερνήσεις* podobno kot *προϊστάμενος* (*ἐν σπουδῇ*) (Rim 12, 8) pomeni lokalne predstojnike, ki nimajo samo harizme vladanja, ampak tudi pravico, zahtevati od vernikov pokorščino. Vsaj za Korint pozna Pavel take predstojnike, kajti v istem listu, kjer se omenjajo *κυβερνήσεις*, pozna sv. Pavel nekega Stefana (*Στεφανᾶς*), ki ga je med prvimi krstil v Ahaji. On in nekateri njegovi sorodniki so stopili v službo občine (*εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς*). Pavel zahteva od Korinčanov, da se pokore Stefanu in drugim, ki se na enak način trudijo med njimi: *Οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ... ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσῃτε τοῖς τοιούτοις καὶ παρὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι* (1 Kor 16, 15. 16).

V listu, ki ga je apostol pisal iz prvega ujetništva občini v Efezu, imenuje poleg harizmatičnih apostolov, prerokov in evagelistov tudi še pastirje in učitelje.²⁷ Pod poslednjimi razume sv. Pavel eno samo vrsto ljudi,²⁸ katerih opravilo v občini je, da vernike vodijo in jih uče.²⁹ Beseda *ποιμένες* nas nehoti spominja na one dušne pastirje iz Efeza in okolice, s katerimi se je sv. Pavel štiri leta, preden je pisal svoj list Efežanom, sestlal v Miletu na povratku s tretjega misijonskega potovanja in jim za slovo zaklical besede: »Pazite nase in na vso čredo, v kateri vas je sv. Duh postavil za škofo (*ἐπισκόπους*)³⁰, da vladate božjo cerkev (*ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*), ki jo je pridobil s svojo krvjo« (Dej 20, 28).

V Kolosah stoji v ospredju, morda na čelu občine neki Arhip, ki ga sv. Pavel spominja na veliko važnost njegove službe: *Ἐπίταε Ἀρχίππῳ· Βλέπε τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς* (Kol. 4, 27). V uvodu lista Filemonu nazivlje sv. Pavel tega moža sobojevnika. Glede Arhipove službe se sodba tradicije od najstarejših časov³¹ sklada s tem, kar je zapisal o nji Cornelius a Lapide: *Ministerium hoc fuit pastoratus vel episcopatus Colossensium, in quo Archippus hic videtur successisse Epaphare, qui iam captivus Romae tenebatur vinculis.*³²

Posebno važen je začetek lista Filipljanom. Dočim so namreč običajno Pavlovi listi naslovljeni na občine kot take, se pa na tem mestu poleg vernikov (*ἀγιοι*) omenjajo kot nastavljeni tudi škofje in diakoni.³³ Prvikrat najdemo tu v starocerkvenem slovstvu že tehnična imena za cerkvene službe, dasi vsaj izraz *ἐπίσκοπος* še ni bil ustaljen in tedaj še ni pomenjal monarhičnega škofa, kakor pozneje.

V listu Hebreicem se nahaja trikrat izraz *ἡγούμενοι*, voditelji (13, 7. 17. 24). Z njim avtor zaznamuje ljudi, ki so svoj čas med Judi oznanjali božjo besedo in umrli mučeniške smrti, njih nasledniki pa v času, ko sv. Pavel piše pismo, stoji na čelu občin. Izraz *ἡγούμενοι* je splošen kot *κυβερνήσεις, προϊστάμενοι, ποιμένες*. Iz okoliščin pa, ki se v zvezi z izrazom omenjajo, bi se dalo sklepati, da se pod izrazom *ἡγούμενοι* skrivajo lokalni predstojniki. O njih piše sv. Pavel, da so oznanjali božjo besedo (*οἷτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*), da čuvajo nad verniki (*αὐτοὶ γάρ ἀργυροῦσαν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*) in bodo tem enkrat dajali odgovor (*ὡς λόγον ἀποδώσοντες*). Vernikom naroča, da jih posnemajo v veri in jim izkazujejo pokorščino (*πειθήσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὡπεικετε*).

11. Navedena mesta ne podajo popolne slike o najstarejši hierarhiji na pogansko-krščanskih tleh. A prvi sledovi hierarhije, bolj ali manj jasni, so že tu. V nobenem slučaju sv. Pavel ne omenja izrečno, na kak način so ti najstarejši *κυβερνήται* in *προϊστάμενοι* in *ποιμένες* in *ἡγούμενοι* in *ἐπίσκοποι* prišli do voditeljskih mest v občini. Zato stojimo zopet pred težavnim vprašanjem, ali se je ta oblast razvila iz harizem, ali je slučajno nastala,³⁴ ali ima zopet svoj vir, kakor oblast apostolov, v posrednem ali neposrednem poslanstvu Jezusa Kristusa. Pojasnilo dobimo v Dej 14, 23 in Pavlovih pastirskih listih.

V Dej. apostolov poroča na kratko sv. Luka, da sta Pavel in Barnaba že o priliki prvega misijonskega potovanja postavljala po vseh občinah, ki sta jih ustanovila, prezbiterje. Slovesni obred je bil združen s postom in molitvijo: *Χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν,³⁵ παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ, εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν* (Dej, 14, 23).

Sv. pismo nam tu prvokrat omenja obred sv. mašniškega posvečenja.³⁶ O pokladanju rok sicer tu ne zvemo ničesar, a

Pavlovi pastirski listi nas pouče, da je isto spadalo bistveno k posvečevanju škofa ali mašnika. Timoteju je Pavel oblast nad občino v Efezu³⁷ (morda tudi nad sosednjimi) izročil s pokladanjem rok. Dvakrat mu kliče v spomin milosti, ki jih je prejel s pokladanjem rok o priliki škofovskega posvečenja. V prvem listu (4, 14) ga svari: »Ne zanemarjaj milosti (*χάρισματος*), ki je v tebi, ki ti je bila dana vsled prerokovanja, med tem, ko so duhovniki roke pokladali nate« (*διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου*). Podobno tudi v drugem listu (1, 6): »Zavoljo tega te opominjam, da obudiš iznova božjo milost, (*τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ*), ki je v tebi po pokladanju njihov rok« (*ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου*).

Te jasne besede Pavlove dokazujejo prvič, da je k zakramentalnemu posvečenju spadalo pokladanje rok, drugič pa, da je posvečenec prejel po pokladanju rok posebno milost, ki jo sv. Pavel imenuje *χάρισμα*.

12. Pokladanje rok je imelo važen pomen: po njem ali vsaj v zvezi z njim je prešla oblast od apostola na Timoteja. Kakor ima vsak apostol oblast kot poslanec Jezusa Kristusa, tako vsak škof le kot poslanec apostolov.³⁸ Pokladanje rok je tako v najožji zvezi s poslanstvom Jezusa Kristusa, ker je ta čin izražal voljo apostola ali škofa, prenesti poslanstvo, t. j. pravice in oblast na druge. Timotej je kot škof prejel oblast smel s pokladanjem rok pod gotovimi pogoji izročati zopet dalje: *Χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει* (1 Tim 5, 22), enako tudi Tit na Kreti po izrečnem naročilu sv. Pavla.³⁹ Tako je hierarhična oblast prešla torej od Kristusa po apostolih na škofe in od teh po pokladanju rok na nižje hierarhične stopnje. Harizme so pri tem prišle le toliko v poštev, da so bili harizmatiki vsled raznih izrednih darov sv. Duha v splošnem bolj usposobljeni za nosilje rednih služb v občini, ali pa, da so navdihnjeni preroki pod vplivom svoje harizme izjavili, kdo bi bil najsposobnejši za rednega dušnega pastirja.⁴⁰ Niso pa znani slučajji, da bi harizmatiki kot taki roke pokladali in s tem ordinirali škofe, mašnike ter diakone.⁴¹ Ravnotako je Pavlovemu pojmovanju cerkvene oblasti nasprotno mnenje, da je bila vsa oblast v ljudstvu, da je bila cerkvena občina popolnoma avtonomna,⁴² ali da je imela občina oblast pokladati roke ter da je to izvrševala po starešinah.⁴³

13. Harizma, ki nanjo sv. Pavel spominja Timoteja, ni začasen dar sv. Duha, kakor harizma preroštva, glosolalije, učiteljstva itd. Apostoli so sicer pokladali roke tudi, ko so delili zakrament sv. birme⁴⁴, in so znani slučajji, da so birmanci prejeli obenem z milostjo tega zakramenta še harizme;⁴⁵ a ker Timotej s to harizmo nastopa kot škof in sme harizmo podeljevati naprej šele po dobrem preudarku samo vrednim ter sposobnim (1 Tim 5, 22), da ne bo deležen tujih grehov, moramo tu misliti edino le na neki stalni dar, na stanovsko

milost, ki se deli pri ordinacijah. Ta je Timoteja in vsakega, kdor jo je prejel, usposabljala za izvrševanje predstojniških dolžnosti, po tistih načelih, ki jih je začrtal sv. Pavel v pastirskih listih.⁴⁰ Kakor vsaka milost je tudi ta *χάρισμα* dar svetega Duha, a zato je Pavel opravičeno govoril zbrani duhovščini v Miletu: »Pazite nase in na vso čredo, v kateri vas je svetih Duh postavil za škofe, da vladate božjo cerkev« (Dej 20, 28). Sv. Duh pa ne podeljuje te harizme sam od sebe in neposredno, temveč samo po pokladanju rok.

IV. Ozka zveza med harizmami in hierarhijo.

14. Pri reševanju problema o odnosu harizem do hierarhije je treba velike previdnosti. Sv. Pavel, kakor smo videli, dobro pozna avtoriteto, jurisdikcijo; stvarno tudi dobro loči hierarhijo, ki je nositeljica pravic in oblasti, od harizem. V izražanju pa ni natančen. Zato imamo pri površnem čitanju njegovih listov vtisk, kakor da pozna vsaj v prvi dobi le harizme in harizmatično organizacijo cerkvenih občin. Razlogov, da se tako nejasno izraža in da se v njegovih listih, zlasti prvih, tako malo kaže pravna nadrejenost hierarhije nad harizmami, je več.

Prvič je bila hierarhična terminologija v Pavlovi dobi še zelo nepopolna in negotova. Kakor sv. Pavel ni bil jasen v nazivanju škofov in prezbiterjev,⁷⁴ tako ni mogel z jasnimi potezami očrtati pravic in oblasti škofov ter drugih cerkvenih predstojnikov.

Dalje omenja sv. Pavel harizme in hierarhijo le slučajno. On pač izvršuje jurisdikcijo, a vprašanja o jurisdikciji ne razmotriva teoretično. To tudi za tedanje čase ni bilo potrebno, kajti škofovsko oblast so izvrševali prvotno apostoli sami, avtoriteta apostolov je bila pa splošno priznana. Pa tudi pozneje, ko so že stali občinam na čelu škofje, so vršili službo še dolgo časa pod nadzorstvom apostolov.

Tudi moramo upoštevati, da ima sv. Pavel vedno, kadar piše o ustavi cerkvenih občin, pred očmi cerkev kot organizem, kot skrivnostno telo Kristusovo, čigar udje so vsi verniki, ki so prejeli od sv. Duha razne darove, da jih uporabljajo v skupni blagor. Ker služba lokalnih cerkvenih predstojnikov tudi pospešuje splošni blagor kakor harizme in še bolj, ker vsak cerkveni predstojnik prejme s pokladanjem rok poleg jurisdikcije še stanovsko, službeno milost (*χάρισμα*), ker podeli to milost isti sv. Duh, ki tudi obuja harizmatike, zato je sv. Pavel dosleden, ako prišteva k udom skrivnostnega telesa Kristusovega s harizmami vred tudi vse one, ki vrše redne službe v občinah.

Končno ne smemo prezreti, da so imeli ceteris paribus harizmatiki neke prednosti pred drugimi kandidati, ko so se

podeljevale cerkvene službe. Zato so verniki v škofih, ki so kot harizmatiki dosegli to čast, videli ne samo škofe, ampak tudi preroke, gosolale itd. ter jih radi nazivali s posebnim ozirom na tiste lastnosti, ki so pri njih zbudale največ občudovanja.

15. V rednih razmerah ni bilo nikdar nasprotja med harizdami in hierarhijo. Harizma in redna služba sta bili dve tvorbi, ki sta se vzporedno, ločeno in neodvisni ena od druge razvijali ter se mnogokrat medsebojno podpirali. Ko so harizme postale odveč, je previdnost božja poskrbela, da so same od sebe prenehale, tu prej, tam pozneje, kakor so zahtevale časovne in krajevne razmere.⁴⁸ Toda že davno prej, preden so harizme prenehale, so škofje in mašniki v polnem obsegu in neodvisni od harizem izvrševali svojo službo. Lebedev, ki dokazuje, da so si škofje utrdili svojo avtoriteto šele tedaj, ko so kot »sorodniki stranske črte« prevzeli dedščino izumirajočih harizmatičnih prerokov in učiteljev (učiteljsko službo), se sklicuje na *Διδαχὴ* (15, 1—2).⁴⁹ Ta spis pozivlja škode in diakone, naj prevzamejo službo prerokov in učiteljev, vernikom pa naroča, naj jih ne zaničujejo.⁵⁰ A iz navedenega mesta ne sledi nič drugega, kot da ob koncu apostolske dobe⁵¹ monarhični episkopat še ni bil povsod uveden. Če so harizmatični preroki in učitelji ponekod uživali večji ugled kot škofje ali prezbiterji, je to prav lahko umljivo: nerazsodnim so bolj ugajali izredni pojavi harizem kot službe škofov ali prezbiterjev, ki niso imele nič nenavadnega na sebi.⁵² To pa nikakor ni zmanjševalo avtoritete škofov in drugih lokalnih predstojnikov, kajti ta je imela svojo podlago v apostolatu.

Kdor torej raziskuje vprašanje hierarhije v apostolski dobi, je sicer navezan na nedostatne vire, na temno, šele razvijajočo se terminologijo in zato ne more dati na vsa vprašanja točnega odgovora (monarhični ali kolegialni episkopat; kdo so *πρεσβύτεροι*, *ἐπίσκοποι* itd), zanesljivo pa more ugotoviti to, kar je pri vprašanju načelne važnosti, da se namreč hierarhija bistveno loči od harizem in se ni razvila iz njih in pa da nauk o apostolskem nasledovanju škofov ni tendenčna iznajdba Klementa Rimskega ali Ignacija Antiohijskega, temveč da temelji v zanesljivo potrjenih zgodovinskih dejstvih.

Opombe.

¹ Prim. članek »Hierarhija v apostolski dobi«, Bogosl. vestnik I 72-88.

² Občina v Tesaloniki n. pr. je bila komaj nekaj mesecev stara.

³ *Χαρίσματα*, od *χαρίζεσθαι*, blagohotno podariti. Imenujejo se tudi *πνεύματα* ali *πνευματικά* (1 Kor 12, 1; 14, 1; 14, 12; 1 Tes 5, 19 itd.) — Prvotno pomeni *χάρισμα* toliko kot *gratia*, donum gratuitum, torej vsak dar, ki izhaja iz božje ljubezni. V tem pomenu rabi tudi sv. Pavel večkrat besedo

χάρισμα, n. pr. 2 Kor 1, 11; Rim 11, 29. V ožjem pomenu je pa χάρισμα tehnični izraz za nadnaraven dar, ki ga Bog podeli nekaterim vernikom, ne toliko v njih lastno, kot v splošno korist in spodbudo udov mističnega telesa Kristusovega: »Gratia extraordinaria alicui in aliorum utilitatem data« (Zorell, Novi Testamenti lexicon graecum [Parisijs 1911] 619). V tem smislu pojmuje izredne darove sv. Duha ali harizme sv. Pavel, ko pravi 1 Kor 12, 7 o njih, da so φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον (vulg.: manifestatio spiritus ad utilitatem). St. v. Dunin-Borkowski opredeljuje harizmo kot »vsak od Boga dan cerkveni poklic, vsako po božji pobudi ali naredbi v veri izvršeno dejanje, ki naj služi bratom« (Die Kirche als Stiftung Jesu [Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche II. Kempten u. München 1913] 407). S to definicijo se St. v. D.-B. navidezno postavlja glede harizem na širše stališče kot drugi; v resnici z njo prav dobro izraža Pavlovo pojmovanje harizme. Zmotno je namreč mnenje, da so harizme vedno čudežnega značaja in v zvezi z ekstazo. Sv. Pavlu je harizma sploh vsak ireden dar sv. Duha, ki je služil zgraditvi sv. cerkve (prim. tudi Steinmann, Die Briefe an die Thessalonicher und Galater [Bonn 1918] 71). Iz tega pa seveda še ne sledi, da sv. Pavel ne pozna redne službe. — Število harizem se dá težko določiti, ker ni izključeno, da so različni izrazi včasih le synonyma za iste harizme. V Pavlovih listih se prištevajo med harizme: ἀπόστολοι, προφῆται, διδασκαλαί, εὐαγγελισταί, ὁ παρακαλῶν, λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, διακρίσις πνευμάτων, γένη γλωσσῶν (γλώσσαις λαλεῖν), ἔρμηνεῖα γλωσσῶν, ὁ μεταδιδοῦς, ὁ ἑλεῶν, ἀντιλήψεις, πίστις, χαρίσματα λαμπρῶν, ἐνεργήματα δυνάμεων, (ποιμένας, προϊστάμενοι, διακονία, κυβερνήσεις.)

⁴ In napolnjeni so bili s svetim Duhom, in so začeli govoriti v mnogoterih jezikih, kakor jim je dajal govoriti sveti Duh« (Dej 2, 4).

⁵ N. pr. Rim 12, 6—8; Ef 4, 11, 12.

⁶ 1 Kor 12, 1—14, 40: Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν.

⁷ N. pr. Ef 4, 11: Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. — Najbrž tudi Rim 12, 6—8 in 1 Kor 12, 28

⁸ Harnack, J. Weiß, Soh m, Lebedev i, dr. — Ne glede na zgodovinska dejstva, ki dokazujejo nasprotno, je že pojem »harizmatična« ali »harizmatično-entuziastična organizacija« v smislu teh pisateljev protisloven. Kajti harizme po svojem bistvu nasprotujejo vsakemu pravnemu redu in Harnack opravičeno govori o »pnevmatičnem anarhizmu« (Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten [Leipzig 1910] 17). Pri harizmah odločujejo le subjektivni kriteriji: Kdor se čuti od sv. Duha poklicanega, lahko vsak čas nastopi kot prerok, učitelj, evangelist itd. Organizacija pa vedno pomeni nekaj urejenega, nekaj, kar dele pod gotovim vidikom združuje v harmonično enoto (prim. St. v. Dunin-Borkowski o. c. 499. Nota 12).

⁹ Τοῦτο ἄπαν τὸ χωρὶον σφόδρα ἐστὶν ἀσαφές· τὴν δὲ ἀσάφειαν ἢ τῶν πραγμάτων ἀγνοία τε καὶ ἄλλειψις ποιεῖ τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, ὧν δὲ οὐ γνησιμῶν (hom. XXIX. in ep. I. ad Cor. — PG 61, 239).

¹⁰ Tudi »Voditelj« je l. 1902 prinesel o tem predmetu obsežnejšo razpravo dr. J. Somrreka (Darine sv. Duha).

¹¹ »Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra. Habentes autem donationes secundum gratiam, quae data est nobis, differentes« etc. (Rim 12, 5 nsl.; prim. 1 Kor 12, 12—30).

¹² Le enkrat (1 Kor 13, 8) izraža sv. Pavel misel, da bodo nekatere harizme prenehale: »Ljubezen nikoli ne mine. Naj bodo prerokovanja, toda minula bodo, in jeziki, toda jenjali bodo, in učenost, toda prešla bo.« Po kontekstu pa tudi iz teh besedi ne sledi, da bodo harizme prerokovanja, jezikov in učenosti prenehale prej kot cerkev. Sv. Pavel primerja harizme

z ljubeznijo in vidi vzvišenost ljubezni nad harizmami tudi v tem, da so harizme namenjene le za ta svet, dočim traja ljubezen še v večnosti dalje (prim. S i c k e n b e r g e r, Der erste Brief an die Korinther [Bonn 1919] 53).

¹³ »Zahvaljujem svojega Boga, da bolj, kakor vi vsi, jezike govorim« (1 Kor 14, 18).

¹⁴ 1 Kor 14, 1. — Prim. tudi 1 Kor 12, 31.

¹⁵ »Duha (t. j. harizem) ne gasite! Ne zametujte prerokovanj« (1 Tes 5, 19, 20).

¹⁶ Harizmo glosolalije je dopolnjevala harizma razlage jezikov (ἑρμηνεία γλωσσῶν), podobno dopolnilo je imela tudi preroška harizma v harizmi razločevanja duhov (διακρίσις πνευμάτων), ki je imela namen ugotavljati, da-li izhajajo pnevmatični pojavi, zlasti preroštvo, od Boga.

¹⁷ Wesen u. Ursprung des Katholizismus² (Leipzig u. Berlin 1912) 61.

¹⁸ Probleme des apostolischen Zeitalters (Leipzig 1904) 65. — Treznejše sodi H a r n a c k, dasi vidi tudi on celo v jeruzalemski občini anarhistične tendence: »Napačno sliko o razmerah v jeruzalemski občini v prvih letih bi si naredil... kdor bi si jo hotel predstavljati tako nekako kot društvo komunističnih kvekerjev. Nekaj tega in nekaj prav malo pnevmatičnega anarhizma je bilo pač zraven; toda z njim so tekmovala silne, pravotvorne moči judovskih zakonov, dalje uresničujoči se mesijanski državni ideal, prednost dvanajsterih in oblast nezmotljive občine« (o. c. 17, 18).

¹⁹ »Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem spiritus; et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus; et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus« (1 Kor 12, 4—6).

²⁰ Res v Pavlovih listih ni nikakega sledu o tem, da bi se še kaka druga občina razen korintske obrnila na sv. Pavla zaradi prevratnih pnevmatičnih elementov.

²¹ T. j., če se med tem, ko govori en prerok, oglasi drugi, da bi razodel svojo preroško inspiracijo, ki jo je ravno v istem hipu prejel.

²² Weizsäcker-jeva trditev, da je bilo učenje v prvih časih vsakemu popolnoma prosto (Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche³ [Tübingen u. Leipzig 1902] 554) torej vsaj v tem smislu ni točna, da bi glede vsebine učenja ne bilo jasno začrtanih norm. Pavlov evanĝelij, ki je božji evanĝelij, je absolutna norma za vsakega, ki nastopi kot učitelj v občini, če bi bil tudi angel iz nebes; koliko bolj torej za navdihnjenega preroka ali učitelja. — Tudi διδαχή svari vernike, naj ne sprejemajo brezpoĝojno vsega, kar uče harizmatiki: »Če kdo pride in uči drug nauk kakor izročeneĝa, tega ne poslušajte« (11, 2).

²³ Prim. n. pr. Gal 1, 6 nsl.; 3, 1, 2; 1 Kor 4, 15—17; 5, 1—13 (Pavel izobči človeka, ki je živel v krvoskrunstvu); 2 Kor 13, 2—3 (P. preti s kaznijo: »si venero iterum, non parcam«); Rim 16, 17—19 itd.

²⁴ Tako sodi D o b s c h ü t z o. c. 64.

²⁵ Ime ἀπόστολος v knjigah nove zaveze nima vedno enakega pomena. V evanĝeljih, Dej. apostolov, največkrat tudi pri sv. Pavlu so ἀποστολοι istovetni z »dvanajsterimi« (οἱ δώδεκα). Tako n. pr. Mt 10, 2; Mk 6, 30; Lk 6, 13; 9, 1, 10; 17, 5; Dej 1, 26; Gal 1, 19 itd. Zato se izraza οἱ ἀπόστολοι in οἱ δώδεκα mnogokrat, posebno v evanĝeljih, rabita sinonimno, včasih namesto njih tudi οἱ δώδεκα μαθηταί (Mt 10, 1; 11, 1; 26, 20), οἱ δώδεκα ἀπόστολοι (Mt 10, 2; Lk 22, 14) ali ἐνδεκα μαθηταί (v. z. ἐνδεκα ἀπόστολοι) n. pr. Mt 28, 16; Dej 1, 26. V Pavlovih listih in v drugi krščanski literaturi prvega veka (διδαχή) ima pa beseda ἀποστολοι tudi širji pomen. Pri naštevanju harizmatikov sv. Pavel dvakrat omenja tudi apostole, in sicer obakrat na prvem mestu (1 Kor 12, 28, 29; Ef 4, 11). V pismu Filipljanom (2, 25) imenuje nekega Epafrodita apostola (ἀποστολον καὶ λειτουργον τῆς χρείας μου). Nasprotnike v Korintu nazivuje lažiapostole (2 Kor 11, 13), ker so si kot zapeljivci vernikov po krivici lastili naslov apostolov. Podoben sluĝaj je omenjen v Skr. raz 2, 2. Tu sv. Janez hvali efeškega škofa, ki je razkrinkal

τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἶσιν. »Učenje dvanajsterih apostolov« naroča vernikom, naj apostole spoštljivo sprejmejo; ako slednji ne ostanejo pri njih več kot en dan ali dva in ako se zadovolje s kruhom ter ne požeje denarja, so pravi apostoli. V nasprotnem slučaju se samo hljinijo (11, 3—6). — Po vsem tem smemo soditi, da terminologija prvega stoletja z izrazom ἀπόστολοι ne zaznamuje samo tistih dvanajsterih, ki jim je krščanska tradicija do danes ohranila naslov apostolov, temveč včasih tudi potujoče misijonarje, ki so po zgledu dvanajsterih vse zapustili ter sli med pogane oznanjat evanĝelij in ki jim je apostolski poklic zbudil sv. Duh s posebno harizmo (prim. F. Pr at, La théologie de Saint Paul² [Paris 1913] I 182. — W. Re i n h a r d, Das Wirken des hl. Geistes im Menschen [Freiburg i. Br. 1918] 140 nsl.).

²⁶ Sv. Krizostom vidi v tem celo razlog, da sv. Pavel med harizmami omenja na prvem mestu apostole: Διὸ καὶ τοὺς ἀποστόλους προέθηκεν, οἱ πάντα ἐν ἑαυτοῖς εἶχον τὰ χαρίσματα (hom. XXXII in ep. I ad Cor. PG 51, 265).

²⁷ Καὶ αὐτὸς (Χριστὸς) ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ ἀναγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους (4, 11).

²⁸ Drugače bi se v tekstu moralo glasiti: τοὺς δὲ ποιμένας, τοὺς δὲ διδασκάλους.

²⁹ Sv. Hieronim pripominja k temu mestu: »Non enim ait: alios autem pastores et alios magistros, sed alios pastores et magistros, ut qui pastor est, esse debeat et magister« (Comment. in Eph. 4, 11, PL 26, 500).

³⁰ L. 58, ko je Pavel govoril te besede, je ἐπίσκοπος pomenilo lahko še navadnega mašnika.

³¹ Gl. Fr. P ö l z l, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus (Regensburg 1911) 295 nsl.

³² Comment. in ep. S. Pauli (Venetiis 1740) 11, 502.

³³ Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ πάνιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς ὄμοις ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις (1, 1).

³⁴ Ruski teolog in historik A. P. L e b e d e v vidi v večini teh oseb neke vrste škofe, ki jih je občina po naročilu kakega apostola ali evangelista (harizmatičnega) sama izbrala in si postavila na čelo kot izključno administrativne uradnike (liturgija, oskrba bolnikov in podobno). Po ugledu so daleč zaostajali za harizmatiki, ker niso smeli izvrševati učiteljske službe (Po voprosu o proizhođenju prvohristjanskej ierarhiji [Sergiev Posad 1907] 3 nsl.).

³⁵ Προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν je vezati s χειροτονήσαντες (obakrat deležnik aor., kar znači istodobno dejanje) ne s παρεθέντο. Zato stavim vejico za νηστειῶν, ne za προσυτέρους. Po tej interpunkciji je bila postavitev združena s cerkvenim obredom (lepa paralela k ordinacijam, ki so opisane Dej 13, 2, 3), dočim bi po običajni interpunkciji (vejica za προσυτέρους) προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν kvečjemu pomenilo poslovilno službo božjo, pri kateri bi Pavel in Barnaba vernike Bogu priporočila.

³⁶ Χειροτονῆν znači prvotno roko iztegniti (zlasti pri glasovanju), potem izbrati, določiti, postaviti. V »Učenju 12 apostolov« se opominjajo verniki: Χειροτονήσατε ἑαυτοὺς ἐπισκόπους ἁγίους τοῦ Κυρίου (15, 1). — Sv. I g n a c i j A n t. naroča Filadelfijcem, naj izberejo (χειροτονῆσαι) iz svoje srede enega in pošljejo v Antiohijo (Filad, 10, 1). Polagoma je beseda zaznamovala zakramentalno posvečenje škofov, mašnikov in diaconov. Nikdar pa ni χειροτονῆν identično s χεῖρας ἐπιτιθέναι (prim. Z o r e l l o. c. 621).

³⁷ Tu smemo misliti že na pravo škofovsko oblast, ker se je Pavlovo življenje že nagibalo h koncu in je bilo treba skrbeti za dobre naslednike.

³⁸ Ne sme motiti, če pravi Pavel (1 Tim 4, 14), da so na Timoteja prezbiterji roke pokladali. Lahko namreč τὸ προσβυτέριον pomeni toliko kot duhovščina, in sv. Pavel šteje samega sebe zraven. Škofovsko posvečenje Timotejevo se pa da razlagati tudi tako, da je Pavel najprej položil rake na

Timoteja in mu izročil oblast, nato so pokladali nanj roke še navzoči presbiteroi ter s tem pritrdili izvolitvi in novemu škofu izrazili zaupanje. Zato sv. Pavel tudi v opisu loči to dvojno pokladanje rok: -enkrat pravi: μετὰ (med) ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου, drugič δὲ (tvorni vzrok) τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου (prim. Meinerz, Die Pastoralbriefe des hl. Paulus [Bonn 1916] 45).

³⁹ Τοῦτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους (Tit 1, 5).

⁴⁰ To slednje se je pripetilo n. pr. pri Timotejevem posvečenju. Prim. 1 Tim 4, 14 in 1, 18: Ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθειμαί σοι, τικνον Τιμόθεε, κατὰ τὰς προαγοῦσας ἐπὶ σέ προφητείας.

⁴¹ Naziv προφήται (Dej 13, 1 nsl.) ne izključuje škofovske oblasti onih, ki so pokladali roke.

⁴² Weizsäcker o. c. 599 nsl. — Lebedev o. c. 3.

⁴³ Tako Harnack (o. c. 20), predvsem z ozirom na 1 Tim 4, 14: μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου.

⁴⁴ Peter in Janez v Samariji (Dej 8, 17).

⁴⁵ N. pr. preroštvo, glosolalijo: Καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου τὰς χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον (Dej 19, 7).

⁴⁶ Sv. Krizostom: Ἀναμνήσκω σε ἀναξοπερεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου· τουτέστι τὴν χάριν τοῦ πνεύματος, ἣν ἔλαβες εἰς προστασίαν τῆς ἐκκλησίας, εἰς σημεῖα, εἰς τὴν λατρείαν ἀπασαν (hom. I in 2 Tim. 1, 6. Ed. Montf. 11, 661). — Celso Harnack priznava, da pokladanje rok ni bil prazen simbol, temveč so v njem gledali podelitev za službo potrebne harizme (o. c. 20).

⁴⁷ Prim. izrek sv. Krizostoma: Τότε γὰρ τῶς ἐκαινώνουν τοῖς ὀνόμασιν, καὶ διάκονος ὁ ἐπίσκοπος ἐλέγξτε (hom. I in Phil 1, 1. Ed. Montf. 11, 194).

⁴⁸ Lepo pojasnjuje pomen harizem ob nastopu krščanstva in vzroke, da so prenehale, sv. Gregorij Veliki. Na besede evangelija: »Signa autem eos, qui crediderint, haec sequuntur. In nomine meo daemonia eicient, linguis loquentur novis etc« (Mk 16, 17. 18) navezuje sledečo razlago: »Numquidnam, fratres mei, quia ista signa non facitis, minime creditis? Sed haec necessaria in exordio ecclesiae fuerunt. Ut enim fides cresceret, miraculis fuit nutrienda, quia et nos, cum arbusta plantamus, tamdiu eis aquam infundimus, quousque ea in terra iam convaluisse videamus; et si semel radicem fixerint in rigando cessamus. Hinc est enim, quod Paulus dicit: Linguae in signum non sunt fidelibus, sed infidelibus (hom. XXIX in Mc 16, 14—20. PL 76, 1215).

⁴⁹ O. c. 4 nsl.

⁵⁰ Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοὺς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου. . . Μὴ οὖν ὑπερίθῃτε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τετυμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

⁵¹ Takrat namreč (60—100 po Kr.) je bila spisana Λιταρχή, ne šele sredi 2. stol., kakor misli Lebedev (o. c. 9).

⁵² Tudi v Korintu so se verniki bolj zavzemali za glosolalijo, kot za preroško harizmo, dasi je bila slednja za splošnost koristnejša in važnejša, le da ni bila tako nenavadna, kot glosolalija.

Dr. Jos. Ujčić — Ljubljana.

Nauk o odpustnem grehu.

(Konec.)

(Doctrina de peccato veniali.)

Dissertationis conspectus. — VI. Michaelis Baji doctrina de peccato, erroribus Lutheranis infecta, exponitur eiusque influxus in Jansenii placita describitur. — VII. Joann. B. Hirscher peccati venialis naturam interpretatus protestantium opiniones non evitavit. — VIII. Hermanni Schell de peccatis theoria proponitur et discutitur. — IX. Singularis thesios de peccato philosophico historia narratur. — X. Quid theologorum post Conc. Trid. scribentium principes de natura peccati venialis docuerint, proponitur, auctorum recentissimorum sententiae adinguntur.

Mihael de Bay in janzenisti.

Preobrat v idejah, ki se je izvršil vsled Luthrovih teorij na Nemškem, ni mogel ostati brez vpliva na sosedne narode. Tako čutimo tudi v našem vprašanju odmev protestantskih idej na francoskih tleh. Zmote so, vsaj deloma, iste, le način, kako jih pisatelji nudijo svojim čitateljem, je različen. Na Nemškem jih podavajo kmečko robato in dosledno, čeprav ta doslednost ne odgovarja vselej logičnim zakonom; na Francoskem uglajeno, z lepimi besedami in z diplomatično zvitostjo, kateri je težko priti do živega. Misli, ki nam jih nudita bajanizem in janzenizem, so pa izvečine povzete iz protestantizma.

Tako se nahaja že pri Mihaelu Baju (de Bay, 1513—1589) stavek, da so vsi grehi enaki, in sicer da natura sua ni noben greh veniale, marveč da so vsi smrtni².

Tudi v vprašanju o poželjivosti sta si bajanizem in lutheranizem silno sorodna; saj uči tudi Bajus, da so motus concupiscentiae, četudi jih človek čuti proti svoji volji, kršitev zakona.³

Ta kršitev zakona pa je z logično nujnostjo smrtni greh, ker malega greha natura sua ni. Če pa pomislimo, kolikokrat

¹ Isti proces se je vršil tudi začetkom XX. stol. »Originalni« francoski modernizem ni nič drugega kakor prepis nemškega racionalizma, ki je potem iz francoske literature prešel tudi v Italijo. Da je zbudil v romanskih deželah toliko pozornosti, ni pripisovati toliko novosti idej, ki so bile nemškimi protestantom že »vsakdanje«, marveč prirojeni živahnosti, s katero so se nekateri francoski in italijanski pisatelji polastili teh misli.

² »Nullum est peccatum natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam.« Denzinger-Bannwart¹² n. 1020.

³ »Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitatus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces.« — »Concupiscentia sive lex membrorum, et prava eius desideria, quae invitati sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia.« Ibid. nn. 1050, 1051.

se pobudi v človeku hudo poželenje proti njegovi najboljši volji, morajo vsi ljudje naravnost plavati v smrtnih grehah. Izgovor, da »grešnik« tega ni hotel, v bajanski teoriji ne pomaga, ker po njej moment volje ne igra pri grehu nobene vloge! »Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium.«⁴

Tak nauk pa vodi v skrajni rigorizem, ali pa v obup; če je človek enkrat padel v greh, ni sploh več zmožen dobrega dejanja; vse kar počenja, je greh!⁵ Že samo dejstvo, da obstoji v človeku concupiscentia, je greh.⁶ Vrhunec logike pa dosega Bajus, ko pravi, da se kršitev zakona per motum concupiscentiae, ki ga smatra za greh, vendarle ne všteva za greh.⁷ Zmota ima pač to nesrečno lastnost, da vodi iz nesmisla v nesmisel.

Tudi janzenistična šola ni mogla priti do resnice; sukala se je v sličnih zmotah kakor Bajus. Saj se le-ta lahko imenuje duhovni oče janzenizma (Kornelij Jansens [Jansenius] 1585 do 1638).

Ex professo ta struja ni mnogo razpravljala o naravi smrtnega in odpustljivega greha. Pač pa je postavila načela, ki so v ozki zvezi s problemom greha in ki nam predstavljajo pojem greha v zelo čudni luči. Njene glavne zmote so bile glede poželjivosti, zlasti pa nevednosti. Janzenij je razlikoval, pozivljaje se seveda na sv. Avgušтина, dvojno nevednost: ignorantia naturalis in ignorantia poenalis; ta zadnja ne spada k naši prvotni naravi, marveč je posledica greha. »Ignorantia non natura, sed peccati poena est...«⁸ Ignorantia poenalis pa ima to čudno lastnost, da je izvor grehov, ker je penalna; ko bi namreč bila človeku naravna, tedaj bi iz nje izvirajoči prestopki ne bili grešni: »Poenalem ignorantiam nostram, in qua nati sumus, etiam invincibilem et incavibilem nullo modo excusare peccatum; quae prorsus ab omni peccato purgasset perperantem, si Deus hominem cum simili ignorantia condidisset.«⁹ Zakaj tako? Na to vprašanje

⁴ Ibid. n. 1046.

⁵ »Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est.« — »In omnibus suis actibus peccator servit dominantī cupiditatī.« Ibid. nn. 1035. 1040.

⁶ »Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus iam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus.« Ibid. n. 1074.

⁷ »Motus pravī concupiscentiae sunt, pro statu hominis vitati, prohibiti praecepto: Non concupisces; unde homo eos sentiens, et non consentiens, transgreditur praeceptum: Non concupisces, quamvis transgressio in peccatum non deputetur.« Ibid. n. 1075.

⁸ Augustinus seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina... I. II c. 4 (ed. Lovan. 1640, tom. II 201).

⁹ Prim. tudi sledeči odstavek: »Legis naturalis ignorantia, sive sit vincibilis, ut in gravioribus delictis... contingere solet, sive sit invincibilis, ut in iis forsā quae magis a principiis distant conclusionibus naturalibus et in variarum occūsu subito circumstantiarum plerumque accidit, non excusat a peccato deliquentes.« Op. cit. I. II c. 5 (ed. cit. II 205).

nam odgovarja Janzenij s tem, da dodaje omenjenim besedam stavek, o katerem moramo posebno naglašati, da je njegov in ne morda ironična glosa pisca teh vrstic: »Hoc si lector capit, gratuletur sibi!«¹⁰

Proti tej nevednosti se moramo po Janzenijevem nauku vedno boriti, popolnoma otresli pa se je ne bomo nikoli; tudi najbolj resni verniki bodo ostali glede nekaterih vprašanj in ignorantia (iuris naturalis) in dosledno bodo padali. Le padci pravičnih so v Janzenijevi teologiji venialia. Tega izraza on sicer ne rabi explicite, toda da je to njegova misel, je jasno iz sledečega izvajanja, v katerem nam predstavlja subjekt takih grehov: »Nam quantaecunquē fuerit eruditionis atque diligentiae, ut ignorantiam sive studendo, sive doctiores consulendo vincat, saepe tamen in multis casibus aliquid se fecisse deprehendet, quod cum putaret bonum, malum fuisse, vel ratio diligentius ponderata, vel scriptura intellecta convincet. Haec autem sunt illa peccata ignorantiae, de quibus Augustinus testatur, iustos poenitentes deprecari. Hanc autem ignorantiam invincibilem fuisse, testis evidens est illa continua sciendi officii sui diligentia... multa ab ignorantibus etiam invitis perpetrantur mala, quae Dei lege damnantur«; in to se pripeti ne le pri navadnem človeku, marveč »etiam in tanto viro«, kakršen je bil Avguštin.¹¹

Če torej prestopi naravno postavo pravični, ki se pa te nezakovitosti ne zaveda, je peccatum veniale, in sicer propter conscientiam consequentem! To je naravnost »monstrum ethicum«!

Zelo nedosledno pa je, ako Janzenij smatra nevednost za izvor greha le v slučajih, ko človek krši naravno postavo, zapušča pa to svoje stališče, ko gre za prestopke iuris divini in ecclesiastici. V zmotah pač ne smemo iskati preveč logike. Iprski škof pa je poznal — to je treba priznati — zelo dobro sv. Avguština, četudi ga ni dobro razlagal. Zato je izključeno, da bi ne bil opazil tudi Avguštinovega načela: »Nihil esse peccatum nisi voluntarium.«¹² Radi tega je morala njegova teorija kljub vsemu naglašanju nevednosti kot izvora greha sprejeti v pojem greha, hočeš nočeš, tudi momentum voluntarii. Ker si pa v posameznem človeku, ki greši ex ignorantia invincibili, ne moremo predstavljati dejanske volje, je moral Janzenij poseči nekoliko nazaj, in sicer kar do Adama, češ, tak greh ni voluntarium in actu, pač pa in causa, namreč in voluntate Adami peccantis.¹³ Na ta način seveda lahko »vse

¹⁰ Op. cit. I. II c. 4 (ed. cit. II 201).

¹¹ Op. cit. I. II c. 3 (ed. cit. II 195).

¹² August., *Retract.* I 15.

¹³ Op. cit. I. II c. 4 (ed. cit. II 220). — »In statu naturae lapsae ad peccatum formale (?) (mortale) et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali, et voluntate Adami peccan-

zaklenemo pod greh« in človek mu ne more več ubežati; pri takem naziranju lahko rabimo v eni sapi izraz voluntarium ter involuntarium, ne da bi čitatelj razumel, kaj prav za prav pisatelj meni: glavna stvar je, da se človeku dokaže greh, da pač mora grešiti, tudi če je pravičen in si z vsemi silami prizadeva izvrševati božjo postavo!¹⁴

Teorija, ki vidi povsod le greh, kateremu se moraš izogniti, dasi ne veš, kje je, vodi zlasti resne značaje v rigorizem, ker naklada neznosna bremena, ki jih nihče ne more nositi, bolj plitve duše, in teh je bilo pri janzenistih dosti, pa v farizeizem, ki s ponosnim prezirom gleda na vse druge kot grešno rajo. Ta duh je popolnoma tuj Kristusovemu nauku, ki ni prišel klicat pravičnih nego grešnike k pokori (Mk 2, 17) in ki se je skliceval na nevednost svojih sovražnikov, ne da bi jih obtoževal, marveč opravičeval (Lk 23, 34).

Kljub temu pa so se dali tudi dobroverni bogoslovni pisatelji zapeljati po navidezni resnosti janzenističnih idej, ki so cela stoletja vršile svoj vpliv na нравno naziranje; z druge strani pa so delovale na duhove še lutheranske ideje, ki so v marsičem podobne janzenizmu in ki so s svojo svobodno razlago sv. pisma vodile v racionalizem: da more taka mešanica pojmov vplivati tudi na dobro misleče katoliške teologe, nam dokazuje moralka tubinškega profesorja Hirscherja.

Jan. Krst. Hirscher.

Hirscher (1788—1865) je bil sicer idealen učitelj in globoko pobožen mož, toda manjkala mu je zveza s starimi teološkimi tradicijami; sholastike naravnost ni maral¹⁵ in se torej ne smemo čuditi, ako je napisal v svoji moraliki stavke, ki razlagajo peccatum veniale prav po lutheranskih načelih.

Greh pravičnega mu je le trenutna otemnitev njegovega stanja in je zato ex natura rei veniale; na predmet (objekt) greha se ni treba ozirati, marveč le na princip, iz katerega izhaja, in ta je pri pravičnem dober, zato je tudi njegovo dejanje bistveno še dobro in odpustljivo (entschuldbar), četudi je velik prestop (grober Fehltritt)¹⁶.

tis.« Denzinger-Bannwart¹⁷ n. 1291. — D. Viva, Damnatae theses ... ad theol. trutinam revocatae III (Patavii 1709) 15.

¹⁴ »Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.« Denzinger-Bannwart¹⁷ n. 1092.

¹⁵ (Hirscher) war der Scholastik spinnenfeind, obwohl er die großen Scholastiker kaum dem Namen nach kannte.« Schmitt v Kirchenlexikon² VIII 31.

¹⁶ »Der Gerechte ist in dem innersten Prinzipie seines Lebens, d. h. in seinem Willen und Herzen Gott zugewendet; ihm und seiner Liebe und seinem Dienste geweiht. Was er denn fehlet, ist nicht aus dem Tode gekommenes, also nicht Todtes, sondern aus der augenblicklichen

Če pa prestopi grešnik postavo, potem ne pozna Hirscher več otemnitve uma, marveč mu pripiše dejanje z vso strogoostjo kot odgovornemu činitelju: »Wenn dagegen der Sünder fehlt, so ist Er es, welcher den Fehltritt verübt; die Sünde ist sein Gewolltes, vollbracht, wenn nicht mit Bosheit, wenigstens mit Bewußtsein.«¹⁷

Iz tega nauka sledi, da se greh quoad gravitatem razlikuje sploh le ratione personae peccantis. To misel izvaja Hirscher čisto jasno, ko piše: »Die Sünden des Gerechten und die Sünden des Sünders unterscheiden sich also, wie der Zustand, aus welchem sie entspringen. Der Sünder ist von Gott ab- und in dem Prinzipie seines Denkens, Wollens und Handelns dem Selbste (sic) und der Sinnlichkeit zugekehrt: er ist für Gott und Wahrheit und Liebe todt. I Joh 3, 8. 10. Was er also wirkt (torej vsako dejanje!), sind ihrer innersten Natur nach Werke des Todes — Todssünden.«¹⁸ Da je taka teorija popolnoma nezdružljiva s katoliškim naukom, je jasno. Na to zmoto je temeljito odgovoril Kleutgen.¹⁹

Pri modernih filozofih ne najdemo obdelanega našega problema; racionalistom, ki taje nadnaravno razodetje, ne more biti greh isto kot nam. Dasi n. pr. Kantova teorija pozna dejanja, ki so etično dobra in etično zla, je to »etično zlo« bistveno različno od »greha«; greh je namreč prostovoljni prestopke božje volje, torej pojem, ki se da zamisliti le v heteronomni ali bolje theonomni morali; Kant pa je odločen nasprotnik take morale, njemu je alfa in omega avtonomija razuma; če torej človek stori kako neetično dejanje, je prestopil svojo lastno postavo in ne božje! Kar je torej v grehu bistvenega, namreč protibožji moment, tega pri Kantu ne najdeš.

Materializem, panteizem, evolucionizem (darwinistična morala), monizem pa morejo smatrati greh kvečemu za neki naravni fenomen, nikakor pa ne za etični problem; zato jim je rešitev tega vprašanja silno lahka; o grehu enostavno ne govore več; tako Gižicky, Laas, Spencer in dr.

Nekateri protestantski teologi, ki so bistveno racionalisti, pa bi obenem radi ohranili nekaj stika s starejšimi tradicijami, opisujejo greh tako, da vidimo iz njih besed bolj pisateljevo zadrego nego bistvo greha.

(aktuellen) Trübung seines geheiligten Zustandes ausgegangen, mithin mit der Fortdauer dieses Zustandes Verträgliches, und sonach Entschuldigbares, Erläßliches, läßliche Sünde. Die sündhaften Werke des Gerechten sind daher essentiell, nicht graduell verschieden. Und ja nicht das bestimmt den diesfälligen Unterschied, daß der erstere (grešnik) materiell betrachtet kleine, der andere grobe Fehlritte begeht; vielmehr haben die kleineren sowohl als die gröberen Verfehlungen des Einen ihrer Natur nach einen durchaus anderen inneren Charakter als die des anderen.« Die christl. Moral II (Tübingen 1836) 388.

¹⁷ Op. cit. II 387.

¹⁸ Op. cit. II 388.

¹⁹ Theologie der Vorzeit II. (Münster 1854) 396 nsl.

Herman Schell.

Večjo pozornost pa je zbudil v tem predmetu znani katoliški teolog Schell (1850—1906), ki je postavil novo teorijo o smrtnem grehu. Schell je nekak antipod janzenizma. — Dočim je v janzenizmu greh tudi tak prestop, katerega se človek ne zaveda, ter je s tem moment volje naravnost izključen, gre Schell do druge skrajnosti, ker naglašja le moment volje in se malo ali nič ne zmeni za spoznanje in predmet. — V janzenizmu greši človek kljub najboljši volji, po Schellovi teoriji je človek le ob najbolj zli volji smrtni grešnik. — Ta teorija ima nekaj v sebi, česar ne najdeš pri nobenem starejšem teologu. Za smrtni greh zahteva Schell ne samo, da človek spozna dejanje kot smrtno zlo, marveč da ga tudi hoče kot tako cum contemptu Dei²⁰, ali greh, pri katerem grešnik dviga roko proti Bogu²¹.

Predmet dejanja, katerega moralisti sicer silno naglašajo, stopa pri njem zelo v ozadje: »Bewirkt etwa die Größe des Gegenstandes, um den es sich bei einer Sünde (z. B. Ungerechtigkeit) handelt, eine solche Verschiedenheit? Ist die Grenze zwischen schwerer und geringer Materie hier nicht eigentlich unbestimmbar, oder nur annäherungsweise, oder relativ bestimmbar — mit Bezug auf zeitliche Gesichtspunkte, nicht auf die Ewigkeit selbst? (Toda mi ne živimo v »večnosti«, marveč v »času«, torej moremo presoditi predmet le s časovnih vidikov!!) Käme es nicht schließlich auf einen Pfennig an, ob der Diebstahl als schwer oder leicht anzusehen ist. (Pri teh besedah je Schell gotovo pozabil Kristusovo primero o pazderu in brunu.) Nur die Sünde, welche im Willen vollendet ist, gebiert den Tod. Jac 1, 15. — ... (die Todsünde) ist überall, wo der Wille sich unmittelbar Gott widersetzt und verschließt und zwar mit voller Selbstbestimmung.«²² — Gotovo je potrebno naglašati moment volje pri smrtnem grehu, toda pri Schellu bi morala biti človeška volja naravnost satansko zlobna, zakrknjena, kakor bo v peklu in ti slučaji so — hvala Bogu — razmerno redki. Slednjič bi bil prav za prav le odium Dei smrtni greh, vsi drugi čini bi bili peccata venialia.

Da je Schell osebno imel dober namen, omejiti število smrtnih grehov, bo pač nedvomno. Gotovo pa je, da se je bistveno oddaljil od katoliškega nauka, ki se ozira enakomerno

²⁰ »Natürlich ist die unendliche Verschuldung an und für sich nur dann gegeben, wenn gerade zu und nicht durch interpretative Auslegung oder Andichtung eine Verachtung gegen die Herrschergewalt Gottes vorliegt.« Kathol. Dogmatik III (Paderborn 1893) 888.

²¹ »Die formale Todsünde ist die Sünde mit aufgehobener Hand, die Sünde wider den heil. Geist, die freiwillige Abwendung von Gott.« Op. cit. III 742.

²² Op. cit. III 741.

na subjektivno in objektivno stran dejanja. Subjektivno se namreč ne zahteva za smrtni greh formalna (explicita) ločitev od Boga, marveč zadostuje virtualna (implicita); ta ločitev pa se izvrši tedaj, ko se človek vedoma odloči za predmet (objektivna stran), katerega je Bog z vso svojo avtoriteto za-
brani.²³ Slednjič je to uvidel tudi Schell ter je pozneje spremenil svoj nauk ali vsaj razlagal svojo teorijo v tradicionalnem smislu.²⁴

Sicer pa tudi poznejša Schellova distinkcija med formalnim in neformalnim smrtnim grehom (formale und nichtformale Todsünden, »Renaissance« 1895, 4. 5), kjer razlikuje smrtno grehe z ozirom na pokoro in večno usodo, ni preveč jasna; slednjič vodi po njem le formalni (in ne neformalni) greh v večno obstinacijo in kazen; torej bi bil neformalni smrtni greh odpusten greh. Pri tej razlagi vprašuje Stufler: »Stimmen aber diese Ausführungen mit der bisherigen kirchlichen Anschauung überein?«²⁵

»Filozofični greh.«

Ta pregled bi bil nepopoln, ko bi ne omenil tudi vprašanja o filozofičnem grehu, ki je svoj čas zbudil toliko pozornost in bil naravnost kamen spotike za janzeniste. Ta teorija bi gotovo ne bila prišla nikoli do take slave, ko bi ne bila janzenistom dobro došla v njih bojih proti jezuitom.

L. 1686 je postavil neki profesor v sicer tedaj malo znanem jezuitskem kolegiju v Dijonu kot predmet za disputacijo 8 teoloških tez o grehih; med temi se nahaja tudi ena, ki naj bi doživela dvomljivo zgodovinsko slavo. Glasi se: »Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensiva Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum.«²⁶

²³ Precizno izraža katoliški nauk F. Schindler, *Moraltheologie I* (Wien 1913) 300: »Wer mit vollem Wissen um die wichtige Bedeutung eines Gebotes dasselbe wahrhaft freiwillig nicht erfüllt, setzt tatsächlich (auch wenn er dies nicht formell intendiert) dem gebietenden Willen Gottes, des obersten Gesetzgebers, und damit Gott selbst... Verachtung gegenüber; denn er will sich Gott nicht unterwerfen, wo er mit Einsetzung seiner ganzen Autorität, unter Androhung des Verlustes der Verbindung der Liebe mit ihm und der Endbeseligung in ihm, gebietet.«

²⁴ »H. Schells Lehre, daß nur die »Sünde mit erhobener Hand«, die aus direktem Haß Gottes hervorgehende Sünde, Todsünde sei, wurde später von ihm selbst wenigstens teilweise im traditionellen Sinne erklärt.« F. Schindler, op. cit. I 298.

²⁵ *Zeitschr. f. kath. Theol.* 31 (1907) 177.

²⁶ Denzinger-Bannwart¹² n. 1290.

Ta stavek je za naše vprašanje v toliko zanimiv, ker v tej teoriji more biti filozofski greh vselej le — veniale. Za mortale zahteva, da je peccatum theologicum. — Obsojeni stavek ima bistveno napako, da podstavlja, da more človek spoznati dejanje kot protinaravno (protirazumno), ne da bi ga moral obenem spoznati kot protibožje. In concreto je to seveda izključeno, ker človek glasom svoje vesti spozna, da je grešni čin ne le protiracionalen, marveč tudi proti oni višji postavi, ki je vpisana v naše srce; iz te postave mora sklepati na najvišjega postavodajalca, in če tega ne stori, je neopravičljiv. Sicer pa teza ni nikakor nameravala trditi tako dalekosežnih zmot, marveč je pomenila le nekako »šolsko nalogo«, pri kateri bi bili morali učenci dokazati, razumejo li tekst svetega Tomaža, kjer pravi: »In quolibet peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc, quod avertit a Deo: si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale.«²⁷

V tem hipotetičnem smislu so nekateri jezuitje v resnici »učili« teorijo o filozofskem²⁸ grehu. Vsa zadeva bi bila ostala zgolj nekak thema disputationis, kakršnih je teološka šola doživela mnogo, ne da jih je vzela dalje na znanje, ko bi formulacija stavka ne bila dala janzenistom povoda, da so jo objavili vsemu svetu (»aux Puissances spirituelles et temporelles«) kot novo krivo vero (»nouvelle hérésie dans la Morale«)²⁹, kot »horrible paradoxe«³⁰, ki ga uče — jezuiti.³¹ Ta argument je tedaj kaj izdal, občinstvo se je silno zanimalo za moralne probleme, tako da so se že ženice (kakor se pritožujejo jezuitje) pogovarjale o filozofskem grehu³².

Duhoviti, pa tudi strupeni janzenist Arnauld († 1694) je posvetil temu problemu cel zvezek svojih del (Œuvres, tome XXXI), kjer premleva v sicer lepem jeziku vedno iste argumente; kdor pa je prečital vseh pet »dénonciations du Péché philosophique«, ve približno isto, kar zna, ko je prečital prvo. Vprašanje je kakor marsikako drugo slednjič zaspalo; kot dobro posledico vsega hrupa pa beležimo dejstvo, da so pisatelji postali v uporabi izrazov »mortale« in »grave« (oziroma »veniale« in »leve«) bolj precizni³³.

²⁷ 2 II q. 20 a. 3 c.

²⁸ Izrazu »peccatum philosophicum« je dal povod sv. Tomaž s stavkom: »A theologis consideratur peccatum praecipuum secundum quod est offensa contra Deum; a philosopho autem morali secundum quod contrariatur rationi (1 II q. 71 a. 6 ad 5). — Prim. tudi Viva, Damnatæ theses III 12.

²⁹ Arnauld, Œuvres XXXI, 3 (Paris 1780).

³⁰ Ibid. 50 in 4.

³¹ »La doctrine du Péché philosophique étoit une des principales branches de leur système morale, et une conséquence naturelle de leur doctrine dogmatique.« Ibid. (Préface historique et critique) XXXI, 1.

³² »C'est aujourd'hui le sujet des entretiens de la Ville et de la Cour; que les femmes mêmes parlent du Péché philosophique, comme elles faisoient autrefois de la grace...« Ibid. 192.

³³ Za zgled naj navedemo tozadevni odstavek iz Schindlerjeve moralke: »Die Benennung Todsünde und läbliche Sünde deutet an

Nauk poznejših sholastikov.

Cerkveni očetje so nam opisali bolj objektivno plat greha; naštehi so nekatera dejanja, ki spadajo med peccata quotidiana in opozorili na dejstva, kako naj se jih človek očisti. Sholastiki klasične dobe so se poglobili bolj v bistvo greha in nam pokazali subjektivni moment odpustnega greha; nauk sv. Tomaža in sv. Bonaventura nam daje za naše vprašanje dragocen migljaj, da je treba razlagati postanek greha ne le logično, marveč psihologično.

Proti tem jasnim naukom cerkvene tradicije so grešili novotarji reformatorske dobe, potem bajaranizem in janzenizem, bodisi trdeč, da so ex natura rei vsi grehi veliki, bodisi da so sicer priznavali veniale, toda le ob qualitate personae peccantis ali pa ex misericordia Christi imputantis, bodisi da so ustvarjali grehe brez osebne krivde ex ignorantia invincibili iuris naturalis.

Te zmote so nekako duhovno ozračje, v katerem ali bolje proti kateremu so morali delovati poznejši sholastiki. — Le ti so mogli prav za prav samo zidati na temelju očetov in starejših sholastikov, oziroma okrasiti poslopje, ki so nam ga zapustili pisatelji starega in srednjega veka.

Polemika, ki so jo morali voditi proti reformatorjem, jih je silila, da spravijo nauk o odpustnem grehu v strog sistem, kar vidimo zlasti pri Bellarminu. Globoko je zasnoval isti nauk Suarez. Eno najboljših razprav o smrtnem in odpustnem grehu je napisal tomist Gonet. Mnogo novih misli po tem, kar so že zapisali očetje in starejši sholastiki, kajpada niso mogli prinesti, pač pa je napredoval naš nauk v jasnosti in preciznosti. Le eno pogrešamo več ali manj pri vseh pisateljih, namreč kritično razlago bibličnih tekstov, ki nam služijo pri razpravah de veniali.

Posebno zanimanje vzbuja v tej dobi vprašanje: *Quis sit finis ultimus in eo, qui peccat venialiter?* Da je pri smrtnem grehu stvar, oziroma sam grešnik finis ultimus actionis, o tem so vsi edini; saj tiči ravno v tem bistvo smrtnega greha. Toda kje naj iščemo zadnji cilj pri peccatum veniale, ki ni contra legem, marveč le praeter legem?²¹ Kam vodi slednjic ta »praeter«? Od Boga proč ne, ker

sich eine wesentliche Verschiedenheit beider aus ihren wesentlich verschiedenen Wirkungen in der Gnadenordnung. Die Bezeichnung: schwere und leichte Sünde bringt zunächst das verschiedene Verhältnis der Sünden zu der sittlichen Ordnung zum Ausdruck.« *Moraltheologie* I 298. Tako je n. pr. tatvina ene krone leve (ex obiecto), toda za otroka more biti mortale (ex conscientia erronea); blasphemia pa je grave (ex obiecto), toda v subjektu često veniale (ex imperfectione actus). Na razliko »smrtnega« in »težkega« (oziroma odpustnega in malega greha) bi se moralo v praksi bolj paziti.

²¹ Da to vprašanje zanima tudi najnovejše filozofe, izpričuje V. Frins, *De actibus humanis* I (Friburgi 1897) 79 nsl.

sicer bi nihče ne mogel doseči zadnjega cilja, ko ima vsak človek kak veniale; k Bogu pa še manj, ker mora vsakdo vendarle priznati, da nas n. pr. mendacium officiosum ne more peljati k večni resnici; k človeku (ali pa sploh k ustvarjenemu bitju) tudi ne, ker bi sicer imelo tako dejanje vse znake smrtnega greha.

To vprašanje ni lahko. Tomisti pravijo: Odpustni greh je čin, ki dejansko ni namerjen na Boga (tollit ordinationem actualem), ker se pa človek in veniali oprime stvari ne toliko, da bi jo »užival«, marveč da jo le »uporablja« (inhaeret bono temporalis non fruendo, sed utendo³⁵), uravna svoj čin k Bogu »non actu sed habitu«. To se bere vse lepo in učeno, toda človek bi k tej razlagi najrajši dodal besede, ki jih je o njej napisal že bistroumni španski sholastik V a z q u e z († 1604): »Doctrina haec s. Thomae difficilis admodum est.«³⁶

Ta razlaga bi se dala gotovo vzdržati, ko bi rekli, da pri dobrih dejanjih človek večkrat ne misli aktualno na Boga, da jih pa habitualno uravnava k zadnjemu cilju, oziroma že objektivno, kajti vsako dobro dejanje že po svoji naravi teži k izvoru vse dobrote, kakor najmanjša rečica sredi kontinenta slednjič naravno hiti v daljnji ocean.

Toda pri odpustnem grehu je to umevanje nedopustno, zakaj ta greh je (vsaj mnogokrat) intrinsece malum (vzemimo za zgled mendacium leve omnino deliberatum). Kakšno razmerje naj si človek izmisli med lažjo in absolutno resnico? Jasno je, da se izključujeta kot n. pr. —1 in ∞. Kdor bi hotel urediti laž na Boga, bi moral implicite podstaviti, da mu ugaja, to tudi tedaj, ko bi ne aktualno, marveč s splošnim namenom (per intentionem universalem) nameril vsa svoja dejanja na Boga. »Peccatum veniale non est hoc modo referibile in Deum, essetque contrarium divino honori hoc modo referre peccatum veniale in Deum, quia esset profiteri peccatum veniale placere Deo,« pravi prav utemeljeno Suarez³⁷.

To težavo so drugi bogoslovci³⁸ čutili prav živo in so iskali, kako bi se ji izognili. Zato uče, da se čin in peccato veniali ureja neposredno na subjekt, subjekt pa po ljubezni na Boga: »Actus in subiectum ut in finem, subiectum autem per charitatem in Deum.« Tudi to se lepo čita, toda čin, čigar smoter je človek, je smrten greh. Dalje nam ta razlaga sicer kaže, kakšen smoter ima subjekt, nikakor pa ne pove, se li more čin kot tak uravnati na Boga (possitne actus ex se referri ad Deum).

³⁵ 1 II q. 88 a. 1 ad 3.

³⁶ Comment. in 1 II s. Thomae d. 5 c. 2 (Antwerp. 1621).

³⁷ Tractatus de ultimo fine hominis disp. 3 sect. 4. Opp. omn. IV 34 (Parisiis 1866).

³⁸ B. Medina, citira Suarez ibid.

Kakor vidimo, bi bilo treba najprej rešiti znamenito vprašanje, ki ga je že postavil sv. Tomaž in ki ga ponavljajo bogoslovci tolikokrat: *Utrum possit homo intendere duos fines ultimos?* Na to vprašanje odgovarja Suarez, sklicuje se na Akvinca: »Fieri non potest, ut aliquis copulative amet et intendat duos fines ultimos totales et integros,« kajti (meni Suarez) zadnji cilj je oni, po katerem hrepeni človek kot po izpopolnitvi vseh svojih želja; to pa more biti le eden, »quia si unum existimatur sufficiens, alterum non potest reputari necessarium«. To je jasno in to umevanje velja za smrtni greh, pri katerem je človeku stvar (vsaj virtualiter) zadnji cilj.

Seveda ne more človek hoteti obenem (copulative) Boga kot zadnji cilj, ko se le-ta nahaja v popolnoma nasprotni smeri kot kreatura. Zato tudi uče sholastiki, da je smrtni greh »contra« legem. To je tako jasno, kakor je jasno, da vlak ne more voziti istodobno od cilja proč in obenem k cilju. — Ko pa človek greši venialiter, ne postavlja po nauku sholastikov svojega cilja in creatura, marveč le zaide od prave poti (»praeter« legem), obdrži pa še glavno smer... tu pa smo zopet pred težkim vprašanjem, kam vodi ta »praeter«, ta stranpot, in sploh: smemo li imenovati mendacium leve deliberatum »stranpot«, ko je vendarle direktno proti resnici?

Suarez si pomaga s tem, da razločuje v svoji disputaciji o zadnjem cilju človekovem dva zadnja cilja, unum simpliciter et alterum secundum quid, ter nadaljuje: »Dicendum existimo, nullam esse repugnantiam quod aliquis intendat unum finem ultimum simpliciter respectu personae operantis, et tamen quod in aliquo opere sistet (sistat?) in aliquo fine, qui sit finis ultimus negative seu secundum quid solum respectu talis operis.« Kot dokaz navaja: »Hoc probat sufficienter exemplum adductum de homine iusto peccante venialiter.« Toda vprav za to gre! Vprav za to iščemo pojasnila!

Tudi sledeča razlaga Suarezova nas ne more zadovoljiti: »Per mortale simpliciter deserit homo finem ultimum suum, quia aliquod bonum illi absolute praefert: per veniale autem non deserit ipsum finem, sed solum non quaerit illum per talem actum.«³⁹ Besede »non quaerit« trdijo sicer, da venialiter peccans ne išče Boga, ne povedo pa nam, česa išče. Kakor vidimo, ni lahko priti iz te zagate, vprašanje pa je treba rešiti.

To vprašanje se po našem prepričanju racione obiecti sploh ne da rešiti; racione subiecti pa samo na podlagi psihologičnega umevanja.

Ponovimo na kratko zmote, ki nam jih nudi zgodovinski pregled in izluščimo iz vsake ono zrnice resnice, ki je skrito v njej.

³⁹ Tract. de ult. fine hominis disp. 3 sect. 4, 5.

Prva zmeta (Sokrat, stoa) vidi v človeku zgolj duha in operira z njim neizprosno kakor matematik s svojimi številkami, kjer je že 0:0001 neizmerno oddaljeno od 0. Vsako tudi najmanjše prekoračenje prave poti je že crimen. To naziranje ima le obvezno avtoriteto pred očmi; kdor se je količkaj dotakne, jo že vso negira. — Druga zmeta, pelagianizem, pripisuje krstu tako moč, da človek po njem preroben sploh ne more več grešiti, in se tako silno udobno izogne težavi vprašanja. — Gersonova teorija meni, da so ratione obiecti vsi grehi veliki, toda ker jih Kristusova usmiljenost hoče imputirati kot venialia, nehajo biti veliki. — Tej zmoti je slična lutheranska, ki pa razen tega smatra človeško naravo kot bistveno pokvarjeno in meni, da Bog imputira le *huic personae* (scil. renatae) vsak greh kot veniale, dočim jih drugim šteje kot mortale.

Iz teh zmot je razvidno, da so vsi ti pisatelji iskali resnico, da so se je deloma tudi dotaknili, ne pa oprijeli. Nekaj resnice je v vsaki teh zmot: gotovo je, da je n. pr. mendacium leve plene deliberatum ratione obiecti negacija večne resnice in da sam po sebi vsak greh ne glede na velikost predmeta zanika božjo avtoriteto. Gotovo je, da se more človek, preroben v krstu, lažje izogibati malih grehov, nego n. pr. pogan; deloma je tudi res, kar trdi Gerson, namreč da Bog »imputira« grehe, ki so ex se vsi veliki, kot venialia; slednjič nam daje i lutheranizem uporabljiv migljaj, ko pravi, da Bog imputira zločin kot veniale *huic personae* (fidei), samo da bi bilo treba reči: *huic natura e* (lapsae).

Ako upoštevamo, kar je na teh teorijah resničnega in kar napačnega, ako upoštevamo nauk očetov in sholastikov, bi beležili kot rezultat tega historičnega pregleda:

Človek ni tako intelektualno bitje, ki bi intuitivno gledalo resnico in pri katerem vlada popolna harmonija med spoznanjem in hotenjem, marveč bitje, ki je vsled svoje sedanje narave podvrženo zmoti in borbi med poželenjem in spoznanjem. Radi te borbe mu je težko spoznati dobro, še težje pa izvrševati, ter moralno nemogoče, da bi tu in tam ne zablodil od prave smernice.

Z druge strani zopet človek ni bistveno tako pokvarjen, da bi moralo biti vsako njegovo dejanje naravnost — greh. Tudi največji grešnik je zmožen etično dobrega čina⁴⁰.

Prekoračenja postave bi bila v resnici tudi in materia levi smrtni greh, ko bi bil človek tako popoln, kakor ga slika stoa, in ko bi gledali kot strogi formalisti le na dejanje in na princip obveznosti. — Toda ravno to bi ne bilo pravilno! — Zakaj ko presojamo dejanje, ne gledamo samo na čin in na njegovo razmerje do obvezne norme, mar-

⁴⁰ N. pr. če da miloščino iz nagiba naravne usmiljenosti ali pokaže tujcu pravo pot.

več tudi na n a r a v o s u b j e k t a. Tako presojava eno in isto dejanje, ako ga je zakrivil otrok, popolnoma drugače, kakor če ga je zakrivila odrasla oseba, saj se ozira tudi kazenski sodnik na starost, izobrazbo itd. krivca. Slično je pri B o g u. Z ozirom na svojo neskončno svetost, ki ne prenese niti sence greha, bi moral obsoditi tudi najmanjši protipostavni čin človekov s tem, da mu odpove svoje prijateljstvo (= milost); toda B o g v e, da se sedanja človeška narava vsled prirojene šibkosti n e m o r e izogniti malim grehom, in zato presoja take čine mnogo mileje, kakor bi zaslužili ex natura rei; ta miloba v sodbi pa ne izvira iz božje usmiljenosti, kakor meni Gerson, ali pa iz голе samovolje, kakor mislijo lutheranci, marveč ker B o g s p o z n a, da radi takega prestopka ne more š i b k e m u človeku skrciti, kamo li odtegniti svoje milosti.

Peccatum veniale non habet radicem »venialitatis« tantopere in natura materiae levis seu in elemento obiectivo, sed magis in statu naturae lapsae (seu in momento subiectivo), quippe quae non potest non cadere.

Propter hanc infirmitatem, in statu praesenti omnibus hominibus congenitam, iustitia divina (non »misericordia«) iudicat (minime »imputat«) istos casus qua peccata venialia.

To je tudi edini temelj, na katerem moremo tolmačiti, kako postane peccatum grave ex materia veniale ex imperfectione actus.

Dodatek. Nauk o odpustnem grehu pri najnovejših bogoslovcih moremo podati le v splošnih obrisih, zakaj spuščati se v podrobnosti bi pomenilo pisati razpravo o bistvu malega greha, ne pa nuditi zgodovinskega pregleda. Temeljne misli, več ali manj skupne vsem pisateljem, so te-le:

a) So odpustni grehi, in sicer ex natura rei (venialia ex genere suo) in takšni, ki izvirajo iz narave subjekta, čeprav je predmet velik (venialia ex imperfectione actus). — b) Zlobnost odpustnega greha ni neskončna (kar bi bilo treba povedati nekaterim preveč rigoroznim asketičnim pisateljem). — c) Razen objektivnega elementa se zahteva kot subjektivni element vsaj aliqualis consensus (proti janzenistom).

Pri tej točki pa se ločijo novejši moralisti v dve struji: eni naglašajo bolj materialni moment (predmet greha), drugi pa formalni (voljo). Linsenmann (1835—1898) n. pr. poudarja zelo moment volje za greh sploh in vprašuje: ima li človek, ko greši, animus iniuriandi? »Will denn der Mensch Gott beleidigen, denkt er denn überhaupt daran, hat er den animus iniurandi?«⁴¹ Po takem naziranju bi n. pr. pri sicer pobožnem katoličanu, ki uživa v petek iz človeških ozirov meso, bilo vprašanje, je li sploh grešil, ker gotovo ni imel namena grešiti, četudi je spoznal grešnost

⁴¹ F. X. Linsenmann, Lehrb. d. Moraltheol. (Freiburg 1878) 153.

svojega dejanja. To enostransko naglašanje volje vodi Linsenmanna do teze: »Es gibt eine Bosheit des Willens, und was aus ihr hervorgeht, ist Todsünde — und es gibt eine bloße Schwäche des Willens, der zwar seinem letzten Ziele zustrebt, aber mit unzulänglicher sittlicher Anstrengung, und was aus ihr hervorgeht, ist läßliche Sünde und von ihr gilt das Wort: ‚Irrer ist menschlich.‘«⁴² Gotovo se dajo te besede razlagati z dobro voljo tudi v tradicionalnem smislu, toda ravno preveč jasne niso in ta teza se oddaljuje od splošno sprejetega bogoslovnega izrazoslovja, ki pozna sicer peccata malitiae in peccata infirmitatis, nikakor pa ne smatra te distinkcije kot kriterij za presojanje smrtnih in odpustnih grehov.⁴³ — Ta nejasnost pri Linsenmannu nas mora tem bolj osupniti, ker je njegova moralka izdelana bolj po znanstveni metodi in ker ravno on očita Müllerjevi moralki, da je vprav v problemu de peccato veniali premalo znanstvena! (Theol. Quartalschr. LI [Tübingen 1869] 138.)

Sorodne misli kakor Linsenmann ima tudi A. Koch, ko piše: »(Der Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde...) ergibt sich nicht allein und oft selbst gar nicht aus der objektiven Wirkung der Sünde (materia gravis et levis), d. h. aus der grösseren oder geringeren Störung der sittlichen Ordnung, sondern in erster Linie aus der subjektiven Willensgesinnung und Willensenergie.«⁴⁴ To pa že spominja na Ciceronov Paradoxon 3, 1: »Parva, inquis, res est: at magna culpa. Nec enim peccata rerum eventus, sed vitiis hominum metienda sunt.« Nasproti tej struji poudarja Lehmkuhl, da se je treba najprej ozirati na objekt. »Extra controversiam esse debet, malitiam genericam seu specificam malae actionis seu malitiam in abstracto consideratam esse ex ipso obiecto petendam.« Lehmkuhl seveda ne tají, da je zlobnost v volji, saj pravi: »Tota malitia est in voluntate«; dodaje pa pravilno: »Verum non est in voluntate sine obiecto; sed obiectum ipsum malum est, quod voluntatem hominemque inficiat.«⁴⁵

Da pa more tudi greh, ki je ex obiecto grave, postati veniale, o tem so vsi teologi edini. Razlogi, ki jih navajajo kot causae mutantes (minuentes) speciem theologicam so, ne glede na male razlike v terminologiji, od sholastike pa do danes bistveno sledeči: imperfectio actus, conscientia erronea, parvitas materiae. Nekaj novega in jasnega je dodal Noldin, kjer govori de peccato veniali »ex causa excusante«.⁴⁶

Kar smo pa pogrešali pri poznejših sholastikih, pogrešamo tudi v sedanji bogoslovni literaturi glede našega predmeta: namreč sistematično obravnavo bibličnih tekstov, s katerimi operirajo pisatelji, ko razpravljajo de veniali.

⁴² Op. cit. 159.

⁴³ Prim. C. Frick, Schwere und läßliche Sünde, Zeitschr. f. kath. Theol. XIII (1899) 436.

⁴⁴ A. Koch, Lehrb. d. Moraltheologie² (Freiburg 1907) 141.

⁴⁵ Theologia moralis¹⁰ I n. 339 (Friburgi 1910) 195.

⁴⁶ De principis theol. mor.¹² (Oeniponte 1920) 355.



Dr. Drag. Kniewald — Zagreb;

Razvitak i reforma rimskog misala.

(De evolutione et reformatione Missalis Romani.)

Summarium. — 1. Ritus sacrificii eucharistici ab eis, quae a Domino in coena ultima gesta sunt, necnon a consuetudinibus quibusdam synagoga libus dependet. — 2. Sacramentaria (Leonianum, Gelasianum, Gregorianum), Lectionaria, libri Antiphonarii, Ordines brevier describuntur. — 3. Missalis plenarii origo; Missalia dioecesana. — 4. Quaestio de Missali reformando in Conc. Tridentino tractata. Missale a Pio V editum; quam in eo reformando habuerint partem Clemens VIII, Urbanus VIII, Leo XIII, Pius X. — 5. Variationes in Missali Romano auctoritate Benedicti XV vulgato rubricas, kalendarium, ordinem missarum comprehendunt. — 6. Quid a formatione futura omnino desideretur: ut proprium de tempore separaretur a proprio de sanctis, ut in introitu versui primo psalmi indicato substituat versus ille characteristicus, ob quem psalmus respectivus selectus est, ut, ubi ordo temporum cursu perturbatus apparet, primitivum evangelium assumatur et epistula, ut communioni denuo addatur psalmus vel versiculus saltem psalmi, Huiuscemodi instaurationes veteris formae liturgicae multum conferrent, ut preces, quae in liturgia adhibentur, devotioni privatae inservirent, eamque promoverent.

1. Premda apostoli nijesu odmah naglo prekinuli s polaskom u hram i sinagogu, ipak su od početka obdržavali i posebne sastanke s kršćanima u privatnim kućama¹ i to u onaj dan u tjednu, u koji je Spasitelj uskrsnuo, t. j. u dan poslije sabata, u nedjelju². Karakter se ovih nedjeljnih kršćanskih sastanaka posve jasno razabire iz sv. pisma. Tu se lomio hljeb³, t. j. prinašala se nekrvna žrtva novoga zavjeta i primala se sv. pričest prema riječima Spasiteljevim: »Ovo činite na moj spomen!« Osim toga govorili su apostoli o životu Isusovu i o potrebama crkve⁴ i čitala su se pisma i poslanice apostolske⁵ i tumačilo sv. pismo staroga zavjeta. Ova dva dijela — euharistijski i parenetsko-didaktički — kršćanskog bogoslužja spominje i Plinije ml. u svome poznatom pismu na cara Trajana⁶ i sv. Justin u I. apologiji 67⁷.

Vanjski se oblik kršćanskog bogoslužja prema naravskom razvitku svomu morao osloniti na tradicionalne forme židovskog bogoslužja, to više, što se sam Spasitelj kod ustanove velikih tajna novoga zavjeta tačno držao starozavjetnih ritualnih odredaba o svet-

¹ Dj. ap. 2, 46.

² Dj. ap. 20, 7; isp. 1 Kor. 16, 2.

³ Dj. ap. 2, 46; 20, 7.

⁴ Dj. ap. 20, 7.

⁵ Isp. Kol. 4, 16.

⁶ Epistul. X 96 (97) s. ed. H. Keil (Lipsiae 1870) 307 s.

⁷ J. C. Th. Otto, Corpus apologetarum christ. saec. II (Jenae 1876)

kovanju Pashe i blagovanju vazemskog jaganjca, proročanskoga tipa sv. pričesti⁸.

Novozavjetni žrtveni obred — misnu liturgiju — stvorila su dakle ova tri konkretna elementa: euharistija, čitanje sv. pisma i pjevanje psalama i konačno život Isusov (evanđelje) i upute apostola o potrebama crkve.

Već je koncem 1. vijeka bio red i čin mise posve ustaljen, a po svej prilici bilo je i pisanih obrazaca. I što je više kršćanstvo prodiralo u poganski svijet, to se bujnije razvijalo i kršćansko bogoslužje.

2. Najstarija je zbirka misnih obrazaca *Sacramentarium Leonianum*. Našao ju je god. 1735 Giuseppe Bianchini u Veroni. On je držao ovu zbirku za djelo velikoga pape Lava I, pa se još i sada zove njegovim imenom, premda je danas sigurno, da Lav I nije sastavio ovoga sakramentarija, nego samo nekoliko misnih obrazaca, koji su ovdje zabilježeni. Misni su obrasci, t. j. molitve i prefacije poredani po građanskoj godini i to po mjesecima. Na žalost fali siječanj, veljača, ožujak i dio travnja, kao i čitav kanon. Za pojedine svetkovine zabilježeno je mnogo misa, tako n. pr. za Božić 9, za sv. Petra i Pavla 28. Po svej je prilici ovu zbirku sastavio jedan privatnik i u njoj zabilježio misne obrasce, koji su se upotrebljavali u različitim rimskim crkvama. Većina liturgičara otklanja mnijenje Duchesnov⁹, da je *Sacramentarium Leonianum* nastao u 6. vijeku, i pristaje uz Probst¹⁰, koji je utvrdio, da je sastavljen u 5. vijeku i da u glavnom prikazuje stanje rimskog bogoslužja od pape Damaza (366—384) do Lava I (440—461).

Sacramentarium Leonianum nije bio za praktičnu porabu. Prvu službenu zbirku misnih molitava sastavio je papa Gelazije (492—496). Najstariji je rukopis sačuvan iz 7. vijeka i izdan prvi put od kardinala Thomasija 1681. *Sacramentarium Gelasianum* razdijeljen je u tri dijela. Najprije dolaze mise za Božić, Uskrs i Duhove — u glavnom proprium de tempore. Zatim se redaju orationes et preces de natalitiis sanctorum — u glavnom proprium i commune sanctorum. Konačno je zabilježeno 16 nedjeljnih misa, 78 votivnih i 13 mrtvačkih.

Sacramentarium Gelasianum bio je u porabi gotovo čitav vijek, dok ga nije reformovao papa Grgur Veliki (590—604) i tako udario temelj današnjem rimskom misalu. Glavna je reforma sastojala u tomu, da je mnogo toga pojednostavljeno i skraćeno i da je svaki dan imao odsad samo jednu misu. Mise su opet poredane »per anni circulum«, te je izmiješan proprium de tempore i proprium sanctorum. Na žalost nije nam ni *Sacramentarium Gregoria-*

⁸ Isp. G. Bickel, Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeyer, Zeitschr. f. kath. Theol. 1880, 90; O. Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der alchristl. Liturgie 4. ⁹ (Freiburg 1920) 8—10, 15, 27—29.

⁹ Origines du culte chrétien³ (Paris 1903) 139.

¹⁰ Die ältesten römischen Sakramentarien (Münster i. W. 1897) 143.

num sačuvan u originalnom obliku, jer svi sačuvani kodeksi stoje pod utjecanjem galikanskih i gelazijanskih sakramentarija. Papa Hadrijan I. (772—795) poslao je Karlu Velikom 788 jedan primjerak gregorijanskog sakramentarija, kakav se onda u Rimu upotrebljavao. Alkuin je ovom sakramentariju dodao nekoliko starijih gelazijanskih i galikanskih osobito nedjeljnih misa. Kod prepisivanja izmiješale su se gelazijanske, galikanske i gregorijanske mise. Nakon mnogih pokušaja pokazala se gelazijanska podjela najpraktičnijom, pa je konačno u 13. vijeku sakramentarij podijeljen na *proprium de tempore*, koji počinje s došašćem, na *proprium* i *commune sanctorum* i na votivne mise.

S početka su odlomci sv. pisma, koji su bili određeni za svetkovanje sv. mise, zabilježeni i označeni u samoj bibliji. Najstariji sačuvani popis poslanica potiče od biskupa Viktora od Kapue (541—554). Ove se poslanice dosta razlikuju od rimskih u doba Grgura Velikog, ali su možda bile čitane u Rimu za Gelazija.

Po svej prilici sastavio je sv. Jeronim prvi *Comes*, t. j. popis i naznaku evanđelja i poslanica za čitavu godinu. U 7. vijeku počeo se izdavati t. zv. *Lectio naria*, u kojima nijesu bile liturgijske perikope samo označene, nego i potpuno ispisane. Apostolus se je zvala zbirka poslanica, *Evangeliarium* zbirka evanđelja, a *Plenarium* zbirka evanđelja i poslanica.

Osim sakramentarija i lektionarija bio je potreban sve do konca 10. vijeka i *Antiphonarius missae* (*Graduale*), koji je sadržavao one dijelove misne liturgije, što ih je pjevao puk (kor). U vezi s reformom sakramentarija proveo je Grgur Veliki i reformu crkvenog pjevanja te izdao prvi antifonarij. — Rubrike su bile zabilježene opet posebno u t. zv. *Ordines*. Mabillon je izdao 15 takovih rimskih *Ordines*, od kojih sedmi potiče iz 6. vijeka.

3. Budući da je bilo vrlo nespregnuto služiti se s četiri knjiga kod sv. mise, naznačili bi češće svećenici na rubovima sakramentarija evanđelje i poslanicu. Katkada su se sakramentariji vezali zajedno s lektionarijem i antifonarijem. To je bio prvi korak do današnjeg potpunog misala, što ga prvi put susrećemo u 11. vijeku. Budući da je Rim brzo prihvatio ovu praktičnu novost, proširio se *Missale secundum consuetudinem Romanae ecclesiae* po čitavom svijetu. Osobitu zaslugu imaju kod toga franjevci.

No premda su mnoge biskupije prihvatile ovaj novi rimski misal, ipak se nijesu htjele odreći svojih nekih starih i posebnih običaja, svetaca i obreda. Kako je ipak u ono doba svaki biskup bio gotovo samostalan u liturgijskim stvarima za svoju biskupiju i kako je bila gotovo nemoguća tačna kontrola sviju prepisanih primjeraka, nije čudo, da su misali pojedinih biskupija doskora sadržavali uz rimske misne obrasce i rubrike koješta neukusno i dogmatski neispravno. Tih neprilika nije nestalo ni onda, kad su se misali mogli tiskati, jer su pojedini tiskari na svoju ruku provodali promjene u tekstu i u rubrikama misnih obrazaca pa i samo ga obreda i čina

mise¹¹. Prefacije su se opet umnožale, uvađale su se nove svetkovine i uvrštavale nebrojne i često neukusne sekvencije¹².

4. S toga je na 18. sjednici tridentskog sabora izabrana komisija, koja je imala pregledati i iznova urediti rimski misal. No jer pri koncu sabora nije dovršila svoga posla, povjerila je 25. sjednica čitavu stvar papi. Tako je nakon mnogih predradnja konačno Pio V. 14. srpnja 1570 izdao rimski misal i ujedno odredio, da se njime mora služiti svaka rimo-katolička crkva, koja se 200 godina u natrag nije služila svojim posebnim misalom. Kod ove se reforme nije išlo za tim, da se stvari novi misal, nego da se popravi prema starim originalnim obrascima¹³. U tom su misalu konačno uređene dominicae vacantes, t. j. nedjelje poslije Božojavljenja odnosno nedjelje između 23. i posljednje nedjelje po Duhovima. Prema promjenama u novo izdanom brevriu (1568) izmjenjena su nekim svetkovima evanđelja i poslanice. Commune sanctorum je tako uređen, da nijesu više svi pristupi, pa onda sve kolekte itd. zajedno, kako je to prije bilo, nego su sastavljeni čitavi obrasci, kakovi su danas u misalu. Sekvencije su sve suprimirane osim četiri, a prefacija je ostalo jedanaest¹⁴.

Uza sve su se kautele i zabrane ipak i kod novih izdaja rimskog misala uvukle promjene, osobito u djelovima mise, određenim za pjevanje¹⁵. Zato je Klemente VIII. 1604 iznova izdao misal, kako su ga priredili Bellarmin, Baronius i Gavanti.

¹¹ Tipičan je predgovor u Missale pro Ecclesiae Pataviensis ritu (Augustae 1505): »Wigelius, ep. Pataviensis... libros missales, quos etiam calamo exaratos vitiosos, et a nostrae Pataviensis Ecclesiae ordinariis rubricis omnino discrepare comperimus... Animadvertimus missalium impressorum penuriam et deficientiam eorundemque facultatem in verae rubricae consonantiam in dies desiderari... Ut deformi confusione discrepanti obvietur, hos codices missales ad effigiem et instar exemplaris per dissertos correctores a nobis deputatos emendari iterum castigari statuit et impressari...« (Bisk. bibliot. u Đakovu br. 1002).

¹² U zagrebačkom misalu od g. 1511 ima n. pr. preko 100 različitih sekvencija. Isp. D. Kniewald, Čin sv. mise po starom zagrebačkom obredu. Kat. List 1916, br. 44, str. 497.

¹³ »Quare eruditus onus hoc de edendo Missali demandandum duximus: qui quidem, diligenter collatis omnibus cum vetustis nostrae Vaticanae Bibliothecae, aliisque undique conquisitis, emendatis, atque incorruptis codicibus... ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt.« Bulla »Quo primum« Pii V d. d. 14. iulii 1570.

¹⁴ Isp. B. Kleinschmidt, Das römische Missale, Theol.-prakt. Quartalschrift 1907, 493.

¹⁵ »Etsi Pius PP. V. severissime caverit, ne quid Missali Romano ab ipso edito vel adderetur vel ulla ratione demeretur; tamen, progressu temporis, sive typographorum, sive aliorum temeritas et audacia effecit, ut multi in ea, quae his proximis annis excusa sunt Missalia, errores irrepserint, quibus vetustissima illa sacrorum Bibliorum versio, quae etiam ante S. Hieronymi tempora celebris habita est in Ecclesia, et ex qua omnes fere Missarum Introitus, et quae dicuntur Gradualia et Offertoria accepta sunt, omnino sublata est: Epistolarum et Evangeliorum textus multis in locis perturbatus: ipsis evangelii diversa ac prorsus insolita praefixa initia; plurima denique passim pro arbitrio immutata...« Bulla Clementis VIII »Cum Sanctissimum« d. d. 7. iulii 1604.

Urban VIII. proveo je 1634 reviziju rubrika i latinskog jezika u misalu.

5. Lav XIII. i Pio X. ponovno su proveli reformu rubrika i kalendara. Obito je važna odredba Pija X., da samo blagdani Gospodnji i festa duplicia I. et II. classis istiskuju nedjeljne misne obrasce. Svećtački su se dani naime bili toliko umnožali, da se divne i starodavne nedjeljnje mise gotovo nikada nijesu čitale. Benedikto XV. izdao je naredbu, da se sve one mnogobrojne odredbe Pija X. i S. C. R. slože u cjelinu i da se prema tome izda novo tipično izdanje rimskoga misala. Taj je novi misal doštampán i nosi natpis:

Missale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V. P. M. iussu editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X. reformatum et Ssmi D. N. Benedicti XV. auctoritate vulgatum.

Promjena u tekstu nema. Izmijenjene su samo rubrike i kalendar prema najnovijim odredbama Pija X. i Benedikta XV. Osim toga je kod svake perikope tačno naznačeno poglavlje i stih one knjige sv. pisma, odakle je perikopa izvađena. Čitav se misal dijeli u proprium missarum de tempore, proprium missarum de sanctis, ordo et canon missae (ostao je na istom mjestu), commune sanctorum — missae propriae pro aliquibus locis, benedictiones. Blagdan Imena Isusova metnut je na vakantnu nedjelju poslije Božića u proprium de tempore. Commune sanctorum ima mise za vigilije apostolskih blagdana, za jednog mučenika izvan uskrsnog vremena, za više mučenika izvan uskrsnog vremena, za mučenike u uskrno vrijeme, za ispovjednika-biskupa, za učitelje crkvene, za ispovjednika, koji nije bio biskup, za opate, djevice, nedjevice, za posvetu crkve, za blagdane bl. Dj. M. i za mise bl. Dj. M. u subotu. Pokojničke su mise za dušni dan posebno tiskane i ponovno opet za dan smrti, za 3., 7. i 30. dan, za obljetnicu i za svađanje mise. Dodane su još različite molitve za pokojne i absolutio super tumulum.

6. No i taj je novi misal tek jedan provizorij. U sv. Anselmu u Rimu proučava već nekoliko godina mnogo učenih benediktinaca sv. pismo i nastoji, da dohvati čisti originalni oblik Vulgate. Kad ovaj silni študij bude ovjenčan uspjehom, tada će ugledati svijetlo reformovani brevir i misal: Reforma se ovaj put neće protezati samo na rubrike i pojedine dijelove, nego na čitav tekst (a kod brevira naravski i na čitanja drugog noćurna).

Kako vidimo, rimski se misal razvijao kroz 20 vijekova i dalje se razvija. Liturgija katoličke crkve nije petrefakt, nego se s vremenom dalje razvija: duh ostaje isti, a oblik se mijenja.

S liturgijskog nam se gledišta čini, da bi i danas bile potrebne neke reforme. Prije svega trebalo bi, da se posve dosljedno provede razdioba proprium de tempore i proprium sanctorum. U novom je misalu Pija X. i Benedikta XV. učinjen prvi korak time, što je blagdan Imena Isusova stavljen u proprium de tempore. No ova podjela nije još ni u ovom misalu potpuno dosljedna. U proprium de tempore

ostao je blagdan sv. Stjepana prvomučenika, sv. Ivana, sv. Silvestra. Ovi misni obrasci spadaju u proprium sanctorum. Božić dakako, premda je nepomična svetkovina, valja da ostane gdje je, jer je kruna Došašću, koje je pomično. Obratno bi po našem mnijenju sve pomične svetkovine, tako n. pr. blagdan Srca Isusova, spadale u proprium de tempore, jer im je nemoguće naći mjesta među nepomičnim svetkovinama.

U pristupu bi trebalo, da se mjesto onog indiferentnog prvog stiha iz psalma označi i pjeva onaj stih, radi kojega je čitav psalam uzet u pristupu. Posve je prirodno, da je u starim kodeksima označen pristupni psalam samo s prvim stihom, jer se čitav pjevao, dok je svećenik ulazio u crkvu. Poslije se pjevanje psalma skratilo samo na jedan stih i tu je bila učinjena pogrješka, da je posve mehanički uzet prvi stih mjesto onog karakterističnog stiha, koji odgovara ideji dana¹⁶.

Molitve, evanđelja i poslanice današnjeg rimskog misala više su puta izmiješane iz različitih prvotnih obrazaca¹⁷. Tu treba isporediti današnji misal s njegovim izvorima i prema tomu preurediti misne obrasce.

Kod pričesti (Communio) dodao bih karakteristični stih pričesno-ga psalma, koji se nekad pjevao, dok su vjernici primali hljeb s nebesa. Ne predlažem to iz arheoloških razloga. Ne! Oblik se mijenja, ali duh neka ostane! I mi danas trebamo novih i jakih pobuda za one, koji polaze k stolu Gospodnjemu. A gdje ćeš naći lijepših misli i jačih afekata, nego u psalmima? Nekad su kršćani polazili k svetoj pričesti pjevajući pričesni psalam. A danas neka se kršćani zahvaljuju nakon sv. pričesti — a mi svećenici nakon sv. mise — razmatrajući isti onaj pričesni psalam, koji se kod pričesti pjevao pred 15 vijekova. Dajmo i privatnoj pobožnosti opet liturgijsku podlogu i vezu s cerkvenom godinom!¹⁸

Reforma misala — opet zadaća za vijekove! Vijekovi su sazidali ovu najveću umjetninu svijeta — rimski brevir i misal — vijekovi će je i dalje izgrađivati i usavršivati.

¹⁶ Isp. n. pr. D. Kniewald, Bogoslužje u Došašću. Kat. List 1920, br. 47, str. 368.

¹⁷ Isp. D. Kniewald, Korizmeno bogoslužje. Glasnik bisk. bosanske in srijemske 1919, 19.

¹⁸ Isp. D. Kniewald, Eucharistica Missae libatio. Vrhbosna 1917, 65.



Prispevki za dušno pastirstvo.

Liturgija in naše notranje življenje. — Benediktinski pater Albert Hammenstede je napisal knjižico z naslovom: »Liturgija kot dožitek.«¹ Knjižica je namenjena katoliškim akademikom; ne onim, ki šele iščejo pota iz zmote do resnice, ampak globoko vernim izobraženim možem. Pisatelj pripoveduje: V mnogoletnem občevanju z dijaki vseh fakultet sem uvidel, česa potrebuje duša katoliškega akademika. Spoznal sem, kaj moremo v verskih rečeh zahtevati od mladega moža in za kaj je v svojem navdušenju sposoben. Čutim, da so stvari, ki jih označujemo za »pobožne«, pa se upirajo mlademu akademiku, niso zanj in bi ga utegnile celo odtujiti veri in cerkvi.

Katera je torej ona oblika pobožnosti, ki naj jo priporočamo katoliškemu akademiku? Kateri način molitve najbolj ustreza njegovi izobrazbi, njegovemu mišljenju in čuvstvovanju? — K temu vprašanju odgovarja pisatelj: Katoliške akademike uvajajmo zopet bolj in bolj v liturgijo; učimo jih moliti liturgično; vse njih notranje življenje naj se snuje na liturgiji in obrazuje po liturgiji.

Liturgija je pobožnost sv. cerkve. Zato pa predvsem socialna pobožnost. Kadar molimo liturgično, kakor moli cerkev, se čutimo otroke ene same velike božje družine in molimo kot družina, vsi za vse. Mašnik nas pozivlje k skupni molitvi: »oremus«, in začnenja skupno molitev: »d a n o b i s , q u a e s u m u s Domine«. Kdor ne moli liturgično, njega pobožnost je umerjena samo individualno: v srcu si je postavil zase svojo posebno kapelico in v njej opravlja svojo privatno pobožnost, sam in le zase.

Liturgija je živa beseda in resnično dejanje, religiozna igra, umetnost in poezija, skrivnost in podoba, v simbolih izražena dogma. Veren, pobožen katoličan pri liturgiji ni brezčuten, nem gledalec, ampak z mašnikom moli in daruje in doživlja v duši one velike dogodke iz življenja Gospodovega, ki se obnavljajo v liturgiji na božič in veliko noč, v adventu in postu, vse nedelje, celo leto, teden za tednom. V liturgiji živimo s Kristusom in v Kristusu, živimo njegovo notranje življenje. Ko veliki teden utihnejo zvonovi in odmevajo po cerkvah žalostinke preroka Jeremija in so oltarji kakor opletnjeni in opustošeni in duhovniki in kleriki v resnobnih koralnih melodijah pojó pasijon in nam mašnik odkrije zagrnjeno sv. razpelo: »ecce lignum crucis«, — tedaj pač nihče ni tako brezčuten, da ne bi se mu v duši zganilo in ne bi čutil ljubezni do trpečega Zveličarja in žalosti radi svojih grehov. To je liturgični dožitek v naši duši na veliki petek.

Ni vsa liturgija tako veličastno resnobna in pretresljiva, ki bi segala tako globoko v dušo, kakor liturgija velikega tedna. A pri vsaki sv. maši se v liturgiji skrivnostno obnavlja največji in naj-

¹ Hammenstede, dr. Albert, O. S. B., Die Liturgie als Erlebnis. 3. u. 4. verbesserte Auflage (Ecclesia orans: 3. Bändchen) 12^o (X + 98 str.). Freiburg im Breisgau 1921. Herder & Co. M 5-50.

pomenljivejši dogodek iz življenja Jezusa Kristusa, obnavlja se njegova krvava daritev na križu. In kdor liturgijo sv. maše umevno spremlja in se pobožno udeležuje mašnikove molitve in daritve, ta doživlja v duši pri vsaki sv. maši dogodek prvega velikega petka. Že sam začetek sv. maše je zame lahko liturgični dožitek. Če umejem besedilo introita in njega pomen v zvezi s praznikom ali v zvezi z dobo cerkvenega leta, pa gledam mašnika in klerike, kako v slovesnem sprevedu prihajajo k oltarju, in poslušam zbor pevcev, ki je pravkar posegel vmes in začel peti introit: doživljam v duši praznični dogodek; praznična misel je dobila v meni živo podobo, prevzelo me je toplo praznično čuvstvo.

Liturgija nas druží s Kristusom in druží vernike med seboj v eno samo božjo družino, v mistično telo Kristusovo. Kristus živi v meni in jaz živim v Kristusu. Navdaja me veselo upanje, pogum, ne more me več malenkostne skrbi radi človeških slabosti in vsakdanjih pogrškov, duša mi je mirna ob jasnih in oblačnih dnevih. Tudi delo, ki mi ga nalaga poklic, je posvečeno po liturgiji. Moji počutki, ki gledajo in sprejemajo lepoto v najčistejši obliki, so očiščeni. Čista mi je fantazija, plemenite moje misli, sveta moja čuvstva. Liturgija me vodi po poti odpovedi in pokore do notranjega razsvetljenja in do združenja s Kristusom.

Pisatelj sklepa: Notranje življenje, ki poteka iz liturgije in se po njej obrazuje, ima svoj posebni znak, svojo posebno obliko. To je življenje prvih kristjanov, preprosto, pa plemenito, harmonično, klasično. Izobražen človek se mora odločiti za neko obliko notranjega življenja. Kdor bi se dal voditi sedaj učitelju te šole, potem učitelju one šole, bo čutil v sebi neko nedoslednost, neskladnost. Ni pa dvoma, da more zlasti katoliški akademik svoje notranje življenje urediti po liturgiji. Sposoben je za to, ker živo želi, da bi liturgične obrede, posebej obred sv. maše, bolj in bolj umeval. Ne zadovoljuje ga površnost in plitvost, ampak hoče za svoje notranje življenje visokih misli in globokih čuvstev. Vse to pa mu daje liturgija. Tudi akademična izobrazba, estetični čut, naša kultura, ki je še vsa prepojena s klasičnimi prvini, ga nagiblje k temu, da bi dal svoji pobožnosti tisto obliko, kakršno mu kaže sv. cerkev v liturgiji.

To so osnovne misli, ki jih pisatelj v knjižici duhovito razpleta. Knjižica bodi našim akademikom, ki je posebej zanje pisana, toplo priporočena. Pa tudi naši duhovniki bodo knjižico s pridom čitali. Vprav zato pa, ker upamo, da bodo mnogi akademiki in mladi duhovniki segli po knjižici, želimo dostaviti nekaj opomb.

Osnovne misli, ki jih pisatelj razvija, so resnične in prave. Nihče ne bo oporekal, da je liturgija prvi in najčistejši vir našemu notranjemu življenju. Seveda nam beseda »liturgija« znači ne samo sveto mašo, ampak tudi zakramente in zakramentale. In če govorimo o zakramentih kot virih notranjega življenja, mislimo zlasti na sv. Evharistijo. Sveta cerkev želi, naj bi verniki prejemali sv. Evharistijo vselej, kadar so pri sv. maši. V starih časih je bilo sv. obhajilo integralen del sv. maše za vse navzoče vernike. Ta običaj prvih kristja-

nov in željo sv. cerkve tudi v sedanji dobi moramo izrečno in posebej poudarjati, če priporočamo izobraženim katoličanom, naj svoje notranje življenje uredé liturgično po zgledu kristjanov stare krščanske dobe. Pa tudi če liturgijo tako umejemo, kakor smo prav sedaj rekli, se nam še vsiljuje vprašanje: Ali nam more liturgija sama zase, brez drugih pobožnih ali asketičnih vaj, dati vse tisto, kar pisatelj imenuje liturgično religioznost, liturgično uravnano notranje življenje? Ali niso tudi drugi činitelji, ki je od njih notranje življenje nujno zavisno? Ali je poleg liturgične molitve vsaka neliturgična molitev ali pobožna vaja nepotrebna? Ali je med liturgično in neliturgično pobožnostjo nasprotje, da v našem notranjem življenju ni soglasja in enote, če živimo liturgično in obenem gojimo tudi neliturgično pobožnost?

V nas vseh je netivo greha, neredno poželenje, ki ga moramo brzdati, če hočemo čuvati v duši sveti plamen božje ljubezni. Kako pa naj krotim v sebi neredne želje, tega me ne uči liturgija. Liturgija adventnega in postnega časa budi sicer v nas duha spokornosti; vendar glavni namen sv. maše ni naša asketična vzgoja, ampak čast in slava božja. Za urejeno notranje življenje moram poznati naravo nagonov in strasti. Vedeti moram, kako naj brzdam nagone, krotim strasti, da bo nagone in strasti vladala volja in da bo duh gospodoval nad telesnostjo. Te za notranje življenje nujno potrebne asketične vzgoje mi liturgija sama zase ne more dati.

Mašniki vsak dan opravljamo liturgično molitev in daritev. Pa nam cerkveni zakonik za vsak dan ukazuje premišljevanje in izpraševanje vesti. Tudi za dobrega katoliškega laika, ki hoče živeti resnično notranje življenje, ni dosti, da se udeležuje slovesne božje službe; treba je tudi zanj, da vsak dan vsaj nekaj časa posveti neliturgičnim pobožnim vajam, izpraševanju vesti in, recimo, tudi premišljevanju sv. evangelija ali čitanju dobre knjige.

Res je, vedno ni bilo tako. Pred 15. ali 16. stoletjem metodično premišljevanje ni bilo v navadi, tudi po samostanih ne. In zakaj ne? Razlagavec redovnega pravila sv. Benedikta veli: »V pravilu starih redov ni nobena ura določena za notranjo molitev, ker so menihi ob vsakem času in na vsakem kraju mislili na božje reči.« Živelii so vedno v sveti zbranosti, v mislih na Boga. Pravilo je ukazovalo samo ustno molitev, officium divinum. Iz oficija in sv. pisma so redovniki zajemali misli, ki so se z njimi bavili in jih premišljevali, kadar niso skupaj glasno molili. Vse njih življenje je bila molitev, občevanje z Bogom, vse ozračje duhovno. Kdor pa mora mnogo s svetom občevati, zanj je potrebno, da se vsaj ob določenem času posebej zbere, da misli na večne resnice in se zatopi v božjo pričujočnost: potrebno je zanj metodično premišljevanje. Iz tega nam je umevno, zakaj se redovne družine novejšé dobe vprav v tej reči ločijo od starih redov. Moške in ženske redovne kongregacije nove dobe se bolj ukvarjajo z vzgojo mladine in oskrbo bolnih in betežnih. Zato so izvečine opustili skupno molitev oficija; sprejeli pa so v pravilo vsakdanje metodično premišljevanje.

Krivo bi sklepal, kdor bi sodil, da je premišljevanje manj koristno, zato, ker včasih ni bilo v navadi. In napak bi ravnal, kdor bi kazal na kristjane prve dobe in nam hotel tako premišljevanje omrziti. Premišljevanje, kakršno je sedaj običajno po redovnih družinah v samostanih in med duhovniki in tudi dobrimi laiki med svetom, je resničen napredek v razvoju notranjega življenja. Potrebno pa je za vsakega tem bolj, čim bolj mora živeti in delati med svetom.¹

Cerkev hoče, da mašniki dan začenjamo in končavamo z molitvijo, in dala nam je najlepšo jutranjo in večerno molitev v oficiju. Laiki se liturgične mašniške jutranje in večerne molitve splošno pač ne morejo udeleževati; zato pa jim priporočamo, da opravljajo sami zase vsaj kratko molitev zjutraj in zvečer. Cerkev nam mašnikom ukazuje, da naj pobožno obiskujemo najsvetejši zakrament in da naj v čast prebl. Devici Mariji molimo rožni venec. Veli pa nam tudi, da naj češčenje presv. Evharistije in pobožnost do prebl. Device Marije kar moči pospešujemo med vernim ljudstvom.

Vse te vaje notranjega življenja, metodično premišljevanje in izpraševanje vesti, jutranja in večerna molitev, rožni venec in privatno češčenje presv. Evharistije, niso liturgija, niso liturgična sveta opravila. Vendar te neliturgične pobožne vaje niso v nasprotju z liturgijo, nikakor ne opovirajo liturgične pobožnosti, ampak jo celo pospešujejo. Mogoče je, tega ne tajimo, da se neliturgične pobožne vaje lahko izrodé v pretirani individualizem. Brez ozira na dobo cerkvenega leta, brez ozira na nedelje in praznike človek moli svoje molitve, tudi pri sv. maši opravlja samo svojo pobožnost in komaj vé, kaj se godi pri oltarju: to je individualistična pobožnost. Ni pa, da bi moralo tako biti. Pri meditaciji se ravnam po cerkvenem letu in odbiram za premišljevanje snov, ki se ujema s to dobo, s tem praznikom, s to nedeljo. Veliki liturgični dogodek današnjega praznika mi že med premišljevanjem budi v srcu sveta čuvstva, sveto veselje, pogum in nagiblje voljo na odločne sklepe. Tako pridem v cerkev k liturgiji že pripravljen, duša mi je praznično ubrana. Liturgični doživljaj bo zato tem močnejši, globočji, trajnejši. To je jasno samoposebi in vsakdanja skušnja to potrjuje. Mašnik, ki po svoji krivdi opušča meditacijo, izvršuje liturgična opravila bolj in bolj mehanično; brezčuten gre k oltarju, brezčuten se vrača od oltarja. Sedaj pa si mislimo laika, ki se radi preobiledga dela in premnogih skrbi nikoli ne zbere v molitvi ali v premišljevanju večnih resnic, niti čita kako dobro knjigo, morda v nedelje in praznike niti k pridigi ne hodi. Hodi pa k sv. maši, kakor mu velevala cerkvena zapoved. Ali je takemu laiku liturgija še notranji religiozni dožitek? — Sam nam zatrjuje, da ga liturgija veseli. To mu lahko verjamemo. Veseli pa ga bržkone ne najprej zato, ker je liturgija božja služba, ampak zato, ker je liturgija tudi umetnost. Kar doživlja v svoji duši, je bolj estetični, ne pa religiozni dožitek.

¹ Gl. o tej stvari: A. Poulain S. J., Die Fülle der Gnaden. 1. T. (Freib. i. Br. 1910) 68—75.

Prvi in glavni vir našemu notranjemu življenju bodi torej liturgija, zlasti sv. maša in sv. obhajilo. A liturgija ne izključuje neliturgičnih pobožnih vaj. Neliturgične pobožne vaje niso nikaka ovira za razvoj liturgično uravnanega notranjega življenja. Nasprotno. Neliturgične vaje, askeza, izpraševanje vesti, metodično premišljevanje, privatna molitev pripravljajo dušo za liturgično notranje življenje. Varujmo se samo izrodkov, bohotnega individualizma v neliturgičnih molitvah. Pisatelj knjižice: »Liturgija kot dožitek« zaščitja pravo in zdravo misel, ki naj bi prevzela izobrazene katoliške laike in ustvarila v njih novo versko življenje. A ko pisatelj duhovito razvija svoje nazore, govori o neliturgičnih pobožnih vajah tako, da bi ga katoliški laiki utegnili krivo umeti.

Kdor bo čital Hammenstedejevo knjižico, naj prouči tudi R. Guardinijev spis: »Vom Geiste der Liturgie«, ki je izšel kot prvi zvezek iste zbirke »Ecclesia orans«. Guardini veli: Neliturgične oblike verskega življenja so brez pogojno potrebne: rožni venec, križev pot, ljudske pobožnosti, premišljevanje i. dr. Docela pogrešeno bi bilo, ko bi hotel kdo versko življenje oblikovati edino le po liturgiji. In pogrešeno bi bilo tudi, ko bi kdo neliturgične oblike pobožnosti samo še trpel zato, ker pač ljudstvo potrebuje teh oblik, a tistemu, ki v resnici stremi naprej in kvišku, pa da zadostuje liturgija. Oboje je potrebno: liturgična in neliturgična pobožnost. Druga drugo dopolnjuje.¹ Neliturgične vaje verskega življenja so vobče potrebne tem bolj, čim manj umevamo liturgijo. Za pravo umevanje liturgije pa je treba, da se duh vglubi v religiozno kulturo, kakršna se nam razodeva v liturgiji. Treba je posebne znanstvene liturgične izobrazbe, ki nam razkriva bogastvo misli in lepoto liturgične umetnosti. Ljudje med svetom pa navadno nimajo ne prilike ne časa, da bi se mogli resno baviti s proučevanjem liturgije. — Tako zopet po pravici govori Guardini.²

Dodajmo še to-le. Pisatelj knjižice: »Liturgija kot dožitek« misli vedno na cerkve, v katerih se razvija liturgija in vseji svoji dovršeni lepoti. To pa je navadno mogoče le v stolnih cerkvah in v cerkvah onih redovnikov, ki jim je po pravilu prva dolžnost slovesna božja služba. Po drugih cerkvah se vrši liturgija sicer dostojno, a bolj skromno. Tu ni ne klerikov, ne izvežbanih pevcev. Namesto levitov v prazničnih liturgičnih oblačilih spremljata mašnika dva dečka, strežnika. Čim bolj preprosto pa se obredi izvršujejo, tem bolj slabotni so čutni vtisi, ki jih liturgija napravlja na nas. Brez močnih čutnih vtisov pa ni močnih notranjih dožitkov. Le tisti, ki prihaja v cerkev že notranje pripravljen, ki mu je duša po neliturgičnih vajah, zlasti po meditaciji, že praznično ubrana, bo tudi ob preprosti, skromni liturgiji praznični dogodek notranje doživljal.

Fr. Ušeničnik.

¹ R. Guardini. Vom Geiste der Liturgie, 2. u. 3. Aufl. (Freib. i. Br. 1918) 74; gl. tudi str. 17.

² Op. cit. 17.

Odveza od izobčenja. — Uredništvu je došlo od nekod to-le vprašanje: »Utrum confessarius (sc. ex delegatione) excommunicatum propter publicum ecclesiasticorum bonorum furtum eumque egentem et restitutionem pollicentem absolvere possit, an insuper de hac pollicitatione publicum documentum perfici debeat?«

Izobčenje, katero si je spokornik v našem vprašanju nakopal, mora biti excommunicatio latae sententiae po kán. 2346. Ko bi bila grešnika zadela censura ab homine, bi to moralo biti kakorkoli razvidno iz vprašanja. Cerkveni zakonik pa za tatove ne določa nobene cenzure latae sententiae (cf. can. 2354). Iz tega moramo sklepati, da oni, ki je poslal vprašanje uredništvu »Bogosl. vestnika«, ni mislil na tatú v pravem pomenu, ampak na tiste, o katerih govori kán. 2346. Kánon veli: Si quis bona ecclesiastica cuiuslibet generis, sive mobilia sive immobilia, sive corporalia sive incorporalia, per se vel per alios in proprios usus convertere et usurpare praesumpserit aut impedire, ne eorundem fructus seu reditus ab iis, ad quos pertinent, percipiantur, excommunicationi tamdiu subiaceat, quandiu bona ipsa integre restituerit, praedictum impedimentum removerit, ac deinde a Sede Apostolica absolutionem impetraverit...« Kánon je posnet po starem pravu. Razlagavci starega prava pa se ujemajo v tem, da tatovi niso med tistimi, ki bi jih po tem kánonu zadelo izobčenje. Lahko pa bi kdo zapadel izobčenju pri izvrševanju agrarne reforme, kakršna se je pri nas začela v nekaterih krajih.

Recimo torej, da si je kdo nakopal kazen izobčenja, ker se je polastil cerkvenega imetja (bona ecclesiastica in proprios usus convertere et usurpare praesumpserit). Kako naj ravna izpovednik s takim spokornikom? — Odveza od izobčenja je v tem slučaju pridržana simpliciter sv. stolici. Če ni sile, da bi bilo treba dati odvezo takoj, naj izpovednik prosi sv. penitenciarijo ali škofa za pooblaščenje in navodila. Če pa je sila, »casus urgentior« (cf. can 2254, § 1), in se odveza ne more odložiti, je izpovednik ex iure pooblaščen, da odveže skesanega spokornika od izobčenja in greha, če spokornik obljubi, da se bo vsaj pismeno po izpovedniku v enem mesecu obrnil do sv. penitenciarije ali do škofa in da bo sprejel pokoro, ki mu jo bodo naložili. Razen tega mora spokornik popraviti pohujšanje, če ga je zagrešil s svojim dejanjem, in poravnati mora škodo, če jo je zakrivil na tujem imetju ali dobrem imenu bližnjega. Za naš slučaj posebej veli zakonik: »Excommunicatio tamdiu subiaceat, quamdiu bona ipsa integre restituerit.« Vrniti mora po krivici prisvojeno blago, še preden ga izpovednik odveže od izobčenja, seveda, če spokornik more to sedaj storiti. Tako razlagajo pogoj »satisfacta parte«, ki ga sv. penitenciarija dostavlja v svojem pooblastilu ali navodilu, in vprav tako treba tudi umeti določilo v novem zakoniku, Ko bi spokornik tujega blaga za sedaj ne mogel vrniti, bi moral vsaj resno obljubiti, da ga bo vrnil, ko bo mogel. — Ali zadostuje sama gola obljuba spokornikova? Ali je treba poleg obljube še česa drugega?

V odgovoru k temu vprašanju moramo ločiti »forum externum« in »forum internum«. Če se hoče notorično izobčeni s cerkvijo spra-

viti javno, »in foro externo«, pa za sedaj ne more popraviti storjene krivice, mora dati zadostno varščino (kavcijo) ali pa vsaj priseči, da bo krivico popravil, kakor hitro mu bo mogoče. Tako ukazuje rimski obrednik (tit. 3, cap. 3, n. 2) za odvezo od izobčenja »in foro externo«.

Če je treba varščine ali prisege tudi »in foro interno«, pri sveti izpovedi, o tem avtorji niso enih misli. J. Hollweck (Die kirchlichen Strafgesetze, Mainz 1899, 99) trdi odločno, da mora spokornik priseči, da bo krivico poravnal, brž ko bo mogel, če je sedaj ne more poravnati. Sklicuje se na sv. Alfonza (Theol. mor. lib. VII, n. 129 [recte: 128]). Za varščino (kavcijo) pa tudi Hollweck misli, da se »in foro interno« ne daje. Drugi avtorji sodijo drugače. Lehmkühl (Teol. mor. II¹ n. 1124) veli: ni dognano, da bi se prisega morala zahtevati »in foro interno«; zadostuje resna obljuba spokornikova. Génicot (Institut. theol. mor. II^o n. 577) uči: varščina in prisega se »probabilius« moreta zahtevati samo »in foro externo«, ne pa »in foro interno«. Bucceroni (Institut. theol. mor. II^a n. 1103) pa brez vsega pomisleka pravi: »Quoad forum internum sufficit simplex et sincera promissio de satisfaciendo«.

Ob teh nazorih najboljših moralistov lahko rečemo: če spokornik pri sv. izpovedi resno obljubi, da bo škodo popravil, kakor hitro mu bo mogoče, mu mašnik sme dati odvezo, ne da bi zahteval od njega kako varščino ali prisego.

Iz tega, kar smo povedali, pa moremo tudi posneti, kako naj odgovorimo k vprašanju, ali naj izpovednik zahteva od spokornika kako javno listino. Če vprašanje prav razumemo, je »documentum publicum« nekaka javna, pravna listino, nekaj takega kakor varščina (kavcija). In če je to, smo odgovor k vprašanju že dali. Mogoče pa bi bilo, da bi sv. penitenciarija ali škof v svojem pooblastilu in navodilu za odvezo zahteval kako zagotovilo za povračilo tujega blaga. V tem slučaju bi seveda izpovednik moral ravnati natanko po navodilu.

Nekaj drugega pa je še, na kar mora izpovednik našega spokornika opozoriti. Iz vprašanja se vidi, da je javno znano med ljudmi, kako se je spokornik pregrešil nad cerkvenim imetjem. S svojim dejanjem je spokornik dal javno pohujšanje. To pohujšanje je treba popraviti, javnosti je treba dati neko zadoščenje. Kako pa? Izpovednik naj spokornika opomni, da mora nekaj tega, kar je obljubil, takoj izpolniti. Da bo popravil javno pohujšanje in pokazal, da svoje dejanje res obžaluje, naj se zglesi pri pristojni cerkveni oblasti in z njo uredi zadevo radi po krivici si prilaščenege cerkvenega imetja in se dogovori, kako in kdaj bo vračeval, seveda, če more kaj vrniti.

Ali vedó ljudje tudi to, da si je spokornik s svojim dejanjem nakopal kazen izobčenja, to iz poslanega vprašanja ni razvidno. Pa recimo, da je tudi to obče znano. Da se bo spokornik mogel na zunaj vesti kot tak, ki se je spravil s cerkvijo in ga ne veže več izobčenje, mora nekako javno znano biti, da je spokornik bil pri

sv. izpovedi pri mašniku, ki ga je mogel odvezati od izobčenja. »Ut possit quis publice absolutione (ab excommunicatione) uti, necesse est, ut de illa publice constet... Ut autem publice constare censeatur, satis est, quod publice constet, illum fuisse confessum... habenti potestatem... dummodo satisfactio, quae necessaria fuerit, publice sit etiam exhibita.« Tako govori Bucceroni po Suarezu (o. c. n. 1101).

F. U.

Ali so Vincencijeve družbe cerkvene družbe? — K temu vprašanju je odgovorila S. Congregatio Concilii, ko je v posebnem slučaju odločila, če so Vincencijeve družbe podrejene škofovi jurisdikciji (C. Conc. 13. nov. 1920, AAS 1921, 135—144). Iz odgovora posnemamo samo glavne stvari: Prvo Vincencijevo družbo ali Vincencijevo konferenco je ustanovil Friderik Ozanam l. 1833 v Parizu. Družba se je čudovito hitro širila po Francoskem in potem v drugih deželah. Ni pa še imela določenih pravil in enotne organizacije. Tedaj so se zbrali Vincencijevi bratje in dali družbi pravila in pokrajinske svete in vrhovni svet. Cerkevne aprobacije za družbo in nje pravila in organizacijo bratje niso prosili. Tudi posameznih konferenc niso ustanavljali cerkveni poglavarji; ustanavljali so jih pobožni laiki sami, brez cerkvene oblasti. Zato Vincencijeva družba ni cerkvena družba v smislu kanoničnega prava, ampak je laiška družba. Dasi pa družba ni cerkvena, so jo cerkveni poglavarji za njena uspešna in velika dela krščanske ljubezni vedno priporočali in hvalili. Sv. oče jo je obdaril z mnogimi odpustki.

Da je torej kaka družba cerkvena, ni dosti, da je nje namen pobožen ali da člani delujejo v cerkvenem duhu, v duhu krščanske ljubezni; tudi to ni dosti, da škofje družbo vernikom priporočajo, ali da jo papež obdari z odpustki. Za cerkveno družbo je treba, da jo cerkvena oblast ustanovi. Zakonik natanko loči družbe, ki jih je cerkvena oblast ustanovila, in družbe, ki jih je cerkvena oblast priporočila, ne pa ustanovila (can. 684).

Poleg Vincencijeve družbe so še druge družbe, ki imajo blag, človekoljuben namen (n. pr. družba za abstinenco od alkoholnih pijač), pa jih cerkvena oblast ni ustanovila, ampak jih samo priporoča. — Vse te družbe niso cerkvene, ampak laiške. Zato pa tudi za vodstva in upravo teh družb ne veljajo kanoni cerkvenega zakonika. Laiške družbe, tudi če je njih namen pobožen, niso podrejene škofovi jurisdikciji. Škof ima nad njimi tisto oblast, ki jo ima nad posameznimi verniki. Ima pa škof pravico in dolžnost, čuvati nad takimi družbami, da se ne bo v njih nič godilo, kar bi bilo proti veri in nramnosti, nič, kar bi bilo članom v dušno pogibel. F. U.

Izpregled zakonskih zadržkov, če je že vse pripravljeno za poroko. — Kánon 1045 § 1 daje škofom pravico, da morejo dati izpregled za vse cerkvene zadržke, če se zadržek razkrije, ko je že vse pripravljeno za poroko, in se poroka brez verjetne nevarnosti za veliko zlo ne more odložiti toliko časa, da bi se izpregled dobil pri sv. stolici.

Veliko zlo (grave malum), ki utegne pretiti ženinu ali nevesti, je sramota, pohujševanje, velika škoda ali izguba imetja, pa tudi bližnja grešna prilika za ženina in nevesto.

Do sv. stolice se ni mogoče obrniti, če se poroka ne dá odložiti za toliko časa, da bi poslali v Rim pismeno prošnjo in počakali odgovora od tam. Telegrafičnih prošenj rimska stolica ne dopušča.

V teh okoliščinah more škof dati izpregled vseh cerkvenih zadržkov: izvzeta sta samo dva zadržka, namreč: »s. presbyteratus ordo« in pa »affinitas in linea recta consummato matrimonio«.

Pojavilo se je vprašanje, kako naj se umevajo besede: »quoties impedimentum detegatur, cum iam omnia sunt parata ad nuptias«. Ali naj se umevajo te besede »sensu stricto« o zadržku, ki je bil doslej docela neznan in se je sedaj šele razkril? ali pa naj se umevajo te besede tudi o zadržku, ki je bil že prej znan, a je župnik ali škof šele sedaj zvedel zanj.

Odbor za tolmačenje cerkvenega zakonika je 1. marca 1921 odgovoril: Škof more dati izpregled tudi od takega zadržka, ki je bil že doslej znan, pa je župnik ali škof šele sedaj, pred poroko, zvedel zanj (AAS 1921, 178). F. U.

Zakoni naših ujetnikov, sklenjeni na Ruskem. — Pogostokrat so naši ujetniki na Ruskem sklenili zakone s pravoslavnimi nevestami ter so se poročili pred pravoslavnim duhovnikom. Zdaj so se vrnili v svojo domovino, eni z ženami vred, drugi brez njih, pustili so jih v Rusiji bodisi da žene niso marale slediti možem, bodisi da so možje nalašč pustili svoje žene v tujini. Ali so ti zakoni veljavni?

1. Zakon se zdi neveljaven, ker se ni sklenil v obliki, ki je bistveno od cerkve predpisana (kan. 1095) in ki veže v katoliški cerkvi krščenega soproga tudi tedaj, če bi bil odpadel od katoliške vere (kan. 1099 § 1 n. 1. 2). Bistvena oblika poroke je v tem, da se izvrši pred župnikom kraja ozir. njegovim delegatom in pred dvema pričama. Poroka pa se je izvršila pred pravoslavnim duhovnikom, zakon je torej neveljaven ob defectum formae. Poveljaval bi se na ta način, da se še enkrat okliče (za oklice bi se lahko dobil spregled) in izvrši se poroka po kanonskem pravu, samo da se je prej dobila dispenza zadržka mešanega verstva (mixtae religionis), ko sta se poročenca pogodila za katoliško vzgojo vseh otrok, če nevesta ne bi hotela prestopiti v katoliško cerkev.

2. Pri sklepanju zakona v ruskem ujetništvu pride pa še nekaj drugega v poštev. Večinoma pač ujetnik ne bi bil mogel dobiti katoliškega duhovnika, niti vojnega kurata-soujetnika, pred katerim bi bil mogel skleniti veljaven zakon. V tem slučaju bi mogel veljavno skleniti zakon tudi samo pred dvema pričama. Tako se more poročiti, ako iz zaprek razumno sklepa, da tekom enega meseca ne bo mogel priti do duhovnika, ki bi mogel po kan. 1095 veljavno poročati (kan. 1098). Ako je bil ujetnik, ki se je pravoslavno poročil, v kraju, ki sploh nima katoliškega župnika ali pa tako oddaljenega, da ne more do njega in tudi župnik ne dojde

vsaj tekom enega meseca v dotični kraj, potem je dan slučaj kanona 1098, poroka je veljavna samo pred pričami. Toda ujetnik je šel pred duhovnika in se poročil po pravoslavnem cerkvenem obredu. Ali je takšna poroka isto kot sklepanje pred samimi pričami?

V mešanih zakonih, če katoliški del ni vezan na bistveno obliko predpisano v kan. pravu (*coram parochia loci et duobus testibus*) — in po kan. 1098 v tem slučaju ujetnik ni bil vezan na kanonično formo poroke — je samo civilna poroka veljavna, četudi nedovoljena (*illicita*), ako imata poročenca le namen skleniti pravi zakon (*consensus maritalis*) in ne obstoja noben razdiraven zadržek (*Wernz, Jus decr. IV² n. 207; Scherer, Handbuch d. K. R. II, 223*). Kako pa pri pravoslavni cerkveni poroki, ki vsebuje zatajitev verskih (katoliških) idej (*communicatio in sacris activa*) in nekako priznanje resničnosti drugoverskih nazorov? Po ruskem državljan-skem pravu — pred boljševiškim režimom — je pravoslavna cerkvena poroka potrebna za civilno veljavnost zakona. Ako se je katoliški ujetnik pravoslavno poročil le, da bi dal svojemu zakonu tudi pred državno oblastjo veljavnost, ne pa da bi opravil verski čin, ki bi bil enakoveljaven s katoliško cerkveno poroko, potem se ni pregrešil — in je ta cerkvena poroka enaka civilni poroki v državah, ki jo obligatorično zahtevajo in ki v slučajih kanona 1098 tvori tudi pred katoliško cerkviyo veljaven zakon. Župnik bo moral torej v vsakem slučaju na Ruskem oženjenega ujetnika o vsem tem izpraševati in sestaviti točen zapisnik, iz katerega se bo dalo razvideti, ali je njegov zakon veljaven v smislu kan. 1098.

3. Dogajali pa so se že drugi slučaji. Ujetnik je sklenil zakon edino le z namenom, da si olajša svoje bedno stanje, da pride do boljšega in rednejšega življenja. Ni nameraval skleniti pravega zakona, ampak le navideznega; že tedaj se je namenil, da bo ob povratku v domovino pustil ženo v Rusiji. Ta zakon je neveljaven ob *defectum consensus* (kan. 1086). Toda ta defekt se mora dokazati *pro foro externo*, kar je včasih silno težko ali pa celo nemogoče. Verjetno je, da je bila privolitev v zakon samo navidezna, ako je ujetnik pustil ženo v Rusiji ali pa je celo skrivaj zbežal, da bi ga ne mogla spremljati. Seveda je tudi mogoče, da je imel pri poroki pravi »*consensus matrimonialis*« in je šele pozneje, ko se mu je ponudila priložnost vrnitve v domovino, spremenil svoje mnenje.

Zgodilo se je tudi, da je bila pravoslavna nevesta vojna vdova. V tem slučaju se mora zahtevati dovolj trden in verjeten dokaz, da je prvi mož res mrtev, da se izključi vsaka možnost bigamije. (*Instructio S. C. Inq. 13 maja 1868, na novo natisnjena AAS 1910. 199 sl; glej Ljublj. škof. list 1919, 69—72.*)

4. V vsakem slučaju pa je treba še paziti na cerkvene kazni (*excommunicatio*), katerim je morda ujetnik-ženin zapadel in od katerih mora dobiti odvezo. Katoličan, ki sklene mešan zakon pred nekatoliškim duhovnikom, zapade izobčenju, ki je ordinariju pridržano (kan. 2319 § 1 n. 1). Marsikateri ujetnik, ki se je hotel

ženiti, je bil mnenja, da ne more drugače ravnati, kakor da gre pred popa, torej manjka subjektivno velik greh in pa zakrknjenost (contumacia). Upoštevati pa se mora pravilo za razlaganje cerkvenih kazni: »In poenis benignior est interpretatio facienda« (kan. 2219 § 1).

Pač pa zapade isti kazni, ako se ni pogodil s svojo pravoslavno ženo o katoliški vzgoji vseh otrok v smislu kan. 1061 § 1. Ako tudi nasprotno pogodbe nista napravila, sploh morda o tem niti govorila nista, so otroci po zahtevah pravoslavne cerkve vsi eo ipso pravoslavni, ker sta se pravoslavno poročila. To pa že vsebuje »pactum implicitum« o nekatoliški vzgoji otrok in zato zapade izobčenju ordinariju pridržanemu (kan. 2319 § 1 n. 2.). Ako je pripeljal ženo in event. otroke s seboj ter žena privoli v katoliško vzgojo ali celo sama prestopi v katoliško cerkev, je zadeva lahko in hitro rešena: mož dobi odvezo od izobčenja, poroka se še enkrat izvrši pred župnikom in pričama, najbolje s spregledom oklicev.

Vsekakor pa v vseh takih slučajih ne bo smel župnik postopati iz lastne jurisdikcije, ampak bo ves slučaj kolikor mogoče izčrpno obrazložil ordinariatu potom zapisnikov s stranko in event. pred pričami in prosil za potrebna navodila. Rožman.

Cerkveni pogreb po cerkvenem zakoniku in nasprotni običaj.

— Kan. 1204 C. I. C. se glasi: »Sepultura ecclesiastica consistit in cadaveris translatione ad ecclesiam, exsequiis super illud in eadem celebratis, illius depositione in loco legitime deputato fidelibus defunctis condendis.« Potemtakem spada k bistvu cerkvenega pogreba troje: 1. Mrlič se prenese v cerkev, in sicer redno in če mogoče v župno cerkev rajnega (kan. 1216, 1217), v drugo cerkev le, ako je rajni sam izbral postavno »legitime« drugo cerkev, ali pa je umrl izven svoje župnije in ni lahko mogoče peš priti do lastne župne cerkve (kan. 1218). V večjih mestih, ki imajo pokopališča oddaljena, se navadno mrlič prenese v kapelico na pokopališču. Za to izjemo od običnega cerkvenega prava je v velikih mestih pač zadostno pameten razlog; če pa pokopališče nima kapele, se mora prenesti v lastno župno cerkev. Krsta s truplom rajnega se postavi v sredo cerkve tako, da so noge obrnjene proti glavnemu oltarju, pri umrlem duhovniku pa glava. (Rit. Rom. tit. VI cap. 3 n. 4). Le iz v a ž n e g a razloga (»gravis causa«) se sme opustiti prenos mrliča v cerkev, n. pr. če je umrl za nalezljivo boleznijo in se prenos prepove iz zdravstveno-policijskih ozirov, ali če bi bilo pričakovati kakšnih demonstracij v cerkvi (kan. 1215). 2. E k s e k v i j e se opravijo nad mrličem v cerkvi in sicer celotne eksekvije, kot jih vsebujejo priznane liturgične knjige (kan. 1215). Rit. Rom. označuje kot »exsequiae« Officium Mortuorum (Invit. Matut. Laud.), pogrebno mašo, »si tempus congruens fuerit«, in pa Libera z »Non intres« ter sledečimi molitvami. 3. Truplo naj se pokoplje na b l a g o s l o v l j e n e m pokopališču ali vsaj v blagoslovljen grob.

Temu nasprotno pa je v krški in lavantinski škofiji uveden običaj, da se mrliča ne pusti nesti v cerkev, ampak da postavijo krsto med oficijem in mašo pred cerkveni vhod, le duhovnike in tu-

patam morda kakšnega častivrednejšega laika neso v cerkev. Ali se more ta običaj še nadalje vzdrževati? Nikakor ne! Ta navada gotovo ne spada med one stoletne običaje, ki se po mnenju ordinarija ne dajo lahko odpraviti in se še nadalje tolerirajo (kan. 5), in sicer iz sledečih razlogov: a) Vsak kristjan ima pravico do cerkvenega pogreba. K bistvu cerkvenega pogreba spada prenos mrliča v cerkev, ne samo k cerkvi. Torej ima vsak vernik pravico do tega, da ga po smrti preneso v cerkev in tam nad njim opravijo eksekvijske, in sicer, če že ne oficija in maše, ako čas za to ni primeren, pa vsaj »Libera«. In ne ordinarij, še manj pa župnik, ne more in ne sme kratiti vernikom pravic, ki so jim zajamčene v občnem cerkvenem pravu. b) Navedeni običaj pa je papeževa komisija za avtentično razlago kanonov cerkvenega kodeksa celo reprobirala (consuetudo reprobata). Predložilo se ji je namreč vprašanje, ali je vzlovljenost vernikov in duhovništva (*periculum offensionis, vulgo malumore, ex parte fidelium et cleri*) važen razlog (*gravis causa*) v smislu kan. 1215, da se zbog tega sme opustiti prenos mrliča v cerkev. Dne 16. oktobra 1919 je komisija odgovorila partikularno na vprašanje: »Negative« in splošno razlagajoč pristavila: »Et consuetudinem non transferendi cadavera fidelium antequam tumultentur, e loco in quo reperiuntur ad ecclesiam esse reprobendam« (AAS XI [1919] 479. Tudi S. C. Rit. je dne 28. februarja 1920 slično odgovorila nadškofu v S. Sebastianu de Rio Janeiro v Braziliji (Archiv f. kath. Kirchenrecht 100 [1921] 51.

Iz tega sledi, da se dosedanji običaj ne more še nadalje vzdrževati. Vernikom pa bo gotovo ugajalo in jim bo v tolažbo, ako se njihova trupla po smrti preneso še v cerkev. In do tega imajo po kodeksu izrecno pravico. Rožman.

Navodilo za slabovidne mašnike. — S. Congregatio Rituum je izdala 12. jan. 1921 posebno navodilo (Instructio) za one mašnike, ki slabo vidijo, pa želé opravljati votivno mašo v čast prebl. D. M. ali črno mašo za duše v vicah. Navodilo obsega tri dele.

1. Splošne določbe:

a) Mašnik, ki začasno ali stalno tako slabo vidi, da razločuje samo debele črke, more dobiti dovoljenje za votivno mašo v čast prebl. D. M. ali za črno mašo. Dovoljenje daje sv. oče, oziroma S. Rituum Congregatio; škof more dati dovoljenje le tedaj, če je v to od sv. stolice posebej pooblaščen.

b) Pogoji, določeni v pismu, s katerim se daje tako dovoljenje, vežejo v vesti.

c) Če pismo veli: »*dummodo orator non sit omnino caecus*«, pa bi mašnik vmes popolnoma oslepel, ne sme maševati, dokler ne dobi novega dovoljenja: in ko je dovoljenje dobil, je sub gravi obvezan, med sv. mašo imeti poleg sebe drugega mašnika, ko bi tudi pismo tega pogoja izrečno ne omenjalo.

2. Določbe o votivni maši v čast prebl. D. M.:

a) Slaboviden ali napol slep mašnik čitaj vse leto zadnjo izmed petih votivnih maš v čast prebl. D. M. Če pa še toliko vidi, da more

čitati tudi druge štiri mašne formularje v čast prebl. D. M., se sme ravnati po dobi cerkvenega leta in čitati tisti formular, ki se ujema z dobo.

b) Votivno mašo v čast prebl. D. M. s m e čitati vse leto; m o r a pa jo čitati take dni, v katere v cerkvi, kjer slabovidni mašuje, ni dovoljena črna maša (o izjemah gl. spodaj).

c) Zadnje tri dni velikega tedna slabovidni ne sme maševati.

d) Na božič sme maševati trikrat. (Za vse tri maše sme uporabljati isti formular votivne maše v čast prebl. D. M.).

e) O o b r e d u v o t i v n e m a š e v čast prebl. D. M. je pomniti: Če je treba opraviti votivno mašo v čast prebl. D. M. za va ž n o i n j a v n o z a d e v o, je za slabovidnega mašnika pri tej maši ena sama oratio, Gloria in excelsis Deo, Credo, Praefatio in tono solemni, Ite Missa est in zadnji evangelij sv. Janeza. To velja tudi v slučaju, ko bi morali drugi mašniki moliti kako komemoracijo ali poseben zadnji evangelij

Drugače se moli G l o r i a : kadarkoli je Gloria pri maši tistega dne v cerkvi, kjer slabovidni mašuje; na dan, ko slabovidni praznuje jubilej svojega mašniškega posvečevanja; med osminami prebl. D. M., tudi če je osmina prosta (simplex); vse sobote.

Za o r a c i j e velja pravilo: Druga in tretja oracija se ne moli, kadar obred sv. maše v tisti cerkvi izključuje oracije de tempore; drugače se molijo tri oracije in sicer druga v čast sv. Duhu, tretja »contra persecutores Ecclesiae vel pro Papa«.

C r e d o se moli: kadarkoli je Credo pri maši tistega dne v cerkvi, kjer slabovidni mašuje; na dan, ko slabovidni praznuje jubilej svojega mašniškega posvečevanja.

V p r e f a c i j i se reče »et te in veneratione«, vse dni razen v praznike prebl. D. M. in med osminami Marijinih praznikov, tudi če so osmine proste; te dni tudi slabovidni reče v prefaciji, kakor da bi čital sv. mašo o prazniku ali o osmini.

Z a d n j i e v a n g e l i j je vedno sv. Janeza: »In principio«.

V p r i v a t n i h o r a t o r i j i h se mašnik ravna po svojem koledarju.

3. D o l o č b e o č r n i h m a š a h :

a) Namesto votivne maše v čast prebl. D. M. sme slaboviden mašnik brati ali peti črno mašo po formularju Missa quotidiana defunctorum, kadar je to dopustno po koledarju tiste cerkve, kjer mašuje.

b) Na vernih duš dan sme opraviti tri sv. maše in za vse tri maše lahko uporabi isti formular, Missa quotidiana defunctorum. Štipendij sme sprejeti, kakor drugi mašniki, samo za eno sv. mašo.

c) Pri tej maši je ena sama oracija, kadarkoli slabovidni opravi črno mašo po formularju Missa quotidiana namesto po drugem formularju, ki ima po rubrikah eno samo oracijo. Drugače so pri tej maši tri oracije; prva in druga pa se lahko menja po posebnem namenu.

d) S e k v e n c i j o »Dies irae« slaboviden mašnik ni nikoli dolžan moliti. A če je maša peta, morajo na koru sekvencijo peti, četudi jo mašnik opusti. F. U.

Obletnica mašniškega posvečenja. — Vsak duhovnik pač obhaja obletnico svojega posvečenja v tihi hvaležnosti, posebno pri daritvi sv. maše — a doslej ni mogel po rubrikah misala nobene posebne molitve uvrstiti. Novo urejeni »Missale Romanum« pa upošteva to umljivo željo vsakega duhovnika in določa (tit. VI 3) sledeče: »In anniversario propria ordinationis sacerdotalis, a die fixa mensis computando, si Vigilia Nativitatis vel Pentecostes, Dominica Palmarum aut duplex I. classis non occurrerit, secus autem in proximiori sequenti die quae a Duplici item I. classis sit libera, cuius Sacerdoti licet, extra Missas defunctorum, et post orationes a rubricis praescriptas, addere orationem pro seipso sacerdote, ut inter orationes diversas (n. 20).« Tega dovoljenja se bo gotovo vsak duhovnik rad poslužil. Rubrika posebno poudarja, da je obletnica vsako leto tisti kalendarični datum, na katerega se je posvečenje v resnici izvršilo, ne pa morda premakljivi praznik ali nedelja, ki ima vsako leto drug datum. Oratio pro seipso Sacerdote se uvrsti po vseh isti dan po rubrikah predpisanih oracijah, toda pred »oratio ab Ordinario imperata«.

Rožman.

»Benedictus qui venit« pri peti maši. — Pojavil se je dvom, ali naj pevcí pri peti maši po prefaciji pojo »Sanctus« in »Benedictus« kar zdržema, ali pa naj pojo pred povzdigovanjem samo »Sanctus«, po povzdigovanju pa »Benedictus«. S. Congregatio Rituum je 14. jan. 1921 odgovorila: »Sanctus« se poje pred povzdigovanjem, »Benedictus« po povzdigovanju (AAS 1921, 157).

F. U.

Vpletanje roženvenških skrivnosti med češčenamarijo. — Pri nas in tudi marsikje drugje je navada, da pri rožnem vencu med vsako češčenamarijo po besedi »Jezus« vpletamo skrivnost, ki jo premišljujemo. Po kánonu 934 § 2 v novem zakoniku pa se odpustki ne dobé, če se molitvi kaj dodá ali kaj vpleta vanjo. Zato je nekdo privatno vprašal v Rimu, ali se ta navada lahko ohrani in razširja. Sv. penitenciarija je dne 27. julija 1920 odgovorila, da ne.

Odgovor so priobčili nekateri listi. Tedaj pa so se škofje iz Švice in Nemčije obrnili do sv. stolice in pojasnili, da je ta navada že stara in bi se ljudstvo begalo, ko bi jo hoteli odpraviti; razen tega pa da je papež Pij IX. l. 1859 dovolil, da se odpustki morejo dobiti v onih krajih, kjer so ljudje že vajeni tako moliti.

Sv. penitenciarija je nato izjavila: Kánon 934 § 2 je splošen zakon, ki z njim ni preklican indult Pija IX.; sv. oče pa naj se prosi, da se indult Pija IX. raztegne na vse kraje, kjer molijo rožni venec na ta način. Sv. oče Benedikt XV. je izjavo sv. penitenciarija potrdil in indult Pija IX. raztegnil (s. Poenit. 22. jan. 1921; AAS 1921, 163).

F. U.

Podaljšanje bogoslovnega študija. — Cerkveni zakonik zahteva za strogo bogoslovni študij štiri leta, pred tem pa vsaj dve leti za filozofijo in sorodne discipline (kan. 1365). V smislu teh določil so nekatere škofije že preustrojile učne načrte bogoslovnih fakultet in

učilišč. V Trieru so z veliko nočjo 1921 vpeljali 12 semestrov. V mašnike bodo posvetili bogoslovce po 10. semestru. Zadnji dve leti sta namenjeni bolj praktični izvežbi mladih duhovnikov v pridigovanju, pomožnem pastirovanju in sodelovanju pri raznih organizacijah in društvih. Kljub daljšemu študiju ozir. ravno radi temeljitejše izobrazbe, ki se nudi v Trieru, se oglašajo toliko prosilcev, da vseh ne morejo sprejeti (Kath. Kirchenzeitung 1921 št. 19 str. 154).

Jugoslovanski škofje so na svoji zagrebški konferenci (od 30. apr. do 6. maja 1921) sklenili, da naj se na bogoslovni fakulteti v Zagrebu razširi študij na 10 semestrov, za ljubljansko fakulteto in diecezanska učilišča se ni še ničesar novega sklenilo. Petletni bogoslovni študij bi zadostoval v naših razmerah tudi zahtevi kan. 1365, ker prinesejo pri nas kandidati iz gimnazij nekaj filozofskih pojmov (logika, psihologija) in ker se »sorodne discipline« (matematika, fizika) poučujejo na naših šolah dovolj temeljito in bi tako eno leto samo filozofije nudilo približno to, kar drugod dveletni filozofični tečaj z različnimi sorodnimi disciplinami.

Rožman.

Politično delovanje katoliškim misijonarjem prepovedano. —

Dne 6. jan. 1920 je S. C. de Prop. fide na novo izdala prepoved, da se katoliški misijonarji pri svojem misijonskem delovanju na noben način ne smejo udeleževati politično za svojo državo in domovino (objavljena v »Echo aus den Missionen der Väter v. hl. Geist« 1920 št. 5/6). Posebno poudarja ta prepoved, da misijonarji ne smejo usiljevati svojega lastnega jezika; ves pouk, cerkveno petje in molitve (razen liturgičnih, za katere je predpisana latinščina) se smejo vršiti le v domačem jeziku spreobrnjenecov ozir. katehumenov. Svoj jezik jih sme misijonar le učiti, ako je za nje res koristen. Tudi običajev in predpisov svoje domovine ne sme uvajati v misijonih, ampak edino le splošne cerkvene predpise in take, ki jih dobiva posebej za svoj distrikt, pač pa naj domačine navaja k pokorščini napram zakoniti oblasti. Misijonar ne sme biti politični in gospodarski pionir svoje države. Samo ob sebi bo delovanje misijonarjevo, njegov ugled in spoštovanje, ki si ga pridobi pri domačem prebivalstvu, povzdignilo tudi ugled in vpliv njegove domovine, a na noben način ne sme pospeševati v kolonijah državnih interesov svoje domovine, niti se v to ne vmešavati, še manj pa se vtikati v trgovstvo. V vseh svojih misijonskih spisih se morajo misijonarji skrbno izogibati vsega, kar bi vzbujalo sum, da služijo misijoni državi, zato še posebej poudarja kan. 1368, ki zahteva pritrdilo škofovo ozir. redovnih predstojnikov za vsak spis četudi profane vsebine. Le tako popolnoma nepristransko in neodvisno misijonsko delovanje najde zaupanje in žanje uspehe, kakor piše tudi Jos. Fräble S. C. J. v zajemljivem poročilu: »Unter den Basoka am Kongo«: »Delovali smo katoliško, ne pa narodno, tako da po petih vojnih letih noben zamorec ni znal, katejemu narodu pripadamo. Tako je bil blagoslov božji na našem delu.« (Kath. Miss. 1920/21 št. 8 str. 174).

Rožman.



Razgled po krščanskem svetu.

Ruska cerkev.

Ruska revolucija je do dna pretresla temelje ruske cerkve. Porušila je cesaropapizem, temelj ruske cerkvene organizacije. A s tem je obenem osvobodila doslej vezane sile ruske cerkve.

Ruska cerkev se je deset let pripravljala za cerkveni zbor, ki naj bi reformiral cerkev in obnovil patriarhat. Po zmagi revolucije se je v poletju 1917 sestal cerkveni zbor v Moskvi. Za patriarha je zbor izvolil (19. nov.) moskovskega metropolita Tihona. Tihon Bellavin je bil rojen l. 1865; l. 1892 je postal rektor semenišča v Holmu, 1897 škof holmski, 1899 nadškof v Ameriki, 1907 nadškof v Vilni, 1917 metropolit v Moskvi. Rusi ga spoštujejo kot svetega, blagega in sposobnega moža; v boju proti boljševikom je pokazal izredno odločnost in požrtvovalnost. Iz katoliških virov je znano, da je Tihon najspodobnejši ruski škof, evropsko izobražen, a iskreno pobožen in globoko prepričan o resničnosti pravoslavja. V Ameriki in v zapadni Rusiji je spretno vodil pravoslavno propagando. V jeseni 1918 je izdal odločno okrožnico proti boljševikom in jo je z lastnoročnim podpisom poslal Trockemu. Boljševiki so ga vrgli v ječo, a iz strahu pred ljudstvom so ga o božiču 1918 zopet rešili. Ljudstvo ljubi in brani svojega patriarha; celo rdeči gardisti so ga večkrat branili proti nasilju.¹

V okviru starega vzhodnega nauka o vrhovni oblasti cerkvenega zbora je moskovski cerkveni zbor odločil, da je patriarh sicer vrhovni cerkveni poglavar, a podrejen cerkvenemu zboru, ki ima vrhovno zakonodajavno oblast; med škofi je patriarh samo »primus inter pares«.

Rusi se bodo nedvomno prepričali, kako prav je imel historik E. Golubinskij, ki jih je opozarjal, da patriarhat ni splošno zdravilno sredstvo za vse cerkvene rane. Prej ali slej se bodo zavedali, da je ruska cerkev samo del vzhodne cerkve in ta samo del vesoljne cerkve, da torej ruski cerkveni zbor nima tolike oblasti, kakor bi bila potrebna za reformo, vladanje in obrambo ruske cerkve.

Boljševiki so hoteli z nasilnim preganjanjem uničiti vpliv cerkve in vere. A dosegli so uprav nasprotno. Mnogi duhovniki in škofje so junaško branili cerkev in njene svetinje ter protestirali proti bogoskrunskemu nasilju. Svoje junaštvo so plačali z mučeniško smrtjo. To je rusko cerkev ožarilo s sijajem mučeništva. Ruski narod se je začel zopet zbirati pod cerkvenim praporom. Ruska inteligenca, ki je cerkev prezirala kot ekspoziuro policijskega absolutizma, se vrača k veri in cerkvi. V Petrogradu, Moskvi, Omsku in v drugih krajih so množice demonstrirale za svobodo vere in cerkve. Cerkve nikoli niso bile tako polne kakor sedaj. Ruska cerkev je dokazala poživljeno življensko silo. Slovenski novinar urednik F. Terseglav,

¹ Usodo ruske cerkve poslednjih let je najtočneje opisal protoierej dr. T. Titov (bivši profesor cerkvene historije na duhovni akademiji v Kijevu) v »Glasniku srpske patriaršije« l. 1920, br. 9—12 in 1921, br. 3 ss.

ki je pet let preživel v Rusiji (in Sibiriji), piše: »Krščansko praznovanje, ki bi ga moskovski tirani radi popolnoma ugonobili, se ne samo krepko drži, ampak okreplja in v srcih vernikov pogloblja. Mučeniška smrt mnogih ruskih škofov in brez števila duhovnikov ter menihov rodi obilne sadove. Kar je bilo gnilega v državni ruski cerkvi, se polagoma iztreblja, cerkveni organizem ozdravlja, rusko ljudstvo se vrača k Bogu. — Boljševiške grozote so pripravile psihološka tla za probujo in obnovo verske misli... Oči vseh blagih duš se obračajo navzgor. To je tista sila, ki bo ugonobila boljševiško grozovlado. Iz srede vernega ruskega ljudstva, iz nedrij tistih, ki danes še molče trpe in si trkajo na skesana prsa, ki obžalujejo grehe prejšnje vlade in cerkve, ki se vračajo k vzoru prvobitne vesoljne krščanske cerkve, iz srede teh bo prišel osvoboditelj Rusije od komunističnega pekla.«

Druga važna posledica revolucije je, da so najidealnejši zastopniki ruske cerkve obrnili pogled na katoliško cerkev. Na moskovskem cerkvenem zboru se je mnogo govorilo o katoliški cerkvi in o njenih vrlinah. Na zboru in po zboru se je izražala misel, da je potrebna zveza katoličanov, pravoslavnih in vernih protestantov v boju proti brezverstvu. V soglasju s »cerkvenim upravljenjem« v Omsku je omski nadškof Silvester početkom l. 1919 poslal okrožnico (sobščitelnye gramoty) ne samo pravoslavnim cerkvam, ampak tudi papežu. Papež je na to okrožnico, ki poroča o mučeništvu ruske cerkve, jako sočutno odgovoril.

Najidealnejši Rusi se zavedajo, da je zedinjenje s katoliško cerkvijo še v veliki daljavi. A mnogo razpravljajo o zbližanju, ki naj bi pripravljalo tla za tesnejšo združitev. Zastopniki ruske cerkve se dobro zavedajo, da to zbližanje ni mogoče na osnovi nekega brezkonfesionalnega (ali interkonfesionalnega) krščanstva ali krščanskega liberalizma, ampak na solidnih temeljih dogmatičnega krščanstva. Zbližanje na osnovi liberalnega ali reformnega krščanstva, ki je tako simpatično nekaterim zastopnikom srbskega pravoslavja, je za versko idealnejše in globlje Ruse nesprijemljivo. Rusi dobro vedo, da so te metode bile simpatične v dobi gnilega cezaropapizma, a istotako vedo, da se po teh metodah pravoslavni prav tako oddaljujejo od pravoslavja kakor katoliški reformisti od katoličanstva in da se na ta način versko zbližanje samo razdira, a ne pospešuje.

Razvoj ruskega pravoslavja se bo po najnovejših vesteh iz Rusije vršil podobno, kakor je načrtan v knjigi »Pravoslavje« (Ljubljana 1918) str. 102—106. Katoličani lahko pripomorejo in so dolžni sodelovati, da se okrepi cerkvenemu zedinjenju ugodna in prijazna struja ter da se verski tok ne obrne preveč k protestantizmu.

Sedaj se bo pokazalo, koliko vpliva ima V. S. Solovjev. Zanimivo je, da je Solovjev v zadnjem desetletju svojega življenja izgubil prejšnjo idealno vero v skorajšnje zedinjenje cele ruske cerkve s katoliško cerkvijo. A iz tradicij, ki so jih ohranili njegovi prijatelji, je znano, da je Solovjev ostal veren svoji ideji in izpremenil samo metodo, taktiko, prilagodil se je faktušnemu položaju; a v tej metodični akomodaciji so se njegove prejšnje ideje tako zatemnile, da

se iz poznejših spisov težko razberejo. Istotako je znano, da je Solovjev do konca življenja († 1900) ostal katoličan in da se je l. 1896 formalno zedinil s katoliško cerkvijo.¹ A ostal je neizprosen orientalec in je ostro kritiziral nekatere posebnosti zapadne cerkve. D'Herbigny, najboljši biograf Solovjeva, je na zapadu premagal dvome o pravilnosti ravnanja ruskega preroka cerkvenega edinstva. P. Batiffol je celo zapisal mnenje, da tvorba zedinjenih cerkva ni najboljša pot k cerkvenemu edinstvu, ampak da je pravilnejša metoda VI. Solovjeva.²

V zvezi s Solovjevom je tudi vprašanje obreda. Pred Solovjevom so se nekateri odlični člani ruske inteligence zedinili s katoliško cerkvijo ter prešli v latinski obred. Latinski obred so sprejeli iz dveh razlogov: 1. ker grško-katoliški obred v Rusiji ni bil dovoljen, 2. ker niso nikoli imeli posebnih simpatij za svojo cerkev in obred ter so po večini prešli v katoliško cerkev skozi meglo brezverstva ali indiferentizma. Solovjev pa je bil prvi idealno napredni, svobodoljubni Rus, ki je z najnaprednejšo izobrazbo združeval globoko vernost. Zato je tudi kot katoličan hotel v vsem ostati veren sin vzhodnega krščanstva in obreda. Z njim se začne nova doba, nova smer v ruskem katoliškem gibanju in uprav ta smer ima bodočnost. Leta 1912 se je pod vplivom idej Vladimira Solovjeva v Petrogradu organizirala družba ruskih »pravoslavnih katoličanov«; izdajali so časopis »Slovo istiny«, ki je imel namen čuvati in nadaljevati tradicije Solovjeva. Vodja te skupine je bil mladi duhovnik Leonida Fedorov (Fjodorov), nekdanji slušatelj petrogradske duhovne akademije; bogoslovne študije je dovršil v Rimu in v Švici. Ta mož je bil najagilnejši sotrudnik pri velehradskih shodih za cerkveno zedinjenje (1907, 1909, 1911). Po njem je imelo »vlehradsko gibanje« najtesnejše zveze z ruskimi krogi, ki so se zanimali za to idejo.

Kakor je Solovjev ljubil vzhodno obliko krščanstva, tako jo bo brez dvoma ljubil tudi ona ruska inteligenca, ki se bo pod vplivom krščanskega prerojenja v ruski cerkvi pričela udeleževati verskega cerkvenega življenja skupno s preprostim narodom. Vprašanje obreda se ne sme presojati po izjavah inteligence, ki je bila doslej tuja cerkvi. Presoditi se bo moglo šele potem, ko bo ta inteligenca gojila versko življenje v zvezi s svojim narodom, s svojo cerkvijo in njenimi obredi. Ker je poglobitev verskega življenja edina pot k cerkvenemu zblizanju in ker je ta poglobitev v zvezi z obredom, zato bo obred še v bodoče imel veliko važnost. A mogoče in verjetno je, da se bo vzhodni obred nekoliko razvijal, kakor se je razvijal do 12. stoletja.

Ruska inteligenca, ki se šele sedaj v večjem številu udeležuje cerkvenega življenja, ni ozkosrčna in ne bo pospeševala ozkosrčne konservativnosti. Širokemu obzorju širne Rusije bo v bodoče bolj kot nekdanji simpatična ideja vesoljnega krščanstva in vesoljne cerkve, ki je tako očarala največjega ruskega misleca V. S. Solovjeva. A iz

¹ Gl. čas 1917, str. 260—262.

² Echo d'Orient XVIII (1916) 92.

tega še ne sledi, da moremo v doglednem času pričakovati cerkvenega zedinjenja. Vprašanje zedinjenja v tradicionalnem smislu je z vzhodne strani povrh tega odvisno od vprašanja, ali ima vzhodna cerkev v obče vrhovno oblast, ki bi mogla v tako odločilni stvari povzročiti in vzdrževati edinstvo med raznimi narodnimi cerkvami. Srbska profesorja Perić in Kazimirović trdita, da ne. Vprašanje je, ali imajo poedine vzhodne narodne cerkve še tako krepko organizacijo, da bi se moglo v njih doseči soglasje pri tako odločilnem koraku, proti kateremu bo mnogo nasprotovanja že zato, ker se bo težko doseglo soglasje ostalih vzhodnih cerkva. Ali bodo šli škofje s patriarhom, duhovniki s škofi in verniki z duhovniki? Na ta vprašanja ne morem odgovoriti. A gotovo je, da bomo tem bliže edinstvu, čim bliže bomo Kristusu.

V Rimu se jako zanimajo za rusko in rusinsko cerkveno vprašanje. Sedanji papež Benedikt XV. odločno zahteva čuvanje vzhodnega obreda. Lvovskemu metropolitu A. Šeptickemu je sveti oče v avdijenci početkom l. 1921 z veliko energijo naglašal načelo: »Mi želimo, da vzhodni kristjani postanejo katoličani, a ne latinci.« Poljske intrige proti rusinskim katoličanom in proti delovanju metropolita Šeptickega so bile odločno obsojene. Benedikt XV. je izdal jako prijazno pismo na rusinske katoličane, s katerim se obnavlja rusinski kolegij v Rimu. Šeptickega je imenoval apostolskim vizitatorjem za vse rusinske katoličane z velikimi privilegiji. Šeptickij je v mesecu marcu odpotoval v Ameriko; uredil bo rusinske cerkvene razmere v severni in južni Ameriki. Odlični katoliški krogi v Ameriki so rusinskemu metropolitu obljubili gmotno in moralno pomoč.

Francoski, angleški in amerikanski katoliški krogi sodijo jako optimistično o bodočnosti katoliške cerkve v Rusiji. Po krvavi zarji boljševiške revolucije bo Rusiji zasijala lepša zarja verske prenovitve.

F. G.



Slovstvo.

a) Pregledi.

»Dictionnaire apologétique de la Foi catholique.«

Biblični članki v II. in III. zvezku.¹

1. Stara zaveza.

Jephté (Tome II 1270—1272). — P. A. Condamin S. J. preiskuje samo Jeftejevo obljubo ali prisego, da hoče žrtvovati Bogu, karkoli mu pride ob zmagoviti vrnitvi doma nasproti. Zagovarja razlago, da Jeftejeva

¹ Odlično bogoslovno enciklopedijo izdaja s pomočjo prvovrstnih sotrudnikov Adhémar d'Alès, profesor na kat. institutu v Parizu. Drugi zvezek (tome) je izšel l. 1915, tretji pa l. 1920 pri pariškem založniku Gabrielu Beauchesne.

hči ni zadostila tej obljubi z vednim devištvom, kakor so v novejšem času tolmačili rabinci in nekateri katoliški eksegeti, ampak da je bila res žrtvovana kot žgavna daritev, Pisatelj navaja tehtne razloge za to trditev. Božja inspiracija ali aprobacija ne pride v poštev pri tej sicer prepovedani človeški daritvi.

Job (T. II 1540—1546). Po razdelitvi knjige se peča C. Chauvin, član biblične komisije, zlasti z njenim božjim značajem in historičnostjo. Božjega značaja je vse tisto, kar govori avtor v svojem imenu ali kar govori Bog. Vse drugo ima le toliko veljave, kolikor to odobrava Bog v prikazni ali avtor. Knjiga je pesnitev na zgodovinski podlagi. Chauvin smatra Joba za zgodovinsko osebo, enako so mu historični trije prijatelji in Eliu. Razgovore so imeli, kar se tiče glavne vsebine, v resnici; pesnik jim je dal le pesniško umetno obliko. Tudi teofanija mu je zgodovinska, dasi je o tem, kakor pravi, dvom dovoljen.

Jonas (T. II 1546—1559). — P. A. C o n d a m i n razlaga najprej tradicionalno naziranje o Jonovi kot zgodovinski knjigi ter razrešuje vse tozadevne potežkoče. Potem pa razmotriva hipotezo, da Jonove knjige ni smatrati za zgodovinsko, ampak za zgolj didaktično knjigo. To bi bil tisti slučaj, ki ga predvideva tudi biblična komisija v odgovoru 23. junija 1905, da se na sploh to načelo ne sme sprejeti »excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo Ecclesiae sensu non refragante eiusque salvo iudicio solidis argumentis probetur, hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma historiae parabolam, allegoriam... proponere.« V tem slučaju bi bila knjiga parabola kakor parabola o izgubljenem sinu. To tezo zagovarja med katoličani zlasti van Hoonacker z različnimi razlogi. Condamin večinoma samo referira njegovo precej drzno izvajanje, vendar se zdi, da mu ugaja ta razlaga. K sklepu pa opominja, naj se ekseget varuje, da bi kategorično in absolutno zagovarjal kakšno mnenje v tej kontroverzi. Priporoča pa, da se loči dogmatična tradicija, ki ima za predmet razodetje in je nedotakljiva, od tradicionalne eksegeze. Tradicionalna eksegeza je dogmatična in oblatvena interpretacija v verskih in nravnih stvareh, če je soglasni nauk cerkvenih očetov, v drugih slučajih pa da je tradicionalna eksegeza lahko zmotna, kjer namreč ne pride kaka dogma v poštev. Za to didaktično teorijo navaja sv. Gregorja Naz. in Teofilakta.

Judith (T. II 1559—1565). — Pri tej knjigi je tudi precej zgodovinskih težkoč. Zato so jo smatrali nekateri za parabolo. Drugi pa zopet zagovarjajo strogo historičnost. A. C o n d a m i n, pisatelj tega članka, je za bistveno historičnost knjige. Nemogoče pa se mu zdi zahtevati strogo historičnost v vseh posameznih podatkih. V okviru teh možnosti razrešuje posamezne navidezne neskladnosti.

Juif (Peuple) dans l'Ancien Testament. (T. II 1565—1651). — Prof. Touzard razlaga v tem dolgem članku zlasti dve ideji judovskega ljudstva, namreč njegov monoteizem in njegovo mesijanstvo. Monoteizem zasleduje pri sosednih in drugih narodih starega veka ter pri Izraelcih v vseh doбах in pride do zaključka, da je izraelski monoteizem transcendentalen ne samo po vsebini, ampak tudi po izvoru, in da je izraelska religija res od Boga razodeta. Mesijanizem pa išče v prerokih knjigah. Preroki namreč izjavljajo, da oblika religije, ki jo oznanjajo, ni definitivna, ampak da pride za njo druga, bolj popolna oblika za vse narode v bodočnosti. Kakor pri monoteističnih izrazih, tako preiskuje pisatelj tudi pri mesijanskih napovedih posamezne besede, stavke in misli, dokler ne pride do popolne slike.

Moïse et Josué (T. III 695—860). — Največjo pozornost je vzbudila tale razprava iz notranjega vzroka radi vsebine same, iz zunanjega vzroka pa, ker je dobila reprobacijo rimske kongregacije. Touzard, profesor

na teološki fakulteti katoliškega inštituta v Parizu, razpravlja tu kočljivo vprašanje o postanku pentatevha, oziroma heksatevha. Pisatelj navaja sicer tehtne razloge za Mojzesovo avtorstvo, priznava pa dalekosežno razločevanje uporabljenih virov, četudi ne v smislu Wellhausenove struje (prim. mojo razpravo »Postanek pentatevha«). Na tej nekoliko polzki in ne preveč trdni podlagi zasleduje zgodovino izraelskega ljudstva pod Mojzesovim in Jozuevim vodstvom. M. Slavič.

2. Nova zaveza.

Jésus-Christ (T. II 1288—1538). — Francoska bogoslovna literatura se ponaša že z lepim številom svetovnoznanih, deloma večkrat prevedenih znanstvenih del o življenju Jezusa Kristusa (iz novejšega časa so znani n. pr. C. Fouard, Le Camus, P. Didon, H. Lesêtre, Th. Pègues, G. Berthe i. dr.). S člankom, ki bi, sam zase izdan, reprezentiral obsežno knjigo, L. de Grandmaison častno nadaljuje to vrsto. Pisatelj se v okviru štirih zelo pregledno razdeljenih poglavij (Le milieu évangélique, Le témoignage du Fils; Le preuves du témoignage; Le témoignage du Père) dotakne vseh važnejših problemov, ki so v zvezi z božjo osebo Kristusovo (n. pr. socialno in umsko osredje Kristusove dobe; prerokbe; čudeži; historični in apologetični pomen vstajanja i. dr.). Pod naslovom »Conclusion« podaja na koncu dokaz za pričevanje sv. Duha (Le témoignage du Saint-Esprit) od apostolskih dni do danes. Ta dokaz je izredno lep in, lahko rečemo, neizčrpen. G. prav na kratko predstavi nekatere značilnejše osebnosti krščanske povestnice od sv. Pavla in sv. Janeza počenski pa do Ozanama, Lacordaireja in Newmana, da na njih pokaže, kako se je tekom stoletij izpopolnjevala napoved Kristusova: »Ko pa pride tolažnik, ki vam ga bom jaz poslal od Očeta, Duha resnice, bo on pričeval o meni« (Jan 15,26). Dobro bi bilo, ko bi se v apologetikah ta dokaz bolj upošteval, dasi vpliva bolj na srce, kot na um. Lepo namreč potrjuje, da se žarki vseh svetlih luči krščanskega neba stekajo vsi na eni sami točki, na vzvišeni osebi Kristusovi. — Članek velikopoteznega bogoslovnega pisatelja s širokim znanstvenim obzorjem dela čast francoski bogoslovni znanosti.

Langues (dans la primitive Eglise; T. II 1810—1819). — Med vsemi harizmami je glosolalija po soglasni sodbi najbolj zagonetna. Spričo maloštevilnih in nejasnih poročil v novozakonskih knjigah je zlasti dvoje težko doognati: 1. ali je binškošni čudež (Dej 2, 4 nsl.) istovrsten s pojavi glosolalije v Korintu (1 Kor 12—14), 2. na kaj se je nanašalo skrivnostno govorjenje te vrste harizmatikov. J. Corluy v primeroma kratkem članku navaja glavne racionalistične razlage binškošnega čudeža in korintske glosolalije ter jih na kratko zavrne. Nato poda svoje mnenje. Izraz »govoriti v jezikih« njemu v knjigah novega zakona ali v Pavlovih listih pomeni vedno isto, namreč pod vplivom sv. Duha v tujih jezikih poveličevati Boga. Čudež je bil v govorečih, ne v poslušalcih. To govorjenje se je pojavljalo deloma v ekstazi, ko je duša občevala samo z Bogom (Korint), deloma pri zavesti (binškošni čudež; dar tujih jezikov pri širjenju evangelija v apostolski dobi in pozneje). — V izvajanjih se C. bistveno ujema s Pratom (La théologie de Saint Paul⁵ I [Paris 1913] 175 nsl.) in večino starejših teologov, dočim novejši nemški eksegetje vidijo v binškošnem čudežu nekaj povsem drugega kot v glosolaličnih pojavih Pavlovih cerkvenih občin (prim. n. pr. A. Steinmann, Die Apostelgeschichte [Bonn 1916] 22 nasl.; J. Sickenberger, der erste Brief an die Korinther [Bonn 1919] 48—49).

Lieux saints (Authenticité des, T. II 1862—1879). — Pisatelj, Burdo Christian, naglaša, da sv. cerkev, ki je podelila odpustke za obisk sv. krajev, ni izrekla s tem nikake dogmatične definicije o avtentijii teh krajev. Nameravala je samo pospeševati nabožno češčenje skrivnosti iz življenja našega Gospoda. Glede krajev, katerih obisk je združen z odpustki, je zahtevala vedno samo človeško vero. Očitki proti učiteljski

avtoriteti sv. cerkve so mogli radi svetih krajev nastati, ker se je zamejnjavavala historična tradicija z dogmatično. Pisatelj najprej sortira vire, ki iz njih zajemamo podatke o legi sv. krajev, z ozirom na njih zgodovinsko vrednost, da nato lahko zanesljiveje pretehta posamezne dokaze iz historične tradicije za lego nekaterih najvažnejših krajev (n. pr. za božji grob, Kalvarijo, obednico, Pilatovo sodno dvorano, križev pot, votlino Gospodovega rojstva, za posamezne važne točke mesta Nazareta). Na podlagi te analize pride do sledečih zaključkov: Historične in arheološke ugotovitve ne prevrnejo zgodovinske verodostojnosti evangelijev; glede lege večine sv. krajev, ki se kot taki častijo, nam zelo stara in resna tradicija podaja moralno izvestnost. Cerkev, ki je sprejela dobro potrjeno tradicijo, ni stopila v službo zmote, niti se ji ne more očitati, da je bila neprevidna.

Mystères païens (Les) et **Saint Paul** (T. III 964—1014). — Velik del novejših protestantskih teologov stoji na stališču, da je krščanstvo sprejelo mnogo bistvenih elementov iz poganskih misterijev. V pričujočem članku raziskuje E. Jacquier, če in v koliko je mogoče govoriti o vplivu vzhodnih poganskih religij na teologijo sv. Pavla. In kaj odkrije? Že a priori pravi, je treba odkloniti mnenje, da stoji Pavel pod vplivom poganskih religij, ker je zajemal svojo teologijo iz starega zakona, deloma iz neposrednega božjega razodetja in iz apostolskih izročil. Nauk in tudi obrede vzhodnih poganskih religij je sv. Pavel dobro poznal, saj je neprestano občeval s poganskimi konvertiti. Če imajo pri sv. Pavlu nekateri izrazi analogen pomen kot v poganskih religijah, iz tega še ne sledi, da je sv. Pavel prevzel idejo iz poganstva: »Ressemblance n'implique pas dépendance« (1011). Da, v spisih sv. Pavla in v poganskih religijah se nahajajo celo analogne ideje. Toda tu sem spadajo ideje, ki so sploh skupna last vseh religij. Razen teh splošnih skupnih idej je neprimeroma več razlik kot analogij med Pavlovim krščanstvom in mističnim paganizmom. Temeljiti članek je za današnje dobo izredno aktualen ter bo zbudil gotovo tudi med teologi nasprotnega mišljenja pozornost in priznanje. A. Snoj.

b) Ocene in poročila.

1. Zimmermann, S., **Kant i neoskolastika**. I. dio: sustavno-kritički. 8^o (str. 189). Zagreb 1920. II. dio: Studije. 8^o (str. 216). Zagreb 1921.

2. Zimmermann, S., **Ontološko-noetični problem u evoluciji filozofije**. (Prestampano iz 220. knjige »Rada« Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti.) Zagreb 1920.

1. Zgodovinski razvoj filozofskega umovanja, pravi po pravici dr. S. Zimmermann, se osredotočuje v vprašanju o izviru in vrednosti našega spoznanja (Kant i neoskolastika, 5). A največji predstavnici nasprotujočih si struj sta Kantova in novoskolastična filozofija. Kantova filozofija je »ključ za razumevanje moderne filozofije«, novoskolastika je po našem mnenju filozofija bodočnosti, ki se poraja. »Auf der Schwelle dieser Philosophie der Zukunft steht das Problem der Realität«, je dejal Külpe (Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland², 1905, 125), in prav po znaku realne objektivnosti spoznanja se skolastika bistveno loči od vse Kantove in kantovske filozofije. Zato je bilo hvaležno in hvalevredno, da si je Z. izbral za posebno delo vprašanje: Kant in novoskolastika. A še bolj hvaležno in hvalevredno je, da je napisal o tem vprašanju res temeljito delo.

Z. podaja na eni strani analizo in kritiko Kantovih del: Kritike čistega uma in Kritike praktičnega uma (z dodatki iz Metafizike nravi in Religije v zgolj umskih mejah), na drugi strani pa nauk skolastike o istih vprašanjih. Analiza je verna, kritika bistra, uporabljena literatura bogata.

Jako debra je splošna označba Kantovega problema in analiza Uvoda (iz 2. izdaje K. č. u.), ki je v njem, kakor je dejal Vaihinger, ves Kantov sistem kakor v klici obsežen. Z. opozarja tu zlasti na tisto veliko protislovje vsega Kantovega umovanja, da je realist in idealist obenem, ali bolje, da noče biti ne idealist, ne realist. Neokantovce je to protislovje prisililo, da so započeli temeljito revizijo Kantovih osnov. Pravtako dobro opozarja (tu

in še posebej v kritiki Transcendentalne estetike), kako rad rabi Kant nepopolne alternative za popolne in tako sam sebe zjva v zmotne sklepe. (Isto sodbo je izrekel, kakor pripominja Z., že Ueberweg.) Tako pri vprašanju o sintetičnih sodbah a priori, tako pri vprašanju o objektivnosti prostora in časa. Tam si je zastavil alternativo: ali so splošne sodbe a posteriori ali a priori, ko je možno še tretje, da so a posteriori, a razbrane za apriorno umsko silo. Tu je zopet sklepal, da morata biti čas in prostor apriorni obliki čutnosti, ker sta pogoj vseh nazorov, ko sta lahko pravtako pogoj vseh nazorov, če sta apriorni obliki vnanjih čutnih predmetov. V kritiki Transcendentalne logike je posebno dobro obdelano vprašanje o Kantovem idealizmu. Tu se tisto prvo protislovje Kantovega sistema povrača. Kritika tako zvanih antinomij, paralogizmov in sofizmov (v kritiki Transcendentalne dialektike) je krajša, vendar zadovoljiva. Manj zadovoljiva se mi zdi kritika Kritike praktičnega uma.

Poleg analize in kritike dveh glavnih Kantovih del podaja Z., kakor smo dejali, nauk skolastike, ozir. novoskolastike, tako o času in prostoru (52—59), o izviru in vrednosti našega spoznanja (78—115) in o skolastični etiki (178—187).

Naj dodamo nekaj pripomb!

Ne zdi se nam povsem srečna misel, da je združil analizo in kritiko Kantovih del z vzporedno razlago skolastike. Že pogled na razdelitev kaže, da je to na kvar obema, zlasti pa skolastiki. Po mojem mnenju naj bi bil podal najprej in samo, kar nam je podal sedaj, deloma zamotano med poglavja o skolastiki (n. pr. kritiko Kantovih kategorij), deloma nepotrebno po dvakrat (n. pr. kritiko Kantove teorije o analitičnih in sintetičnih sodbah 22—29 in 109—115), to je, analizo in kritiko Kantovega sistema. Posebej (morda v II. delu) naj bi podal skolastični nauk, potem pa (v III. delu) prinerjajočo kritiko o obeh in končno sodbo. Sedaj pa v delu ni zadovoljivega soglasja. Časih se zdi, kakor da delo ni enega kova, ampak niz samostojnih razprav. Prim. str. 78—115, kjer se marsikaj ponavlja, celo grški termini za um in morda celo ne v istem smislu (na str. 88 se *νοῦς παθητικός* istovetno z *νοῦς δυναμικός*, ne str. 99 pa se pravi *νοῦς ποιητικός* ili *δυναμικός* kjer pomeni *δυναμικός* očitno vprvo pasivno, vdrugo pa aktivno umsko silo). Da je v delu več tiskovnih hib, to je v sedanjih razmerah umljivo. Na str. 54 je citat iz sv. Tomaža, ki je čisto pogrešen. Aristoteles se zelo nedosledno navaja. To so sicer malenkosti, a brez potrebe motijo.

V drugem delu je Z. zbral večje studije: o pojmu resnice, o možnosti metafizike, o vzročnosti in teleologiji, o znanosti in veri, o morali in religiji, o svobodni volji. V vseh vzporeja in presoja Kanta in skolastiko. Razprave so jako temeljite; posebno znamenita je razprava o svobodni volji (str. 149—216). Znanstvena analiza kantovstva je bistra in izčrpiliva.

Seveda so to studije. Ni torej sistematične zveze med posameznimi razpravami, ali bolje, notranja zveza je, a na zunaj je vsako vprašanje samostojno obdelano, zato se analiza Kantovih nazorov ponavlja. Celo v eni ter isti razpravi časih ni prave enote, kakor da je razprava sestavljena iz več studij. To se zlasti čuti pri razpravi o svobodni volji, kjer se iste misli, rekel bi, ista analiza v drugem delu zopet povrača. To kajpada moti, da si stvari sami ni na kvar. Na str. 8 se zopet nahaja tista posebna misel Z-nova, da si je mogoče misliti človeka, ki bi imel nujno, po vrojenih spoznavnih zakonih, objektivno neresnično sodbo za resnično. Jaz sem že v »Času« (1918, 290) v referatu o Z-novi Občni noetiki povedal svoje mnenje, da se meni zdi takšno bitje nemoogoče: če je bitje misleče, je zmožno refleksije, ob refleksiji se pa zave, zakaj pritrdi, ali iz zgolj subjektivnih ali objektivnih razlogov. Ko bi pa bilo tako bitje možno, tedaj se zopet meni zdi, da ni nobene poti več iz skepticizma. Lahko se pa miselno loči — kar je Z. tu potem tudi res storil — mišljenje, kolikor se ravna zgolj po logičnih zakonih, od mišljenja, ki vsebuje obenem odnos k objektu. Gola zveza mišljenja z miselnimi zakoni res še ne utemeljuje objektivne resnice, temveč je treba gledati tudi na odnos, na skladnost ali neskladnost misli z objektom. Dejansko pa vsaka sodba bitno izraža tudi ta odnos.

2. Drugo delo marljivega pisatelja je po večini zgodovinsko-kritično. Obravnava isti problem, a v razvoju filozofije: od grške filozofije do Kanta na eni strani, do novoskolastike na drugi strani. Z. podaja nazore večjih miselcev o razmerju med idejami in bitjem, obenem pa dodaja kritične opomnje. Ta pregled je vrlo poučen, ker zgodovina problema omogoči mnogo globlje umevanje vprašanja in njega težav. Shematično se dajo vsi nazori navesti na dva: metafizični in antimetafizični nazor (skolastika in Kant). Po tem kritičnem zgodovinskem pregledu Z. v drugem delu kritično rešuje problem sam in sicer v ideološko-metafizičnem, to je skolastičnem, ozir. novoskolastičnem smislu. Najprej kratko povzema staroskolastični nauk in opozarja na nekatere nedostatkosti, ki jih bo treba še znanstveno premagati, Naglašaja pa, da je nasplošno skolastična misel nepobitna. To dokazuje v treh poglavjih, kjer že tudi skuša s pomočjo izpopolnjene moderne dušeslovne analize (Husserl, Meinong, Geysler) premagati tiste nedostatke, govoreče o genetični in logični analizi spoznanja, o problemu resnice in o metafizični vrednosti spoznanja.

Po našem mnenju bi bilo zopet bolje, če bi se tudi tu oba dela docela ločila. Saj je ontološko-noetični problem v razvoju filozofije zadosten problem sam zase, ki ga je vredno z vso paznostjo obdelati in tako pokazati, za kaj pravzaprav gre v tej veliki borbi duhov. Da je skolastična rešitev edino prava, to je zopet svoj problem. Tu je le naravno, da se Z. bolj ali manj ponavlja (ozir. da se ponavlja v delu »Kant i novoskolastika«). Nekaj opomb: K str. 71: Husserl uči, da zremo neposredno samo najbolj splošne biti, ne pa vseh (prim. L. U. II 1^a, 205, 245), in mislim, da se sedaj že tudi Geysler strinja z njim (prim. Lehrbuch d. Psychologie II^a, 1920, 329 sl.). Str. 75—92—98: Ni prav jasno, koliko naj imamo kritiko Aristotelove teorije o splošnih idejah za upravičeno, a koliko le za nominalističen ugovor. Na str. 75 se imenuje stališče, da bi bilo znanstveno spoznanje samo iz občnih spoznav. »manjkavo« (dokaz historična veda), na str. 98 zopet narobe, a ni jasno povedano, ali v našem ali v čigavem smislu. K str. 141: Zopet ista misel o človeku, ki bi po zakonih mišljenja nujno smatral za objektivno resnično, kar bi dejansko ne bilo resnično. Svoje mnenje o tem sem povedal že zgoraj. Z. res da lepo razlaga, da mi odkrivamo zakone mišljenja v objektivnosti sami in da tako neposredno zremo skladnost misli z objektivnostjo. To je resnično, toda če bi bilo tisto bitje možno, bi tudi nujno mislilo, da neposredno vidi skladnost, a bi bila ta misel le iluzija. Kako naj vemo, da ne živimo v tisti iluziji tudi mi? Refleksivnost je samovidnost, le ta jamči za resnico tu in tam. Naš um je logos, ki torej lahko ve, ko sodi, zakaj sodi, ali radi subjektivnih nagibov ali radi objektivnih razlogov. Zato se mi tudi ne zdi dosti upravičeno, ako Z. (na str. 117) očita Mercierju, da »predpostavlja nevarljivost zavesti«. Saj te ni treba »predpostavljati«, ker re prav tisto prvo, kjer vidimo, da vidimo!

To je le nekaj opazk k delom, ki bodo gotovo dala mnogo pobude na resno razmišljanje o tako važnih in aktualnih spoznavnih problemih. Naj še pripomnimo, da je imenovala južoslavenska akademija znanosti na svečani seji 25. aprila t. l. prof. dr. S. Zimmermanna za svojega pravega člana, za kar čislaneemu znanstveniku srčno čestitamo. A. Ušeničnik.

Veber, dr. Fr., *Uvod v filozofijo*. 8^o (str. 352). Ljubljana 1921. Tiskovna zadruga.

Fr. Veber je izšel iz graške Meinongove šole, ki je znana po svoji »predmetnosti teoriji« (Gegenstandstheorie). Vrlina te šole je analitika duševnih doživljajev in njih predmetov. Meinong je menil, da bo mogoče najti tu v tem svetu tudi »eksaktno formulo« za enotno definicijo filozofije (Die deutsche Philosophie d. Gegenwart I 101—102.) In prav to nalogo, pokazati in dokazati, da je res tako mogoče pojmiti filozofijo kot enotno in posebno znanost poleg drugih znanosti, rešuje prof. Veber v svojem »Uvodu«.

Prof. Veber ni zadovoljen z nobeno dosedanjih definicij filozofije: po teh definicijah se stavi filozofija ali nad druge znanosti, česar ji ni mogoče priznati, ali pa sicer poleg drugih znanosti, toda tako, da ni več samosvoja, avtonomna znanost. Če naj bo filozofija znanost, more biti le znanost p o l e g

znanosti, in če naj bo samostojna znanost, mora imeti svoj predmet, ki si ga druge znanosti še niso prisvojile in si ga sploh prisvojiti ne morejo.

Ali so še kje taki predmeti? Dokaz, da so, tvori vsebino Veberjevega »Uvoda«. Prva vrsta takih predmetov so duševni doživljaji: predstave, misli, čustva in stremljenja. Dr. Veber dokazuje (40—56), da je duševnost svojevrstna realnost in da »ne more nobena še tako natančna analiza našega telesa in naših možgan kot taka nikdar trčiti na še tako malenkosten doživljaj« (48). Taka svojevrstna realnost je tudi psihološki »jaz«, ki sam ni doživljaj, a doživlja ima (57—87). Veber se odločno upira Humeu in modernim zastopnikom tako zvane aktualitetne teorije, da bi bil »jaz« le kompleks doživljajev. Doživljaje imenuje Veber »psihično«, realnost »jaza« pa »psihoidno« realnost.

Poleg »doživljajev« in »jaza« je pa še vrsta »nepsihičnih« predmetov, ki jih tudi »kot takih ne more raziskovati nobena iz ostalih posameznih tradicijskih znanosti« (224, 304—311). Vsaka predstava je namreč predstava nečesa, vsako stremljenje je stremljenje po nečem. Podrobna analiza četrto doživljajev pokaže tako četrto predmetov, ki so nepsihični, ki se jih pa vendar vsaj popolnoma druge znanosti niti dotakniti ne morejo. Ti predmeti so: osnove, dejstva, vrednote in najstva. Najstva: tisto na kakem predmetu, tista svojevrstna lastnost (bodisi realna ali ne), ki stremljenje po njej (oziroma odvrčanje od nje) tako rekoč izraža, da predmet bodi ali ne bodi (najstvo, naj bo, Sollen). Vrednote: tista svojstva predmetnosti, ki se ob njih javijo čustva (hedonska, estetična, vrednotna, logična). Dejstva: tisto, kar odgovarja misli, da je kaj ali da ni, da je takšno ali takšno. Osnove: predmetnost, ki se na njej končno snujejo vsi doživljaji, predstave, misli, čustva in stremljenja, to je: a) barve, zvoki, vonji, okusi... (osnove najnižjega reda); b) gibanje, stik, razsej (realne osnove višjega reda); c) število, sličnost, razlika, razmerje, harmonija (irrealne osnove višjega reda). Od teh četrto predmetov se jih odteguje troje »brezpogojno« vsaki drugi znanosti, namreč najstva, vrednote in dejstva, osnove pa vsaj toliko, da ni mogoče doumeti »njih zadnjega bistva« brez psihološkega spoznavanja in umevanja duševnosti (325).

Tako sta torej tako rekoč dva cela svetova, ki nista dostopna nobeni tradicionalni nefilozofični znanosti: »na eni strani celokupna duševnost, na drugi strani celokupno neduševno vesoljstvo« najstev, vrednot, dejstev in deloma tudi osnov. Tu je torej možna še posebna znanost poleg znanosti s svojevrstnim predmetom. In ta znanost je vprav filozofija. Tako sledi iz vsega »Uvoda«, da je filozofija prava in svoja znanost, namreč — in to je nje definicija — »znanost o duševnosti kot taki in o vseh neduševnih predmetih, ki se tudi kot taki ne dajo raziskovati brez raziskovanja duševnosti kot take« (325).

To je vodilna misel »Uvoda«, ni pa še ves »Uvod«. V zvezi z osnovnim izvajanjem sega namreč prof. Veber naprej in nazaj: naprej, ko kaže na podlagi analitike duševnih pojavov, kaj sledi iz tega za razna vprašanja: o duši, o razmerju duše in telesa, o časovnosti in večnosti; nazaj, ko zavrača dosedanje nazore in nazore pretoklosti, ko označuje zlasti tudi svoje stališče do skolastike in Tomaža Akvinskega.

Če se sedaj ozremo kritično na ta »Uvod«, moramo najprej priznati, da je osnovna misel logično izvedena. Da, pritrdili bi ji brezpogojno, če bi bila osnovana tudi podstava, namreč trditev, da more biti filozofija le znanost poleg znanosti. Ta podstava je seveda po našem prepričanju zmotna. Filozofija se je vedno smatrala kot veda nad (pozitivnimi) vedami. Tako jo je pojmoval Aristoteles, tako jo pojmujejo še vedno tudi moderni, n. pr. da navedemo le enega, Dilthey (Das Leben der Philosophie v Die Kultur der Gegenwart T. I, Abt. VI³, 1921, str. 65—66). Ko se sodbe vedno bolj in bolj posplošujejo, ko se pojmi oblikujejo in porazdeljujejo v arhitektoniko z enim viškom, ko se vse spoznave družijo in obrazložujejo v eni misli o enem zadnjem počelu, ko duh išče zadnje misli o bitju, vrednotah in smislu vesoljstva, tedaj, pravi Dilthey, smo v kraljestvu filozofije. To seveda ni posebno določno povedano, a vendar je dosti

jasno, da se vidi, kaj je prava naloga filozofije. Po materialnem predmetu bi se torej filozofija res ne ločila docela od vseh drugih ved (o vesoljstvu razmišljujejo tudi druge), a loči se po formalnem objektu, po vidiku, in to zadoščuje za to, da je svoja veda. Toda tu ni kraj za takšna dokazovanja. Hoteli smo le to reči, da je podstava Veberjevega »Uvoda« problematična, izvajanje samo na tej podstavi je pa vsekako logično. Ni pa nobenega zadržka, da se Veber omeji na to polje filozofije, kakor ga je sam opredelil: polje bo še vedno jako prostrano, obsegalo bo vso psihologijo in vso »predmetnostno filozofijo«. Zlasti v analitiki duševnih pojavov si obetamo od njega novih vidikov in izsledkov. Glede predmetnostne filozofije bo mogla nje plodnost izkazati šele bodočnost.

Toliko na kratko o vodilni misli »Uvoda«. Sedaj še nekaj o drugih zamislih in nazorih, ki jih dr. Veber ali radi zveze z vodilno mislijo ali pa tudi iz neke neekonomičnosti v »Uvodu« razlaga in podaja.

Ko je dokazoval svojevrstnost duševne poleg fizične realnosti, se mu je zdelo, da mora govoriti tudi o razmerju duše in telesa. Kritika, bodisi spiritualističnega, bodisi materialističnega monizma, je na splošno prav dobra in ji je mogoče le pritegniti. Po pravici izreka Veber uničujočo sodbo zlasti o Haecklu (seveda kot filozofu, ne kot zoologu). Sam je za dualizem (107), a za čisto svoj dualizem, ki ga tudi že v »Uvodu« razklada. Telo pripada neduševnemu svetu, a med duševnim in neduševnim svetom ni nobenega vzročnega odnosa (117). Tudi ni ne duševni, ne neduševni svet ustvarjen, zakaj stvarjenje je po Veberju protisloven pojem (116). Ker so pa vendar psihološka podlaga vseh doživljajev občuti (Veber pravi, da je to ne le empirično, temveč analitično in torej splošno ter nujno gotovo, 225, 291, 299, 300) in občutom zopet prav s takšno apriorno nujnostjo odgovarjajo osnove (213), torej predmeti iz fizikalnega sveta, ki zopet tudi sam odgovarja vnanjemu »faktično eksistentnemu« svetu (107) kot končnemu predmetu (317), je med neduševnim in duševnim svetom neka brezčasna harmonija (312), in sicer taka, da je duševni svet enostransko odvisen od neduševnega sveta (313). Ta odvisnost je prava bitna odvisnost v metafizičnem smislu. Veber namreč sicer priznava, da je »jaz« svoja realnost, različna tudi od doživljajev, vendar zanikuje, da bi bil »jaz« substancialna realnost: ni akt, ni substanca, ampak »kajstvo«. Kakor pa ni doživljajev brez teža »kajstva«, tako, pravi, pa tudi ni teža »kajstva« brez doživljajev. Nekaj podobnega je po njegovem mnenju tudi v vnanjem svetu: kakovosti ni in ne more biti brez nekega nositelja, nekega »kajstva« (takovo more biti le »nekaj«), a zopet, kakor ni kakovosti brez »kajstva«, tako pa tudi ni »kajstva« brez kakovosti (81). »Jaz« je tudi bitno odvisen od doživljajev, doživljaji zopet končno od osnov, osnove navsezadnje od neduševnega sveta. Tako je vsa duševnost metafizično odvisna od vnanjega sveta. Ta koordinacija sega iz večnosti v večnost.

To je torej že prava metafizika, ki se razpreza po vsem »Uvodu« in meri daleč nad neposredni, v uvodu označeni smoter teža »Uvoda«. Žal pa, da je po našem mnenju v tej metafiziki nekaj usodnih zmot ali vsaj za ves sistem nekaj usodnih nedokazanih trditev.

Prva taka trditev je, da so občuti analitično nujno prvi doživljaji, tako da ni možno bitje, ki bi spoznavalo, a bi ne imelo občutov (225). Za nas, za našo duševnost je to res empirično gotovo. Naše duševno življenje je res končno odvisno od občutov. To so pa že stari modroslovci prav tako dobro vedeli in izrazili s stavkom: »omnis nostra cognitio incipit a sensu«. A da bi bilo to apriorno in splošno nujno, to bi mogel osnovano trditi le kdo, ki bi ne ločil čutnih predstav in pojmov. Potem bi imela vsaka misel za psihološko podlago čutne predstave, ki zopet podstavljajo občute. Toda takšno senzualistično pojmovanje duševnosti je neznanstveno, kakor je dokazal proti Lockeju, Humeu in modernim senzualistom Husserl v epohalnem delu »Logische Untersuchungen«. Tudi v nas so čutne predstave le neko »pomagal«, da more naš um razbrati pojme, a nikakor niso pojmi sami. Nikakor ni torej dognano, da bi bila zveza med čutnimi predstavami in pojmi apriorno nujna in da bi bilo protislovno bitje, ki bi mislilo, a ne bi

čutilo. To protislovje je mogoče zanesti v duševnost le z ekvivokacijo, z dvoumno rabo besede »predstava«, ki navadno pomeni čutno predstavo, a lahko pomeni tudi pojem. Husserl je pokazal, kako zlasti v Nemcih ta ekvivokacija z odgovarjajočo besedo »Vorstellung« dela toliko zmede.

Druge takšna trditve je, da »jaz« ni možen brez doživljajev. »Jaz«, ki bi se zavedal sam sebe, seveda ne, saj je samozavest že doživljanje. A zakaj bi bil nemogoč jaz kot realnost? Res je jasno, da ne more bivati kakovost brez nečesa, kar je takovo, in tako tudi ne doživljaji brez nekoga, ki jih doživlja. A kako more Veber kar naprosto nadaljevati: »jasno pa je, da velja ta zakon tudi narobe« (81). To zares ni jasno. Celó pa ni jasno, da »nam ne preostane absolutno ničesar več, če si v resnici odmislimo vse svoje doživljaje« (82). Če je »jaz« svoja, od doživljajev različna realnost, pa naj se imenuje substanca ali »kajstvo« (po dr. Fr. Žigonu povzeti izraz »kajstvo« [Čas X, 1906, 416] je prevod Aristotelovega $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\upsilon\tau\omicron$, kar pomeni Aristotelu bistvo, in sicer v prvi vrsti bistvo substance), nam ostane pač prav ta realnost! Tu ni vendar nobenega protislovja. Če ni n. pr. električne svetlobe brez nositelja, recimo v sobi brez »hruške« (naj smem prezreti ne še jasno elektronsko teorijo o luči »brez nositelja«), nikakor ne sledi, da ni možen nositelj, da ni možna hruška brez svetlobe. Tako je tudi s subjektom doživljajev. Seveda a priori ne vem, ali more »jaz« tudi dejansko bivati brez vseh doživljajev, a protislovja v tem ni, analitično evidentno ni, da bi ne mogel!

Tretja takšna trditev je, da je v pojmu stvarjenja protislovje. Pojem o možnosti stvarjenja je res jako težak, sam v sebi, lahko rečemo, za nas transcendenten, a da bi bil protisloven, tega Veber ni dokazal, nasprotno, njegov dokaz dokazuje, da stvarjenje mora biti. Če Veber priznava, da v vrsti vzrokov in učinkov v svetu (... $m^3 - m^4 - m^5 - m^6 \dots$) nobeden m ni nujen, ampak vsak prigođen in odvisen, tedaj prav nič ne pomaga, če podaljšamo to vrsto iz neskončnosti v neskončnost in iz večnosti v večnost. V celi neskončni vrsti ne bo zadostnega razloga, da ta m, n. pr. m^1 , dejansko biva. To je zares analitično evidentno. Zato zaključene vzročnosti na svetu ni mogoče doumeti brez višje izvenvrstne vzročnosti. Če pa to misel do konca premislimo, pridemo prav do stvarjenja.

Četrta taka trditev je, da bi bilo vsako vzročno razmerje med neduševnim in duševnim svetom nemogoče. Tudi sv. Tomaž Akvinski je učil, da telo ne more delovati na dušo. A mislimo si z njim, da telo in duša nista vsaksebi, kakor dve samostojni substanci, ampak da je, kakor je že Aristoteles učil, duša dej, ki telo udejstvuje, tedaj vnajni mik ne zadene najprej telesa, da bi šele od telesa prehajal na dušo, marveč zadene vprav živo telo, telo, ki je udejstvovano po duši. Kajpada vnajni mik ni edini vzrok občuta — to bi mogel trditi le kak materialistični senzualist —, a je vzrok, ki čutilo in čut predmetno določi. Takšna vzročnost tudi nikakor ni proti zakonu o stalnosti energije. Težko je le vprašanje, kako potem duša dobiva iz občutov bistveno različne pojme — Aristoteles je za to postavil posebno umsko dejavno zmožnost, »intellectus agens« skolastikov —, a ta težava ne more biti nepremagljiva zapreka, ko samoopazovanje zadostno priča, da pojme res dobivamo iz občutov po abstrakciji. Nasprotno pa je zaznavanje predmetov brez vsake vzročnosti vnanjega sveta naravnost nerešljiva uganja. A to je že v zvezi s peto trditvijo.

Peta trditev torej o brezčasni harmoniji neduševnega in duševnega sveta je pri Veberju trditev in nič več. Kaj naj bo to, da je med neduševnim in duševnim svetom večna koordinacija? Kdo je ustanovil to koordinacijo? Razumemo tako koordinacijo pri Leibnizu po večni božji predodločitvi (harmonia praestabilita), a tu je brez vsakega zadostnega razloga. In pa koordinacija z enostransko bitno odvisnostjo duševnosti od neduševnega sveta! Če torej odmislimo neduševni svet, izgine tudi »jaz« v nič. In vendar je »jaz« po Veberju prava, od vsega neduševnega bistveno različna realnost! Ako hočemo to logično zvezati, moramo ali zanikati, da »jaz« ni svoja realnost, temveč le nekak »epifenomen« neduševnega sveta (kar bi bil prikrit materializem), ali pa bi morali sklepati, da neduševni svet duševnega

večno ustvarja. Ta enostranska bitna odvisnost ima namreč vse znake, ki jih sv. Tomaž Akvinski pripisuje pojmu večnega stvarjenja. Seveda si sv. Tomaž ni mogel misliti, da bi snov ustvarjala duha, ampak je neduševni in duševni svet izvajal iz višjega stvariteljnega počela. Veberjeva zamisel ima še mnogo drugih težav, ki jih tu ni mogoče razvijati. Le to naj še omenimo, da bi se moral »jaz« tiste dobe, ko še ni bil v posebnem odnosu k telesu, kako spominjati, spominjati se cele večnosti tiste koordinacije. Saj so po Veberju organski občuti le ena vrsta občutov in so drugi občuti v neposrednem odnosu z drugim vnanjim svetom. Kjer so pa občuti, so predstave, kjer predstave, misli, kjer misli, samosvest. Jaz bi se moral torej od večnosti zavedati samega sebe.

Sploh treba reči, da se prof. Veber ob tem svojem dualizmu miselno ne bo mogel obdržati. Dualizem ne more biti prvo. Načelo zadostnega razloga ga bo gnalo dalje v monizem. Teda j bo pa stal pred trilemo: ali materialistični monizem, ali spiritualistični monizem, ali pa kavzalni monizem sv. Tomaža Akvinskega! Kdor priznava svojevrstno realnost duševnega in neduševnega sveta, ta se more seveda logično umiriti le ob kavzalnem monizmu, v Stvarniku - Bogu!

Glede Veberjeve kritike filozofičnih nazorov iz preteklosti le dvoje, troje opomb! Prva bodi, da je dualizem sv. Tomaža Akvinskega čisto nezadostno označen, in vendar je prav nauk sv. Tomaža o razmerju med dušo in telesom globoko filozofičen in znanstven. Če ga je pa Veber že omenjal, ne bi mogel kar kratko reči, da sta skolastiku »bog« z ozirom na svet in duša z ozirom na telo »odnosni obliki«. Beseda »oblika« Slovincem še nikakor ne pomeni teža, kar skolastikom »forma« ali »actus«, poleg teža je pa po sv. Tomažu razmerje med dušo in telesom docela drugačno kakor pa razmerje med Bogom in svetom. Tu ni možna le približema nobena primera! — Drugo, kar bi opomnili, je, da znanstvenik ne bi smel ponavljati tistega izreka »credo quia absurdum«, ki ni niti po obliki, nitar še po smislu Tertullianov (prim. De carne Christi c. 5, pa Bardenhewer, Geschichte d. altkirchlichen Literatur II 343). — Tretje je, da ima tudi tisto naglaševanje o »dvojni resnici« pri skolastikih nekaj, kar se nam zdi nefilozofično. Dejstvo je, da je bil nauk o dvojni resnici tuj (arabski) element, ki so ga veliki predstavniki skolastike odločno zavrnil. Veber po krivici navaja za ta nauk Scota (prim. Tübing. theol. Quartalschrift, 1920, 124). Kdor pojmuje s skolastiki resnico kot »adaequatio intellectus et rei«, kot skladje med mislijo in objektivnostjo, za tega je govorjenje o »dvojni resnici« (da bi bilo lahko kaj teološko resnično, kar je filozofično zmotno) naravnost absurdno. In res je Petrus Pomponatius hotel zakriti s tem naukom le svojo nevero (prim. Betzendörfer, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Petrus Pomponatius, 1919).

Zmotna je misel, da bi bila skolastična psihologija zgolj apriorno-deduktivna (190). Sv. Tomaž izhaja a posteriori, od empiričnih dejstev, le globljšega umevanja išče v racionalnih resnicah, kar pa mora vsaka veda, ki noče biti le »registratorica« pojavov. Tudi ni osnovano, če zameta Veber kar a priori »srednjeveško ločitev med posvetno in nebeško znanostjo« (22), saj mora sam priznati, da spada v področje človeške znanosti sicer »na celo ma« vse, a da je faktično lahko cela vrsta predmetov, o katerih radi omejenosti našega uma »nimamo in morda nikdar ne bomo imeli nobene pojma« (21). No, prav to je pa učila tudi skolastika. Predmet uma je načelno vse. »Intellectus est apprehensivus entis et veri universalis«. (Summa theol. 1, 78, 1.) A dejansko naš um radi svoje omejenosti sam iz sebe more spoznavati le čutne stvari in kar je s čutnimi stvarmi v vzročni zvezi. »Tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia.« (Summa theol. 1, 12, 12.) Če je torej nad čutnim svetom še višji svet, ki se v svoji notranjščini po čutnem svetu ne javi, in če je možno, da se ta svet našemu umu kako drugače razodene — a priori ne onega ne tega nihče ni upravičen zanikavati —, je možna tudi »nebeška veda«, če jo hočete tako nazvati, t. j. veda o nadčutnih resnicah, ki jih um sam iz sebe ne more doznati.

Če vse povzamemo, je naša sodba o Vebrovem »Uvodu« ta: Dr. Fr. Veberju ni mogoče odreči priznanja, da je jako marljiv in bister analitik duševnih pojavov in njih predmetov v smislu Meinongove tradicije. »Uvod« je za to zadosten dokaz. Njegovo izvajanje o osnovah, dejstvih, vrednotah in najstvih mora vzbuditi zanimanje vsakega filozofičnega znanstvenika. Vendar je pa podstava »Uvodu« po naši sodbi preslabotna, da bi mogla vzdržati Veberjeve zaključke o filozofiji. Celo pa logičnega miselca ne morejo zadovoljiti njegove metafizične konstrukcije. Tudi je čisto po nepotrebnem z njimi natpal svoj »Uvod«. V njegov »Uvod« te konstrukcije sploh ne spadajo. Bilo bi v vsakem oziru dosti bolje, če bi se bil od začetka do konca držal logično in smotrno svoje naloge, ki je po načrtu bila, dokazati, da je filozofija poleg drugih znanosti posebna, svoja, avtonomna znanost.

Aleš Ušeničnik.

Hudal, Dr. Al., *Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. Ein Lehrbuch für Theologie-Studierende.* 8^o (VIII+195) Graz u. Leipzig 1920. U. Moser'sche Buchhandlung, M. 18.—

V nemškem jeziku pisanih uvodov v sv. pismo je razmeroma malo. Stari Kaulen je v l. 1905—1911 doživel 5. izdajo, l. 1906 je objavil Fell splošni uvod v staro zavezo in Schöpferjeva zgodovina stare zaveze je izšla l. 1912 petokrat. L. 1912 je izdal K. Holzhey knjigo »Kurzgefaßtes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das AT«, ki pa je pogrešna v nekaterih delih. Zato je Hudal, univerzitetni profesor v Gradcu, prišel s svojo knjigo ravno v pravem času. Pa ne le radi potrebe, ampak tudi radi svoje notranje vrednosti je Hudalovi knjigi uspeh zasiguran. Knjiga ima vso tvarino zgodovinsko-kritičnega uvoda pregledno in jedrnato obdelano, ne da bi prezrla katero modernih vprašanj. Avtor pozna dobro najnovejše slovstvo ter nas o vsem informira z najnovejšimi podatki. V spornih vprašanjih utemeljuje tradicijo, presoja pa previdno in preudarno tudi vse poskuse novih rešitev teh vprašanj, prepuščajoč živi učiteljevi besedi ali lastnemu raziskovanju končno sodbo.

Hudal, po svojem očetu rojak iz Novega mesta, omenja tudi s hvalevredno natančnostjo starocerkvenoslovanski prevod sv. pisma, kakor je sploh začel posvečati svojo pozornost slovanskemu bibličnemu študiju. V kratkem izide njegovo delo na tem polju z naslovom: »Die exegetischen Schriftsteller der slawisch-orthodoxen Kirchen«. Kdor hoče imeti kratko in solidno orientacijo o introduktorični vedi in želi znati, na kateri stopnji stoji danes starozakonski biblični študij pri zapadnih katoliških in protestantskih narodih, ta bo z uspehom segel po Hudalovem uvodu.

M. Slavič.

Грујић, Др. Рад. М., *Историја Хришћанске Цркве.* I. Стара и савремена Православна Црква. 8^o (VIII + 264). Београд 1920.

Knjiga obsega poleg dveh uvodnih poglavij (str. 3—13) dva dela; prvemu je naslov: Stara pravoslavna Hrišćanska Crkva (1.—1054. g.); drugemu: Savremena pravoslavna Hrišćanska Crkva (1054.—1920. g.); prvi manjši je na straneh 17—112, drugi daljši sega od str. 115—248; zaključuje ga pregled poglavitne literature (str. 249—251) ter stvarni in oseboimenski register (252—264). — Knjiga je prirejena, kakor pravi pisec v predgovoru, predvsem kot učna knjiga za zgodovino krščanske cerkve, vendar je namenjena tudi širšim krogom inteligence, kajti: »Po obilju gradiva, kao i po sklepu i načinu izlaganja, ovo je više kompendium nego li udžbenik i može da posluži svakom ko oseća potrebu i ima želju, da se lako, pregledno i prema rezultatima nauka što je moguće ispravnije upozna sa istorijskim razvitkom i savremenim stanjem jedne tako važne socijalne ustanove, kao što je Hrišćanska Pravoslavna Crkva, u svima glavnijim pojedinostima njegova života.« Z ozirom na razmere, v katerih je knjigo pisal, ugotavlja avtor glede svojega dela: »Kako one ne može da ostane bez izvesnih neofostataka; tim više, što je ovo prvi pokušaj, da se u jednoj knjizi pregledno i ukratko prikaže

istorija i statistika cele Pravoslavne Hrišćanske Crkve prema njenom savremenom nacionalnom grupiranju.»

Knjigo bo z velikim zanimanjem čital tudi vsak katoliški izobraženec bodisi radi tega, ker ima tukaj priliko neposredno spoznati, kako gleda pravoslavni strokovnjak na tisto dobo, ki razkola ni še poznala, in kako presoja on razne pojave in dogodbe, ki so razkol pripravljali (I. del), bodisi radi tega, ker mu nobena druga knjiga ne nudi tako ročnega pregleda o razvoju pravoslavne krščanske cerkve od leta 1054 dalje do leta 1920 ter nje sedanjem stanju kakor prav ta. Vtisi, ki jih bo imel od I. oz. II. dela, bodo seveda različni. Drugi del se omejuje posebno pri slikah o sedanjem stanju le na zgodovino in ozemlje pravoslavja; prvi del pa hoče podati pogled na celotno Kristusovo cerkev, pogled torej tudi na rimsko cerkev in na papeštvo, in sicer »prema rezultatima nauka što je moguće ispravnije«. V II. delu nastopa in dela pisatelj »pro domo sua«, v I. delu pa se mora nujno ozirati na činjenico, s katero se on kot član pravoslavne krščanske cerkve vsekako ne more identificirati, zato bo vsak radoveden, kako razmerje bo on kot znanstvenik nasproti njej zavzel, da bo potem slika, ki jo hoče za dobo do leta 1054 podati, prirejena v resnici »prema rezultatima nauka što je moguće ispravnije.« —

Lep je vsekako II. del. Pozna se, da je pisatelj skrbno zbiral gradivo, da bi na malem prostoru kolikor moguće veliko podal. Tu razpravlja o sedanjem stanju pravoslavne krščanske cerkve. On razlikuje v njej pet skupin pravoslavnih nacionalnih cerkvâ: grško, arapsko, slovansko, romansko, gruzijsko. Za vsako skupino obravnava samostalne cerkvene oblasti, ki se v njej nahajajo: 1. V grški pravoslavni cerkvi: carigrjski patriarhat (116—145); atensko metropolijo (145—153) ter kretska metropolijo (153—154), poleg tega še grško cerkev v Ameriki in zapadni Evropi (154). — 2. V arapski (arapsko-grški) pravoslavni cerkvi: jeruzalemski (156—160), anti-ohijski (161—164) in aleksandrijski patriarhat (164—167). — 3. V slovanski pravoslavni cerkvi: rusko (167—204), srbsko (204—214) in bolgarsko cerkev (214—223). — 4. V romanski pravoslavni cerkvi: cerkev v Rumuniji (224—233); sibijsko metropolijo (233—240); pravoslavne Rumune na Balkanu (240—241) ter arhiepiskopijo bukovinsko (slovansko-rumunska cerkev, str. 241—246). — 5. Gruzijska pravoslavna cerkev ozir. gruzijski eksarhat je ena sama avtonomna cerkvena oblast v gruzijskem ozemlju na Kavkazu, ki šteje okoli 1½ milijona pripadnikov s sedežem v Tiflisu (247—248).

Za vsako tu našeto avtonomno cerkveno oblast podaja avtor zgodovinsko sliko od srede 11. stoletja dalje, seveda le v velikih potezah, z raznih vidikov n. pr. pri carigrjskem patriarhatu glede razsežnosti v raznih stoletjih, gledé uprave, bogoslužja, verskega življenja, meništa, zmotnih nauk, delovanja za unijo, prosvete itd. Nato opisuje njen položaj v sedanjosti, prav tako z raznih vidikov. Čitatelj dobi podatke, tudi statistične, za vsa važnejša poglavja od ustave dotične cerkvene oblasti do izobrazbe svečenstva in prosvetnega dela med narodom. Prav v tem, da je pisatelj toliko gradiva tako pregledno priredil, je pri knjigi njegova poglavitna zasluga, za katero mu bo vsakdo hvaležen.

Nekoliko opomb. Str. 122 govori pisatelj o praznoverju, ki je vladalo v krščanski družbi, posebno — kakor pravi — na zapadu, kjer je l. 1484 sam papež ustanovil »sudove za izročivanje tobožnjih veščica«. Dobro bi bilo, če bi bil tukaj povedal, da je Inocenc VIII. bulo radi tega izdal, da bi postopanje svetnih sodišč proti čarovnicam kolikor možno ublažil, ker je hotel to postopanje rezervirati duhovnim sodiščem. To je bil njegov namen! Če omenja papeža v ti zvezi — dasi ga ni moguće nikakor navajati kot dokaz, da je on vero v čarovništvo krepil — bi radi popolnosti trebalo konstatirati, da je bila vera v čarovništvo tudi v Carigradu razširjena. Znani filozof Mih. Psellos n. pr. (1018—1078) je napisal posebno delo o tem, patriarh Ivan XIV. (1334—1347) je izdal posebno pastirsko pismo v ti zadevi in duhovnikom naročil, da poizvedujejo o čarovnikih; l. 1371 je celb sinoda objavila odredbe glede čarovništva itd. Na str. 128 piše o poskusih za zbliznanje ter našteva razloge, zakaj ni moglo priti do edinstva. Res je, da so

Latinci v prav veliki meri zakrivili, da se je nasprotstvo Grkov do zapada spremenilo v besno sovraštvo, vendar so bili tudi Grki, ki so i sami dajali povodov, da so ji hLatinci mrzili, tako n. pr. v svojem obnašanju pri prvih treh križarskih vojskah, potem pa v pokolju, ki so ga l. 1182 v Carigradu nad Franki uprizorili. Vsega tega pisatelj ne omenja. In papež Inocenc III., kateremu očita nasilno postopanje proti grški cerkvi, je bil tisti, ki je dogodka l. 1204 najbolj obžaloval, kakor jih sploh vsakdo mora obžalovati, ker so ideji zedinjenja neizmerno škodovali. Izvršili so se bili proti njegovi volji in njemu se ne more tukaj prav nobena krivda pripisovati, dasi je pozneje z »fait accompli« računal. — Značilno je, da je pisatelju (str. 130) Kyrillos Lukaris, ki je l. 1621 prvokrat postal patriarh v Carigradu, »jeden od najspremnijih in najboljih patriaraha«, ko je vendar gotovo dejstvo, da je bil v neprestani zvezi s protestantizmom ter si mnogo prizadeval, da bi v grški cerkvi njegove ideje zavladale. Grški škofje, n. pr. nadškofa v Berroeji in Solunu sta proti njemu radi tega nastopila, posebna sinoda ga je l. 1638 obsodila; in vendar tolika hvala temu patriarhu po našem pisatelju! Da je bil Kyrillos Lukaris izobražen in spreten mož, to bodo vsi priznali, da bi se pa bil izkazal kot patriarh, to je pa več kot dvomljivo. — Na str. 129 piše glede koncila v Firenci, da je bila tam »ponajviše revnosnim zauzimanjem i odličnom spremom mitropolita efeskoj Marka dokazana ispravnost pravoslavnoğ učenja, naročito u glavnoj sporni točki o umetku si od Sina«. Toda prav nasprotno se je zgodilo. Treba čitati samo podatke v Mansi-ju (XXXI) in v Nickes-u (Sanctum Florent. Conc. editum a Monacho Benedictino, Romae 1865)! Radi tega, ne pa »pod pritiskom cara i pape«, so v Firenci vsi predstavitelji grške cerkve, izimši Marka Evgenika in staropoljskega biskupa, ki se je bil odstranil, dekret zedinjenja podpisali. — Na str. 180 omenja dejstvo, da se je po razdelitvi Poljske »odmah oko 8 milijona unijata povrtilo u pravoslavlje«. Da, »povratilo« se je — s pomočjo najhujšega nasilja, s knuto, s konfiskacijo imetja in izgnanstvom... Tako se je vršilo spreobrnenje pod Katarino II. ter se pozneje ponavljalo pod Nikolajem I. in Aleksandrom II. — Še mnogo drugih mest bi se dalo navesti, ki bi potrebovala izpopolnitve, da bi nudila objektivno sliko. Dobro bi bilo, da bi že pri prihodnji drugi izdaji knjiga to podajala.

Prvi del razpravlja o dobi, ki družu zapadno latinsko in iztočno grško cerkev že v isti celotni verski organizaciji. Da se versko stališče avtorjevo pri tem delu uveljavlja, je naravno. To velja sploh za vsakega pisatelja, tudi strokovnjaka-znanstvenika, pa naj riše katerokoli stran, ki se tiče človeka kot človeka, velja za filozofa prav tako, kakor za sociologa, politika, naravoslovca, kulturnega pisatelja in tudi zgodovinarja. Vsak ima s človekom opraviti in vsak ga presoja v luči svojega svetovnega naziranja. V zgodovini bodo radi tega ista dejstva našla različne razlage. Nad tem se skoraj ni mogoče spodtikati. Nemožne je tudi take razlage zavračati in nasprotniku dokazati, da je na krivi poti, dokler mu ne dokažemo, da je njegovo izhodišče, to je luč svetovnega nazora, v kateri gleda na človeka, krivo. Če imamo v konkretnem slučaju n. pr. pravoslavnega cerkvenega zgodovinarja pred seboj, tedaj gleda na pojave in razvoj Kristusove cerkve pod vplivom take ideje o cerkvi, ki je čisto drugačna, kakor jo imajo katoličani. Drugače torej tolmači genezo razkola, institucijo papeštva, delo za unijo ter sploh ves ustroj katoliške cerkve, kakor pa katoličan. Dokler se ne najdeta oba pri istem pojmu Kristusove cerkve, je vsako korigiranje in zavračanje nazorov, ki jih nasprotnik ima o pre mnogih pojavih v zgodovini Kristusove cerkve, vsaj glede njega samega zastoj. Delo se mora pričeti pri osnovni ideji, pri vprašanju, kako si je Kristus svojo cerkev zamislil, kako jo je hotel po svoji smrti imeti v človeški družbi realizirano. Odgovor na to vprašanje more dati temelj, ki je katoličanom in pravoslavnim že brez vsake debate skupen, namreč sv. pismo, dela cerkvenih očetov ter zgodovinsko-znanstveno ugotovljena dejstva v dobi cerkvenih očetov. Seveda se pri oceni naše knjige na to polje ne bom spuščal, ker je izven moje naloge. Omeniti sem pa hotel to, ker ni moj namen, idejno izhodišče pisatelja ocenjevati, ampak samo ugotoviti, kaj treba že a priori pri našem delu

upoštevati. Kar pa moramo od vsakega zgodovinarja zahtevati, je to, da navzlic idejni luči, v kateri gleda na dogodke v zgodovini, te dogodke tako podaja, da odgovarjajo resnici. Resnica mora pač iti nad vse, bodisi prijetna ali ne.

Idejna luč, v kateri gleda pisatelj na dogodke cerkvene zgodovine, je »apostolski saborni ili konstitucionalni sistem« ali »apostolski princip konstitucije uprave« (str. 85) ali »apostolsko načelo zbora i dogovora« (str. 87), ki mu je »osnovno načelo u upravi Crkve Hristove« (str. 88). Ni mogoče tukaj to idejno luč kritično motriti, ker bi za tako delo rabili celo knjigo. Tu samo ugotavljamo, da je naša idejna luč čisto druga, namreč monarhični princip, kolikor je realiziran v znanem nauku o primatu rimskega škofa ter v nauku o cerkvi.

Pisatelj pa se očitno moti, če redno in dosledno označuje monarhični princip v ustavi katoliške cerkve kot »apsolutistički sistem vlasti jednoga čoveka nad celom Crkvom« (str. 85) ali če ta princip imenuje »apsolutistički princip« (str. 87). Pojem »apsolutistički« vključuje samovoljnost, nikakor pa ne pojmi »monarhični«. Zato bi pisatelju nujno priporočal, da v prihodnji izdaji svoje knjige zameni besedo »apsolutistički« z besedo »monarhični«, kajti ustava katoliške cerkve ni apsolutistična, ampak monarhična. Monarhi-papeži so bili vedno nasprotniki vsakega apsolutizma, bodisi političnega, bodisi še posebej verskega. Poleg tega se spodobi, da vsaj znanstvenik — imenuje pojem, oziroma ustanovo s tisto besedo, s katero jo nazivajo nje pristaši, oziroma lastniki.

Glavni razlog, da je razkol nastal, je po pisatelju »nepravoslavno učenje Rimske Crkve o vrhovnoj vlasti papskoj i o ishodu Sv. Duha i od Sina« (str. 90). Bolj točno bi bilo, če bi rekel le »učenje R. C. o vrhovnoj vlasti papskoj«; da je to učenje »nepravoslavno«, to trdi on le s svojega stališča. K temu še druga opomba. Pisatelj rabi dosledno za označbo nauka, ki naj bi bil Kristusov, in za cerkev, ki naj bi bila njegova, izraz »pravoslaven«. Rabi ga za apostolsko dobo, kakor za dobo sploh, ko ni bilo še razkola, in rabi ga za dobo po razkolu, toda tukaj le z ozirom na nauk in cerkev, kolikor se razlikuje od katoliške cerkve. To zelo moti. Kajti beseda »pravoslaven« je že dolga stoletja postala »terminus technicus« za cerkev in nauk, ki se v bistvenih točkah razlikuje od katoliškega. Ta razlika pa obstoji šele od razkola dalje. Zato je raba besede »pravoslaven« za cerkev po razkolu in pred razkolom tendenciozna, ker hoče pri čitateljnih doseči vtis, kakor da bi bila sedanja grško-iztočna cerkev, kolikor je ločena od katoliške, identična s cerkvijo, ki je pred razkolom sploh obstojala. Pred razkolom imamo — ne oziraje se pri tem na sekte — le Kristusovo cerkev, ki je ena sama, »pravoslavna«, oziroma »pravoverna« samo toliko, kolikor se dobé kraj nje tudi herezije, ki niso pravoverne. Tudi si avtor z dosledno rabo besede »pravoslaven« v zgoraj označenem smislu sam sebi nasprotuje. Kajti če je grško-iztočna cerkev v resnici pravoslavna ter, kakor hoče pisatelj sugerirati, identična z apostolsko in predrazkolno cerkvijo sploh, potem ni mogoče razumeti besed (str. 56): »Kada je u IX. v. otpočeo velikí razdor između Zapadne i Istočne Crkve, nije moglo više biti vaseljenskih sabora, budući da cela vaseljenska Crkva ne bi mogla na njima pravilno zastupana biti.« Pravoslavna ali pravoverna cerkev mora biti vendar v vsakem slučaju cela cerkev, torej tudi vesoljna cerkev prav radi tega, ker je pravoslavna ali pravoverna. Če smatra avtor grško-iztočno cerkev za pravo Kristusovo cerkev, za pravoslavno, potem ni umeti, zakaj bi v njej (seveda brez rimske) ne »moglo više biti vaseljenskih sabora«! — Če pa na istem mestu nadaljuje: »Zato Istočnjaci i nazivaju sve dalje sabore svoje samo oblasnim saborima; dok Rimska Crkva, sasvim nepravilno, naziva vaseljenskim saborima i neke svoje oblasne sabore, koje su od to doba držali sami oni na Zapadu,« tedaj indirektno ugotavlja sledeče: 1. da se rimska cerkev identificira z apostolsko in predrazkolno cerkvijo ter sploh s pravo Kristusovo cerkvijo, ki more biti le ena, sicer bi ne mogla sklicevati vesoljnih zborov, ki naravno obsegajo celo cerkev, ter jih tako tudi označevati; 2. da Istočnjaci ne smatrajo svoje cerkve za

izključno legitimne in pravoverne, ker bi drugače ne zavzemali stališča, da jim vesoljnih zborov ni mogoče imeti...

Na str. 86 tolmači, kako so rimski škofje prišli do vrhovne oblasti v cerkvi. To se je zgodilo čisto naravno radi tega, tako uči, ker je bil Rim edina apostolska cerkev na zapadu in se je tukaj iz nje krščanstvo širilo na vse strani, ker je bil cesarska prestolnica in središče bogastva; radi tega se mu je že zgodaj priznalo prvenstvo časti. To priznanje, pravi, »raspali brzo želju u nekih častoljubivih episkopa rimskih i za vlašću. Stoga oni već od II. v. počeše raditi, da u celoj Hrišćanskoj Crkvi postane rimski episkop jedini vrhovni starešina, kao što je rimski car jedini gospodar u celoj carevini. A da tome nađu i crkvenog opravdanja izmislili su (podčrtal jaz): kako su rimski episkopi naslednici apostola Petra, kome je tobože sam Hristos predao svu vlast u Crkvi.«

V teh stavkih pisatelj trdi reči, ki ne samo ne odgovarjajo zgodovinskim dejstvom, ampak jim naravnost nasprotujejo. Kje so tisti »častoljubivi« biskupi in Rimu, katerim je priznanje prvenstva časti razpalo »želju za vlašću«? Kje so tisti biskupi v Rimu, ki so že od II. stoletja pričeli delati, da bi postali edini vrhovni poglavarji v Kristusovi cerkvi, kakor je rimski car edini gospodar v celi državi? Kje se rimski car pri dejstvanju rimskih škofov sploh kdaj omenja kot zgled, ki ga je glede oblasti treba v cerkvi posnemati? A najhujše je, da pisatelj trdi, da so si rimski škofje izmislili, da so oni nasledniki svetega Petra, kateremu je baje (tobože) Kristus vso oblast v cerkvi izročil. Kje je rimski škof, ki si je to izmislil? — Origenes uči, da je Kristus svojo cerkev na Petra kot najtrdnjše skalo postavil in da mu je vso oblast pri paši ovac izročil; Tertullian pravi, da je Peter skala, na kateri se ima cerkev zidati, on tisti, ki ima ključne nebeskega kraljestva ter oblast vezati in razvezovati v nebesih in na zemlji; Ciprijan uči isto ter na široko poudarja, da je stolica rimskega škofa Petrova stolica, da je mesto Fabianovo (tedanjega rimskega škofa) mesto Petrovo itd. Naš pisatelj pa trdi, da so si vse to rimski episkopi izmislili! Zakaj nihče ne izpodbija namišljene pravice teh episkopov, ko nastopajo oblastveno in ne samo v smislu »prvensva časti«, ne samo na zapadu, ampak tudi na iztoku, n. pr. Klemen I. 96 v Korintu, Viktor, ko odreja sinode okoli l. 185 v vprašanju velike noči, Dionizij, ko okoli l. 265 kliče škofa v Aleksandriji na odgovor itd.? Zakaj uči Grk Irenej okoli l. 187, da mora s cerkvijo rimskih episkopov vsaka druga cerkev soglašati, in zakaj ponavlja 60 let za njim Ciprijan, da ni kristjan, kdor se ne nahaja v Kristusovi cerkvi, ki je Kornelijeve, to je cerkev rimskega episkopa? Ne eden se pri tem ne sklicuje na to, da je Rim carska prestolnica, tudi Ignacij Antiohijski ne, ko rimsko cerkev tako proslavlja, tudi Hegezip in Irenej ne, ko iščeta merilo za svojo pravovernost v veri rimske cerkvene občine! Da so rimski biskupi nasledniki sv. Petra, »kome je tobože« sam Hristos predao svu oblast u Crkvi, to, kakor zgodovinska dejstva izpričujejo, ni njih izmisliotina, to je nauk tedanje cerkve; prav tako niso postali »jedini vrhovni starešine u Crkvi« radi tega, ker »poeše raditi« za to, temveč to mesto imajo že od vsega početka brez vsakega ugovora od strani katerekoli cerkve. — Drugo, dejstvom nasprotujočo trditev izraža pisatelj, ko nadaljuje glede rimskih episkopov: »To njihovo učenje (namreč nauk o prvenstvu, ki naj bi si ga bili sami izmislili) našlo je odziva među mnogim episkopima Zapada, te su na jednom oblasnom saboru 344. g. doneli zaključak, da tadanji papa Julije prima apelacije sviju episkopa protiv presuda njihovih oblasnih sabora.« Ta sabor je oni v Sardiki (današnji Sofiji na Bolgarskem), torej ne kak sabor na zapadu, kakor bi se lahko iz konteksta sklevalo, ampak na iztoku; zbrali pa so se k njemu zastopniki pravoverja od povsod, tudi iz iztoka, n. pr. iz Makedonije, Ahaje, celo iz Palestine in Arabije, poleg njih še Atanzij iz Aleksandrije, Marcel iz Ankyre in Asklepas iz Gaze. Točno torej povedano, bili so na ti sinodi — na sinodi v Filipopolju (Plovdiv), kamor so se arianski biskupi umaknili, se seveda tukaj ne oziram — biskupi iz zapada in iz iztoka in vsi so soglasno

sprejeli določbe kan. III—V, da bodi ne samo konkretno tačasni biskup Julij v Rimu, ampak sploh biskup v Rimu vrhovna apelacijska instanca v slučajih, da kaka pokrajinska sinoda katerega škofa odstavi. Spontano so ta sklep napravili, sklicevaje se pri tem na sv. Petra, ki so mu hoteli s tem svoje spoštovanje izreči. O Rimu kot carski prestolici ni bilo ne tukaj, ne prej na nikejski sinodi ne sploh na kateri drugi sinodi do l. 381 niti govora. Zgodovinskim dejstvom torej ne odgovarja trditve, ki smo jo tu iz pisatelja spoznali; pa prav tako ne naslednja (str. 86): »Tu odluku (cerkv. zbora v Sardiki l. 343/44) preneše docnije na sve pape naročitim zakonima carevi Zapadno-Rimskog Carstva iz IV. i V. v., te proglasiše rimskog papu vrhovnim sudijom i poglavicom cele Hrišćanske Crkve.« Isto velja, če trdi glede Karla Velikega, da »je učinio papu fakićkim poglavicom cele Zapadne Crkve«. Ne pozna li avtor kan. VI. nikejske sinode iz l. 325, kjer se omenja kot star običaj, da vrši rimski biskup patriarhalno oblast, seveda nad vsem zapadom, kakor to grška kanonista Zonaras in Balsamon (iz 12. stoletja!) sama izrecno poudarjata? — Torej davno prej ko so rimski carji bili v prijateljskih odnosih s cerkvijo, je rimski biskup vršil oblast na zapadu (pa tudi na iztokul), avtor pa piše, da jo je dobil šele po milosti vladarjev rimske države! Prav tako ne odgovarja dejstvom, če avtor piše, da so (str. 87) »Lažni Isidorovi Dekretali imali zadatak, da tobožnjim istorijskim podacima iz prvih hrišćanskih vremena dokažu tobože neosporno pravo rimskih papa na vrhovnu i isključivu vlast u celoj Hrišćanskoj Crkvi.« Niti ena pravica se tukaj papežem ne pripisuje, ki je že prej niso izvajali! Zatorej so dekretali po splošni sodbi imeli predvsem le nalogo, ščititi in braniti episkope pred metropolitni in svetnimi mogotci.

Na str. 87 sl. razpravlja o dogodkih za Fotija. Že prvi stavek ne odgovarja zgodovinskim dejstvom: »Težnja rimskih papa da i Istočnu Crkvu potčine svojoj vlasti, nije se ostvarila,« ker sledi iz nje, kakor da bi ne bila iztočna cerkev nikdar priznavala jurisdikcionalne nadoblasti rimskih škofov. Ona pa je to oblast priznavala. Dogodki, ki so v zvezi z Ivanom Zlatoustim, Nestorijem, Eutyhom in Flavianom ter kalcedonskim koncilom; Akakijem in njegovim razkolom ter Hormizdo; cariğrajsko sinodo l. 680 in Agatonom; z ikonoborstvom, Tarazijem in Hadrianom ter nikejskim zborom l. 787; Theodorom Studitskim in njegovimi menihi; Nikoforom in Ignatijem itd., itd., dokazujejo to do evidence. Zatorej bi se moral avtorjev stavek pravilno glasiti: »Težnja cariğradskih patriaraha, da Istočnu Crkvu odtegnu vlasti rimskih papa, se je ostvarila.« Napačno podaja avtor razloge, zakaj je Nikolaj I. v Cariğradu nastopil: ne radi tega, da bi »s neobićnim energijom« iztočno cerkev podvrğel svoji oblasti, ampak radi tega, ker sta ga bila i Ignatij i Fotij izbrala za vrhovno instanco, ki naj razsodi, kdo izmed njiju je legitićni patriarh.

Za to je šlo. In na podlagi aktov in prič je Nikolaj I. razsodil, da je Ignatij legitićni patriarh. Te razsodbe pa Fotij ni hotel sprejeti. Od tod vse nadaljnji razvoj. I Fotij i Ignatij sta papeža s svojimi koraki priznala za vrhovnega sodnika (to je vendar primat oblasti!), toda Fotij se razsodbi ni uklonil in tako povzročil razcep. Proti temu dejstvu ne pomagajo vse besede nič.

Ni točno, da (str. 49) »pri određenju granice jedne episkopije uzimalo se svagda u obzir polićićeko razredjenje zemlje«. Sprva (nik. [325] in antioh. sinoda [341]) se je sicer to poudarjalo, toda radi velikih neprilik, ki so postajale z nestalnostjo upravnih provinc, je že Bazilij proti temu protestiral in Inocenc I. je na zadevno vprašanje antiohijskega biskupa Aleksandra l. 415 to stališće sploh zavrgel. — Najvećji ugled v celi kršćanski cerkvi so uživali episkopi, ćijih stolice so bile ustanovljene bodisi direktno, bodisi indirećktno po apostolu Petru, ne pa oni, »koji su bili u glavnim gradovima Rimskog Carstva« (str. 53). Faktićeno je bilo seveda tako, a razlog je bil ta, ker so cerkve v Rimu, Aleksandriji in Antiohiji izhajale od Petra. Cariğrad se je nelegitićno vrival na mesto patriarha, kajti će je vesoljni zbor l. 382 (kan. 3.) odredil, »da cariğradskom



episkopu pripada čin odmah iza episkopa rimskog« (str. 53), ni tega odredil po principu sabornem, na katerega se pisatelj drugače toliko sklicuje, temveč preko njega. Saj zadevnega kanona nista sprejela ne Aleksandrija ne Rim! Rimu sploh ni bil niti predložen, kakor zatrjuje pozneje Leon Veliki. Prav tako ni bila po sabornem principu proglašena »potpuna ravnopravnost rimskog i carigradskega arhiepiskopskega prestola« (str. 54), ne na IV. vesoljnem zboru l. 451, ne na zboru l. 879; pri prvem radi tega ne, ker ni bil pri seji, kjer se je sprejel kan. 28 (ne kan. 27, kakor stoji v knjigi, str. 54), papež po svojih odposlancih niti prisoten, Aleksandrija pa tudi ne, ker je bila vakantna. Poleg tega Rim tega kanona sploh nikdar ni priznal! Carigrjski zbor iz l. 879 pa se je vršil v luči falzificiranih papeževih dokumentov; njegovi sklepi vsaj v vesoljni cerkvi niso saborni, ker jih je papež zavrnil, Fotija pa iz cerkve izobčil.

Se nekaj drugih popravkov. Str. 54 piše, da je dobil akvilejski arhiepiskop naslov patriarha, to je res; ni pa res, da je ta naslov ostal do danes pri njem, »kome je stolica 1451. g. prenesena u Mletke«. L. 1451 je bila prenesena v Benetke stolica gradeškega patriarha; naslov akvilejskega patriarha danes sploh ne obstoji več, ker je bil že l. 1751 akvilejski patriarhat ukinjen. — Str. 43 stoji, da je bila arhiepiskopija v Pragi osnovana l. 973; l. 973 je bil tukaj ustanovljena le škofija, nadškofija stoprav l. 1344, zato tudi Vojteh ni bil nadškof, ampak škof. — Stavek: »Isprva su i episkopi oženjeni bili« (str. 47) se dá prav lahko napačno tolmačiti; pravilno bi se glasil: »Sprva so se tudi možje, ki so bili kot laiki oženjeni, v izrednih slučajih sprejemali v svečeniško in celo biskupsko službo.« — Na str. 46 opisuje, kako ustavo je Kristus dal svoji cerkvi; značilno je, da prav nič ne omenja Petra pri tem. — Več kot dvomljivo je, da bi bil nemški cesar Oton III. obdaril Štefana na Ogrskem s kraljevskim naslovom (str. 46). Če bi tudi bila bula papeža Silvestra II. iz l. 1000 podtaknjena, vendar je preveč drugih listin, ki pričajo izrecno, da je Štefan kraljevo krono dobil od papeža. — Na str. 90 govori o sijajnem razvitu stare cerkvene književnosti ter dodaja, »da se više nikada nije mogao podići na predašnju visinu«. To velja le za iztočno cerkev, kajti na zapadu je relativno najsjajnejša doba vendarle v 12. in 13. stoletju srednjega veka. Pri pregledu starocerkvenega slovstva nisem nikjer opazil imena sv. Ciprijana, ki spada vendar med najodličnejše pisatelje svoje dobe. Sv. Hipolit (str. 98) ni bil episkop rimski (bil je nekaj časa le antiepiskop). — Stridon, rojstni kraj sv. Hieronima, pač ni bil »po svoj prilici u današnjem našem Medumurju« (str. 105), ampak, kakor je dokazal Bulić, na Grahovem polju v severozapadni Bosni. — Tertulliana imenuje (str. 27) prvega cerkvenega pisatelja z latinskim jezikom, a si sam sebi nasprotuje, ko v istem odstavku stavi delovanje Minucija Feliksa v čas okoli l. 180, dočim je znano, da Tertullian pred l. 190 sploh niti pisateljevati ni začel. — Tudi v indeksu (str. VII—VIII) navedene tiskovne napake se dobé, ki motijo, n. pr. da je Bazilij (str. 96) umrl l. 397 (prav l. 379), Kasiodor (str. 96) † oko 652 (prav † 569 ali 570) itd.; Hronografija Julija Afrikanca sega do l. 221, ne do 211 (str. 98); »Tačno izloženje pravoslavne vere« ni naslov velikega dela Ivana Damaščena (str. 94), ampak to je le »pars III. a« njegovega dela »Vir spoznanja«. Na str. 69 se spuščá pisatelj tudi v teorijo, kako so odpustki nastali: »Pod uticajem germanskih naroda razvilo se na Zapadu mišljenje, da se kazne za grehe mogu i novcem otkupiti. Tu je osnov i docnijim indulgencijama.« Osnovo odpustkov je iskati čisto drugod, prav tako mišljenje, da se kazni za grehe morejo z denarjem odkupiti.

Še marsikaj sem si notiral, ko sem to knjigo čital. Ampak končujem, ker mislim, da je gradiva dovolj. Iskreno bi želel, da bi pisatelj moje opombe upošteval ter svojo knjigo izpopolnil tako, da bo v resnici pisana »prema rezultativna nauka« in da bo našel vsak inteligent resnico tudi na mestih, ki razpravljajo o razvoju cerkve pred razkolom ter o katoliški cerkvi za njim.

Dr. Jos. Srebrnič.



Beleške.

Symbolum kot obrambna molitev v 4. stol. F. J. Dölger je v svoji lepi knjigi *Sol salutis* (Münster i. W. 1920) opozoril, da je v 4. stoletju veljala veroizpoved (symbolum) za obrambno molitev proti vsem grozotam in proti nakanam hudobca, ter je kot dokaz navedel besede sv. Ambrozija, *De virginibus* III 4, 20: »Symbolum quoque specialiter debemus tamquam nostri signaculum cordis antelucanis horis quotidie recensere; quo etiam cum horremus aliquid, recurrendum est« (PL 16, 225 C). — Milanskemu škofu naj dodam dve drugi priči. Prva je njegov veliki učencem sv. Avguština. Ko je kompetentom razložil Gospodovo molitev, jih opominja, naj jo opravljajo vsak dan, ter dostavlja, da se ne boji, da bi si je ne zapomnili, ker jo bodo vsak dan slišali v cerkvi. Bolj nevarno pa je, da bi pozabili symbolum, ki se ne sliši vsak dan v cerkvi. Zato pravi: »Cum autem tenueritis, ut non obliviscamini, quotidie dicite, quando surgitis, quando vos ad somnum collocatis, reddite symbolum vestrum... Commemora fidem tuam, inspicite; sit tamquam speculum tibi symbolum tuum. Ibi te vide, si credis omnia, quae te credere confiteris, et gaude quotidie in fide tua. Sint divitiarum tuae, sint quotidiana ista quodammodo indumenta mentis tuae. Numquid non quando surgis vestis te? Sic et commemorando symbolum tuum vesti animam tuam, ne forte eam nudes oblivio... Vestiti enim erimus fide nostra et ipsa fides est et tunica est et lorica: tunica contra confusionem, lorica contra adversitatem« (Sermo 58, 13; PL 38, 399). — Govor De symbolo ad catechumenos začne hiponski škof z besedami: »Accipite filii, regulam fidei, quod symbolum dicitur. Et cum acceperitis, in corde scribite et quotidie dicite apud vos: antequam dormiatis, antequam procedatis, vestro symbolo vos munite« (PL 40, 627).

Druga priča je Niceta, škof v Remeziani (danes Bela Palanka vzhodno od Niša), prijatelj Pavlina Nolanskega. Na koncu knjige *De symbolo* opominja kompetente: »Crux Christi et gloriosa passio cum fiducia praeferatur, et quotiens inimicus mentem tuam aut timore aut avaritia, aut libidine, aut ira titillaverit, responde illi minaciter, dicens: Et abrenuntiavi et abrenuntiabo tibi, operibus pariter et angelis tuis, quia credidi Deo vivo et Filio eius, cuius Spiritu signatus nec mortem didici iam timere.«¹ Iz 2. knjige dela »Instructiones« se je ohranil odlomek, v katerem pravi Niceta: »De fide... instruendus est pariter et docendus, ut breviter symboli in corde memoriter teneat, quod cotidie dicat apud semet ipsum, antequam dormiat, cum de somno resurrexit, quod omnibus horis in mente habeat; similiter et orationem Dominicam et signaculum crucis, quo se contra diabolus munit.«²

F. K. Lukman.

»Srbí i Sveta Zemlja«. — Pod tem naslovom je imel dr. Tihomir Gjorgjević, univ. profesor za narodopisje v Belgradu, 9. marca 1918 predavanje v Oxfordu v »Serbian Literary and Debating Society«, ki je bilo potem priobčeno v časopisu »Zabavnik« na Krfu 15. maja 1918. — Srbi so imeli od nekdanj veliko spoštovanje do svete dežele in njenih svetišč. Srbski stiki s Palestino se pričenjajo s križarskimi vojskami. Srbski kralj Konstan-

¹ De symbolo n. 14 A. E. Burn, Niceta of Remesiana. His life and works (Cambridge 1905) 52. — K stvari sami prim. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Münster i. W. 1919) 121 nsl., kjer so navedene slične besede sv. Janeza Krizostoma.

² Fragm. 4. A. E. Burn op. cit. 8. — Prim. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit 122.

tin Bodin je l. 1096 sprejel prijateljski francoskega križarja Rajmunda, grofa tuluškega, z njegovimi četami v svoji prestolici v Skadru, Štefan Nemanja je osebno podpiral v Nišu križarja nemškega cesarja Friderika Barbarosa l. 1189. Srbski vladarji so dajali darove raznim cerkvam in samostanom v sveti deželi, kakor so dajali podpore tudi znamenitim pravoslavnim cerkvam v Carigradu, Solunu in na Atoški gori, ter katoliškim cerkvam, v Rimu, Bariju in Dubrovniku.

Še važneje pa je, da je srbski narod imel v sveti deželi svoje samostane. Sv. Sava, prvi srbski arhiepiskop, sin Štefana Nemanja, je prvič obiskal božji grob v Jeruzalemu l. 1229 ter je kupil od Saracenov samostan sv. Ivana, da bi imeli srbski božjepotniki svoje zavetišče in da bi v njem nastalo srbsko kulturno središče za sveto deželo. Kralj Milutin (1282—1321) pa je sezidal v Jeruzalemu srbski samostan sv. arhangela Mihaela in Gabriela, ki je prešel v 17. veku v last jeruzalemskega patriarha, a je od leta 1857 v oblasti ruske misije v Jeruzalemu.

Srbski vladarji so tudi sami obiskovali sveto deželo. Knez Lazar je bil l. 1372 v Palestini. Po nekem izročilu je knez Lazar dal postaviti eno »kulo« v slavnem samostanu sv. Sava (arabski Mar Saba), tri ure od Jeruzalema proti Mrtvem morju. Ta še sedaj znameniti samostan je sezidal sv. Sava (St. Sabas), rojak iz Kapadocije, ki je v njem tudi umrl l. 532.

Kakor vladarji tako so se tudi srbski svečeniki brigali za sveto deželo. Prvi srbski patriarh Joanikije (1346—1354) je sezidal dve cerkvi v Palestini: cerkev sv. Ilija na Karmelu in cerkev sv. Nikola na Taboru.

Srbski menihi so bili v raznih pravoslavni samostanih v Palestini. Zato se nahaja še mnogo srbskih rokopisov v palestinskih samostanih.

Srbi so radi hodili na božjo pot v Palestino. Navadno so ostajali tam ves post; zlasti so cenili visoko, če so mogli prisostvovati obredu sv. ognja v cerkvi božjega groba na veliko soboto pred vstajenjem; ta dan je še danes cerkev božjega groba natlačeno polna pravoslavni vernikov.

Srbski božjepotnik, ki je na ta način obiskal svete kraje, se je imenoval hadži. (Ime je arabsko ter znači božjepotnika v Meko, kristjanom pa pomeni božjepotnika v Jeruzalemu; zmotna je izpeljava iz grške besede *αγιος* = svet).¹ Zato je še več lastnih imen pri Srbih »Hadži« kot samostojno ime ali pa kot predime, n. pr. Hadžić, Hadži-Petrović itd. Ti hadžiji so bili jako idealni možje, vzorniki v verskem in moralnem oziru, ki so obenem veliko storili za kulturni napredek in javni blagor srbskega naroda po zgledu hadžija arhiepiskopa sv. Sava, očeta srednjeveškega srbskega slovstva, narodnega prosvetitelja in političnega delavca v notranjih in zunanjih zadevah takratne Srbije. O zaslugah teh hadžijev pravi Gjorgjević doslovno: »Što se u Srpskome Narodu držao jedan visoki moral i jedno duboko nacionalno osećanje, može se slobodno reći, da je velikim delom, možda najvećim, zasluga baš onih njegovih ljudi, koji su bili u Svetoj Zemlji.«

Prestolonaslednik Aleksander je podelil osvoboditelju Jeruzalema, angleškemu generalu Alembju, najvišje srbsko odlikovanje, red belega orla z meči. S tem priznanjem vojaških zaslug je obenem izrazil, kakor sklepa Gjorgjević svoje raziskovanje, »tradicionalnu pažnju i poštovanje srpskih vladalaca, svećenstva i mase narodne prema Svetoj Zemlji i Božjem Grobu«.

M. Slavič.

¹ Cf. Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, p. 99: *hağğ* (izg. hadž) = *Profectus est ad aedem Meccanam, festum eius et solemnia sacra celebrandi ergo, caque sacra obivit.*



PREJELI SMO V OCENO:

I. Od Arheološkega muzeja v Splitu: Bulić, Car Dioklecijan. — Bulić-Bervaldi, Kronotaksa solinskih biskupa. — Lenzi, San Domnio, vescovo e martire di Salona.

II. Od knjigarne G. Beauchesne v Parizu: Blouet, La communauté éducatrice du clergé de France. — d'Herbigny, Theologica de Ecclesia I.

III. Od Herderjeve knjigarne v Freiburgu: Anwander-Zoepfl, Siehe, ich stehe vor der Türe. — Geysler, Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. — Haggenev, Der Gottessohn. Priesterbetrachtungen im Anschluss an das Johannesevangelium I—II. — Hofler, Der heilige Klemens Maria Hofbauer. — Kramp, Messliturgie u. Gottesreich III. — Muckermann, Kind u. Volk I—II ⁴⁻⁵. — Nachbaur, Der hl. Johannes Berchmanns. — Rauschen-Wittig, Grundriss der Patrologie ⁶⁻⁷. — Schmitt, Die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften.

IV. Od Hrvatske knjižare v Splitu: Bessières, Perica, mali apostol česte sv. pričesti.

V. Od Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani: Duhovni pastir XXXVIII ¹.

VI. Od Prodajalne Kat. tisk. dr. v Ljubljani: Opeka, Brez vere.

VII. Od knjigarne Fel. Raucha v Innsbrucku: Donat, Ethica generalis. — Donat, Ethica specialis. — Noldin-Schönegger, De poenis ecclesiasticis ¹². — Telch, Epitome theologiae moralis universae ⁹. — Wass, Repetitorium theologiae fundamentalis.

VIII. Od knjigarne P. Téqui v Parizu: L'apostolat des hommes par les missions et les retraites. — Savoye, La guerre de 1914-1918.

(Zaključeno 15. junija 1921.)

OB KONCU PRVEGA LETA.

Ko s pričujočim dvojnim zvezkom zaključujemo prvi letnik BV, naj zapišemo nekaj besed in propria causa.

Lani se je ustanovila kot odsek »Leonove družbe« Bogoslovna akademija, ki naj bi organizirala bogoslovno znanstveno delo. Na ustanovnem občnem zboru se je sklenilo, izdajati bogoslovno znanstveno glasilo v večjem obsegu. Za tako podjetje je bil čas kar se da neugoden. Toda prve težave smo srečno premagali. Kljub slabemu gnotnemu položaju večjega dela slovenskih duhovnikov se je prijaviło res častno število naročnikov, večje nego smo pričakovali. Hrvatski listi (n. pr. Katolički list, Vrhbosna) so BV zelo prijazno sprejeli in lepo število hrvatskih duhovnikov ga je naročilo. Ta dokaz bratske

vzajemnosti visoko cenimo in zato bo BV zanaprej objavljaj tudi spise hrvatskih bogoslovnih znanstvenikov. Z zadovoljstvom dalje beležimo, da so v inozemstvu našo revijo simpatično pozdravili; to velja zlasti za nekatere francoske teološke kroge, katerim je naše glasilo v daljšem, v pariški »Revue pratique d'apologétique« objavljenem referatu predstavil učeni Belgijec Michel d'Herbigny. Vse to nam daje pogum, nalaga pa i častno dolžnost, izpopolnjevati BV tako, da bo ustrezal željam in potrebam naših naročnikov, da bo pa mogel nastopati tudi pri mednarodnem znanstvenem tekmovanju.

Prvo leto je pa pokazalo — in to je manj prijetna plat — da revije v sedanjem obsegu ni mogoče izdajati za naročnino, ki se je lani določila. Prav tako ga ne smemo skrciti, ako naj količkaj odgovarja svoji nalogi. Zato smo prisiljeni za bodoče zvišati naročnino, seveda samo toliko, da bomo mogli kriti stroške za tiskanje in razpošiljanje; honorar za duševno delo bo še za naprej kakor do sedaj nadomeščala ljubezen do svete vede.

Naročnina za II. letnik bo znašala za Kraljevino SHS 20 Din., za inozemstvo pa 26 Din. (zaradi višjih poštnih pristojbin in priporočenejšega pošiljanja).

Prvi zvezek II. letnika izide letos v novembru, ostali trije bodo sledili za njim v primernih presledkih do julija 1922.

Naslov uredništva: Ljubljana, Poljanska cesta 28; naslov uprave: Ljubljana, Rožna ulica 11.

NOTA.

»Bogoslovni vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro volumine II (an. 1921/22) erit: 20 Din. in regno SHS, pro omnibus aliis regionibus autem 26 Din.

Augmentum istud 6 Din. inde est necessarium, quod expensae postales pro regionibus exteris maiores sunt atque praeterea singulos fasciculos extra regni territorium mittendos securitatis gratia apud officium postale inscribi curabimus.

Directio commentarii »Bogoslovni vestnik«: Ljubljana, Collegium Marianum (Jugoslav.) — Administratio: Ljubljana, Rožna ulica 11 (Jugoslav.).

Gg. naročnikom, ki še niso poslali cele naročnine za I. letnik (50 K), smo priložili položnice.