

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XIX
ZVEZEK I**

LJUBLJANA 1939

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Grivec, Učitelj v žitjih Konstantina in Metodija. Quid nomen »učitelj« (doctor) in palaeoslavicus Vitis Constantini et Methodii significat	1—9
Hohnjec, Pomen češčenja svetnikov. Velika težnja našega naroda. Utilitas cultus sanctorum. Quid populo slovenico sit in optatis?	10—22

II. Praktični del (Pars practica):

Knaus-Oginova teorija in нравna načela (Lenček)	23—41
Nova avtentična zbirka molitev in pobožnih vaj, obdarjenih z odpustki (Fr. Ušeničnik)	41—43
Cerkvena zakonodaja, odkar je stopil v veljavo codex iuris canonici (1918—1938) (Odar)	44—63
Vrednotoslovje in versko-nravna vzgoja (Bogovič)	64—84

III. Slovstvo (Litteratura):

- a) Pregledi: »Bonnška Stara zaveza« (Heinisch, Das Buch Numeri; Leimbach, Die Bücher Samuel; Herkenne, Das Buch Psalmen; Fischer, Das Buch Isaias; Lippl-Theis, Die zwölf Kleinen Propheten) 85—87.
- b) Ocene: Wagner, Biblisches Beispielllexikon 88 Mörzdorf, Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici 88 — De la Vaissière, Psychologie pédagogique 90 — Veber, Nacionalizem in krščanstvo 90 — Goossens, De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam 94 — Kartuzijani in Kartuzije Pleterje 96 — Commentarium 96.

UČITELJ v Žitjih Konstantina in Metodija.

Quid nomen »učitelj« (doctor) in palaeoslavici Vitis Constantini et Methodii significet.

Fr. Grivec.

Conspectus.

Salisburgensis libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum (a. 870 vel 871) presbyterum Swarnagal praeclarum doctorem, presbyterum autem Altfriid magistrum cuiusque artis laudat. E contextu patet, primum titulum presbyterum theologia non mediocriter eruditum, alterum autem eruditionem aliis quoque artibus declarare. Nomen učitelj in palaeoslavici Vitis Constantini et Methodii non verbo magister, sed nomine doctor latine vertendum est. Quae Vitae palaeoslavicae sensum nominis doctor (didascalos) in Oriente et Occidente christiano saeculi IX. dilucide illustrant. Tria enim significat: 1. presbyterum ad doctrinam christianam plebi tradendam et ad clericos instruendos idoneum; 2. doctorem (presbyterum vel laicum) Academiae publicae Constantinopolitanae, ubi Constantinus (Cyrillus) doctoris cathedram ac philosophi titulum obtinuit; 3. doctores eximios orthodoxos et sanctos ecclesiae christianae, prout iam inde a saeculo VI. doctissimi Patres ecclesiae vel alii doctissimi viri sancti appellari solent. Talibus sanctis ecclesiae doctoribus ss. Slavorum apostoli in Vitis palaeoslavici diserte adnumerantur.

Milko Kos je v svoji knjigi *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* (Ljubljana 1936, str. 93) omenil, da latinska izraza *doctor*, *magister* v jeziku 9. stoletja pomenita »narodu namenjenega dušnopastirskega učitelja«. S tem je zavrnil zmotno mnenje M. Ljubše, da sta ta dva izraza v 9. stoletju pomenila akademske naslove. V dokaz za svojo trditev navaja M. Kos terminologijo Žitij Konstantina in Metodija.

Ker so to opombo M. Kosa nekateri krivo razumeli, sem v »Glasniku Muzejskega društva za Slovenijo« (1938, str. 151) opozoril na širši smisel izraza *doctor* v srednjeveški in sedanji cerkveni latinščini. Potem sem nadrobneje raziskal, kaj znači učitelj v cerkvenoslovanskih Žitjih Konstantina in Metodija; dognal sem, da se popolnoma sklada z obsegom cerkvenolatinskega izraza *doctor*.

Cerkvenolatinski *doctor* je povzet iz klasične latinščine, kjer pomeni učitelja, profesorja. Krščanstvo mu je v teku stoletij dalo obsežnejšo vsebino. V latinskem bibličnem prevodu pomeni *legis doctor* (grško: nomodidáskalos) učitelja Mojzesovega zakona, veščaka, strokovnjaka v svetem pismu. Doslovno po hebrejskem izvirniku so se ti učitelji imenovali tudi pismarji, scribae (grško: grammateis). Nemci prevajajo po smislu z izrazom, ki pomeni veščaka, učenjaka (Schriftgelehrter). Dosledno po biblični tradiciji ter na podlagi latinske in grške terminologije je naslov *doctor*, *didáskalos* že v prvem

krščanskem stoletju pomenil posebno cerkveno službo za verski pouk ljudstva. Apostol Pavel imenuje sebe apostola in učitelja narodov, *doctor gentium* (1 Tim 2, 7); s tem daje učiteljskemu naslovu v obeh prvih kristjanov še posebno odličen pomen. V naslednjih stoletjih je ta naslov, podobno kakor v začetku krščanstva, pomenil službo izobraženejših svečnikov za verski pouk ljudstva, posebno katehumenov, a tudi za pouk klerikov in za vzgojo svečeniškega naraščaja. Kasneje so povrh tega ta častni naslov dajali najodličnejšim pravovernim učiteljem krščanske vere; pravoverne svete učenjake so nazivali *doctores ecclesiae*. V tem pomenu imenuje škof Luciniano v pismu (med l. 591 in 595) papežu Gregorju Velikemu sv. Hilarija, Gregorja Nazianskega, Ambrozija in Avgušтина: *sancti doctores defensoresque ecclesiae*.¹ Sinoda v Valenciji leta 855 daje ta naslov Ciprianu, Hilariju, Ambroziju, Hieronimu in Avguštinu.² Približno v isti dobi so tudi na Vzhodu odličnejšim cerkvenim očetom pridevali učiteljski naslov. Četrty carigrajski cerkveni zbor v prvem kánonu proti Fotiju slavi cerkvene očete kot vedno svetle plamenice prave vere in jim kar sploh daje naslov cerkvenih učiteljev.³ V bogoslužju in tradiciji grške cerkve so ta naslov stalno ohranili samo Bazilij, Gregor Nazianski in Janez Zlatoust, a s častnim pridevkom: vesoljni učitelji, *doctores (didaskaloi) oecumenici*. Zahodna cerkev pa je od 8. stoletja dalje kot velike cerkvene učitelje častila Ambrozija, Hieronima, Avgušтина in Gregorja Velikega.

Pomen učiteljskega naslova se je torej že pred 9. stoletjem tako razčlenil in stopnjeval, da je označeval ne le navadne dušnopastirske učitelje vernikov, ampak tudi učitelje duhovnikov in škofov, učitelje vesoljne cerkve, vesoljne cerkvene učitelje. Povrh tega more *doctor* v cerkveni latinščini pomeniti sploh vsakega učitelja, profesorja, učenjaka. Dokler je bila v srednjem veku vsa izobrazba osredotočena v samostanskih in sploh cerkvenih šolah, so mogli biti isti izobraženejši duhovniki učitelji za verski pouk in za druge stroke. Pomen učiteljskega naslova je torej v raznem kontekstu različen. Tako je ostalo do 13. stoletja, ko so se polagoma ustalili akademski naslovi: *doctor*, *magister* i. dr.

V luči tega razvoja cerkvene terminologije je torej treba po kontekstu določiti, kaj naj v jeziku 9. stoletja pomenita naslova »*praeclarus doctor*« in »*magister cuiusque artis*«.

Bližnji kontekst salzburške spomenice (*Conversio*) očitno kaže, da se je blatenski glávni duhovnik »*Swarnagal presbyter ac praeclarus doctor, illuc missus . . . cum diaconis et clericis*« odlikoval po

¹ Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie, IV (Paris 1920), 1261; tam je navedena literatura.

² Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 15, 3.

³ Mansi 16, 397 s. Tukaj je navedeno grško besedilo s paralelnim latinskim prevodom. Grški *didaskalos* je točno preveden z *doctor*. Mansi 16, 160 pa navaja latinski prevod knjižničarja Anastazija po (dvomljivi?) obširnejši grški redakciji koncilskih aktov. Isti prevod navaja Denzinger (*Enchiridion symbolorum*) štey. 336. Znano je, da je bil Anastazij v prevajanju včasih površen. Tako je tudi tukaj grški *didaskalos* netočno prevel z *magister*, kar se ne strinja s tedaj že ustaljeno latinsko cerkveno terminologijo.

bogoslovni izobrazbi in učiteljski sposobnosti. Z veznikom ac k svečeniškemu naslovu pridruženi pridevek *praeclarus doctor* nedvomno označuje večjo učenost, nego je bila bogoslovna izobrazba povprečnih svečenicov, ki so morali v Panoniji vsaj večinoma biti sposobni za verski pouk ljudstva. Isto pomeni dodatek, da so bili z njim diakoni in kleriki; ti so potrebovali vodstva in bogoslovnega pouka. A kdo naj bi jih poučeval, ako ne *praeclarus doctor*? Že sam pridevek *doctor* v tej zvezi (*presbyter ac doctor*) pomeni duhovnika, ki je po bogoslovni učenosti presegal povprečno svečeniško izobrazbo. Višjo stopnjo bogoslovne izobrazbe in s tem tudi učiteljsko sposobnost povrh tega označuje še pridevek *praeclarus*.⁴

Doctor torej v tej zvezi nedvomno pomeni nadpovprečno bogoslovno izobrazbo in učiteljsko sposobnost. Naslednik doktorja Swarnagala, arhipresbiter Altfrid, pa ima naslov »presbyter et magister cuiusque artis«. Kakor naslov *doctor* v navedenem kontekstu brez dvoma označuje bogoslovno učenost in učiteljsko sposobnost, tako je tudi nedvomno, da naslov *magister cuiusque artis* označuje učiteljsko sposobnost za druge znanosti, a ne izključuje bogoslovja in verskega pouka. Umevno pa je, da tu govorimo samo o relativno višji ali nadpovprečni izobrazbi, ne pa o učenosti v današnjem smislu.

Vsakemu cerkvenemu in svetnemu zgodovinarju je dobro znano, da so bile v nemški državi 9. stoletja že razširjene samostanske, škofijske in v nekaterih važnejših krajih tudi župnijske šole. Vse te šole so imele poleg splošnega šolskega pouka posebno verski in bogoslovni značaj; namenjene so bile tudi za pouk klerikov in vzgojo svečeniškega naraščaja. Najbolj so znane samostanske šole.⁵ Salzburški nadškofje pa so bili redovniki, benediktinci. Brez dvoma so tudi v Spodnjo Panonijo in posebno v Kocljevo prestolnico (Blatenski grad) pošiljali redovnike in skušali tja širiti samostansko šolstvo. Verjetno je, da je bila cerkev sv. Hadriana v Blatenskem gradu opatijska ali kapiteljska (kanoniška). K taki cerkvi pa je spadala šola.

Važni razlogi so torej priporočali, da so salzburški škofje v Blatenski grad (razen dušnih pastirjev za Panonijo) pošiljali tako izobrazene in učiteljsko usposobljene svečenike, kakor sta bila Swarnagal in Altfrid. »*Praeclarus doctor*« in »*magister cuiusque artis*« v spomenici, namenjeni kralju in papežu, napisani leta 870,⁶ ko so še živeli mnogi duhovniki, ki so ta dva nedavno umrla učitelja dobro poznali, nikakor ne more biti brezpomemben pridevek.⁷ Zakaj

⁴ V poznejši srednjeveški latinščini je bil *clarissimus dominus* častni naslov doktorjev. Pridevek *clarissimus* se je še do najnovejšega časa ohranil v latinskih doktorskih diplomah.

⁵ Vprašanje srednjeveškega in poznejšega cerkvenega šolstva je že dovolj raziskano. Podatke in literaturo glej v novi bogosl. enciklopediji: *Lexikon für Theologie u. Kirche* (Herder) v člankih: *Domschulen, Klosterschulen, Pfarrschulen*. — O poganskih šolah in starejšem krščanskem šolstvu (do 9. stoletja) gl. *Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie*, IV, 1730—1883.

⁶ Mnenje, da je bila salzburška »*Conversio*« napisana leta 870, sem objasnili v *Glasniku Muzej, društva za Slovenijo* 1937, str. 65. Ta letnica je verjetnejša in se bolj strinja z zgodovinskimi kontekstom kakor pa letnica 871.

⁷ Proti tem podatkom ugovarja dr. Trdan v oceni moje knjige o knezu Koclju (*Čas* 1938/39, str. 113) s trditvijo, da je bil duhovni preporod v vzhod-

spomenica tako odlikuje dva nedavno umrla duhovnika, ne pa tedaj še živečega nadduhovnika Rihpalda? Spomenica je bila napisana v dobi, ki je bila za salzburske pravice in ugled tako resna, da si pisec ni smel dovoljevati netočnih superlativov, ki bi mogli stvari škoditi in bi takrat živeče duhovnike krivično zapostavljali, ako bi bili naslovi neresnični ali neresni. Pisec je celo v starejših podatkih trezen in točen. Uporabljal je službene dokumente in zapiske salzburske nadškofijske pisarne, pisal je po naročilu in s sodelovanjem nadškofa samega. Njegovi podatki o posebni izobrazbi dveh sodobnih salzburskih duhovnikov morajo torej imeti stvarno podlago.

V krščanski zgodovini od prvega do devetega stoletja ima torej naslov *doctor* obsežen pomen. Prav tako širok pomen ima izraz učitelj v cerkvenoslovanskih Žitjih Konstantina in Metodija; v njih zanimivo odseva tedanja cerkvena raba naslova *doctor*, *didáskalos*.

Žitje Konstantina v naslovu rabi izraz *učitelj* skupno s sinonimnim nazivom *nastavnik*; oba izraza se v isti zvezi ponavljata še v 2. poglavju istega žitja. Konstantin se imenuje »nastavnik in učitelj naš«. Nastavnik je sam po sebi učitelj nižje vrste, instruktor, *praeceptor*, *institutor*. A tudi sam izraz učitelj ima na raznih mestih različen pomen. Kakor pri naslovu *doctor* (*didáskalos*), tako je za določitev pravega pomena tudi tukaj treba dobro paziti na kontekst.

V uvodu Žitja Konstantina čitamo, da Bog »ne neha deliti mnogo dobrot... po prerokih, za temi pa po apostolih in mučencih, po pravičnih možeh in učiteljih, odbirajoč jih iz mnogih zmešnjav tega življenja«. Ti odbrani učitelji so nedvomno iste odlične vrste, kakor smo jih srečali pri latinskih pisateljih od 6. do 9. stoletja, namreč veliki pravoverni sveti in učeni učitelji, *doctores ecclesiae*. V to vrsto spadata tudi sv. Ciril in Metod, kakor je razvidno iz bližnjega in daljnega konteksta. O obeh čitamo v njunih žitjih, da ju je Bog odbral iz zmešnjav tega življenja, kakor je na zgoraj navedenem mestu omenjeno o velikih cerkvenih učiteljih. Oba sta nam predstavljena kot sveta oznanjevalca in branilca prave vere proti zmotam poganstva in krivoverstva. O Konstantinu je to jasno tudi iz bližnjega konteksta. Za že navedenimi besedami namreč sledi stavek: »In to

nih predelih nemške države tedaj šele v razvoju. A takšna splošna in po smislu negativna trditev ne more ovreči pozitivnih zgodovinskih podatkov. Nihče ne trdi, da je bila vsa tedanja salzburska duhovščina jako izobrazena. Izrečno trdim samo to, da so salzburski škofje na knežji dvor v Blatenskem gradu pošiljali izobrazenejše duhovnike; vsaj eden izmed najmanj tridesetih panonskih duhovnikov je moral biti izobrazenejši, ako se je Salzburg res brigal za Panonijo, kar je dovolj dokazano. To trdim na podlagi pozitivnih zgodovinskih podatkov posebej o Swarnagalu in Altfridu. Poleg tega je znano, da je Salzburg imel zveze z irsko domovino svojih prvih misijonarjev, od koder se je širila bogoslovna izobrazba na evropsko celino. Torej bogoslovno ni bil preveč zanemarjen.

Dr. Trdan se gledé pridevkov *doctor* in *magister* sklicuje na M. Kosa. Ker se to sklicevanje že drugič ponavlja, opozarjam, da je to vprašanje kratko pojasnjeno v vsaki bogoslovni enciklopediji. Sklicevanje na M. Kosa v tej stvari ni primerno. On se je namreč tega vprašanja dotaknil samo mimogrede, brez dokazov ali podatkov; pač omenja Žitji Konstantina in Metodija, a tako kratko, da ni pokazal vsega obsega učiteljskega naslova v tem viru.

je storil tudi v našem rodu in nam obudil tega učitelja, da prosveti naš narod.« Torej nam je Bog obudil in poslal Konstantina-Cirila kot enega izmed onih velikih svetih učiteljev krščanske cerkve, ki so nekaki nasledniki in namestniki prerokov, apostolov in mučencev. Konstantin-Ciril je pač tudi dušnopastirski učitelj Slovenov, a povrh tega še mnogo več; torej ne samo navaden verski učitelj, temveč krščanski učitelj v odličnejšem pomenu. Istim velikim in svetim cerkvenim učiteljem je v cerkvenoslovanskih virih prištet tudi Metod.

Miklošičev in Pastrnekov latinski prevod žitij premalo pazi na odtenke v pomenu izraza *učitelj* in na enaki obseg latinskega imena *doctor*. V 1. poglavju ŽK prevaja zvezo »po pravičnih možeh in učiteljih« popolnoma pravilno: »per viros iustos et *doctores*«. V prevodu naslednjega stavka pa ni opazil, da je Konstantin izrečno uvrščen med te pravične može in učitelje. Stavek, da nam je Bog »obudil tega učitelja«, namreč Konstantina, prevaja netočno: »*excitato nobis magistro hoc*«. Tu bi moralo biti »*doctore hoc*«, da bi bila zveza s prejšnjim paralelnim mestom očitnejša. Edino to je v soglasju z latinsko cerkveno terminologijo. Zvezo »nastavnik in učitelj« je Miklošič pravilno prevel: »*institutor et doctor*«.

V 1. poglavju torej znači učitelj odličnega verskega učitelja, pravovernega in svetega učenjaka. V 4. poglavju pa ta izraz po kontekstu znači svetnega (laiškega) učitelja, profesorja, učenjaka. Tu namreč žitje pripoveduje, da so Cirila v Carigradu izročili učiteljem, da bi se učil. Latinski prevod je tukaj netočen: »*tradiderunt eum magistris*« (pravilno: *doctoribus*). Ti učitelji so bili namreč prvi tedanji bizantinski učenjaki, profesorji tedanje carigradske visoke šole, med njimi Fotij, najučenejši Bizantinec tiste dobe. Na koncu 4. poglavja čitamo, da je Ciril dobil učiteljsko službo, *učiteljsko stolico* (učiteljni stol) filozofije na tej visoki šoli.⁸ Latinski prevod ima tukaj pravilno: »*doctoris cathedram*«.

Iz teh mest je popolnoma očitno, da je *doctor, didáskalos, učitelj* v 9. stoletju pomenil več kakor navadnega verskega učitelja za preprosti narod. V duhu klasične latinščine je še v 9. stoletju mogel pomeniti kakršnega koli učitelja, profesorja, posebno pa odličnejšega učitelja, učenjaka. V duhu cerkvene latinščine pa je povrh tega značil tudi odličnejšega svetega učitelja, svetega učenjaka, kakor cerkev še danes onim svetnikom, ki so se odlikovali po učenosti, daje naslov cerkvenih učiteljev, *doctores ecclesiae*.

Poleg tega je izraz *učitelj, doctor* pomenil tudi verskega učitelja sploh, brez posebnega naglašanja učenosti in svetosti. To značenje srečujemo posebno očitno v 5. in 8. poglavju Žitja Metodija, kjer so

⁸ Carigradska cesarska univerza ima slavno zgodovino od 5. stoletja dalje. Pozneje se ji je pridružila še patriarška visoka šola. Službeni naslov učiteljev teh šol je bil *didáskalos, doctor*. Odličnejši učitelji (profesorji) so imeli še druge pridevke. Najodličnejši naslov je *oikumenikòs didáskalos* (vesoljni učitelj); imeli so ga nekateri odličnejši rektorji teh šol. Ta naslov je v grškem bogoslužju še danes ohranjen kot častni pridevek sv. Bazilija, sv. Gregorja Nazianskega in sv. Janeza Zlatoustá. O zgodovini teh šol in te terminologije razpravlja F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig 1926.

navedena zapadna pisma. V 5. poglavju žitja čitamo (v pismu kneza Rastislava), da so k Moravanom (že pred sv. Cirilom in Metodom) prihajali »učitelji iz Italije, Grčije in Nemčije«. Iste vrste učitelji so dvakrat omenjeni v 8. poglavju, namreč v znamenitem pismu papeža Hadriana II. o slovanskem bogoslužju.⁹ Na teh dveh mestih ima izraz učitelj, doctor, isti pomen kakor v prvih krščanskih stoletjih, pomeni namreč svečenike za verski pouk ljudstva, posebej tudi za pouk katehumenov. Isto znači učitelj v ŽK 14, kjer je pismo kneza Rastislava navedeno nekoliko obširneje nego v ŽM 5. Rastislav prosi bizantinskega cesarja, naj mu pošlje »učitelja takega, ki bi nam v našem jeziku pravo vero razložil, da bi tudi druge dežele to videle in nas posnemale... takega učitelja in škofa«. A kontekst kaže tudi na odličnejšo učiteljsko stopnjo. Rastislav prosi verskega in narodnega prosvetitelja, ki naj bi bil privlačen vzor za sosednje kneževine; prosi škofa in učitelja. Podoben pomen ima *doctor* v 7. poglavju Italске legende, ki po svoje navaja vsebino istega Rastislavovega pisma. Bizantinski cesar je prošnjo moravskega kneza ušlišal in mu poslal Cirila, »moža častitljivega in pravovernega, zelo izobraženega in filozofa«, torej posebno odličnega učitelja (ŽK 14).

Tudi Metodova izobrazba in učiteljska sposobnost je daleč presegala izobrazbo običajnih misijonarjev in verskih učiteljev. ŽK 10 mu daje učiteljski naslov v taki zvezi, da namiguje na odličnejše učiteljstvo, ko omenja, da je učene Konstantinove disputacije z Judi »prevel naš učitelj in nadškof Metodij«. Nazorneje ga kot svetega in odličnega učitelja predstavlja ŽM. V naslovu ga imenuje »očeta našega in učitelja«. V 1. in 2. poglavju ga primerja patriarhom, prerokom, najodličnejšim možem krščanske zgodovine in naslednikom svetih apostolov, ki so »z mnogim podvigom in trudom poganstvo razrušili«. Ko je naštel velike cerkvene učitelje, ki so na cerkvenih zborih pojasnjevali pravo vero in obsojali krivoverce, potem življenjepisc svečano nadaljuje: »Po vseh teh pa je usmiljeni Bog... k dobremu delu spodbudil našega učitelja blaženega Metodija.«

ŽM večkrat naglašja Metodovo nadarjenost, izobraženost in književno delovanje. Kot svetniški življenjepis pa še bolj poudarja njegovo svetost in pravovernost. Metodovo učiteljstvo je posebno nazorno označeno v 8. poglavju, kjer ga srečamo v družbi z navadnimi

⁹ Pri nas nekateri za M. Kosom (*Conversio*, str. 123) ponavljajo trditev, da je Lj. Hauptmann (*Rad Jugoslav. akad. knj.* 243, l. 1932, str. 235—241) prepričevalno dokazal interpolacijo tega pisma. Lj. H. je res v izvorni in jasni obliki obnovil dvome proti pristnosti. A po stvarni vsebini njegovi dokazi niso tako novi. Pred njim so jih navajali že drugi, zlasti Vondrák (*Archiv f. slav. Phil.* 1898, 141—145) in Hýbl (*Český čas. histor.* 1908, 154—156), a so jih Jagić, Lavrov i. dr. že zavrnil. Glavni ugovori proti pristnosti in za interpolacijo so v tesni zvezi z zastarelimi dvomi o verodostojnosti ŽK in ŽM, z ovrženimi dvomi o pristnosti pisma Janeza VIII. l. 880 in z dvomljivimi notranjimi razlogi. Nasprotniki pristnosti Hadrianove poslanice so po tehtnosti dokazov in po številu tako osamljeni, da ne morejo resno omajati verodostojnosti 8. poglavja ŽM, kjer je ta poslanica ohranjena. Zato F. Dvornik (*Les Slaves Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris 1926, str. 202 s) piše, da je pristnost Hadrianovega pisma dokončno dokazana in splošno priznana. Nove dokaze za pristnost bom objavil na drugem mestu.

ali celó krivimi učitelji. Kocelj je papeža prosil, da mu pošlje Metodija »b l a ž e n e g a učitelja našega«. Poudarjena je svetost. In papež je odgovoril: »Ne samo tebi edinemu, ampak vsem onim slovenskim deželam ga pošiljam učitelja od Boga in od svetega apostola Petra.« V pismu Rastislavu, Svetopolku in Koclju ga predstavlja kot »moža popolnega znanja in pravovernega«. Papež torej potrjuje Metodovo pravovernost in znanje ter mu daje vrhovno cerkveno pooblaščenje. S tem je Metod očitno povzdignjen nad običajne verske učitelje. Isto pismo omenja, da je Rastislav prosil učitelja v Rimu in Carigradu; na koncu pa govori o učiteljih, ki bi se drznili ljudstvo odvracati od resnice. V istem poglavju so torej predstavljeni jako različni učitelji, Metod pa je označen kot svet in pravoveren učitelj, ki ima oblast nad navadnimi učitelji.

V vrsto velikih in svetih cerkvenih učiteljev je Metod najočitneje uvrščen v poslednjem poglavju ŽM z besedami: »In pridružil se je svojim očetom in patriarhom in prerokom in apostolom, učiteljem, mučencem.« V tej zvezi pomeni *učitelj* isto kakor v uvodu ŽK, kjer je Metodov brat prištet v vrsto velikih cerkvenih učiteljev. Svečane besede ŽM imajo podlago v svetem pismu, kjer se pravični po smrti pridružujejo svojim očetom (Apd 13, 36; Dan 13, 65; 1 Mak 2, 29). Krščansko govorništvo je svetopisemskim očetom pridružilo še patriarhe, preroke i. dr. Sveti Gregor Nazianski slavi svetega Atanazija, da se je po smrti pridružil¹⁰ »svojim očetom, patriarhom in prerokom in apostolom in mučencem«, torej isti častni družbi kakor pozneje sveti Metod, a s to razliko, da Gregor Naz. ne omenja *učiteljev*. Učiteljski naslov so začeli odličnejšim cerkvenim očetom namreč šele pozneje pridevati. (Prav Gregor Nazianski in njegov prijatelj Bazilij sta po dobi najstarejša vesoljna cerkvena učitelja v vzhodni cerkveni tradiciji; Gregor je še posebej odlikovan po častnem naslovu Bogoslovec.) Ta razlika v značilnem stavku ŽM, ki je sicer doslovno povzet po svetem Gregorju Nazianskem, ni brez pomena. Dokazano¹¹ je namreč, da je vsa zgradba in ves govorniški okvir ŽM povzet po omenjenem Gregorjevem govoru v spomin svetemu Atanaziju ter da so odločilni govorniški prehodi skoraj doslovno po njem posneti. Po istem govoru je povzet tudi zgoraj navedeni stavek, ki govorniški zaključek žitja spaja z Metodovim življenjepisom, obenem pa zaključek veže z obširnim govorniškim uvodom žitja, kjer je bila častna družba velikih svetnikov in cerkvenih učiteljev nadrobneje opisana. Metodov življenjepisec je torej tukaj svoj citat iz Gregorjevega govora samostojno in namenoma dopolnil, da je mogel odlično Metodovo učiteljstvo tem bolj podčrtati in Metoda uvrstiti v isto vrsto velikih cerkvenih učiteljev, ki se jim je že pridružil Metodov brat Ciril.

Žitji Konstantina in Metodija je napisal Cirilov in Metodov učenec-svečenik, ki je bil sam toliko izobražen in je tako sodeloval pri narodnem verskem pouku, da je bil brez dvoma učitelj

¹⁰ PG 35, 1128. Gl. Bogoslovni Vestnik 1935, str. 29; Jugoslov. istor. časopis 1935, str. 342.

¹¹ JIČ 1936, str. 105 s.

(doctor) v širšem smislu tega srednjeveškega izraza.¹² Ako torej naša apostola imenuje naša učitelja, znači ta naslov ne samo narodnega (ljudskega) verskega učitelja, temveč tudi učitelja in vzgojitelja svečenikov (in učiteljev), ustanovitelja in učitelja slovanske bogoslovne in književne šole. Povrh častnega učiteljskega naslova pa ima Ciril še redkejši in v tem pogledu častnejši naslov filozofa.

Po vsem zgodovinskem in besednem kontekstu je značenje učiteljskega naslova v cerkvenoslovanskih žitjih naših apostolov tako obsežno, da ga nikakor ne moremo vkleniti v meje »narodu namenjenega dušnopastirskega učitelja«. Ta staroslovenski naslov sv. Cirila in Metoda se bistveno sklada s širokim obsegom latinskega izraza *doctor* v 9. stoletju.¹³

Žitji Konstantina in Metodija sta napisani najkasneje okoli leta 886 na panonsko-moravskih tleh in posredno pričata tudi za tedanja zahodno terminologijo. Skoraj istočasno sta napisana njima v čast dva pohvalna govora, eden Cirilu, drugi pa skupno Cirilu in Metodu. Učiteljski naslov se v njih ne rabi v tako obsežnem pomenu. Tem bolj pa je pri obeh blagovestnikih poudarjen odličnejši pomen tega naslova, ki ju stavi v isto vrsto z apostoli in z največjimi cerkvenimi učitelji; imenujeta se apostola in tovariša apostolov.

Zmotno bi bilo, ako bi hoteli v 9. stoletje prenašati pomen poznejših akademskih naslovov *doctor*, *magister*. A ta dva zahodna akademska naslova se brez dvoma naslanjata na prejšnjo rabo v cerkveni latinščini ter v tem pogledu nekoliko osvetljujeata pomen teh naslovov v cerkvenem jeziku 9. stoletja.

Kakor se v delovanju in mišljenju sv. Cirila in Metoda značilno spaja miselnost vzhodnega in zapadnega krščanstva, tako ta miselnost odseva tudi v njunih cerkvenoslovanskih žitjih. To spajanje vzhodnega in zapadnega duha je v malem izraženo tudi v rabi učiteljskega naslova. Zapadno delno značenje »narodu namenjenega dušnopastirskega učitelja« je najočitneje izraženo v zapadnih dokumentih, bolj ali manj svobodno navedenih v žitjih Konstantina in Metodija, namreč v pismu kneza Rastislava bizantinskemu cesarju (ŽK 14 in ŽM 5) in v poslanici papeža Hadriana II. (ŽM 8). Na teh dveh mestih nedvomno odseva bolj zapadno nego vzhodno mišljenje. V drugih poglavjih žitij pa je v učiteljskem naslovu izraženo

¹² Zaradi enostavnosti govorim o enem pisatelju žitij, a ne izključujem hipoteze, da ni obeh napisal isti pisec.

¹³ Danes nam nekdanji obsežni pomen imena učitelj (*doctor*) ni več popolnoma domač. Učiteljstvo in šolstvo se je namreč takó razvilo in razčlenilo, da je bilo treba tudi vsebino nekdanjega učiteljskega (doktorskega) naslova razčleniti ter ga izraziti z različnimi imeni: učitelj, profesor (gimnazijski, univerzitetni), *magister*, doktor. A končno je tudi najučenejši univerzitetni profesor (učenjaka) učitelj svojih učencev ali slušateljev. Učenci takega profesorja ali učenjaka imenujejo svojega učitelja, a v nagovoru ga nazivajo profesorja ali doktorja. Tako so tudi Cirilovi učenci govorili s svojim blaženim učiteljem. Imenovali so ga učitelja, a nagovarjali so ga s častnim službenim naslovom *filozof*, kakor je razvidno iz naslova njegovega žitja: Žitje blaženega učitelja našega Konstantina filozofa. Podobno značilen je naslov Žitja Metodija: Spomin in žitje očeta našega in učitelja Metodija, nadškofa moravskega.

bolj vzhodno mišljenje, ki se je v tem pogledu tedaj bistveno skladalo z zapadnim. A poleg cerkvene rabe učiteljskega (doktorskega) naslova znači ta naslov v ŽK (4. poglavje) tudi laiškega učitelja in učenjaka, profesorja cesarske carigrajske visoke šole. Zapadni krščanski svet v oni dobi ni imel takih visokih šol; zaradi tega taka raba učiteljskega naslova v tedanjem zapadnem izražanju ni mogla biti običajna, a tudi ne tako tuja, da je ne bi mogli razumeti.

Kot bivši profesor filozofije na carigrajski visoki šoli je imel Ciril še redkejši častni naslov filozofa. Ta častni naslov mu priznavajo tudi lantinski viri. Še bolj ga naglašajo cerkvenoslovanski viri; v tej zvezi naglašajo Cirilovo izredno učenost ter ga slave kot pravernegega, svetega in učenega učitelja Slovanov. Skupno s Cirilom pa se tudi njegov brat Metod kot blaženi učitelj Slovanov pridružuje največjim svetim učiteljem krščanske cerkve.

V vzhodni in zahodni krščanski književnosti 9. stoletja bi težko našli kak drug dokument, ki bi tako značilno pojasnjeval ves tedanji obseg doktorskega pridevka od navadnega dušnopastirskega učitelja brez posebne učenosti in svetosti do svečeniškega ali laiškega učenjaka tja do najvišje stopnje svetih in učenih učiteljev in branilcev prave vere. Kot svetniška življenjepisa nam obe cerkvenoslovanski žitji predstavljata Cirila in Metoda predvsem kot sveta, blažena učitelja. K svetosti pa se pridružuje še poudarek učenosti. Slovanska blagovestnika sta očitno uvrščena med tiste velike cerkvene učitelje, ki so se odlikovali po učenosti in svetosti.¹⁴ A to ni prazno pretiravanje. Saj se je Ciril resnično odlikoval po učenosti in svetosti, v Metodu pa se je izobrazenosti razen svetosti pridruževala še priznana sposobnost za najvišje državne in cerkvene službe. Dva tako učena in odlična moža sta se ponižno žrtvovala za misijonsko in učiteljsko poslanstvo med preprostimi neukimi Slovani. Kot učena učitelja sta ustanovila svojo bogoslovno in književno šolo. Bila sta učitelja in vzgojitelja duhovnikov in učiteljev, a obenem tudi dušnopastirska učitelja preprostega neukega ljudstva. V njunih apostolskih osebnostih in delih je torej dejansko ostvarjen ves obseg učiteljske službe. Na svojih apostolskih potih sta zadevala ne le na ukaželjne preproste Slovane, ampak tudi na manj svete in manj izobražene nasprotno učitelje. Na tem senčnem ozadju je njuna učiteljska veličina toliko sijajnejša, raba učiteljskega naslova pa tem obsežnejša in nazornejša. Povrh tega sta slovanska apostola miroljubno in širokosrčno spajala vzhodno in zapadno pojmovanje krščanstva in cerkve, s tem pa tudi vzhodno in zapadno krščansko kulturo in miselnost.

Po znanstvenih izsledkih skoraj stoletnega raziskovanja najbistroumnejših slavistov in zgodovinarjev je dognano, da ta značilni duh sv. Cirila in Metoda verno odseva v njunih cerkvenoslovanskih žitjih. Zato je umevno, da žitji Konstantina in Metodija z označevanjem odličnega učiteljstva slovanskih blagovestnikov jasno osvetlujeta obsežni zapadni in vzhodni pomen učiteljskega naslova v 9. stoletju.

¹⁴ Iz tega pa nikakor ne sledi, da sta cerkvena učitelja v sedanjem pomenu tega naslova.

Pomen češčenja svetnikov.

Velika težnja našega naroda.

Utilitas cultus sanctorum. Quid populo slovenico sit in optatis?

Dr. Josip Hohnjec.

Summariūm. Quae in medium proferuntur hagiologicae considerationes, tempori congruentes, spectant ad hoc, ut homines ad bonum rectumque alliciantur, ut honestati, verecundiae, sanctimoniae studeant et virtutem colant animo immoto atque indomito terroribus. Homines imbecilles, dubii, incerti vel omnia ad suam utilitatem referentes non sunt potentes regni Christi in mundo dilatandi, ut tempus ipsum exposcit. Philosophia non poterat animos hominum flectere, ne multa improbe et impie facerent, pravis cupiditatibus et libidinibus parendo, sed ut honesta in virtute ponerentur. Hoc neque christiana religio perficere potuisset, si esset tantummodo systema doctrinarum ac praeceptorum. Est autem ordo supernaturalis gratiae, profluentis ex Jesu Christo, »qui factus est nobis sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio« (I Cor 1, 30). Qua de causa vera Christi Ecclesia non potest esse nisi illa, cuius insigne proprium et peculiare est sanctitas. Sancti κατ' ἐξοχήν (propter heroicis virtutes et miracula illorum intercessione a Deo patrata a potestate ecclesiastica numero sanctorum inserti) ab antiquissimis Ecclesiae temporibus cultu religioso colebantur. Honor, qui illis defertur, in Deum redundat. Inter momenta utilitatis huius cultus pro hominibus temporis conditio praedicat praesertim sequentia: Sancti sunt nuntii et defensores ideae veri Dei contra negationes militantis atheismi et depravationes falsi nominis scientiae; duces sunt itineris pro hominibus, commonstrantes vitae metam; doctrina et exemplum eorum multum prodesset et adiuvare potest ad tollenda vel saltem mitiganda societatis humanae mala et vitia, quorum radix est avaritia, quae est idolorum servitus (Col 3, 5); nitentes mundum non condemnare, sed reformare et renovare secundum imaginem et similitudinem Dei, tendebant ad altissima, rerum humanarum despicientia atque dolorum et laborum contempione (exemplar egregium omnique tempori aptum ascensis omnibus hominibus necessariae) simul conservantes veram vitae aestheticam. Conclusionis instar brevier perstringitur id, quod intime cupit et petit integra gens slovenica, ut videret beatus declaretur servus Dei Antonius Martinus Slomšek, episcopus Lavantinus († 1862): vir insignis pietate et sanctitate, pollens virtutibus, locuples bonis operibus ex amore Dei populi sui peractis, quem eiusdem et sequentis temporis homines virum vitae sanctae aestimabant atque aestimant — vox populi vox Dei.

Na svetu je vedno bila borba materije proti duhu. Ta borba je individualna: vrši se v vsakem poedincu; je pa tudi kolektivna: vrši se v občestvu, v družbi. Zmaga materije pomeni pri posamezniku odpad od človeškega dostojanstva, zaslužjenje duha telesu, njegovim potrebam in strastem, življenje, nedostojno človeka, zgrešitev pravega življenjskega cilja. V kolektivu pa pomeni zmaga materije poganstvo, vero v mamona, vlado najnasilnejših, brezverno kulturo, bodisi kapitalistično bodisi komunistično. Vidimo dva velika tabora na svetu, ki se v njih zbira človeštvo. Eden je materialističen, ki mu je duhovno geslo in vitalno gonilo sila, pretvarjajoča človeško množico v brezobličen komunističen ali fašističen kolektiv. Nad drugim taborom, ki v njem gospoduje vera v višje duhovne vrednote in sile, kultura srca in moralnih zakonov, pa vihra Kristusova zastava. Čas silnega vrenja in trenja je danes. Proti destruktivni poplavi temnih sil, ki prodirajo

tudi med naš narod, je treba postaviti izkristalizirane značaje, neomajne v mišljenju, odločne v hotenju, neomadeževane v življenju. Slabiči, oportunisti, polovičarji niso sposobni, da bi širili na svetu kraljestvo božje, kraljestvo Resnice, Pravice in Ljubezni.

I.

Takšnih značajev ne more ustvariti nobena znanost, nobena filozofija, ki se ozira in opira zgolj na naravo. Po naravi se človeško teženje nagiba k sebičnosti, ki je mrzla kot denar, katerega časti, nečista kot sla, po kateri hrepeni, meglena kot človeška hvala, po kateri hlasta. Odtod ošabnost pri višjih, nepotrpežljivost pri trpečih, razuzdanost pri mladini, razkol v družini, trdosrčnost proti bližnjemu, prepir in razdor v javnem življenju, nepokojnost in želja po uživanju med vsemi stanovi. Zemsko in časno življenje, ki človeka obdaja na tem svetu, ima nanj strahovit, magičen vpliv. Če tudi bi si človek določil visok cilj, izbral za to primerno pot, se pri hoji po tej poti naslanjal na lep vzor, vendar ne bi mogel priti k popolnosti, k izkristaliziranemu značaju. Tudi krščanstvo bi ga ne moglo dvigniti k zaželjeni popolnosti, ako bi bilo zgolj sistem naukov in sklop pojmov, ki se obračajo na človeški razum. Pojmi in nauki ne prinesejo rešitve in zveličanja. Zato so tudi vsi tisti elementi resnice, ki so bili v filozofiji stare dobe, šli mimo človeštva, ne da bi ga bili srčno oblažili in moralno dvignili. Višja moč je potrebna, da premosti prepad med idejo in realnostjo, med voljo in izvršitvijo. Ta sila je milost.

Stara angleška legenda pripoveduje, da so kreposti nekoč napravile skupno potovanje. Toda že prvi dan so se sprle med seboj, ker jim je manjkala najvišja modrost, ki bi vsaki posamezni kreposti določila nalogo, mero in mejo ter tako vse spravila v harmonično skladje. Popoln značaj kot subjekt vseh kreposti torej pomeni edinstvo, enotnost. Najlepše je izražen v Zveličarjevih besedah: »Jaz in Oče sva eno.« Božja modrost, druga božja oseba, se je učlovečila. V Jezusu Kristusu Bogu-človeku je človeštvo pobožanstveno ter zedinjeno z Bogom. To notranjo življenjsko zvezo z Bogom posreduje v duši posameznika božja milost. To je nov, višji življenjski princip, nova duhovna sila, ki prešine dušo človekovo, se z razumom in voljo združi v življenjsko enoto ter omogoči skladno delovanje vseh kreposti, ki vse izvirajo iz Boga kot svojega vira ter so usmerjene k Bogu kot končnemu cilju. Milost je pravo, najgloblje bistvo, središče in jedro krščanske religije in predpogoj njene zmage nad svetom, nad slabim, omahujočim in upirajočim se človeškim srcem. Začetek in konec naše religije je Jezus Kristus, ki je rešil človeštvo iz prepada dvomov, zmot in grehov ter ustvaril novega človeka. »Kristus nam je postal modrost od Boga in pravičnost in posvečenje in odrešenje« (1 Kor 1, 30). Iz tega sledi, da je najevidnejši, najkrajši in najizvestnejši kriterij (sodilo) vere svetost. Prava religija mora biti sveta, mora svetost učiti in gojiti. In v čem je svetost? V tem, kar velewa največja zapoved v postavi: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in z vso dušo in vsem mišljenjem. To je največja in

prva zapoved. Druga pa je njej enaka: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« (Mat 22, 37—39). »Prava religija,« tako poudarja Pascal (Pensées 1, 7), »mora imeti to znamenje, da človeka obvezuje, naj Boga ljubi; in vendar ni nobena religija tega predpisala kot edino naša.« Svetost je torej znamenje in dokaz prave Kristusove cerkve.

Svetega imenuje krščanska dogmatika vsakega človeka, ki je v stanju posvečujoče božje milosti in ki mora biti po opominu svetega Petra »sam svet v vsem vedenju« (1 Petr 1, 15). V ožjem cerkvenem pomenu je svet tisti človek, ki se je v življenju odlikoval z visoko stopnjo krščanske kreposti, umrl v stanju milosti božje in o katerem zaupno sodimo, da v gledanju božjega bistva uživa večno blaženost v nebesih. Zato se sveti tudi imenujejo blaženi (beati). V najožjem pomenu pa je svetnik tisti, ki ga je nezmotljiva cerkev — od 10. stoletja rimski papež — zaradi njegovih heroičnih kreposti in po njegovi smrti storjenih čudežev prištela številu blaženih odnosno svetnikov. Češčenje svetnikov spada med najstarejše dogme krščanstva. Najprej se v starokrščanski zgodovini pojavlja češčenje mučnikov, ki je doseglo v dobi od l. 180—300 po Kristusu svoj višek. Po končanem krvavem preganjanju kristjanov se je začelo češčenje nemučenikov, posebno Marijin kult. Cerkev je vedno strogo ločila med češčenjem Boga in češčenjem svetnikov: moliti smemo edino le Boga, ker je najvišji Gospod, častiti pa se spodobi tudi svetnike, ker so služabniki in prijatelji božji. Posredno torej češčenje svetnikov velja Bogu, ki je velik v svojih svetnikih. Vsakemu človeku je prav, če se njegovi prijatelji častijo. Tako tudi Bog želi, da se daje čast svetnikom. Zveličar daje zatrdilo: »Če kdo meni služi, ga bo počastil Oče« (Jan 12, 26). Zato cerkev časti svetnike v svoji liturgiji, vernikom pa izrečno ne zapoveduje češčenja svetnikov, ki ni strogo potrebno ne necessitate medii ne necessitate praecepti. Seveda nikomur ni dovoljeno, da bi to češčenje zavračal ali preziral. Kdor bi trdovratno ne hotel dati časti Materi božji in svetnikom, bi grešil zoper duha katoliške cerkve ter bi spravil v nevarnost zveličanje duše. Tridentinski cerkveni zbor je določil: »Svetniki vladajo s Kristusom ter prosijo Boga za ljudi; dobro je torej in koristno, da jih na pomoč kličemo« (Sess. XXV).

Že iz pravkar navedenega razloga je češčenje svetnikov bogat vir milosti in dobrot za ljudi. Svetniki namreč prosijo za nas ne samo vobče, marveč tudi posamezno. Kot sovladarji s Kristusom poznajo dogodke in razmere božjega kraljestva in njegovih članov na zemlji. Bog jim razodeva te dogodke in razmere, med katere spadajo naše potrebe in prošnje. Prošiti torej morejo za poedince v posameznih in posebnih zadevah. Njihova priprošnja ima pri Bogu še večji vpliv, kot ga je imela, dokler so bili na zemlji, ker spada učinkovitost te priprošnje k blaženosti, ki jo kot plačilo uživajo pri Bogu. Njihova prekipevajoča ljubezen do Boga in bližnjega, njih vnema za čast božjo in zveličanje duš jih stalno nagiba, da porabljajo svoj vpliv pri Bogu in moč svoje priprošnje nam v korist. Ker Bog deli po besedah sv. Pavla svoje darove posameznikom, kakor hoče, more gotove dobrine podeliti na priprošnjo tega ali onega svet-

nika, zlasti tistega, ki si ga je posameznik ali skupina izbrala za zavetnika ali pa ga je cerkev postavila za patrona. Sv. Tomaž Akvinski (Suppl. qu. 72, a. 2 ad 2) priporoča, naj se ne zatekamo vedno k največjim svetnikom, marveč včasih tudi k nižjim. Navaja pa za to 5 razlogov: 1. večja čast in ljubezen do določenega svetnika; 2. s tem pride sprememba v našo molitev, s čimer se prepreči moreča istost; 3. Bog je gotove svetnike določil kot priprošnjike v gotovih zadevah; 4. pravilno je, da vsem izkazujemo čast, ki so je vredni; 5. čim več svetnikov prosi za nas, tem učinkovitejša je njihova priprošnja.

II.

Sadovi češčenja svetnikov pa so še mnogo obilnejši. Svetniki so glasniki ideje pravega Boga, ki jo oznanjajo še bolj z življenjem ko z besedami. To glasništvo je v sodobnih razmerah posebne važnosti. Nekdaj se je brezbožništvo skrivalo za raznimi filozofskimi plašči: za plaščem materializma, ki priznava samo stvar brez duše in Boga; za plaščem pozitivizma (agnosticizma), ki priznava samo čutno zaznavanje in iz njega izvirajoče spoznanje, ki ne sega preko vidnega sveta; za plaščem panteizma (monizma), ki uči: Je bog, toda bog je svet s človekom na čelu. Tako zanikanje Boga vodi do pobožanstvenja človeka. Je v človeku potreba, da to časti po božje, kar spoznava za najvišje. Ali prizna človek Boga, kateremu se celotno podredi, ali pa si izumi krinko, ki se zdi ko bog in s katero sebe zakriva. Potvarjanje božje ideje, popolno zanikanje Boga je velik zločin sedanjega časa. Danes se namreč brezboštvo ne skriva več za plašči in krinkami, marveč nastopa kot organizirana sila, ki hoče uničiti božjo idejo na vsem svetu. Pred to idejo pa stopajo kot branitelji svetniki. Njihovo sporočilo svetu pravi: Bog ni fantom, marveč največja realnost. On je najvišje in najpopolnejše osebno bitje. Ta veliki, sveti Bog, to sonce prave idealnosti, se nam je približal ter se daje spoznati v Jezusu Kristusu. V njem imamo pred seboj ne samo božanstvo, marveč tudi najidealnejšega, najpopolnejšega človeka, svetli vzor kreposti. V neskončni ljubezni nas je Bog ustvaril za sebe ter nas vodi k sebi. Kdor njemu služi v življenju, živi po smrti pri njem življenje večne blaženosti.

Svetniki so oznanjevalci najvažnejšega življenjskega vprašanja, vprašanja o smotru človeškega življenja. Sv. Bernardu je vedno bilo pred očmi vprašanje: »Bernarde, ad quid venisti?» Vsaka stvar ima svoj smoter, ki določa njeno vrednost. Kakor ima oko, uho, roka človekova svoj določni smoter, ga mora tudi imeti ves človek. Ta smoter ne more biti v zunanjem svetu. Kar nudi svet, ne dobijo tisti, ki bi to zaslužili; kar sploh ljudje dobijo, jih ne zadovolji. Nemški pesnik Goethe je bil oblagodarjen z vsemi zemeljskimi dobrinami in dobrotami. Pa je vendar izjavil: »Moje življenje je bilo kakor valjenje kamna, ki sem ga moral vedno iznova dvigati. V 75 letih nisem užival niti štiri tedne pravega in resničnega ugodja.« Priznal je odkrito: »Bilo mi je kakor podgani, ki je zaužila strup. Beži v vse luknje, srebne vsako mokroto, požre vse, kar najde, njena notranjost

pa gori v neugasljivem, pogubnem ognju.« V tem področju torej ne more biti zadnji in najvišji smoter človeškega življenja. Zato ga svetniki tam niso iskali. Če hoče človek izvršiti to, kar mu narekuje njegovo bistvo, mora Bogu dajati čast. Človek je sicer neskončno nižji ko Bog, toda mnogo mnogo višji ko ostali svet. Ni samo božja stvar kot kamen, rastlina in žival, marveč posebna božja podoba, določena v to, da Boga spoznava in časti, ga ljubi in mu služi ter se tako večno zveliča. Kdor Boga časti, je sam sebi v čast; kdor Bogu služi, služi tudi svoji pravi sreči. Kdor išče srečo v stvareh, išče nekaj, česar ni v stvari položil Stvarnik. Kdor hoče vedeti, ali je na pravem potu do pravega končnega cilja, naj prisluškuje mislim, ki se vzbudijo v duši, ko se mu je odločiti za to ali drugo. Ali je to prijetno? — vpraša človek, ki mu je užitek vse. Ali to donaja dobiček? — vpraša lakomnik. Kaj bo svet rekel k temu? — vpraša častihlepnež. Kaj pravi moja vest? — vpraša tisti, ki je na pravi poti. To vprašanje si je vedno stavil največji grški modrijan Sokrates († 399 pred Kristusom). Z njegovo pomočjo se je trudil izvršiti in dovršiti to, kar si je postavil kot življenjsko nalogo: rešiti dušo. Je torej filozofsko globoko utemeljena resnica in ne samo pobožna beseda, če se je sv. Alojzij vselej in povsod vpraševal: »Quid hoc ad aeternitatem?«

Dobro se zavedajoč, da človek ne more služiti dvema gospodoma, so svetniki služili Bogu, ne pa svetu. Bili so svetobežni, v kolikor so bežali pred grehom in zlom na svetu; sovražili so svet, v kolikor nasprotuje službi božji. Noben svetnik pa ni bil na stališču Martina Luthra, ki je menil, da je ves svet hudičev, ter je izjavil: »Vsi smo s telesi in rečmi hudiču podvrženi in gostje na svetu, čigar knez in bog je hudič sam. Zato je kruh, ki ga jemo, pijača, ki jo pijemo, obleka, ki jo nosimo, celo zrak in vse, s čimer živimo v telesu, pod njegovo oblastjo« (Luthrova pisma, De Wette V, 153). Svetobežnost svetnikov je bila tista, ki jo je učil božji Zveličar in ki jo zahteva sv. apostol Jakob: »Ne veste, da je prijateljstvo s svetom sovraštvo do Boga? Kdor koli torej hoče biti prijatelj svetu, postane sovražen Bogu... Podvržite se torej Bogu, hudiču pa se uprite in bo pobegnil od vas« (Jak 4, 4. 7). Zato so se svetniki vedno skrbno ravnali po Gospodovem opominu v njegovem govoru o razdeljanju Jeruzalema in koncu sveta: »Varujte se, da vaša srca ne bodo obtežena s požrešnostjo in pijanostjo in s skrbmi tega življenja in da tisti dan ne pride nad vas nenadoma« (Lk 21, 34). Človeško srce se pa tem lažje osvobodi neredne vdanosti zemlji in njenim dobrinam, čim više ceni nadzemesko in nadnaravno. Svetniki niso hoteli nabirati zakladov na zemlji, ki jih uničujeta molj in rja, in kjer tatovi kopljejo in kradejo; nabirali so zakladov v nebesih (primeri Mat 6, 19). Nebeško kraljestvo so cenili kot zaklad, kot dragocen biser; šli so in prodali vse, da so si ga kupili (primeri Mat 13, 44 do 46). Postali so ubogi v duhu, zato je njih nebeško kraljestvo (primeri Mat 5, 3). Zgled svetnikov bi mogel rešiti svet težkih socialnih nedostatkov in bolezni. Vzrok teh nedostatkov je lakomnost, ki je po besedah sv. Pavla malikovalstvo (Kol 3, 5). O tistih, ki so se njej

vdali, je zapisal sv. Pavel tole sodbo: »Kateri hočejo obogateti, pa-dejo v skušnjavo in zanko in v mnoge nespametne in škodljive želje, ki pogrezajo ljudi v pogubo in pokončanje. Zakaj korenina vsega zlega je lakomnost; njej so se nekateri vdali, pa so zašli od vere in sami sebe prebodli z mnogimi bolečinami« (1 Tim 6, 9. 10). Lakomnost vodi k laži, goljufiji, k socialnemu izkoriščanju in ropu: je torej v resnici odpad od vere, malikovalstvo in korenina vsega zla. Pre-maga lakomnosti je zmaga pravega socialnega reda nad ljudmi. — Siromak naj v svoji nizkosti ne pozabi, da se vrednost človekova ocenjuje po vrednosti božjega otroka, ne pa po denarju. Bogatin pa naj se spomni: »Nič nismo prinesli na svet, tudi odnesti ne moremo nič« (1 Tim 6, 7); naj se torej ne povzdiguje nad druge. Obema — siromaku in bogatinu — pa velja tale opomin sv. Jakoba: »Hvali naj se siromašni brat s svojo visokostjo, bogati pa s svojim ponižanjem, ker bo minil kakor cvetlica v travl! Vzide namreč sonce z vročino in travo posuši, in cvetlica v njej uvene in lepota njene podobe zgine. Tako bo tudi bogatin zvenel na svojih potih« (Jak 1, 9—11). Svetniki, ubogi v duhu, kličejo siromakom z besedami sv. Jakoba: »Slišite, ljubi moji bratje! Ali ni Bog za svet ubožnih izbral, da so bogati v veri in so dediči kraljestva, ki ga je obljubil tistim, ki ga ljubijo?« (Jak 2, 5). Bogatinom pa kličejo z besedami istega sv. Ja-koba: »Bogatini, razjokajte se in tarnajte nad stiskami, ki pridejo na vas. Vaše bogastvo je preperelo in vaša oblačila od moljev raz-jedena. Vaše zlato in srebro je zarjavelo, in njuna rja bo pričala zoper vas in razjedla vaše meso kakor ogenj. Nabrali ste si zakladov v zadnjih dneh. Glejte, plačilo, ki ste ga utrgali delavcem, kateri so poželi vaša polja, vpije; in klici ženjcev so prišli do ušes Gospoda nebesnih čet. Gostili ste se na zemlji in se naslajali, napasli ste svoja srca na klavni dan« (Jak 5, 1—5). Vsi, siromaki in bogatini, tvorijo veliko božjo družino, ki ji morajo služiti zemeljske dobrine. K temu je potrebno, da premaguje poedinec samega sebe ter da družba ureditev socialnih in gospodarskih razmer preosnuje na pod-lagi večnih moralnih idealov. To je tisti pravi, vedno resnični socia-lizem, ki ima vse ljudi za brate in otroke nebeškega Očeta pod vod-stvom njegovega Sina, našega Odrešenika.

III.

Težnja svetnikov, počeniši z apostoli, ni bila obsodba sveta, marveč reforma sveta. Obsojali so ne svetno življenje kot tako, marveč preveliko vdanost svetu, ne svet kot tak, temveč pokvar-jeni in hudobni svet. Njih težnja je šla za idealom krščanskega živ-ljenja, ki je krščanska popolnost. Popolno je to, kar je povsem skladno s svojim smotrom. Smoter je zedinjenje z Bogom, sredstvo pa ljubezen. »Zato se,« pravi sv. Tomaž Akvinski, »popolnost kr-ščanskega življenja posebno presoja po ljubezni« (2 II, qu. 184, a. 1). Najvišja zapoved (ljubezni do Boga in bližnjega) obsega vse bistvo popolnosti. Zato ni popolnost navezana in omejena na kak stan (recimo samotarski ali redovniški stan). Evangeljski sveti niso nekaj,

kar svetost notranje konstituira, marveč kar jo zunanje pospešuje kot sredstvo. Izpolnjevanje evangeljskih svetov odstranjuje tiste ovire, ki otežkočujejo stremljenje po popolnosti: neredno hrepenenje po zemskem blagu, čutne nasladnosti in razbrzdanosti. Svetost je mogoča v vsakem stanu in res so vsi stanovi zastopani v krogu svetnikov. Bistvo popolnosti je že izrazil starozavezni Pridigar tako: »Boga se boj in drži njegove zapovedi, zakaj to je ves človek« (Prid 12, 13). Izpolnjevati božjo voljo, vsega se Bogu vdati, vselej in povsod se podrežati božjemu vodstvu, izpolnjevati božje zapovedi, po božji volji trpeti: to je bistvo in jedro prave krščanske popolnosti. Ta popolnost je dosegljiva in neštetokrat dosežena v vsakem stanu. Pomenljiva je stara legenda, ki pripoveduje, da je imel sv. Anton Puščavnik nekoč zanimive sanje. V snu mu je namreč bilo razodeto, da bo v nebesih enak nekemu čevljarju iz Aleksandrije. Ta ni nič drugega storil, kakor da je svoje težko stanovsko delo opravljal iz ljubezni do Boga v duhu ponižnosti iz potrpežljivosti. Popolnost torej ne obstoji v kvantiteti, marveč v kvaliteti.

Neostvarljiva pa je popolnost brez duha molitve. Molitev, zlasti premišljevalna molitev, je najvišji akt, ki ga more storiti človek, akt človeškega duha. Vse sile duše sodelujejo pri tem aktu: razum, volja in čustvo. Z njim se človek osvobodi spon, ki ga v nje povezuje življenje in svet, ter se iz globine brig in težav dviga v višine božje resnice. Molitev je bližanje Bogu, zveza z njim, zedinjenje z njim. Duša molečega človeka je kakor mirno in čisto jezero, iz katerega se zrcali nebo. Zato je molitev tolike moralne vrednosti, kot redko katero drugo dejanje človekovo. Vse moralno življenje izvira iz molitve kot svojega vira ter se vrača k molitvi kot svoji kroni. Svetniki so bili možje, odnosno žene molitve, držeč se Gospodovega navodila! »Treba je vedno moliti in se ne naveličati« (Luk 18, 1). Vedno pa so si bili v svesti, da mora molitev, tudi kontemplativna molitev, absolutno biti podrejena službi božji ter da ne sme ovirati nobene dolžnosti. Zato so svetniki bili možje ne samo molitve, marveč tudi dela. Sveti samotarji, predhodniki samostanskega življenja, kakor sv. Anton in Makarij v Egiptu, Hilarion v Palestini in njihovi učenci in nasledniki so s premišljevanjem o Bogu združevali rokodelsko delo. Vsa pravila patriarhov samote, tako poudarja Sabatier (*L'église et le travail manuel*. Paris 1895, pg. 87), so predpisala dolžnost dela. Isto tudi velja o katoliških redovih. Tomaž Akvinski, sam svetnik, da je aktivnemu življenju prednost pred kontemplativnim, če se kdo n. pr. iz večje ljubezni posveti službi bližnjemu (2 II, qu. 182, a. 2). Sv. Tomaž celo daje tistim redovom, ki združujejo kontemplativno življenje z aktivnim, prednost pred zgolj kontemplativnimi redovi (2 II, qu. 188, a. 6). Svetniki, družec molitev z delom, so predstavniki onega »duha vere«, ki naj prešinja vse življenje in delovanje človekovo ter ga dviga v nadnaravno sfero. Brez pobožne molitve je to nemogoče. O molitvi, ki jo svetniki tako priporočajo z besedo in zgledom, pravi sloveči katoliški pisatelj dr. Franc Hettinger¹: »Molitev je posvetitev zemlje in vsega zemskega. Kakor

¹ Apologie des Christentums I^o (Freiburg im Breisgau 1906) 537.

mirovni svod se boči nad temnimi dolinami muke in bolesti polnega življenja ter kaže vsakemu, tudi najnižjemu in najubožnejšemu, njegov končni cilj v večnosti. Vzemi siromaku molitev, vzal si mu vse, vso veličino, vso poezijo življenja. Nič drugega ni ko topa delujoča žival, ki v čutnem užitku pozabi za hip svoje ponižanje, kot zver, ki je strašna, če je sproščena. V molitvi se tudi najnižjemu človeku razodeva Najvišji, Bog. Molitev je filozofija ljudstva, pristna, prava, plodonosna filozofija.«

IV.

Dosega krščanskega življenskega ideala je nemogoča brez stalnega boja s svetom, ki ga vodijo nekrščanska načela, in z lastno naravo, oslABLJENO zaradi greha. Svetnik je torej isto kot borec, kot asket = ἀσκητής. Askeza je Grkom pomenjala vajo, vežbo in borjenje. Platon, njihov najplemenitejši modrijan, je bil med njimi označevalec najplemenitejše askeze = borbe s tem, kar je v človeku nizkega in živalskega, odpovedi, očiščevanja, samozatajevanja, popolne vdanosti višji ideji kot pravi podobi človeka. Kdor to askezo goji, to je, kdor kroti telesno poželjivost ter se ji stanovitno ustavlja, postane Bogu enak ter bo po smrti deležen občestva bogov. Tudi Goethe (največji nemški pesnik), »zadnji Grk«, kakor ga imenujejo, je priznal načelo askeze z znano izjavo: »Nihče, ki samega sebe ne premaguje popolnoma, ni vreden vladati in ne zna vladati.« (Tagebuch k 13. maju 1780). V duhu grške filozofije je poudarjal potrebo, da mora človek sebe krotiti, okoli svojih sil napraviti močan obroč, ki naj prepreči njih izbruh. Odpoved, omejitev, resignacija: to je jedro njegove morale in njegove duhovne eksistence. Taka askeza more samo ustvariti ukročenega, premaganega človeka, ne more pa njegove duše razviti do višine lepote, dobrote in resničnosti, to je do višje bogopodobnosti. Najvišji smoter Goethejevega humanizma je izražen v njegovih besedah: »Plemenit bodi človek, pomoglji in dober.« Najvišji ideal kristjana pa je: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš Oče v nebesih.« Krščanska askeza je ta: umreti mora stari človek, s Kristusom biti položen v grob, v Kristusu se preroditi in prenoviti, v njem vstati, v njem živeti. Smrt starega človeka je potrebna, da iz groba vznikne nov človek. Saj tudi v naravnem redu vlada ta zakon: preden vznikne nova, popolnejša življenjska oblika, mora stara, nižja oblika umreti.² Ta proces se ne vrši v mrki in mračni atmosferi. Svetniki so ljudje veselega in vedrega duha, Celó taki, ki so gledali v zunanjih dobrinah samo povod za vzbujanje poželjenja mesa, po-

² Tisti, ki se mu zdi, da vrhovni cilj krščanske askeze: nov človek, preroden v Kristusu, ni v čast človeški naravi, marveč je nasilje nad njo, naj pomisli, da hoče vsak svetovni nazor celotno zajeti človeka ter služiti kot pravec vsemu njegovemu življenju in udejstvovanju: zasebnemu, gospodarskemu, socialnemu, političnemu. Zlasti komunizmu, ki je religija tostranstva, izpovedujoča materializem, je svojsko, da hoče ustvariti novega človeka. To je človek brez Boga in proti Bogu, brez Odrašenika, vere in cerkve, človek, ki mora odrešiti sam sebe. Slično tudi hoče drugi totalitarni sistem (narodni socializem), izhajajoč kajpak iz drugih premis, zajeti, obnoviti in zavzeti celega človeka.

želenja oči in napuha življenja ter so živeli najstrožje spokorno življenje (stari eremiti), so bili prešinjani s pravo, vedno vedro in svežo radostjo. Poganski stoiki so bili ljudje resignacije, ker niso poznali ljubezni in iz nje izvirajočega duha žrtve. Krščanski asket pa je poln vedrine in veselja. Cerkveni pisatelj Rufin v 4. stoletju daje egiptskim eremitom po svojem obisku tole pričevanje: »Med njimi je v nenavadni meri veselost in blaženost in takšno radovanje, kakršnega ni med ljudmi na zemlji. Ni bilo žalostnega med njimi.« (»Stimmen der Zeit« LXVII (1937) 252).

Svetniki niso kakšni akrobati volje, ki jim je cilj in plačilo gimnastika volje.³ Njihov cilj je: ojačenje duše, okrepitev vseh njenih sil. Po kakšnem samoodrešenju je to nemogoče. Človek je po svoji naravi moralno preveč vezan na čutni svet, pregloboko tiči v animalnosti. Duša sama se ne more sprostiti. Platon dobro pripominja v svojem »Phaidonu«: »Vsaka strast pribije dušo kakor z žebeljem na telo.« Tudi načela ne dajo dovolj moči. Nemški filozof Schopenhauer pravi: »Kdo more verjeti, da bi mogli s samimi pojmi in refleksijami obrzdati in ukrotiti naval poželjivosti, vihar strasti in ogromno silo egoizma?« Potrebna je tista ogromna sila, ki jo izžareva osebnost Jezusa Kristusa, Boga-človeka. Stvariteljna je ta sila. Kakor se je ob stvarjenju sveta ločila luč od teme, zemlja od morja, tako tudi Kristusova luč, ko zasije v našo dušo, povzroči ločitev: svet želja in strasti se loči od sveta vesti, nečisto od čistega, slabo od močnega, ljubezen od sebičnosti. In kolikor bolj kdo odpre svojo dušo Kristusovi resnici in ljubezni, toliko bolj zavлада nad svetom in nad trojno poželjivostjo, ki ima žezlo na tem svetu: poželjivostjo mesa, poželjivostjo oči in napuhom življenja. Ideal človeštva se drugod pojavlja razdeljen in razdrobljen v posameznikih, v Kristusu pa gledamo vzor človeka, ki je vsem najpopolnejši zgled z besedo in dejanjem, delom in trpljenjem, življenjem in smrtjo, vzor najvišje, absolutne nravnosti in najpopolnejše človečnosti. Kristus je najpopolnejši oblikovalec duš. Kdor se njemu vda celotno, doseže popolnost. Svetniki so se trudili, da so ga v vsem in vselej posnemali, zato so tudi dosegli popolnost človečanstva. In ker je idealno človečanstvo cilj kulture, je Kristus s svojimi svetniki najvažnejši kulturni činitelj. Kot osebe

³ Takšni akrobati volje si morejo naložiti tudi največje osebne žrtve, kajpada samo v samopašne namene. Tako je pred 9 leti v Zedinjenih državah Severne Amerike razpisala ustanova slovitoga milijarderja Rockefellerja v zvezi z družbo Mayo v New Yorku 70.000 dolarjev kot plačilo za tiste, ki si za dobo 12 let naložijo »največje osebne žrtve«. Nad 400 oseb se je temu razpisu odzvalo. Medtem jih je 81 umrlo, 300 jih je odstopilo, od ostalih resno konkurirajo samo 3. Eden je Anglež z imenom Morris Walten, ki se že 8 let hrani s samimi pilulami, ne jé ne mesa ne kruha ne sočivja, ne sadja že 8 let. Drugi je iz Kanade, ime mu je John Richards iz Winnipega; 8 let že spi izven postelje in stojé. Tretji je Amerikanec Fielding, ki podnevi potuje, ponoči pa spi na mizi (Das Interessante Blatt, Wien, 1937, št. 1, 7. januarja, str. 13.) So to možje, ki si nalagajo največje osebne žrtve, da dosežejo rekord in z njim združeno plačilo. Svetnikom pa ni za noben rekord v gimnastiki volje, marveč edino za to, da z junaškim samopremažovanjem v službi božji dosežejo tisto popolnost, ki jo daje ljubezen do Boga in bližnjega.

heroične kreposti so svetniki velikega pomena tudi za socialno kulturo in pravilno gospodarsko urejenje. O tem njihovem vplivu piše socialni in kulturni pisatelj Ratzinger: »Heroična krepost je v zgodovini človeštva velikega pomena in mogočnega vpliva. Brez tega heroizma ni premaganja socialnih nevarnosti, ni npravnega napredka, ni prave moralne veličine, ki bi vplivala na množico, da se iz močvirja greha in hudobije dvignejo k čednosti. Moralni heroizem posameznikov vzbuja v vsakdanjem življenju videz pretiravanja in nepotrebnega rigorizma, zgodovinsko motrenje pa dokazuje, da je heroična krepost nujnost« (Geschichte der katholischen Armenpflege² [Freiburg im Breisgau 1884] 150).

Ker so svetniki zmeraj posnemali Kristusovega duha, duha resnice, svetosti in lepote, zato so si tudi vedno prizadevali za estetiko življenja. Lepota je skladnost med plemenito obliko in plemenitim duhom. Nikdo ne more v resnici stremeti za čistostjo srca in pristrčnostjo ljubezni do Boga in bližnjega, ne da bi hkrati premagoval svoje oči, krotil svoj jezik, svetne dolžnosti bolje izpolnjeval, svoje življenje in svoje navade oblažil. Čim bolj kdo napreduje v svoji notranjosti, v pobožnosti in moralni nežnočutnosti, tem bolj se izpopolnjuje njegov okus in njegovo zunanje vedenje. V isti meri, kakor se kdo trudi oblikovati svojo zunanost, svoje zunanje življenje po duhu, bo vse njegovo bistvo podobnejše Bogu. Zato so se svetniki odlikovali z izredno plemenitostjo, ljubeznivostjo, nežnostjo in ličnostjo tudi sredi pomanjkanja in siromaštva. To velja ne samo o takih, ki so izšli iz višjih družabnih krogov, kakor sv. Ambrozij, sv. Alojzij, sv. Fračišek Saleški, marveč tudi o tistih, ki so bili socialno nižjega rodu, kakor n. pr. sv. Katarina Sienska, sv. Janez Bosko, sv. Konrad s Parchama. Globoko so bili preverjeni, da krepost ni popolna, če ji manjka obleka lepote, ter da je resnična zunanja omikanost dobro sredstvo za notranjo požlahtnjenje. In tako najde kristjan, ki Bogu služi ter posnema Kristusa in njegove svetnike, estetiko življenja, ne da bi jo iskal in se vobče zavedal, kaj je estetičen človek.

V.

Svetniki so kakor zvezde, ki se svetlikajo na raznih delih nebesnega svoda, posejani med vse narode na svetu. Najodličnejši prebivalci so v »Božji državi«. O njej piše sv. Avguštin: »Božja država sprejema med svojim zemeljskim potovanjem svoje državljane iz vseh narodov ter zbira člane svoje združbe iz vseh jezikov. Pri tem se ne ozira na razlike v življenjskih običajih, zakonih in ustanovah, ki jim je namen utemeljitev in ohranitev zemeljskega miru. Ničesar od tega ne prezira ali uničuje, marveč vse ceni in ohranja, ker vse te ustanove služijo kljub vsej nacionalni različnosti zemeljskemu miru kot skupnemu cilju, če le niso protivne religiji in njenemu nauku, da moramo najvišjega, pravega Boga častiti« (De civitate Dei XIX, 17). Krepko je s temi besedami sv. Avguštin poudaril načelo enakovrednosti in enakopravnosti vseh narodov v Božji državi. Bog ne gleda na kri, raso in pleme, ne gleda na število in gmoto, tudi ne gleda na

ustanove sile in civilizacije. Edino merodajno je vprašanje, ali so v kakšnem narodu ustanove, ki niso protivne religiji, marveč pospešujejo kult najvišjega, pravega Boga. Ta kriterij o vrednosti narodov je povzel sv. Avguštin iz svojega velikega učitelja sv. Pavla, ki pravi: »Ni namreč razločka med Judom in Grkom, zakaj isti je Gospod vseh, bogat za vse, kateri ga kličejo« (Rim 10, 12). Odločilno je torej »Deum invocare«, Boga klicati, Bogu služiti, rasti v svetosti in tako se zveličati.

Sv. Pavel imenuje Efežane »sodržavljane svetih« (Efež 2, 19). V tem je opomin za poedince, da se potrudijo čim najbolj se približati idealu krščanske svetosti. Za narod pa je v tem ne samo opravičilo, marveč celo vzpodbuda, naj stori vse, kar more, da postane njegov član, ki je živel na najpopolnejši način kot sodržavljan svetih, s cerkveno proglasitvijo za svetnika vzornik in priprošnjik svojih sonarodnjakov na zemlji. Krščanska resnica je sicer ista za vse narode in nespremenljiva, toda ne kakor trda skala, marveč tako, kot njen početnik, Bog. Zato dovoljuje, da si posamezni narodi neizmeren zaklad njene luči in moči prisvajajo na različen, posameznim svojski način. Čim globlje prodre kak narod s svojim duhom v višji duhovni svet, tem bolj zajame njegova vzvišenost, mnogostranost in praktična vrednost njegovo dušo, da mu izoblikuje življenje. V ta namen so narodu potrebne močne osebnosti velike tvorne sile. Božja resnica je postala na svetu zmagovita, ko je »Beseda božja meso postala«. Bog-človek je najvišji, vseobčni zgled. Po njem so oblikovali svoje značaje apostoli, ki so se trudili vsak v svojem področju biti zrcalo »slave Gospodove« ter se »v isto podobo spreminjali« (prim. 2. Kor 3, 18). Po njihovih stopinjah so hodili svetniki, kakor n. pr. Avguštin, Bernard, Frančišek Asiški, ki so se trudili spremeniti se v podobo Kristusovo ter so prav s svojo osebnostjo, s svojo živo besedo in s svojim življenjem najmočnejše vplivali na svoje sodobnike in njihove potomce. Iz svetnika, sina naroda, se zrcali vsemu narodu podoba Kristusova. V njem, ki je iste krvi in istega jezika, ima narod najmikavnejši in najučinkovitejši zgled, kako je treba krščansko misel sprejeti ter jo oživotvoriti v mišljenju, hotenju, delovanju in vsem življenju. V zgodovini zveličanja stopa veličina in močnost takih oseb še bolj v ospredje kot v svetovni zgodovini, ker so ti možje organi Boga in nositelji nadnaravne kreposti in ker so tudi iz tega vidika delali za vsestranski blagor bližnjikov.

Delovanje zã bonum commune je cerkev vedno visoko cenila in zato je z vencem svetništva ovenčala ne samo osebe izredne notranje pobožnosti, marveč tudi zunanje cerkvenosocialne delavnosti. Taka oseba je po splošnem mnenju in prepričanju našega ljudstva bil služabnik božji lavantinski škof Anton Martin Slomšek, mož molitve, notranje pobožnosti in svetosti, pa tudi ogromne delavnosti. Bil je osebnost, polna duševne in moralne energije, katera ni poznala miru in prestanka, marveč je vedno silila kakor k molitvi, tako k delu. Slomškova oseba je bila dinamično središče, ki so iz njega izhajali valovi duhovne sile, prodrli v vse sloje ljudstva ter po-

vsod vzbudili speče sile duševne in moralne sposobnosti. Doba pred Slomšekom je bila v našem narodu doba duševnega mrtvila, notranja sila cerkve je bila še vedno vezana v spone nasledkov jožefinizma in janzenizma. Sproščanje cerkvenih sil in poživitev duše našega ljudstva je mogla priti samo od osebnosti, ki je bila sama povsem svobodna v Bogu in njegovi resnici in notranje docela prenovljena s posnemanjem Kristusa in najvestnejšim izpolnjevanjem krščanskih moralnih predpisov in nasvetov. Tak je bil Slomšek: v njem je bila polnost iskrene religioznosti, krščanske krepitvosti in prave kulture.⁴ Kakor je religiozno-moralna kultura življenjska naloga katoliške cerkve, tako je tudi Slomšku bil poglaviti namen obnova slovenskega ljudstva v verskonravnem pogledu. Svetna kultura: pospeševanje znanosti in umetnosti, pridobitnega dela, prometa itd., ni najvišji cilj človeštva, je pa sama po sebi dobra, z religijo skladna, ker ji more dobro služiti kot sredstvo. Od religije pa prejema svetna kultura očiščenje slabih elementov in posvečenje za pravi cilj človeštva. V tem smislu je bil tudi Slomšek velik pospeševatelj svetne kulture med našim narodom, zlasti pa utemeljitelj prave krščanske in narodne prosvete med našim ljudstvom.⁵ Zanj je bilo obojno delo (za verskonravno in svetno kulturo) v resnici apostolsko, ker je izviralo iz religioznega nagiba ter bilo usmerjeno k božji časti in širjenju božjega kraljestva kot končnemu cilju. Kulturo, prosveto, omiko je Slomšek proglašal kot zveličansko za narod, in sicer tisto omiko, ki ji je prava vera luč, materin jezik pa ključ. Slomšek je bil goreč in vztrajen propovednik ljubezni do materinega jezika. Zanj je ta ljubezen bila nasledek ljubezni do matere: kakor se pregreši zoper božjo zapoved ljubezni, kdor matere ne ljubi, tako se zoper isto zapoved pregreši, kdor svojega materinega jezika ne ceni. Nihče si ne more izbrati matere, božja volja je, da ima to in ne drugo. Tako si tudi narodnosti ne more izbrati, božja volja je, da je bil rojen v tem in ne v drugem narodu. Torej greši zoper božjo voljo, kdor svojega rodu ne ljubi in materin jezik prezira. Je torej naša krščanska dolžnost, da moramo svojo narodnost kot veliko moralno dobrino čislati ter za njeno izpopolnitev delovati. Tak je bil Slomšekov nacionalizem: krščanski do zadnjega vlakenca, poln najčistejšega idealizma, ki izvira in črpa vso svojo moč iz najvišje zapovedi ljubezni do Boga in do bližnjega.⁶

⁴ Slomšek kot svetnik bi pomenil za Slovence to, kar sv. Václav za Čehe, o katerem pravi znani češki zgodovinar Pekař, da je njegov kult varoval češki narod pred materializacijo in mu je bil v najbolj kritičnih dneh zvezda vodnica.

⁵ Slomšek se je usmilil svojega zaničevanega, zapuščenega ljudstva. Hotel je, da bi bili Slovenci izomikano, pošteno, Bogu in cerkvi vdano ljudstvo. Njegove v jedrnatih izrekih podane nauke je ljudstvo cenilo kakor izreke kakega cerkvenega očeta. Ako bi se Slomšku priznala čast oltarjev, bi s tem bilo posvečeno vse njegovo delovanje. Z njegovo kanonizacijo bi njegovi očetovski nauki in opomini pridobili še večjo veljavo in moč do srca slovenskega ljudstva. S tem bi se silno povzdignil krščanski etos našega naroda.

⁶ Kakor smo zgoraj navedli, je sv. Avguštin jasno izrekel osnovno krščansko idejo, da imajo vsi narodi pravico na svetu živeti ter se razvijati.

V tem oziru si stojita diametralno nasproti surovi materializem in krščanstvo. Prvi veruje samo v silo, ki ustvarja »pravo« na svetu; in to »pravo« ne pomeni nič drugega ko zaslužnjenje manjših narodov večjim in njih egoističnim interesom. Tega naziranja katoliška cerkev ni nikdar odobrila in ga tudi ne more, ker je neskladno s Kristusovo resnico in zapovedjo. Vsi narodi so poklicani, da spoznajo Boga ter postanejo deležni dobrin božjega kraljestva, in to ne tako, da se odpovedo svoji individualnosti in zavržejo svoj jezik, marveč prav vsi jeziki naj hvalijo Boga. To pristno krščansko stališče si je prisvojil Slomšek, kakor sta to tudi storila sv. brata Círil in Metod. Zato je Josip Marn leto dni po Slomšekovi smrti imenoval Slomšeka »drugega Metodija«. Češki zgodovinar Pekař pravi, da so Čehi prav po svetniku Vaclavu stopili v krog velikih krščanskih narodov ter nekako postali z njimi enakopravni. Isto bi se moglo reči o Slovencih v primeru Slomškove kanonizacije. Svetništvo ni navezano kakor ne na čas in stan tako tudi ne na narod. Tudi iz majhnih narodov more Bog izbrati svoje izvoljence, ki uresničujejo na zemlji njegove večne načrte. Kanonizacija Slomšeka bi bila slovesna posvetitev in potrditev konkretnega predstavnika eksistenčnih pravic »majhnih narodov« in »narodnih manjšin« nasproti nekrščanskemu zatiranju poganškega hipernacionalizma.

Praktični del.

KNAUS-OGINOVA TEORIJA IN NRAVNA NAČELA.

Nov čas nas stavlja vedno pred nova vprašanja. Tudi novi izsledki znanosti, katerih se človek poslužuje in jih uporablja, pogosto zadenejo ob njegovo vest. Stara moralna načela je treba tedaj uporabiti na novem primeru, kar je pa pogosto zaradi zamotanosti vprašanja in življenja združeno s težavami in nejasnostmi.

Tako so se tudi ob Knaus-Oginovi teoriji pojavili dvomi in oglasila vprašanja. Tudi pri nas. Na eni strani se je poudarjalo, da teorija sama ni zanesljiva, da je v praksi težko uporabljiva, da je moralno nevarna in celo »največja pobornica bele kuge« ter da je tudi iz nacionalnega stališča pogubonosno zlo.¹

Na drugi strani pa so mnogi pozdravili to teorijo z velikim in neprikritim veseljem: trdijo ne samo, da je znanstveno dokazana in tudi v praksi že zadostno potrjena ter — seveda pod strokovnim vodstvom — praktično izvedljiva, ampak tudi, da je dobrodošla, prava rešitev, ki naj prinese »odrešenje, ki naj pomiri vest in ki naj zadovalji človeka.«² Bogu vodimo hvaležni, da nam je v svoji Previdnosti ravno danes, v času velike zakonske stiske, pokazal pot, ki bo za mnoge pot k notranjemu miru in pot nazaj k Bogu.³

Bilo bi gotovo napačno slediti onim, ki svetujejo, naj se teologija s Knaus-Oginovo teorijo ne bavi, dokler se ne odstranijo dvomi o njeni zanesljivosti in znanstveno dokaže njena pravilnost v teoriji in praksi. Duhovnik si mora že mnogo prej biti na jasnem o moralni strani te teorije. Že ko je teorija le verjetno pravilna, so ljudje, ki se na to verjetnost zanesejo in ki se hočejo te verjetne teorije poslužiti. Vedeti pa morajo že tedaj z gotovostjo, ali jim je to po nravnih načelih dovoljeno ali ne. Skušajmo si zato ustvariti kolikor mogoče določeno in jasno sodbo o nravnosti Knaus-Oginove teorije in o stališču, ki naj ga duhovnik pri svojem dušnopastirskem delu do nje zavzame.⁴

¹ Tako n. pr. J. Mayer, *Erlaubte Geburtenbeschränkung?*, Paderborn, 1932. Pri nas je zavzel ostro odklonilno stališče Zdravniški odsek slov. kat. akadem. starešinstva v svoji resoluciji o Knaus-Oginovi teoriji; prim. *Cas*, XXX. 1936/37, 193 sl.

² Justin Matej, *Novo spoznanje*, Kranj, 1938, str. 15.

³ Prim. Hans Wirtz, *Von Eros zur Ehe*, Tyrolia, Innsbruck, 1938, 252, kjer pravi: »Man soll dem Herrgott dafür danken, daß er uns diesen neuen Weg gerade jetzt gezeigt hat. Jetzt, wo die Ehe unter einem Trommelfeuer wirtschaftlicher, charakterlicher, sittlicher Nöten stöhnt, aus dem es kaum noch eine Befreiung zu geben scheint.« Podobno Heilweck: »Danken wir doch der Vorsehung für diesen Ausweg, der zwar nicht ideal und nicht normal genannt werden kann, der aber eine wirkliche Hilfe bedeutet in schwerster wirtschaftlicher und sittlicher Not.« *Theol. prakt. Quartalschrift*, 85. 1932, str. 650. J. N. J. Smulders imenuje to odkritje »ein wahres Himmels Geschenk«. Cit. pri Niedermeyer, *Zur Frage der periodischen Enthaltung in der Ehe*, *Pastor bonus*, Trier, 43. 1932, str. 209, op. 11. Nasprotno pa imenuje Salmans S. J. govorjenje o božji previdnosti v tej zvezi skoraj bogokletno. *Génicot-Salsmans, Casus conscientiae*, Bruxelles, 7. izd. 1938, str. 754.

⁴ Zdi se mi nepotrebno razlagati teorijo samo, ker je onim, katerim je

Prvo, le nekako uvodno vprašanje, na katero si marsikdo želi jasnega in prepričevalnega odgovora, je: ali Knaus-Oginova teorija absolutno zanesljivo drži? Ali je res, da je spočetje v onih dneh, ki jih njeni zastopniki imenujejo nerodovitne, popolnoma nemogoče?

To vprašanje ni teološko, zato nanj teologija ne odgovarja. Odločilno besedo imajo zdravniki-znanstveniki, pa tudi praktični zdravniki. Kako sodijo ti o zanesljivosti in pravilnosti Knaus-Oginove teorije?

V odgovoru na to vprašanje si zdravniki še niso popolnoma edini. Veliko število resnih znanstvenikov priznava teoretično veljavnost te teorije, ki so jo tudi v praksi v nešteti primerih strokovno z uspehom preskusili. J. N. J. Smulders, holandski zdravnik, praktičen katoličan in sam oče številne družine, je eden njenih najvnetejših zagovornikov;⁵ izjavil je, da mu še ni znan primer, ki bi pokazal, da je pravilno uporabljena teorija odpovedala,⁶ čeprav je bila preskušena na več tisoč primerih. Dr. J. Georg, profesor v Pragi, jo ponovno imenuje »popolnoma zanesljivo«, ki se je vkljub vsemu nasprotovanju povsod med zdravniki uveljavila in v praksi popolnoma obnesla.⁷ Isto je na podlagi zbranega znanstvenega in praktičnega medicinskega materiala dognal Heilweck; v svoji razpravi se pridružuje izjavi belgijskega ženskega zdravnika dr. Guchteneereja, ki pravi, da je Smuldersova metoda »vredna toliko zaupanja, kakor ga sploh more imeti katerikoli fiziološki zakon«.⁸ Podobno je redemptorist Ter Haar zbral celo vrsto priznanih strokovnjakov, zdravnikov in profesorjev-ginekologov, ki Knaus-Oginovo teorijo kot znanstveno utemeljeno in dokazano razlagajo in branijo.⁹

razprava namenjena, povečini že znana. Sicer se pa o nji vsakdo lahko pouči v knjizici dr. Mateja Justina: Novo spoznanje, Kranj, Tiskovno društvo, 1938.

⁵ J. N. Smulders-Holt-Heymeijer: *Periodieke Onthouding in het Hualijk*, 7. izd. Utrecht, 1934. Okrajšana nemška izdaja: Smulders-Heymeijer: *Periodische Enthaltung in der Ehe*, 3. izd., Manz, Regensburg, 1932.

⁶ »Bis jetzt ist kein Fall bekannt geworden, wo die Methode lege artis angewandt worden wäre, und trotzdem in der als unfruchtbar bezeichneten Zeit ein Verkehr zum Empfängnis geführt hätte. Cit. pri Heymeijer S. J., *Periodische Enthaltung in der Ehe*, *Stimmen der Zeit*, B. 126, 1934, 410.

⁷ J. E. Georg, *Eheleben und Kindersegen*, Czerny, Prag, 4. izd. 1935, str. 8, 9, 11, 240. Prim.: »Die Methode Smulders, die diesem Buche zu Grunde liegt, hat sich in der Praxis vollkommen bewährt. Sie ist während der letzten Jahre von einer Reihe Universitätsprofessoren und namhaften Ärzten nachgeprüft worden und alle, die über praktische Erfahrungen verfügen, haben ihre Richtigkeit bestätigt. Tausende von Eheleuten in allen Ländern der Welt richten sich mit Erfolg nach ihr.« Str. 112.

⁸ Heilweck, *Hat sich die Methode Smulders bewährt?* *Theol. prakt. Quartalschrift*, 87, 1934, str. 790—797. Tam tudi pravi: »Es ist nun sehr erfreulich zu sehen, daß die medizinische Wissenschaft ihre anfänglichen Bedenken fast auf der ganzen Linie hat fallen lassen. Zahlreiche Forscher des In- und Auslandes haben sich für Smulders erklärt und seine Methode in der Theorie und Praxis bestätigt gefunden.« Str. 791.

⁹ Ter Haar, *Casus conscientiae de praecipuis huius aetatis vitiis eorumque remediis*, Taurini-Romae, 1936, 150 sl.

So pa še vedno zdravniki in znanstveniki, ki dvomijo v njeno zadostno zanesljivost. Poudarjajo, da še ni dovolj dokazana, da so potrebna še dolgotrajna in natančna opazovanja. Niso še izključene vse možnosti sprememb. Navajajo nadalje primere, v katerih se teorija ni obnesla in tako povzročila bridko razočaranje.¹⁰

V kolikor sem na podlagi literature, ki mi je bila na razpolago, mogel dognati, se število nasprotnikov Knaus-Oginove teorije in skeptikov vedno bolj krči. Videti je, da je skušnija zadnjih let doprinesla zanj dosti zanesljive dokaze. Dolgotrajno opazovanje, ki so ga v začetku upravičeno in nujno zahtevali, je pokazalo, da ima teorija dovolj trdno podlago. Glede izjem, ki jih navajajo proti zanesljivosti in pravilnosti teorije, je treba ugotoviti, odkod so in kje je njih vir. Ločiti moramo namreč pri praktični uporabi Knaus-Oginove teorije tri stvari: najprej teoretično podlago in načela, torej teorijo, ki sta jo na podlagi svojih znanstvenih dognanj postavila Knaus in Ogin; potem metodo, ki na podlagi teh načel in z upoštevanjem raznih vplivov in motenj določa praktično rodovitne in nerodovitne dneve (n. pr. Smuldersova metoda); končno pa še uporabo te metode v posameznih primerih. Zagovorniki Knaus-Oginove teorije in Smuldersove metode trdijo, da je vir teh nepravilnosti in izjem v nepravilni, napačni uporabi načel in navodil. Zato se iz njih ne more sklepati na nezanesljivost teorije ali metode, ampak le na nezanesljivost ljudi in njih računanja. Zato zahtevajo zdravniki sami, naj se zakonci poslužujejo pri uporabi te teorije zdravniškega vodstva.

Na podlagi navedenih strokovnih izjav bi mogli reči s Vermeerschem in drugimi, da je Knaus-Oginova teorija moralno izvestna in zato praktično zanesljiva.¹¹ Seveda moramo to izvestnost in zanesljivost pravilno umeti.

Že sv. Tomaž je modro opozoril: »Certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum.«¹² Ni to izvestnost, ki bi absolutno izključevala vsako izjemo; ne gre tu za metafizični in ne za fizično-mehanični zakon. Gre za biološki zakon, katerega enakomerno delovanje je vezano na življenjske pogoje in odvisno od raznih notranjih in zunanjih vplivov, ki jih ne moremo vedno vseh kontrolirati in zato tudi ne pravilno upoštevati. Zato se tozadevna praktična navodila ne dajo vtisniti v nezmotljiv red strogo odmerjenih števil. Kdor se tega ne zaveda, more doživeti presenečenje in razočaranje. Tako je n. pr. dognano,

¹⁰ Ter Haar, o. c. str. 151. Prim. tudi Niedermeyer, l. c., Grosam, Theol. prakt. Quartalschrift, 1933, str. 268—272.

¹¹ »Concludimus: systema quod tuetur Smulders omnem fiduciam mereri, quae legi physiologicae convenire potest... Eam moraliter certam dicere possumus. Accidentales tamen exceptiones accidere possunt.« Periodica de re morali, 1934, str. 241 +. Podobno Ter Haar, o. c. 149 (cum morali certitudine), Salsmans, l. c. 562 (morali certitudine), Hürth, Nouvelle revue theol. 63, 1930/31 (solide probabilis), Heilweck, l. c. 649—50. Prim. tudi naj-novejšo sodbo dr. Breclja: »Za urejevanje porodov v omejevalnem in pospeševalnem smislu je ravnanje zakoncev po označenih vidikih (Knausovem načinu)... tako zanesljivo varno kakor vsi drugi načini.« Ob viru življenja, Mohorjeva družba, Celje, 1938, 113.

¹² Summa theologica, 2. II. qu. 47, a. 9, ad 2.

da nimajo vse žene enakega medperiodnega razdobja in da tudi pri posamezni ženi ta doba ni vse mesece enako dolga, ampak enkrat daljša, drugič krajša. Že to je treba upoštevati in pri tem je posamezna žena navezana na svoje lastno opazovanje in izkušnjo. Ker pa je čišča pri zdravih ženah redna, more na podlagi tega opazovanja z neko moralno gotovostjo sklepati, da se bo to medperiodno razdobje tudi v bodoče gibalo v enakih mejah. To se bo tudi zgodilo pri normalnih, zdravih ženah in v normalnih življenjskih okoliščinah. Izredni dogodki pa, ki vplivajo na organizem, n. pr. močni notranji pretresljaji, porod, spremembe zraka in hrane, včasih tudi že navaden prehlad,¹³ morejo tudi to stalnost omajati. Ne vemo pa, kateri in v koliki meri. Vse te spremembe je treba upoštevati, dognati, potem so dani pogoji za pravilno in zanesljivo uporabo Knaus-Oginove teorije. Pa še tedaj izjeme niso absolutno izključene, ker poznamo tako imenovane »igračke prirode«.¹⁴ Take izjeme so sicer možne, a vendar tako malo verjetne, da v praktičnem življenju sploh ne prihajajo v poštev. Iz vsega pa sledi, da spočetje nikoli ni absolutno izključeno, da pa je tem manj verjetno, čim bolj se oziramo na možne spremembe glede bodoče menstruacije, ki je za določitev rodovitnih in nerodovitnih dni merodajna. Absolutno izključeno pa spočetje itak nikdar ni, tudi v onanističnem spolnem občevanju ne.¹⁵

II.

Pri razpravljanju o drugem vprašanju: o nramnosti Knaus-Oginove teorije¹⁶ določimo najprej jasno vprašanje samo in preglejmo kratko različna mnenja v različnih odgovorih.

Smisel in obseg našega vprašanja je ta: ali je po načelih katoliške moralke dovoljeno spolno občevanje le v nerodovitnih dneh, in sicer prav zato, ker so nerodoviti, torej z namenom, da se tako prepreči in omeji rojstvo otrok?

Nekateri odgovarjajo, da je tako spolno občevanje nramno nedovoljeno, slabo, in sicer samo po sebi, zato vedno in povsod. Tako sodijo Mayer,¹⁷ Rademacker,¹⁸ Bolczyk.¹⁹ Drugi dokazujejo, da je sicer »per se« slabo, ker tako ravnanje pozitivno izključuje prvi namen zakona in tako podre hierarhijo ciljev, vendar pa je »per

¹³ Brecelj, o. c. 112.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ »Der Haupteinwand gegen die praktische Zweckmäßigkeit dieser empfängnisverhütenden Methoden ist, daß sie gar nicht sicher sind.« Georg, o. c. 100 sl. Podobno Niedermeyer v članku: »Was muß der Seelsorger von der fakultativen Sterilität wissen?« Pastor bonus, 43, 1932, 1—9.

¹⁶ Naravno je, da ne gre za nramnost teorije same. Teorija je ali resnična, ali pa zmotna, je pa »onstran dobrega in zlega«. Gre torej le za premišljeno uporabo teorije.

¹⁷ Erlaubte Geburtenbeschränkung? Paderborn, 1932; isti: Die Hauptfragen einer etwaigen erlaubten Geburtenregelung, Pastor bonus, 43, 1932, str. 255—62.

¹⁸ Berechnungen und Gesetz im Eheleben, Butzon & Bercker, Kevelaer, 1932.

¹⁹ Periodische Enthaltung in der Ehe und christliche Moral, Theologie und Glaube, 1933, str. 84 sl.

accidens« dovoljeno, kadar imata zakonca zadostne razloge, ki opravičujejo, nekako odtehtajo ta nered v lestvici ciljev. To trditev brani Salsmans.²⁰ Zopet drugi pa zagovarjajo mnenje, da je tako občevanje samo po sebi npravno indiferentno, da pa postane dobro ali slabo po namenu in okolnostih. Za to mnenje se je odločila večina moralistov: tako Vermeersch,²¹ Noldin,²² Hürth,²³ Ter Haar,²⁴ Mausbach-Tischleder,²⁵ dalje med pastoralisti Ušeničnik Fr. in Grosam²⁶ in tudi kanonist Gasparri.²⁷ Ta odgovor je zagovarjal že l. 1875 znani moralist Ballerini.²⁸

Za to tretjo rešitev govorijo ne samo auctoriteta moralistov, ampak tudi drugi razlogi.

1. Nedovoljeno je le to, kar je po naravnem ali pozitivnem zakonu prepovedano. Pri uporabi Knaus-Oginove teorije pa ni najti ničesar takega, torej ne moremo trditi, da bi bila nedovoljena.

Poglejmo dejanje kot tako. Uporaba Knaus-Oginove teorije se v tem bistveno loči od vsakega onanizma. Dočim je pri onanističnem izživiljanju dejanje samo slabo in protinaravno, se tu izvrši neoporečno in povsem naravno.

Izven vsakega dvoma je, da je spolno dejanje dovoljeno tudi v nerodovitnih dneh, čeprav zakonca vesta, da spočetje ne bo moglo slediti. Zakonska pravica je namreč pravica do naravnega spolnega občevanja sploh, ne pa le do tistega, kateremu gotovo sledi spočetje. Sicer bi bilo tudi spolno občevanje začasno ali stalno nerodovitnih neupravičeno in nedovoljeno.

Tudi izrabljanje samò nerodovitnih dni za spolno občevanje po Knaus-Oginovi teoriji ni npravno slabo. Če se zakonca vzdržita spolnega dejanja v času, ko mislita, da je spočetje mogoče, ne storita s tem nič nedovoljenega. Storit le to, kar storijo tudi oni, ki sploh stalno zdržno živijo. Qui potest plus, potest et minus. Če pa zakonca občujeta v času, v katerem je zanositev nemogoča, spet to ni nič slabega; poslužujeta se le svojih pravic, ki jim pa s tem, da v rôdnih časih nista občevala, niso bile odvzete.²⁹ Pravica do spolnega občevanja časovno ni prav nič omejena.

²⁰ Sterilitas facultativa licita? Ephem. theol. Iovan. XI. 1934, str. 562—70.

²¹ Fragen des Eherechtes und der Ehemoral, Theol. prakt. Quartalschrift, 89, 1936, str. 47—65.

²² De sexto praecepto et de usu matrimonii, Ed. XXVIII, Oeniponte, 1936, str. 69, 79.

²³ De sterilitate physiologica, Nouvelle revue théologique, T. 58, 1931, str. 673—690.

²⁴ o. c. 152—155.

²⁵ Katholische Moralthologie, III. 8 Aufl. Münster, 1938, str. 174—177.

²⁶ Pastoralno bogoslovje, 2. izd., Ljubljana 1932, str. 297 sl. in Grosam, Geburtenregelung nach der Theorie von Ogino-Knaus und praktische Seelsorge, Theol. prakt. Quartalschrift, 86, 1933, str. 262—280.

²⁷ Tractatus canonicus de matrimonio, Romae 1932, Ed. II. Vol. I. nn. 502—551, Vol. II. n. 1098.

²⁸ Compendium theol. moralis, Ed. 3., Romae, 1875. Vol. I. pag. 917.

²⁹ Podobno Vermeersch: »Tempore enim, ubi fecunditas haberi potest, non fit actus: qua virtute privaretur actus, qui non existit? Tempore autem sterilitatis fit actus et nullum effectum adducit: sed non ex impedimento posito ab homine, ast ex ipsa lege naturae«. O. c. str. 61.

Morda je nedovoljeno zadnje, kar še pride v poštev: volja sama, izogniti se otrok oziroma namerno omejiti njih število? Gotovo je, da je glavni namen zakona otrok. »Rastita in množita se«, je naročil Stvarnik prvima staršema. To naročilo velja zakonskemu stanu na splošno. Ne more pa se dokazati, da bi bila s tem naložena stroga dolžnost vsakemu posameznemu zakonu. V tem primeru bi bilo namreč splono občevanje v zakonu ne samo pravica, ampak stroga dolžnost, česar nihče ne trdi.³⁰ Nadalje bi bilo sklepanje nerodovitnih zakonov nedopustno, kar pa je izrecno proti kanonu 1068 § 3, ki pravi: »Sterilitas matrimonium nec dirimit nec impedit«. Iz istega razloga bi bilo tudi vzdržno življenje v zakonu nedovoljeno in grešno. Moremo torej reči, da tudi namerna izključitev otrok v zakonu sama po sebi ni grešna, ampak nravno indiferentna, ki postane lahko dobra ali slaba po namenu in okolnostih.

Po vsem tem je dovolj jasno, da je uporaba Knaus-Oginove teorije samo po sebi npravno indiferentna.

Seveda ni s tem rečeno, da dejansko ni nikoli npravno slaba in zato nedopustna. Kadar v zakonu eden spolno občevanje na ta način omejuje proti volji drugega, krši s tem njegovo pravico; včasih bo zaradi vzdržnosti ob nerôdnih časih nastala bližnja priložnost za grešno dejanje, n. pr. prešuštvo, ali pa bo trpela zakonska ljubezen in s tem zakonsko življenje. V teh in podobnih primerih je uporaba Knaus-Oginove teorije grešna. Pogosto je tudi slaba iz slabega namena, nagiba. Kadar se zakonca branita otrok samo zaradi čim večje udobnosti v življenju, zaradi čim večje svobode in prostosti v uživanju ali iz strahu pred predsodki družbe, ki je otroku sovražna, zaradi skrbi za svežost in telesno lepoto, zaradi preziranja otrok in prvega namena zakona in iz podobnih drugih človeka nevrednih slabih namenov, postane uporaba Knaus-Oginove teorije slaba. Zakonca grešita, pa vendar ne proti čistosti, ampak proti čednosti, kateri njun namen nasprotuje. Če pa imata pri svojem ravnanju pošten namen, razlog, ki je resen in pameten, postane zakonsko življenje po tej teoriji upravičeno in dobro. Taki razlogi so predvsem zdravstveni oziri, predvidena velika nevarnost bodočega poroda, velika težava preživljati še več otrok, dalje tudi evgenični in podobni drugi vzroki.

2. Drug dokaz za upravičenost naše trditve nam nudi beseda sv. Cerkve. Dve izjavi prideta za nas v poštev: odgovor sv. penitencijerije 16. julija 1880. l., in pa beseda sv. očeta Pija XI. v okrožnici *Casti connubi*, dne 31. decembra 1930.

Imenovani odlok, ki je bil izdan kot odgovor na vprašanje: »An licitus sit usus matrimonii illis tantum diebus quibus difficilior sit

³⁰ »Coniuges non obligantur ad copulam, nisi in quantum altera pars petat, quae iuri petendi renuntiare potest se obligando ad non petendum, nec obligantur coniuges ad positivam proli generationem, modo eam positive non impediunt aut prolem enecent.« Wernz-Vidal, *Ius canonicum* V, 1925, n. 521. Podobno Gasparri: »Multo magis valet matrimonium, nec per se est peccatum, si pars simpliciter non desiderat prolem et ideo propositum habet abstinendi a matrimonii usu.« O. c. II. n. 828. Prim. tudi Mausbach-Tischleder, o. c. III. str. 176.

conceptus?» se glasi: »Coniuges praedicto modo utentes inquietandi non sunt, posseque sententiam de qua agitur, illis coniugibus, caute tamen insinuare, quos alia ratione a detestabili onanismi crimine abducere frustra tentaverit.«³¹ Kakor je razvidno iz Ballerinijevega učbenika, je bilo takrat vprašanje popolnoma isto kakor danes, čeprav so rōdne in nerōdne čase krivo določevali;³² ne velja torej pomislek, da penitencijerija tega problema ni poznala, češ da je Capellman šele tri leta za njenim odlokom prišel na dan s svojo teorijo. Iz odgovora penitencijerije sledi — vkljub ugovorom prof. Mayerja³³ — najmanj to, da tako ravnanje ni nravno slabo; v nasprotnem primeru ne bi mogla Cerkev brez omejitve naročati, da naj zakonce zaradi tega ne vznemirjajo, ker bi to pomenilo, naj jih zaradi greha ne vznemirjajo. Še manj pa bi bilo razumeti, kako Cerkev še celo izrecno dovoljuje duhovnikom o takem občevanju naravnost poučiti one zakonce, ki bi sicer ne prenehali z onanizmom. Da je ta razlaga rimske odločbe pravilna, potrjuje tudi popolnoma enako naziranje, ki ga je v tem vprašanju zastopal že najmanj pet let prej priznani rimski moralist Ballerini.³⁴

V okrožnici Casti connubii opazimo najprej ostro obsodbo vsakega onanističnega omejevanja porodov. Izrazi, s katerimi okrožnica tako občevanje kot »intrinsicae contra naturam«, kot »turpe atque intrinsicae inhonestum« obsoja: vitiare naturae actum, de industria actum naturali vi ac virtute destituere, contra naturam agere,³⁵ kažejo, da je nravno zlo onanizma ravno v namernem protinaravnem dejanju samem, v tem »da naravno dejanje izpačijo«,³⁶ torej v načinu, kako se obraniti otrok. Ker pa se uporaba Knaus-Oginove teorije bistveno loči od onanizma ravno v tem načinu, zato obsodba okrožnice nikakor ne zadene tudi ravnanja po tej teoriji. Povrh tega pa pravi Pij XI. še izrecno v omenjeni okrožnici: »Tudi tisti zakonci ne ravnajo proti naravi, ki se na popolnoma naravni način poslužujejo svoje pravice, dasi zaradi naravnih vzrokov, bodisi časovnih okoliščin, bodisi telesnih nedostatkov, ne more vzkliti novo življenje.«³⁷ Te besede sv. očeta res ne odobravajo izrecno ravnanja po Knaus-Oginovi teoriji, ker se morejo nanašati tudi le na spolno občevanje po zanositvi;³⁸ zelo verjetno pa je, če ne gotovo, da velja ta izjava implicite tudi za Knaus-Oginovo teorijo. Vprašanje sámo je bilo sestavljalcem in sodelavcem pri encikliki dobro znano, saj govori o njem vsak učbenik moralne teologije. Če bi besede okrožnice na tem mestu ne veljale za Knaus-Oginovo teorijo, bi moralo biti to izrecno poudarjeno, ker govori tekst čisto

³¹ Ter Haar, o. c. 148.

³² Cit. pri Grosam, l. c. 265—267.

³³ Heilweck, l. c. 644 sl.

³⁴ Cit. pri Grosam, l. c. str. 266.

³⁵ Prim. Mausbach-Tischleder, o. c. III. str. 174.

³⁶ Casti connubii, slovenski prevod št. 54, Čas XXV, 1930/31, str. 225. Po tem prevodu bom okrožnico tudi vnaprej navajal. Latinski tekst je dobiti v Škofijskem listu za ljubljansko škofijo, 1931, št. 2/3, 4, 5.

³⁷ Casti connubii, št. 60, str. 226.

³⁸ Heilweck, l. c. str. 646, proti Mayerju.

splošno o »časovnih okoliščinah«. Upoštevati je tudi treba dejstvo, da okrožnica nikjer sicer ne omenja te teorije in ravnanja po njej; če ne govori tukaj, potem jo je prezrla, kar pa je malo verjetno. Pa tudi v skrajnem primeru, če okrožnica niti implicite ne omenja tu Knaus-Oginove teorije, je jasno vsaj to, da je nikjer ne obsoja. Morala pa bi jo obsoditi, če bi bila npravno slaba; namen okrožnice je namreč »spregovoriti... o grehih zoper zakonsko življenje.«³⁹

3. Končno pa govori za našo sodbo o npravnosti Knaus-Oginove teorije tudi dejstvo, da do danes še ni dokaza za njeno načelno nedovoljenost. Nobenemu razlogu, ki je bil v ta namen doprinešen, ne moremo prisoditi prave dokazne moči. Poglejmo najvažnejše!

a) Zakonca, ki se v svojem spolnem občevanju ravna po Knaus-Oginovi teoriji, namenoma in pozitivno izključujeta prvi namen spolnega dejanja in tako tudi prvi namen zakona. To pa je slabo samo v sebi in zato grešno.

V odgovoru na ta pomislek je treba poudariti, da namerna izključitev prvega namena zakona sama po sebi še ni grešna. Gre za to, na kak način se to doseže. Neoporečen je način popolne zdržnosti, ki »je tudi v zakonu po soglasju obeh zakoncev dovoljena.«⁴⁰ Ta način tudi ne imenujemo preprečevanje rojstev. Gre le za drugi način: obraniti se otrok kljub spolnemu občevanju, in usu coniugii. Takoj moramo izvzeti spolno občevanje po naravi nerodovitnih. Ti se sicer zavedajo, da njihovo spolno dejanje, do katerega imajo pravico, ne bo vodilo do spočetja, vendar pa otrok sami ne izključujejo; izključuje jih narava sama. Vzrok »preprečenega« spočetja ni njihova volja — saj ni *efficax* —, ampak njihova naravna nezmožnost. Izven tega primera pa moramo razlikovati: če se namerna in hotena izključitev otrok vrši na način, ki spolnemu dejanju samemu nasilno, na ta ali oni način, odvzame njegovo naravno moč in prepreči dosego njegovega namena, torej na način, ki naravno dejanje izpači, potem je tako početje proti naravi in proti namenu spolnega dejanja in proti namenu zakona. Če pa ta volja pusti dejanje samo neizkvarjeno, naravno, ne izključuje pozitivno glavnega namena spolnega dejanja in zakona. V prvi način spadajo vse vrste onanističnega zakonskega občevanja, v drugi pa uporaba Knaus-Oginove teorije.

Ta trditev potrebuje v svojem drugem delu pojasnila: kako da spolno občevanje z izrecnim namenom obraniti se otrok v tem primeru ne izključuje pozitivno prvega namena zakona, ki je ravno rojstvo otrok?

Ločiti moramo namen in namen: *finis operantis* in *finis operis*, subjektivni namen in nagib ter objektivni namen, ki je stvari ali dejanju notranji in naraven. Že pri sklepanju zakona je praktično opaziti to razliko. Res je glavni namen zakona, ki ga je Bog v naravo zakona položil, *procreatio prolis*. Vendar je veliko zaročencev, ki pri sklepanju zakona nimajo pred očmi tega namena. V zakon stopajo iz povsem drugega nagiba, ki pa v kljub temu ni slab, n. pr.

³⁹ *Casti connubii*, št. 4, str. 210.

⁴⁰ *Casti connubii*, št. 54, str. 255.

iz medsebojne ljubezni.⁴¹ Hočejo sicer zakon, ki ima ta in ta objektivni namen, a ne ravno zato, ker ima ta namen. To hoteti namreč ni nujno, ker velja tudi v tem primeru: *finis legis non cadit sub lege*.⁴² Podobno je s spolnim dejanjem. Objektivni naravni njegov namen je sicer spočetje, vendar nikakor ni nujno, da bi zakonci vedno iz tega nagiba spolno občevali. Morejo jih voditi povsem drugi nagibi, ki so morda tudi združeni z voljo občevati ravno zato, ker je spočetje nemogoče, pa vendar s tem objektivni namen spolnega dejanja še ni prizadet; ta *finis operis* pozitivno od njihove strani ni izključen vse dotlej, dokler zakonca pustita naravo dejanja nedotaknjeno. Dejanje je namreč že samo po sebi, po svoji naravi, objektivno usmerjeno proti svojemu namenu. Zato pa se pregreši proti namenu spolnega dejanja, kdor se pregreši proti njegovi naravi, kdor ga izpači. Tako mu z njegovo naravo obenem izpači in izkvari tudi njegovo objektivno usmerjenost, izključi pozitivno njegov namen in tako tudi prvi namen zakona. S tem je obsojeno vsako onanistično početje.⁴³ Zakonca pa, ki se ravnata po Knaus-Oginovi teoriji, izvršita dejanje popolnoma pravilno in naravno in s tem, ko hočeta prav tako dejanje, hočeta implicite, eo ipso, tudi namen, do katerega to dejanje po svoji naravi, samo po sebi, vodi. S svoje strani tega namena ne izključujeta, čeprav veda, da zaradi naravnih vzrokov, spočetje ne more slediti. V zavesti, da smeta le naravno občevati, in v volji, da hočeta tako občevati, je zadostno vključena nujna podrejenost dejanja pod prvi objektivni namen zakona. To potrjuje tudi Pij XI. v svoji okrožnici *Casti connubii*, ko pravi: »*dummodo salva semper sit intrinseca illius actus natura i d e o q u e eius ad primarium finem debita ordinatio.*«⁴⁴ S tem torej, da namenoma občujeta ob nerôdnih dneh, ne izključujeta sama pozitivno glavnega namena zakona; s tem pa, da ob rôdnih dneh ne občujeta pa tudi ne; saj vzdržnost v zakonu ni nikdar prepovedana.⁴⁵

⁴¹ »Echte Liebesehen entspringen nicht der absichtlichen Überlegung, selten auch dem bewußten Willen zum Kind; sie entstammen dem unerklärlichen Erlebnis der Liebe, der unwillkürlichen mächtigen Anziehung der beiden Geschlechter«, Mausbach, *Ehe und Kindersegen*, München-Gladbach, 1925, str. 113.

⁴² Mausbach-Tischleder, o. c. III. str. 176.

⁴³ »Ker pa je zakonsko dejanje po svoji naravi namenjeno za rodno otrok, zato tisti, ki mu z namenom jemljejo to naravno in svojsko moč, ravnajo proti naravi in delajo nekaj, kar je sramotno in v bistvu nenravno.« *Casti connubii*, št. 55, str. 225.

⁴⁴ L. c. št. 2/3, str. 32. Slovenski prevod je manj izrazit in nepopoln: »... da je le nedotaknjeno notranje bistvo tega dejanja in dolžno usmerjanje na prvotni namen.« L. c. št. 60, str. 226. Jasno tudi Vermeersch: »*Ordo inter fines nullatenus corrumpitur, cum coniuges copulam secundum naturam perficiunt. Actus tunc servat naturalem directionem ad procreationem, ac finis operis servatur.*« O. c. str. 61. Podobno tudi Ter Haar, o. c. n. 161, Noldin, o. c. str. 68, Mausbach-Tischleder, o. c. III. str. 176.

⁴⁵ »*Haec intentio (i. e. excludendi finem primarium) erit inordinatio gravis, si exclusio finis primarii fit in ipso usu matrimonii peius corruptio, uti accidit in onanismo; non autem erit, si fit per abstinentiam ab hoc actu tempore fertili, etiam si per totam vitam id fiat.*« Ter Haar, l. c.

Res pa je, da bi zakonca, ki bi stalno občevala po Knaus-Oginovi teoriji, ostala brez otrok, njun zakon dejansko ne bi dosegel prvega svojega namena. Ali ima tak zakon še kak objektivni smisel? Gotovo. Ne smemo namreč podcenjevati drugotnih namenov zakona, ki jih našteva okrožnica: »medsebojna pomoč, negovanje medsebojne ljubezni, uteha poželjivosti.«⁴⁶ Ti nameni, čeprav so drugotni, morejo biti celo zvišenejši, etično popolnejši, kakor izrecno poudarja sv. Tomaž;⁴⁷ pripominja tudi, da prvi namen zakona odgovarja človeku »in quantum est animal«, medsebojna zvestoba in pomoč pa »in quantum est homo«.⁴⁸ Okrožnica Casti connubii razlikuje med zakonom v kolikor je ustanova za rodno in vzgojo otrok — in zakonom kot zajednico, kot skupnost življenja. Če motrimo zakon pod tem drugim vidikom, moremo medsebojno spolnjevanje moža in žene imenovati celó »prvi vzrok in namen zakona«.⁴⁹ Tudi Catechismus romanus navaja v tem smislu kot prvi vzrok zakona zakonsko skupnost, ki je zakoncema v medsebojno duhovno in telesno pomoč.⁵⁰ Gotovo je posebno dandanes treba poudarjati tudi te drugotne namene zakona, ki bi mogli mnogo doprinesiti k ozdravljanju praznih in nesrečnih zakonov,⁵¹ čeprav zato ni treba še hoditi za onimi najnovejšimi katoliškimi pisatelji, ki postavljajo, v zavestnem nasprotju s katoliško tradicijo, to najtesnejšo duhovno skupnost za prvi in glavni namen zakona.⁵² Pozabiti ne smemo tudi, da so ti drugotni nameni glavni in edini nameni, ki jih nerodovitni zakoni morejo doseči. O spolnem dejanju velja isto: ravno Knaus-Oginova teorija nas uči, da more zaradi naravnega dogajanja spolno dejanje razmeroma prav redko, le ob rodovitnih dneh, doseči svoj glavni namen: spočetje. V vseh drugih primerih pa izpolnjuje, poleg svoje fiziološke funkcije, važne drugotne namene: služi v uteho poželjivosti, goji zakonsko ljubezen, katere najintimnejši izraz je. V tem se ravnanje po Knaus-Oginovi teoriji spet bistveno loči od onanizma; pri tem je namreč te drugotne namene nemogoče doseči.

b) Uporaba Knaus-Oginove teorije je proti bistvu zakona; kajti če zaročenca ob sklepanju zakona skleneta ali celo stavita za pogoj zakonske zveze, da se bosta v zakonu ravnala po tej teoriji, je tak

⁴⁶ Casti connubii, št. 60, str. 226. Prim. tudi can. 1013.

⁴⁷ Summa theologiae, Suppl. qu. 49, a. 3, c.

⁴⁸ O. c. qu. 65, a. 1. c.

⁴⁹ Casti connubii, št. 24, str. 216.

⁵⁰ »Sed quibus de causis vir et mulier coniungi debeant, explicandum est. Prima igitur est hæc ipsa diversi sexus naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata, ut alter alterius ope adiutus, vitae incommoda facilius ferre et senectutis imbecillitatem sustentare queat.« Catech. romanus, n. 291, str. 238. E. Romae, 1924.

⁵¹ »Wer kann wissen, ob Gott nicht in unseren Tagen den Nebenzweck der Ehe besonders und noch mehr als sonst in den Vordergrund gestellt haben will?« Wirtz, o. c. str. 253.

⁵² Tako Doms (Vom Sinn und Zweck der Ehe, Breslau 1935), M. Laros (Moderne Ehefragen, I. Die Beziehungen der Geschlechter, Köln, 1936), Fr. Zimmermann (Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes, Wiesbaden, 1936). O njihovem mnenju poroča kratko Mausbach-Tischleder, III. str. 161—166.

zakon neveljaven. Izključuje namreč bistveno dobrino zakonske pogodbe: *bonum prolis*. Tako P. Noldin,⁵³ Salsmans,⁵⁴ Fliesser,⁵⁵ in to na podlagi *can. 1081 § 2, 1086 § 2, 1092 § 2*.

Dvoje je treba v odgovoru na tako dokazovanje razlikovati: sklenjen zakon in sklepanje zakona. V že sklenjenem zakonu uporaba Knaus-Oginove teorije sama po sebi ni proti bistvu zakona, ker bistvo zakona nujno ne zahteva, da je njegov prvi namen v resnici dosegljiv ali celo dejansko dosežen. V tem primeru gre za rabo ali nerabo že sklenjenega zakona, tu pa velja: »*esse rei non pendet ab usu suo*«. Drugače je pri sklepanju zakona. Ker je zakon pogodba, je veljavnost zakona odvisna od pristanka volje. O tem pristanku pravi *can. 1082 § 2*: »*Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus perpetuum et exclusivum in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*«. Kdor bi torej pri sklepanju zakona izključil tako izključno in trajno pravico do spolnega občevanja, bi ravnal proti bistvu zakona in zakon bi bil neveljaven. To razliko je sv. Tomaž izrazil kratko in jasno: »*Fides et proles possunt dupliciter considerari. Uno modo in se ipsi et sic pertinent ad usum matrimonii . . . ; matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate, invenitur autem sine fide et prole, quia esse rei non dependet ab usu suo . . . Alio modo possunt fides et proles considerari secundum quod sunt in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis et pro fide debitum servandi fidem, sine quibus etiam matrimonium esse non potest*«. ⁵⁶ Gre torej pri našem vprašanju le za to, ali sklep, ravnati se v zakonu po Knaus-Oginovi teoriji, ovira veljavno sklepanje zakona, ali ne; drugače povedano: ali je ta sklep združljiv z voljo, drugemu dati trajno in izključno pravico do spolnega občevanja, ali ne.

Tu pa moramo razlikovati več stvari in več mnenj. Sporna je namreč razlaga gori omenjenih dveh kanonov: *1086 § 2* in *1092 § 2*.

Razlikujmo najprej navaden sklep in pa pogoj v strogem juridičnem pomenu besede kot *conditio sine qua non*. O prvem govori *can. 1086 § 2*, o drugem *can. 1092 § 2*.

1. O sklepu določa cerkveno pravo: »*At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum aut omne*

⁵³ »*Immo, si de ea fieret conventio, qua ius in corpus restringeretur ad tempora ageneseos, etiam matrimonium invalide contraheretur*«. O. c. p. 80.

⁵⁴ *In dies magis concordantes sunt auctores affirmantes matrimonium invalidum si sponsi stricte voluerint restringere ius matrimoniale ad dies infecundos. Dolendum est canonem 1086 § 2 non esse ita concinnatum ut ad motam questionem clara appareat responsio*. L. c. str. 568.

⁵⁵ »*Dem absoluten Ausschluss der Nachkommenschaft kommt es wohl gleich, wenn Brautleute den Verkehr ausnahmslos auf die sicher (?) unfruchtbare Zeit der Frau beschränken wollen, um völlig kinderlos zu bleiben. Die irritierende Wirkung dieses Vorbehaltes ist um so wahrscheinlicher, je sicherer die Berechnung der unfruchtbaren Tage bei einer Frau erstellt werden kann*«. Fliesser, *Ehewille und bonum prolis*, Linzer Quartalschrift, 1937 (90), str. 440.

⁵⁶ In IV. Lib. Sent. d. 31, qu. 1, a. 3. Podobno *Summa theol. Suppl. qu. 49, a. 3, c.*

ius ad coniugalem actum... invalide contrahit.⁵⁷ Kdor ima torej pozitivno voljo ne izročiti drugemu pravice do spolnega občevanja, sklepa zakon neveljavno. Razlog je razviden. V sklepanju zakona se prav ta pravica izroča, obenem pa se na ta način preklicuje. Tako sklepanje zakona je potemtakem le fiktivno in zato nično.

V presojanju, ali je zaradi takega sklepa zakon res neveljaven, je treba paziti na vsebino sklepa. Kanonisti razlikujejo v tem primeru dvojno voljo: »animus (intentio) non se obligandi« in pa »animus (intentio) non implendi«; ločijo torej: namen, voljo, ne sprejeti bistvenih obveznosti zakona, in namen, sprejeti jih sicer, a ne jih izpolnjevati. More nekdo pri sklepanju zakona obljubiti zvestobo in sprejeti nase obveznost (bonum fidei), obenem pa skleniti, da te zvestobe, ki ga sicer veže, ne bo držal. Ravno tako more resno prevzeti vse obveznosti zakona glede na naravno spolno občevanje, obenem pa istočasno že imeti namen, da bo zakon onanistično zlorabljal. V obeh primerih je sicer tak sklep grešen, a zakon je veljaven. Isto velja za sklep, ravnati se po Knaus-Oginovi teoriji. Kdor torej resno sklepa zakon, obenem pa ima namen ostati brez otrok in se zato ravnati po Knaus-Oginovi teoriji, veljavno sklene zakon; sklep pa tudi sam po sebi ni grešen, če je zadostno utemeljen.

Večina kanonistov pa razlikuje še naprej. Tudi »animus non se obligandi« ne izključuje še nujno in vedno veljavnosti zakona. Zakon je gotovo neveljaven, kadar si ena ali obe strani pridržujeta osnovno zakonsko pravico sámo (ius radicale), veljaven pa se zdi, če to pravico sicer drug drugemu izročita, vendar pa si pridržita prostost v rabi te pravice. Ločijo namreč »ius« in »usus iuris«. Na podlagi te ločitve se moreta zaročena pred sklenitvijo zakona pogoditi, da se zakonske pravice, ki si jo bosta dala, nekaj časa ne bosta posluževala, n. pr. prva tri leta, ali po drugem otroku itd. Tako se moreta tudi pogoditi, da se bosta te iste pravice posluževala le ob dnevih, ki so po Knaus-Oginovi teoriji nerodovitni, ne da bi pri tem trpela veljavnost zakona.

Seveda to ne velja za tiste pravnike in moraliste, ki tega razlikovanja med ius in usus iuris ne pripoznajo. Razlika, pravijo, je le v logičnem, ne pa v realnem redu. Kajti zakonska pravica je pravica do spolnega občevanja; zakon jo dá, obenem pa vzame, zanika s pogodbo de non-usu. To pa je protislovje v pogodbeni volji. Tak »ius radicale« je potem le prazna beseda. Zato je po mnenju teh kanonistov vsako omejevanje v rabi zakonske pravice — torej tudi omejevanje po Knaus-Oginovi teoriji — že tudi omejevanje pravice same in tako ovira veljavnosti zakona.⁵⁸

⁵⁷ Can. 1086 § 2.

⁵⁸ Prim. Fließner, l. c. Isti navaja tudi avtorje, ki to razliko načelno vzdržujejo. Med temi so Gasparri, Wernz-Vidal, Vermeersch-Creusen, Noldin, Cappello, Schönsteiner, Hollsteiner in drugi. Na gornje dokazovanje odgovarjajo: po takem obveznem dogovoru o ne-rabi zakonske pravice zgubita zakonca sicer ius morale, ne pa ius iuridicum. Če vkljub pogodbi spolno občujeta, sicer res grešita, a ne s prešuštvovanjem, ampak proti zvestobi, proti dani obljubi in besedi. Takoj, ko svoj dogovor prekličeta, se moreta zakonske pravice posluževati.

Omenim naj še eno razlago can. 1086 § 2 v prilog veljavnosti omenjenega zakona. Neveljaven je zakon, pri katerem se izključi »omne ius ad coniugalem actum«. Pri Knaus-Oginovi teoriji pa se ne izključi »omne ius«, vsa pravica, ampak le delna, le pravica do spolnega dejanja v rodovitnih dneh. Torej tako sklenjen zakon ni neveljaven. To dokazovanje, ki bi imelo to prednost, da ne bi zadevalo ob sporno vprašanje razlikovanja pravice od rabe pravice, se vendar ne zdi pravilno. »Omne ius« namreč ne pomeni: vsa pravica (jedes Recht), ampak »ius plenum« (volles Recht). Ker je zakonska pravica sama »večna in izključna«, zato ni deljiva; v zakonski pogodbi moram izročiti le vso, ne pa omejeno, n. pr. za tri leta. To ne bi bil ius perpetuum.⁵⁹

2. Poseben kanon 1092 § 2 pa govori o pogoju proti bistvu zakona. »Conditio semel apposita et non revocata: ... 2. si de futuro contra substantiam matrimonii, illud reddit invalidum.«

Seveda mora biti to pravi pogoj: conditio sine qua non, ne pa samo sklep, namera, pogojno izražena. Tudi ni še pravi pogoj, kadar ena stran v obliki pogoja za zakon izsili od druge strani zaželjeno obljubo, n. pr. o zlorabi zakona po drugem otroku. Sploh menijo nekateri, da je pravi pogoj pri sklepanju zakona le obojestranski; enostranske pa je obravnavati po can. 1086 § 2.⁶⁰

Veljavnost zakona sklenjenega pod pogojem omejitve ali izključitve potomstva po Knaus-Oginovi teoriji je odvisna, enako kakor pri sklepu, od vsebine pogoja. Če zadeva pogoj zakonsko pravico samo, je zakon neveljaven, ker je ta pravica zakonu bistvena, če pa le rabo pravice, pa je veljaven. Ze v naravi pogojnega sklepanja zakona pa je utemeljena presumpcija, da gre praktično za omejitev pravice same, posebno kadar gre za popolno izključitev potomstva. Vendar pa to ni nujno. Če zaročenca skleneta zakon pod pogojem, da ne bosta rodila otrok prve tri leta, dokler se njih gmotni položaj ne izboljša, ima ta pogoj prav lahko sledeči pomen: hočeva pravi zakon, a ga bova zlorabljala prve tri leta. Tak zakon je veljaven, čeprav nedovoljen. Je pa tudi dovoljen, če imata namen v prvih treh letih živeti zdržno ali pa po Knaus-Oginovi teoriji.

3. Od sklepa in pogoja pa je še ločiti nalog ali modus.⁶¹ Tu ni nobene težave. Nalog je po brezpogojno in brez pridržka veljavno sklenjenem zakonu obojestranski dogovor in obveza o načinu zakonskega življenja, n. pr. dogovor, da ne bosta drug od drugega zahtevala zakonske pravice v ženinih rodovitnih dneh. Tak nalog veljavnosti zakona ne nasprotuje in je sam po sebi tudi dovoljen, če je omejitve otrok utemeljena.⁶²

c) Poleg teoretičnih in načelnih ugovorov so še drugi, praktični, ki poudarjajo predvsem pogubonosni vpliv uporabe Knaus-Oginove teorije na pravno mišljenje in življenje ljudi.

⁵⁹ Prim. Fliesser, o. c. str. 428, 439; za to mnenje navaja tudi Triebsa, str. 437.

⁶⁰ Prim. Fliesser, o. c. str. 437 sl., 441.

⁶¹ Kušej, o. c. str. 386, op. 22.

⁶² Triebs, o. c. str. 535, cit. pri Fliesserju, l. c.

1. V veliki meri se bo, pravijo, pod vplivom takega ravnanja še bolj razširilo in nekako moralno sankcioniralo načelo: čim več uživanja, a nič žrtev, ki ga je krščanstvo vedno obsojalo, pred kratkim še Pij XI. v okrožnici o zakonu, kjer pravi: »To zločinsko prostost si prisvajajo nekateri, ki ne marajo otrok in hočejo slo uživati brez bremena...«⁶³ Sicer je pa že Inocenc XI. l. 1679 obsodil trditev: »Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu venialit«⁶⁴ Tako mnogi.⁶⁵

Napačno je najprej, kar ta ugovor predpostavlja, da bi se namreč zakonci posluževali Knaus-Oginove teorije samo iz principa: le slò, a ne bremen, torej iz materialističnega načela le-uživanja. Kdor to trdi, ne pozna današnje krize zakona. Izkušen strokovnjak si je upal zapisati: »V veliki večini družin je danes potrebno pametno urejevanje števila otrok in zato tudi po vestnem preudarku uravnano omejevanje porodov.«⁶⁶ Navedel je tehtne razloge za to svojo trditev; s tem pa je podan tudi dokaz, da je pogosto nagib ravnanja po Knaus-Oginovi teoriji res pameten razlog in ne le načelo uživanja.

Še več: Knaus-Oginova teorija celo nasprotuje omenjenemu načelu. Tisti, katerim je le za čim večje uživanje s čim manjšimi žrtvami, se ne bodo ravnali po njej. Zdela se jim bo ne le v praksi vse premalo zanesljiva, ampak tudi pretežavna. Saj zahteva od zakoncev včasih kar občutno žrtev premagovanja v določenih rodovitnih dneh, kar zelo omejuje ono nebrzdano uživaželjnost. Japonski zdravnik Ogino svojim japonskim čitateljem niti ne prisodi, da bi bili te žrtvečasne zdržnosti zmòžni in voljni, ampak je vesel, da so vsaj za en del meseca zdravju škodljiva preprečevalna sredstva na podlagi njegovih odkritij postala nepotrebna.⁶⁷

Celò pa je napačno trditi, da bi katoliška moralka s svojim stališčem do Knaus-Oginove teorije sankcionirala in pospeševala načelo le-uživanja. Nasprotno. Tako mišljenje in tak nagib kot materialističen in človeški umski naravi neprimeren ter tako človeka nevreden zavrača in obsoja in s tem tudi ravnanje po tej teoriji, kadar se vrši le iz tega nagiba.

Papeževe besede iz okrožnice Casti connubii zato ne veljajo proti Knaus-Oginovi teoriji. Obsojajo vsako onanistično občevanje, bodisi le iz želje po uživanju brez bremen, bodisi »iz potrebe«. Podobno ne moremo v stavku, obsojenem po Inocencu XI., najti ničesar, kar bi bilo posebej proti našemu stališču. Kvečjemu bi mogli reči, da je vsako spolno dejanje, ki se izvrši »ex sola voluptate«, pa naj bo po Knaus-Oginovi teoriji ali ne, v rodovitnih ali nerodovitnih dneh, slabo in grešno. Pa tudi to ni pomen in vsebina stavka. O pravem smislu te obsojene trditve daje pojasnilo vsak učbenik moralne teologije.⁶⁸

⁶³ Casti connubii, št. 54, str. 225.

⁶⁴ Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum, ed. 17, n. 1159.

⁶⁵ Prim. Majer, pri Heilweck, o. c. 642, Génicot-Salsmans, o. c. 753.

⁶⁶ Tako Georg, o. c. 8.

⁶⁷ Tako poročča Heilweck, Theol. prakt. Quartalschrift, 87, 1934, str. 796 sl.

⁶⁸ »Frustra, inquam, allegarentur, tum quia propositiones istae damnatae sunt ut iacent, ut minimum tamquam scandalosae et in praxi perniciosae, et sic prolatae sententiae, quibus foventur studia frenanda ne modum exce-

2. Nekateri ugovarjajo: glede na moralni čut naroda je v primeru resnega razloga in v primeru potrebe vsekako boljša druga pot: popolna zdržnost.

Res je, da je popolna zdržnost moralno neoporečna in da se ni bati nobene zlorabe. Res je, da prav pojmovana, osnovana na plemenitem in nadnaravnem motivu, človeka npravno dviga in plemeniti. Res je tudi, da je s pomočjo naravnih in nadnaravnih sredstev možna. Vendar pa ima ta pot težavo, zaradi katere se je zelo velik, morda največji del ljudi ne drži: pretežka je v zakonu za povprečnega človeka. Ni nemogoča, a zahteva od skupaj živečih zakoncev pogosto pravega heroizma, kateremu mnogi niso dorasli. Zahteva močne, stalne in trajne odpovedi, premagovanja in zatajevanja, katero zmore dejansko dolgo časa le globoko veren človek. Čim manj je globoko vernih ljudi, čim manj odločajo v življenju nadnaravni, ali celò samò svetovnonazorski motivi, tem manj moremo pričakovati, da bodo v težavah krenili zakonci na naporno pot zdržnosti. Kakšne so zato dejanske razmere, tudi med onimi, ki jih duhovnikova skrb za duše še zajame, doživlja dušni parstir iz dneva v dan.

Duhovnik mora imeti smisel za te težave in jih razumeti.⁶⁹ Zavedati se mora, da z besedami: živita zdržno! zahteva od pogosto šibkih ljudi nepretrgano vrsto silno težkih žrtev. Vedeti mora, da je med zdržnostjo v zakonu in zdržnim življenjem izven zakona bistvena razlika, kakor je tudi povsem nekaj drugega živeti zdržno prostovoljno, iz višjih nagibov, ali pa prisiljeno, pod pritiskom razmer. Taka zdržnost pomeni skoraj vedno veliko nevarnost za čistost zakona, pa tudi za zakonsko skupnost samo.⁷⁰ Sveti Pavel sam opo-

damus, importunae sunt et in praxi ad peccatum ducere debent; tum, quia negari potest eum ob solam voluptatem agere qui voluptatem ut non malam amplectitur.« Vermeersch, Theologia moralis, I, ed. 2, str. 110 sl. in tam navedena literatura.

⁶⁹ »Es ist geradezu unbegreiflich, wie leicht sich manchmal Theologen die gänzliche Enthalttsamkeit in der Ehe vorzustellen scheinen.« Grosam, o. c. 264. Primeri tudi, kako piše dober katoliški laik, sam zakonski mož in oče, o pojmovanju te zdržnosti: »Man kann sich oft des Eindrucks nicht erwehren, daß in manchen religiös-asketischen Schriften mit der Forderung der sexuellen Enthalttsamkeit in der Ehe operiert wird, als ob es sich um die selbstverständlichste Geschichte von der Welt handelte; als ob das ein Kinderspiel wäre, das durch Gebet und Empfang der Sakramente noch mehr zur einer Lappalie würde! So kann nur einer sagen und schreiben, der weder die Ehe kennt noch eine rechte Vorstellung von der unheimlichen Gewalt der Triebe hat. Das soll nicht heißen, daß der Mensch nicht mit der Gnade Gottes Herr seines Blutes werden könnte und es werden müßte. Aber man soll ihm nicht mehr zumuten, als er unter den jeweiligen Umständen tragen kann.« Wirtz, o. c. 244.

⁷⁰ »Kann auch die dauernde Enthalttsamkeit willensstarken Eheleuten zur Verwirklichung von Persönlichkeitswerten dienen, so dürfen wir doch nicht vor der Wirklichkeit die Augen verschließen, die uns lehrt, daß in den meisten Fällen eine so schwere Belastung der Eheleute ernste Gefahren für die Reinheit und Ungetrübtheit, ja sogar für den Bestand der ehelichen Gemeinschaft in sich birgt, so daß durch eine Hilfe in dieser Hinsicht viel Elend, Leid und Schädigungen der Sittlichkeit, unter Umständen auch der Gesundheit, vermieden werden können.« Georg, o. c. 8, Prim. tudi sodbe katoliških zdravnikov, pri Wirtzu, o. c. 242—244, in izvajanja Ter Haarja, o. c. 157.

zarja na to nevarnost: »Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda kdaj v soglasju za nekaj časa, da se posvetita molitvi; nato se povrnila zopet skupaj, da bi vaju ne skušal satan zaradi vajine nezdržnosti.«⁷¹

Zato se bo duhovnik v takih težkih primerih rad zatekel k zahtevi le delne, začasne zdržnosti in tako pomagal onim, ki so v stiski.

3. Drugi spet priznavajo koristi in dobre strani Knaus-Oginove teorije, a vendar mislijo, da zaradi veliko večjih in številnejših slabih strani ne velja dovoljevati te nove metode.

Krivično bi bilo precenjevati škodo, ki more nastati po Knaus-Oginovi teoriji in podcenjevati njene koristi.

Res ni tajiti možnosti zlorabe: poučeni o tej novi metodi jo bodo gotovo uporabljali tudi oni zakonci, ki nimajo zato nobenega pravega razloga in ki so do sedaj, iz strahu pred smrtnim grehom onanizma, živeli povsem naravno in niso izključevali otrok. S tem pa bo, pravijo, spet občutno padlo število rojstev. Dalje se bodo brez skrbi posluževali te teorije tudi v izvenzakonskem občevanju, tako poročeni kakor neporočeni; tako bo naraslo tudi to zlo.

Toda zaradi možne zlorabe še ni mogoče zavreči teorije same. Zaradi velike zlorabe lastninske pravice, lastninska pravica še ni slaba. Zaradi zlorabe tiska, ne smemo zavreči tiska samega, ampak delati na to, da zlorabo preprečimo. Zlorabe ni kriva teorija, krivda je pri ljudeh, v njihovem mišljenju, v njihovih življenjskih nazorih in v volji. Res je na podlagi te metode izročeno človeku, da more sam določevati število otrok. S tem je dobil novo veliko moč nad naravo, obenem pa je prevzel nase veliko odgovornost. Seveda bo treba to odgovornost buditi s pravim pojmovanjem zakona in njegovih dolžnosti do Cerkve in družbe.

Pa tudi nevarnosti zlorabe same ne smemo pretiravati. Že nekako po svoji naravi je ta metoda primerna le za npravno resne ljudi, ki se je bodo vsaj povečini posluževali le iz resnega razloga. Le od takih ljudi namreč moremo pričakovati, da se bodo v rodovitnih dneh, to je 10—14 zaporednih dni, popolnoma vzdržali in se obvladali. Dalje je treba za pravilno uporabo te metode dolgotrajnega in natančnega opazovanja, katerega moremo pripisovati le resnim in vestnim zakoncem. Neresnim uživaželnježem bo vse to v nepotrebno nadlogo in breme; zato se bodo zatekli k onanizmu, ki se jim zdi tudi bolj zanesljiv in varen. Sklepati moremo nadalje, da živi v mnogih teh npravno resnih zakoncev še naravni nagon po otroku, po katerem bodo tako zahrepeneli, če bodo le videli, da res morejo, brez večnih morečih skrbi, doseči prvi namen zakona: »procreatio ac educatio prolis«, torej — ne samo roditi, ampak tudi vzrediti, primerno vzgojiti in preskrbeti svoje otroke. So to tudi ljudje, ki so še dovzetni za npravne nauke Cerkve, zmožni še idealnega pojmovanja zakona in žrtev, ki tako te teorije ne bodo zlorabljali v samo uživanje.

⁷¹ 1 Kor 7, 5.

Res je tudi med katoliškim prebivalstvom, tudi pri nas, v zadnjem času število rojstev strahovito padlo, a gotovo ne zaradi Knaus-Oginove teorije, ki je bila še do pred kratkim nepoznana širšim masam. Malo verjetno se mi zdi, da bi se zaradi nje ta proces pospešil. Če se bo, potem bodo veliko krive slabe gospodarske in socialne razmere; te pa so — če niso le utvara — zadosten razlog, da se ne rodijo otroci, ki ne bi mogli primerno živeti. Če splošni blagor naroda in države zahteva veliko otrok, mora najprej javna oblast ustvariti tudi možnosti za to. Ideal katoliške npravnosti itak ni: čim več otrok, pa naj bo z vzgojo in vzrejo kakor hoče!⁷²

Vse to velja tudi za izvenzakonsko občevarje; za to je Knaus-Oginova teorija neprimerna tudi zaradi potrebe predhodnega natančnega opazovanja in dolgotrajne preskušnje, ki je mogoča le v zakonskem življenju.⁷³

Sicer bo pa pokazala bodočnost, v koliko je ta strah pred novo metodo upravičen in v koliko ne.

Na drugi strani pa je spet neosnovano in nesmiselno pričakovati od Knaus-Oginove teorije splošne odpomoči in kar nekega čudežnega odrešenja. Ta metoda iz že navedenih razlogov onanizma ne bo kar odpravila, čeprav moremo sklepati in upati, da ga bo omejila. Pomagala bo vsem onim, ki v svojem onanističnem početju čutijo velik konflikt s svojo vestjo, s svojo vero in Bogom, ter pod tem konfliktom veliko trpijo. Počasi se neradi in nesrečni odtujujejo svetim zakramentom ter tako odmirajo verskemu življenju in veri. Pomagala bo onim, ki zakramente še prejemajo, a katerih spovedi so tako težke in morda pogosto brez resnega sklepa? Rešila bo mnoge, ki trpe veliko stisko zaradi spolne zdržnosti iz zvestobe do Boga.

Pa tudi v pozitivni smeri ne smemo prezreti prednosti Knaus-Oginove teorije. Spolno življenje po tej novi metodi ni več tako nebrzdano, prepuščeno le slepemu nagonu, ampak prihaja bolj in bolj pod oblast razuma, ki predpisuje od narave — ne od lastne volje ali nagona — določene dneve za zdržnost. Oni, nadalje, ki hočejo imeti otroke, bodo vedeli, kdaj je spočetje mogoče in najbolj verjetno in se bodo resno pripravili nanj, v zavesti, da odvisi za otroka veliko ravno od trenutka spočetja.⁷⁴

III.

Če se končno vprašamo, kakšno naj bo na podlagi vsega že obravnavanega praktično stališče duhovnika do ravnanja po Knaus-Oginovi teoriji, bi mogli nekatere smernice takole povzeti:

⁷² Prim. H. Muckermann, Eugenik und Katholizismus, 2. izd. Bonn, str. 32 sl.

⁷³ »Für den außerehelichen Gelegenheitsverkehr ist sie ihrem ganzen Wesen nach nicht geeignet, schon weil sie eine monatelange Vorbeobachtung erfordert.« Heilweck, Theol. prakt. Quartalschrift, 87, 1934, str. 796. Prim. tudi Justin, o. c. 30.

⁷⁴ »Kdor hoče imeti zdrave in krepke otroke, duševno in telesno normalne, naj se ne vdaja alkoholu, zlasti pa ne v dnevih, kateri so sposobni za zanositev. Izogiba naj se isto tako vsega, kar ga telesno slabi, zato je potrebna dobra hrana, počitek, red v delu in duševno uravnovešenje.« Justin, o. c. 30.

Kako naj ravna duhovnik v spovednici?

1. Spovednik ne sme obsojati onih, ki se po njej ravnajo iz pametnega vzroka. Da takim mora dati odvezo, tudi če je sam nasprotno drugačnega mnenja, sledi iz odgovora sv. Penitencijerije in iz nauka večine teologov.

2. Oni, ki se brez pametnega razloga ravnajo po novi metodi, greše, a njih greh ni smrten, razen včasih zaradi posebnih in važnih okolnosti. Torej jim, izven teh primerov, odveze ne more odreči, tudi kadar ne obljubijo, da bodo to metodo opustili.

3. Onim, ki se obtožijo onanizma, ga utemeljujejo in opravičujejo, naj spovednik skuša razloge zavrnuti in spodbiti. Če to ne gre, če so razlogi tehtni in upoštevanja vredni, jih more spovednik previdno opozoriti na Knaus-Oginovo teorijo.

4. Kadar spovednik vidi, da so ti razlogi resni in da sta zakonca v pravi bližni grešni nevarnosti (onanizma), jih ne samo sme, ampak mora na metodo delne zdržnosti opozoriti in jim to metodo tudi resno priporočati.⁷⁵ Kajti v tem primeru sta zakonca pod smrtnim grehom dolžna poslužiti se tega naravnega sredstva, da se izogneta grehu.

5. Če spovednik spozna, da razlogi, s katerimi se zakonci branijo otrok in opravičujejo svoje onanistično početje, niso zadostni, ampak prazni, jih ravno tako more opozoriti na rabo Knaus-Oginove teorije. Sicer je v tem primeru uporaba te teorije, sama po sebi, odpušljiv greh, pa vendar se zdi, da moremo slediti navodilu sicer stoplega p. Ter Haarja: »Quando confessarius advertat, rationes quas adducunt coniuges nullas esse aut leves, et frustra tentaverit eos a detestabili onanismi crimine abducere, juxta supra (n. 156) citatum S. Poenitentieriae Responsum, eis optime hanc methodum ‚caute insinuare‘ poterit; quae vox significare videtur, hunc praxim non quidem ut in se positive bonam esse commendandam — est quippe hoc casu saltem leviter prohibita —, eam tamen esse per se tantum peccatum veniale, ac proinde, utpote remedium concupiscentiae, sine peccato adhiberi posse ab eis qui secus onanismum committerent.«⁷⁶

6. V vseh primerih pa, kadar spovednik govori o novi metodi, naj upošteva sledeče: opozori naj jih, da je ta teorija sicer zanesljiva, pa vkljub temu ne izključuje absolutno in nezmotljivo vsake izjeme. Zato naj bodo notranje pripravljeni otroka sprejeti, če bi se morda le zgodila ta, sicer prav malo verjetna izjema. — Teorije naj ne razlaga sam na dolgo in široko in v njenih podrobnostih, ampak naj opozori n. pr. na knjižico dr. Justina. — Pojasni naj jim, da jim je dovoljeno posluževati se tega načina le, dokler ne minejo razlogi, ki ga narekujejo. — Naroči naj jim, naj se obrnejo na dobrega katoliškega zdravnika, ki so mu zakoni Knaus-Oginove teorije dobro znani. More se namreč zgoditi, da zdravniki, ne meneč se za to novo metodo in za katoliška pravna načela, svetujejo onanizem kot sredstvo, ki je lažje in zanesljivejše.

⁷⁵ Ter Haar, o. c. 157, 160.

⁷⁶ O. c. 161.

Kako naj ravna duhovnik izven spovednice?

1. Duhovniki naj poudarjajo ob vsaki primerni priliki prvi in glavni namen zakona. Skušajo naj v svojem delokrogu pobijati predsodke proti številni družini in buditi spoštovanje do matere, ki je mnogim dala življenje. Ljudi naj vzgajajo k pripravljenosti na žrtve in k ljubezni do otrok.

2. Nikdar naj duhovnik ne dela glasne in neprevidne propagande za to teorijo.⁷⁷ Taka propaganda more povzročiti, po krivdi duhovnikov, zmedo in širjenje zmotnih nazorov o zakonu. Vodi lahko do neprevidne in napačne uporabe, ki zato nima uspeha, takò da razočara in nagiba k velikemu grehu odprave plodu. Cilj duhovnikove propagande naj bo popolnoma normalen zakon, brez umetnega omejevanja otrok.

3. Vendar pa ni primerno o Knaus-Oginovi teoriji popolnoma molčati. Če zahtevajo razmere v njegovi fari, more duhovnik tudi javno na prižnici omeniti to novo možnost urejevanja porodov, a previdno in splošno. Podobno more pri pouku za ženine in neveste po potrebi govoriti o tem izhodu, posebno če sumi, da se bosta v zakonu vdala onanizmu. Njegova pastoralna modrost mu bo svetovala, kako naj ravna, da bo dušam v korist in blagor. Dr. Ignacij Lenček.

NOVA AVTENTIČNA ZBIRKA MOLITEV IN POBOŽNIH VAJ, OBDARJENIH Z ODPUSTKI.

Dušni pastirji, pri katerih verniki večkrat iščejo sveta glede odpustkov, vedò iz izkušnje, kako težko je včasih dognati, ali se za to in ono molitev morejo dobiti odpustki in kakšni odpustki.

Zadnjo avtentično zbirko odpustkov je sv. penitenciarija izdala l. 1929. pod naslovom: *Collectio precum piorumque operum quibus Romani Pontifices in favorem omnium christifidelium aut quorundam coetuum personarum indulgentias adnexerunt ab anno 1889 ad 1928*. Iz naslova je razvidno, da so v knjigi samo one molitve in pobožne vaje, ki so jih papeži obdarili z odpustki v dobi od l. 1889 do 1928. Odpustki, podeljeni za razne molitve in pobožne vaje pred l. 1899, pa so zbrani v knjigi: *Raccolta di orazioni e pie opere per le quali sono state concesse dai Sommi Pontefici le ss. indulgenze*. Knjiga je izšla l. 1898, je pa že davno razprodana. Po letu 1929, ko je bila priobčena *Collectio precum*, je Pij XI. za mnoge molitve nanovo dovolil odpustke, ki niso nikjer posebe zbrani. Potrebna je torej bila nova izdaja, ki bi obsegala molitve in pobožne vaje, priobčene v *Raccolta* (iz l. 1898), v *Collectio precum* (iz l. 1929), in pa tudi molitve, ki jih je Pij XI. po l. 1929 obdaril z odpustki. Tako izdajo je po

⁷⁷ »Für die Methode Reklame zu machen ziemt weder dem Arzt noch dem Priester.« Heymeijer, o. c. 412. Podobno svetujejo Ter Haar, o. c. 159, Grosam, o. c. 275, Heilweck, o. c. 795. P. Vermeersch pravi: »Quodcirca etiam minime probamus omnem rationem qua propagetur methodus Ogin-Knaus. Non est separanda, a complexu legum de matrimonio secundum intentionem divinam.« Theol. prakt. Quartalschrift, 89, 1936, str. 63.

ukazu Pija XI. oskrbela sv. penitenciarija z naslovom: *Preces et pia opera in favorem omnium christifidelium vel quorumdam coetuum personarum indulgentiis ditata et opportune recognita*. Naznanila jo je z dekretom 31. decembra 1937 (AAS 1938, 110).

Pomen nove izdaje označujejo Praenotanda, uvodne opombe:

1. Zbirka obsega odpustke, ki so jih papeži dovolili do l. 1937 vsem vernikom ali nekaterim vrstam vernikov (klerikom, mašnikom, redovnim osebam, učiteljem, učencem i. dr.). Ni pa v zbirki odpustkov, ki so navezani na blagoslovljene molke, svetinje, križce in podobne reči; pa tudi tistih ne, ki jih verniki dobé, če obiščejo določeno svetišče ali če so vpisani v kako bratovščino.

2. Molitve in dobra dela, pri katerih se je kaj premenilo, se morajo odslej za odpustke opraviti tako, kakor je povedano v tej novi zbirki, ne pa kakor je bilo prvotno določeno. Molitve in dobra dela, ki se v tej zbirki ne omenjajo, so izgubila odpustke.

3. Besedilo molitev je v zbirki priobčeno v onem jeziku, v katerem je molitev bila obdarjena z odpustki. Pri prevodu v druge jezike se je treba ravnati po kán. 934, § 2. Kánon zahteva, da je prevod odobrila sv. penitenciarija ali da ga je odobril eden izmed ordinarijev onih dežel, kjer govore ta jezik, v katerega je molitev prevedena.

4. Pogoji, ki se za popolne odpustke redno zahtevajo in so označeni z besedo »pod navadnimi pogoji«, so: izpoved, obhajilo, obisk cerkve ali polujavnega oratorija (za one, ki jim je po kán. 929 dovoljen poljaven oratorij) in molitev v papežev namen. V primerih, v katerih se ne zahtevajo vsi našteti pogoji, se oni, ki so potrebni, posebe omenjajo.

5. Če je za odpustke treba opraviti več pobožnih vaj isti dan ali različne dni (ob tridnevnica, devetdnevnica), se odpustki dobé, ko so opravljene vse vaje in izpolnjeni vsi pogoji. Če je kdaj drugače, je to posebe povedano; n. pr. če je rečeno, odpustek se dobi »kateri koli dan med devetdnevnico«, je to tako umeti, da se odpustek more dobiti en dan ali več dni.

6. Časih se zahteva za odpustke, da se pobožne vaje opravijo javno. To pomeni, da verniki opravijo skupaj določene vaje v cerkvi, v javnem oratoriju ali poljavnem oratoriju (tisti, katerim je poljaven oratorij dovoljen). V vseh drugih primerih se šteje, da se pobožne vaje opravljajo privatno. To razlikovanje sv. penitenciarije nam kaže, kako treba ločiti, kar včasih zamenjavamo: javno molitev in javno božjo službo. Javna molitev ali javna pobožna vaja ni nujno isto kar javna božja služba (*cultus publicus*).

Za uvodnimi opombami so vpleteni kánoni, ki govore o odpustkih. Dodani so tudi odloki, ki je z njimi zadnja leta sv. stolica pojasnila, kaj pomenijo nekateri izrazi, n. pr. obisk cerkve, molitev v namen sv. očeta i. dr.

Red, po katerem so razvrščene molitve in pobožne vaje, je nekako tisti kakor v zbirki l. 1898 (*Raccolta*) in zbirki l. 1929 (*Collectio precum*). Prvi del obsega molitve in pobožne vaje, ki morejo

zanje dobiti odpustke vsi verniki; drugi del molitve in vaje za nekatere vrste vernikov. V odsekih prvega dela so razporejene molitve in pobožne vaje v čast presv. Trojici, prebl. Devici Mariji, angelom in svetnikom; potem molitve za duše v vicah in molitve ob posebnih prilikah. Vseh molitev in pobožnih vaj je v zbirki 705.

Ob koncu je dodano dvojno kazalo. V prvem so molitve alfabetično urejene po začetnih besedah. Drugo kazalo je analitično alfabetično: stvarno kazalo.

Izmed prememb naj posebe omenim, da nova zbirka pri odpustkih ne našteva več »kvadragen«. Morda zato ne, ker pri kvadragenah ne moremo točno določiti, koliko odpustka dobimo. Za križev pot n. pr. je še po odloku sv. penitenciarije 30. okt. 1931 (AAS 1931, 522) mogel dobiti nepopolni odpustek desetih let in desetih kvadragen za vsako postajo, kdor je križev pot začel, pa ga iz katerega koli razloga ni končal. Nova zbirka govori (n. 164) samo o odpustku desetih let, molči pa o kvadragenah.

Značilen zgled za nekatere druge premembe je molitev za zedinjenje vzhodnih kristjanov s katoliško Cerkvijo. Molitev je ponatisnjena v Cerkvenem molitveniku za ljubljansko in lavantinsko škofijo (1930, str. 166). Besedilo v molitveniku je prav tisto kakor v avtentični zbirki odpustkov *Collectio precum* l. 1929 (n. 294). V novi zbirki (n. 583) je besedilo nekoliko premenjeno; izpuščen je namreč stavek: »Obvaruj nas vsake napake, ki bi jih (vzhodne narode) mogla od nas oddaljevati« (Preservateci da ogni fallo, che potrebbe allontanarli da noi). Po uvodnih opombah (praenotanda, n. 2) bo treba besedilo v našem molitveniku popraviti, drugače bi v prihodnje ne bili deležni odpustkov. Premenjeni pa so tudi odpustki za to molitev. V našem molitveniku beremo v opombi ob koncu: »Vsak dan 300 dni odpustka«. V zbirki l. 1929 je prav tako »indulgentia trecentorum dierum«, toda z dostavkom »semel in die«. V novi zbirki se dovoljuje »indulgentia quingentorum dierum«, odpustek 500 dni, opuščen pa dostavek »semel in die«. Ker se omejitev »enkrat na dan« več ne omenja, se more odslej odpustek dobiti vsakikrat, kadar molitev opravimo. Pogoji za popolni odpustek enkrat na mesec pa so isti, ki so označeni v našem cerkvenem molitveniku. Takele premembe se tu in tam nahajajo v novi zbirki.

Prav zadnja leta je papež z odpustki obdaril tudi mnogo molitev iz rimskega misala. Vse te molitve so sprejete v novo zbirko.

Sv. penitenciarija je s to zbirko zelo ustregla dušnim pastirjem in vsem duhovnikom, ki se verniki nanje pogosto obračajo za pojasnila, kako je z odpustki pri tej in oni molitvi ali pobožni vaji. V novi zbirki, ki so vanjo povzete vse z odpustki obdarjene molitve in pobožne vaje, bodo s pomočjo dvojnega kazala z lahkoto našli odgovor k vsakemu dvomu.

Duhovniki, ki izdajajo molitvenike ali v nabožnih listih sproti priobčujejo odpustke, bodo pač morali besedilo molitev in dovoljene odpustke pregledati po novi avtentični zbirki.¹ F. U.

¹ Knjiga stane 25 lir; založnik je Marietti v Turinu.

CERKVENA ZAKONODAJA, ODKAR JE STOPIL V VELJAVO CODEX IURIS CANONICI.

(1918—1938.)

1. Uvod.

Codex iuris canonici, ki ga je razglasil papež Benedikt XV. z bulo »Providentissima Mater Ecclesia«, datirano z dne 27. maja 1917., je stopil v veljavo po preteku legisvakance enega cerkvenega leta na binško nedeljo 19. maja 1918. L. 1938. je torej minilo dvajset let, odkar je v veljavi codex iuris canonici.

Dve desetletji nista še zadosti dolga doba, da bi se moglo vsestransko presoditi, koliko se je cerkvenemu zakonodavcu to delo posrečilo. Sprejeli so cerkveni zakonik, kakor je znano, na splošno z velikim navdušenjem in hvalo.¹ V teku let se je to navdušenje nekoliko podelo. Ob globljem preučevanju in pri vsakdanji uporabi se je pokazalo, da ima cerkveni zakonik poleg velikih vrlin tudi pomanjkljivosti.² Čuti se zlasti, da pri zakoniku ni bilo »zadnje pile«. V terminologiji pa tudi v samem obravnavanju snovi se kažejo precejšnji nedostatki; toda v glavnem se je obdržalo prepričanje, da je zakonik lepo delo.

Samo po sebi je razumljivo, da je cerkveni zakonik preokrenil smer kanonistični literaturi. Z veliko vnemo so se kanonisti raznih narodov lotili razlagati zakonik v celoti in posamezne njegove dele. Danes so že vsi oddelki zakonika obdelani; nekateri, tako n. pr. zakonsko pravo, osebno in redovniško pravo, so obdelani že precej izčrpno. Kanonistična literatura z dneva v dan raste. V temle sestavku nimam namena poročati o tej literaturi in naštevati probleme, ki so se pojavili v njej ob cerkvenem zakoniku.³

Podobno kot literatura stoji pod vplivom kodeksa iuris canonici, ki se je pokazal kot pravi mejnik v cerkvi, tudi cerkvena zakonodaja po l. 1918. Njo si oglejmo v tehle vrsticah.

Več razlogov priporoča sistematičen pregled cerkvene zakonodaje v zadnjih dvajsetih letih. Prvi je pač ta, ker je cerkvena zakonodaja v teh letih kvantitativno zelo narastla. Codex iuris canonici ni cerkvene zakonodaje kakor koli ustavil, marveč je sprožil cel plaz novih zakonov in naredb. Brez sistematičnega pregleda te zakonodaje se je danes težko spoznati v tem, kakšno je stanje veljavnega cerkvenega prava.

¹ Prim. Kušej R., *Katoliška cerkev in njeno pravo v povojni dobi* (Posebni odtis iz Zbornika znanstvenih razprav VII), Ljubljana 1930; Hilling N., *Zum zehnjährigen Jubiläum des Codex iuris canonici*. Archiv für kath. Kirchenrecht 1928, 385—408.

² Pretirano sta pisala o pomanjkljivostih Falco Mario (Introduzione allo studio del »Codex iuris canonici, Turin 1925) in Eppler Hans (Quelle und Fassung des katholischen Kirchenrechts, Zürich u. Leipzig 1928); objektivno in izredno natančno je presodil formalno stran kodeksa Mörsdorf Klaus v delu »Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici«, Paderborn 1937.

³ Za zakonsko pravo glej »Viri in literatura zakonskega prava« (BV 1936, 143—155; 222—232).

Dvajset let plodne cerkvene zakonodaje je že tolikšna doba, da se upravičeno ustavimo in pregledamo delo cerkvenega zakonodavca v teh letih.⁴

Dva papeža sta živela v tej dobi, Benedikt XV. in Pij XI. Prvi je umrl v januarju l. 1922, drugi pa februarja 1939. V dobo, ki si jo hočemo ogledati, spada vsa zakonodaja Pija XI. Zato imamo en razlog več, da sistematično pregledamo cerkveno zakonodajo od binškošne nedelje l. 1917., ko je bil razglašen cerkveni zakonik, do 2. marca 1939., ko je stopil na papeški prestol Pij XII.

2. Splošne opazke.

Akti cerkvenega zakonodavca, ki vsebujejo pravne norme, imajo tudi v tej dobi različna imena. Tako imamo *instructio-nes, decreta, normae, monita, formulae, indices, regulae, notificationes*. To so imena za akte, ki so jih izdala oblastva rimske kurije. Pa tudi papeški akti (*epistola; litterae encyclicae; motuproprij*) vsebujejo pravne določbe. Iz imena, ki ga nosi akt, ni mogoče sklepati, kakšen je pravni značaj akta. Tudi vprašanje, katero oblastvo more vršiti zakonodajno funkcijo, je le bolj teoretičnega pomena, ker se praktično predlagajo akti papežu in jih on ukazuje razglasiti.

Veliko aktov, izdanih za veljave cerkvenega zakonika, moremo šteti za izvršilne zakone in naredbe k zakoniku. Le nekaj aktov pa je tudi takih, ki prinašajo pomembnejše dostavke ali tudi spremembe h kanonom v zakoniku. Te naj, vsaj glavne, posebej naštejemo. S tem pa seveda ni rečeno, da ostali akti, ki jih bomo pozneje našteali, ne vsebujejo dostavkov in sprememb.

1. Pismo (*epistola*) kongregacije de propaganda z dne 8. decembra 1919. na misijonske ordinarije, ki določa, da si morejo postaviti delegirane vikarje (*vicarios delegatos*) (AAS 1920, 20), ki jih kodeks ne pozna.

2. Instrukcija kongregacije de propaganda z dne 25. julija 1920. o ustanavljanju kvazi-župnij (AAS 1920, 331—333).

3. Motuproprij Pija XI. »*Cum proxime*« z dne 1. marca 1922., ki je delno spremenil konstitucijo Pija X. »*Vacante Sede Apostolica*« (ASS 1922, 145 in nasl.).⁵

4. Dekret kongregacije de propaganda z dne 9. decembra 1920. o razmejevanju župnij v misijonskih provincah (AAS 1921, 17 in nasl.).

5. Konstitucija Pija XI. »*Deus scientiarum Dominus*« z dne 24. maja 1931. o univerzah in fakultetah za verske nauke (AAS 1931, 241—262).⁶

⁴ Prim. Hilling N., Die Gesetzgebung des Hl. Stuhles seit der Kodifikation vom Jahre 1917, Archiv f. kath. Kirchenrecht 1932, 3—36; Das zweite Jahrzehnt der Rechtsgebung des Codex Juris Canonici, Archiv f. kath. Kirchenrecht 1938, 77—115.

⁵ Motuproprij je dodan kodeksu med dokumenti.

⁶ Gl. BV 1932, 169—179.

6. Dekret obredne kongregacije z dne 25. novembra 1931. (AAS 1931, 310), ki je razširil določbo kan. 2082.⁷

7. Dekret kongregacije sv. oficija z dne 21. julija 1934. (AAS 1934, 550), ki je raztegnil kazenske sankcije za delikte v kan. 2320; 2343, §1; 2367; 2369⁸ tudi na vzhodno cerkev in pojasnil, da so ti delikti tudi za vzhodno cerkev v zunanjem področju pridržani sv. oficiju, v notranjem pa je pristojna sv. penitenciarija.

8. Dekret sv. penitenciarije z dne 31. oktobra 1934. (AAS 1934, 606), ki je raztegnil privilegium altaris, ki ga dovoljuje kan. 917, § 1 za dan vernih duš, na vso osmino dne vernih duš.

9. Konstitucija Pija XI. »Quae divinitus« z dne 25. marca 1935. (AAS 1935, 97 in nsl.) o ureditvi sv. penitenciarije.⁹

10. Pojasnilo kongregacije za vzhodno cerkev z dne 21. junija 1935. (AAS 1935, 379), da se morejo v zadevah, ki se tičejo odpustkov, tudi vzhodni verniki obračati na sv. penitenciarijo.

11. Dekret apostolske penitenciarije »Lex sacri coelibatus« z dne 18. aprila 1936. (AAS 1936, 242) in pojasnilo iste z dne 4. maja 1937. (AAS 1937, 283) o odvezavanju onih duhovnikov, ki so se civilno poročili, pa žele z ženami vzdržno skupaj živeti.¹⁰

12. Instrukcija kongregacije za zakramente z dne 15. avgusta 1936. o ničnostnih zakonskih pravnih pri škofijskih sodiščih (AAS 1936, 313 in nsl.).¹¹

3. Odgovori interpretacijske komisije.

Na prvem mestu moramo omeniti delo kardinalske interpretacijske komisije, ki jo je ustanovil Benedikt XV. 15. septembra 1917. z motuproprijem »Cum iuris canonici Codicem« (AAS 1917, 483 in nsl.).¹² Novih kanonov sicer do sedaj ta komisija, kakor ji nalaga odstavek III. v motupropriju,¹³ ni formulirala,¹⁴ toda avtentično je

⁷ Po kan. 2082 preiščejo škofijski informativni proces kardinali, po gornjem dekretu pa je treba, da se k temu pritegnejo še tajnik obredne kongregacije, promotor generalis fidei, subpromotor in officiales praelati obredne kongregacije.

⁸ To so delikti, za katere je zagroženo izobčenje l. s. specialissimo modo pridržano sv. stolici.

⁹ Gl. BV 1936, 304—312.

¹⁰ Takega duhovnika, ki se spokori, more odvezati od izobčevanja le sv. penitenciarija in ga pripustiti k sv. obhajilu more laicorum. Le v smrtni nevarnosti ga more odvezati vsak duhovnik, a še takrat se mora odvezati, če ozdravi, obrniti na sv. penitenciarijo kakor v primerih, ki so specialissimo modo pridržani sv. stolici. Vse druge fakultete tudi ona glede casus urgentior v kan. 2254, § 1 v tem primeru ne veljajo.

¹¹ Odar, Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih (B. A. razprava 10) 1938.

¹² Motuproprij je dodan kodeksu med dokumenti.

¹³ »Si quando, decursu temporum, Ecclesiae universae bonum postulabit, ut novum generale decretum ab aliqua Sacra Congregatione condatur, ea ipsa decretum conficiat, quod si a Codicis praescriptis dissentiat, Summum Pontificem de eiusmodi discrepantia moneat. Decretum autem, a Pontifice adprobatur, eadem Sacra Congregatio ad Consilium deferat, cuius erit, ad decreti sententiam canonem vel canones redigere. Si decretum a

odgovorila na večje število predloženih dvomov. Nekateri teh odgovorov vsebujejo ekstenzivno ali restriktivno razlago zakona. Odgovori kardinalske interpretacijske komisije, objavljeni v Acta Apostolicae Sedis, so zbrani v več zbirkah; med temi je omeniti zlasti zbirko, ki jo je sestavil Jožef Bruno, tajnik te komisije; izšla je ob koncu l. 1935. pod naslovom »Codicis iuris canonici interpretationes authenticae seu responsa a pontificia commissione ad codicis canones authentice interpretandos annis MCMXVII—MCMXXXV

praescripto Codicis discrepet, Consilium indicet cuinam Codicis legi nova lex sufficiens sit; si in decreto res vertetur de qua Codex sileat, Consilium constituat quo loco novus canon vel novi canones sint in Codicem inserendi, numero canonicis, qui proxime antecedit, bis ter etc. repetito, ne canon sede sua moveatur ullus aut numerorum series quoque pacto pertubetur. Quae omnia, statim post Sacrae Congregationis Decretum, in Acta Apostolicae Sedis referantur«.

Nekaj naravnega je, da misli zakonodavec, ko je opravil veliko kodifikacijsko delo, da bo njegovo delo vsaj relativno stalno in da spremembe v njem ne bodo tako kmalu potrebne. Tudi naš zakonodavec je bil istih misli. Prvi stavek v navedenem besedilu kaže, da dostavkov in sprememb v kodeksu po zakonodavčevi sodbi ne bo tako kmalu. »Si quando, decursu temporum...«

Postopek pri spreminjanju in izpopolnjevanju zakonikovih določb je ta:

1. Pristojna kardinalska kongregacija bo sestavila zakonsko določbo v obliki dekreta (torej v običajni obliki, ne v obliki kanonov).

2. Če se dekret ne bo ujemal s kodeksom, pa naj bo contra Codicem ali praeter codicem, bo kongregacija na to neskladnost opozorila papeža.

3. Če bo papež dekret potrdil, bo ista kardinalska kongregacija izročila dekret interpretacijski komisiji, da prelije njegovo zakonsko določbo v en ali več kanonov.

4. Interpretacijska komisija bo nato novi kanon ali kanone uvrstila v kodeks na pristojno mesto. Če novi kanon zakonikovih določb ne bo spreminjal, marveč le dopolnjeval oziroma izpolnjeval vrzeli, ga bo interpretacijska komisija vstavila za ustreznim kodeksovim kanonom. Če pa bo novi kanon vseboval določbo, ki bo nasprotovala določbi v kodeksovem kanonu, bo ta z njo razveljavljen in novi kanon bo stopil na njegovo mesto. V nobenem primeru se številke sedanjih kanonov v kodeksu ne bodo spremenile. Če bi se z novimi kanoni absolutno število kanonov v kodeksu zvečalo, se bodo novi kanoni uvrstili za ustreznimi kanoni v kodeksu z znakom bis, ter in tako dalje. Vse spremembe se morajo razglasiti v Acta Apostolicae Sedis.

¹⁴ Hans Eppler v svoji knjigi *Quelle und Fassung katholischen Kirchenrechts* graja ta nedostatek. Zadnji odstavek v njej se glasi: »Nach dem Motuproprio »Cum iuris« hätten diese Bestimmungen (= določbe, ki so bile izdane po kodeksu) in den Codex eingeführt werden sollen. Es ist nicht geschehen. Man scheute sich wohl, das so junge Gesetzeswerk jetzt schon anzutasten. Um es unversehrt zu erhalten — schob man es zur Seite. Damit aber wird der Ertrag der Kodifikation preisgegeben. Der undurchdringliche Gesetzesknäuel, den aufzulösen ihr Sinn war, beginnt sich aufs neue zu bilden. Heute schon muß, wer sich eine Frage kirchlicher Ordnung sicher unterrichten will, auch die nach 1917 ergangenen Erlasse befragen. Geht die römische Kurie diesen Weg weiter, so erstarrt der Codex iuris canonici gleich dem Corpus iuris canonici vor ihm, und aus der Rechtsquelle wird ein Rechtsdenkmal.«

Hilling upravičeno pripominja, da je Epplerjeva tožba močno pretirana. Zeleti pa bi bilo, da bi določbe motuproprija »Cum iuris« natančno izvrševale. (Archiv f. k. KR 1932, 9.)

data et in unum collecta atqua Romanorum Pontificum actis et R. Curiae decisionibus aucta.¹⁵ Predgovor (datiran z dne 20. oktobra 1934), je zbirke napisal sam kardinal Peter Gasparri, ki je bil prefekt interpretacijske komisije sedemnajst let, od njenega začetka do svoje smrti v novembru 1934.¹⁶

S posameznimi odgovori interpretacijske komisije se pri tem pregledu pač ne moremo baviti. Po Brunovi zbirki¹⁷ je interpretacijska komisija v teh odgovorih pojasnila 131 kanonov; pojasnil pa sem naštel 216; odgovorov je bilo nekaj manj, ker so imeli nekateri predloženi dvomi oziroma odgovori več delov, ki so zaznamovani z latinskimi številkami I, II in tako dalje.

Gornji kanoni in pojasnila so takole razdeljeni:

Iz prve zakonikove knjige je dala komisija eno pojasnilo k enemu kanonu;¹⁸ iz druge zakonikove knjige 93 pojasnil k 59 kanonom,¹⁹ iz tretje 98 pojasnil k 56 kanonom,²⁰ iz četrte zakonikove knjige 21 pojasnil k 12 kanonom,²¹ iz pete zakonikove knjige 3 pojasnila k 3

¹⁵ Druge privatne zbirke so še: Blat, *Solutiones dubiorum, quas publici iuris fecit Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos* 1934; Bouscaren, *The Canon Law Digest. Officially published documents affecting the Code of Canon Law 1917—1933, 1934*; Hilling, *Codicis Juris Canonici interpretatio* 1925; Hülster, *Codicis Juris Canonici Interpretatio authentica* 1927. Supplementum I, 1931; Sartori, *Enchiridion canonicum seu Sanctae Sedis responsiones post editum Codicem Juris Canonici* 1935. Supplementum cum Indice chronologico responsionum ab annis 1917 ad annum 1937. 1937; Repertorium Juridicum Ecclesiasticum seu Curiae Romanae iurisprudentia universa post editum Codicem iuris canonici (1918—1931) publici iuris facta cum canonum et responsionum Indicibus locupletissimis² 1932 (izdal Toso, urednik lista »Jus Pontificium«).

¹⁶ Za njim je bil nekaj mesecev načelnik kardinal Alojzij Sincero, februarja l. 1935 je bil po Sincerovi smrti načelnik kardinal Julij Serafini in za njim kardinal Massimo Massimo.

¹⁷ Nekateri odgovore je mogoče imeti za odgovore k več kánonom, zato sem si izbral Brunov način, a s to razliko, da štejem k vsakemu odgovoru le en kánon.

¹⁸ Kan. 33 (eno pojasnilo).

¹⁹ V oklepaju navajam število pojasnil. Kan. 93 (1); 106 (1); 111 (1); 131 (1); 139 (3); 180 (2); 189 (1); 191 (1); 216 (1); 236 (1); 239 (1); 323 (1); 339 (1); 349 (2); 395 (2); 396 (4); 403 (1); 404 (1); 411 (1); 419 (2); 420 (1); 421 (2); 422 (1); 423 (1); 427 (2); 450 (1); 459 (7); 460 (6); 462 (2); 473 (1); 505 (2); 506 (2); 512 (1); 514 (1); 522 (3); 535 (1); 542 (3); 555 (4); 556 (1); 567 (1); 569 (1); 572 (1); 574 (1); 590 (2); 597 (1); 610 (1); 621 (1); 631 (1); 634 (1); 639 (1); 640 (1); 642 (1); 646 (1); 647 (1); 648 (1); 672 (1); 673 (1); 711 (2); 756 (1).

²⁰ Kan. 768 (1); 774 (1); 777 (2); 788 (1); 822 (1); 824 (1); 845 (1); 874 (1); 882 (1); 883 (4); 893 (1); 900 (2); 909 (1); 914 (1); 958 (1); 987 (4); 1017 (4); 1020 (1); 1023 (1); 1037 (1); 1041 (1); 1045 (2); 1078 (1); 1096 (12); 1098 (3); 1099 (3); 1102 (2); 1116 (1); 1131 (2); 1166 (1); 1205 (1); 1215 (1); 1221 (1); 1234 (1); 1237 (2); 1240 (1); 1245 (1); 1247 (1); 1251 (1); 1252 (5); 1265 (1); 1267 (3); 1274 (2); 1283 (1); 1285 (1); 1355 (1); 1363 (1); 1391 (1); 1406 (1); 1429 (1); 1432 (1); 1451 (1); 1462 (1); 1513 (1); 1517 (1); 1523 (3).

²¹ Kan. 1565 (1); 1574 (1); 1601 (2); 1761 (1); 1874 (1); 1964 (2); 1971 (6); 1989 (1); 1990 (3); 2039 (1); 2101 (1); 2143 (1).

kanonom.²² Iz druge zakonikove knjige je največ pojasnil h kanonom redovniškega prava (37 pojasnil k 27 kanonom), iz tretje pa h kanonom materialnega zakonskega prava (34 pojasnil k 13 kanonom).²³ Iz četrte zakonikove knjige je 12 pojasnil h kanonom formalnega zakonskega prava (tičejo se štirih kanonov).

4. Pregled cerkvene zakonodaje do l. 1938.

V naslednjem naj podam v sistematičnem pregledu cerkvene zakone, naredbe in instrukcije, izdane po promulgaciji zakonika. Razvrstil jih bom po materiji v zakoniku.²⁴ Akte bom navajal z okrajšanimi naslovi. Podrobno obravnavanje vsebine teh aktov spada v sistematični študij prava, tu pa naštevamo le vire. Omenjenih bo nad tri sto aktov.

1. Dolžnosti klerikov (kan. 124—144).

(Skupno 6 aktov.)

O kleriških dolžnostih na splošno razpravlja okrožnica Pija XI. »*Ad catholici sacerdotii*« z dne 20. decembra 1935 o katoliškem svečeništvu (AAS 1936, 5 in nsl.). O klerikih, ki so se vrnili iz svetovne vojne, je dal navodila dekret konzistorialne kongregacije »*Redeuntibus*« z dne 25. oktobra 1918 (AAS 1918, 481—486). O duhovniški obleki govori dekret koncilске kongregacije »*Prudentissimo sane*« z dne 28. julija 1931 (AAS 1931, 336 in nsl.). O duhovnikih, ki gredo zaradi zdravljenja ali odmora v tujo škofijo, ima določbe okrožnica (*litterae circulares*) koncilске kongregacije z dne 1. VII. 1926 (AAS 1926, 312 in nsl.), za one pa, ki gredo v Ameriko ali na Filipine pa dekret konzistorialne kongregacije z dne 30. X. 1918 (AAS 1919, 39—43). O dolžnostih duhovnikov, ki poučujejo v javnih šolah, ima določbe dekret koncilске kongregacije z dne 22. II. 1927 (AAS 1927, 99 in nsl.).

2. Volitev papeža (kan. 219).

(En akt.)

Motuproprij Pija XI. »*Cum proxime*« z dne 1. marca 1922 (AAS 1922, 145 in nsl.) je v nekaterih stvareh spremenil konstitucijo Pija X. »*Vacante Sede apostolica*«. Motuproprij je dodan kodeksu med dokumenti.

3. Kardinali (kan. 239).

(En akt.)

Dekret ceremonialne kongregacije z dne 2. XII. 1930 (AAS 1931, 56) govori o svetih funkcijah, ki jih kardinali v Rimu vrše.

²² Kan. 2233 (1); 2252 (1); 2234 (1).

²³ Gl. BV 1936, 143—155.

²⁴ Delno po Hillingovem zgledu; prim. op. 4.

4. Rimska kurija (kan. 242—264).

(Skupno 16 aktov.)

Motuproprij Benedikta XV. »Cum iuris« z dne 15. IX. 1917, (AAS 1917, 483 in nsl.) je ustanovil kardinalske interpretacijske komisije. Dekret koncilске kongregacije z dne 11. XI. 1919. (AAS 1919, 463) in naredba (ordinationes) iste kongregacije z dne 15. XII. 1919 (AAS 1920, 50 in nsl.) urejata »studio« pri koncilski kongregaciji. Motuproprij Pija XI. »Già da qualche tempo« z dne 6. II. 1930 (AAS 1930, 87 in nsl.) je ustanovil pri obredni kongregaciji posebno »Sectio historica«. Iz nagovora prodekana rimske rote na papeža z dne 16. oktobra 1923 (AAS 1923, 567—569) zvezmo, da so je pri rotii ustanovil »studio«. Dne 5. julija 1925 je bilo izdano naznanilo (notificatio) o pismu Pija XI. kardinalu državnemu tajniku, ki je uredilo pristojnost kongregacije za cerkvene zunanje zadeve. Konstitucija Pija XI. »Ad incrementum« z dne 15. VIII. 1934 (AAS 1934, 497—521) je uredila častne pravice nekaterih prelatskih kolegijev.²⁵ Rimska rota je dobila svoj pravilnik (normae) 29. junija 1934 (AAS 1934, 449—492).²⁶ Konstitucija Pija XI. »Quae divinitus« z dne 25. III. 1935 (AAS 1935, 97—113) je uredila apostolsko penitenciarijo.²⁷ Motuproprij Pija XI. »Apostolicae Litterae« z dne 18. I. 1931 (AAS 1931, 33 in nsl.) je predpisal nov pečat za apostolsko kancelarijo. Apostolska penitenciarija je izdala l. 1935 (AAS 1935, 62) opomin (monitum), kako se morajo dopisi na njo pošiljati tajno. Ceremonielna kongregacija je 24. junija 1933 (AAS 1933, 341) izdala dekret »o vijolični barvi« pri prelatskih oblekah. Ista je izdala 7. julija 1925 (AAS 1925, 350—363) dekret o ceremonielu, s katerim novi poslaniki pri sv. stolici izročajo svoje akreditivne listine; z dekretom z dne 31. XII. 1930 (AAS 1931, 22) je določila, komu gre naslov »Excellentia reverendissima«; z dekretom z dne 1. VII. 1927 (AAS 1927, 382 in nsl.) je izdala pravilnik za svetne papeške komornike (cubicularii ab ense et lacerna); z dekretom z dne 5. VIII. 1931 (AAS 1931, 385) je rešila spor med mališkim redom in redom sv. groba in z dekretom z dne 24. VII. 1934 (AAS 1934, 523 in nsl.) je uredila precedenčni red »inter forerium Maiorem et duces supremum Nobilium Custodum Pontificis«.

5. Vzhodna cerkev (kan. 257).

(Skupno 27 aktov.)

Dvoje naznanilo (notificatio), prvo iz l. 1929 (AAS 1929, 669) in drugo z dne 17. VII. 1935 (AAS 1935, 306 in nsl.), govori o papeški komisiji za sestavo kodeksa vzhodnega cerkvenega prava. Dekret kongregacije za vzhodno cerkev z dne 6. XII. 1928 (AAS 1928, 416 in nsl.) določa, da ni dovoljeno preiti k drugemu obredu brez dovoljenja papeškega legata. Opomin (monitum) komisije za Rusijo

²⁵ Gl. BV 1935, 168—180; 298—316.²⁶ Gl. BV 1935, 77—80.²⁷ Gl. BV 1936, 304—312.

z dne 12. I. 1929 (AAS 1929, 94, 171) in instrukcija iste komisije z dne 26. VIII. 1929 (AAS 1929, 608—610) govorita o ruskih konvertitih.

Konstitucija Pija XI. »*Quam cura*« z dne 15. VIII. 1929 (AAS 1929, 577 in nsl.) je ustanovila ruski zavod v Rimu. Dekret kongregacije za vzhodno cerkev z dne 6. I. 1931 (AAS 1931, 162 in nsl.) govori o pobožni družbi »*Catholica unio*«. Opomin (monitum) kongregacije za vzhodno cerkev z dne 2. IV. 1928 (AAS 1928, 107) in dekret iste kongregacije z dne 7. I. 1930 (AAS 1930, 108 in nsl.) prinašata določbe o nabiralcih mašnih intencij za duhovnike vzhodnih obredov. Dekret kongregacije za vzhodno cerkev z dne 23. XII. 1929 (AAS 1930, 99 in nsl.) in dekret iste kongregacije z dne 7. I. 1930 (AAS 1930, 106 in nsl.) vsebujeta določbe o vzhodnih duhovnikih, ki odidejo v Ameriko ali Avstralijo, in sicer velja prvi za duhovnike, ki se podajo tja zaradi dušnega pastirstva, in drugi za duhovnike, ki odidejo v te kraje iz drugih razlogov. Instrukcija kongregacije za vzhodno cerkev z dne 26. IX. 1932 (AAS 1932, 344 in nsl.) in opomin (monitum) iste kongregacije z dne 20. VII. 1937 (AAS 1937, 342) govorita o vzhodnih duhovnikih, ki se mude zunaj lastnega teritorija. Trije akti kongregacije za vzhodno cerkev se bavijo s cerkveno organizacijo Ukrajincev v Ameriki: dekret z dne 1. III. 1929 (AAS 1929, 152 in nsl.) (v Združenih državah Severne Amerike), dekret z dne 24. V. 1930 (AAS 1930, 346 in nsl.) (v Kanadi) in izjava (declaratio) z dne 24. V. 1930 (AAS 1930, 354), ki je raztegnila čl. 24 dekreta za Kanado tudi na Združene države Severne Amerike. Motuproprij Pija XI. »*Inde ab inito*« z dne 6. IV. 1930 (AAS 1930, 153 in nsl.) je komisijo za Rusijo odločil od kongregacije za vzhodno cerkev. Motuproprij Pija XI. »*Quam sollicita*« z dne 21. XII. 1934 (AAS 1935, 65 in nsl.) pa je pristojnost te komisije omejil le na one Ruse, ki žive v domovini; in komisijo pridružil kongregaciji za izredne cerkvene zadeve. Za zadeve, ki so bile s tem izločene iz komisije za Rusijo, je isti motuproprij ustanovil pri kongregaciji za vzhodno cerkev poseben odsek (sectio). Dekret kongregacije sv. oficija z dne 21. VII. 1934 (AAS 1934, 550) je kazenske sankcije za delikte po kan. 2320; 2343, § 1; 2367; 2369 raztegnil tudi na vzhodno cerkev. Opozorilo (notificatio) kongregacije za vzhodno cerkev z dne 21. VII. 1935 (AAS 1935, 379) določa, naj se vzhodni verniki glede odpustkov obračajo na sv. penitenciarijo. Dekret kongregacije za vzhodno cerkev z dne 12. V. 1932 (AAS 1932, 239 in nsl.) govori o bazilianskem redu sv. Jozafata. Instrukcija kongregacije za vzhodno cerkev z dne 10. junija 1935 (AAS 1935, 333 in nsl.) prinaša pravilnik za razvezo neizvršenega zakona. Kongregacija za vzhodno cerkev je izdala tudi štiri liturgične akte: opozorilo (notificatio) z dne 25. III. 1935 (AAS 1935, 145) o rabi svetinje mesto škapulirja; dekret z dne 26. VI. 1933 (AAS 1933, 335 in nsl.) o krajšem formularju za podelitev zakramenta poslednjega maziljenja v aleksandrijskem koptskem patriarhatu; dekret z dne 10. III. 1934 (AAS 1934, 302) o novi obliki blagoslova škapulirjev v istem patriarhatu in instrukcijo

z dne 1. II. 1933 (AAS 1934, 181 in nsl.) o binaciji duhovnikov bizantinskega obreda. Motuproprij Pija XI. »Sanctae Dei Ecclesiae« z dne 25. III. 1938 (AAS 1938, 154) je uredil jurisdikcijo kongregacije za vzhodno cerkev v bližnjem Orientu (prim. BV 1938, 306—310).

6. Apostolske nunciature in delegature.

(Skupno 30 aktov.)

Ustanovile so se: apostolska internunciatura v Letoniji (ap. pismo Pija XI. »De more Romanorum Pontificum« z dne 31. X. 1925, AAS 1925, 245 in nsl.), apostolska internunciatura v Litvaniji (ap. pismo Pija XI. »Regiones« z dne 31. I. 1927, AAS 1927, 247 in nsl.), apostolska nunciatura v Italiji (ap. pismo Pija XI. »Spectat ad Romanum« z dne 24. VI. 1929, AAS 1929, 762 in nsl.), ap. nunciatura na Irskem (ap. pismo Pija XI. »De Romanorum Pontificum« z dne 27. XI. 1929, AAS 1930, 131 in nsl.), ap. nunciatura v Kubi (ap. pismo Pija XI. »Reipublicae Cubanae« z dne 11. XI. 1935, AAS 1936, 64 in nsl.), ap. nunciatura v Guatemali (ap. pismo Pija XI. »Ad munus« z dne 15. III. 1936; AAS 1936, 230), ap. nunciatura v Estonski (ap. pismo Pija XI. »Cum in republica Estoniensi« z dne 11. IX. 1935, AAS 1936, 102 in nsl.).

Z apostolskimi delegaturami se bavi 23 papeških aktov; z desetimi od teh je bilo ustanovljenih deset novih apostolskih delegatur; ostali akti so zvečine preurejali teritorialno kompetenco nekaterih apostolskih delegatur. Nove apostolske delegature so se ustanovile: na Japonskem (ap. pismo Pija XI. »Quae catholico nomini« z dne 26. XI. 1919, AAS 1920, 101 in nsl.), v Albaniji (ap. pismo »Catholico« z dne 12. XI. 1920, AAS 1921, 185 in nsl.), na Kitajskem (ap. pismo Pija XI. »Late iam« z dne 9. VIII. 1922, AAS 1922, 635), v južni Afriki (ap. pismo Pija XI. »De more« z dne 7. XII. 1. 1922, AAS 1923, 64 in nsl.), v Belgijskem Kongu (ap. pismo Pija XI. »Ad regimen totius Ecclesiae« z dne 10. I. 1930, AAS 1930, 447), v Afriki (ap. pismo Pija XI. »Pastoralis officii« z dne 11. I. 1. 1930, AAS 1930, 448), v Zapadni Indiji (ap. pismo Pija XI. »Ex officio« z dne 20. V. 1925, AAS 1925, 291), na Antilih (dekret konz. kongregacije z dne 7. XII. 1925, AAS 1926, 90), ukinjena z dekretom kongregacije za zunanje cerkvene zadeve dne 18. VIII. 1938 (AAS 1938, 296); v Bulgariji (ap. pismo Pija XI. »Cum exigit« z dne 16. IX. 1932, AAS 1932, 225), v vzhodni Afriki (ap. pismo Pija XI. »Spectat ad Romanum Pontificem« z dne 25. III. 1937, AAS 1937, 304).

7. Koncili in škofovske konference (kan. 281 in nsl.).

(Skupno 5 aktov.)

Dekret konzistorialne kongregacije z dne 15. II. 1919 (AAS 1919, 72 in nsl.) in okrožnica iste kongregacije z dne 22. III. 1919 (AAS 1919, 175 in nsl.) sta uvedla v Italiji regionalne koncile in motuproprij »Qua cura« Pija XI. z dne 18. XII. 1938 (AAS

1938, 410) je na sedežih teh koncilov razvrstil cerkvena sodišča za ničnostne zakonske pravde.²⁸ O škofovskih konferencah v Severni Ameriki govori pismo Benedikta XV. z dne 10. IV. 1919 (AAS 1919, 171 in nsl.); za škofovske konference v Italiji je izdala uredbo (disposizioni) koncilna kongregacija z dne 21. VI. 1932 (AAS 1932, 242 in nsl.).²⁹

8. Apostolski vikarji in prefekti (kan. 293, 311).

(Skupno 8 aktov.)

Pismo kongregacije de propaganda na ap. vikarje in prefekte z dne 8. XII. 1919 (AAS 1919, 120) je dalo ap. vikarjem in prefektom pravico imenovati delegirane vikarje. Trije akti iste kongregacije: pojasnilo (declaratio) z dne 1. VIII. 1919 (AAS 1919, 346 in nsl.), instrukcija z dne 25. VII. 1920 (AAS 1920, 331 in nsl.) in dekret z dne 9. dec. 1920 (AAS 1921, 17 in nsl.) se bavijo s kvazižupnijami. Pismo kongregacije de propaganda na redovniške predstojnike onih redov, ki se bavijo z misijoni, z dne 20. V. 1923 (AAS 1923, 369 in nsl.) daje nekatera navodila glede misijonstva. Kongregacija de propaganda je dala 8. XII. 1929 (AAS 1929, 111 in nsl.) misijonskim ordinarijem in predstojnikom misijonskih zavodov posebno instrukcijo. Pismo iste kongregacije z dne 16. IV. 1922 (AAS 1922, 287 in nsl.) ureja petletna poročila misijonskih poglavarjev. Dekret iste kongregacije z dne 16. I. 1924 (AAS 1924, 243) preklicuje pravico precedence, ki je bila združena z naslovom apostolski misijonar.

9. Fakultete ordinarijev.

(Naveden le en akt.)

Glede fakultet, ki jih podeljuje sv. stolica krajevnim ordinarijem, je bilo izdanih več aktov; nekateri so zadevali vse ordinarije, drug pa le nekatere. Omenim le motuproprij Pija XI. »Post datam« z dne 20. IV. 1923 (AAS 1923, 193 in nsl.) o petletnih fakultetah; fakultete se dajejo po treh različnih formularjih.

10. O škofih in škofijskih upraviteljih.

(Skupno 16 aktov.)

Konzistorialna kongregacija je izdala 29. II. 1924 (AAS 1924, 160 in nsl.) pravilnik o informativnem procesu glede škofovskih kandidatov. O predlaganju škofovskih kandidatov je izdala ista kongregacija določbe za posamezne pokrajine, tako že v dekretu z dne 25. VII. 1916 (AAS 1916, 400 in nsl.) za Združene države Severne Amerike, v dekretu z dne 19. III. 1919 (AAS 1919,

²⁸ Gl. BV 1938, 310—311.

²⁹ Omeniti je tudi ap. pismo Benedikta XV. »Per similes« z dne 9. decembra 1920 (AAS 1920, 594), ki je preneslo pro tempore naslov patriarha zapadnih Indij« na španskega vojaškega škofa (cappellanus generalis exercitus hispanici).

124 in nsl.) za Kanado in otoke Nove zemlje, v dekretu z dne 20. XI. 1920 (AAS 1921, 13) za Škotsko, v dekretu z dne 19. III. 1921 (AAS 1921, 222 in nsl.) za Brazilijo, v dekretu z dne 30. IV. 1921 (AAS 1921, 379 in nsl.) za Mehiko, v dekretu z dne 20. VIII. 1921 (AAS 1921, 430 in nsl.) za Poljsko. Konzistorialna kongregacija je izdala 4. XI. 1918 (AAS 1918, 487 in nsl.) nov formular za poročila sv. stolici o stanju škofij. Več dekretov (5) iste kongregacije je uredilo škofovsko nadzorstvo vojaškega dušnega pastirstva v Franciji,³⁰ Italiji³¹ in Nemčiji.³² Motu proprio Benedikta XV. »Episcopis« z dne 25. IV. 1920 (AAS 1920, 149) je dovolil škofom redovnikom uporabljati roket. Z imenovanjem škofijskih upraviteljev (sede vacante) se bavita dva dekreta konzistorialne kongregacije, prvi z dne 22. II. 1919 (AAS 1919, 75 in nsl.) velja za Združene države Severne Amerike, drugi z dne 8. V. 1919 (AAS 1919, 233) pa za Kanado in Novo Zemljo.

11. Škofijska kurija, kapitlji in župniki.

(Skupno 3 akti.)

O škof. kuriji imamo le okrožnico državnega tajništva na italijanske ordinarije z dne 15. IV. 1923 o knjižnicah, arhivih in muzejih (Archiv f. k. KR 1932, 32).

Okrožnica koncilske kongregacije na škofove z dne 25. VII. 1923 (AAS 1923, 453) govori o sestavljanju in popraviljanju kapiteljskih statutov.

Dekret koncilske kongregacije z dne 24. VI. 1931 je uvedel v Združenih državah Severne Amerike zakonikove določbe o imenovanju neodstavljljivih župnikov (Archiv f. k. KR 1932, 22).

12. Redovniki (kan. 487—681).

(Skupno 25 aktov.)

Dekret kongregacije za redovnike z dne 26. VI. 1917 (AAS 1917, 290) je določil, da morajo redovi popraviti pravila po kan. 489. Dekret iste kongregacije z dne 29. III. 1919 (AAS 1919, 239 in nsl.) in pojasnilo (declaratio) iste z dne 26. X. 1921 (AAS 1921, 538 in nsl.) sta določala, da morajo papeškopravni redovi predložiti knjige o svojih običajih in molitvah sv. stolici v pregled. Kongregacija za redovnike je 6. marca 1921 (AAS 1921, 812 in nsl.) izdala poseben pravilnik (normae) o ustanavljanju novih redov na sploh; za ustanavljanje domačih redov v misijonskih pokrajinah velja instrukcija kongregacije de propaganda z dne 19. III. 1937 (AAS 1937, 275 in nsl.). Dne 30. XI. 1922 (ASS 1922, 644 in nsl.) je izdala kongregacija za redovnike dekret o škofijskopravnih redovih in družbah; dekret iste kongregacije z dne 16. VII. 1931

³⁰ AAS 1917, 566; 1918, 238.

³¹ AAS 1918, 455; 1925, 42.

³² AAS 1935, 367.

(AAS 1931, 380 in nsl.) je potrdil nunskim samostanom ustanovo tako imenovanih zunanjih sestra (sorores externae). O ženskih redovih s slovesnimi zaobljubami v Franciji in Belgiji je izdala kongregacija za redovnike d e k r e t dne 23. VI. 1923 (AAS 1923, 357 in nsl.). Več dekretov ureja notranje življenje po redovih: tako govori ap. pismo Pija XI. »U n i g e n i t u s D e i F i l i u s« z dne 19. III. 1924 (AAS 1924, 133 in nsl.) o redovniški disciplini, o k r o ž n i c a kongregacije za redovnike z dne 9. III. 1920 (AAS 1920, 365 in nsl.) o ponovni izvolitvi vrhovne predstojnice v redovih, o p o m i n (monitum) iste kongregacije z dne 4. VI. 1920 (AAS 1920, 301) o redovniških prokuratorjih, d e k r e t iste kongregacije z dne 23. VII. 1922 (AAS 1922, 428) o redovniških kapitljih, d e k r e t iste z dne 25. III. 1922 (AAS 1922, 161 in nsl.) o petletnih poročilih sv. stolici, za ta poročila je ista kongregacija izdala 25. III. 1922 (AAS 1922, 278 in nsl.) poseben s e z n a m vprašanj (elenchus quaestionum). Dalje je izdala kongregacija za redovnike i n s t r u k c i j o o drugem letu noviciata (z dne 3. XI. 1921; AAS 1921, 539 in nsl.), d e k r e t o zaobljubah, ki jih napravijo novinci ali postulanti na smrtni postelji (z dne 30. XII. 1922, AAS 1922, 156 in nsl.), d e k r e t o spregledovanju studij z dne 27. X. 1923 (AAS 1923, 549 in nsl.), o k r o ž n i c o o redovnikih, ki gredo v kopališča in zdravilišča z dne 15. VII. 1926 (Archiv f. k. KR 1932, 24), i n s t r u k c i j o o klavzuri v ženskih redovih s slovesnimi zaobljubami z dne 6. II. 1924 (AAS 1924, 96 in nsl.), i n s t r u k c i j o za predstojnike laičkih redov o poučevanju podložnikov v krščanskem nauku z dne 25. XI. 1929 (AAS 1930, 28 in nsl.), i n s t r u k c i j o o vzgoji redovnikov za duhovnike in o njih pripuščanju k ordinaciji z dne 1. XII. 1931 (AAS 1932, 74 in nsl.). Kongregacija de propaganda je izdala 11. II. 1936 (AAS 1936, 208 in sl.) ženskim redovom v misijonih i n s t r u k c i j o »ad tuendam puerorum matrumque vitam«. Ap. pismo Benedikta XV. »P r o b e n e d i c t i o n e« z dne 19. VI. 1921 (AAS 1921, 416 in nsl.) daje krajevnim škofom stalno pooblastilo o blagoslavljanju benediktinskih opatov. Pismo kardinala državnega tajnika Evgena Pacellija z dne 15. III. 1936 vrhovnim redovniškim predstojnikom govori o Katoliški akciji. Končno je omeniti še o d l o č b o posebne kardinalske komisije, izdano dne 13. VII. 1936 (AAS 1936, 306 in nsl.) »de honorificentis« vitezov reda a B. Maria V. de Mercede.

13. Verska društva (kan. 684 in nsl.).

(Skupno 3 akti.)

V tem odstavku je omeniti tri akte: o k r o ž n i c o Benedikta XV. »Sacra propediem« z dne 6. I. 1921 (AAS 1921, 33 in nsl.) ob sedemstoletnici frančiškanskega reda; d e k r e t kongregacije za redovnike z dne 25. III. 1922 (AAS 1922, 353 in nsl.), ki je zavrnil predlog, da bi mogla svetinja zamenjati tretjeredniško oblačilo in d e k r e t sv. oficija z dne 25. III. 1928 (AAS 1928, 103 in nsl.), ki je prepovedal družbo »Amici Israel«.

14. Katoliška akcija.

(Omenjenih je 7 aktov.)

O Katoliški akciji je dolga vrsta aktov Pija XI. Nekateri so posvečeni njej izključno ali skoraj izključno, drugi pa govore o njej vmes med drugo snovjo.³³ Tu moremo navesti le nekatere važnejše dokumente, namreč pisma Pija XI.: kardinalu Bertramu z dne 13. XI. 1928 (AAS 1928, 384 in nsl.), toledskemu kardinalu z dne 6. XI. 1929 (AAS 1929, 664 in nsl.), kardinalu Schusterju z dne 26. IV. 1931 (AAS 1931, 145 in nsl.), italijanskim škofom (»Non abbiamo bisogno«) z dne 29. VI. 1931 (AAS 1931, 285 in nsl.), lisbonskemu patriarhu z dne 10. XI. 1935 (AAS 1935, 628 in nsl.), brazilskim škofom z dne 27. X. 1935 (AAS 1936, 159 in nsl.), belgijskemu kardinalu z dne 19. VIII. 1935 (AAS 1935, 65). Omeniti je tudi okrožnico Pija XI. »Vigilanti cura« na severnoameriške škofe o filmu z dne 20. VI. 1936 (AAS 1936, 249 in nsl.).

15. Birma (kan. 780 in nsl.).

(Skupno 2 akta.)

O birmi je izdala kongregacija za zakramente dva akta: pojasnilo (declaratio) o starosti birmancev z dne 30. VI. 1932 (AAS 1932, 271 in nsl.) in instrukcijo z dne 20. V. 1934 (AAS 1935, 11 in nsl.) o duhovniku, ki birmuje pooblaščen od sv. stolice.

16. Evharistija (kan. 801 in nsl.).

(Skupno 11 aktov.)

O evharističnem postu duhovnikov in o njegovem spregledovanju vsebujeta določbe okrožnica kongregacije sv. oficija z dne 22. III. 1923 (AAS 1923, 151 in nsl.) in pravilnik (normae) iste kongregacije z dne 1. julija 1931. O obnavljanju hostij ima določbe dekret kongregacije za zakramente z dne 8. XII. 1918 (AAS 1919, 8) in o čuvanju presv. Evharistije instrukcija iste kongregacije z dne 26. V. 1938 (AAS 1938, 198 in nsl.). Instrukcija kongregacije za obrede z dne 9. I. 1929 (AAS 1929, 43) določa skrajšan obred za obhajanje več bolnikov. Apostolsko pismo z dne 7. III. 1924 (AAS 1924, 154 in nsl.) podeljuje razne duhovne milosti udeležencem evharističnih kongresov; indult kongregacije za zakramente z dne 29. III. 1926 in k temu pojasnilo z dne 4. II. 1927 dovoljuje duhovnikom, članom društva duhovnikov adoratorjev prejemati v bolezni netešč obhajilo vsak dan more laicorum. O maševanju so bili izdani tile odloki: instrukcija kongregacije za zakramente z dne 26. III. 1929 (AAS 1929, 631 in nsl.) govori o nekaterih napakah pri maševanju, okrožnica iste kongregacije

³³ Akte je zbral in uredil C a v a g n a, La parola del papa su L'Azione Cattolica³. Milan, 1936.

italijanske ordinarije z dne 26. VII. 1924 (AAS 1924, 370 in nsl.) določa pogoje, kdaj se more dati dovoljenje za maševanje na prostem in instrukcija kongregacije za obrede z dne 12. I. 1921 (AAS 1921, 154 in nsl.) govori o maševanju duhovnikov, ki slabo vidijo.

17. O d p u s t k i (kan. 911—936).

(Skupno 31 odlokov.)

O odpustkih je bilo izdanih 31 odlokov; velika večina njih podeljuje odpustke za posamezna pobožna dela, nekaj pa se jih peča tudi s pogoji za prejem odpustkov. V našem pregledu moremo te odloke le kratko omeniti.

O molitvi rožnega venca in njegovih odpustkih glej pojasnilo in indult ap. penitenciarije z dne 22. I. 1921 (AAS 1921, 163), dekrete iste z dne 29. IV. 1930 (AAS 1930, 292), z dne 31. I. 1931 (AAS 1931, 88) in z dne 9. XI. 1933 (AAS 1933, 502 in nsl.) ter ap. pismo Pija XI. »Ad Sancti Dominici« z dne 4. IX. 1927 (AAS 1927, 376 in nsl.). O odpustkih za molitev brevirja pred Najsvetejšim imata določbe dekreta ap. penitenciarije z dne 23. X. 1930 (AAS 1930, 483) in z dne 5. XII. 1930 (AAS 1931, 23). O odpustkih križevega pota glej dekret ap. penitenciarije z dne 25. III. 1931 (AAS 1931, 167) in dekret z dne 9. XI. 1933 (AAS 1933, 502). O porciunkuli govori dekret ap. penitenciarije z dne 10. VII. 1924 (AAS 1924, 345 in nsl.) in o toties quoties odpustkih dekret iste z dne 5. VII. 1930 (AAS 1930, 363); o pogojih »obiskati cerkev ali javni oratorij« in »moliti po papeževem namenu« glej pojasnilo ap. penitenciarije z dne 20. IX. 1933 (AAS 1933, 446), o molitvi šestih očenašev, zdravamarij in čast bodi pa dekret iste z dne 22. IV. 1933 (AAS 1933, 254 in nsl.). O odpustkih za obisk Najsvetejšega govori ap. pismo Pija XI. »Litteris Nostris« z dne 3. VII. 1932 (AAS 1932, 231 in nsl.), o odpustkih za evharistične procesije dekret ap. penitenciarije z dne 25. IX. 1933 (AAS 1933, 478 in nsl.), o odpustkih za »evharistični dan« dekret iste z dne 10. IV. 1934 (AAS 1934, 243 in nsl.), o odpustkih za »sveto uro« dekret iste z dne 21. III. 1933 (AAS 1933, 171 in nsl.), o odpustkih za štirideseturno pobožnost dekret iste z dne 24. VII. 1933 (AAS 1933, 381), o odpustkih za molitev Angelovega češčenja dekret iste z dne 20. II. 1933 (AAS 1933, 71 in nsl.), o odpustkih za molitve po maši dekret iste z dne 30. V. 1934 (AAS 1934, 312), o odpustkih za molitev v petkih, ko zvoni v spomin Kristusovega trpljenja, dekret iste z dne 30. I. 1933 (AAS 1933, 70 in nsl.), o odpustkih za »misijonski dan« dekret iste z dne 30. VIII. 1934 (AAS 1934, 526), o odpustkih za pobožno vajo »duhovniškega dne« dekret iste z dne 12. IV. 1937 (AAS 1937, 285), o odpustkih za udeležbo pri večernicah velikega tedna dekret iste z dne 16. III. 1935 (AAS 1935, 114), o odpustkih za obisk »sedmih cerkva« dekret iste z dne 15. I. 1935 (AAS 1935, 60), o odpustkih za obisk božjega groba veliki teden dekret iste z dne 20. V. 1935 (AAS 1935, 277), o odpustkih za obisk loretske hišice ap. pismo z dne 6. VIII. 1936 (AAS 1936, 50). Dekret ap. penitenciarije z dne 31. X. 1934 (AAS 1934, 606) je naklonil posebne odpustke za mrtve.

Dekret iste z dne 20. III. 1933 (AAS 1933, 170) je določil, da more v bodoče le ap. penitenciarija dovoljevati odpustke, navezane na pobožna dela. Dekret ap. penitenciarije z dne 12. III. 1938 (AAS 1938, 111) je znova uredil pogoje za veljavno postavitve križevega pota. Dekret iste z dne 31. XII. 1937 (AAS 1938, 110) je potrdil novo avtentično zbirko molitev in dobrih del z odpustki.

18. S v. r e d (kan. 948 in nsl.).
(Omenjen 1 akt.)

Tu je omeniti le i n s t r u k c i j o kongregacije za zakramente z dne 27. XII. 1930 (AAS 1931, 120 in nsl.) o preskušnji ordinandov.

19. Z a k o n (kan. 1012 in nsl.).
(Skupno 10 aktov.)

Znana okrožnica Pija XI. »Casti connubii« z dne 31. XII. 1930 (AAS 1930, 539) je sicer prvenstveno dogmatičnega in moralnega značaja, vendar je tudi pravno pomembna. I n s t r u k c i j a kongregacije za zakramente z dne 4. VII. 1921 (AAS 1921, 348 in nsl.) vsebuje določbe o ugotavljanju status liberi in o naznanjanju porok župnikom rojstnih matic poročencev. I n s t r u k c i j a iste kongregacije z dne 1. VIII. 1931 (AAS 1931, 413 in nsl.) prinaša določbo o pogojih za spregledavanje zadržka krvnega sorodstva v drugem kolenu stranske črte tangente primo. D e k r e t kongregacije sv. oficija z dne 14. I. 1932 (AAS 1932, 25 in nsl.) govori o obliki poroštrev pri mešanih zakonih. I n s t r u k c i j a kongregacije za zakramente z dne 1. V. 1932 (Archiv f. k. KR 1938, 84), naslovljena na italijanske škofo, govori o zakonih, ki se sklepajo po zastopnikih. T r i o d l o č b e kongregacije za obrede z dne 14. VI. 1918 (AAS 1918, 332) urejajo poročni blagoslov. Ista kongregacija je l. 1923 izdala o b r a z e c za poročni blagoslov zunaj maše in o b r a z e c molitev za primer, ko se poročni blagoslov ne more podeliti (Il Monitore Ecclesiastico 1923, 299 in sl.).

20. O s v e t i h k r a j i h i n č a s i h (kan. 1154—1254).
(Skupno 6 aktov.)

D e k r e t koncilske kongregacije z dne 20. III. 1931 (AAS 1931, 129 in nsl.) vsebuje določbe o rabi zvonov. D e k r e t kongregacije za obrede z dne 26. III. 1924 (AAS 1924, 171) ima določbe o blagoslavljanju zastav in njih pripuščanju v cerkev; d e k r e t iste z dne 20. II. 1924 (AAS 1924, 219 in nsl.) podeljuje duhovnikom članom svetov Družbe za razširjanje vere pravico imeti privatni oratorij (AAS 1924, 219 in nsl.). D e k r e t iste kongregacije z dne 9. XII. 1920 (AAS 1920, 449 in nsl.) prinaša krajši formular za posvetitev oltarjev, ekssekriраниh po kan. 1200, §§ 1, 2. I n s t r u k c i j a sv. oficija z dne 19. VI. 1926 (AAS 1926, 282 in nsl.) govori o sežiganju mrličev. Koncilska kongregacija je izdala 28. XII. 1919 (AAS 1920, 42 in nsl.) s e z n a m odpravljenih praznikov.

21. Božji kult (kan. 1255—1321).

(Skupno 11 aktov.)

O cerkveni glasbi imajo določbe konstitucija Pija XI. »*Divini cultus*« z dne 20. XII. 1928 (AAS 1929, 33 in nsl.) in okrožnica kongregacije za redovnike z dne 23. VIII. 1928 (Archiv f. k. KR 1932, 28) in instrukcija koncilske kongregacije z dne 25. II. 1932 (AAS 1932, 72 in nsl.). Motuproprij Pija XI. »*Ad musicae sacrae*« z dne 22. XI. 1922 (AAS 1922, 623) je ustanovil višjo cerkveno glasbeno šolo v Rimu. O ženski obleki v cerkvi vsebujeta določbe okrožnica kongregacije za redovnike, naslovljena na italijanske škofo, z dne 23. VIII. 1928 (Archiv f. k. KR 1932, 28), in instrukcija koncilske kongregacije z dne 12. I. 1930 (AAS 1930, 26 in nsl.). Instrukcija kongregacije za obrede z dne 27. IV. 1927 (AAS 1927, 192 in nsl.) prinaša določbe o mašah ob štirideseturni pobožnosti. Dekret kongregacije sv. oficija z dne 30. III. 1921 (AAS 1921, 197) je obsodil slike križevega pota, ki ga je priredil Ciril Verschaeye; dekret iste kongregacije z dne 17. III. 1934. (AAS 1934, 233) je obsodil tako zvano pobožnost 44 maš in dekret iste z dne 26. V. 1937 (AAS 1937, 304) je prepovedal nove neobičajne oblike kulta. Dekret koncilske kongregacije z dne 11. II. 1936 (AAS 1936, 167 in nsl.) ureja romanja k slavnejšim božjim potom.

22. Cerkevno učiteljstvo (kan. 1322—1408).

(Skupno 73 aktov.)

a) Poučevanje verouka (kan. 1329—1336). Motuproprij Pija XI. »*Orbem catholicum*« z dne 29. VI. 1923 (AAS 1923, 327 in nsl.) je ustanovil pri koncilski kongregaciji poseben katehitičen urad. Pismo (epistola) kongregacije za semenišča in univerze z dne 8. IX. 1926 (AAS 1926, 453) opozarja, naj se v semeniščih intenzivno goji pouk v katehezi; dekret koncilske kongregacije z dne 12. I. 1935 (AAS 1935, 145 in nsl.) določa, da se mora katehitičen pouk skrbno gojiti. Ap. pismo Pija XI. »*Litteris nostris*« z dne 12. III. 1930 (AAS 1930, 343) obnavlja odpustke za tiste, ki katehitičen nauk podajajo ali sprejemajo. Dekret koncilske kongregacije z dne 16. IV. 1924 (AAS 1924, 431) prinaša določbe o katehitičnih kongresih. Okrožnica koncilske kongregacije z dne 31. V. 1920 (AAS 1920, 299 in nsl.) in pismo iste kongregacije z dne 23. IV. 1924 (AAS 1924, 287 in nsl.) govorita o katehitičnem pouku v Italiji.

b) Pridiganje. V tej dobi sicer niso izšli kakšni odloki o pridiganju; omenim pa naj važno okrožnico Benedikta XV. »*Humani generis*« z dne 15. VI. 1917 (AAS 1917, 305 in nsl.) in pravila (normae) konzistorialne kongregacije o pridiganju z dne 29. VI. 1917 (AAS 1917, 328 in nsl.).

c) Misijoni. O duhovnih vajah in notranjih misijonih glej pismo Benedikta XV. z dne 20. IX. 1918 (AAS 1918, 445) beneške-mu patriarhu, konstitucija Pija XI. »*Summorum Pontificum*«

z dne 25. VII. 1922 (AAS 1922, 420 in nsl.), okrožnico Pija XI. »Mens nostra« z dne 20. XII. 1929 (AAS 1929, 689 in nsl.), ap. pismo Pija XI. »Roman Pontifices« z dne 17. III. 1923 (AAS 1923, 196 in nsl.).

O zunanjih misijonih je bilo izdanih več aktov; nekateri govore splošno o misijonstvu, drugi pa ustanavljajo in urejajo posamezne misijonske ustanove. Splošno o misijonstvu govore ap. pismo Benedikta XV. »Maximum illud« z dne 30. XI. 1919 (AAS 1919, 440 in nsl.), okrožnica Pija XI. »Rerum ecclesiae gestarum« z dne 26. II. 1926 (AAS 1926, 65 in nsl.) in okrožnica kongregacije de propaganda z dne 3. XII. 1921 (AAS 1921, 561 in nsl.).

O družbi za razširjanje vere (Pium [Pontificum] Opus a Propagatione Fidei) glej naslednje dokumente: dekret kongregacije de propaganda z dne 1. III. 1921 (AAS 1921, 202 in nsl.), motuproprij Pija XI. »Romanorum Pontificum« z dne 3. V. 1922 (AAS 1922, 321 in nsl.), opozorilo kongregacije de propaganda z dne 22. XI. 1922 (AAS 1922, 647) in opozorilo iste z dne 6. I. 1923 (AAS 1923, 77 in nsl.), pojasnilo iste z dne 1. II. 1928 (AAS 1928, 109 in nsl.) in pojasnilo iste z dne 9. VII. 1928 (AAS 1928, 266 in nsl.) in ap. pismo Pija XI. z dne 25. III. 1924 (AAS 1924, 220 in nsl.).

O družbi »Opus S. Petri apostoli« za vzgojo domačega klera v misijonih so bili izdani tile akti: dekret kongregacije de propaganda z dne 26. IV. 1920 (AAS 1920, 247), pismo državnega tajništva z dne 10. VI. 1920 (AAS 1920, 345 in nsl.), motuproprij Pija XI. »Vix ad summi Pontificatus« z dne 24. VI. 1929 (AAS 1929, 345 in nsl.). O duhovniški družbi za misijone (pia Unio cleri pro missionibus) glej dekret kongregacije de propaganda z dne 15. XI. 1918 (AAS 1918, 20), dekret iste z dne 20. III. 1919 (AAS 1919, 179 in nsl.), dekret iste z dne 4. IV. 1926 (AAS 1926, 230 in nsl.) in dekret iste z dne 14. IV. 1937 (AAS 1937, 435 in nsl.). O družbi »a Sancta Infantia« govori pismo državnega tajništva z dne 28. V. 1919 (AAS 1919, 249 in nsl.).

Razmerje med tremi omenjenimi družbami (Opus a Propagatione Fidei, a Sancto Petro Apostolo in a Sancta Infantia) ureja motuproprij Pija XI. »Decessor noster« z dne 24. VI. 1929 (AAS 1929, 342 in nsl.). O »misijonski nedelji« govori reskript kongregacije za obrede z dne 14. IV. 1926 (AAS 1926, 23 in nsl.) in okrožnica kongregacije de propaganda z dne 18. VI. 1927. O sv. Tereziji od Deteta Jezusa kot patroni misijonstva razpravljata dekret kongregacije za obrede z dne 14. XII. 1927 (AAS 1928, 147) in pojasnilo iste kongregacije z dne 13. III. 1929 (AAS 1929, 195). O misijonih v Sv. deželi glej motuproprij Benedikta XV. z dne 11. III. 1919 (AAS 1919, 108 in nsl.), o misijonih med afriškimi zamorci pismo kongregacije de propaganda z dne 29. IX. 1919 (AAS 1920, 74 in nsl.), o misijonih na Kitajskem pismo Pija XI. »Ab ipsis« z dne 16. VI. 1926 (AAS 1926, 303 in nsl.), o portugalskih misijonih pismo Pija XI. z dne 24. X. 1932 (AAS 1932, 150 in nsl.).

Končno bodi omenjena še instrukcija kongregacije de propaganda z dne 26. V. 1936 (AAS 1936, 406 in nsl.) o patriotičnih dolžnostih katoličanov na Japonskem.

č) *Semenišča*. Kongregacija za semenišča in univerze je izdala 26. IV. 1920 poseben pravilnik za italijanska semenišča; ista kongregacija je v dekretu z dne 2. II. 1924 (AAS 1924, 547) predpisala način, kako se mora o semenišču poročati sv. stolici. Ista kongregacija je izdala 10. III. 1927 (Archiv f. k. KR 1932, 33) okrožnico o čuvanju cerkvenih arhivov in semeniških knjižnic. Ostali akti so bolj pokrajinskega pomena, tako pismo Benedikta XV. »*Saepe nobis*« z dne 30. XI. 1921 (AAS 1921, 554 in nsl.) češko-slovaškim škofom o vzgoji klera in ap. pismo Pija XI. »*Gratissima e*« z dne 20. II. 1927 (AAS 1927, 134) češkoslovaškim škofom o istem predmetu, ap. pismo Benedikta XV. »*Antiquius nihil*« z dne 23. XII. 1921 (AAS 1922, 37 in nsl.) o semeniščih, ki jih vodijo sulpicianci in ap. pismo Pija XI. z dne 1. X. 1933 (AAS 1934, 52 in nsl.) o regionalnem semenišču za beneventsko pokrajino.

d) *Fakultete in univerze za verske nauke*. V tem odstavku je omeniti najprej dekret kongregacije za semenišča in univerze z dne 31. X. 1918 (AAS 1919, 19) o izpitih za akademične stopnje iz cerkvenega prava in dekret iste z dne 7. VIII. 1917 (AAS 1917, 439) o načinu, kako predavati kanonsko pravo po kodeksu. Hirograf Pija XI. prefektu kongregacije za semenišča in univerze z dne 6. II. 1930 (AAS 1930, 92 in nsl.) ustanavlja komisijo, ki naj izdela zakon in študijski red za cerkvene fakultete in univerze. Leto na to je bila izdana Pijeva konstitucija »*Deus scientiarum Dominus*« z dne 24. V. 1931 (AAS 1931, 241 in nsl.), ki vsbujeta ta zakon in red; izpopolnjuje ju pa naredba (ordinationes) kongregacije za semenišča in univerze z dne 12. VI. 1931 (AAS 1931, 263 in nsl.). Motuproprij Pija XI. »*Bibliorum scientiam*« z dne 27. IV. 1924 (AAS 1924, 180 in nsl.) govori o bibličnem študiju; okrožnica Pija XI. »*Rerum orientalium*« z dne 8. IX. 1928 (AAS 1928, 277 in nsl.) in pismo kongregacije za semenišča in univerze z dne 29. VIII. 1929 (AAS 1929, 146 in nsl.) o študiju vzhodne teologije; motuproprij Pija XI. »*Latinarum litterarum*« z dne 20. X. 1924 (AAS 1924, 417 in nsl.) o gojtvu latinskega jezika; pismo Pija XI. rektorju cerkvene milanske univerze z dne 22. IV. 1922 (AAS 1922, 338 in nsl.) o razmerju med vero in znanostjo; okrožnica Pija XI. »*Studiorum duces*« z dne 29. VI. 1923 (AAS 1923, 309 in nsl.) o sv. Tomažu in sholastični filozofiji. Dekret konzistorialne kongregacije z dne 30. IV. 1918 (AAS 1918, 237 in nsl.) ima določbe o vpisovanju klerikov na laične univerze. Vrsta odlokov ustanavlja razne naučne ustanove in zavode; motuproprij Pija XI. »*In multis solaciis*« z dne 28. X. 1936 (AAS 1936, 421 in nsl.) je ustanovil Papeško akademijo znanosti (Pontificia Academia scientiarum); dekret kongregacije za semenišča in univerze z dne 4. IV. 1920 (AAS 1920, 319 in nsl.) katoliško

fakulteto za verske nauke s pravico trojnega doktorata v Varšavi; dekret iste z dne 25. VII. 1920 (AAS 1920, 320 in nsl.) je ustanovil katoliško univerzo v Lublinu; dekret iste z dne 25. XII. 1920 (AAS 1920, 321 in nsl.) katoliško univerzo v Milanu, dekret iste z dne 11. II. 1930 (AAS 1930, 362) katoliško univerzo v Santiagu v Čile, motuproprij Pija XI. »*Quod maxime*« z dne 30. IX. 1928 (AAS 1928, 309 in nsl.) je združil Biblični in Vzhodni zavod v Rimu z Gregoriansko univerzo; dekret kongregacije za semenišča in univerze z dne 15. VIII. 1935 (AAS 1935, 418) je ustanovil teološko fakulteto v Bratislavi, dekret iste z dne 17. V. 1933 (AAS 1933, 476 in nsl.) frančiškansko univerzo (Antonianum Athenaeum) v Rimu, dekret iste z dne 1. IX. 1933 (AAS 1933, 445) Misijonski študijski zavod (Institutum Missionale scientificum) v Rimu, dekret iste z dne 18. VII. 1935 (AAS 1935, 494) dominikansko univerzo (Collegium Internationale Angelicum) v Rimu in dekret iste z 12. III. 1936 (AAS 1936, 417) je podelil Zavodu za cerkveno glasbo (Institutum Musicae Sacrae) v Rimu pravico podeljevati stopnjo »magisterium«.

e) **Prepoved knjig.** Opozorilo (monitum) kongregacije sv. oficija z dne 15. III. 1923 (AAS 1923, 152) opozarja škofe na pisatelje, ki hvalijo dela, nasprotna katoliškemu nauku. Instrukcija iste kongregacije z dne 3. V. 1927 (AAS 1927, 186 in nsl.) svari pred čutno in čutno-mistično literaturo.

23. Beneficij in imovina (kan. 1409—1551).

(Skupno 2 akta.)

Ap. datarija je izdala 11. XI. 1930 (AAS 1930, 525 in nsl.) pravilnik (normae), ki veljajo za primer, kadar se morajo škofje glede podeljevanja beneficijev obrniti na sv. stolico. Konzistorialna kongregacija je izdala 30. VI. 1934 (AAS 1934, 551 in nsl.) pravilnik (norme) za upravo imovine škofijskih menz v Italiji.

24. Procesno pravo.

(Skupno 10 aktov.)

Dekret kongregacije za zakramente z dne 7. V. 1923 (AAS 1923, 389 in nsl.) je s pripadajočim pravilnikom (regulae) uredil postopanje za razvezo neizvršenega zakona. Ista kongregacija je dne 27. III. 1929 (AAS 1929, 490 in nsl.) izdala pravilnik (normae) o ugotavljanju identitete oseb pri postopanju za razvezo neizvršenega zakona. Instrukcija iste kongregacije z dne 23. XII. 1929 (AAS 1930, 168 in nsl.) je uredila pristojnost sodišča iz razloga nepravlega domovališča. Pismo iste kongregacije z dne 1. VII. 1932 (AAS 1932, 272 in nsl.) na krajevne ordinarije govori splošno o zakonskih pravadah. Ista kongregacija je dne 15. VIII. 1936 (AAS 1936, 313 in nsl.) izdala obširno instrukcijo s postopkom v zakonskih vinkularnih pravadah pri škofijskih sodiščih. O pravicah in dolžnostih

branilca vezi v postopanju za razvezo neizvršenega zakona govori pismo kardinala prefekta kongregacije za zakramente z dne 5. I. 1937 (A. f. k. KR 1938, 86). Za zakonske pravde na Kitajskem je izdala kongregacija de propaganda posebno instrukcijo dne 18. II. 1929 (prim. Vromant, Ius Missionariorum V, 310 in nsl.). Za pravde o veljavnosti sv. reda ali o prevzemu dolžnosti sv. reda je izdala pravilnik (regulae) kongregacija za zakramente dne 9. VI. 1931 (AAS 1931, 457 in nsl.). Glede informativnega procesa (za beatifikacijo) je omeniti dekret kongregacije za obrede z dne 25. XI. 1931 (AAS 1931, 310 in nsl.) in opozorilo (monitum) iste z dne 15. I. 1935 (AAS 1935, 58 in nsl.).

25. Kazensko pravo. (Omenjen 1 akt.)

Če izvzamemo dekret kongregacije sv. oficija z dne 21. VII. 1934, ki je raztegnil kazenske sankcije nekaterih deliktov tudi na vzhodno Cerkev, — ta dekret smo navedli v odstavku vzhodna cerkev — nam je omeniti v tem odstavku le dekret apostolske penitenciarije »Lex sacri coelibatus« z dne 18. IV. 1936 (AAS 1936, 242) in pojasnilo iste z dne 4. V. 1937 (AAS 1937, 283) o odvezovanju onih duhovnikov, ki so se civilno poročili, pa žele z ženami vzdržno skupaj živeti.

26. Konkordati. (Omenjenih 19 pogodb.)

Za vlade Pija XI. so bili sklenjeni tile konkordati in podobne pogodbe: konkordat z Letonsko z dne 30. V. 1922 (AAS 1922, 577 in nsl.), z Bavarsko dne 29. III. 1924 (AAS 1925, 41 in nsl.), s Poljsko dne 10. II. 1925 (AAS 1925, 273 in nsl.); dve pogodbi s Francijo glede liturgičnih časti njenih predstavnikov v Orientu z dne 4. XII. 1926 (AAS 1927, 9 in nsl.); konkordat z Romunijo dne 10. V. 1927 (AAS 1929, 441 in nsl.), z Litvansko dne 27. IX. 1927 (AAS 1927, 425 in nsl.); modus vivendi s Češkoslovaško dne 2. II. 1928 (AAS 1928, 65 in nsl.); pogodba s Portugalsko glede škofij v Vzhodni Indiji dne 15. IV. 1928 (AAS 1928, 129 in nsl.); pogodba s Portugalsko glede meliaporske škofije dne 11. IV. 1929 (AAS 1929, 337 in nsl.); tri pogodbe z Italijo (lateranski pakt, konkordat, finančna pogodba) dne 11. II. 1929 (AAS 1929, 209 in nsl.); konkordat s Prusko dne 14. VI. 1929 (AAS 1929, 521 in nsl.); z Anhaltom dne 4. I. 1932 (Archiv f. k. KR 1938, 80); z Badensko dne 12. X. 1932 (AAS 1933, 177 in nsl.); sporazum z Romunijo glede »Status Romano-catholicus transylvaniensis« dne 30. V. 1932 (AAS 1932, 209 in nsl.); konkordat z Avstrijo dne 5. VI. 1933 (AAS 1934, 249 in nsl.); z Nemčijo dne 20. VII. 1933 (AAS 1933, 389 in nsl.).

Al. Odar.

VREDNOSLOVJE IN VERSKO-NRAVNA VZGOJA.

Referat na katehetskem kongresu v Djakovem 6. julija 1938.

Katehetski kongres v Djakovem je posvetil svojo pozornost posebno vzgojnim problemom, ki jih mora reševati katehet med sodobno mladino. Ni treba dokazovati, da je vzgojna usmeritev katehetskega dela vprav dandanes nujno potrebna. Verouk, ki ni vzgojno usmerjen, ki ni pedagoško dinamičen, dandanes sploh ni na mestu. Več škoduje, kakor pa koristi. Katehetski kongres v Djakovem hoče podčrtati posebno to dejstvo. Zato je postavil v svoj program kot glavno točko probleme versko-nravnega vzgajanja. Bistvo vseh teh problemov obravnava pa vrednotoslovje.

I. Postanek vrednotoslovja iz kriz sodobnega življenja.

Vrednotoslovje ali aksiologija je razmeroma novo področje filozofije. Bolje rečeno: ime je novo, znanstveno urejeno proučevanje vrednot in vrednotenja je novo, problemi so stari, občečloveški. Ni naključje, da vzbujata vrednotoslovje s svojo globoko problematiko vprav dandanes toliko zanimanja in pozornosti. Je to v zvezi s težkimi duševnimi krizami, ki jih preživlja sodobno človeštvo. V zadnjih dobah je sekularizacija življenja in kulture vedno bolj napredovala. Svobodomiselstvo je duševni ustroj in življensko dinamiko sodobnega človeka močno izpremenilo. Preobličilo, ali bolje rečeno, zmalčilo ga je po svoje. Povzročilo je v temeljnih osnovah verstva, nravnosti, življenja sploh strahovito razdejanje. Svobodomiselstvo je človeka do skrajnosti oposamezilo. Razdrlo je versko-nravno občestveno zavest, ki je v njej živel človek prejšnjih dob. Vzelo mu je avtoriteto Boga, Kristusa, Cerkve ter počasi razkristjaniilo človeško življenje in dejstvovanje. Človek bi naj postal svoboden, samosvoj in neodgovoren gospodar vseh svojih življenjskih zmožnosti in moči. Kaj nam je ta individualistična avtarkija človeka prinesla v verskem, nravnem, družabnem, gospodarskem, političnem pogledu, kaj nam je prinesla v znanosti, umetnosti in v splošnem kulturnem oziru, je znano. Kolektivizem, diktature in slični naporu sodobnosti, ki hočejo zaustaviti razdiralno delo individualizma nam povedo dovolj.¹

Pa nas posebno zanima, kakšno delo je opravil individualizem v notranjosti človeka. O tem nam izsleditve sodobnega dušeslovja marsikaj povedo. Že samo dejstvo, da psihologija dandanes tako mrzlično in na vse strani preiskuje človeka, je znak, da nekaj ni v redu. Kakor je individualizem uničil vse vezi skupnostnega življenja, tako uničuje naprej v notranjosti človeka dušeslovno pravilno, od narave dano povezanost in odnosnost življenjskih zmožnosti in moči. Trga jih iz medsebojne urejenosti, jih individualizira, ali kakor pravi, osvobaja, dela med seboj neodvisne, avtonomne. Človek, ki se je »osamosvojil« in v pretiranem individualiziranju razdrobil življenje izven sebe, je začel po isti zakonitosti individualizma razpadati tudi

¹ Otto Miller: Der Individualismus als Schicksal. Verlag Herder, Freiburg in Br.

v svoji notranjosti: sedaj sam razum (intelektualizem, scientizem), potem zopet sama volja (voluntarizem), danes sama emocionalnost in podzavestnost, kot prvenstvene vseodločujoče življenjske sile. »Der Mensch des Abgrundes«; »Hervorbrechen der Unterwelt«, nazivlje dinamična psihologija to stanje. Če vstajajo dandanes emocionalne in podzavestne življenjske sile proti intelektu, je tega kriv individualizem. Toda namesto, da bi iskali sprave, skladne urejenosti in sinteze v notranjosti človeka, kakor uči to krščanstvo², pa ga izročajo sedaj tem, sedaj onim silam in dandanes čisto nižjerednim. Saj je znana tožba o rasti emocionalizma med sodobno mladino in iracionalizma v socialnih gibanjih, kakor je marksizem in rasizem. Znana je tudi tožba o naraščanju naturizma v sodobni telesni kulturi. To je človek, ki ga moramo dandanes versko-nravno oblikovati in vzgajati.

Dogaja se pa še nekaj drugega in sicer vprav nasprotno od tega, kar je liberalizem človeku obetal. Zindividualizirani človek je izgubil pravo svobodo, svobodo duha, svobodo otrok božjih. Postal je suženj teženj nižjega reda in snovnega sveta. V nobeni dobi krščanstva ni imel snovni, zgolj tostranski svet s svojimi resničnimi in navideznimi dobrinami tako porazno zmagujočega vpliva na človeka kakor dandanes.

Telesno ugodje, naslade mesa, zadovoljevanje čutov, denar, kariera, čast, oblast, posest snovnih dobrin, subjektivizem, vse, kar zadovoljuje nižjeredna teženja, obvladuje sodobnega človeka skorajda nepremagljivo. Svet in sicer tostranski svet s svojimi dobrinami je postal skorajda neomejeni gospodar človeka. Doba tehnike, snovne kulture! Kdor zavrže pravega Boga, upostavi malike. In ti so najhujši tirani. Zato govori sodobnost o diktaturi nižjerednih dobrin, snovnih, bioloških, zgolj ekonomskih. Pravi pravcati fetišizem. Taka teženja, ki so dobila po zaslugi liberalizma in naturalizma tako silno premoč v človeški osebnosti, so zrušila pravo hierarhijo vrednot ter ustoličila svoj red, ali bolje rečeno, svoj nered v svetu vrednot. V zgodovini krščanstva še ni bilo z dolga take anarhije v svetu vrednot kakor dandanes. To opazamo posebno pri mladini, ki je navadno čisti in pristni izraz svoje dobe. Treba je samo preiskovati, kaj jo zanima, kaj vleče nase, kaj jo odbija, česar se veseli, za kaj se navdušuje, kaj odklanja in sovraži, pa vidimo koj, da prevladujejo nižjeredne vrednote. Vrednost ali ceno raznih dobrin določajo dandanes vse preveč emocionalnost, podzavestni kompleksi, telesnost, gonstvo, čezmerno razvite sile animalske in vegetativne sfere. Višjeredne duhovne sile so močno zaslužnjene od nižjih. Zato pa izgubljajo višjeredne dobrine svojo pravo ceno in se žrtvujejo nižjim. Pragmatizem, evdajmonizem, nadnaravni svet v službi tostranosti so značilne poteze našega veka. Vrednotenje postaja zgolj emocionalno, gonško dojemanje, iracionalen proces. Psihologizem, iracionalen intuicionizem! Razum nima besede, zdrava človeška pamet mora molčati, kvečjemu odobravati, kar zahteva emocionalnost in iz telesnosti, gonstva in podzavestnih sfer se porajajoča teženja. V absolutnem metafizičnem

² Bernhard Jansen S. J.: *Intellektualismus und Irrationalismus*. *Stimmen der Zeit*. Okt. 1938.

redu zasidrana objektivna vrednost dobrin, njih pravilna hierarhična urejenost je porušena. Ta anarhija v notranjosti človeka vodi njegovo dejavnost na zunaj, je gibalna življenjska dinamika, ki ustvarja, oživotvorjena v dejanjih in konkretnem reševanju življenjskih problemov isti kaos, isto anarhijo, kakor je v notranjosti. Prevrednotenje vseh vrednot, popaganjenje celotne kulture so v sodobnem življenju dejstva, ki jih opažamo in čutimo vsi.

Korenina, ki iz nje vse to klije in se bohotno razvija, je pa napačno vrednotenje.

Opazamo pa še drug značilen pojav v sodobnem življenju, ki je v svojem bistvu prav tako vrednotosloven problem. Mislimo ne navadno naraščanje težko vzgojljivih primerov in patoloških obolevnosti. Patologija že davno ni imela tako obsežnega delokroga in toliko zapletenih, težko rešljivih problemov kakor dandanes. Porast težko vzgojljivih primerov v versko-nravnem oziru smo že omenili. Prav tako naletimo med sodobno mladino vedno bolj pogostoma na patološke oblike nevrastenije, gonstva, seksusa, erosa, narcizma, nezdravega subjektivizma, bolešno razvitega čustvovanja, oslabeledosti duha in volje, raztresenosti, vihravosti, nestalnosti, nenavaden odpor napram višjerednim duhovnim vrednotam, na primere notranje razrvanosti, kriz in konfliktov čisto nove vrste. Dušeslovna raziskavanja življenjskih sil in oblik sodobne mladine in odraslih nam nudijo za vse to dokazov dovolj. Patologi in psihoterapevti pravijo, da je to vrednotosloven problem. Opozarjajo, da nastaja največ vseh teh pojavov zaradi tega, ker je zašel sodoben človek v razmerju do mnogoličnih dobrin tega sveta v položaj, ki je docela nepravilen. Pravijo, da ne zna, ali ne more več pravilno vrednotiti. Duh je izgubil vso oblast nad dobrinami nižje vrste. Sodoben človek vrednoti vse preveč emocionalno, iracionalno, zgolj intuitivno, zato je zgubil pravilno hierarhijo vrednot in pa tisto samostojno duševno zadržanje duha napram dobrinam tega sveta, ki je nujno potrebno, da ne postane človek suženj snovnega sveta.

Iz te globoke krize, ki se v njej nahaja sodobno človeštvo, se je še posebno razvilo zanimanje za vlogo, ki jo igrajo mnogolične dobrine v življenju človeka. Začeli so znanstveno temeljito proučevati bistvo vrednot ter raziskovati tisto zanimivo duševno dogajanje, ki ga imenujemo vrednotenje. Vrednotoslovje nas vodi v duševne globine (Tiefenpsychologie) človeške bitnosti. Vodi nas v tiste skrivnostne sfere, zgolj umstveno težko dojemljivih, emocionalnih in podzavestnih globin, kjer stopata v stik duh in materija, kjer se zliva duhovno in telesno, ki je dandanes tako med seboj pomešano, v človeško dejavnost. Viri življenjske dinamike tiče tu.

Vrednotoslovje nas uvaja v razumevanje zgolj umstveno težko dojemljivega, a za kakovost življenja odločilnega dogajanja, ki ga imenujemo vrednotenje. Kako nastaja vrednotujoči dej, zakaj zmagujejo te vrednote ali one vrednote, kako vzgajamo pravilno vrednotenje, zakaj vrednoti ta čisto subjektivno, drugi zopet objektivno v smislu krščanske religije in etike, kako moramo postopati, da dvignemo ceno in vpliv višjerednih dobrin posebno versko-nravnih,

kako vpostavimo v življenju mladine pravilno hierarhijo vrednot, kako oblikujemo in vzgajamo pravilno vrednotenje, kako odstranimo, kar ovira, onemogoča pravilno vrednotenje itd.? Jasno je, da označujejo vsa ta vprašanja bistvene probleme vzgoje. Razvidno je tudi, da je vrednotoslovna problematika važna zlasti za versko-nravno vzgojo. Ta pa hoče vzgojiti mladino, da bo Boga, religijo, nравnost, teocentrično smer življenja, dobrine nadnaravnega sveta najviše vrednotila, ne samo teoretično, razumarsko-hladno, temveč iz celega svojega srca, iz vse svoje duše, iz vseh svojih moči. Totalitaren človek krščanstva mora biti vedno cilj versko-nravne vzgoje. Notranjo neurejenost, razrvanost, nesoglasje in anarhično zmedenost, ki o njej toži sodobni človek, povzročajo ponajveč osamosvojene, nižjeredne življenske moči, emocionalnost, podzavestnost, telesnost. Te so dandanes najbolj odtujene in nasprotne krščanstvu. *Caro semper concupiscit contra spiritum*, to starodavno dejstvo je postalo dandanes posebno pereče, ker izgublja od nadnaravnega sveta razsvetljen in usmerjen razum vedno bolj vodilno vlogo v notranji in zunanji dejavnosti človeka. Te duševne globine urejati, jih spravljati v pravilno odnosnost s pametjo, z nравnim redom, z voljo božjo, je najvažnejša naloga versko-nravne vzgoje. Pedagogija, ki ne upošteva, ali sploh ne pozna problemov vrednotoslovja, ki ni prežarjena z vrednostnim doživljanjem, bo ostala vedno neplodna. Res, da je marsikaj starega, na kar nas opozarja vrednotoslovje, da uporablja dostikrat le nove izraze za stare, večnostne probleme versko-nravne vzgoje, a vrednotoslovje nam prikazuje te probleme v luči modernega življenja, kot problematiko versko-nravne vzgoje današnje dobe, opozarja nas na dušeslovno zakonito, pravilno postopanje, ko rešujemo te probleme.

Sodobno vzgojeslovje se silno zanima za probleme vrednotoslovja. Mnogo o njih razpravlja ter uporablja izsleditve aksiologije prav izdatno pri svojem vzgojnem delu. In če so začeli v novejši dobi tudi krščanski vzgojitelji in preoblikovalci sodobnega življenja posvečevati vrednotoslovju vedno večjo pozornost, je to le dokaz, da tvori vrednotoslovna problematika jedro vseh tistih problemov, ki jih mora reševati krščanska vzgoja, če hoče vzbuditi verski aktivizem v življenju svoje dobe. Preživljamo silne prevrate v duhovnem svetu. Uresničuje se program nemškega filozofa Nietzscheja »*Umwertung aller Werte*«, prevrednotenje vseh vrednot! Zato so posebno dandanes potrebna resna filozofska razmotrivanja o bistvu, hierarhiji, gnozeologiji, teologiji vrednot, da uveljavimo zopet pravilen red v svetu vrednot in pravilen način vrednotenja. Vrednotoslovje pomaga zelo izdatno oblikovati svetovno naziranje. Ne bom trdili, da polaga vrednotoslovje osnove svetovnemu naziranju. Res pa je, da daje življenju smisel, vsebino, cilje in pa motive, ki razgibljejo in usmerjajo življenske sile. Kdor taji vse vrednote in ne priznava raznovrstnim dobrinam nobene vrednosti, mora zdvojiti. Njegovo življenje nima več smisla. Kdor ima napačna naziranja o vrednotah, bo v svojem življenjskem udejstovanju hodil napačna pota. Svoje življenske moči bo posvečal vrednotam, ki tega ne za-

služijo. Boril se bo za utvare, nevrednote ali vsaj manjvrednosti. Pravilno naziranje o vrednotah, pravilna hierarhija vrednot, pravilno oblikovana vrednostna zavest, pravilno vrednotenje so važne zadeve življenja. Človeka poznamo dobro le tedaj, če vemo, kako presoja in precenjuje različne dobrine, ali kako vrednoti, če vemo, za kaj se odloča, kaj hoče, česa noče. Od tega zavisi njegovo zadržanje v različnih položajih življenja. Vrednotenje tvori bistveno potezo njegovega značaja. Karakteriologiji nudi vrednotoslovje najvažnejše podatke. Študij vrednotoslovja pogloblja in razširja obzorje, bogati poznavanje ljudi ter nudi vzgojnemu delu nešteto pobud, orientacij in prodorne učinkovitosti. Vsi, ki hočejo oblikovati sebe in soljudi, imajo vzrokov dovolj, da se bavijo temeljito s problemi vrednotoslovja.

II. Nekaj podatkov iz zgodovine vrednotoslovja.

Katehetski kongres nima namena, da bi se podrobneje bavil z različnimi problemi in strujami sodobnega vrednotoslovja. To je stvar poklicnih strokovnjakov, aksiologov. Kdor se zanima za to obširno, pestro pa silno zapleteno in težko problematiko, ima na razpolago bogato novejšo literaturo. Omenim le nekatera dela, iz katerih je povzeta več ali manj tudi ta razprava.³

³ I. Geysler: Letzte Frage der Philosophie der Werte. 1929. Verein für christl. Erziehungswissenschaft. München.

Martin Hanecker: Problem der Wertphilosophie. Philosophia perennis. Festgabe für J. Geysler.

Th. Henner: Die philosophische Wertlehre und die Weltordnung des Christentums als Grundlage pädag. Denkens. Schöningh, Paderborn.

Max Scheller: Vom Ewigen im Menschen, Formalismus in der Ethik, und die materiale Wertethik. 1916.

Johannes Hessen: Wertphilosophie 1937. F. Schöningh, Pad.
Stanislav v. Dunin Borkovski: Die religiöse Erziehung innerhalb des kath. Weltbildes. Schöningh, Paderborn.

J. V. Rintelen: Pervertierung des ganzen Geisteslebens Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. 1932. I. B.

S. Behn: Philosophie der Werte. 1931. Schöningh, Pad.

Erich Eichele: Religiöse Entwicklung der Gegenwart. Religiöse Entwicklung im Jugendalter. 1928. Gütersloh.

Heinrich Kantz: Neubau des kath. Religionsunterrichtes. 2. B. 1926. Kevelaer.

Mich. Pfliegler: Der religiöse Unterricht I, II, III. 1935. Tyrolia.

Joh. Lindworsky: a) Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung. Leipzig 1923. — b) Willenschule, Paderborn 1927. — c) Erfolgreiche Erziehung psych. eth. Begründung normal- und heilpäd. Massnahmen 1933. Freiburg Br. — d) Psychologie der Aszese. 1933. Freiburg. — e) Wertlehre und Religionspädagogik. II. Kath. Kongress. München 1928.

Med Francozi se bavi z vrednotoslovjem in življenjsko dinamičnimi problemi posebno novejša filozofska struja, ki jo vodi Bergson. Zabrede pa mnogokrat v enostranski intuicionizem. — Med Angleži najdemo mnogo temeljitih vrednotoslovcev.

Robert Lesson Woodworth: Dynamik Psychology. Columbia University Press. New York City. 1925.

Med Slovenci: Dr. A. Ušeničnik: Uvod v filozofijo II. Ljubljana 1923.

— Še o religioznosti in religiozni vzgoji. Čas 1935/36. V., VI.

Dr. Stanko Gogala: Iz psihologije religioznega vzgajanja. Čas, 1935/36.

Kdor se hoče temeljiteje seznaniti z vrednotoslovno problematiko, naj seže po teh delih.

Nas zanima pomen vrednotoslovja za versko-nravno vzgojo. Da pa to pokažemo, moramo omeniti vsaj nekaj iz zgodovine vrednotoslovja ter pojasniti kratko, kaj uči aksiologija o bistvu vrednot, ontologiji, o načinu spoznavanja vrednot ali gnozeologiji in pa o teologiji vrednot.

Ze Sokrat in njegova šola se je borila proti subjektivizmu in relativizmu sofistov za objektivnost in absolutno veljavnost etičnih vrednot. Krščanstvo je posvečalo aksiološkim problemom kajpada vedno veliko pozornost. Saj ima namen, da razvrednoti laži-vrednote: malike. Pokazati hoče pravo vrednost raznovrstnih dobrin. Upostaviti hoče pravilno hierarhijo vrednot. Pridobiti hoče človeštvo za pravilno vrednotenje — sub specie aeternitatis! Globlja modroslovna, bolj spekulativna razmotrivanja o vrednotah nam nudi skolastika, omne ens unum, verum, bonum! Mistika pa goji bolj doživljanje, emocionalno intuitivnega značaja. Kant in njegova šola prikraja naziranja o vrednotah svojemu idealističnemu filozofskemu sistemu. Pa tudi tu ni nauk o vrednotah sistematično, kot stroka zase obdelan.

Oče modernega vrednotoslovja ali aksiologije je H. Lotze † 1881. Zagovarja dualizem — bitnost: vrednost.

Enostransko emocionalno — intuitivno dožemanje vrednot zagovarja prav mnogokrat tudi protestantizem. Religiozno doživljanje, kot samostojen, edini vir spoznanja versko-nravnih vrednot in izvajanje religije in podzavestnih, intuitivnih sfer (Schleiermacher) je Pij X. obsodil v svoji okrožnici o zmotah modernizma. V novejši dobi se bavi posebno mnogo fenomenološka šola (Husserl, Max Scheller, A. Meinong) s problemi vrednotoslovja. V gnozeologiji vrednot se nagibljejo precej močno k vrednostnemu psihologizmu. Novoskolastična vrednotoslovna smer zastopa načelno stališče skolastike, skuša ga pa spraviti v skladje z izsleditvami novejše izkustvene, strukturne, dinamične psihologije (P. Gemelli, I. Lindworsky S. J.).

Različna, dostikrat docela si nasprotujoča vrednotoslovna naziranja se porajajo iz različnih svetovnonazornih osnov, ki na njih gradijo tako ali tako svetovnonazorno opredeljeni vrednotoslovci svoje aksiološke teorije. Vse pa se suče okoli ontologije, gnozeologije in teologije vrednot. Za nas, pa tudi splošno, pride v poštev vrednotoslovje, ki gradi na osnovah krščanskega svetovnega nazora o svetu in življenju.

III. Ontologija vrednot.

Najvažnejša, in v svojih temeljnih zasnovah različna, so štiri naziranja o bistvu vrednot.

Emil Hrovat: Vrednote in življenje. Čas 1934/35, VII.—VIII.

Dr. Fr. Veber: Uvod v filozofijo. Ljubljana 1921. Knjiga o Bogu. Celje 1934. Vrednostna pot k priznanju božjega bistva.

Med Hrvati posveča posebno dr. Zimmermann, prof. filozofije na bogosl. fakulteti v Zagrebu, mnogo pozornosti vrednotoslovju.

1. Vrednosten psihologizem (Wertpsychologismus). Ta pravi, da eksistirajo vrednote edinole v duševnosti ali psihi. Vrednota je zgolj psihološki pomen, zgolj emocionalen pojav. Bistvo vrednote je le stanje, kakovost emocionalnosti, ki ga povzroča v nas ta ali ona dobrina. Vrednost je le čustveno doživetje dobrin. Vrednota, oziroma nevrednota je le to, kar jaz ob vplivu dobrin emocionalno doživljam. Ceno in hierarhijo vrednot določa le kakovost in pa večja ali manjša intenzivnost emocionalnega doživljanja.

Stvari, ki vzbujajo subjektivno spoštovanje, občudovanje, privlačujoča teženja, ugodje, veselje, ljubezen, so vrednote. Stvari, ki me odbijajo, povzročajo neugodje, nevoljo, emocionalen odpor, ogorčenje, jezo, sovraštvo, so nevrednote. To naziranje psihologizira docela vrednote ter emocionalizira vrednotenja. S tem pa uničuje objektivnost in absolutno veljavnost vrednot, uveljavlja subjektivizem vrednotenja in popoln relativizem v aksiologiji. Edino merilo za ocenitev in vrstno razporejanje vrednot je subjektivna kakovost emocionalnega doživetja. Če vzbujajo v meni dobrine Bog, religija, Cerkev, sv. maša, molitev, prejem zakramentov pozitivne emocije, so zame vrednote, če negativne, so zame nevrednote. Resni vrednotoslovci to naziranje odklanjajo. V praktičnem življenju, posebno v življenju sodobne mladine, so pa trditve vrednostnega psihologizma silno privlačne. Če vprašamo mladino, zakaj ne ceni bolj duhovnih, zlasti versko-nravnih vrednot, verskih vaj in dolžnosti, ki jih nalaga religija, dobimo mnogokrat odgovor, »ne čutim potrebe, me nič ne vleče«, torej razloge, ki se porajajo iz nastrojenosti njene emocionalnosti.

2. Nasprotno naziranje o bistvu vrednot je vrednosten objektivizem ali realizem. Ta pravi, da obstajajo vrednote popolnoma ločeno od človeka. Stvari v kozmosu so same po sebi vrednote. Bitnost - vrednost, Sein - Vert, esse - bonum je isto. Omne ens bonum, ens et bonum convertuntur. Ni razlike med ontološkim in aksiološkim redom. Vrednote bi bile, če bi ne bilo nikogar, ki bi jih dojemal. Imajo absolutno, objektivno, od človeka docela neodvisno, svojebitno veljavo. To naziranje ne priznava, da so vrednote phaenomena sui generis. Ontološke in aksiološke bitnosti ne loči. Zato pravijo vrednotoslovci, da vrednosten objektivizem vrednote naturalizira ali ponaravi. To naziranje je zastopal Aristotel. Zagovarja ga, po njem orientirana stara skolastična filozofija v borbi za objektivno vrednost vrednot. Poudarja zgolj umstveno racionalno doživetje vrednot. Pravi, da je vrednotenje zgolj umsko dogajanje, priznava pa vsekakor mistiki njej svojsten svet religioznih, emocionalnih doživetij in intuitivnih doživetij.

Skolastika, ki ni dovolj upoštevala vloge emocionalnosti in intuicije pri vrednotenju, je zašla v enostranski intelektualizem, mistika pa, ki ni upoštevala dovolj vloge umstvenih zmožnosti pri doživetju vrednot in dušeslovne zakonitosti spoznavanja, je zašla pa v zablode misticizma. Tu že vidimo, da je eno kakor drugo naziranje nepopolno, enostransko. Vrednosten psihologizem kakor tudi pretiran vrednosten objektivizem bistva vrednot in vrednotenja ne dojemata po-

polno. Pravilno naziranje o bistvu vrednot bomo pač morali iskati v psihološko zakoniti sintezi obeh skrajnih vrednotoslovnih struj. To poudarja vedno bolj tudi novoskolastična vrednotoslovna smer, kakor bomo pozneje še podrobneje pokazali.

3. Tretje naziranje o bistvu vrednot nazivljajo vrédnosten logizem, kakor ga uči novokantovstvo. Pravi v smislu Kantovega idealizma, njegovih apriornih sintetičnih sodb in kategorij mišljenja, da tvorijo bitnosti v naši notranjosti in izven nas realen svet. Temu nasproti obstaja realen svet, logične tvorbe, miselna shemata, utvare. Vrednote so bitnosti zgolj logičnega reda, vrednotenje zgolj logični proces. To naziranje vrednote logizira ter uničuje povezanost aksiološkega reda z objektivnim redom izven nas, kakor tudi z važnimi emocionalnimi zmožnostmi v nas, ki soustvarjajo bistvo vrednot in sodelujejo bistveno pri vrednotenju.

4. Četrto naziranje o bistvu vrednot nazivljajo vrednotoslovci vrednoten ontologizem. Ta pravi, da aksiološki red nima svoje zasidranosti ne v kozmosu ne v odnosu dobrin do človeka, temveč je red zase s popolnoma svojebitno eksistenco, v smislu Platonove zamisli o prabivanju in prirojenosti idej. To naziranje vrednote ontologizira. Sprava med temi naziranjmi je nemogoča. V novejši dobi je posebno fenomenološka - predmetoslovna filozofska smer mnogo doprinesla k razjasnitvi težkega vprašanja o bistvu vrednot. Nagiba se pa precej k vrednostnemu psihologizmu.

J. Lindworsky S. J. je očrtal nauk katoliškega vrednotoslovja o bistvu vrednot na monakovskem katehetskem kongresu takole: V kolikor je ta ali ona stvar zmožna, da zadovolji človeku kako teženje, jo imenujemo dobrina (das Gut).

Pozitivna vsebina tega zadovoljevanja je vrednota, negativna pa nevrednota. Slika n. pr. je stvar zase. V kolikor je ta slika zmožna, da zadovoljuje teženje po lepoti in estetski skladnosti, je dobrina, večja ali manjša. Vsebinska tega zadovoljevanja je vrednota oziroma nevrednota. Stvar na sebi je ens reale, ali je lahko. Dobrina je isto tako ens reale, toda v nekem odnosu zadovoljevanja, osrečevanja, ali obratno, ki ga lahko povzroča. Izkustveno dojeta ali doživeta dobrina je vrednota (Wert), ens rations cum fundamento in rebus. Stvar postaja vrednota, ko stopi v stik z vrednotujočim subjektom. Stvar in subjekt v svojem vrednostnem odnosu soustvarjata bistvo vrednot.

IV. Hierarhija vrednot.

Zanimiva so raziskavanja vrednotoslovja o hierarhiji vrednot. Četudi na različnih osnovnih temeljih zgrajene, so vendar vse resnejše aksiološke struje edine o hierarhični zapovrstnosti raznih dobrin. Skorajda vse stavijo na najvišjo stopinjo snovne dobrine, ki nudijo zgolj telesno, čutno ugodje. Imenujejo jih tudi hedonske dobrine. Potem sledijo gospodarske-ekonomske dobrine, potem življenjske-biološke (lebenswerte), zdravje, življenjski vzpon, vitalnost posameznika in ljudstva. V naslednjo višjo vrsto stavi aksiologija družabne dobrine, vse kar ustvarja družabno urejenost in lepoto sožitja.

Naslednjo višjo stopnjo zavzemajo duhovne dobrine, resnica, dobrota, lepota — antična trojica —, veda, znanost, umetnost. Najvišje mesto v hierarhiji vrednot prisoja aksiologija versko-nravnim dobrinam, etični vsovitvi, bogapodobnosti, svetosti, ki se izliči v končno teocentrično završitev: Gloria Dei salus animae. Tako zahteva aksiologija v svetu vrednot isto hierarhijo, kakor jo uveljavlja krščanstvo.

V. Gnozeologija vrednot ali vrednotenje.

Še važnejša kakor razmotrivanja o bistvu vrednot so za sodobno versko-nravno vzgojo novejše dušeslovne izsleditve o gnozeologiji vrednot, o dojemanju vrednot, ali kratko o vrednotenju (werten). Psihološki proces vrednotenja je za vzgojo bistveno važno, a silno zapleteno duševno dogajanje, ki vlada o njem vprav dandanes mnogo nejasnih in usodepolno napačnih naziranj. Postopanje mnogih vzgojiteljev je v tem oziru dostikrat docela napačno in nevzgojno. Prav posebno versko-nravna vzgoja mora dobro poznati dušeslovno zakonitost vrednotenja, če hoče pridobiti mladino, da bo versko-nravne dobrine pravilno vrednotila. Vzgoja volje, ki tvori pri oblikovanju versko-nravnega življenjskega aktivizma osrednji problem, je nemogoča brez solidne gnozeologije vrednot.⁴ Omeniti pa moramo dvoje gnozeoloških naziranj, ki si docela nasprotujeta in povzročata v svoji enostranski usmerjenosti mnogo zmede in neuspehov pri vzgajanju. To je gnozeologija pretiranega vrednostnega objektivizma in gnozeologija vrednostnega psihologizma. Nazvali bi lahko te dve smeri tudi vrednotenje intelektualizma in pa vrednotenje emocionalizma intuicionizma.

Intelektualizem pravi: Vrednote dojemamo zgolj racionalno, umsko. Vrednotenje je zgolj umski dej. Emocionalnost, iracionalnost ne igra, ali ne sme igrati pri vrednotenju nobene svojstveno sodločujoče vloge. To so drugotni, postranski pojavi v duševnosti.

Če hočemo pridobiti koga za to ali ono dobrino, da jo bo zaželel, vzljubil, po njej težil in si jo skušal pridobiti, potem zadostuje, da mu omenimo vrednost te dobrine, kvečjemu še dokažemo zgolj racionalno, logično, dialektično. Če dobrino zgolj umstveno pozitivno vrednoti, ko jo prizna, ceni, njen pomen in potrebnost uvidi, potem to docela zadostuje, da postane dobrina zanj vrednota in življenjetvoren motiv. Če bi bilo tako, potem bi bilo naše delo pri versko-nravni vzgoji mladine lahko. Zadostovalo bi, da ji veroučno snov zgolj umstveno, spominsko prilastimo, da versko-nravne nauke spozna, da kriterije njene resničnosti in razloge izvestnosti doume, pa bo tudi že živela po njih. Kdor tako govori, ne pozna človeka, ne ve, kako nastaja življenjska dinamika in koliko ovir morajo zmagati versko-nravne ideje v emocionalnosti in podzavestnih plasteh, da postajajo življenjetvorne.

⁴ Gerhard Essen und Josef Mansbach: Religion, Christentum, Kirche I. B.: 4. der Wille und der natürliche Gottesglaube 7. Die Begründung und Entstehung des Glaubensaktes. 1913. I. Lindworsky, Willenschule 1932.

Ali ne poučujemo, pojasnjujemo in dokazujemo dovolj, in vendar vrednoti mladina po svoje! »Saj vem, da je tako, da imate prav, Vaše dokazovanje je logično solidno, ne morem ovreči, a nekje globlje v čustvovanju se nekaj upira, jaz ne morem,« tako nam govorijo mnogokrat. Zgolj umsko vrednotenje, hladno, racionalno dojemanje versko-nravnih dobrin je preslabo, da bi enerviralo in usmerjalo voljo.

Gotovih vrednot, ki igrajo v versko-nravnem življenju veliko vlogo n. pr. spoštovanje, ljubezen, sovraštvo, sploh ne moremo zgolj umstveno dojeti, temveč le emocionalno, doživeto. Ta enostranski intelektualizem, ki se zadovoljuje le s poučevanjem, dokazovanjem in prilastovanjem veručne snovi po načinu Herbartovih formalnih stopenj, ki vrednoti zgolj umstveno, ne oblikuje pa harmonično skladno vseh sil življenjske dinamike, je za versko-nravno vzgojo naravnost porazen. Kjer je verouk le predmet, ki mora »predelati« gotovo količino snovi, kjer je versko-nravno vzgajanje le memoriziranje in obratovanje v smislu pedagoškega materializma, tam ne bo mnogo življenja iz vere, pač pa mnogo razdejanja v versko-nravnem oziru. Tam bomo imeli učence, ki bodo imeli verouk odlično, zraven pa bodo ateisti in moralne propalice. Ta enostranski pretiran, iz celotne življenjsko-dinamične ustrojenosti in doživetih izkušenj iztrgan intelektualizem ali razumarstvo ima psihološko docela pogrešeno gnozeologijo vrednot, zato pa tudi ni zmožen privzgojiti človeku življenjetvorne vere. Človek ni le intelekt, življenje soustvarjajo še druge sile, ki jih moramo priznati in pustiti njim svojstveno vlogo. Intelektualizem hoče vso vsebino življenjske dinamike razložiti z logičnimi kategorijami in jo oblikovati z zgolj miselnimi oblikami.⁵ Od spoznanja, prepričanja do dejanja in življenja je navadno strogo zakonita psihološka pot, ki jo moramo prehoditi korak za korakom. Gotovih stvari versko-nravnega značaja zgolj umstveno sploh ne moremo dojeti ali vsaj popolnoma ne. Religija ni le zadeva uma, temveč tudi volje, srca — *ex corde creditur* — in pa milosti. Da, intelektu — ustvenemu spoznavanju — primat; *Nihil volitum nisi et precognitum!* toda ne več, kakor mu pripada, posebno v zadevah versko-nravnega življenja ne. Vrednotenje raznih dobrin je plod dušeslovno pravilno urejenega, skladnega sodelovanja vseh zmožnosti človeka.

Pretiravanje zgolj umskega spoznavanja in vrednotenja, ki rodi vprav dandanes pri vzgojnem delu in pri reševanju kriz sodobnega življenja usodepolne neuspehe (racionalizacija, racionalizem) je povzročilo, da se je začela uveljavljati v gnozeologiji vrednot tista nasprotna smer, ki jo zovemo emocionalizem, iracionalizem, intuicionizem. Ta pravi, da dojemamo vrednote zgolj emocionalno, intuitivno, zorno. (Vrednosten psihologizem, pretirana fenomenološka šola, Max Scheller, *Meinung*). Ti pretiravajo zopet vlogo emocionalno intuitivnega dogajanja pri vrednotenju. Govorijo o doživljanju, emocionalno

⁵ St. V. Dunin Borkovski S. J.: *Das Gleichgewicht von Verstand und Herz. Stimmen der Zeit.* März 1934.

intuitivnem dojemaju vrednot kot samostojnem, od umstvenega spoznavanja docela neodvisnem organu za dojemanje vrednot. Scheller pravi: barve dojema vid, zvoke sluh, vrednote pa čustvo — doživetje. Pascal govori o »ordre du coeur« - in - »ordre de la raison!« Vrednote so intelektu docela nedostopne, kakor barve ušesom, zvoki vidu. Organ za spoznavanje vrednote je čustvo, Wertgefühl, Werterlebnis. Vrednotujoči deji niso nikoli umsko spoznavalni deji, temveč deji emocionalnega dojemanja, notranjega intuitivno zornega gledanja, doživljanja. Temu emocionalnemu dojemaju ali doživljanju pripisujejo tudi pri vrednotenju versko-nravnih dobrin primat, objektivno veljavnost in izvestnost v veliko večji meri kakor umstvenemu spoznavanju. Mi imamo tega naziranja o zgolj emocionalni gnozeologiji vrednot zelo mnogo v sodobnem življenju. Posebno mlajša generacija se predaja vedno bolj emocionalizmu. Tudi v katoliških vrstah je huda borba za primat »logosa ali thymosa«. Skoraj bi lahko trdili, da je osrednji problem mnogih kriz sodobnega življenja borba med enostranskim intelektualizmom in enostranskim emocionalizmom pri dojemaju vrednot ali vrednotenju. Oba ekstrema sta napačna ter povzročata posebno v versko-nravnem oziru mnogo zmede in upoštevanja. Oba rušita in razkrajata tisto od Stvarnika narave dano, dušeslovno tako čudovito uzakonjeno medsebojno urejenost človeških zmožnosti, ki mora ostati vedno nedotaknjena osnova pri vrednotenju dobrin. Posebno enostranski emocionalizem je pri gnozeologiji vrednot nevaren in razdiralen. Uničuje docela objektivno vrednost dobrin ter uveljavlja popoln subjektivizem, samovladstvo emocij pri vrednotenju in hierarhičnem razporejanju vrednot. Kakor povsod rešuje katolicizem tudi te težke, zapletene probleme gnozeologije vrednot edino pravilno. Ustvarja pri vrednotenju globoko zasidrano sintezo in soglasje med skrajnostmi, tako da pridejo pri vrednotnem deju vse zmožnosti človeka do svoje veljave, do svoje svojstvene vloge in dušeslovno pravilnega sodelovanja.

Katoliški vrednotoslovci, kakor J. Lindworsky S. J. in drugi zastopniki novoskolastične filozofske smeri, podajajo sledeča načela gnozeologije vrednot ali vrednotenja:⁶

a) Vrednotenje je dej intelekta in emocionalnosti. Le iz njenega dušeslovno pravilnega sodelovanja nastaja pravo vrednotenje. Doživljanje vrednot je sicer doživljanje svoje vrste, toda ni nobeno elementarno, prvinsko dogajanje.

b) Posebno ni prvinskega, zgolj emocionalno intuitivnega, neposredno vrednotečega doživljanja versko-nravnih dobrin ... Boga, resnic religije ... Dokazi vrednostnega psihologizma za to, so nezadostni ter nasprotujejo novejšim izsleditvam izkustvene psihologije o emocionalnem dojemaju ali doživljanju vrednot.

c) Vrednotiti pomeni zavestno, uvidljivo doživljati osrečevanje — einsichtsvolles Beglücktwerden — ali pa negativne emocije, ki jih povzročajo različne dobrine. Le v zelo redkih, izjemnih, četudi zelo

⁶ Zweiter katechetischer Kongress, München 1928, Vorbericht, Leitsätze... Wertlehre und katholische Religionspädagogik.

pomenljivih primerih moremo govoriti o spoznavanju s pomočjo vrednotujočega doživljanja.

d) Imamo razne stopnje doživljanja vrednot, nimamo pa prvinsko zgolj intelektualnega vrednotenja. (Proti enostranskemu intelektualizmu).

Tako vidimo, da zavračajo katoliški vrednotoslovci enostranski intelektualizem, ki ne upošteva vloge emocionalnosti in podzavestnih sfer pri vrednotenju, pa tudi enostranski emocionalizem, intuicionizem, ki ne upošteva in ne priznava vloge intelekta pri vrednotenju ter izroča človeka, umsko bitje v milost in nemilost emocionalnim in iracionalnim silam. Tu zopet lahko opazamo, kako čuva katolicizem dušeslovno zakonitost in pravilno medsebojno odnosnost raznih zmožnosti, ki soustvarjajo strukturo in življenjsko dinamiko človeške osebnosti. Vse elemente upošteva, jih postavlja na svoje mesto in jim poverja svojstveno funkcijo. Edino to zbiralno, sintetično, urejajoče delo, ki ga vrši v človeški osebnosti katoliška religija, more zaustaviti tisti razkroj in anarhično stanje, ki ogroža sodobnega človeka.

Katoliško vrednotoslovje priznava tudi doživljanju ali emocionalnemu dožemanju pri vrednotenju dobrin in še prav posebno pri vrednotenju religioznih dobrin, važno, prav posebno soodločujočo vlogo. Če ima dandanes beseda »doživljanje« povečini modernističen pomen, tako da je kar nevarno, če govorimo o tem, potem smo sami mnogo krivi. Nismo znali očuvati tega važnega, za vzgojo nenadomestljivega duševnega dogajanja pred potvoro in zlorabo. Iz nepoznavanja ali iz nekega nepravilnega strahu odklanjamo dostikrat pretirano vsako upoštevanje doživljanja ali vloge emocionalnosti pri vrednotenju. Pri versko-nravni vzgoji je povzročilo to v zadnjih dobah in povzroča še dandanes mnogo vzgojnih neuspehov. Doživljanje versko-nravnih dobrin, kakor ga nam pokazuje na krščansko svetovno-nazornem temelju zasnovana psihologija, vzgojeslovje in estetika, ni ničesar drugega kakor nujno potrebno sodelovanje vseh zmožnosti človeške osebnosti pri dožemanju in oživotvorjevanju versko-nravnih vrednot. Ni to enostransko upaljevanje in razžarjanje čustev v smislu vrednostnega psihologizma, ni zgolj tisto megleno, nezavestno čustveno stanje pozitivne ali negativne vsebine, temveč svojevrsten, najbolj poln in popoln duševni dej, ki združuje um, srce, voljo v enotno harmonično vitalnost in prodorno, življenjsko dinamično učinkovitost. Bistvena poteza pravega doživetja je vedno krepka odločitev in udejstvitve v službi vrednote.

Doživetje v pravem pomenu besede pomeni neko notranje, celotno zavzeto stališče, neko iz celotne bitnosti, iz najglobljega osredja osebnosti porajajočo se predajo celotnega »jaza«, vrednotam, ki jih doživimo.

Gospod, kaj hočeš, da storim, je rekel Savel, ko je doživel na potu v Damask srečanje s Kristusom. Doživetje vrednot, posebno versko-nravnih, pretrese celega človeka, ga zažabi v globinah, ali v občudovanju, ljubezni — ali v odporu in sovraštvu. Človek postane topel, vrednota zablesti, zažari v notranjosti, razgiblje vse privlačne

ali odbojne sile. Človek postane topel ali mrzel, a ne ostane mlačen, indiferenten. Versko-nravne dobrine, ki jih tako doživimo, stopijo v osredje osebnega vrednostnega sestava, zavzamejo prvo mesto v naši hierarhiji vrednot in postanejo življenjetvorne, glavne sile naše življenjske dinamike. Razum, čustvo, volja — en sam enoten, harmoničen dej. Le iz spoznanj in doživetij, ki se porajajo iz teh globin in prežarjajo celotno osebnost je mogoče vzgojno, harmonično oblikovati duševno življenje, zmagovati notranjo raztrganost in psihoasteenično razdvojenost, kolikor je to sploh mogoče zmagati tukaj na zemlji. *Caro semper concupiscit contra spiritum*, to znano dejstvo in pa priznanje apostola Pavla, da čuti drugo postavbo v svojih udih, ki nasprotuje postavi duha, velja za vsa človeška bitja. Vedno ostaja pri vrednotenju najvišjih dobrin nek odpor nižjerednih teženj. Zemeljsko življenje ostaja do konca borba. Kar pa se da in se mora dati doseči, to pa je strukturno pravilna medsebojna urejenost in hierarhično pravilna odnosnost teženj in moči. Če opozarjajo katoliški vrednotoslovci dandanes, da moramo upoštevati pri vzgajanju k pravilnemu vrednotenju versko-nravnih dobrin vse bolj emocionalnost, doživljanje in oblikovanje sil, ki vstajajo iz podzavestnih sfer, je to upravičena skrb za tisti način versko-nravne vzgoje, ki oblikuje in pokristjanja celega človeka. Je to borba za oživotvarjanje versko-nravnih dobrin v življenju, borba za pravilen tip moderne katoliškega aktivizma. *Ut vitam habeant et abundantius habeant!* Katoliška aksiologija sicer uči, da je verski dej dej umstvene pritrditve in da emocionalno intuitivno dojemanje ne igra prvinske vloge. Ravno tako pa poudarja, da je verski dej dej volje. Brez hotenja ostaja vsa priučena snov mrtva teorija, nikdar pa živa vera. Hotenja pa brez motivov ni. Dobrine, torej tudi versko-nravne, pa postanejo motivi, ko jih vrednostno doživimo. In ravno pri oživotvarjanju motivov in inspiracij igra emocionalnost važno vlogo, kakor to potrjujejo znova izsleditve sodobnega izkustvenega dušeslovja. Šele doživeta dobrina ali vrednota ima kot motiv in inspiracija vpliv na odločitev volje. Pomankljivo in dušeslovno neprecizno je v tem oziru dostikrat naše versko-nravno vzgajanje. Močan motiv, močna volja. Trajen motiv, trajna volja. Doživetja dajejo dobrinam šele tako močno motivavno silo. Šele subjektivna, vrednostna doživetja in svojevrstni nagibi emocionalnega značaja dajo verovanju posebno življenjsko moč in silo. *Ipsium autem credere est actus intellectus asseverantis veritati divinae, ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*, pravi sv. Tomaž. Psihološka pot do religije ni vedno ista kakor logična. Vrednotenje ni spoznavanje v navadnem pomenu besede, pri katerem bi ostali notranje nedotaknjeni, nerazgibani, mrzli do tega, kar dojemamo, temveč je veliko bolj doživetje, ki človeka notranje zažabi. Zato je splošno priznано naziranje, da vrednotenje ni dej te ali one posamezne duševne zmožnosti, temveč celotne osebnosti. Vrednotenje je svojstveno, od čustvovanja in hotenja različno duševno dogajanje. Naše notranje zadržanje do različnih dobrin je lahko mnogolično, zgolj umstveno spoznano, ali emocionalno doživeta dobrina kot motiv, kot inspiracija pred voljo, da jo

določa in usmerja. To vrednotenje — Werterlebnis — je inkarnacija vrednote, postaja življenska dinamika, življenje. Tako vrši vrednota svojo oblikovalno, vzgojno funkcijo. Duša ne more doživljati vrednot, ne da bi se jim popodabljala. Vsi vemo, kake sledove zapušča v duši ljubezen, občudovanje, mrznja, sovraštvo in mnogolična doživetja. Vzgojna skrivnost in moč doživetih vrednot je edino vzgojno dogajanje. Ne samo spoznanje, šele doživetje dobrin, daje polnost in učinkovitost vrednotenju. Šele emocionalno doživljanje, ljubezen, sovraštvo, sveto navdušenje, strast, daje spoznanju življensko dinamično vsebino v duši. Tako nam razkriva gnozeologija vrednot, kakor jo podaja katoliško vrednotoslovje, dušeslovno pravilen potek tistega skrivnostnega za vsako, posebno pa še za versko-nravno vzgojo tako važnega procesa, ki se odigrava, ko prehajajo ideje in dobrine v meso in kri, ko postajajo gibala življenja, življenje samo. Kadar človek ne vrednoti več té ali one dobrine pozitivno, potem je ta izgubila vsak vzgojen vpliv na njegovo življenje. Nevrednotno doživetje versko-nravnih dobrin je nevera!

VI. Vrednote in človek.

Rekli smo že, da poznamo človeka dodobra šele, če vemo, kako vrednoti različne dobrine, ali če poznamo njegovo hierarhijo vrednot, Usovrševanje in propadanje človeka prične pri njegovem vrednotenju. To velja posebno v versko-nravnem oziru. Kakor hitro začne vrednotiti te dobrine negativno, kakor hitro postanejo te dobrine nevrednote, potem pusti religijo, pusti moralo. »Nima nobenega pomena, me le ovira, mi le škoduje, torej proč z vsem tem,« tako sklepa in dokazuje. Dandanes je med mladino in med človeštvom sploh mnogo tega vrednostnega negativizma. Vzgoja in preoblikovanje človeka se mora pričeti pri njegovem vrednotenju. To niti ni tako težko, če uporabljamo načela vrednostne pedagogike ter postopamo spretno in dušeslovno pravilno. Vsak človek, posebno pa še mladina, silno želi, da nekaj pomeni. Že dolgo ni bilo teženje po doživetju lastne vrednosti (Selbstwerterlebnis) tako močno razvito kakor dandanes (Wille zur Macht, Selbstdurchsetzungstrieb, Narzismus, Adler: Individuelle Psychologie). Mladina se tudi zaveda, da dajejo razne dobrine, le če jih vrednostno doživi in udejeviti, njeni bitnosti pravo ceno. Zato opažamo, da je sodobna mladina zelo vrednostno (wertphilosophisch) usmerjena. Vse precenjuje in vrednoti in sicer sama, po svoje. Zaveda se tudi, da čim bolj višjeredne so njene življenske vrednote, tem večja je cena njene osebnosti. V mladem človeku teži vse, da se razvija, usovršuje. Speče sile razvijati, zmožnosti udejevovati, potencialno oživotvarjati, so naravna močna teženja v življenju mladine. V globinah duše ji govori glas: udejeviti, odkrivaj vse, kar je resnično, lepo, dobro. Bodi polnovreden človek, udejeviti vrednote, pokaži, da kaj premoreš, bodi nositelj vrednot! Take pozive sodobna mladina razume. Ne more vsak človek udejeviti vseh vrednot — etične pa. In ravno té so, ki dajejo življenju najlepšo vsebino, največjo ceno. Na teh osnovah zdrave človeške narave in »animae humanae natu-

raliter christianae« gradi vrednostna vzgoja. Da zaidejo dandanes ta vrednostna teženja in se usmerijo na laživrednote, smo sami krivi. Postopamo premalo vrédnostno-vzgojno. Vrednost versko-nravnih dobrin pada pri mladini, dobrine religioznega sveta postajajo vedno bolj nevrednote, ker ne vzgajamo dovolj pravilno vrednotenja. Tudi smisel kulture je udejevitve vrednot. V tem tiči pa tudi tragika sodobnega človeka in kulture. Vzgojno postopanje za udejevitve vrednot, posebno višjerednih, je v marsikaterem oziru pomanjkljivo. Zato pa ostaja toliko lepega, plemenitega, res vrednostnega, neizvedenega v življenju.

VII. Teologija vrednot.

Eno najlepših, najglobljih in posebno za versko-nravno vzgojo najpomembnejših poglavij vrednotoslovja so njene izsleditve o teologiji vrednot. Vrednote nas vodijo k pravrednoti, to je k Bogu. Henološki dokaz za bivanje Boga temelji na aksioloških osnovah. Nepopolnost, nedovršenost, prigradnost zemeljskih dobrin, vodi nujno do bitja, kojega bistvo je absolutna, neskončno popolna vrednota.

Metafizika pravega vrednotoslovja je zasidrana v Bogu. Oživotvarjanje vrednot vodi do istega praciija vesoljstva. Tako daje vrednotoslovje versko-nravnemu poučevanju in vzgajanju v metodičnem oziru psihološko pravilnost in globino, daje pa tudi svojstven, zelo učinkovit dokaz za resničnost veroučne snovi. Vse to so razlogi, ki nagibljejo sodobne katoliške vzgojeslovce, da se za važne izsleditve aksiologije zanimajo in jih uporabljajo pri vzgojnem delu med sodobno mladino. Versko-nravno vzgajanje, tako pravijo, mora postati vse bolj vrednostnovzgojno (wertpädagogisch), mora posvečati vso pozornost, da vzgaja pravilno vrednotenje. Ker pa igra pri vrednotenju emocionalnost, doživljanje, tako važno ulogo, zato je treba vprav te sile pravilno oblikovati in uporabljati. Lindworsky je na II. katehetskem kongresu v Monakovem postavil sledeča načela za vrednostnovzgojno postopanje pri verouku:

- a) Katoliška versko-nravna vzgoja mora biti usmerjena na dobrine, ne na vrednote! (Objektivnost vrednot, avtoriteta).
- b) Ker igra emocionalnost pri vrednotenju važno, soodločujočo vlogo, zato moramo upoštevati in gojiti verska dožitva kot činitelje, ki pospešujejo usmeritev volje na versko-nravne dobrine.
- c) Katehet mora skrbeti, da mladina versko-nravne dobrine tudi doživi, torej pravilno, celotno vrednoti, ne pa samo memorira, umsko proučuje in kritično presoja. Pokazati mora mladini, kako in kje najde taka dožitva, mora pripravljati taka dožitva za poznejše življenje (Lebensschule).

Sodobni pedagoški položaj zahteva vrednostno doživeto versko-nravno vzgajanje zato, da se doseže rešitev sledečih perečih vzgojnih problemov:

1. Totalitarnost, t. j. versko-nravno oblikovanje in vzgajanje celotnega človeka, da se doseže v dobi notranjega razkroja za živ-

ljenje tako važna sinteza, soglasje in skladnost vseh zmožnosti človeške osebnosti, kakor zahteva katoliška religija.

2. Življenjetvornost ali katoliški aktivizem, t. j. vsebine versko-nravnstvenega poučevanja ne sme ostati le mrtva teorija, temveč postati mora osrednje jedro subjektivnega vrédnostnega sistema in življenje usmerjajoča dinamika. Brez doživetja versko-nravnih dobrin, brez oživotvarjanja emocionalnih sil v službi vrednotenja, tega ni mogoče doseči. Življenje se užiga ob življenju.

3. Da uveljavimo pravičen način vrednotenja in preprečimo enostranski emocionalizem, to je tisto napačno pojmovano versko doživljanje v smislu modernizma, ki uničuje objektivnost in božjo avtoriteto razodete religije ter izroča mladino emocionalizmu in iracionalnim življenjskim silam.

4. Da odstranimo ogromne psihološke ovire in komplekse, ki so dandanes nakopičeni proti religiji, etiki, ascetiki, sploh krščanskemu življenju ravno v emocionalnih, iracionalnih sferah in telesnosti. Doživetja je mogoče oblikovati in vzgajati le z doživetjem. Napačno vrednotenje le s pravičnim vrednotenjem.

5. Da ne obremenjujemo versko-nravnega vzgajanja z negativnimi doživetji, ki razvrednotujemo versko-nravné dobrine. (Dušeslovni zakoni o prenosu čustev.)

6. Da prikazujemo vrédnostno (werthaft) vsebino versko-nravnstvenih dobrin, a ne v smislu pragmatizma, ne evdaimonizma, temveč teocentrično, sub specie aeternitatis, v vsej nenadomestljivi vrednosti za usovršitev življenja.

Mladina vrednoti kritično, je vrédnostno usmerjena. Odklanja vse, kar se ji vsiljuje vrédnostno nedoživeto, vzgojno nepravilno. Le kar vrednoti polno, torej tudi doživeto privzema, si prisvaja ali odklanja.

VIII. Metodika vrédnostno-pedagoškega postopanja pri verouku.

Ni tako lahko podajati veroučne snovi v smislu vrédnostne pedagogije. Tu bo treba marsikaj preurediti. Mnogo pobud in pametnih navodil najdemo pri M. Pfliegler, *Der religiöse Unterricht I., II., III.*, Josef Liener, *Die Zukunft der Religion I. B. Psychologie des Unglaubens, II. B. Der neue Christ 1937.* Tyrolia, Innsbruck, I. Lindworsky, *Die Willensschule, Ou en est l'enseignement religieux.* Centre Documentair Catechetique P. Deleuve S. J., Louvain. Ta in slična dela priporočajo sledeča načela za oblikovanje versko-nravnstveno vrédnostno doživetega vzgajanja:

1. Katehet se mora zavedati, da je vrédnostno doživeti verouk za versko-nravnstveno vzgojo sodobne mladine in za oživotvarjanje njegovega versko-nravnstvenega življenja nujno potreben. Sodobna mladina je vrédnostno razpoložena. To dušeslovno razpoloženje moramo upoštevati. Velika in težka naloga versko-nravnstvenega poučevanja in vzgajanja obstaja v tem, da oblikujemo veroučno snov vrédnostno vzgojno t. j. tako, da postaja pozitivno doživeta vrednota in močen, trajen motiv pri oblikovanju življenja. Zato mora sodoben katehet poznati

problematico vrednotoslovja. Vedeti mora, kako se odigrava dušeslovno pravilen potek vrednotenja in nastajanja življenjetvorne vere. Ni dovolj, da obvladuje veroučno snov in metodiko vrédnostnega vzgajanja zgolj teoretično. Važnejše je, da versko-nravne dobrine sam pravilno vrednoti in jih vrednostno doživeto vsebuje. Njegova emocionalnost, iracionalne globine, nižjeredna teženja, struktura in življenjska dinamika njegove osebnosti mora biti rešena, ali mora vsaj stremeti k rešitvam, kakor jih nakazuje katoliško vrednotenje. Kristusov pedagoški eros, požrtvovalno navdušenje za poklicno delo, Pavlov Caritas Christi urget me, morajo biti glavne sile njegove vzgojne dinamike. Najgloblje bistvo vzgojiteljeve osebnosti vzgaja. Le kar je doživeto, oblikuje in oživotvarja življenje. Tu vidimo, kako važne in nujno potrebne so izsleditve aksiologije za dvig vzgojne dinamike katehetove osebnosti. Tu se ne da prav ničesar zakrivati in varati.

2. Preko vseh besedi in zunanjih krink vpliva vrednostno doživeta dinamika katehetske osebnosti bodisi vzgojno ali kvarno, kakršna pač je. Katehet mora vrednotiti svoj vzvišeni poklic in svoj predmet v luči Kristusovega nadnaravnega poslanstva. Zloraba kateh. poklica v osebnostne koristolovske namene, v obrtno zaslužkarstvo, renomé, delo iz nečednih sebičnih nagibov, razvrednoti stvar, ki jo zastopa. Medice, cura te ipsum! Zato je tako važno za njegov vzgojni uspeh, da ima v svojem življenju pravilno urejeno Kristusovo hierarhijo vrednot!

Katehet mora pravilno vrednotiti svoje učence. Vsi so otroci božji, izročeni mu od Kristusa in Njegove cerkve, da rešuje njihove duše in jih privede k Očetu. Kako čudna, krivična je mnogokrat lestvica, ki po njej vrednotujemo in razporejamo svoje učence! Lepi, simpatični, priliznjeni, vsiljivi, boljših slojev, potem šele kje na zadnjem mestu tisti, ki katehetove pomoči najbolj potrebujejo. Rekli smo že, da je sodobna mladina vrednostno usmerjena, da ima fin organ za vrednotenje. To velja prav posebno, kar se tiče vrednosti njene lastne osebnosti. Malokdaj je bila mladina tako občutljiva za vrednotenje svoje osebnosti kakor dandanes. Reverentia puero, spoštovanje, otroku, sveti strah pred skrivnostno njegovo osebnostjo, pravilna vzgoja njene samozavesti je posebno dandanes eden najvažnejših vzgojnih problemov. Nešteto usodepolnih napak delamo v tem oziru. Razvrednotujemo, da bi ne bili razvrednoteni, s tem pa razvrednotimo v življenju mladine nešteto versko-nravnih dobrin. Koliko negativnega vrednotenja nastaja zaradi kateheta! In vsa ta nevolja, jeza, sovraštvo, vse to negativno vrednotenje prehaja po dušeslovnem zakonu prenosa čustev od nespretnega kateheta na religijo na Cerkev in stvar, ki jo zastopa. Noben učitelj se ne zameri tako hitro kakor katehet.

3. Naši veroučni načrti, učbeniki, posebno etika, morajo upoštevati vrédnostni vzgojni vidik. Je velikega pomena za dvig pedagoške učinkovitosti sodobne versko-nravne vzgoje, da skušajo v novejši dobi kateh. društva preurediti veroučne načrte in učbenike v tem smislu. Pač pa je potrebno, da vodijo vse to delo ljudje,

ki poznajo vse te probleme. Kdor vsega tega ne pozna ali ne upošteva, bo težko spisal pravilne učbenike za sodobno mladino.

4. Veroučna ura mora nuditi vrednostna doživetja versko-nravnih dobrin. Ne sme biti kakor matematična, zgodovinska ali kaka druga svetna ura. Verouk ni samo predmet; veroučna ura mora biti bogoslužje! Dvigati se mora iz šolskega predmetnega naturalizma v nadnaravne, versko-doživete sfere! Mladina želi, da ji prinašamo nekaj od nadnaravnega sveta, da ji prinašamo leka in rešitve za težke krize in probleme njenega življenja, ne pa zgolj abstraktnega, suhoparnega podnaukovanja, moraliziranja, klasificiranja, discipliniranja. Le doživet verouk, ki dosega tudi srce, emocionalnost in nižje plasti notranjega življenja, ogreva, urejuje, pomaga duhu, da zmaguje! *Mysterium crucis* in nadnaravna dinamika Kristusove Cerkve zmaguje dandanes.

Kaj pomaga vse znanje pri verouku, na pamet naučene lekcije, citati, odgovori katekizma, precizno formulirane definicije, vtepena snov, če pa ne preide 90% v meso in kri, če ostane povečini duhovno neasimilirano in nepretvorjeno v življenje! Versko-nravno poučevanje mora iti v vrednotenje, doživljanje in udejstvovanje, sicer postaja nepotrebno, neznosno breme.

5. Izredna, odločilna verska doživetja so seveda redka in v šolskem pouku težko udejstvena. Doživetja, kakor so Pavlovo na potu v Damask, Avguštinovo v Milanu in mnoga druga izredna doživetja, kakor jih najdemo v življenju tu pa tam, so redka. Vendar je tudi v življenju sodobne mladine marsikaj, dostikrat več, kakor slutimo, kar se da za vrednostno doživet pouk izborno porabiti. Življenje sodobne mladine je kar natrpano od mnogoličnih doživetij, pozitivnih, negativnih, včasih globoko tragičnih, ki so zaorala globoke brazde v celo življenje tudi v versko-nravnem oziru, to je prva sv. spoved, prvo sv. obhajilo, sv. birma, prvi stiki z hišo božjo, bogoslužjem, božja pota, smrtni primeri očeta, matere, prvi smrtni greh, duhovne vaje, srečanje izrednega človeka, ljubezen, odpuščanje, nepričakovano, res Kristusovo reševanje raznih šolskih konfliktov, skrivnostna doživetja delovanja milosti božje itd.

6. Katehet se mora potruditi, da spoznava pri svojih učencih način vrednotenja in njihovo hierarhijo vrednot. Skupno delo in življenje z njimi, neuradno občevanje in razgovori pri tej ali oni priložnosti, ankete, pismene naloge, pedagoška literatura, ki raziskuje hierarhijo vrednot sodobne mladine nudi priložnost in sredstev dovolj. Neverjetna presenečenja doživi lahko katehet v tem oziru. Rekli smo že, da poznamo človeka dodobra le, če poznamo njegovo hierarhijo vrednot. Pri mladini ta navadno še ni ustaljena, vendar pa je v zametku že tu.

7. Ali je mogoče vzbujati versko-nravna doživetja metodično poljubno? Z izumetničenim patosom ne! (*Stimmungsmacherei.*) Iskrena spontana, iz lastnega, globokega doživetja porajajoča se beseda ali dejanje vpliva, vžge, oživotvarja prava doživetja. Uveljavljajmo imanentno dinamiko veroučne snovi, ne svoje! Tista sila, ki daje verne, prepričane kristjane življenja, ki je dalo mučenike in krščanske he-

roje, daje prava verska doživetja. Velika heroična dejanja, velike žrtve, veliko preokreti v zgodovini krščanstva, zgled velikih osebnosti, žrtve za otroka, ljubezen, skrb za njega, razumevanja itd. ustvarja zdrava versko-nravna doživetja in vrednotenja, ne pa umetno, dušeslovno neprecizno razvnanje čustev. Doživljanje ni isto kakor čustvovanje. Preprosti, a pobožni kateheti vplivajo navadno globoko, dočim ostajajo dostikrat umstveno, zgolj teoretično visoko stoječi s svojo zgolj človeško modrostjo brez vzgojnega vpliva! Prvi zaupajo imanentni sili evangelija, so le orodje v rokah Boga, drugi zaupajo le sebi, — et Deus irridebit eos! Doživeto — vzgaja! Ne katehet, ki obvladuje le racionalno svoj predmet — kar mora seveda tudi biti! — ki je zgovoren, v debati spreten, vedno »zmagovit«, ustvarja pravo vrednotenje in doživljanje versko-nravnih dobrin, temveč versko-nravno usovršena, svetniška osebnost, kakor jo zahteva sodobnost, dosega to.

Njegov zunanji lik je izraz notranjega, globoko doživetega zdržanja, miren glas, suvereno obvladanje vseh nižjerednih življenjsko dinamičnih sil, nekaj od Kristusove veličine, naravna, v notranjem razpoloženju skladna poza, prudentia, firmitas, gravitas sacerdotis, caritas Christi, sanctitas, zadene pri oživotvarjanju versko-vrednostnega doživljanja to, kar je pravilno.

V prvih letih razvoja vrednoti mladina bolj čutno spoznavno. Zato moramo skrbeti, da stopajo versko-nravne dobrine pred njo v konkretni čutno dojemljivi obliki. Zato je ponazorovanje veroučne snovi v tej dobi za pravilno oblikovanje njenega vrednotenja zelo važno. Kako zaživi otrok v tej dobi ob lepi sliki, ob konkretnih primerih versko-nravnega življenja, pri dramatizaciji veroučne snovi, ali pri liturgiji itd. Doraščajoča mladina vrednoti pozitivno posebno biološke dobrine. Izoblikovanost telesa, zdravje, telesno moč, življenje. Katehet ji mora pokazati, da religija ne uničuje nižjerednih dobrin, temveč jih usovršuje. Zakaj vrednoti mladina verstvo, nravnost, ascetiko kot negacijo življenja? Zato, ker v imenu religije in morale le prepovedujemo, premalo pa pokazujemo vrednostno pozitivno stran odpovedi, zatajevanja. Le pozitivno vrednostno doživetje dviga in vzgaja. Pri mladini višjih srednješolskih razredov mora katehet iskati sredstev in načinov, da prežarja veroučno uro tej mladini primerno, vsaj nekoliko z verskimi doživetji. Saj je znano, da se porajajo v teh letih največje ovire pri pravilnem vrednotenju versko-nravnih dobrin v emocionalnosti. Napačno negativno doživljanje moremo korigirati le s pozitivnim. Sovraštvo z ljubeznijo itd. Seveda so različno vrednotujoči tipi med učenci. Logično solidno, jasno, z zdravim religioznim doživljanjem kateheta prepovedano podajanje veroučne snovi navadno pospešuje in oživotvarja pozitivno vrednotenje, posebno če je dušeslovno precizno ter usmerjeno na oblikovanje emocij in globljih plasti osebnosti. Če vidira in zadeva vzgojno konkretne probleme, krize, konflikte mladinskega življenja, potem vpliva tako podajanje verouka navadno globoko doživeto. Kako pogledajo, če se posreči, da zadene katehet njihovo življenjsko problematiko! Katehet se mora zavedati, da spremlja

njegovo podajanje veroučne snovi vedno vrednostno doživljanje ali boljše vrednotenje od strani učencev ali pozitivno: spoštovanje, občudovanje, hvaležnost, veselje, ljubezen, ali negativno: strah, odpor, ogorčenje, jeza, mržnja, sovraštvo, mogoče celo pomilovanje, preziranje. Najhujše je, če sploh nič ne vrednotijo, ne pozitivno, ne negativno! Verouk je predmet, za katerega ni vredno, da se brigajo!

Katehet ne sme obremenjevati veroučne ure z negativnimi vrednostnimi doživetji, sicer postaja veroučna snov kaj lahko nevrednota. Če mora uporabljati strahovanje, kazni, vzbujati kes, žalost, nevoljo, jezo, mora biti to vedno v službi pozitivnih vrednot.

Verska doživetja, ki soustvarjajo pravilno vrednotenje oživovarja tudi resničnost, realnost in bližina življenja. Zato mora podajati katehet veroučno snov vedno v zvezi s konkretnim življenjem. Koliko motivov in dragocenih doživetih izkušenj nudi življenje učencev v šoli in pa življenje, ki valovi okoli nas, če znamo to spretno uporabljati pri vzgajanju vrednotenja versko-nravnih dobrin! Koliko krasnih motivov za oživovarjanje zdravega verskega doživljanja nam nudi sv. pismo, življenje svetniških osebnosti, dela konvertitov, religiozna umetnost, leposlovje, življenjsko resnična dela in doživetja soljudi itd. Srečanje življenjske resničnosti, duhovnega dviga, tragike, oživovarja dostikrat emocionalna razgibanja, ki pospešujejo krepko pravilno vrednotenje. Istotako liturgija, ki jo sami doživlje, resnično sodelujoče, ne le refleksno! Liturgično gibanje, ki se poraja v novejši dobi v življenju Cerkve — jo hoče uveljaviti v pravilno versko-nravnem življenju sodobnosti — doživetja in oblikovanje emocionalnih plasti, ki soustvarjajo pravilno vrednotenje.

Versko doživetje, ki soustvarja pravilno vrednotenje, oživovarja dalje tudi samodejavnost, iniciativnost, spontanost v smislu načel delovne šole. Kakšno doživetje — hevrek!

Katehet mora gojiti v veroučni uri veselje do samodejavnega delovanja — seveda v pravih mejah! Puščati mora iniciativnost, ki služi dobri stvari, uporabljati spontana razpoloženja in domisleke mladine, ki se dajo uporabljati za vrednotenje. Koliko priložnosti nudi življenje mladine, kako pozitivno doživetje, če rešijo sami kak problem, če se uporablja njihova iniciativnost, iznajdljivost, seveda tista, ki služi veroučnim svrhám. Tako pride v veroučni uri življenjsko konkretna problematika do veljave, ne pa le življenju odtujeno podnaukovanje in abstraktno filozofiranje. V raznih življenjskih spominih in anketah čitamo dostikrat tožbe o suhoparnem, življenju odtujenem verouku. Ne odklanjanje seveda zaposlovanja umskih zmožnosti pri verouku, pač pa enostransko hladno razumarstvo in šušmarstvo, docela nedušeslovno zanemarjanje, ali bolje rečeno, trpinčenje emocionalnosti in nerazumevanje življenjske problematike pri mladem človeku. Posledica — negativno doživljanje in nevrednotenje versko-nravnih dobrin.

Pozitivno vrednotenje versko-nravnih dobrin zavisi seveda mnogo od versko-nravnih predizobrazbe, duševne zrelosti, emocionalne nastrojenosti in splošne življenjske problematike učencev. Vse to mora katehet upoštevati, če hoče v različnih razvojnih dobah

privzgojiti mladini pravilno vrednotenje. V okviru svetnih, šolskih predmetov, postaja verouk prav lahko zgolj predmet. Tu so slabi predpogoji za versko doživeti pouk. Prenos dispozicij šolskega ozračja, raznih svetnopredmetnih ur na veroučno uro je zelo verjeten. Katehet mora zbrati vse moči in uporabljati bogata nadnaravna sredstva, ki mu jih nudi njegov predmet, da odstrani v veroučni uri ovire in barikade šolskih dispozicij in da dvigne veroučno uro v višine versko doživetega miljeja in pravilnega vrednotenja sveta, ki ga prinaša učencem. Ne mislim tukaj popuščanja, mehkuženja, lahkotenja, podarjanja odličnih redov itd. Vse to razvrednoti verouk in pokvarja učence. Mislim oni dih nadnaravnega sveta, ki je prežarjal Kristusove besede in ki prežarja besede vsakega kateheta-apostola, ki se globoko zaveda svojega velikega poslanstva v službi Kristusa in njegove Cerkve.

Pravilno vrednotenje versko-nravnih dobrin in iz tega se porajajoče življenje iz vere je pa končno dar neskončnega Boga, dar Njegove milosti, ki razsvetljuje um, nagiblje voljo ter oživotvarja doživetja in vrednotenja, ki jih zgolj človeška vzgojna sredstva nikdar ne morejo udejestviti. Tu je vzgoja in skrivnostno vodstvo človeških bitij, ki si jo pridržuje Bog in jo izvaja po Svoji vsemo-gočni modrosti in ljubezni. Nihče ne pride k Očetu, kogar On ne kliče. Vaša pota niso Moja pota, govori Gospod. Katehet se bo zavedal, da je le orodje v rokah neskončnega Boga. Prepuščal bo Bogu končne odločitve in uspehe ter se trudil, da pribori mladini kolikor mogoče veliko pomoči in milosti božje. Za mladino bo molil, se je spominjal dnevno pri najsvetejši daritvi, se bo zanjo žrtvoval, kakor Kristus in za njim vsi, ki hočejo reševati in vzgajati človeški rod. Ne zunanje titulature, ne čast, ne denar pa tudi ne sama znanost in nasilje ne oživotvarja globokega, življenjetvornega vrednotenja versko-nravnih dobrin, temveč ljubezen in žrtve križa na Golgoti. Naj se katehet zgolj didaktično-pedagoško še tako usposobi, da podaje veroučno snov iz njene vrednostne vsebine, da kontrolira in usmerja pravilno vrednotenje, emocionalno reagiranje, da podreja razum in emocionalno dojemanje objektivni resnici in oživotvarjanju življenja, vse bo ostalo mrtev, neploden mehanizem, če ne bodo vodili in prežarjali njegovega dela nameni, žrtve, ljubezen in vzgojne sile Kristusa — Odrešenika sveta.

Težka je služba kateheta v sodobnem življenju. Pred ogromnimi pedagoškimi problemi stoji. Le delovna skupnost, ki zbira in organizira katehetske sile, more zmagovati teoretično in praktično vse te probleme. Je pa tudi lepa in vzvišena služba kateheta v sodobnem življenju. V globine sodobne življenjske problematike nas vodi. Naše poslanstvo nam nudi priložnost, da rešujemo probleme, ki jih drugi ne morejo, da posredujemo sodobnemu članstvu dobrine in vrednote, ki jih nujno potrebuje na svoji življenjski poti. Poslanstvo katehetov je vedno moderno, vedno zmagovito, če le služi popolnoma in dosledno Onemu, ki je rekel: Nolite timere, ego vici mundum.

I. Bogovič.

Slovstvo.

a) Pregledi.

»Bonniska Stara zaveza.«

Po naših zadnjih poročilih v tem listu (1932, 185—189, 310—316; 1935, 71, 162; 1936, 317) je izšla v okviru tega komentarja k svetim knjigam stare zaveze vrsta novih zvezkov.

1. **Heinisch**, Prof. Dr. Paul, **Das Buch Numeri**, (II. Bd. 1. Abt.) 1936, 8°, 141 str. M 6.40.

S pričujočim snopičem je dovršen komentar k pentatevhu; Heinisch je že prej prevedel in razložil Gen (1930), Eks (1934) in Lev (1935), H. Junker pa Dt (1933).

Dobro poznavajoč probleme moderne kritike o postanku pentatevha raziskuje H. v uvodu, katere dele 4. knjige je spisal Mozes sam in kaj je za njim prišlo vanje. Po Holzingerju ima natančno razdelitev, ki pa seve ni zanesljiva in bi jo zategadelj lahko pogrešali. Prevod iz hebrejščine je natančen in lep. Razlaga pod tekstom je jasna in na višini današnje znanosti. Num 1 in 26 pripominja k številu Izraelcev v Sinajski puščavi (603.550 mož), da je »umetno«, ker je preveliko in se ne dá na zadovoljiv način zmanjšati; kako pa je avtor prišel do tega števila, se ne dá dognati. Num 4 imenuje s primerno utemeljitvijo »visoko pesem božjega usmiljenja«.

2. **Leimbach**, Dr. Karl A., **Die Bücher Samuel**. (III. Bd. 1, Abt.) 1936, 8°, XIII in 234 str. M 7.80.

V uvodu podaja Leimbach najprej misli »moderne kritike«, kateri je tudi ta knjiga nekak mozaik, sestavljen iz podatkov raznih virov, potem pa navaja glavne smeri katoliške eksegeze, ki tudi ni enotna. L. previdno beleži mnenja tradicionalne eksegeze in sklepa, da se je treba zdržati končne sodbe, dokler se stvar ne razčisti. Prevod iz hebrejščine je dober. Kjer je hebrejski tekst pokvarjen ali pomanjkljiv, porablja L. drug tekst, ki se mu zdi boljši, n. pr. LXX, pešito, vulgato i. dr. Tako prenesene besede pa v tisku loči z razprtim stavkom in v opombah navadno pove, od kod jih je vzel. Pesniške odstavke, tako Anino pesem (1 Kralj 2, 1—10) in Davidovo pesem (2 Kralj 22, 2—51) je zapisal stihometrično kakor zvečine vsi novejši prevodi. Opombe je L. skrbno zbral, različna mnenja pretehtal, preden se je za katero odločil, včasih pa pustil vprašanja nerešena, češ da se ne dá nič zanesljivega reči. L. je moder vodnik v prevodu in razlagi.

3. **Herkenne**, Dr. Heinrich, **Das Buch der Psalmen**. (V. Bd. 2. Abt.) 1936, 8°, XIV in 466 str. M 14.50.

¹ *Die Heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt und erklärt. In Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von Dr. Franz Feldmann und Dr. Heinrich Herkenne, Universitätsprofessoren der Theologie in Bonn. Verlag Peter Hanstein in Bonn.*

Prevodov in razlag psalmov je mnogo. Herkennejeva izdaja pa nikakor ni odveč, ker spada med najtemeljitejše, kar jih imamo. Za uvod je 44 strani dolga razprava o psalmih. Tu prevaja n. pr. hebrejsko besedico «sela» z «empor» ter jo primerja z našim glasbenim znakom »f« ali »ff«. V prevodu pa besedico izpušča, ker v tekstu ne stoji več povsod na pravem mestu in je nje razlaga dvomljiva. Dobro razlaga tudi hebrejski metrum, kolikor se v hebrejski poeziji dá o njem govoriti. Ugotavlja dalje, da se ne dá dokazati, da bi bil aleksandrijski prevod psalmov (LXX) prirejen po hebrejskem tekstu v grški transkripciji. Omenja tudi hipotezo, da Psalterium Romanum ni Hieronimovo delo, ne pove pa o njej svoje sodbe. Zanimivo navaja načela, po katerih se dá popraviti pokvarjen hebrejski tekst. V odstavku o teologiji psalmov ostro določa mejo, kako daleč sega nauk o plačilu in kazni za človeška dejanja: ker je predstava o življenju po smrti še nepopolna, se nanaša plačilo in kazen le bolj na čas zemeljskega življenja (prim. 4. božjo zapoved: »da boš dolgo živel in se ti bo dobro godilo na zemlji«).

Za zgled prevoda in komentarja navedimo ps 29 (28).

1. Gestehet Jahve zu, ihr Gottessöhne,
gestehet Jahve Herrlichkeit und Macht zu!
2. Gestehet Jahve zu seines Namens Herrlichkeit,
verneigt vor Jahve euch in seinen heiligen Höfen!
3. Die Stimme Jahves (dröhnte) über den Wassern,
Gott, der Hoheitsvolle, ließ Donner rollen,
Jahve über den großen Wassern.
4. Die Stimme Jahves in ihrer Kraft,
die Stimme Jahves in ihrer Pracht,
5. Die Stimme Jahves, die Zedern zerschmettert,
ja, Jahve zerschmettert Libanonzedern.
6. Und läßt springen wie ein Kalb den Libanon
und den Siejon wie ein Büffeljunges.
8. Die Stimme Jahves läßt beben die Wüste,
es läßt beben Jahve die Wüste von Kades.
9. Die Stimme Jahves (7b) sprüht Feuerflammen,
(9b) wirbelt Terebinthen und schält Waldbäume ab.
Jedoch in seinem Palast sagt ein jeder über ihn:
»Die Herrlichkeit (10) Jahves hat (schon) gethront bei der Flut,
und thronen wird Jahve (weiter) als König auf ewig.«
12. Es verleihe Jahve seinem Volke Stärke,
es segne Jahve sein Volk mit Frieden!

Vsebinsko tega psalma H. kratko označuje kot »Jahvejevo suvereno veličanstvo v nevihti.« Vulgatin tekst tega psalma je na dveh ali treh mestih nerazumljiv. Tudi hebrejski tekst je na dveh mestih neprimeren. Na takih mestih si je H. pomagal z drugimi svetopisemskimi teksti ali pa s konjekturami. Po tej poti bridobljeni tekst označuje z razprtim tiskom (v navedenem psalmu v 2. in 9. verzju). V opombah take spremembe utemeljuje. Včasih prestavi verz na drugo mesto (n. pr. v gornjem psalmu 7. verz). Ker navaja za vsako spremembo razloge, se bralec lahko prepriča, ali je upravičena. Ni dvoma, da je H. priredil razumljiv tekst, ki kaže vsebinsko v vsej lepoti. Ker je tekst jasen, ni treba več dolge razlage; tudi naobračba za duhovno življenje je lahka. Kritična ugotovitev teksta je avtorju glavna stvar, ki jo je izvedel z obširnim znanjem, uporabljajoč veliko množico pripomočkov do najmanjših drobtin po strokovnih revijah. Knjiga je na visoki znanstveni stopnji in zaradi razumljivega prevoda prav prijetna in zelo koristna za uživanje teh od Boga navdahnjenih spevov.

4. Fischer, Dr. Johann, *Das Buch Isaias*. 1. Teil: Kap. 1—39. (VII. Bd. 1. Abt.) 1937. 8°, IX in 262 str. M 8.

Prof. Fischer se je že dolgo bavil z Izaijevo prerokbo in je bil za ta prevod in komentar dobro pripravljen. V evidenci ima Izaijev tekst v raznih jezikih. Hebrejski masoretski mu je najboljši. O LXX pravi, da je na lahkih mestih natančna, kjer pa je tekst težji, prevaja zelo prosto, po smislu kakor targum Jonatan. Pešito sicer ni dobesedna, pa vendar po smislu verna. Hieronimova vulgata ima sicer nekaj napak, a je v primeri s LXX verna. Metrum in kitice se pri Izaiju ne nahajajo, pač pa lep ritem s poudarjenimi besedami ali zlogi (Hebungen) poleg nepoudarjenih (Senkungen). F. skuša ta ritem spraviti tudi v nemški prevod, ki je res lep, jasen in lahko umljiv. Prvi del prerokbe je F. razdelil v odstavke, kakor se navadno deli. Poudarja pa, da knjiga ni nastala kot nepretrgan spis, marveč je zbirka Izaijevih izrekov v krasni pesniški obliki. Komentar ne navaja vseh mogočih nazorov, marveč nudi samo boljša in verjetnejša mnenja ali pa kar utemelji lastno pisateljevo razlago, ki je povsod dobra in jasna.

6. Lippl, Dr. Joseph & Theis, Dr. Johannes, *Die zwölf kleinen Propheten*. 1. Hälfte: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas. (VIII. Bd. 3. Abt.) 1937. 8°, VII in 227 str. M 7.

Ozeja, Jona in Miheja je prevedel in razložil prof. Lippl. Za prvega ima L. razmeroma dolg uvod (14 str.), kjer dobro označuje preroka, njegov čas in njegove misli ter poudarja pesniško plat njegove knjige. Kot značilnost omenja, da je »Ozeja podobno kakor Mozes (4 Moz 12, 6—8) sprejemal Jahvejevo besedo neposredno v čisto duhovnem duševnem občevanju (prim. 1, 2; 3, 1)«. Pod lepim prevodom ima primerno razlago. O Ozejevem čudnem zakonu s »prešuštnico« sodi, da je bil to resničen zakon, ne samo simboličen, o »prešuštnici« pa pravi, da je bila le »ein zur Hurerei veranlagtes Mädchen«. — Pri Jonu L. previdno razpravlja o historičnosti knjige in pravi nazadnje, da je cerkveno naziranje za historičnost. Komentar knjigo dobro pojasnjuje. — Pri Miheju pa je smrt iztrgala Lipplu pero iz roke. Prevod Mih 2, 4 je bil na čisto prepisan, ko je 16. novembra 1935 umrl. Daljnji prevod in komentar se je našel v stenogramu. Stenogram je prepisal prof. Junker, vse pa je pregledal in uredil še prof. Herkenne, ki je na splošno pustil Lipplova mnenja tudi tam, kjer sam drugače misli. Spričo takega nastanka knjige je razumljivo, da so ostale nekatere pomanjkljivosti v prevodu in komentarju.

Joela, Amosa in Abdija je prevedel prof. Theis. O Abdiju je Th. že leta 1917 izdal posebno knjigo. V sedanjem 8 strani obsegajočem uvodu k temu preroku razpravlja zlasti o vprašanju, kateri drugi preroki (Jeremija, Joel, Amos) so od Abdija odvisni in o težkem vprašanju, kdaj je Abdija nastopil. Za natančni prevod brez večjih sprememb v tekstu ima Th. kratko, pa jasno razlago. M. Slavič.

b) Ocene.

Wagner Alexander, O. F. M., **Biblisches Beispielllexikon**. 7. Lieferung (Abdankung — Fürbitte). Paderborn 1938, F. Schöningh. Leks. 8°, 384 str. M 10.

Ta »leksikon bibličnih zgledov« je realna konkordanca, ki ne nakazuje samo, kje se ta ali ona reč v svetem pismu nahaja, marveč besedilo kar navaja. Tako so n. pr. pod besedo »Abschiedsrede« natisnjeni odlomki: Joz 23, 1—24. 29; Lk 24, 44—49; Apd 20, 17—38, t. i., krasne poslovilne besede Jozuetove, Jezusove in Pavlove. — Pod besedo »Begräbnis« stoje tale mesta: I. Ehrenvolles: Joz 24, 29, 30; 2 Kralj 2, 2—6; 21. 10—14; 3 Kralj 13, 30—37; 4 Kralj 9, 27—28; 12, 21. 22; 14. 19. 20. — II. Ehrenloses: Joz 7, 25—26; 8, 29; 2 Kralj 18, 17. — Pod črko E navaja zopet za »Erbegräbnis«: 1 Moz 23, 1—20; 25, 7—10; 49, 29—32; Sodn 2, 8. 9; 10, 5; 2 Kralj 17, 23; 1 Mak 9, 19; 13, 25; 2 Mak 12, 39; Mt 14, 12; 27, 57—61; Mk 6, 29; 15, 42—47; Lk 23, 50—55; Jan 11, 38—44; 19, 38—42; Apd 5, 5. 6. 10; 8, 2. — Za važnejše reči ima zelo bogato in lepo razčlenjeno gradivo, n. pr. pod »Ehe«: Anordnung durch Gott (2 citata); Bild der Gemeinschaft des Menschen mit Gott (4); Einheit der E. (1); religiös gemischte E. (2); völkisch gemischte E. (4); Gefahr der gemischten E. (1); Tadel der gemischten E. (1); Verbot der gemischten E. (4); sakramentale Heiligkeit der E. (3); sittliche Heiligkeit der E. (3); Sinn der E. (3); Schutz der E. (4); Unauflöslichkeit der E. (5); Ehebruch (5); Strafe für den Ehebruch (3); Ehegesetz (5); Verfluchung des Ehemissbrauches (1); Tadel der Ehescheidung (2).

Tu je torej nakopičena tvarina, ki sega v dogmatiko, moralko, pravo, socialno, politično in kulturno življenje. Zbirka je velike vrednosti za bralca, zlasti za pridigarja in kateheta. Besedilo sv. pisma se navaja po najboljšem nemškem prevodu iz izvornih jezikov: Die Heil. Schrift des Alten und Neuen Testamentes übersetzt und erläutert von P. Dr. Eugén Henne und P. Dr. Konstantin Rösch O. M. Cap., Paderborn, F. Schöningh. M. 7.20.

Ves leksikon bo izšel v štirih snopičih po 10 M. Ko izide zadnji zvezek, se bo cena povišala za 20%.
M. Slavič.

Mörsdorf, dr. iur. Klaus, **Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici** (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 74 Heft) 1937. Str. 424.

Za motto svojemu delu, v katerem je v podnaslovu povedano, da je »eine kritische Untersuchung«, si je pisatelj prav primerno izbral znani Celsov izrek »scire leges non hoc est verba earum tenere, sed vim ac potestatem« (L 17 D 1, 3). To pravilo namreč ne velja le o zakonskem besedilu, marveč tudi o posameznih tehničnih in sploh pravnih izrazih v njem. Že stare kanonistične zbirke so čutile, kolike važnosti so v zakonu izrazi, in so zato imele ob koncu poseben titul »de verborum significatione« (X 5, 40; in VI 5, 12; in Clem. 5, 11; Extrav. Joann. XXII, tit. 14). Codex iuris canonici tudi opredeljuje sam nekatere izraze, vendar je takih opredelb v njem

le malo. Na splošno pa je ravno terminologija v zakoniku njegova slaba stran; zato je bilo v resnici potrebno delo, ki je kritično preiskalo njegov jezik.

Delno so sicer opravili to delo že drugi, kakor Gasparri v analitičnem abecednem kazalu, ki je dodejano zakoniku, Stutz v svoji znani knjigi »Der Geist des CIC«, Falco v »Introduzione allo studio del ‚Codex iuris canonici‘« (Turin 1925), Köstler v »Wörterbuch zum CIC« (München 1927), Eppler v »Quelle und Fassung katholischen Kirchenrechts« (Zürich 1928) in zakonikovi komentatorji ter pisatelji specialnih del, toda kljub temu je bilo potrebno, da je nekdo preučil zakonikov jezik v celoti. Tega se pred Mörsdorfom ni lotil nihče, kolikor je znano. Mörsdorffovo delo je nenavadno bogato. Razdeljeno je na šest delov. V prvem govori pisatelj o zakonikovem jeziku na splošno, v ostalih petih pa preiskuje pravne izraze po vrsti zakonikovih knjig. Takšno delo seveda nujno obsega tudi delen komentar. Avtor točno registrira preporna vprašanja, kolikor se tičejo terminologije, in zavzema k njim svoje stališče. Pri tej preiskavi se je marsikatera zakonikova pomanjkljivost, ki smo jo že prej čutili, še bolj očitno pokazala, a tudi prenekatera njegova pozitivna stran. Pisatelj ne pretirava z zakonikovimi pomanjkljivostmi, kot je to storil n. pr. Falco, marveč kritično in objektivno navaja dobre in slabe strani. Večkrat se zgodi, da so ljudje nasproti zakonodavcu in njegovemu delu nepravični. Tudi cerkveni zakonodavec in njegovo veliko delo Codex iuris canonici okušata isto. Avtor pa, ki je dodobra preiskal delo našega zakonodavca, takole zaključuje svoj uvod: »Na tej kratki poti skozi zakonodavčevo delavnico smo opazili množino težkoč, ki jih je moral pri svojem delu premagati. Zahteve in želje, ki jih stavimo na zakonodavca, so pač visoki cilji in taki tudi ostanejo; popolnoma uresničiti se pa ne dajo.« Nato navaja Zitellmanna, ki piše v članku Die Kunst der Gesetzgebung v Neue Zeit- und Streitfragen 1904, zv. 9, 11: »Wir lernen daraus, daß wir bei den Anforderungen, die wir an die Gesetze stellen, bescheiden sein müssen. Wenn soviel über ihre Dehnbarkeit und Unvollkommenheit geklagt und gespöttelt wird, so geschieht das zumeist ganz ohne Kenntnis der Schwierigkeiten, die es hier zu bewältigen sind.«

Pri bogati vsebini, ki je v knjigi obdelana, so seveda ostale nekatere pomankljivosti; tudi avtorjeva razlaga ne bo vedno zadovoljila. Omenim naj le nekatere stvari: Na str. 40. je v zadnji vrsti napačno naveden kan. 139, § 2, stati mora kan. 1139, § 2. Na str. 55. avtorjeva razlaga, da je izraz constitutio v kan. 1324 in kan. 884 uporabljen v starem pomenu splošnega papeškega zakona, ne bo držala; izraz se rabi tu v tehničnem pomenu za določeno vrsto papeških aktov. Na str. 56. je razlaganje o constitutiones synodales nejasno. Na str. 61. je v štirinajsti vrsti od spodaj napačno naveden kan. 422, § 1, prav kan. 422, § 2; prav tako je na str. 71. (v 19. vrsti) napačno kan. 454, § 1; biti mora kan. 455, § 1; na isti strani v 22. vrsti mora biti kan. 1356, § 1, mesto kan. 1356. Institutum v kan. 621 ne pomeni le navado, kot trdi avtor na str. 72. Na str. 86. ne zadovolji razlaga izraza approbare v kan. 689, § 1; 1257; 1480. Navedba kan. 1457, § 1, prav tam je napačna. Na isti strani je dostaviti h kan. 480 še §§ 1, 2. Kan 105, n. 1, ni tako jasen, kot trdi pisatelj na str. 86. Na str. 88. je napačno navedeno kan. 686, §§ 2, 3, prav kan. 686, §§ 3, 4. Na str. 95. razlaga kan. 232, § 2, ni nesporna. Na str. 104. je napačno navedeno kan. 203, § 2, biti mora kan. 201,

§ 2. Avtor trdi, da so z izrazom praelati v kan. 1535 in kan. 1536, § 4, mišljeni »Kapitelsdignitäre«, kar pa ne drži. Na str. 106. v op. 44 mora stati die römischen Juristen, namesto die römischen Kanonisten. Da bi škofovska konferenca v kan. 292 in 250 ne bila isto kot v kan. 1507, § 1, in kan. 1909, § 1, kot trdi avtor na str. 152, ni prepričevalno.

Al. Odar.

De la Vaissière, S. J. *Psychologie pédagogique*. L'enfant — L'adolescent — Le jeune homme. Sixième édition. Paris 1938, G. Beauchesne, 8^o, XX in 478 strani. Cena ni navedena.

Psihološka veda se je tako razrasla, da strokovnjaki v posamičnih panogah nimajo več pregleda čez celoto. Velika psihološka dela, kakor je francoski »Dumas«, so zbirke razprav, ki so jih prispevali vodilni psihologi vsak za svoje področje. Toda nekaj drugega je zbirka razprav brez notranje zveze, ki zbudajo v čitatelju videz, da so vsa vprašanja enako važna, nekaj drugega prava sinteza, delo enega človeka, ki je zasledoval vse panoge in iz enotnega vidika presodil in uredil njihove izsledke. Tako sintezo je podal za pedagoško psihologijo jezuitski pater De la Vaissière.

Avtor se takoj v uvodnih opredelbah postavi na dosledno krščansko vzgojno stališče, ker po pravici ugotavlja, da je vzgoja brez svetovno nazorne usmerjenosti nesmisel. Čista psihologija, ki samo preiskuje zakonitosti duševnega življenja, sama po sebi res ne vključuje nikakega nazora, toda vzgojitelj, ki se teh zakonov poslužuje, se nujno mora odločiti, za kaj hoče izoblikovati otroka, katere težnje kaže pospeševati, katere zavirati. — To posebej omenjamo, ker skušajo nekateri tudi pri nas uveljaviti vzgojeslovje brez vsakšnih svetovno nazornih osnov. — Prvi del obravnava nato splošno vzgojeslovje in razpravlja o razvojnih dobah pri otroku in mladostniku, o probujanju njegove zavesti, spoznavnih zmožnosti, spomina in volje; drugi del pa je posvečen posebnemu vzgojeslovju in govori o različnih skupinah značajev pravilno in nepravilno razvitih otrok.

Knjiga prinaša slavne Binetove »preizkušnje« (test) za ugotovitev duševne starosti otrok in za določanje duševne zaostalosti. Zbrano slovstvo obsega ravno 100 strani. Priročno je obširno stvarno kazalo. Le škoda, da dela, ki je bilo dovršeno l. 1915, nikdo več ne dopolnjuje; tudi ta šesta izdaja je samo ponatis prve. Vse ogromno slovstvo je za navadno uporabo danes skoraj brez vrednosti. V ostalem pa je knjiga še vedno dragocena za vsakega vzgojitelja, posebej za kateheta.

J. Janžekovič.

Veber Francè, *Nacionalizem in krščanstvo*. Kulturna pisma Slovencem. V Ljubljani 1938. Založil Ivo Peršuh, Ljubljana. Tisk Misijonske tiskarne v Grobljah. 8^o, VIII in 239 strani.

Mnogim se zdi, da med krščanstvom in narodno mislijo ne more biti pravega soglasja ali da vsaj med obema ni nobene zveze. Pa pogledjmo v zgodovino. Kdaj in kako se je začela oglašati narodna zavest? Stari Rimljani je niso poznali. Kakor so se med seboj delili na gospode in sužnje, tako so človeštvo delili na Rimljane in Grke ter barbare. Krščanstvo pa je izvedlo preobrat. Izpodrivalo je stari nazor, ki je močnejšemu priznaval vse pravice, ker je pač močnejši, ter po-

lagoma uveljavilo svoj nauk, ki vidi v vsakem človeku enako vrednega otroka božjega. Načelna enakost med poedinci pa je imela za posledico, da se tudi delitev na gosposke in suženjske narode ni dala več zagovarjati. Šele krščanstvo je dalo tudi malim narodom idejno podlago, da so lahko branili svoje pravice pred nasiljem močnejših. Naš Krek — in kateri evropski narod nima svojega »Kreka«? — »se je čutil v prvem redu kristjana in zato je zahteval za svoje ljudstvo one s v o b o d e, ki jo zahteva po takem krščanskem gledanju izpričano dostojanstvo človeka« (str. 5). Odmislimo krščanstvo in ne bomo se imeli več na kaj sklicevati, da uveljavimo svoje narodne pravice, razen — na pest. Toda pesti imajo tudi drugi, pa mnogo močnejše! — Narodnostno načelo temelji na evangelijskem nauku o dostojanstvu človeške osebnosti. »To, kar krščanska misel vidi in išče na slehernem poedinem človeku, to mora biti do neke mere uvaževano tudi tedaj, ko naj dobi tudi s k u p n o življenje človeka še posebno — narodno, nacionalno obliko. Obe misli, krščanska in nacionalna, zahtevata namreč prav iz j e m n o pojmovanje človeka, vsekakor pa tako pojmovanje, ki na moč nasprotuje znamenemu materialističnemu pogledu na svet in življenje« (str. 9). Narodna misel raste iz krščanske, z njo vred bi usahnila, ako bi zavladal najhujši sovražnik obeh, materializem.

Zakaj je materializem danes tako privlačen? Sklicuje se na »znanost«. V prejšnjem stoletju se je znanost nekaj desetletij res nagibala k materializmu in sedaj prehaja ta nazor preko starejših polizobražencev v ljudske množice. Še važnejši razlog je v tem, da so mnogi zastopniki idealističnega nazora v življenju tako brezobzirno materialistični. Mlademu rodu se studi ta dvoličnost, zato pa tem bolj občuduje idealno požrtvovalnost, ki jo često kažejo razširjevalci materialističnega nazora. Tudi gospodarske težave, ki silijo sodobnega človeka, da svoje moči posveti tvarnim sredstvom življenja, ga delajo slepega za duhovne vrednote. Materializem je nadalje mikaven, ker obeta, da bo njegova znanost na preprost način razložila vse tajne življenja in da bo njegov družabni red uvedel najidealnejšo demokracijo. K vsem tem razlogom je treba prišteti še splošno razpoloženje povojne dobe. Naš vojak je spoznal po svetu različne nazore, doživel, da so najvišje avtoritete nenadoma postale predmet zasmeha. Kaj čudno, da se je mnogim zazdel duhovni red nekaj relativnega spričo surove sile, ki je ohranila in še povečala svojo veljavo. Duhovne vede so izgubile ugled, njihovo mesto so zavzele tiste, ki uče, kako si je mogoče podvreči naravne sile.

Kako je s temi razlogi? Ali so res takšni, da silijo pametnega človeka v materializem? Sklicevanje na »materialistično« znanost je vsekakor prazno in spada v zgodovino prejšnjega stoletja. Da nekateri načelni »idealisti« zelo materialistično žive in da so prizadevanja materialistov včasih nad vse požrtvovalna in idealna, to je res. Toda ne kaže li to zgražanje sodobnega človeka nad materialističnim življenjem in njegovo navdušenje ob najmanjšem idealizmu, kako idealen je ostal v svojem bistvu in kako živo je prepričan, da bi trebalo združiti oboje: idealistični nazor z idealnim življenjem? Slabe gospodar-

ske razmere so res vzrok, da upira človek pogled v zemljo, toda je li s tem opravičen materializem kot nazor? Recimo, da bi začelo na zemlji primanjkovati vode in bi moralo človeštvo vse svoje sile posvetiti temu vprašanju, ali bi zaradi tega sledilo, da je človek v svojem bistvu »vodeno bitje«? Prav tako logično sklepa, kdor ga v gospodarski stiski proglašajo za zgolj »gospodarsko bitje« (str. 27). Materializem se rad ponaša, da je znanstveno zadovoljivejši, ker da je pomedel z bajeslovnim tolmačenjem sveta. Kaj je bistvo bajeslovja? To, da vidi duhove tam, kjer je samo snov. Toda ni li materializem, ki vidi samo stvar tam, kjer je v resnici tudi duh, uvedel novo, vse bolj barbarsko bajeslovje? In slavna demokracija materializma? Občudujemo jo v Rusiji in drugod! Kako pa tudi naj nazor, ki človeku ne priznava načelno izjemnega mesta v vesoljstvu, ostvari »pravičen« družabni red? Kaj je »pravica« v naravi? To, da močnejši požre slabejšega. Ako je tudi človek samo drobec prirode, tedaj sploh ne smemo več govoriti o družbi, ampak o čredi, ne o vzgoji, ampak o dresuri, ne o kulturi, ampak o svojiskih nagonih, pa tudi ne o dobrem in zlu, o pravici ali krivici; za vse to ni nobene podlage in nobenega merila. Kdor govori o pravici, o demokraciji, o boljšem družabnem redu, je v svojem najglobljem bistvu idealist, ki čuti, da je človek nekaj povsem drugega, kakor ostala priroda in da je zaradi tega z njim treba tudi drugače ravnati.

Tudi sodobni relativizem, ki se mu zdi sila in vede, ki se z njo pečajo, še nekaj najbolj stalnega in stvarnega, ni noben dokaz za materializem. Ali niso postale danes ravno naravoslovske vede same relativistične, dočim so ideali človeštva sto in stoletja isti? Res je, da često prevladuje sila nad idejo in pravico. Prav v tem je kriza sodobnega človeka. Toda vsi tudi čutimo, da bi ne smelo biti tako, in s tem spričujemo svojo idealistično naravo. Ne, sodobni človek v resnici ni materialist. Razlogi, da često ljubimka z materializmom, so zunanji, slučajni, podobni vremenskim motnjam v radiu (str. 34).

V svojem jedru je tudi današnji človek idealist. Materializem, ki razjeda zunanost sodobnega življenja, je kot nazor tako neosnovan, da ne more biti nevaren načelni tekmeč ne krščanskemu ne nacionalnemu idealizmu. Morda si pa ta dva nazora med seboj nasprotujeta?

Mnogi tako mislijo in opozarjajo zlasti na trojno nasprotje: Krščanstvo da poudarja pred vsem duhovno stran človeške narave in navaja vse ljudi, neglede na plemenske razlike, k duhovni ljubezni do Boga kot k najvišjemu cilju, dočim se opira narodna zavest pred vsem na prirodno stran človeka in skuša zbuditi prirodno ljubezen med člani istega plemena. Krščanstvo je v nekem smislu individualistično, ker se zavzema za duhovni razvoj vsake posamične osebnosti, narodna misel pa je v istem pomenu kolektivistična, ker ji je pri srcu bodočnost plemenske skupnosti. Krščanstvo izjavlja, da njegovo kraljestvo ni od tega sveta, nacionalizmu pa je prav ta svet vse. Te razlike v usmerjenosti krščanske in nacionalne misli še podčrtavajo različni značaji vodilnih osebnosti ter trenutne potrebe življenja. So ljudje, ki so po naravi tuzemsko usmerjeni, in dobe, ko je vprašanje za vsakdanji kruh najbolj pereče.

Med krščanstvom in nacionalizmom so brez dvoma razlike. Toda nekaj drugega so razlike, nekaj drugega načelna nasprotja. Krščanstvo da poudarja pred vsem duhovni, nadprirodni značaj človeka? Gotovo. Toda prav na tej resnici je zgrajena narodna misel. Kdor človeku poedincu ne prizna izjemnega mesta v vesoljstvu, ta ga dosledno tudi človeškim skupnostim ne more priznati; zanj ni narodov z nedotakljivimi pravicami do svobode, ampak le višje živalske vrste, ki se nagonsko bore za živež. Kdor zavrača krščanski »individualizem«, ki mu je vsaka oseba sveta, ne bo imel s čim zagovarjati narodne individualnosti. Krščanska in narodna misel sta različni, ker zasledujeta različne cilje, toda obe izvirata iz istih svetovno nazornih osnov, ali boljše, narodna misel izvira iz krščanskega pojmovanja sveta in človeka: »Prava nacionalna misel se prikazuje tako le kot poseben prenos — krščanske misli: pravilno pojmovana nacionalna misel prenaša osnovne krščanske poglede tudi sama na človeško življenje še toliko, kolikor se tudi to življenje kakor vse drugo na svetu, v času' vrši in, na zemlji' razvija« (str. 127).

Krščanstvo utemeljuje in obenem blaži težnjo narodov po svobodi, kažoč jim prvenstveno vrednost notranje svobode in iz nje izvirajoče odgovornosti. Tiger, ki trga svoj plen, je po svoje svoboden. Tako si svobodo za sebe često zamišljajo veliki narodi. »Tu pa pristopi — krščanska misel s svojim neposrednim poudarkom duhá, glede katerega ni in naj ne bo razlike med prirodno 'velikimi' in 'malimi', 'močnimi' in 'šibkimi'. Samo krščanska misel odvzame tako nacionalni misli njeno nevarno ostrino in ji pomaga tudi do pravega mednarodnega, internacionalnega pogleda na enako pravo narodno, nacionalno življenje človeka« (str. 163). Zunanjo svobodo utegne narod celo izgubiti, nikoli pa prave notranje, ako sam noče.

Kakor je krščanstvo idejna podlaga pravi narodni misli, tako je narodna misel podlaga stanovom in slojem. Narodna misel daje delu smer in cilje, stanovi to delo vrše. Zato postavlja ves razvoj na glavo in spreminja sredstvo v namen, kdor skuša človeštvo raznaroditi ter ga urediti kot množico proizvajalcev. Kaj in čemu pa naj proizvajajo? Mnoge mika narodni, obče človeški značaj te utopije. Pri tem pa ne pomislijo, da je ideja človečanstva krščanskega izvora in da se dá samo v krščanstvu uresničiti. Kdor ni »doživel« krščanske resnice, da je kot oseba nekaj izrednega v stvarstvu in da ga zaradi tega družijo z vsemi drugimi osebami svojske vezi, ki jih med poedinci v živalskem svetu ni, ta zaman sanja o »človečanstvu«. Njegovo »človečanstvo« se bo prej ali slej dalo izraziti v starem: homo homini lupus.

Edino krščanstvo bi torej moglo rešiti človeštvo iz sodobnih, nasprotujočih si zmot: rasizem, pretirani nacionalizem, korporativizem, individualizem, kolektivizem. Vse to so delne zmote, ki do pretiranosti poudarjajo en vidik na človeku, druge pa v čudni zaslepljenosti zanikajo. Če pa odpremo evangelije, vidimo, da nobenega od teh vidikov ne zanemarjajo, ampak upoštevajo vsakega na svojem mestu in prinašajo ter utemeljujejo takó celotno pojmovanje človeka, ki ga danes povsod drugje pogrešamo.

Mali narodi, kakor smo Slovenci, pa morajo še posebej vse storiti, da prevlada v svetu krščanski nazor o človeku, ne materialistični ali rasistični, kajti edino po svoji duhovni naravi so mali narodi enaki velikim. »Zato so taki pisatelji, ki uspešno širijo materialistično gledanje na svet in življenje, pravi ‚sovražniki št. 1‘ malega naroda« (str. 190). »Zato se tudi sam ‚rasizem‘ vsaj za neko dobo utegne prilegati velikemu narodu, v življenju malega naroda pa bi bilo dosledno izvajanje takega rasizma — samomor naroda: saj je ‚mali‘ narod v primeri z ‚velikim‘ vprav v samem rasnem pogledu podoben ‚kaplji‘, ki v morju nima posebnega mesta« (str. 191).

Resnične življenjske potrebe narodov, zlasti še malih narodov, se »povsem krijejo z enako resničnim krščanskim pogledom na človeka in družbo«, zato pa tudi ne more biti nobenega dvoma, da je v hudi zmoti vsak, ki meni, da bo »kulturno zavest našega naroda dvigal samo po poti neprestanega pobijanja resničnih krščanskih idealov človeka in družbe« (str. 195).

To bi bili suhi podatki o snovi krasne Vebrove knjige. Filozof, sin slovenskega naroda, ki se ne meša v strankarske boje, je ob odločilnem trenutku povedal vsem, na levo in desno, resno, tehtno besedo. To besedo je povedal kot mislec, ki se je po napornem, dvajsetletnem delu dokopal do zdravega nazora o svetu in človeku in ki sedaj naobrača svoje izsledke na naš narodni problem. Knjiga je tako premišljena, pisana s tako ljubeznijo do slovenskega naroda in jugoslovanske domovine, obravnava tako življenjska in načelna narodna vprašanja, da bi bil neodpustljiv nacionalni greh, če bi jo prezrli. Ako bi v življenju prevladovala pamet in razlogi, bi se po tej knjigi ne moglo več zgoditi, da bi bili Slovenci razcepljeni, kadar gre za velike narodne cilje, ampak bi enodušno stremeli za krščansko narodno kulturo. Slovenski fant in Sokol — pars pro toto — bi se viteško pozdravljala.

Opozorimo našo laiško inteligenco na to edinstveno knjigo, sami pa jo rabimo kot izvrstno sodobno in izvirno slovensko apologijo krščanstva.

J. Janžekovič.

Goossens Werner, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam*. Parisiis 1939, Typis Desclée, de Brouwer. 8°, 167 pp.

Pred nami je kritična razprava gandskega bogoslovnega profesorja Goossensa, ki presoja in tehta razloge in dokaze teologov, kateri uče, da je Mati Odrešenikova pri objektivnem odrešenju neposredno sodelovala. Ko govorimo o odrešenju po Kristusu, moramo razločevati dvoje: 1. objektivno odrešenje, to je, zadostitev, ki je s svojo moralno vrednostjo odtehtala žalitev neskončnega božjega veličastva po grehu, in zasluženje, ki je moglo pridobiti izgubljene zveličavne dobrine, in 2. subjektivno odrešenje, to je naklanjanje zveličavnih dobrin in podeljevanje dejanskih milosti. Glede tega, da Marija, Odrešenikova mati, pri subjektivnem odrešenju, torej pri podeljevanju milosti neposredno sodeluje, so teologi edini, gredo pa vsaksebi glede načina, kako sodeluje, ali moralno s priprošnjo ali

tudi fizično. Glede objektivnega odrešenja ali pridobitve odrešilne milosti z zadostitvijo in zasluženjem ni dvoma, da je Marija p o s r e d n o sodelovala, ko je kot dekla Gospodova sprejela in vršila dolžnost Odrešenikove matere, dala Odrešeniku telo, ki je bilo na križu darovano, in kri, ki je bila na križu prelita. Tudi ni dvoma, da je Marija, v materinski ljubezni zvezana s svojim Sinom, z njim trpela, ko je stala pod njegovim križem, in da je to bogu vdano trpljenje imelo zadostilno in zaslužno vrednost za ljudi. Vprašanje pa je treba zastaviti tako: ali je to Marijino sotrpjenje, ali je zadostilna in zaslužna vrednost tega sotrpjenja neposredno vplivala na pridobitev milosti, na objektivno odrešenje, z drugimi besedami, ali je Mati s svojim Sinom sozadostila in odrešilno milost zaslužila? Več teologov se vneto zavzema za mnenje, da je tako in da je treba Marijino sotrpjenje prav tako kakor Kristusovo trpljenje motriti kot daritev, zadostitev, odkupljenje (redemptio) in zasluženje (vsaj de congruo).

Z dobrodejno stvarnostjo in plemenito mirnostjo pisatelj najprej presoja, kaj odgovarjajo branilci neposrednega Marijinega sodelovanja pri objektivnem odrešenju ugovorom, slonečim na splošno priznanih resnicah, in ugotavlja, da odgovori ne izpodbijejo ugovorov. V nadaljnjih poglavjih pa ocenjuje in tehta dokaze, ki jih branilci navajajo sklicujoč se na izjave papežev od Pija IX. do Pija XI., na sveto pismo — široka in dobra je razprava o Gen 3, 15 — na tradicijo v patristični dobi in v kasnejši teologiji ter naposled na teologične razloge. Zaključek te skrbno in trezno izvedene preiskave je tale:

»Ad redemptionem subjectivam seu ad applicationem gratiarum indubie cum Christo cooperatur Maria potenti ac efficaci sua intercessione. — Insuper ad ipsam redemptionem objectivam dicenda est quaedam contulisse. Imprimis, libere suscipiendo sibi divinitus oblatum officium maternitatis erga Christum, lapsae humanitati dedit Redemptorem ac eo ipso, quamvis remote tantum, omnia redemptionis beneficia. Magis in specie, praestitit mundo summum sacerdotem ac hostiam sacrificii salutiferi crucis. Nec diffitemur Mariam arcte Christo fuisse consociatam quoad illos actus quibus Redemptor genus humanum cum Deo in actu primo, ut aiunt, reconciliavit: cum Filio suo patiente et moriente intime ac vehementer est compassa; Filium suum, sese Deo Patri in salutem mundi offerentem, in eum scopum coobtulit. Per totam vitam suam, et maxime hac sua cum Filio compassione, meruit ac satisfecit pro hominibus. Verum hanc unionem moralem cum Christo in sacrificio redemptorio, haec merita ac has satisfactiones Mariae censemus solum in ordine redemptionis subjectivae hominibus profuisse. Et en quoniam sensu, salvo iudicio Ecclesiae, censemus negandum Matrem Redemptoris immediate cooperatam esse ad effectus redemptionis objectivae seu, ut aiunt, ad acquisitionem gratiarum. — Ut ex disquisitione nostra sufficienter elucere arbitramur, patroni sententiae affirmantis non solum haud valent solvere gravissimas difficultates huic thesi obstantes, sed, quod gravius est, nullum protulerunt validum argumentum« (pag. 157/58).

Temu zaključku se popolnoma pridružujem.

Svojo z vzorno stvarnostjo napisano kritično študijo je pisatelj posvetil »Almae Matri Divini Redemptoris« v pravem prepričanju, da so dostojanstvu Srednice milosti odveč nezanesljivi podporniki, kakršni so slabo utemeljena theologumena. F. K. Lukman.

Kartuzijani in kartuzija Pleterje. Izdal kartuzijanski samostan v Pleterjah, 8^o, str. 143. Knjigo krasi 106 slik v bakrotisku in stane 40 dinarjev.

Na praznik Jezusovega Srca 1899. l. je bila podpisana kupna pogodba med kartuzijanskim redom in med tedanjimi lastnicami Pleterij. Čez pet let, l. 1904., so se kartuzijani naselili v obnovljeno, na novo pozidano kartuzijo. Med našim narodom kartuzijani niso dosti znani; zato se tudi ne bomo čudili, če doslej iz naših krajev niso dobivali dosti poklicev. Da bi ljudi seznanili s svojim življenjem, da bi jih opozorili na lepoto in vzvišenost kontemplativnega življenja, so izdali to knjigo.

Razdeljena je v dva dela. V prvem nam pisatelj govori o ustanovitelju kartuzijanjskega reda, s v. B r u n u. Nazorno pokaže, kako živé kartuzijani, kaj je njih opravilo, kako razdele dan v molitev in delo. V posebnem poglavju popiše srečo kontemplativne duše, ki je zapustila svet in se v svetem molku, proč od šumnega sveta, poglablja v Boga in njegove skrivnosti. Na kratko tudi omeni, da poleg kartuzijanov živé tudi k a r t u z i j a n k e, ki pa imajo le štiri samostane. Njih način življenja se nekoliko loči od moškega reda ter je prilagoden ženski naravi.

V drugem delu pa se seznanimo s kratko zgodovino kartuzije Pleterij. V srednjem veku so bili v Sloveniji štirje kartuzijanski samostani: Žiče, Jurklošter, Bistra in Pleterje, ki so pa vsi propadli. Sedaj je v vsej Jugoslaviji le samostan v Pleterjih.

Knjiga je pisana poljudno in je jako lepo opremljena, tiskana na finem papirju, okrašena z mnogimi lepimi slikami. Nekoliko motijo slovnične in stilistične napake. N. pr. str. 61 »kar se tiče časa za študij«; str. 80 »ki privablja milost z neba«; str. 99 v-časih; str. 103 »sestre kora«, namesto: korne sestre, in več drugih. Dobro bi bilo, ko bi bili citati iz sv. pisma povzeti po novi izdaji, kar pa niso. — Knjiga bo dosegla svoj namen. Vsi, ki jo bodo brali, se bodo seznanili s kartuzijanskim življenjem in bodo znali ceniti vrednost skritih, v Boga poglobljenih menihov pod Gorjanci. Daj Bog, da bi vzbudila tudi med našim ljudstvom poklicev; saj je vsaka kartuzija mogočna trdnjava molitve in vir premnogih milosti, zlasti še za oni narod, med katerim kartuzijani živé. Knjiga se naroča pri kartuziji Pleterje, p. Št. Jernej. C. Potočnik.

Commentarium. Pontificium Athenaeum Lateranense. Anno academico 1937-38. Rim 1938. Str. 286.

To je nekako izvestje rimskega škofijskega semenišča, ki je združeno s trojno fakulteto, filozofsko, teološko in fakulteto za obojno pravo. L. 1937. je dobil zavod novo poslopje v Lateranu. Pri otvoritvi je bil navzoč papež Pij XI. V spomin na to slovesno priliko so izdali gornje izvestje v zelo razkošni opremi. Trajne vrednosti v njem je odstavek rektorja Paschinija, ki popisuje zgodovino rimskega semenišča (str. 19—26) in seznam spisov in del vseh profesorjev omenjenih treh fakultet (str. 193—254). Al. Odar.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

Vsem našim publikacijam smo cene znižali za 20 do 25%. Starejše letnike BV (od tretjega letnika dalje) oddajamo po 40 Din. Od nekaterih publikacij je v zalogi le malo izvodov.

Naročajo se v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2.

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 50 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 50 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 15 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija**. Učbenik. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 25 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 36 Din; boljše vezave po 50, 62 in 90 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925. 25 Din; vez. 40 Din.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 15 Din.
12. knjiga: A. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravadah**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi.) Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, »Rerum Orientalium«. Okrožnica papeža Pija XI. o proučavanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.
9. A. Odar, **Škof in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 Din.
10. A. Odar, **Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofjskih sodiščih**. 8°. (60 str.) Lj. 1938. 10 Din.

III. Cerkvenih očetov izbrana dela.

Izbrani spisi svetega Cecilija Cipriana. Prvi del: Pisma. Knjižica »O padlih«. Poslovenil, uvod in pripombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1938. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 214 strani. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja (pri Družbi v Celju ali njeni knjigarni v Ljubljani) 27 din za broširano, 36 din za vezano knjigo; za neude in v knjigarnah 36 din za broširano, 48 din za vezano knjigo.

»Bogoslovni Vestnik«, publikacija Bogoslovne Akademije v Ljubljani, izhaja štirikrat na leto v celotnem obsegu do 20 tiskovnih pol.

Naročnina: 50 Din za Jugoslavijo, 60 Din za inozemstvo na leto.

Urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Fračiškanska ulica 2/I, in prof. dr. Alojzij Odar, Ljubljana, Vidovdanska cesta 9. — Njima naj se pošilja vse, kar je uredništvu namenjeno.

Uprava: Prodajalna Kat. tisk. društva (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2. Njej naj se pošiljajo naročila, reklamacije in podobno.

Cekovni račun pri ljubljanski podružnici Poštne hranilnice, lastnica Bogoslovna Akademija, Ljubljana, ima št. 11903.

Oblastem odgovorna sta prof. dr. F. K. Lukman za uredništvo in izdajateljico, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslovansko tiskarno.

Ponatisniti se smejo razprave in njih deli, ocene in drugi prispevki, ako se prej dobi dovoljenje uredništva in ako se v ponatisu navede vir.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

Scripta quae sive ad directionem sive ad administrationem commentarii nostri spectant, inscribantur: »Bogoslovni Vestnik«, Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).