

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO V

ZVEZEK I

LJUBLJANA 1925

NETISNILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

Fabijan, Marija — srednica vseh milosti (De Maria — mediatrice omnium gratiarum)	1
Ehrlich, Bogovi (Entia suprema). Nadaljevanje	13
Springer, Testimonia Patrum necnon antiquiorum theo- logorum pro ss. Eucharistiae necessitate	25

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Za sveto leto 1925 (F. Ušeničnik)	55
Jeli možno čisto prijateljstvo med moškim in žensko? (Jos. Ujčić)	64
Še ena razsodba o obveznosti krsta (Rožman)	69
Sv. obhajilo pri polnočni maši na sv. večer (F. U.)	71
Liturgične določbe za evharistične shode (F. U.)	72
Porcijunkulski odpustki (F. U.)	72

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Zgodovina starejšega krščanskega slovstva (F. K. Lukman)	74
--	----

b) Ocene in poročila:

Straub, De analysi fidei (J. Fabijan)	82
Kirch, Enchiridion historiae ecclesiasticae antiquae. Ed. IV. (F. K. Lukman)	85
Schäfer, Das Ordensrecht nach dem Codex I. C.; Fanfani, Le droit des religieuses selon le Code de Droit canonique (Rožman)	86

Beležke (Analecta):

Velehradski kongres (F. Grivec)	87
Pojasnilo h knjigi »Cerkev« (F. Grivec)	95

Dr. Jan. Fabijan — Ljubljana:

Marija — srednica vseh milosti.

(De Maria — mediatrice omnium gratiarum.)

Summarium. — I. Explicatur status quaestionis, sententiae theologorum de universali gratiarum mediatione B. M. V. recensentur. — II. Quem in oeconomia divina salutis locum occupet beatissima Virgo exponitur. — III. De gratiae dispensatione summa principia.

I. Status quaestionis.

1. V dogmatski teologiji novejši dobi se posebno mariologija vedno bolj razvija in izpopolnjuje. O tem priča mnogo bogoslovnih znanstvenih del, ki obravnavajo vse resnice o Mariji.¹ Na temelju razodetja primikajo vedno bliže veličastno osebnost matere Boga-človeka, tako da versko osvetljeni razum gleda vedno jasneje njeno podobo, razumeva vedno globlje njeno nalogo in se zaveda vedno močnejše njenega stališča v božjem načrtu stvarjenja in odrešenja, vedno bolj spoznava njeno neizmerljivo notranjo duhovno lepoto in vedno jasneje presoja njen pomen za usmerjanje življenja proti Bogu. Seme spoznanja, ki ga je Bog zasejal z razodetjem, se je pod vodstvom in varstvom sv. Duha razvijalo. Razni verski nauki so v raznih časih dobili različne zunanje izraze, včasih bolj določne, včasih manj jasne za naš današnji način spoznanja in izražanja. Danes, ko imamo sistematično urejeno² bogoslovno znanost, se množe monografije, ki zasledujejo razvoj posameznih dogem ali skušajo današnjemu načinu primerno in zato za današnje spoznavanje dostopneje razčleniti in zopet zediniti teologijo posameznih dob ali posameznih cerkvenih očetov in pisateljev. bodisi njihovo celotno teologijo, bodisi njihovo pojmovanje in izražanje o posameznih naukih, bodisi njihovo sta-

¹ Omenim le nekatere novejši mariologije: J. B. Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la théologie*. 4 zvezki. Paris 1900; Campana, *Maria nel dogma cattolico*.² Torino-Roma 1923; Lépicier, *Tractatus de B. V. Maria, Matre Dei*. Romae 1901; Gutberlet, *Die Gottesmutter*. Regensburg 1917.

² Nikakor pa še ne dovršeno.

lišče v vprašanih, ki so danes morebiti že jasno spoznane in opredeljene resnice. Tako je tudi o Mariji nastalo mnogo po-
 edinih razprav, ki odkrivajo njeno podobo v posameznih dobah
 ali pa pri posameznih cerkvenih očetih in pisateljih.³ Dela
 teologov seveda ne smemo ločiti od avtoritativnega učenja
 cerkve in od verskega slutenja, čutenja, spoznavanja, prepri-
 čanja in življenja vernikov. Slovesno proglašenje dogme o brez-
 madežnem spočetju Marijinem je mogočno vzvalovilo in poglo-
 bilo versko življenje, sijaj in žar Brezmadežne je vnel mogočen
 plamen navdušenja za Marijo in tako za njenega Sina Odreše-
 nika. Teologi pa so potem v svojem razpravljanju in raziska-
 vanju posvetili večjo pozornost nauku o smrti in vnebovzetju
 Marijinem, ki ga tudi moremo zasledovati nazaj skozi stoletja
 in utemeljiti z velikimi v sv. pismu jasno izraženimi resnicami
 o Mariji, kot so božje materinstvo, devištvo in polnost milosti.
 Že na vatikanskem cerkvenem zboru je bilo vloženih več pred-
 logov za definicijo tega nauka.⁴ V življenju cerkve je ta res-
 nica že tako vkoreninjena in pri teologih že tako razčiščena,
 da velja splošno za »definibilis«.⁵

2. Danes pa raste literatura, ki iz sv. pisma, tradicije in živ-
 ljenja cerkve vedno bolj jasno dogmatično določuje in oprede-
 ljuje stališče božje matere v ekonomiji milosti. Med človeškim
 rododromom stoji, a visoko nad njega se dviga proti Bogu Marijina
 osebnost, najsvetleje žari vzor njene čiste popolnosti, ideal
 popolnega, v nadnaravni red povzdignjenega človeškega otroka.
 Kakšen je njen odnos do človeškega rodu, do posameznih ljudi?
 Ali je sodelovala pri glavnem delu odrešenja samo posredno, ker
 je mati odrešenikova, ali pa tudi neposredno? Ali ima tudi pri
 delitvi milosti (*oeconomia gratiae, dispensatio, distributio, appli-
 catio*) neposredno nalogo? Ali je ta naloga splošna, kakor je
 splošno delo odrešenja? Ali Marijino sodelovanje pri delitvi

³ N. pr. F. A. v. Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahr-
 hundert.* Stuttgart 1886; E. Neubert, *Marie dans l'église antécédente.*
 Paris 1908; Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus.* Köln 1907;
 J. Niessen, *Die Mariologie des hl. Hieronymus.* Münster i. W. 1913;
 A. Eberle, *Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien.* Freiburg
 i. B. 1921; B. Hänsler, *Die Marienlehre d. hl. Bernhard.* Regensburg 1917;
 F. Morgott, *Die Mariologie d. hl. Thomas v. Aquin.* Freiburg 1878.

⁴ Prim. Granderath-Kirch, *Geschichte des vatikan. Konzils I.*
 451. Tudi škofje bivše Avstrije so pozneje sestavili *Postulatio episcoporum
 Austriae ad S. Sedem pro definitione dogmatica gloriosae etiam secundum
 corpus in coelum Assumptionis B. Mariae Virginis.* Natančno in lepo je
 tu razložen in utemeljen nauk o vnebovzetju.

⁵ G. Mattiussi S. L., *L'assunzione corporea della Vergine Madre
 di Dio nel dogma cattolico.* Milano 1924. Poročilo v *Gregorianum V.* (1924)
 fasc. 3. — F. X. Godts, *Definibilité dogmatique de l'Assomption cor-
 porelle de la T. S. Vierge.* Esschen 1924. — Godts dokazuje, da je nauk
 o vnebovzetju Marijinem predmet dogmatične vere, ne pa samo pobožnega
 verovanja, kakor to trdi J. Ernst, *Die leibliche Himmelfahrt Mariä
 historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet.* Regensburg
 1921. *Gl. Ephem. Theol. Lovan. I.* 462.

milosti sega tako daleč, kakor sega vsezveličavna volja božja, ki je temeljna postava za razdeljevanje milosti na posameznike? In na kakšen način vrši Marija to nalogo? Kaj plete vez med njo in dušami posameznih ljudi, ki jih božja milost vodi proti njihovemu najvišjemu smotru, zveličanju v Bogu?

V vsej zgodovini božjega kraljestva na zemlji vidimo, kako je odnos »vojskujoče se cerkve« do Marije globok in prisrčen. Pa ta odnos se ne izraža samo v posebnem češčenju, ki temelji v veri na Marijino osebno nalogo in vzvišeno popolnost. Otroško zaupanje vodi »otroke Eve v tej solzni dolini« k Mariji, jih zbira okrog nje. To zaupanje pa more kliti in se krepiti le iz prepričanja, da ni samo osebno polna milosti, ampak da je tudi mati milosti za nas, da ni samo ideal popolnosti, ampak da tudi nam pomaga k popolnosti. Ona je velika priprošnjica pri Bogu, naša srednica, naša besednica (advocata), naša pomočnica, vrata nebeška, mati vedne pomoči; nihče ni bil zapuščen, ki je k njej pribežal, jo pomoči prosil in se njej priporočal.⁶ Geslo »po Mariji k Jezusu« razodeva vero v Marijino veliko moč in usmiljenje ter materinsko skrb za vse ljudi, ki so odrešeni s krvjo njenega Sina. Kar vre iz srca častilcev Marijinih in velikokrat v panegirično čuvstveni zunanji obliki govorov išče pota v srca vernikov, kar v življenskih oblikah liturgije, hvalnic in molitev močneje vpliva in budi novo življenje, to teologija preiskuje. Skuša odkriti in opredeliti na racionalen način enotne in obenem splošne objektivne resnice, ki ustvarjajo to raznolično, bogato in prisrčno življenje. Zakaj tako individualno, različno življenje vodijo enotne sile verskega prepričanja, čeprav se jih vsak posameznik, ki živi to življenje, ne zaveda popolnoma jasno (refleksno).

3. Na zgoraj omenjena vprašanja odgovarjajo teologi v naših časih precej jasno in splošno: a) Marija sodeluje neposredno pri delitvi vseh milosti. b) To sodelovanje se vrši pri vsaki posamezni milosti posebej. c) Vsak posamezni človek, ki doseže kako milost, jo dobi »po rokah« Marijinih. č) Marija sodeluje predvsem po svoji priprošnji (intercessio, interventio). d) To sodelovanje pri delitvi milosti je Mariji izročeno gotovo po njenem vnebovzetju.⁷ e) Zato je Marija v resničnem pomenu splošna srednica milosti za človeštvo.

Ako so ti odgovori utemeljeni, potem smo misel o Marijinem sodelovanju pri delu odrešenja mislili do konca, razkrili vso njeno vsebino, razvili do polnega cveta. »Nova Eva« je potem posredno in neposredno (z ozirom na posameznika, ko

⁶ Salve Regina, Memorare.

⁷ Cerkevna molitev zatrjuje notranjo zvezo med vnebovzetjem in nalogo Marije v nebesih. »Munera nostra, Domine, apud clementiam tuam Dei Genitricis commendat oratio: quam idcirco de praesenti saeculo translulisti, ut pro peccatis nostris apud te fiducialiter intercedat.« *Secr. in Vig. Assumptionis.*

dejansko prejme milost), vedno »mati živih«; duhovna mati človeštva vrši potem svoje materinsko oživljajoče delo še vedno nasproti vsakemu, ki prejme milosti, ki je deležen nadnaravno oživljajočega in probujajočega božjega vpliva. Marijini naslovi: nova Eva, duhovna mati človeštva se ji popolnoma upravičeno pridevajo. Sv. pismo, tradicija, verska analogija nam dajejo jasn dokaz za to, že v resnici o rojstvu Kristusa, odrešenika človeštva, iz Marije jih ugledamo. A če se vmislimo v vsebino teh naslovov in skušamo na podlagi virov razodetja izmeriti ves njihov pomen, bomo prišli do prepričanja, da bi z gornjimi odgovori izčrpali šele njihovo dalekosežnost in globokost.⁸

4. Dasi nauk o Mariji kot srednici vseh milosti ni imel v svoji zgodovini, ko se je posebno po sv. Bernardu in izraziteje po sv. Alfonzu Lig. začel oblikovati, in tudi dandanes nima nasprotnikov med teologi, vendar so glede njegove izvestnosti še neodločena mnenja. Sv. Alfonz Lig. je z velikim navdušenjem razlagal in dokazoval stavek: Vse milosti se delijo po rokah Marije.⁹ Le Muratori (Lamindo Pritamio) je v knjigi Della regolata divozione nasprotoval in imenoval to trditev prazno, pretirano misel, ali pa sicer pobožno, a neutemeljeno umisel (fantazijo). Drugi teologi pa so jo smatrali za utemeljeno in pobožno verovanje (pía opinio). Tega mnenja so še dandanes nekateri teologi. Teološko znanstveno je utemeljil ta nauk izmed novejših teologov po mojem mnenju najgloblje in najlepše Scheeben.¹⁰ Odgovarja na ugovor, da je ta nauk kvečjemu le nekoliko verjetno pobožno mnenje ali pa prazna hiperbola: »Man braucht aber nur den Sinn des Satzes genau zu fixieren und dann den Zusammenhang der mittlerischen Funktion Mariens im Himmel mit ihrer gesammten Mittlerfunktion und Mittelstellung in's Auge zu fassen, um sofort zu erkennen, daß die wissenschaftliche Konsequenz einen echten Theologen dazu nötigt, an dem Satze festzuhalten, und daß die Bemäkelung desselben auf eine oberflächliche Erwägung der Sachlage zurückzuführen ist.«¹¹ Tudi Terrien je v svojem delu o Mariji cela dva zvezka posvetil »materi človeštva«. Z vso natančnostjo je razložil nauk o Marijinem sodelovanju pri odrešenju človeškega rodu, pokazal je, kako je tudi zadnja misel, kakor jo je izrazil sv. Alfonz, v tradiciji vsaj tako dobro utemeljena, kakor je bil nauk o brezmadežnem spočetju. Prišteva pa ta nauk še med pobožna verovanja (pieuse croyance), ne med obvezne resnice, še manj med dogme. Ali če promatramo dokaze: harmonično zvezo z razvidno izvestnimi verskimi resnicami, šte-

⁸ S tem še nikakor ne trdim, da spada ta nauk med razodete resnice.

⁹ »Tutte le grazie per mano di Maria si dispensano.« Le glorie di Maria. Introduzione.

¹⁰ Handbuch der kathol. Dogmatik III. Freiburg im Br. 1882, str. 588 ss.

¹¹ o. c. 624.

vilo in avtoritetu prič iz tradicije, bomo radi in popolnoma razumno pritrčili temu nauku.¹²

Mnogi dogmatiki v sistematično urejenih knjigah omejnajo kratko ta nauk, ko govorijo o Mariji srednici, in se zadovoljujejo z razlago in navedbo dokazov, ne da bi se natančneje pečali s kvalifikacijo njegove teološke izvestnosti, ali pa ga imenujejo pobožno verovanje.¹³

Bolj določno pa cenzurirajo ta nauk teologi, ki so posebno v zadnjem času v monografijah proučevali to vprašanje. Posebno teologi v romanskih katoliških deželah smatrajo ta nauk za resnico, ki spada k razodetju in je toliko utemeljena v virih razodetja, da je sposobna za definicijo. Tako trdijo Godts C. S. S. R.,¹⁴ Broise S. I.,¹⁵ Bainvel S. I.,¹⁶ Villada,¹⁷ Bover,¹⁸ Crombrughe.¹⁹

¹² Mais telle est la gravité des arguments par lesquels on peut la soutenir, tels les rapports harmonieux qu'elle présente avec des vérités indiscutables tels aussi le nombre toujours croissant et l'autorité des témoignages, telle enfin la faiblesse des objections, qu'on lui oppose, qu'il me paraît extrêmement raisonnable et souverainement doux de l'admettre. O. c. II. p. 1. t. 606.

¹³ Prim. Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae IV.³ (Freiburg i. Br. 1909) str. 356: »Sine dubio haec sententia est pia et intrinsecus probabilis.« A. Tanqueray, Synopsis theologiae dogmaticae II.¹⁸ (1921) str. 809: »Multi theologi docent reapse nullam gratiam dari sine eius intercessionem.« F. Diekamp, Katholische Dogmatik II.^{3.5} (Münster in W. 1921) str. 350: »Es ist eine fromme, innerlich wahrscheinliche Meinung, daß nach der Anordnung Gottes alle Gnaden, die Christus verdient hat, durch Maria den Menschen zufließen.« P. Minges O. F. M., Compendium theologiae dogmaticae specialis I.² (Ratisbonae 1921). J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik II.⁰ (Paderborn 1914) str. 332—334.

¹⁴ De definibilitate mediationis universalis Deiparae (Bruxelles 1904) str. 441: »Sic abunde probavimus universalem Deiparae mediationem atque consolatoriae huius revelatae veritatis definibilitatem.« Ima zelo mnogo materiala.

¹⁵ Marie, Mère de grâce. Par R.-M. de la Broise et I. V. Bainvel (Paris 1921) str. 44/45: »Les raisons traditionnelles, prises du témoignages des Pères et de la pratique de l'Eglise, paraissent assez graves à plusieurs théologiens pour soutenir que l'interventions de la Sainte Vierge dans chacune des grâces n'est pas seulement une vérité, mais encore une vérité relevant du domaine de la foi proprement dite.« Sam pa ne da eksaktno cenzure.

¹⁶ Marie, Mère de grâce. Cfr. str. 98: »Cette vérité n'est pas seulement une vérité acquise par voie de deduction théologique; c'est une vérité que nous pouvons hardiment regarder comme appartenant au dépôt de la foi et contenue dans le magistère de l'Eglise.« Bainvelova razprava v tej knjigi je v bistvu memorandum, ki ga je izročil marijanskemu kongresu v Fribourgu l 1902, o. c. XXIX.

¹⁷ Por la definición dogmática de la mediación universal de la Santísima Virgen.² Madrid 1917. Razlaga in izpopolnjuje prošnjo belgijskih redovnih predstojnikov na papeža Benedikta XV. za dogmatizacijo nauka o Mariji, srednici vseh milosti.

¹⁸ La mediación universal de la Virgen en santo Tomas de Aquino (Bilbao 1924) str. VII: La mediación universal de la Virgen se demuestra invictamente por la Sagrada Escritura y por la tradición de los Santos Padres. Prim. od istega pisatelja: La mediación universal de la »Segunda

Chr. P e s c h se v svoji monografiji²⁰ ne izjavlja določno, vendar pa se vidi iz njegovega razlaganja in dokazovanja, da je prepričan o tesnem stiku tega nauka z razodetjem in o možnosti definicije. Izmed druge literature, ki mi je dostopna, navedem še delo dominikanskega teologa H u g o n a,²¹ ki obširno razpravlja o polnosti milosti v Mariji, ki je »plena sibi, superplena nobis«.²²

Da bo slika sedanjega stanja tega vprašanja nekoliko popolnejša, naj še omenim nekaj dejstev, o katerih bom pozneje več govoril. Na nekaterih marijanskih kongresih v romanskih deželah se je to vprašanje o Mariji srednici vseh milosti izrečno obravnavalo in vsestransko razmotrivalo. Tako na 4. bretonskem kongresu v Folgoatu l. 1913,²³ posebno obširno pa na flamskem kongresu v Bruxellesu l. 1921. V belgijskih škofijah je vpeljan praznik Marije srednice vseh milosti s posebnim oficijem. Tudi jezuitski red je prevzel ta oficij. Belgijski redovni predstojniki so naslovili na papeža Benedikta XV. spomenico s prošnjo za definicijo tega nauka.

5. Nauk o Mariji srednici vseh milosti je v zvezi z raznimi verskimi resnicami iz kristologije, soteriologije in haritologije. Posebno o zakonih razdeljevanja milosti si moramo biti na jasnem. Dotika se ta nauk posebno resnic o zasluženju in posredovanju milosti po Kristusu, o zadostnosti odrešenikovega dela. Jasnost moramo imeti tudi o dejstvu in načinu priprošnje svetnikov, o občestvu svetnikov. Zato hočem najprej govoriti o nekaterih temeljnih točkah, da moremo Marijino stališče dogmatično pravilno presojati. Potem pa bomo zasledovali zgodovinski razvoj klic, iz katerih se je razvil in na katerih sloni ta nauk. Nato pa bomo skušali spoznati način, po katerem se vrši posredovanje matere milosti in obseg tega posredovanja.

II. Marija in božji načrt odrešenja.

6. Jezus Kristus je učlovečeni Sin božji. S predestinacijo učlovečenja druge božje osebe pa je bila združena tudi odre-

Eva» en la tradición patristica. (Ponatis iz Estud. ecles. 15, oktobra 1923, Madrid. Administracion de »Razon y Fe.«); Los fundamentos de la Mariología en las Epistolas de San Pablo (Estud. ecles. 1924 t. 3.); Spiritualis B. Mariae V. maternitas »in Christo Jesu« B. Pauli documentis comprobata. Verbum Domini, t. 3. (1923), 307—310.; Protoevangelii Mariologia Pauli soteriologia illustrata, confirmata et aucta. (litogr.); La mediación universal de Maria según San Ambrosio. Gregorianum, 1924, fasc. 1, str. 25—45.

¹⁹ Coll. Gand. De universali B. Mariae in re salutis mediatione, t. 10 (1923) p. 22—27.

²⁰ Die selige Jungfrau Maria als Vermittlerin aller Gnaden. Freiburg i. Br. 1923. Gl. BV IV, str. 179 ss.

²¹ La Mère de grâce. Paris 1904.

²² Nekatero njegove misli so bolj slabo utemeljene.

²³ Gl. naslove razprav v Broise-Bainvelovi knjigi str. 110.

šenikova naloga. Izmed neštevilnih možnih svetov, ki jih je božja vsevednost spoznavala od vekomaj, je izbral Bog onega, v katerem je bil nadnaravni smoter določen, v katerem je videl padec človeštva, pa tudi odrešenje po učlovečenem Sinu božjem. Od vekomaj je bilo torej določeno učlovečenje Besede božje, od vekomaj tudi naloga odrešenikova. Pri človeku ni združen tostranski življenjski poklic z njegovo osebo; oče in mati dasta otroku naravo, življenje, ne moreta pa s tem bistveno združiti njegovega poklica. Lahko pogojno določita; ta in ta stan bo otrok pozneje izbral, če bo sin, če bo živel, če bo zmožen, če bo hotel ubogati očeta in mater. Lahko potem, ako se pogoji izpolnijo, vplivata v smeri tega poklica po fizični in moralni vzgoji, s svojim trudom in s pomočjo milosti božje. A njihova vzgoja tudi ni popolna, zato ne popolnoma zanesljiva, ni edina, ampak lahko tudi drugi zunanji činitelji vplivajo na smer otrokovega teženja in mišljenja. Lahko je Bog drugače namenil in zato njegova previdnost vodi v drugi smeri, lahko je mogoče, da volja otroka ne soglaša z željo in voljo staršev. Starši želijo, da bi otrok, ki jim bo rojen, postal duhovnik. A od koliko pogojev je odvisno, da se to uresniči! Vzrok je v tem, ker ta naloga, ta poklic ne spada med bistvene smotre te narave in osebe, ki jo je mati rodila. Nihče navadno ni že v materinem telesu absolutno določen, da bo duhovnik, kmet, svetnik, grešnik. Bog pač to ve, a ve zato, ker od vekomaj pozna z g o d o v i n o vsakega človeka.

Učlovečeni Sin božji pa je odrešenik. To ni slučajna njegova naloga, ampak od vekomaj določena in smoter njegovega učlovečenja.²⁴

7. Ker je druga božja oseba privzela človeško naravo in jo združila z božjo v eni božji osebi, je Jezus Kristus tako že v ontološkem oziru srednik med človeštvom in Bogom. Temelji to sredništvo v hipostatični uniji (*mediatio naturalis per substantiam*). Učlovečil se je zato, da postane tudi s svojim življenjem in s svojo smrtjo srednik med človeštvom in Bogom (*mediatio per operationem*). Bog je hotel imeti popolnega srednika, ker je hotel popolno zadoščenje za izvirni greh (*peccatum naturae*) in za vse druge grehe (*peccata personalia*) in je hotel tudi, da človeštvo zopet more priti po tem sredniku do zveze z njim, kakor jo je zamislil in katero je razdril greh, do nadnaravnega prijateljstva v posvečujoči milosti in tako do nadnaravnega končnega smotra v blaženem gledanju neskončne njegove popolnosti.

Jezus Kristus, človek-Bog, je mogel dati popolno zadoščenje in ga je tudi dal. Njegova dejanja so imela neskončno

²⁴ Ni se nam treba spuščati v preporno vprašanje o smotrnem vzroku učlovečenja, ker ne spada semkaj. Tudi skotistična šola priznava, da je bilo odrešenje človeškega rodu v dejanskem redu soodločujoče za učlovečenje, da je Bog določil, da se po učlovečenju izvrši odrešenje.

vrednost, so bila v neskončno čast božjo. To izvira iz hipostatičnega zedinjenja obeh narav. Več časti je dalo Bogu eno Kristusovo dejanje, kakor je je moglo odreči nešteto človeških grehov, — dasi je vsak smrtni greh v gotovem oziru neskončen, ker žali neskončnega Boga. Dal je po svoji smrti, ki jo je mogel pretrpeti po svoji človeški naravi, zadostno, popolno, splošno in neskončno zadoščenje (*satisfactio sufficiens, condigna, universalis, superabundans, infinita*).

Odrešenikov cilj ni bil samo ta, da poda Bogu zadoščenje, ampak da upostavi nadnaravno zvezo človeštva in Boga. Njegovo delo, predvsem njegova smrt ni dosegla samo odpuščanja grehov, ampak je tudi zaslužila milost (*satisfactio meritoria*) in sicer je dosegla zaradi neskončne vrednosti tega dela, daritve na križu, neizčrpljiv zaklad milosti. Popolni srednik med človeštvom in Bogom je torej zato, ker posreduje to, kar mora v e z a t i človeka z Bogom, namreč milost, ker zopet človeka napravi za otroka božjega in dediča nebeškega kraljestva. Najgloblji in božji namen Kristusov ni bil torej edino ta, da bi bil za človeštvo samo vzor, ampak da je odrešenik človeštva, srednik med človeštvom in Bogom. Da je najvišji, popolni in edini srednik, izhaja vprav iz hipostatičnega zedinjenja in iz namena učlovečenja. To je glavni božji namen Kristusa, učlovečenega Boga, in možnost tako posredovati je dana v hipostatični uniji. Srednik pa je ne samo po svoji duhovniški službi, ampak tudi po učeniški in kraljevski in je obenem tudi kot vzor, ki vpliva na človeštvo in ga dviga k Bogu. Vse to ima po svoji naravi, ni mu bilo podeljeno po posebni milosti ali izročeno po posebni oblasti (*mediatio ex gratia*). Zaradi tega lastnega dela zadoščenja in zaslužnja je tudi vir vseh milosti (*caput gratiae*). Njegovo zadoščenje in zaslužnje je neskončno popolno in splošno, zato tudi ničesar ne potrebuje, kar naj bi njegovo notranjo vrednost dopolnilo, kar naj bi njegovo zaslužnost povečalo ali pomnožilo, ampak more vsak zadostiti Bogu le po Jezusu Kristusu in v njem, more le po Kristusu dobiti milost in s tem zvezo z Bogom. Zato moremo govoriti sicer o posredovalcih človeštva z Bogom, toda le v podrejenem smislu, le v zvezi s Kristusom (*mediatio ex gratia*). Zadoščenje človekovo je njegovo dejanje, a zadoščenje je le tedaj, če dejanje poteka tudi iz milosti Jezusa Kristusa; zaslužiti moremo pri Bogu milosti za druge le tedaj, ako delamo iz milosti Jezusa Kristusa; učitelji moremo biti drugim in jih voditi k Bogu le tedaj, če imamo oblast od Jezusa Kristusa, ali vsaj njegov nauk oznanjujemo; zakramenti so sredstva posvečenja le toliko, v kolikor imajo moč od Jezusa Kristusa. »Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.«²⁵

²⁵ 1 Tim 2, 5—6.

8. Poglejmo sedaj na kratko, kakšno je Marijino stališče v tem božjem načrtu učlovečenja Besede in odrešenja človeškega rodu. Iz tega bomo lahko slutili vso njeno veličino, spoznali pa tudi njeno popolno odvisnost od Boga in Kristusa, njenega sina, v delu odrešenja. Ponoviti nam je treba samo nekaj velikih resnic o njej.

Marija je najtesneje združena s Kristusom. Mati Kristusa, Boga-človeka je. Materinsko delovanje meri na to, da rodi na svet osebo. Dasi navadna človeška mati ne da otroku duše, ki jo Bog neposredno ustvari, vendar teži njeno prvo delovanje na to, da rodi popolnega človeka, osebo. Mati pripravlja človeško naravo po njeni telesni strani in Bog po zakonih narave, ki jih je določil, vdahne dušo, ki je formalno počelo človeške osebe. Ali če gledamo z druge strani; Bog ustvari in podari dušo, ki ji mati pridruži telo. Druga božja oseba se je podarila Mariji, da ji je dala človeško naravo. Materinsko delovanje Marijino je težilo za tem, da rodi Kristusa Boga-človeka. A Kristus je bil odrešenik in srednik človeškega rodu. Marija je mati odrešenikova, mati srednikova. In to ne samo materialno, kakor je navadno pri človeški materi z ozirom na bodoči poklic otrokov.²⁶

To razumemo, ako le prav pojmujeemo predestinacijo Marije za mater božjo, in razodetje, ki nam govori o načrtu odrešenja človeškega rodu in izvršitvi tega načrta. Kaj pomeni, da je bila Marija predestinirana za mater božjo? Iz predestinacije učlovečenja sledi takoj tudi predestinacija matere učlovečene Besede božje, in to ne samo na splošno v tem pomenu, da bo Kristus imel človeško mater, ampak reči moremo, da je imel Bog precej pred očmi individualno določeno mater. Ne tako, da bi Bog gledal čas in kraj, kdaj in kje naj se rodi odrešenik, videl tudi device izraelskega rodu in eni dal oznanilo, da postane mati božja. Določil jo je precej pri določitvi učlovečenja in jo ustvaril kot tako; rojena je bila kot bodoča mati božja in že od vekomaj »je bila pri njem«, v božji misli. Ra d i t e g a je devica Marija bila v tem času in kraju in pripravljena po duši in telesu, da je bila »vredna« nositi božje Dete v svojem telesu.

V tej zamisli matere svojega Sina pa je Bog upošteval njeno privoljenje, da postane mati božja. Zato je v času, ko se je moral izvršiti božji načrt, poslal svojega angela, ki ji je božji sklep naznanil. Marija je privolila in tako postala mati Kristusa-Boga in odrešenika. Vedela je, da bo njen sin odrešenik sveta, da bo rešil ljudstvo njegovih grehov, da bo spravil človeštvo z Bogom. Vedela je in hotela postati mati takega sina s tem, da je prostovoljno privolila v božji sklep.²⁷ Poznala

²⁶ Tako mislijo protestanti.

²⁷ Luk. 1, 26—38.

je prvo razodetje o odrešenju človeškega rodu in gotovo prekrobo stare zaveze o odrešeniku. Ker je Marija postala mati božja, je v najtesnejši zvezi z Bogom; ker je postala prostovoljno mati odrešenikova in srednikova, je v tesni zvezi z odrešenikom in njegovim delom. Ker pa je po svoji čisto človeški naravi med človeštvom, je torej že po svoji človeški naravi zaeno z materinsko nalogo v nekem oziru naravna srednica med ostalimi človeškimi otroki in med Kristusom. Zaradi svoje božje-materinske naloge je bila »polna milosti«. In po milosti presega ravno zaradi tega vsa druga ustvarjena bitja. A milosti ni imela zaradi svoje človeške narave, zaradi zgolj človeških del. Predestinacija za božje materinstvo je bila prostovoljna božja dobrot, vsa polnost milosti je imela vzrok v delu in zasluženju njenega sina (kot causa meritoria). Zaradi učlovečenja druge božje osebe jo je Bog predestiniral, zaradi sina in iz bodočega sinovega zasluženja jo je tudi tako obdaroval z milostmi. Tudi Marija spada med odrešeni rod človeški, le da je »singulari modo redempta«, obvarovana tudi izvirnega greha, tudi za Marijo je bil Kristus odrešenik in srednik, ker je njegova milost njeno dušo tako okrasila — njen sin je bil, zato je največ prejela od njega.²⁸ Zato je tudi vsakemu katoličanu jasno, da Marije ne imenuje rešiteljice, kot da bi ona, ki ima vso moč in zasluženje od Kristusa, mogla notranje dopolniti vrednost njegovega zadoščenja in zasluženja, ki je zadostno, splošno, neskončno. Zato vemo, da ne more biti srednica v istem redu in z isto lastno močjo kakor Kristus, ampak le mediatrix ex gratia, mediatrix subordinata. A vendar je najbližja njemu kot mati, resnična srednica po svojem materinskem delovanju, resnična srednica, ker je polna milosti in zato tudi polna zasluženja in zato tudi najmočnejša priprošnjica, ker je najljubši otrok božji po milosti.

III. Delitev milosti (dispensatio gratiae).

Jezus Kristus je dopolnil svoje delo odrešenja s svojo smrtjo na križu. Pridobil je neskončen zaklad milosti (acquisitio gratiae), postal je vir milosti za vse človeštvo, ni v drugem zveličanja kakor v njem. Ne smemo si tega — samo po sebi umevno je — misliti tako materialno, kot da bi bile milosti zbrane kakor zaklad, iz katerega se deli. To je umevno, ako vemo, da milost ni nekaj zase bivajočega, ampak le neka v

²⁸ »Quanto magis aliquid appropinquat principio in aliquo genere, tanto magis participat effectum illius principii... Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter. Unde et dicitur (Jo 1, 17): Gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere.« S. Th. III, q. 27, a. 5.

duši ustvarjena bitnost (suponira tudi naravo, da more bivati). To pomeni z ozirom na odrešenje, da je Kristusovo delo bilo v neskončno čast in zadoščenje Bogu in je imelo neskončno vrednost, izvršil ga je vprav zato, da zadosti Bogu in pridobi prijateljstvo božje človeškemu rodu. Po človeški naravi je bil iz Adamovega rodu, v zvezi z vsem človeštvom, žrtvoval se je — sam brez greha — za človeški rod, dal zadoščenje zanj in izvršil delo, ki je božje prijateljstvo oživilo v neskončni meri na človeški rod. Da pa postane človek deležen tega prijateljstva božjega, mora vprav dobiti zvezo s tem Kristusovim delom. s Kristusom samim mora dobiti stik in mora ostati z njim združen. Začeti človek ne more sam, ampak ga mora Bog poklicati. Človek mora tudi prejeti milost, mora potem tudi rasti v milosti, da pride v tesno dejansko, osebno zvezo s Kristusom in tako z Bogom in mora ohraniti to zvezo do svoje smrti. Potem šele je delo odrešenja z ozirom na posameznega človeka izvršeno. Kristus zato ostane odrešenik vedno, dasi je milosti pridobil, dasi je zasluženje dopolnil. Njegova milost se deli, da tako postanejo Adamovi otroci dejansko deležni sadov odrešenja. Zato lahko ločimo med pridobitvijo in razdelitvijo ali aplikacijo milosti. Ker je isto delo odrešenja zaslužilo milosti in je razlog, da se delijo, zato vodi pot do prejemanja milosti le po Kristusu sredniku. Odrešeni smo zato mi dejansko, ako smo bili pridruženi Kristusu in smo postali deležni tako njegovega zasluženja in s tem prijateljstva otrok božjih.

Zato je Kristus odrešenik tudi avtoritativno postavil zakone za delitev milosti, določil način, kako postanemo deležni dejansko njegovega dela, ustanovil je sredstva milosti, zakramente. Zato je tudi on sam določil druge posredovalce med seboj in človeškim rodom, ki z naukom ali oblastjo ali daritvami vodijo k tej zvezi z njegovo milostjo, z njim in po njem z Bogom. Razni so zato »sredniki« milosti, a vsi le podrejeni (secundarii), razne so funkcije posredovanja, ali vse le v moči Kristusovi in zato, da vežejo s Kristusovim delom in zasluženjem. So pravi posredovalci milosti, ne samo simbolični, a vendar ne samolastni, iz sebe učinkujoči.

Razodetje nam pravi, da more človek tudi za drugega zaslужiti milost (de congruo), da more torej biti srednik zanj, a le tedaj, če je sam v milosti; more tudi drugemu izprositi milost, a le tedaj, če je njegova molitev nadnaravna, iz milosti porojena. In čim večje je zasluženje, tem bolj je ljub Bogu in tem več lahko tudi pridobi milosti za drugega, tem več lahko izprosi.²⁰

²⁰ Seveda Bog ni tako vezan na te zakone razdelitve milosti, da bi preko njih ne mogel dati nobene milosti. Glavni znak milosti je, da je popolnoma prostovoljni dar božji in vrhovni zakon delitve milosti je volja božja, da ljudi vodi k zveličanju.

Iz tega, kar smo doslej povedali, sledi, da je namen odrešenja ta, da vse ljudi napravi deležne Kristusovega zasluženja, da je človek odrešen šele potem, ko je, po milosti poklican, s svojim dejstvom združen s Kristusom, ko je »vtelešen v Kristusa«. Postati ud telesa Kristusovega! K temu more pomagati tisti, ki je že vsaj na poti ali pa je dejansko dosegel že to, pomagati more po zasluženju in (posebno na podlagi zasluženja) s priprošnjo. To je predvsem pomen besed sv. Pavla: »Qui nunc gaudeo in passionibus pro vobis et adimpleo ea, quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius, quod est Ecclesia.«³⁰ Ne izpopolnjuje notranje pomanjkljivosti Kristusovega trpljenja, ne dovršuje notranje vrednosti njegovega zasluženja, ampak ravno v tej moči in po oblasti, zasluženju, molitvi, ki živi iz Kristusa, pospešuje dejansko razdelitev milosti, aplikacijo sadov odrešenja, rast telesa Kristusovega.

Kristus je odrešenik in srednik tudi v nebesih. Njegovo zasluženje ostane na veke in je v nebesih vedno pred »božjimi očmi«, tako vedno posreduje za nas.³¹

Dogmi o občestvu svetnikov in posebej o priprošnji svetnikov nam zatrjujeta, da so tudi svetniki v nebesih vedno posredovalci pri Bogu za nas. Ne morejo zaslužnih dejanj več izvrševati, morejo pa prositi, in te prošnje imajo moč radi njihovih zaslug, ki so jih na zemlji pridobili in ki so jim pridobile nebesa, večno zvezo, prijateljstvo in ljubezen božjo.

Tako razumemo, da Kristusa vedno v vseh molitvah vsaj implicite prosimo pomoči. Cerkev navadno svojim molitvam dostavlja: »Per Dominum nostrum J. Chr.«. Tudi nam je razviden razlog, zakaj ima v molitvah za priprošnjo Marija vedno posebno stališče. Obenem pa tudi vemo, da je Jezus Kristus vedno unus mediator, drugi vsi mediatores sub mediatore, dependentes a primo mediatore, tudi Marija, dasi je višja nad drugimi svetniki. Kristus je splošen srednik za vsako milost. O Mariji pa iz tega samega še ni razvidno, da je tudi splošna srednica za vsako milost.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

³⁰ Col. 1, 24.

³¹ Semper vivens ad interpellandum pro nobis. Sacerdos in aeternum. Hebr. 7, 23, 24.

Dr. Lambert Ehrlich — Ljubljana;

Bogovi.

(Entia suprema.)

Summarium. (Continuatio.) — Summa entia Australiae meridionalis contaminata esse mythologia astrali negari quidem nequit, patet tamen ex certis indicis hanc mythologiam superadditam fuisse posteriore tempore entibus supremis. (Talia indicia sunt: defectus cultus astralis, ethica sublimis, quae ex mythologia astrali explicari nequit etc.) — Etiam si de universalitate facti religiosi non constat tam certe, ut excludatur existentia gentium areligiosarum (ethnologi, ad quos provocant apogetae ad demonstrandam illam universalitatem, supponunt conceptum religionis multo latiore ac apogetae), affirmari tamen potest statum areligiosum magiae, superstitionis, totemismi, ubi inveniatur, esse posteriorem statu religioso colente deos personales. Optimum exemplum ad illustrandam hanc affirmationem praebent tribus Australienses inhabitantes districtus Queenslandenses et regiones centrales Australiae.

V prvem članku sem skušal dokazati, da se najvišja bitja, ki jih častijo južno-vzhodni Avstralci, ne dajo razložiti ne iz animizma ne iz totemizma ne iz magizma ne iz sociološkega evolucionizma, da torej niso evolucijske tvorbe prosto snujoče človeške domisljije.

Nastane pa upravičen dvom, če niso bogovi Bundjil, Mungangaua, Daramulun, Bajame samo simboličen izraz astralnih dogodkov na nebu; nosijo namreč izrazite poteze astralne mitologije.

Astralna mitologija avstralskih bogov.

Bundjil ima po raznih mitih dve ženi (Ganavara; črna laboda),¹ nadalje ustvari prvega človeka, Karvien imenovanega, in mu podari dve ženi, ki mu jih pa zopet vzame. Karvien kliče na pomoč vrano in gre v boj proti Bundjilu; ta ga pa rani na nogi, da začne šepati; shujša tako, da ga je samo še kost in koža, Bundjil ga končno spremeni v vrano.²

Nuralie, najvišje bitje Viimbajo-plemen (v severozahodni Viktoriji), ima po raznih mitih tudi dve ženi.³ Ustvaril je zemljo in dal zakone, zdaj pa biva kot ozvezdje na nebu. Prvi ljudje so bili razni Nuralie, eni sokoli, drugi vrane. V boju, ki je med njimi nastal, je sokol ranil vrano na nogi, a končno

¹ Howitt, A. W., *The Native Tribes of South East-Australia*, London 1904, pp. 489, 491, 129.

² Brough-Smith, *Aborigines of Victoria*, p. 425 (ap. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, 295).

³ Van Gennep, *Mythes et Legendes d'Australie*, p. 35, 117 (ap. Schmidt, op. c. 276).

so se sokoli in vrane spoprijaznili in ustanovili skupno Viimbajopleme z eksogamnimi polovicami »sokoli in vrane«, ki se ženijo med seboj.

Daramulun ima po enem mitu za mater Ngalalbal (= emu, avstralski noj), po drugem dve ženi z istim imenom. Pri ponočnih iniciacijah plemena Juin smukne Ngalalbal v podobi emuja kot senca mimo ponočnega ognja, držeč v roki bumerang.⁴

Pri plemenih Kamilaroi, Viradjuri in Juahlay, ki bivajo severno od Juin-plemena in ki častijo Bajameja kot najvišje bitje, nastopa Daramulun kot zlo bitje, je vladar noči;⁵ on je nasprotnik Bajameja, ubil je njegove otroke, požrl fante, ki mu jih je Bajame izročil v iniciacijo, drznil se je loviti emuja, sveto žival Bajamejevo; vsled tega velja za ljudožrca, je zaničevan in Bajame ga kaznuje s smrtjo.⁶ Daramulun pomeni »noga na eni strani« in Viradjuri ga predstavljajo pri iniciacijah v podobi samo z eno nogo, dočim konča druga noga v golo kost (očividno posledica boja z Bajamejem).⁷

Bajame ima eno ali pa tudi dve ženi,⁸ sedi kot zelo star mož nepremično na kristalnem prestolu na nebu in ima emujeve noge.⁹

Na prvi pogled vidimo, da se pojavljajo v teh mitologijah isti motivi.

a) Dve ženi (s simboli: labod, emu, bumerang).

b) Nasprotstvo med Bundjilom-sokolom in Karvienom-vrano, med Nuralie-sokoli in Nuralie-vranami, med Bajamejem in Daramulunom. Karvien, Nuralie-vrana in Daramulun so vsi ranjeni na nogi, da šepajo, hirajo in se starajo.

c) V vseh treh slučajih so ženske povod boja, Bundjil uropa Karvienu obe ženi, Nuralie-sokol in vrana se sporazumeta, da se njuni otroci med seboj ženijo, Daramulun lovi emuja, sveto žival Bajamejevo, ter jo ima za ženo: Ngalalbal pomeni emu.

Vsi trije motivi so izrazito astralno-mitološki.

Ženi Bundjilovi sta laboda. Po vsem svetu veljajo labodi za lunarni motiv¹⁰ (zakrivljen vrat je podoba luninega krajca, dva laboda pomenita prvi in zadnji krajec). Emu z zakrivljenim vratom je prav tako simbol lune, povrh še drži pri ponočnih iniciacijah bumerang, zakrivljen bat, ki ima natančno podobo luninega krajca. Da so spravili Avstralci bumerang v zvezo z luno, dokazuje dejstvo, da pomeni pri Viradjuri bargan = bu-

⁴ Howitt, op. c. 546, 560.

⁵ Ridley, Kamilaroi, 137, ap. Schmidt, op. c. 356.

⁶ Langloh-Parker, The Euahlayi Tribe, 1905, op. c. 102.

⁷ Schmidt, op. c. 347.

⁸ Langloh-Parker, op. c. p. 8.

⁹ Schmidt, op. c. p. 371.

¹⁰ Schmidt, op. c. p. 305.

merang, bargan - bargan pa lunin krajec.¹¹ Neki severno-avstralski mit povrh pripoveduje, da je nekdanj padel lunin krajec na zemljo in postal bumerang; tako so baje Avstralci prišli do svojega bumeranga.¹²

Sokol (ali orel) je pri mnogih narodih mitološki simbol solnca ali ščipa, vrana simbol lune kot take ali mlaja.

Izrazita lunarna poteza je šepasta noga Karviena, vrane in Daramuluna.

Primitivna plemena so si predstavljala razne lune mene kot bojne faze boja dveh junakov, ščipa in mlaja. Na mesto ščipa stopi na gotovi stopnji kulturnega razvoja solnce; potem si stojita nasproti solnce kot junak svetlobe in luna kot vladar teme. Polna luna pojema; solnčni junak je ranil luninega, da začne ta šepati, hirati, se starati. Slovenci pravijo zelo značilno: luna se stara. Zakaj pa ravno rana na nogi? Ako gledaš pojemačo luno, je luna zgubila desni krajec, mož v luni pa s tem eno nogo; ima nogo samo na eni strani, postal je »Daramulun« (dara = noga, mulun = na eni strani).

Mesto noge ima Daramulun samo kost; tudi Karvien je shujšal vsled rane na nogi, da ga je samo kost in koža. Kost, okostnica je pri raznih narodih znan lunarni motiv.¹³

* * *

Nastane torej vprašanje, ali ne kažejo te astralno-mitološke poteze na to, da omenjeni bogovi niso resnični bogovi, ampak samo simboličen izraz astralnih fenomenov.

Resnični bogovi.

1. Denimo, da bi Avstralci ne bili imeli v početku nikake ideje o višjih bitjih, da bi bili opazovali solnce, luno, zvezde, jih posebljali ter jim pripisovali nadčloveške sile, vse to pod silnim vtisom onih vplivov, ki jih izvajajo solnce, luna, vremenske sile na naše življenje; priznajmo celo, da bi jim mogli vsled tega pripisovati večnost, vsevednost, vsemogočnost, torej lastnosti, ki smo jih ugotovili na teh bogovih (češ, solnce ima neizčrpno moč, vzhaja dan za dnem, posije v vse kote zemlje, ustvarja z vsemogočno silo vegetacijo na zemlji itd.). Pa odkod bi mogli Avstralci vedeti, da so potem ti bogovi ustanovili iniciacije in dali plemenske zakone? Zakaj naj bi solarni in lunarni bogovi zapovedali pokorščino napram starejšinam, prepovedali občevanje z ženskami in uživanje gotovih jedi? Zakaj naj bi izpolnjevanje teh etičnih zapovedi stalo pod nji-

¹¹ cfr. Schmidt, op. c. p. 382.

¹² A. Sarg. Die australischen Bumerangs, Frankfurt 1911, p. 6. ap. Schmidt l. c.

¹³ Schmidt, op. c. 306—307.

hovo sankcijo? Zakaj naj bi bili ustvarili prvega človeka in bi mu bili dali orožje, orodje, ročne umetnosti? Dejstva kažejo obratni proces: Idejo poosebljenja so povzeli od samih sebe, jo prenesli na nebeška telesa, z njo pa tudi vse elementarne pojave človeških slabosti in strasti. Bogatejši je njihov idejni etični zaklad, kakor jim ga je moglo nuditi nebo in njegovi pojavi!

2. Avstralci izkazujejo sicer izrazit kult svojim bogovom (saj so iniciacije same najslovesnejši kult v čast tem bogovom, na Daramuluna in Bajameja naslavljajo molitve in speve, imena teh bogov so tako sveta, da se niti izgovarjati ne smejo). A nikjer in nikdar se v Avstraliji ta kult ne izkazuje solncu in luni, kar pa bi bilo samoposebi umevno. Če so Bundjil in njegovi drugovi samo simbol solnca in lune.

3. Eden izmed teh bogov, Mungangau, pa sploh nima astralno-mitoloških potez, o njem ni mitov, ki bi ga diskreditirali. Nima ne žene ne matere, sploh nikake družine, tudi primernih nasprotnikov ne. Ta v neskaljenem božanskem svitu blesteča se božja prikazen se ni mogla izcimiti iz astralne mitologije, tem manj, ker nam podaje etnologija jasen dokaz, da je kulturno okolje tega boža najstarejše v Avstraliji. Kurnajci, ki častijo Mungangauo, zavzemajo namreč v etnologiji Avstralije posebno stališče.

a) V jezikovnem oziru¹⁴ se to plemo (kakor Kulin v Viktoriji in Tasmanci) razlikuje od vseh ostalih avstralskih plemen v tem, da stavi roditelja, ki kvalificira samostalnik, za samostalnikom (kakor Italijani: capo-stazione), kar kaže po rezultatih primerjanja primitivnih jezikov zelo arhaično obliko jezika. Povrh kaže ta jezik neko sorodnost z najsevernejšimi jeziki Avstralije (poluotok Arnhem), v tem, da tu kakor tam končavajo besede na soglasnike, dočim v ostali Avstraliji na samoglasnike.

b) Družabna organizacija: skoraj po vsej Avstraliji so razdeljena posamezna plemena v totemske klane¹⁵ in še povrh v dve eksogamni polovici, tako zvane fratrije (dualni sistem).¹⁶ Nahajajo

¹⁴ Schmidt, Die Gliederung der austral. Sprachen, Wien 1919, p. 4.

¹⁵ Totemski klan sloni na mističnem sorodstvu svojih članov, ki izvajajo svoje potomstvo od kake živali, s katero vsled tega izmenjavajo razne obveznosti, medsebojno zaščito, skupno ime itd. Člani istega klana se ne smejo med seboj ženiti.

¹⁶ Dualni sistem je v tem, da so člani enega plemena razdeljeni v dva dela; n. pr. pri plemenih ob spodnji Murray-reki so eni Mukvara = sokol, drugi Kilpara = vrana. Ta razdelitev je čisto mehanična in ureja zakonsko življenje: Mukvara se ne sme ženiti z Mukvaro, ampak samo s Kilpara. Otroci sledijo materi (matriarhat), tam kjer je dualni sistem ostal v prvotni obliki; zato se ta sistem imenuje matriarhalni dualni sistem. V Avstraliji se pa pri raznih plemenih ta sistem še komplicira s tem, da se vsaka polovica (=fratريا) jo imenujejo etnologi deli v dva razreda, tako da nastane četverorazredni sistem; v srednji Avstraliji se pa delijo ti štiri razredi še spet v dva po dva, tako da nastane osemrazredni sistem (glej kartlo).

se pa plemena na skrajnem severu (Kakadu in plemena na Bathurst in Melville otoku)¹⁷ ter na skrajnem jugu (Kurnaj, Hepar, Turbal),¹⁸ ki nimajo niti totemskih klanov niti dualnega sistema. Urejajo zakonsko življenje po krvnem sorodstvu, oziroma po lokalni eksogamiji: ljudje ene naselbine se ženijo z ljudmi druge. Dočim nadalje prevladuje v ostali Avstraliji ali patriarhat (rodovnik po očetu) ali matriarhat (rodovnik po materi), so na severu pri omenjenih plemenih¹⁹ in na jugu pri Kurnajcih in Nangara²⁰ sledovi bilateralnega rodovnika po očetu in materi.

c) V verskem oziru: iniciacije, ki stoje pod posebnim nadzorstvom boga Mungangaua, se bistveno ločijo od iniciacij drugih plemen. Značilna operacija izbijanja zob (fantom se izbijeta dva zoba-sekavca), ki jo prakticirajo plemena Daramuluna (Volgal, Ngarigo, Juin),²¹ deloma tudi plemena Bajameja (Viradjuri)²² in Bundjila (Jajavrung),²³ se ne izvršuje pri Kurnajcih, ki se s to opustitvijo popolnoma izolirajo od svojih severnih sosedov.

Na drugi strani pa rabijo Kurnajci pri svojih obredih dve brnivki (daljšo in krajšo,²⁴ brnivka je sveti simbol iniciacij, ki se v obliki lesene deščice vrti na vrvicah nad glavo). Zanimivo je, da se najdeta dve brnivki sporadično v centralni Avstraliji in na skrajnem severo-zahodu pri plemenih Kariera. Važnost tega pojava bomo videli pozneje.

Iz vseh teh indicijev moramo pravilno sklepati, da so se ohranili na skrajnem jugu in severu ostanki stare avstralske kulture. Novi kulturni krogi, ki so preplavili Avstralijo, so potisnili te ostanke na skrajne meje. Opravičeno sklepamo, da izvirajo tudi one veličastne, v resnici božanske poteze Mungangaue, ki se v tej čistosti nahajajo samo pri Kurnajcih, iz najstarejše kulture in da so astralno-mitološke pajčevine, s katerimi so preprejeni sosedni bogovi, pozneje importirano blago.

Narodi brez bogov.

Katoliški apologeti navadno trdijo, da ni narodov brez bogov. Starejši se niso veliko ukvarjali s podrobnim dokazom za to trditev, sklicevali so se radi na kake izreke Cicerona in drugih, novejši pa čutijo potrebo to trditev podpreti z obširnimi materialom iz zgodovine raznih verstev.

¹⁷ Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia* 1914, p. 15.

¹⁸ Howitt, op. c. p. 146.

¹⁹ Spencer, op. c. p. 46.

²⁰ Thomas, *Kinship Organisation and Group Marriage in Australia*, 1906, 36.

²¹ Howitt, op. c. 517.

²² op. c. 580.

²³ op. c. 613.

²⁴ op. c. 501.

V devetnajstem stoletju so namreč začeli nekateri etnologi trditi, da je mnogo narodov brez Boga! Naj navedem nekaj slučajev.

Tako je Darwin trdil o Indijancih na Ognjeni zemlji, da ne poznajo Boga, John Lubbock trdi isto o celi vrsti drugih narodov (*Origin of civilisation* 1870), njemu je sledil Broca (*Bulletin de la Société d'Anthropologie* 1866) in drugi. Nahajajo se pa ti etnologi v »dobri«²⁵ družbi. Imamo namreč misijonarje, ki isto trdijo, n. pr. misijonarja Spix in Martin pravita o Indijancih v južni Ameriki, da so ljudje brez čustva in vsakega verskega pojma.²⁵ V rokah imam neobjavljen rokopis misijonarja Kristena S. J. iz leta 1902, ki je misijonaril 8 let (približno 1885—1893) med avstralskimi zamorci Mulok-Mulok na Daly-Riveru, o katerih izrečno trdi, da nimajo pojma o Bogu.

Te trditve skušajo apologeti ovreči na dvojen način:

1. Sklicujejo se na etnologe zadnjih časov, ki emfatično trdijo, da ne poznajo brezverskih narodov.

Tako se pozivlje Tanquerey na Roskoffa (*Das Religionswesen der rohesten Naturalvölker*, 1880), ki zavrača trditve Lubbocka in Broca, na Guyau-a, ki piše: »Nemogoče je danes vzdržati teorijo o narodih, ki bi bili brez vsake vere ali praznoverja (kar je eno in isto, če gre za necivilizirane)«, na Reinacha, ki pravi, da je človek povsod in ob vsaki dobi »un animal religieux«.²⁶

Sawicky izjavlja: »Etnološka raziskavanja so dognala, da imajo vsi primitivni narodi verske predstave in obrede. Trditve o brezverskih narodih moremo smatrati danes za znanstveno ovrženo.«²⁷

Brunsmann S. V. D., pravi: »Najznamenitejši zastopniki novejše etnologije, antropologije in veroslovja, kakor Waitz, Peschel, Gerland, Max Müller, ... Tylor, ... Ratzel, soglašajo v tem, da ni brezverskih narodov.«²⁸

Stališče etnologov je navidezno zelo zadovoljivo, toda zdi se mi, da se tu vtihotaplja neki sumljiv »quid pro quo«. Smelo trdim, da bi omenjeni etnologi zanikali našo tezo, ki skuša dokazati iz vesoljnosti verskega pojava obstoj naravne religije in sicer take, kakor jo pojmuje mo. Ravno to je: naš pojem o religiji je bistveno različen od pojma teh etnologov.

V najširšem pomenu bi definirali religijo: Religija je teoretično in praktično (kult) pripoznanje odvisnosti človeka od nadsvetnih osebnih bitij.

Drugače pa etnologi in veroslovci: imajo najrazličnejše definicije, samo naše ne. Tako sta n. pr. za Guyau-ja religija

²⁵ Cathrein S. I., *Einheit des sittlichen Bewußtseins*, III, p. 119.

²⁶ *De vera Religione*, Paris 1922, p. 69.

²⁷ *Die Wahrheit des Christentums*, 1921, p. 225.

²⁸ *Religion und Offenbarung*, 1924, p. 52.

in praznoverje pri neciviliziranih narodih istovetni (glej gori). — Reinach: Religija je skupina neutemeljenih »tabus«, slonečih na iluziji, ki ovirajo svoboden razmah naših sposobnosti.²⁹ — Max Müller: Religija je poizkus razumeti, kar je nerazumljivo, izraziti, kar je neizrazljivo, stremljenje za neskončnim.³⁰ — Tylor: Religija je verovanje v duhove.³¹ — Ratzel: Religija je skupek idej in čustev, ki segajo nad vsakdanje življenje in telesno bivanje v kraljestvo neznanih vzročnosti. Po njegovem mnenju spadajo praznoverne šege, bajke, miti v religijo.³²

Po teh definicijah bi obsegala religija vse pojave animizma, magizma, šamanizma, totemizma, mitologije itd.

Razumljivo je torej, zakaj so ti in drugi etnologi splošno zavrgli teorijo Lubbocka o brezverskih narodih.

Etnologi mislijo pri tem, da ni narodov brez praznoverja, mi pa, da ni narodov brez religije. Tako n. pr. pravi Ratzel, da etnografija ne pozna brezverskih narodov, pač pa razne stopnje verskih idej, ki tičijo pri nekaterih šele v prvih povojih ... pri drugih pa so se bohotno razvile v mite in bajke.³³ Izrečno pa omenja na isti strani: redkokdaj bomo pri primitivnih narodih našli religijo v strogem smislu, pač pa praznoverje, bajke itd.

2. Apologeti skušajo v lastnem taboru zbrati material iz raznih delov sveta. Naj omenim nekaj takih poizkusov: Chr. Pesch S. J., Gott und Götter, 1890; W. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker, 1891; V. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins, 1914.

Brezdvomno nam nudijo taka dela dragoceno snov, toda knjiga, ki bi podala material izčrpno in bi mogla dokazati, da imajo vsaj večinoma vsi narodi prave bogove, ki jih častijo, še ni spisana. Za celo vrsto narodov sploh še ni gotovih podatkov, nekateri takozvani bogovi drugih narodov pa se pri znanstvenem raziskovanju izkazujejo kot spakedranke astralne mitologije, magizma, totemizma, šamanstva itd.

Ne zadošča nagromaditi iz vseh delov sveta najrazličnejša poročila in imena o verskih idejah narodov, treba bo še ogromnega detajlnega dela, da ločimo zlato od žindre. Dovolim si rabiti trivialno primerko: Avstrijci, Jugoslovani, Ogri, Nemci, Poljaki imajo bankovce — stotake, Francozi, Amerikanci in Angleži jih imajo tudi, samo so to v prvem slučaju prazne krone in marke, v drugem pa težki franki, dolarji in funti. Tako različnega kova so tudi bogovi narodov.

²⁹ Orpheus, Paris, 1909, p. 5—8.

³⁰ ap. Emil Durkheim, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse p. 34.

³¹ Primitive Culture, London 1913, I. p. 424.

³² Völkerkunde, I, 1894, p. 37.

³³ l. c.

Lahko je mogoče in tudi verjetno, da cela vrsta narodov nima več religije v smislu naše definicije. Misijonar P. Schebesta S. V. D., ki je sedem let bival med Kafri v južni Afriki, mi je resno zatrjeval, da zamorci nimajo nikake zavesti o grehu, torej o obveznostih napram božjemu bitju. Ne uvidevam, da bi bili taki brezverski narodi »križ« za apologeta, saj vendar degeneracijska teorija trdi, da so narodi zagazili iz prvotnega monoteizma v močvirje čarovništva, totemizma itd. Ako sv. Pavel (Rim 1, 23) pravi o poganih, da »so se jim zmešale misli in jim je zatemnelo nespametno srce... izpremenili so veličastvo neminljivega Boga v podobo minljivega človeka in ptic in četveronožnih in plazečih se živali«, je s tem očitveno namignil na šamanstvo, totemizem itd., pojave, ki so bistveno različni od religije. Bolj važno je dokazati, da so te blodnje poznejši izrodki človeških slabosti in da so čistejše oblike verstva povsod elemente starejše kulture.

Tudi en del Avstralije nudi vsaj po dosedanjih informacijah tak primer brezverskih narodov. Skušal bom pa ravno na tem primeru dokazati, da je v Avstraliji »brezverstvo« poznejša faza psihičnega razvoja, ki je sledila kot dekadenca starejši dobi vzvišenih verskih idej.

»Brezverska Avstralija«.

Po naših dosedanjih informacijah se dobijo severno od črte Murray—Darling—Moreton Bay samo sporadični pojavi najvišjih bitij in še ta bitja so taka, da ne vplivajo več tako globoko na vse življenje in nehanje človekovo kakor v južni Avstraliji. Njihove božanske poteze so obledele, ti bogovi so se umaknili v drug svet, za ta svet so postali brezbrizni. Inicijacije, ki predstavljajo v celoti versko mistično naziranje primitivnih narodov, kažejo vsled tega v severno-vzhodni in osrednji Avstraliji bistveno drug značaj kakor v južno-vzhodni. Hočem podati dva tipična zgleda inicijacij: iz Queenslanda in osrednje Avstralije.

Inicijacija v Queenslandu.

Etnograf W. E. Roth nam opisuje inicijacije plemen Mitakooda, Pita-Pita in njihovih sosedov.²⁴ Inicijacija se deli v štiri različne obrede, ki se vršijo v presledkih več let. Zgodi se, da postane kdo sívolas, preden ga pripuste k zadnji stopnji. Samo prvi dve stopnji sta obvezni za vse člane plemena, zadnji stopnji ste pa namenjeni samo izbranim moškim in ste tako tajni, da Evropci ne zvedo nič o njih.

²⁴ Ethnographical Studies among the Northwestern Central Queensland Aborigines, London, 1907, p. 169 sq.

Prvi dve stopnji sta obreza in subinzicija.

Ko postanejo fantje spolno godni, jih odnesejo možje na ramah na sveti prostor. Sosedna plemena se ne vabijo kakor v južni Avstraliji in iniciacija se vrši za vsakega fanta posebej. Mitakooda položijo svoje fante na tla, kjer morajo ležati nepremično celo noč. Pita-Pita položijo tudi fante na tla, potem pa stopajo z razprtimi nogami preko fantov in pustijo curljati nanje kri iz svojih pri iniciacijah obrezanih spolovil. Potem dobijo fantje moško obleko, možje jih dvignejo kvišku ter jih gugljajo v zraku sem in tja.

Drugi dan se vrši glavni obred obreze. Pol ure pred solničnim vzhodom morajo fantje obrniti oči proti vzhodu, in kakor hitro se prikažejo prvi žarki solnca, izvršijo starejšine obrezo s kamenim nožem. Po končani operaciji zabrnite dve brnivki, potem nesejo fante na ramah k ognju in jih držijo čezenj, kakor bi jih hoteli sežgati.

Po treh do štirih mesecih se vrši takozvana subincizija (membrum virile aperitur ex parte inferiore per totam longitudinem), operacija, ki je znana v tej obliki samo v Avstraliji.

Podobna operacija (dilatatio vaginae) se vrši tudi pri dekletih.

Iniciacija v centralni Avstraliji.³⁵

Kot tipičen zgled iniciacij, ki jih izvršujejo plemena od Lake Eyre na jugu do poluotoka Coburg na severu, naj služi iniciacija največjega plemena Aranda. Obred obsega štiri različne stopnje, ki se vrstijo v raznih presledkih med 10 in 30 letom kandidata.

Stopnje so: alkirakivuna (vzmet v zrak), lartna (obreza), arilta (subinzicija), engvura (ceremonija ognja).

Pri prvi ceremoniji vržejo možje fanta večkrat v zrak. Nekaj let pozneje odvedejo možje totemske skupine (ne celega plemena) spolno godnega fanta svoje skupine k »apula« (sve temu prostoru) ter ga položijo na tla, kjer mora nekaj časa nepremično ležati. Potem sledi dolga vrsta totemskih obredov, ki jih ženske ne smejo videti in ki dramatično predstavljajo deje in čine totemskih prednikov, ki so jih kot pol-ljudje pol-živali izvršili v pradavni zlati dobi »alheringa«.

Ko zadoni brnivka, se izvrši obreza na isti način kakor v Queenslandu. Nato izročijo starejšine fantu posebno brnivko, češ: to je čuringa (ime za brnivko), ki jo je imel tvoj praded v alheringa-dobi. Fanta smatrajo kot reinkarnacijo legendarnega totemskega pradeda.

Po petih do šestih tednih se vrši arilta (subinzicija). Tudi dekleta so podvržena operaciji (kakor v Queenslandu).

³⁵ B. Spencer, Fr. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899, p. 212 sq.

Engvura je dolga vrsta totemskih ceremonij, predstavlja-
jočih junaške čine totemskih pradedov v alheringa-dobi. Namen
teh ceremonij je, da napravijo fante »ertva, mura, oknira«,
t. j. dobre, velike in močne. Engvura se konča s tem, da polo-
žijo fante za 10 do 12 minut na ogenj, ki je pokrit z zelenim
vejevjem, tako da komaj dihajo vsled vročine in dima. Raz-
likuje se pa engvura od prejšnjih ceremonij v tem, da je med-
plemenska prireditve, h kateri so sosedje slovesno povabljeni.

Med južno-vzhodnimi obredi (Dyeraill pri Kurnajcih, Ku-
ringal pri Muring-plemenih, Bora pri Kamilaroi itd.), ki smo
jih opisali v zadnji številki (BV 1924, 228 nsl.), in med temi
sedaj opisanimi iniciacijami se na prvi hip vidi velika razlika.

Prvi obredi so slovesna mednarodna prireditve, neke
vrste avstralski Olimp ali Sinaj, h kateri so bila povabljena
druga plemena in med katero vlada sveti mir, treuga dei. Ple-
mena obnovijo svojo zavezo z najvišjim bitjem, ki tvori cen-
tralno idejo iniciacij, posvetijo mu spolno godno mladino, ki
ji prvič slovesno objavijo božje zapovedi. Dve veliki ideji
odmevata po vseh južno-avstralskih obrediščih: a) bodi po-
koren starejšinam in nesebičen proti tovarišem; b) ne greši
proti naravi in ne občuj spolno z ženskami; z drugimi besedami:
dve temeljni ideji družine in države, ki stojita
pod sankcijo najvišjega bitja. Iniciacije so stalen reservoir, iz
katerega so črpala plemena vedno nanovo svoje moralne sile.

Čim bolj gremo proti severu, tem bolj zgubljajo iniciacije
svoj velepotezni, versko-etični, veličastveni, mednarodni zna-
čaj. Na jugu so iniciacije najvažnejša zadeva celega naroda,
na severu se pa razdrobijo v celo vrsto fantastičnih obredov;
ne gre več samo za to, da »postanejo fantje možje«, ampak
posamezne stopnje so uvedba v pravice totemskega klana in
zato le bolj njegova zadeva; višje stopnje so, pa izključno
namenjene izbranim posameznikom. Ideja boga je eliminirana
iz obredov.

Posebno ostro se razlikuje iniciacija srednje Avstralije od
prve v tem, da je stopila v ospredje operacija obreze in subinci-
zije. Kultura, ki je ta obred prinesla, je pač popolnoma drugega
značaja kakor na jugu: ima očitno namen uvesti mladino
v spolno življenje. Degeneracija se kaže v srednji Avstraliji
nadalje v tem, da se pojavljajo namesto vzvišenih mono-
teističnih bitij, okrog katerih so krožile vse ideje jugo-vzhodnih
iniciacij, številni totemski pradedje iz legendarne alheringa-
dobe. Tam se je fantom povedalo, da so Mungangaua, Dara-
mulum, Bajame ustvarili prvega človeka in dali zakone, tu
fantje zvedo, da so prerojeni totemski pradedje: totemi so
stopili namesto boga.

Katera kultura je starejša?

Zanimiva je geografska opredelba obeh kultur. Monoteizem je potisnjen v južno-vzhodni del Avstralije za rečno črto Murray—Darling. Severno od te črte se pojavlja le sporadično; tako poznajo plemena v Queenslandu neko nadnaravno bitje Mulkali,³⁶ pleme Kajtiš v osrednji Avstraliji bitje Atnatu, velikega moža s črnim obrazom, ki biva v nebesih in ki pazi, da brnivke dobro brnijo ob iniciacijah (spominja na Bajameja in Daramuluna).

Aranda poznajo Altira, »dobro in večno bitje«, ki je velik mož z rdečo kožo, emujevimi nogami, stanuje v nebesih in se ne briga za ljudi, ljudje pa ne za njega (spominja nekoliko na Bajameja).³⁷ Pri sosednih Loritja se imenuje isti bog Tukura.

Iz severno-zahodne Avstralije se poroča o plemenih na bukanskih otokih, nasproti Beagle-Bay (Kimberley-distrikt), ki častijo boga Kalalung, ki je vpeljal iniciacije.³⁸

Brezdvomno se bodo našli še sledovi monoteizma pri drugih plemenih, pa čeprav ne, je nam že danes jasno, da je prišla totemska alheringa-kultura z obrezo iz severa (njihove bajke pripovedujejo, da so prišli totemski junaki iz severa) ter je deloma potisnila kulturo monoteizma v južno-vzhodni del Avstralije, deloma jo je zagrnila, a ni mogla izbrisati vseh sledov.

Monoteizem je bil, kakor kažejo sledovi, očitvidno enkrat, pred alheringa-kulturo, razširjen po vsej Avstraliji.

Da pa je kultura monoteizma starejša, nam kažeta še dve drugi dejstvi.

1. Dviganje fantov v zrak v tej ali oni obliki je razširjeno po vsej Avstraliji. Kurnajci dvignejo svoje fante v zrak in fantje morajo dvigniti še svoje roke. Možje kažejo nadalje tudi s kopjem proti nebu in pravijo fantom: glej tja, glej tja!

Juin kažejo ponovno z bumerangom proti nebu in dvignejo fante na svoja ramena. Isto storijo Juahlay in plemena v Queenslandu. V osrednji Avstraliji vržejo fante proti nebu in ta obred je razširjen do skrajnega severa. Misijonar Kristen poroča, da so Mulok-Mulok začeli svojo iniciacijo z »dalva-gaitma«, to se pravi: metanje k nebu (v gori omenjenem rokopisu).

Očitvidno je ta obred bil in je deloma še danes razširjen po vsej Avstraliji in gotovo ga ni prinesla šele alheringa-kultura, ker je vendar tam posebej razširjen, kjer te sploh ni. Na drugi strani je pa v bistveni zvezi s kulturo monoteizma, ker dobi samo v njej svoj pravi pomen. Že kretnja sama nami-

³⁶ Roth op. c. p. 153.

³⁷ Leonhardi-Strehlow, Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes, Frankfurt 1907, p. 1 sq.

³⁸ Katholische Missionen, 1918/19 p. 82.

guje zvezo med iniciacijo in nebesi. Howitt pa še izrečno omenja, da Juin kažejo s svojim bumerangom na velikega gospoda v nebesih.³⁰ Še bolj značilen je obred pri Kurnajcih, ko kažejo s kopijem proti nebu, češ: »glej tja, glej tja«, in potem razložijo nauk o Mungangau.⁴⁰ Osrednja plemena so očitvidno pozabila izvorni pomen teh kretenj, morala je pa ta kretnja proti nebu biti tako intimno združena z začetkom iniciacij, da so jo prevzeli kot formalni uvod obredov.

Če je pa dviganje k nebu starejše kot alheringa-kultura, mora biti tudi monoteizem starejši, ker je ravno v bistveni zvezi z njim.

2. Po vsej Avstraliji je znana brnivka kot sveti simbol iniciacij. Še bolj zanimivo pa je, da se rabita v raznih delih Avstralije dve brnivki, večja in manjša, in sicer v južni Avstraliji (Kulin, Kurnai, Wiradjuri, Heparu, Turbal, Parnkala, Tongaranka), v Queenslandu (Jaroing, Underebekina, Pita-Pita), v osrednji Avstraliji (Arunta, Vorgaia) in na zahodni obali (Kariara). Brezdvomno se bo pri nadaljnjih raziskovanjih dobilo še več takih sledov. Obred z dvema brnivkama je bil torej razširjen v preteklosti po vsej Avstraliji, nova poznejša kultura pa ga je deloma odpravila.

Simbol brnivke je v tesnem stiku z monoteističnimi bogovi. Brnivka je »glas Daramuluna« ali »dal jo je veliki gospod«, ⁴¹ »napravil jo je Bajame«, ⁴² predstavlja Tunduna, sina Mungangau. Še bolj važno pa je, da se je pomen dveh brnivk povsod zgubil, samo iniciacija Kurnajcev ga nam razloži v zvezi z najvišjim bitjem. Dve brnivki, večja in manjša, predstavljata Tunduna in njegovo ženo; prva dva človeka, pradedu Kurnajcev, ki jih je Mungangau ustvaril in jima dal nalogo mladino uvesti v svete obrede. Pri iniciaciji pokažejo starejšine obe brnivki in jim slovesno pravijo: to je vaš praded.⁴³ Smemo torej sklepati, da spadata monoteizem in iniciacija z dvema brnivkama v isto kulturo in da je ta starejša od totemske alheringa-kulture. Zanimivo je, da izraža ta kultura, s tem da uvaja prvega moža in prvo ženo, ravnopravnost obeh spolov, dočim so poznejše kulture stavile ali moža ali pa ženo v ospredje.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

³⁰ op. c. 517 sq.

⁴⁰ op. c. 501 sq.

⁴¹ op. c. 517, 538.

⁴² Langloh Parker, op. c. p. 67.

⁴³ Howitt, op. c. p. 501 sq.

Aemilius Springer S. J. — Sarajevo:

Testimonia Patrum necnon antiquiorum theologorum pro ss. Eucharistiae necessitate.

Quum quaestio de ss. Eucharistiae necessitate plura complectatur, expedit varias quaestiones vel theses distinguere et dein videre, quid Patres de singulis senserint. Opportune sex theses distigui possunt.

1. Statuuntur sex theses.

Ss. Eucharistia est per sacramentalem maducationem, per s. Communionem, nutrimentum animae christianae ad vitam spiritualem conservandam et fovendam. Quaeri potest, an Communio ad illam vitam diu conservandam sit omnino necessaria, ita necessaria ad spiritualem vitam conservandam sicut baptismus ad eam inchoandam et poenitentia ad recuperandam. Hoc secundum Scripturam et Patres affirmandum erit. Sit igitur

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

Patet in defectu sacramenti supplere votum sicut in baptismo et poenitentia.

Eucharistia non est tantum Communio, sed etiam sacrificium. Maior est ambitus virtutis sacrificii eucharistici quam Communionis. Ita v. g. illius sacrificii »oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit« (Trident. sess. XXII, can. 2), id quod non est effectus Communionis. Quaeri potest, an omnis gratia ab hoc sacrificio derivanda sit, ita ut sine illo nulla gratia in ordine messianico completo habeatur. Affirmative respondendum erit. Est enim omnis gratia a Christo crucifixo, ab hostia in cruce oblata, sed etiam ab Ecclesia. Erit igitur ab hostia in cruce oblata, quatenus etiam ab Ecclesia offertur, i. e. a sacrificio eucharistico.¹ Praesertim omnis gratia sanctificans erit ab illo. Sit ergo

¹ Non est censendum, alia sacramenta esse ab Eucharistia independentia. Sunt enim organice cum illa coniuncta et agunt virtute illius. Confer hac de re, quae eximie exponunt de la Taille in suo praeclaro opere *Mysterium fidei*, Elucidatione 46 et 47 et Bock in hujus folii articulo *Misna liturgija rimska o Evharistiji kao »izvoru svake svetosti«* (III, 116 ss, 209 ss).

Via, qua vita ad nos pervenit, est haec: Non venit a Patre nisi per Verbum; non venit a Verbo, nisi per eius humanitatem; non venit ab eius humanitate, nisi per Eucharistiam, qua illam vitam per Communionem, varia sacramenta, actus meritorios accipimus. Et si quis quaerat, ubi maneat Spiritus Sanctus sanctificator, et Maria mediatrix omnis gratiae, responsio

Thesis II: Eucharistia est fons omnis gratiae.

Ex hac thesi sequitur alia. Erit nempe omnis acceptio gratiae sanctificantis, sive gratiae primae sive eius augmenti, manducatio Eucharistiae et quidem manducatio mere spiritualis, in quantum fit extra Communionem.² Si enim thesis II stat, omnis vita supernaturalis, lux, iustitia, sanctitas ex hoc pane accipitur, hauritur, sorbetur, manducatur, bibitur; omnis incorporatio in Christum, sive prima incorporatio per acceptionem primae gratiae sive maior incorporatio per gratiae augmentum, virtute illius panis fit. Tantum actus fidei et spei apud adultos iustificationem praeparantes nondum erunt manducatio Eucharistiae, quia nondum fit incorporatio, quae tamen in omni manducatione attenditur. Sit igitur

Thesis III: Omnis acceptio gratiae sanctificantis est manducatio Eucharistiae.

Haec thesis duo continet: 1. Manducatio Eucharistiae est necessaria ad primam gratiam accipiendam, ad vitam spiritualem inchoandam, ad iustificationem: Haec manducatio est mere spiritualis (fit enim per baptismum vel poenitentiam vel per votum horum sacramentorum), tantum in casu exceptionalis, quo quis attritus per Communionem iustificatur, est spiritualis et sacramentalis simul. 2. Etiam augmentum gratiae non fit nisi per Eucharistiae manducationem (sive sit spiritualis et sacramentalis simul in Communione, sive mere spiritualis per alia sacramenta et per actus meritorios). Iuvat illud primum specialiter exhibere ita ut statuatur

in promptu est: Verbum sanctificat nos in Spiritu S., qui ab illo ut eius imago procedit et se nobiscum uniens nos Filio Dei assimilans, filios Dei efficit utens Christi humanitate atque Eucharistia ut causa instrumentali. Maria autem mediat, quia vita ab ipsa ad nos transit ex hostia etiam ab illa (non tantum a Christo ipso) in cruce oblata et quidem propterea transit, quia ipsa hoc desiderat et orat et hoc modo vitam ut mater nobis communicat. Ecclesia autem mediat quia se in materno hoc officio Mariae adiungens et se cum Christo in sacrificio eucharistico coniungens etiam ipsa vitam transmittit.

² Triplex distinguenda cum Patribus et Concilio Tridentino (sess. XIII, cap. 8) Eucharistiae manducatio: A. mere sacramentalis (hoc est indigna Communio); B. mere spiritualis (hoc est perceptio virtutis Eucharistiae extra Communionem per alia sacramenta et actus meritorios); C. sacramentalis simul et spiritualis (hoc est digna Communio). — A fit ore tantum et non corde, B corde tantum et non ore, C corde simul et ore. A fit a malis, B a bonis, iustificantur enim homines per illam vel magis iustificantur; per C homo magis iustificatur (tantum in casu attritionis primo iustificatur). A est ad mortem, B et C sunt ad vitam. Spiritualis manducatio complectitur B et C, est semper ad vitam. Sacramentalis manducatio complectitur A et C, est ad vitam vel ad mortem. Si autem spiritualis manducatio distinguitur contra sacramentalem, tunc sane tantum intelligitur B. Christus in oratione eucharistica apud Jo 6 intelligit non A, sed tantum spiritualem manducationem, hoc est B et C, et quidem omnino principaliter C (hoc enim est primario manducare carnem Christi et bibere eius sanguinem), secundario autem etiam B.

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

Clarissime auget, si expresse exhibetur ad iustificationem, ad unitatem corporis Christi inchoandam, non esse necessariam sacramentalem manducationem. Sit igitur negativa

*Thesis V: Sacramentalis manducatio non est necessaria ad vitam gratiae inchoandam.*³

Iuvat thesim ultimam generalem et indeterminatam addere. Inveniuntur enim apud Patres multi loci, quibus Eucharistiae necessitas ad salutem asseritur, quin tamen determinetur, utrum sit necessaria ad vitam spiritualem inchoandam vel conservandam, vel ad utrumque, vel ad omnem gratiam. Sit propterea

Thesis VI: Competit Eucharistiae aliqua necessitas salutis.

Haec thesis erit vera, si vel una ex thesibus positivis (I—IV) vera fuerit. Sunt sat multi, qui cum Suarezio negent hanc thesim VI: negant enim aliquam ex thesibus illis positivis. Contra illos loci Patrum erunt quibus thesis VI confirmatur.

2. De nexu, quem theses statutae habent inter se.

Quamvis theses nostrae bene distinguendae et non confundendae sint, tamen theses positivae (I—IV et VI) intime inter se connectuntur. Thesis VI coincidit, sicut apparet, cum una ex thesibus I—IV vel cum duabus aut tribus ex illis vel cum omnibus quator. Thesis IV continetur, sicuti vidimus, sub thesi III; haec ipsa sequitur ex thesi II. Cohaerent etiam ex una parte thesis I et ex altera parte theses II—IV. Nam sequitur thesis I e thesi II. Si enim est Eucharistia, panis visibilis et comedendus, fons omnis gratiae (thesis II), tota vita spiritualis verget ad visibilem illius panis manducationem, sicuti in templo omnia vergunt ad altare; erit Communio centrum totius vitae spiritualis. Sed tunc debet habere effectum necessarium; secus stat seorsum. Hic effectus, quum non sit vitae spiritualis inchoatio, debet esse eius conservatio, ita ut sine Communionem gratia in illis, qui peccare possunt, conservari non possit, quae est thesis I. Sequitur haec thesis I etiam e thesi III. Si enim tota vita spiritualis consistit in manducatione Eucharistiae (thesis III), includi etiam debet visibilis manducatio. Non enim potest tota vita spiritualis semper permanere mere spiritualis manducatio; hoc esset contra hominis naturam qui non ex anima sola, sed ex anima et corpore constat. Desiderat mere spiritualis manducatio corporalem, sicuti anima desiderat corpus, interna devotio externam, conceptus mentis externam manifestationem. Convenit igitur omnino, ut Communio habeat locum eminentem

³ De hac thesi, quum sit non de necessitate, sed de nonnecessitate, tantum obiter agemus.

in vita omnis christiani, saltem adulti, quem locum habere non potest, si conservatio illius vitae non ab illa dependet. Idem alio modo: Tota vita spiritualis in hoc ordine consistit in manducatione Eucharistiae, quia consistit in unitate corporis mystici, qua Christus est caput nos membra, ille vitis nos palmites, qua unitate cum illo coniungimur sicut cibus et manducans. Sola Communio talem unionem plene significat. Debet igitur Communio in hac vita dominari, quod non verificaretur, si illa vita sine Communionem conservari et foveri posset. Cohaeret praeterea thesis I cum IV, quum haec desideret illam. Tendit enim mere spiritualis manducatio, qua vita spiritualis inchoatur, ad corporalem sicut germen ad incrementum, sicut porta ad domum. Baptismus et poenitentia sunt portae, quibus ad domum Communionis introitur; tendunt igitur sicut porta ad domum, illa sacramenta ad Communionem. Innuitur denique thesi IV etiam III. Si enim prima gratia sanctificans repentenda est ab Eucharistia (thesis IV), eodem iure repentenda erit etiam omnis alia gratia sanctificans ab ea (thesis III); aliis verbis: si acceptio primae gratiae est manducatio Eucharistiae, erit etiam acceptio sequentis gratiae talis manducatio.

3. Theses ex s. Scriptura breviter probantur.

Patrum de Eucharistiae necessitate doctrina, quae tota thesibus nostris continetur, innititur s. Scripturae, praesertim verbis Dominicis: »Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis« (Jo 6, 54). Neque difficile est theses illas positivas ex hoc loco deducere. Asseritur illis verbis, uti patet, manducationem Eucharistiae esse ad salutem necessariam. Talis necessitas autem evidenter non est mera necessitas praecepti, uti aliqui cum Suarezio opinantur. Siquidem Christus non dicit: Necessaria est illa manducatio, quia ego praecipio illam, et vitam perdetis, si mandato meo non obtemperaveritis. Sed sensus est: Vitam non habebitis, quia panem dantem vitam, panem, quo vivitur et sine quo homo vivere non potest, non manducaveritis. Tantum manducans illum panem potest vivere, potest mecum esse coniunctus in unitate corporis mystici (»in me manet et ego in illo« sicut est Jo 15. 5: »Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me et ego in illo, hic fert fructum multum«) et ex hac unitate et coniunctione vivere, sicuti ego vivo ex coniunctione cum Patre. Asseritur ergo manducationem Eucharistiae esse ad salutem necessariam independentem ab aliquo praecepto mere extrinseco. Habemus igitur thesim VI.

Possunt etiam aliae theses deduci. Thesis I ita: Christus loquitur imprimis de sacramentali manducatione; hanc enim verba »carnem Christi manducare«, »sanguinem eius bibere«

imprimis significant. Haec autem non dat vitam primam, quippe quae secundum Jo 3, 5 accipi debeat per baptismum. Si igitur Christus attendens imprimis Communionem dicit vitam sine manducatione Eucharistiae haberi non posse, significat imprimis, vitam sine Communione permanentem haberi non posse, vitam sine illa conservari, foveri non posse. Deducitur thesis IV ita: Christus non dicit tantum: vitam non conservabitis, id quod etiam graece et aramaice facile exprimi posset, sed dicit absolute: vitam non habebitis, quod non esset verum, si vita sine manducatione Eucharistiae inchoaretur. Debet igitur etiam initium vitae spiritualis esse per manducationem Eucharistiae. Quum tamen sit per baptismum, restat, ut hic sit manducatio Eucharistiae, et quum evidenter non sit sacramentalis manducatio, erit manducatio mere spiritualis Eucharistiae. — Deducitur thesis II ita: Eucharistia est panis de coelo descendens dans vitam mundo, illi mundo, qui sane nihil vitae habet ex seipso; dat igitur Eucharistia totam vitam, quam mundus habet et habere potest, omnem gratiam sanctificantem, cui aliae gratiae accedunt. — Deducitur thesis III ita: Sine manducatione Eucharistiae vita absolute non habetur (nota aoristum *ἐάν μὴ φάγητε.. καὶ πίητε.. οὐκ ἔχετε*), manducans autem secundum sequentem versum habet; videtur igitur omnis acceptio vitae esse manducatio Eucharistiae, quae est secundum thesim II fons omnis gratiae, saltem sanctificantis. Thesis negativa V non deducitur e Jo 6, sed aliunde, quoad baptismum ex Jo 3, 5, secundum quem locum regeneratio fieri debet per baptismum.

His dictis (et videbantur omnia ad pleniorum intellectum necessaria) Patres facilius intelligemus. Doceant nos igitur, quid de SS. Eucharistiae necessitate sentiant. Hac vice audiamus Patres Latinos.

4. Testimonia Patrum Latinorum necnon theologorum antiquiorum.

Hilarius unitatem corporis mystici ab Eucharistia repetit: »Ipse (Christus) enim ait: Caro mea vere est esca, et sanguis meus vere est potus. Qui edit carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo. De veritate carnis et sanguinis non est relictus ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione, et fide nostra vere caro est, et vere sanguis est. Et haec accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit... Non enim quis in eo erit, nisi in quo ipse fuerit; eius tantum in se assumptam habens carnem, qui suam sumpsit... Vivit ergo (Christus) per Patrem, et quo modo per Patrem vivit, eodem modo nos per carnem eius vivimus... Haec ergo vitae nostrae causa est, quod in nobis carnalibus manentem per

carnem Christum habemus, victuris nobis per eum ea conditione, qua vivit ille per Patrem» (De Trinit. l. VIII n. 14 et 16. PL 10, 247—9). — Est igitur secundum Hilarium unitas corporis Christi, qua vivimus per Christum, sicut ipse vivit per Patrem, ab Eucharistia, ita ut sine illa non sit. Habemus saltem thesim VI. Plene verba eius non intelliguntur, nisi sumuntur secundum theses II—IV. Alibi ostendit, se sentire de baptismo sicut nos et adscribere ei effectum sanctificationis, regenerationis, inchoationis corporis mystici (PL 9, 412 AB; 465 A; 1060 A; 499 CD); tenet igitur etiam thesim V.

Ambrosius: »Corpus Christi edimus, ut vitae aeternae possimus esse participes« (In Luc. l. X n. 49. PL 15, 1838 C). »Domine, da nobis semper panem hunc (Jo 6, 34). Quid petis Judaeae, ut tribuat tibi panem, quem dat omnibus, dat quotidie, dat semper? In te ipso est, ut accipias hunc panem: accede ad hunc panem et accipies eum. De hoc pane dictum est: Omnes qui elongant se abs te peribunt. Si te elongaveris ab eo, peribis; si appropinquaveris ad eum, vives. Hic est panis vitae; qui ergo vitam manducat, mori non potest. Quomodo enim morietur, cui cibus vita est! Quomodo deficiet, qui habuerit vitalem substantiam! Accedite ad eum et satiamini, quia panis est; accedite ad eum et potate, quia fons est; accedite ad eum et illuminamini, quia lux est; accedite ad eum, et liberamini, quia ubi Spiritus Domini, ibi libertas; accedite ad eum et absolvimini, quia remissio peccatorum est. Quis est iste, quaeritis? Audite ipsum dicentem: Ego sum panis vitae; qui venit ad me, non esuriet, et qui credit in me, non sitiet umquam« (In Ps 118 sermo 18 n. 28. PL 15, 1462 C). — Non est dubitandum etiam in hoc loco esse sermonem de Eucharistia; hic est enim panis vitae secundum orationem eucharisticam, per illam Christus manducatur. Illa datur quotidie in Communione, datur semper secundum eius virtutem, quae est vita gratiae. Ex hoc pane repetit Ambrosius omnia bona spiritualia (thes. II), etiam remissionem peccatorum (invenit thes. IV). In primo loco (corpus Christum edimus ut vitae aeternae possimus esse participes) videtur thes. I innui; thes. VI certe habetur.

Gaudentius Brixiensis de Eucharistia: »Hoc illud est viaticum⁴ nostri itineris, quo in hac via vitae alimur

⁴ Antiquo tempore viaticum non tantum dicebatur Communio ad finem vitae administrata, sed Communio generatim, quia est nutrimentum pro tota vita, quae est via ad patriam. Cf. v. g. locos sequentes: Petrus Chrysologus: »Quotidianum et in diem vult nos (Christus per verba Panem nostrum quotidianum da nobis hodie) in sacramento sui corporis panis viaticum postulare, ut per hoc ad perpetuum diem et ipsam Christi perveniamus ad mensam« (Sermo 68. PL 52, 395 B). Algerus: »Quum enim Christus sit via et veritas et vita, corpus eius nobis viaticum est, ne moriamur et deficiamus in via, sed perducamur ad vitam« (De Sacram. Corp. Dom. 1: I, cap. 19. PL 180, 794 C). Joslenus: »Doctrina verbi

et nutrimur, donec ad ipsum (Dominum) pergamus de hoc saeculo recedentes; unde dicebat idem Dominus: Nisi manducaveritis... (Sermo 2. PL 20, 859 C). — Est igitur Eucharistia ut viaticum secundum Jo 6, 54 necessarium, sine quo scilicet vita spiritualis ali et nutrirī non potest. Haec est thesis I. — Paulo post pergit Gaudentius: »Discipulis fidelibus mandat (Christus), quos primos Ecclesiae suae constituit sacerdotes, ut indesinenter ista vitae aeternae mysteria exercerent, quae necesse est a cunctis sacerdotibus per singulas totius orbis Ecclesias celebrari, usquequo iterum Christus de coelis adveniat« (col. 860 A).⁵ Et in eodem sermone antea (col. 854 A): »Ex quo (tempore) enim venit, cuius umbra fuerat ista ovis (paschalis Veteris Test.), verus ille Agnus Dei Dominus Jesus, qui tollit peccata mundi, et dixit: Nisi manducaveritis... frustra iam Judaei carnaliter exercent (esum agni paschalis), quod nisi nobiscum spiritualiter fecerint (per manducationem veri Agni in Eucharistia), habere in se vitam non poterunt«. — Est igitur necessarium sacrificium eucharisticum; est necessaria Agni ibi oblata manducatio; sine tali manducatione vita non habetur. Haec sunt saltem thesis VI; sed plene verba vix intelliguntur, nisi etiam theses I et IV assumuntur.

AUGUSTINUS Jo 6, 54 sic ita explicat: »Hanc ergo (vitam aeternam) non habet qui istum panem non manducat nec istum sanguinem bibit; nam temporalem vitam sine illo habere possunt, aeternam vero omnino non possunt. Qui ergo non manducat eius carnem nec bibit eius sanguinem, non habet vitam... Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi

Dei et communicatio corporis et sanguinis Domini quae sunt viaticum animae in praesenti vita, ne deficiat in via, ut non perveniat ad vitam beatam« (Expos. in Orat. Dom. n. 9. PL 186, 1493 C). Petrus Lombardus: »Recte viaticum appellatur (Eucharistia), quia in via nos reficiens usque ad patriam deducit« (Sent. IV, dist. 7 ad initium). Petrus Celsensis: »Viaticum dicit (Christus Eucharistiam): Ego sum panis vivus...« (Sermo 35. PL 202, 747 C). Innocentius III: »Lucas dicit Panem nostrum quotidianum, quod tam de corporali quam de sacramentali pane potest intelligi, videlicet de viatico« (De s. Alt. myst. l. 5 c. 23. PL 217 903 B). S. Thomas: »Hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam, et ideo viaticum dicitur« (III, q. 79, a. 2 ad 1).

⁵ Movetur saepius contra thesim nostram II difficultas: »Quid, si sacrificium eucharisticum aliquando, puta in fine temporum, cessaret! Tunc alia sacramenta virtutem suam amitterent.« Censet Gaudentius noster, hoc sacrificium non posse cessare. Et recte quidem. Legimus enim I Cor 11, 26: »Quotiescumque enim maducabitis, donec veniat.« Ubi supponitur hoc sacrificium celebratum iri usque ad secundum adventum Christi. Et in versu praecedente legitur: »Hic calix Novum Testamentum est in meo sanguine.« Si igitur Novum Testamentum non cessabit, neque calix iste cessabit. Et si hoc sacramentum augustissimum cessaret, cur non alia sacramenta cessarent? Sed quae esset talis Ecclesia sine sacramentis! Et quomodo impleretur tunc illud: »Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi«?

corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius. Quorum primum iam factum est (ab aeternitate), id est praedestinatio; secundum et tertium factum est et fit, vocatio et iustificatio; quartum vero nunc in spe est, in re autem futurum est, id est glorificatio. Huius rei sacramentum id est unitatis corporis et sanguinis Christi alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in Dominica mensa praeparatur et de mensa Dominica sumitur, quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium; res vero ipsa cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit» (In Jo tr. 26 n. 15; PL 35, 1613s). — Sensus istorum verborum est: Sine manducatione Eucharistiae vita spiritualis nullo modo haberi potest, per illam autem certissime habetur (dicit enim ipsa Veritas: »manducans carnem meam habet vitam«). Sed non intelliguntur illa verba Dominica de indigna Communionem; qui enim indigne manducat, non accipit, non habet vitam. Intelliguntur illa verba Dominica tantum de illa manducatione, qua vita, effectus, res, virtus huius sacramenti percipitur. Haec virtus est unitas corporis mystici, et quidem non illa unitas ecclesiastica externa, in qua possunt etiam esse tales, qui vitam non habent, scil. peccatores, sed illa unitas corporis mystici, illa unitas ecclesiastica, quae est in solis iustis sive in terra sive in coelo, hoc est illa, qua quis est *v i v u m m e m b r u m* Christi et Ecclesiae. Provenit haec unitas a sacramento Eucharistiae, quod in nonnullis ecclesiis quotidie (ita etiam in ecclesia Augustini), in aliis non quotidie per consecrationem praeparatur et (ab omnibus, qui consecrationi, Missae, adsunt, sicuti tunc mos erat) per Communionem sumitur. Sumitur autem ad vitam vel ad mortem. Ad mortem ab indigne communicantibus, qui virtutem sacramenti, unitatem corporis mystici, non percipiunt. Omnibus illis, qui hanc percipiunt, est ad vitam. Hic est sensus verborum Augustini, Continent thesim VI, continent etiam thesim IV, quia sine manducatione Eucharistiae simpliciter salus negatur; plene tantum intelliguntur, si etiam in sensu thes. I et III accipiuntur.

Ut verba allata et alia, quae Augustinus de Eucharistia habet, recte intelligantur, necesse est tenere sequentia quatuor:

1. Unitatem corporis mystici (semper intelligimus vivam) ab Eucharistia repetit tanquam effectum ab causa; est enim virtus huius sacramenti. Ita in l. c. Confer v. g.: »Eucharistia panis noster quotidianus est, sed sic accipiamus illum, ut non solum ventre, sed et mente reficiamur. Virtus enim ipsa quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus quod accipimus« (Sermo 57 n. 4. PL 38, 389). »Panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita. Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi... Corpus utique meum vivit de spiritu meo. Vis ergo tu

vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi. Numquid enim corpus meum vivit de spiritu tuo? Meum vivit de spiritu meo, et tuum de tuo. Non potest vivere corpus Christi, nisi de Spiritu Christi. Inde est quod exponens nobis apostolus Paulus hunc panem, Unus panis, inquit, unum corpus multi sumus. O Sacramentum pietatis; o signum unitatis, o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur« (In Jo tr. 26 n. 13. PL 35, 1612s).

2. Contradistinguit spiritualem manducationem Eucharistiae, qua illa virtus percipitur, a mere sacramentali, qua non percipitur. Ita loco citato (in explicatione Jo 6, 54 s) et v. g. sequenti: »Aliud est sacramentum (hoc est sacramentum secundum sacramentalem manducationem), aliud virtus sacramenti. Quam multi de altari accipiunt et moriuntur, et accipiendo moriuntur. Unde dicit Apostolus: Judicium sibi manducat et bibit... Videte ergo, fratres, panem coelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate. Peccata, etsi sunt quotidiana, vel non sint mortifera« (In Jo tr. 26 n. 11. PL 35, 1611).

3. Spiritualis manducatio in theologia Augustini nullatenus restringitur ad dignam Communionem, id est ad illam spiritualem manducationem, quae cum sacramentali coniuncta est, sed latius extenditur et etiam mere spiritualem complectitur. Sine manducatione enim Eucharistiae vita omnino esse non potest, sicut dicit in explicatione Jo 6, 54, et tamen scit et docet per baptismum vitam haberi. Considerat ergo baptismum ut manducationem Eucharistiae. Cf. quae mox de thesi IV dicemus. Ad hanc manducationem mere spiritualem possunt referri verba: »Utquid paras dentes et ventrem; crede, et manducasti« (In Jo tr. 25 n. 12). »Credere enim in eum, hoc est manducare panem vivum; qui credit manducat, invisibiliter saginatur, quia invisibiliter renascitur« (In Jo tr. 26 n. 1). »Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere, et illum manentem in se habere« (ib. n. 18). Talibus verbis innuitur thesis III.

4. Omnis manducatio Eucharistiae, etiam mere spiritualis, est in theologia Augustini vera manducatio Eucharistiae, qua scilicet eius (non aliqua aliunde proveniens) virtus percipitur, et non est tantum aliqua metaphorica manducatio, quae formaliter consisteret in fide cum caritate sine relatione ad Eucharistiam tamquam causam. Repetit enim necessitatem illius manducationis ex Jo 6, 54, sed ibi certe sermo est de Eucharistia, et quidem de Eucharistia tanquam causa vitae; neque aliter Augustinus locum intelligit.

Obiici potest contra hoc punctum 4: Dicit Augustinus post Paulum, Patres in deserto eandem escam spiritualem manducasse, quam nos manducamus: »Spiritualement utique eandem, nam corporalem alteram, quia illi manna, nos aliud, spiritualem vero, quam nos« (ib. n. 12), quod autem de illis solis dicit, qui pie crediderunt. Videntur ergo illi ita mere spiritualiter Eucharistiam manducasse, ut nos extra Communionem manducamus. Sed illi non per-

ceperunt virtutem huius sacramenti, quippe quod nondum esset, igitur neque nos percipimus per illam manducationem mere spiritualem.

R e s p o n d e o : Talis illatio non valet. Eodem enim iure posset quis dicere: Illi Patres per fidem non intraverunt in unitatem corporis mystici (illa enim, quum sit unio cum humanitate Christi, ante hanc humanitatem non potuit esse); itaque neque nos per fidem illam unitatem inimus. Quod omnino esset contra Augustinum.⁶ Itaque intelligendum: Patres manducaverunt eandem escam quam nos, inquantum et illi et nos Verbum divinum⁷ manducamus; sed illi manducaverunt Verbum incarnandum et sacramentandum (manna erat typus Eucharistiae), nos autem Verbum incarnatum et sacramentandum; et sicut illi non potuerunt manducare Verbum divinum ut sic, sed tantum Verbum incarnandum et sacramentandum, ita nos non possumus manducare Verbum, nisi incarnatum et sacramentatum; omnis, qui in ordine messianico completo manducat Verbum, manducat sacramentum, quia sacramentum dat vitam mundo.

Sat multis locis Augustini censemus esse significatam thesim IV, illis scilicet, quibus pugnans contra Pelagianos contendit neque parvulos sine manducatione Eucharistiae posse salvari. Sufficiat tres locos afferre. »Iam Dominum audiamus, non suspiciones coniecturasque mortalium; Dominum audiamus, inquam, non quidem hoc de sacramento lavacri dicentem, sed de sacramento sanctae mensae suae, quo nemo nisi rite baptizatus accedit⁸: »Nisi manducaveritis.« Quid ultra quaerimus? Quid ad hoc responderi potest, nisi pertinacia pugnaces nervos adversus constantiam perspicuae veritatis intendat? An vero quisquam etiam hoc dicere audebit, quod ad parvulos haec sententia non pertineat, possintque sine participa-

⁶ Est enim, sicut alii Patres, omnino imbutus veritate de unitate corporis mystici. Ita v. g. In Jo tr. 81 et 82 haec exponit: Secundum unitatem corporis mystici sunt Christus vitis, nos palmites. Vitis est Christus non secundum naturam divinam (secundum hanc enim magis est agricola), sed secundum naturam humanam; eiusdem naturae enim debent esse vitis et palmites. Ex hac vite, igitur per naturam Christi humanam, omnem sucum vitalem habemus.

⁷ Allegat statim illo numero 12 tr. 26 Augustinus verba Pauli: »Bibebant de spiritali, consequente eos, petra: petra autem erat Christus« (I Cor. 10, 4).

⁸ Haec sane non sunt accurate dicta. Per se possent ita accipi: Demum per Communionem, non antea, accipiunt parvuli vitam. Sed talis interpretatio omnino adversaretur clarae doctrinae s. Augustini, secundum quam vita datur per baptismum et a Communionem supponitur. Sunt igitur ita accipienda: Demum per baptismum et non antea, parvuli fiunt participes Eucharistiae, hoc est unitatis corporis mystici per Eucharistiam tamquam causam (dat enim vitam mundo, etiam parvulis) illius unitatis, idque per spiritualem manducationem in baptismo peractam, quae participatio per Communionem repraesentatur et propterea facile ei appropriatur. Communio non dabatur parvulis, ut primo acciperent Christum (iam enim per baptismum, secundum doctrinam unanimum Patrum, acceperant), sed ut etiam visibiliter acciperent.

tione corporis huius et sanguinis in se habere vitam, quia non ait »Qui non manducaverit«, sicut de baptismo »Qui non renatus fuerit«, sed ait »Si non manducaveritis«, velut eos alloquens, qui audire et intelligere poterant, quod utique non valet parvuli? Sed qui hoc dicit, non attendit, quia nisi omnes ista sententia teneat, ut sine corpore et sanguine Filii hominis vitam habere non possint, frustra etiam aetas maior id curat⁹. Potest enim, si non voluntatem, sed verba loquentis attendas, eis solis videri dictum, quibus tunc Dominus loquebatur, quia non ait »Qui non manducaverit«, sed »Si non manducaveritis«. Et ubi est quod eodem loco de hac ipsa re ait »Panis quem ego dederò, caro mea est pro saeculi vita?« Secundum hoc enim etiam ad nos pertinere illud sacramentum intellegimus, qui tunc nondum fuimus, quando ista dicebat; quia non possumus dicere ad saeculum nos non pertinere, pro cuius vita Christus suam carnem dedit. Quis autem ambigat saeculi nomine homines significatos esse, qui nascendo in hoc saeculum veniunt? Nam sicut alibi ait »Filiis saeculi huius generant et generantur.« Ac per hoc etiam pro parvulorum vita caro data est, quae data est pro saeculi vita et si non manducaverint carnem Filii hominis, nec ipsi habebunt vitam (De peccat. meritis l. I c. 20. PL 44, 123 s).¹⁰ »Nec illud cogitatis eos (parvulos) vitam habere non posse, qui fuerint expertes corporis et sanguinis Christi, dicente ipso »Nisi manducaveritis...« Aut si evangelicis vocibus cogimini confiteri nec vitam salutemque posse habere parvulos de corpore exeuntes, nisi fuerint baptizati...« (Contra 2 Epist. Pelag. l. I c. 22 n. 40. PL 44, 570). »Infantes sunt, sed membra eius (Christi) sunt. Infantes sunt, sed sacramenta eius accipiunt. Infantes sunt, sed mensae eius participes fiunt, ut habeant in se vitam« (Sermo 174 n. 7. PL 38, 944). — Videtur nobis his locis thesis IV exprimi quia 1. necessitas manducationis Eucharistiae pro parvulis ex divina institutione ex Jo 6, 54 repetitur, et quidem ex eo, quod caro eucharistica est pro mundi vita, ita ut non manducans maneat in morte; 2. tenet tamen Augustinus cum tota Ecclesia, vitam

⁹ Sensus est: Si parvuli possent sine illo sacramento vitam habere, possent etiam adulti; pertinent enim utrique eodem modo ad mundum, qui ex se vitam non habet. Si autem mundus haberet vitam sine sacramento, haberent ut parvuli, ita etiam adulti.

¹⁰ Attulimus hunc locum in extenso, et notetur discrimen quod obtinet in explicatione Jo 6, 54 apud Augustinum cum Patribus ex una parte et multos modernos theologos ex altera parte. Illi expresse extendunt necessitatem manducationis Eucharistiae verbis Christi contentam ad parvulos; hi autem tantum adultos comprehendunt. Illi repetunt vitam mundi ab Eucharistia ita ut mundus sine hoc sacramento vitam habere non possit; hi autem volunt, ut Eucharistia tantum aliis mediis, quibus sine illa vita detur, accedat, et quidem ut medium, quod etiam deesse posset. Illi tribuunt Eucharistiae necessitatem medii (necessitas praecepti apud parvulos nullatenus locum habet); hi autem tantum necessitatem praecepti.

dari per baptismum (dicit v. g.: »Factum est, ut antiquitus universa Ecclesia retineret, fideles parvulos originalis peccati remissionem per Christi baptismum consecutos« [De peccat. mer. l. III n. 9. PL 44, 190]) et Communionem vitam per illam supponere. Restat igitur, ut parvuli accipiant vitam per illam manducationem Eucharistiae, quae in baptismo fit. Fatendum tamen est Augustinum thesim IV non sat clare contra thesim V distinguere. Sed talis omissio facile intelligitur; claritas enim hac de re in pugna contra Pelagianos nullatenus exigebatur. Illi, peccatum originale negantes, dicebant vitam esse a natura et demum per peccatum personale amitti. Erat igitur hoc solum demonstrandum; vitam non esse a natura, sed a Christo per sacramenta. Nihil omnino referebat, utrum esset a baptismo vel a Communionem, quae tunc temporis etiam parvulis dabatur.

Sunt qui dicant Augustinum et alios Patres antiquae Ecclesiae declarasse ipsam Communionem necessariam parvulis, sed tantum propterea, quia cum baptismo administrabatur. — Respondeo: Ultimam rationem Patres non petunt ex externa illa coniunctione, sed ex verbis Christi Jo 6, 54, secundum quae sine manducatione Eucharistiae vita esse non potest. Intelligunt igitur revera ipsam manducationem esse necessariam, et quidem mere spiritualem, qua virtus Eucharistiae, unitas corporis mystici, percipitur. Sunt qui dicant, Augustinum et Patres docuisse, ipsam Communionem esse ad iustificationem necessariam et hac in re eos errasse. — Respondeo: Concilium Tridentinum censet, illos non errasse (sess. XXI, cap. 4). Fulgentius et Patres sequentes explicant Augustinum sicut nos in sensu thesis IV. Si Augustinus cum coaequalibus errasset, oblitus esset cum illis, quod semper cum tota Ecclesia docuit, baptismum ut regenerationem vitam dare, Communionem vero vitam supponere.

Thesis I his verbis continetur quibus petitionem »Panem nostrum quotidianum da nobis hodie« explicat: »Sane duobus modis intelligenda est ista petitio de pane quotidiano: sive pro necessitate carnalis victus, sive etiam pro necessitate spiritualis alimoniae. Carnalis cibi necessitas propter quotidianum victum, sine quo vivere non possumus . . . Norunt etiam fideles spiritualem alimoniam, quam et vos (ad catechumenos loquitur) scituri estis, accepturi de altari. Panis erit et ipse quotidianus huic vitae necessarius. Numquid enim Eucharistiam accepturi sumus, quum ad Christum venerimus et cum illo in aeternum regnare coeperimus?« (Sermo 57 n. 7. PL 38. 389). Aequiparatur necessitas Communionis necessitati nutrimenti corporalis; unde si Communio diu negligitur, mors eveniat necesse est.

Obiici potest: Secundum illa verba Augustini quotidiana Communio necessaria esset. — Respondetur: Est Communio quotidiana, si facile haberi potest (secus votum supplet), necessaria sicut cibus quotidianus materialis, nempe non, ut quis non moriatur (qui uno die coenam omittit, nondum propterea moritur), sed ad perfectam sanitatem. Et ratio est necessitas Communionis

tamquam cibi spiritualis, quem si quis negligit, debilitatur, si quis diu negligit, moritur.

Ad theses I—III simul referenda erunt verba: »Nemo autem implet legem, nisi quem adiuverit gratia, id est panis qui de coelo descendit... Daturus ergo Dominus Spiritum Sanctum, dixit se panem, qui de coelo descendit, hortans, ut credamus in eum. Credere enim in eum, hoc est manducare panem vivum« (In Jo tr. 26 n. 1). Ibi (n. 19) Jo 6, 58 explicans dicit: »Vivimus ergo nos propter ipsum, manducantes eum, id est ipsam accipientes aeternam vitam, quam non habeamus ex nobis... Ut ergo vivo propter Patrem, id est, ad illum tamquam maiorem referam vitam meam, exinanitio mea fecit, in qua me misit; ut autem quisque vivat propter me, participatio facit, qua manducat me.« Et num. seq.: »Hic est panis qui de coelo descendit, ut illum manducantes vivamus, quia aeternam vitam ex nobis habere non possumus.« Propterea verba Petri »Verba vitae aeternae habes« explicat: »Vitam enim aeternam habes in ministratione corporis et sanguinis tui« (tr. 27 n. 9). Huc spectant, quae Augustinus saepius dicit de Eucharistia pane Angelorum: Angeli et homines indigent pane, qui est Verbum Divinum (»Nam qui non eget pane, Deus est. Ergo solus panis non eget pane«, ut dicitur in aliquo sermone dubio: sermo 389 n. 1; PL 39, 1702). Angeli satiantur Verbo per visionem beatificam. Homines in terra nondum possunt illum cibum solidum concoquere, sunt infantes lacte nutriendi. Sicut mater solidum cibum in lac infanti ministrandum transformat, ita Verbum lac nostrum factum est per incarnationem et Eucharistiam ut Verbum incarnatum et sacramentatum. Ecce verba Augustini: »Dominus noster Jesus Christus... in corpore et sanguine suo voluit esse salutem nostram. Unde autem commendavit corpus et sanguinem suum? De humilitate sua. Nisi enim esset humilis, nec manducaretur nec biberetur. Aspice altitudinem ipsius: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Ecce cibus sempiternus. Sed manducant Angeli, manducant supernae Virtutes; manducant coelestes spiritus, et manducantes saginantur, et integrum manet quod eos satiat et laetificat. Quis autem homo posset ad illum cibum! Unde cor tam idoneum illi cibo! Oportebat ergo, ut mensa illa lactesceret, et ad parvulos perveniret. Unde autem fit cibus lac, unde cibus in lac convertitur, nisi per carnem traiciatur? Nam mater hoc facit. Quod manducat mater, hoc manducat infans; sed quia minus idoneus est infans, qui pane vescatur, ipsum panem mater incarnat et per humilitatem mammillae et lactis succum de ipso pane pascit infantem. Quomodo ergo de ipso pane pavit nos Sapientia Dei? Quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Videte ergo humilitatem; quia panem Angelorum manducavit homo, ut scriptum est: »Panem coeli dedit eis, panem Angelorum manducavit homo«, id est Verbum illud, quo pas-

cuntur Angeli sempiternum, quod est aequale Patri, manducavit homo: quia quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo. Saginantur illo Angeli, sed semetipsum exinanivit, ut manducaret panem Angelorum homo, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo; humiliavit se factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, ut iam de cruce commendaretur nobis caro et sanguis Domini novum sacrificium. (In Ps 33 n. 6, PL 36, 303s). — Est igitur ut Angelis tota beatitudo a Verbo, ita nobis tota salus ab Eucharistia, a Verbo incarnato et sacramenato. Si fatendum est Augustinum non semper ita clare esse locutum ac nos nunc temporis desideraremus, tamen etiam fatendum erit doctrinas, quam de Eucharistiae momento et necessitate tradit, nequaquam plene intelligi, nisi in theologia, quae omnes nostras theses complectatur. Hanc igitur tenuisse censendus est.

Gelasius papa I in Epistola ad omnes episcopos per Picenum: »Ipse Dominus Jesus Christus coelesti voce pronuntiat »Qui non manducaverit carnem Filii hominis... (consulto scribit »qui non manducaverit« loco »Nisi manducaveritis«; vult enim hoc modo verba Augustini supra allata confirmare »Nisi manducaveritis« idem valere ac »Qui non manducaverit«, ubi utique neminem videmus exceptum; nec ausus est aliquis dicere, parvulum sine hoc sacramento salutari ad aeternam vitam posse perducitur; sine illa autem vita in perpetua futurum morte non dubium est« (PL 59, 37A). — Tenuit igitur antiqua Ecclesia parvulis ad vitam accipiendam manducationem Eucharistiae esse necessariam propter Jo 6, 54. Sed tenuit etiam baptismum vitam dare atque Communionem vitam acceptam supponere. Tenuit ergo antiqua Ecclesia manducationem spiritualem, quae per baptismum exercetur, parvulis esse necessariam. Tenuit thesim IV, sed illam, occasione deficiente, nondum clare contra thesim V distinxit. Hoc mox fecit, occasione oblata, Fulgentius, quem statim audiemus.

Fulgentius, episcopus Ruspensis, interrogatus fuit a Ferrando diacono, quid de salute cuiusdam iuvenis Aethiops sentiendum, qui post baptismum, antequam Communionem accipere posset, repente mortuus est. Dubium ingerebat Jo 6, 54. Respondet: »Nullus autem debet moveri fidelium in illis, qui etsi legitime sana mente baptizantur, praeviente velocius morte, carnem Domini manducare et sanguinem bibere non sinuntur, propter illam videlicet sententiam Salvatoris, qua dixit: Nisi manducaveritis... (Jo 6, 54). Quod quisquis non solum secundum veritatis mysteria, sed secundum mysterii veritatem considerare poterit, in ipso lavacro sanctae regenerationis hoc fieri providerebit« (Epist. 12 n. 24. PL 65, 390 C). — »Veritatis mysteria« dicit nostra mysteria

altaris, sacramentum altaris, Communionem. »Mysterii veritatem« dicit, quod illis mysteriis significatur et efficitur, scilicet corpus Christi, unitatem corporis mystici; pergit enim statim: »Quid enim agitur sacramento sancti baptismi, nisi ut credentes membra Domini nostri Jesu Christi fiant et ad compagem corporis eius ecclesiastica unitate pertineant?« et ostendit neophytum in missa, cui statim post baptismum assistit iam ut membrum Christi tanquam hostiam vivam Deo offerri. Sensus verborum igitur est: si quis Jo 6, 54 non solum secundum illam manducationem consideraverit, quae visibiliter fit, sed secundum manducationem, qua percipitur, quod illa visibili manducatione significatur, scilicet unitas corporis mystici, videbit id iam in baptismo fieri, in baptismo iam Communionem anticipari invisibiliter, sed veraciter. Aliis verbis: habetur iam per baptismum manducatio Eucharistiae mere spiritualis ac proinde acceptio vitae, quae secundum Jo 6, 54 sine manducatione Eucharistiae esse non potest. Haec est thesis IV cum thesi V.

Vocat Fulgentius unitatem corporis Christi »veritatem« per oppositionem ad figuram, signum, externum sacramentum secundum illud: »Dividit sancta Ecclesia figuras a veritate« (Epist. 14 n. 45. PL 65, 432 D) et secundum illud apud Patres usitatum: In Veteri Testamento erat figura sine veritate, in Novo est figura cum veritate, in coelo est veritas sine figura. »Mysterium« et »veritas« loco citato est eadem distinctio ac »sacramentum« et »res sacramenti«.

Concludit Fulgentius epistolam suam his verbis, postea a Patribus saepe repetitis: »Non esse cuiquam aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Dominici participem fieri, quando in baptismo membrum corporis Christi efficitur, nec alienari ab illo panis calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat. Sacramenti quippe illius participatione ac beneficio non privatur, quando ipse hoc, quod illud sacramentum significat, invenitur«¹¹ (hoc est, si corpus Christi, membrum scilicet corporis Christi est). — Est thesis V, sed ita expressa, ut tota vita spiritualis et etiam eius initium alligata ad Eucharistiam maneat. Aliter omnino multi theologi moderni loquuntur, qui ita tenent thesim illam negativam V, ut alias theses positivas vel omnes vel ex parte negent.

Cassiodorus de salvandis per Christum scribit: »Quos dicit (Christus in Psalmo 15) non sanguine pecudum aut victimarum consuetudine congregandos, sed immolatione scilicet corporis et sanguinis sui, quae humanum genus toto orbe celebrata salvavit« (In Ps 15, 1. PL 70, 113 B). In Novo Testamento »esca data est timentibus eum, id est communicatio

¹¹ Transierunt haec verba in Decretum Gratiani De cons. V c. 36 et 131; afferuntur a s. Thoma III, q. 73, a. 3 ad 1.

corporis et sanguinis sacri, quae est salus gentium et remissio peccatorum» (In Ps 119, 5. PL 70, 801 s). Sunt igitur mysteria nostra sacramenta salutis, sacramenta redemptionis nostrae. Haec est thesis II. — Mensam et potum Psalmi 22 explicat Cassiodorus de cibo et potu eucharistico: De hoc dicit: »Sic inebriat, ut mentem sanet a delictis prohibens, non ad peccata perducens. Haec vinolentia sobrios reddit, haec plenitudo malis evacuat: et qui illo poculo non fuerit repletus, aeterna redditur egestate ieiunus« (In Ps 22, 7. PL 70, 170 C). Haec est saltem thesis VI.

Isidorus Hispalensis: »Dei ergo sapientia Christus constituit sibi domum sacrosanctam Ecclesiam, in qua mactavit sui corporis hostias, in qua miscuit vinum sui sanguinis in calice sacramenti divini et praeparavit mensam, hoc est altare Domini, mittens servos suos apostolos atque doctores ad insipientes, id est ad omnes gentes verum Deum ignorant, dicens eis: venite, comedite panem meum et bibite vinum, quod miscui vobis, id est sancti corporis escam sumite et bibite vinum quod miscui vobis, id est poculum sanguinis sacri percipite Cuius quidem gratiam quia gentes sumunt et Judaei non meruerunt, declarat hoc propheta Isaias dicens: »Haec dicit Dominus Deus: Ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitiatis; ecce servi mei laetabuntur, et vos confundemini; ecce servi mei laetabuntur prae exultatione cordis, est vos clamabitis prae dolore cordis et prae contritione spiritus ululabitis, et dimittetis nomen vestrum in iuramentum electis meis, et interficiet te Dominus Deus, et servos, id est christianos, vocabit nomine alio, in quo qui benedictus est super terram benedicetur in Deo. Amen. Interficitur enim Israel, succedit ex gentibus populus. Tollitur illis Vetus Testamentum, redditur nobis Novum, conceditur nobis salutaris cibi gratia et poculum sanguinis Christi illis fame et siti amentibus« (De fide catholica contra Judaeos l. II. cap. 27 n. 3—5. PL 83, 536). — Salvantur ergo gentes per convivium eucharisticum; Judaei pereunt, quia in Eucharistia salutem reiecerunt. Haec sunt secundum thesim I—III.

Eligi us, episcopus Noviomensis (Noyon), docet nos per acceptionem corporis et sanguinis Christi in fide recta permanere, cum illo uniri, his sacrosanctis mysteriis intervenientibus a morte aeterna erui (Homilia VIII in die Coenae Dom. PL 87, 624 CD et 626 D). Haec est saltem thesis VI.

Beda explicat Jo 6, 54 sicut Augustinus, dicens illum aeternam vitam numquam habere posse, qui istum panem non manducet et sanguinem bibat; ad Jo 6, 59 docet, nos qui vitam ex nobis habere non possumus, vivere manducando illum panem de coelo descendentem; ad Jo 6, 69 notat Christum vitam dare in ministratione corporis et sanguinis sui (In Jo. PL 92, 718 C; 719 B; 722 C). — Talia intelligenda sunt secundum theses I et II.

Hildefonsus, episcopus Toletanus, videt per panem quotidianum orationis Dominicae sacramentum fidelium significatum, »quod in hoc tempore necessarium est, non tamen ad huius temporis, sed ad illam aeternam felicitatem assequendam« (De cognitione baptismi cap. 133. PL 96, 167 B). Quod est saltem thesis VI.

Heterius et Beatus: »Qui non manducat hunc panem, quod est corpus Christi, vivere non potest, sicut nec ille vivere potest in carne, qui hunc panem corporalem non prandet, sicut ipse ait: Ego sum panis vivus...« (Epist. ad Elipandum lib. I n. 68. PL 96, 937 A). — Thesis I. — Ad thesim III sunt referenda haec: »Quum legimus eam (s. Scripturam), carnem Christi manducamus et sanguinem eius bibimus. Et quum oramus, ut intelligamus ea spiritualiter et cognoscamus divinitatem incarnatam; et quum cognoscimus, quod vere Filius Dei sit et verus Deus, et non est alter Deus praeter illum, qui de Virgine natus est, et adoramus eum cum angelis, sicuti est unus cum Patre et Spiritu Sancto Deus: panem angelorum manducamus« (ib. n. 97. PL 96, 954 A).

Leidradus, episcopus Lugdunensis, de Jo 6, 54 scribit: »Omnis ista sententia tenet, ut sine corpore et sanguine Filii homines vitam habere non possint.« Pergit: »Dicit iterum Dominus: Panis quem ego dederò, caro mea est pro saeculi vita. Saeculi nomine homines significantur, qui nascendo in hoc saeculum veniunt; ac per hoc pro hominum vita caro Christi data est, quam nisi manducaverint, non habebunt vitam aeternam.« Illam manducationem autem intelligit, quam Augustinus: »Hoc est veraciter manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo scilicet manere et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo et in quo non manet Christus, procul dubio nec manducat eius carnem nec bibit eius sanguinem, etiamsi tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducet et bibat. Aliud est enim sacramentum (id est sacramentalis acceptio), aliud virtus sacramenti« (De Sacram. baptismi cap. 9. PL 99, 866 D, 867 B). — Est saltem thesis VI; videntur etiam contineri theses I—IV.

Alcuinus sequens Augustinum de Jo 6, 54 ss eadem habet, quae attulimus apud Bedam (PL 100, 835 ss.).

Paschasius Radbertus haec docet: Mysterium corporis et sanguinis Christi est nostrae salutis summa. Desideravit Christus illud instituere, ut se nobiscum uniret, ut in nobis maneret naturaliter (hoc est per vinculum ontologicum, physicum, non tantum per affectum nobis unitus). Et ideo ille »vivit propter Patrem, qui natus est unigenitus ex Patre; et nos propter ipsum, quia manducamus ipsum« (Epist. ad Frudegardum. PL 120, 1364 B—D). Per sacrificium eucharisticum peccatores iustitiam acquirunt; est enim ibi Christus pro iustis agnus sacrificialis comedendus, pro peccatoribus hoedus sacri-

ficalis pro peccato, ut per hoc ad innocentiam redeant (De Corp. et Sang. Domini cap. 22. PL 120, 1341—4) — Talia non intelliguntur, nisi supponuntur theses II—IV. — Sine hoc sacramento secundum Paschasium vitam habere non possumus propter verba Jo 6, 54. Concedit nos per baptismum Christo incorporari et eum salvari, qui post hunc moriatur, sed pergit: »Quantisper hic remanentibus valde per necessarium est ad vitam ille cibus coelestis et potus, quatenus, sicut aluntur cibus terrenis ad tempus ut vivant, sic alantur spiritualiter renati per haec ad perpetuam vitam, ne deficient in via, donec transeant per mortem carnis ad perpetuam, ubi nullus defectus est, et sempiternam vitam. Interim tamen iustum et per necessarium, ut redemptus alatur ad incorruptionem et potetur ad vitam... Constat igitur et liquet omnibus, quod in hac mortali vita sine cibo et potu non vivitur: sic itaque ad illam aeternam non pervenitur, nisi duobus istis (corpore et sanguine eucharistico) ad immortalitatem spiritualiter nutritur... Infelix est animus, qui hoc non satis credit, et tamen non dubitat, quod cibo et potu vita humana sustentetur« (De Corp. et Sang. Dom. cap. 19, n. 4—5. PL 120, 1328 s). — Haec est thesis I.

Guilmundus, archiepiscopus Aversanus, de »hoc tam necessario sacramento« (De Corp. et Sang. Domini l. III. PL 149, 1438 A) haec habet: Sicut Christus Redemptor est, sic credimus »simili quoque ratione cibum altaris Domini propter virtutem divinitatis in eo plenissime habitantis, nostrae salutis effectivum« (ib. l. III. PL 149, 1458 B); »ex virtute plenitudinis vitae aeternae in eodem cibo manentis nos in aeternum victuros speramus« (l. III. PL 149, 1490 B). Realem Christi in Eucharistia praesentiam etiam inde deducit, quod hoc sacramentum est causa unitatis corporis mystici. Ita enim argumentatur: Per hoc sacramentum efficitur, ut sicuti Hilarius et Patres tenent, naturaliter (id est ontologice, physice) et non tantum per voluntatum concordiam simul unum cum Christo simili modo ac ipse naturaliter est unum cum Patre; sed ille effectus non posset per Eucharistiam produci, si Christus tantum »umbratice« et non »substantive« ibi esset; est ergo ibi »substantive« (lib. III. PL 149, 1474—7). Patet secundum mentem eius Eucharistiam esse causam omnis unitatis corporis mystici, etiam illius, quae est per baptismum; docet enim hanc unitatem produci a sacramento, quod Christum realiter continet; participabit igitur baptismus, in quantum Christo incorporat, virtutem Eucharistiae. Omnia illa sunt secundum thesim II.

Lanfrancus, archiepiscopus Cantuariensis, distinguit cum aliis Patribus duplicem manducationem Eucharistiae. »Si ea quae ad litteram accipi, et ea quae spiritualiter oportet intelligi, Christiana cautela distingueres (alloquitur Berenga-

rium), procul dubio crederes, quod universalis Ecclesia credit, praedicares quod apostolica doctrina in tota mundi latitudine praedicandum instituit, carnem scilicet ac sanguinem Domini nostri Iesu Christi et ore corporis et ore cordis, hoc est corporaliter ac spiritualiter manducari et bibi. Corporali siquidem ore corporaliter manducamus et bibimus, quoties de altari Dominico ipsum Dominicum corpus per manum sacerdotis accipimus; spiritualiter vero ore cordis spiritualiter comeditur et hauritur, quando suaviter et utiliter, sicut beatus Augustinus dicit, in memoria reconditur, quod unigenitus Dei Filius pro salute mundi carnem accepit, in cruce pependit, resurrexit, apparuit, ascendit, venturus in die iudicii dignas singulis mercedes rependere pro suis operibus» (De Corp. et Sang. Domini cap. 17. PL 150, 429 B C). Sententia »Nisi manducaveritis« Jo 6, 54, »quantum ad comestionem oris non potest generaliter dicta esse de omnibus«; salvantur enim parvuli baptizati, etiam si non corporaliter Eucharistiam acceperint (Epist. 33. PL 150, 532 s). Pergit: »Necesse est ergo praedictam Domini sententiam sic intelligi, quatenus fidelis quisque divini mysterii per intelligentiam capax carnem Christi et sanguinem non solum ore corporis, sed etiam amore et suavitate cordis comedat et bibat, videlicet amando et in conscientia pura dulce habendo, quod pro salute nostra Christus carnem assumpsit, pepenedit, resurrexit, ascendit; et imitando vestigia eius et communicando passionibus ipsius, inquantum humana infirmitas patitur, et divina ei gratia largire dignatur: hoc est enim vere et salubriter carnem Christi comedere et sanguinem eius bibere.« — Haec sunt secundum thesim III. — Tenet etiam thesim I: »Utraque comestio necessaria, utraque fructuosa. Altera indiget alterius, ut boni aliquid operetur. Nam prior (spiritualis) si desit posterior (corporalis) non solum peccata non purgat, sed etiam auget, et praesumptores iudicat. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Porro posterior (corporalis) sine priore esse non potest aut non debet. Hinc namque panis quotidianus a Domino dicitur (Eucharistia), sicut a beato Ambrosio et sancto Cypriano exponitur et in Evangelio legitur: Nisi manducaveritis... (Jo 6, 54.) Et sacri canones iubent non habendos inter catholicos, qui sacramento corporis Christi non communicant« (De Corp. et Sang. Chr. cap. 15. PL 150, 425 CD). — Est igitur Communio de necessitate medii et insuper de necessitate praecepti.

Nota. Cavendum est, ne verba Patrum, qualia sunt illa Lanfranci, pie meditari, Christum imitari, passionibus eius communicare esse manducare carnem et bibere sanguinem eius, sensu improprio et metaphorico accipiantur. Sunt, qui sentiant: »Aliquantulum inepte dicta sunt talia. Pie meditari, Christum imitari, passionibus eius communicari nullo vero sensu est manducare carnem Christi, manducare Eucharistiam. Est tantum aliqua similitudo cum Communionem, in-

quantum fit sanctificatio et conformitas, unio cum Christo. Alio modo Eucharistia ibi non intervenit.« Hic est error. De vera et propria manducatione Eucharistiae sunt illa Patrum intelligenda, sed utique de mere spirituali manducatione; haec tamen est etiam manducatio et »usus« Eucharistiae (Trident. sess. XIII, cap. 8), quia virtus eius in omni sanctificatione suscipitur et hoc modo in omni sanctificatione intervenit. Debet enim in omni sanctificatione intervenire primo humanitas Christi, quia haec est vitis sanctificationem tamquam sucum vitalem palmitibus communicans. Debet secundo intervenire caro et sanguis Christi, quia humanitas Christi est fons omnis sanctificationis ut hostia sacrificii, quod per carnem et sanguinem in cruce obtulit. Debet tertio intervenire Eucharistia, quia hic est panis de coelo descendens et dans mundo omnem vitam supermundanam, et quidem propter hanc rationem theologicam quia debet in omni sanctificatione intervenire Ecclesia, igitur non tantum Christus ut hostia per carnem et sanguinem suum, sed ut talis hostia etiam per Ecclesiam oblata. Qui sanctificationem separant ab Eucharistia, cito separabunt etiam a carne et sanguine Christi nunc existentibus, et in fine ab humanitate Christi nunc existente, et tantum a sacrificio crucis olim peracto repetent. Considerentur, quae ad illa loca Patrum de carne et sanguine eucharistico egregie adnotat Thomassinus: »Haec est caro Verbi, hic sanguis Verbi; non sanctificata caro, sed sanctificatio; non sanctificatus sanguis, sed ipsa sanctitas; vera caro, sed Verbi caro, et ideo sanctitas; Verbi sanguis verissimus, et ideo sanctitas; caro denique et sanguis, qui non videri se tantum, sed et intelligi postulat. Nam caro et sanguis videri, sed Verbi caro et Iustitiae sanguis etiam intelligi flagitat. Vitam aeternam ergo percipit, quisquis Verbi carnem et sanguinem percipit; quia id etiam percipit, quod intelligitur. Quaeso te autem, quae te agunt intemperiae, ut intercedere velis, ne caro et sanguis, quibus salutem tuam debes, in hoc sanctificandi iuge munus, in hanc substantivae maiestatem sanctitatis se interserant? Num invides huic carni tantam spargendae sanctitatis gloriam? an ipsi sanctitati consortium carnis cooperatricis? An suspicaris. Verbum pertaesum iam suae carnis, et ea sequestrata, beneficiorum suorum rivulos ipsum seorsum diffundere? An carne dehonestabitur operatio Verbi quaequam, quae nec ipsam Verbi substantiam dedecoravit? Num caro aliena est a munere sanctitatis seminandae, quae ab exortu iam inde suo cum ipsa sanctitatis substantia coaluit et concrevit? Apage haec suspicionum portenta: non ad mentis nostrae in ima haec demersae angustiam, sed ad Verbi amplitudinem, carnis deificatae magnificentiam expendamus« (Dogm. Theologica. De Incarn. l. X cap. 29 n. 4; Editio Vivès IV 452 s).

Breviter potest, quod intendimus, ita exprimi: Loci Patrum, quibus omnem sanctificationem sub manducatione Eucharistiae comprehendunt, non sunt intelligendi metaphorice, improprie, sed proprie in sensu thesis III.

R a d u l p h u s A r d e n s in homilia 51 die Paschae habita: »Monet nos apostolus ad epulandum quum subdit: Itaque epu-

lemus. Monemus et nos, fratres carissimi vos, ut omnes pariter epulemus epulum animabus nostris *necessarium*. Scriptum est enim: Nisi manducaveritis... Unde statutum est ut pueri mox baptizatis saltem in specie vini tradatur, ne sine necessario discedant sacramento. Et quid, si discedant? Numquid damnabuntur? Non, fratres mei, quoniam in fide, etsi non sua, tamen patrinorum salvabuntur. Duo quippe sunt manducandi corpus Christi modi, unus sacramentalis, alius spiritualis. Sacramentaliter accipit corpus Christi etiam malus, sed quia indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Spiritualiter vero accipit corpus bonus qui, etsi non sacramentaliter quandoque accipit, tamen fide et caritate in corpore Christi est. Unde Dominus exponens, quid sit eum manducare spiritualiter, ait: Qui manducat carnem meam... in me manet, et ego in eo. Et Augustinus: Ut quid paras dentem et ventrem; crede, et manducasti. Verumtamen, fratres mei, omnibus Christianis locum et tempus habentibus, etiam sacramentaliter communicandum est. Unde in primitiva Ecclesia universi Christiani singulis Dominicis diebus solebant communicare. Sed quia quidam negligenter accedebant, postea pro Eucharistia panem benedictum statuerunt dari, et saltem ter in anno, in Natali, in Pascha, in Pentecosten communicare. Sed nunc, fratres, adeo excrevit iniquitas, quod vix semel in anno quidam digne valeant communicare» (PL 155, 1850s). — Tenet Radulphus noster theses I, IV, V; theses I et IV loco Jo 6, 54 expressas videt. Propter thesim I rara Communio deploranda.

Rupertus, abbas Tuitensis, saepe docet intrinsicam Eucharistiae necessitatem. Saltem thesim VI exprimit locis sequentibus. »Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. — Non, inquit, vos vestrique similes, quique murmuratores et litigiosi, vitam habebitis in vobis, sed ille unus populus meus, qui mihi unitur unitate spiritus, una Ecclesia mea, quae manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam. Haec enim summa est causa aeternae vitae effectiva: manducare carnem meam et bibere sanguinem meum (cogita thesim III); non manducare autem carnem meam et non bibere sanguinem meum antiquae perfidae est argumentum, qua primi parentes hominum serpenti quam Deo credere maluerunt. Qui ergo manducat et bibit, recte antiquae mortis poena se exiit, et qui non manducat aut non bibit, nihilo minus (id est cum eadem certitudine) iuste relinquitur in antiquo iudicio paternae praevaricationis» (In Jo 6, 54. PL 169, 484 BC). »Aliter quippe destrui non poterat peccatum illud, quod homo credens diabolo plus quam Deo cibum vetitum superba intentione comedit, nisi ut iterum plus credens Deo quam diabolo econtra cibum imperatum humili subiectione comederet idem homo» (In Jo 6. PL 169, 467 B). »Illud quoque scire oportet, quod

ob causas antiquas et notas cum his duobus sacramentis necessariis, scilicet baptismo, corporisque et sanguinis sui cibo potuque illum (Redemptorem) venire oportuerit» (In Jo 6. PL 169, 467 A). »Sunt autem duo haec sacramenta maxima, scilicet baptisma et vivifica corporis et sanguinis eius mensa, quae sine dubio nostrae salutis tam necessaria sunt, ut absque his nulli hominum ad vitam vel regnum Dei aditus pateat. Ait enim: Amen, amen dico vobis, nisi quis renatus fuerit (Jo 3, 5). Item: Amen, amen dico vobis, nisi manducaveritis... (Jo 6, 54)« (De Operibus Spiritus S. I. III cap. 1. PL 167, 1641 BC). »Si quaeritur, cur non unum quodlibet horum, sed utrumque sacramentum ad salutem necessarium sit homini, respondere licebit, videlicet quia peccatum ab homine duplex commissum est. Alterum siquidem superbiae, alterum fuit gulae... Igitur quia congemmatum fuit peccatum, recte congemmatum est et sacramentum« (ib. cap. 25. PL 167, 1666 B). — Necessitas, quam Rupertus intelligit, est illa, quae thesibus II et I continetur. Tenet enim unam et alteram.

Thesim II speciatim agnosces in his verbis: »Sicut illa specie, qua pependit in cruce, Sanctus sanctorum est, et in illa specie praeteritis omnibus electis remissionem peccatorum operatus est, sic in ista specie panis et vini nihilominus (= non minus) Sanctus sanctorum est, et omnibus electis, qui post eandem passionem ad fidem eius veniunt, idem illum efficere, id est remissionem peccatorum et vitam aeternam conferre non dubium est« (ib. cap. 21. PL 167, 1663 B). »Quidquid pinguedinis, id est quidquid gratiae spiritualis in Christo est, fides istic (in Eucharistia) tenet, et sensus animae percipit... Totam adipem, totam pinguedinem vituli, id est totam gratiam et veritatem Verbi incarnati, qua indiget ut repleatur anima fidelis, illic se habere fides christiana consentit. Nomine, re atque effectu caro vera est et sanguis verus. Nomine videlicet, quia sic sacerdos dixit consecrationum opifex, qui vera rebus nomina ponit: Hoc est corpus meum; Hic est calix sanguinis mei. Re autem, quia profecto sanctum sanctorum est, quam vere sacerdos iste, qui sanctificat Sanctus sanctorum est. Effectu nihilominus, quia videlicet quam efficaciter semel passus pro omnibus praeteritis remissionem peccatorum attulit, tam potenter et nunc ad Ecclesiam per eandem fidem venientibus remissionem peccatorum digne percipientibus impendit« (De Trinit. et operibus ejus; In Lev. I. I cap. 16. PL 167, 760 AC). — Noli offendi ultimis verbis »digne percipientibus«, ac si tantum sacramentalem manducationem intelligeret; intelligit illam manducationem dignam, illam spiritualem manducationem, quae principaliter in Communionem consistit, sed mere spiritualem manducationem includit; cogita thesim III. — Continetur duobus ultimis locis, quod s. Thomas ita exprimit: »Quidquid est effectus Do-

minicae passionis, totum etiam effectus huius sacramenti« (In Jo 6 lect. 6 n. 7).

Thesim I Rupertus strenue defendit contra illos, qui putabant mere spirituales manducationem pro semper sufficere: »Hoc (mere spirituales manducationem pro semper sufficere) plane Christus non docuit, sed Qui manducat, inquit, carnem meam et bibit sanguinem meum eo videlicet modo quo traditurus sum, corde credendo ad iustiam (ecce mere spiritualis manducatio!) et ore manducando ac bibendo ad salutem, hic in me manet, et ego in eo, ita ut iam non sint duo, sed una caro. Manducare namque et bibere, causa efficiens est, effectus autem, ut in me maneat et ego in eo« (In Jo 6. PL 169, 470 A). »Quantumvis fidelis et catholicae professionis homo sis, si manducare et bibere recuses de hoc cibo potuque visibili, eo ipso quod tibi hunc necessarium non esse praesumis, a societate membrorum Christi, quod est Ecclesia, te praecidis, neque recte credis in eum, cuius in hoc cibo potuque ab ipso tam diligenter commendato, derogas auctoritati« (ibid. PL 169, 484 s).

Thesim V tenet inter alia his verbis: »Nec parvulos, quos aetatis impotentia manducare vetat, qui, mox ut baptizati fuerint, ab hac luce migrant, aeternae vitae exsortes arbitramur, nec praeventos a persecutore confessores pios in sanguine suo baptizatos corpori Christo communicasse, vel calicem Domini bibisse, quod ad vitam aeternam proficiat, dubitamus« (ibid. PL 169, 484 B). — Vides Rupertum ita tenere thesim V, ut supponat thesim IV; est in mente eius iustificatio per baptismum vel martyrium participatio Eucharistiae.

Godefridus, abbas Admontensis, de coena ultima: »Nisi enim coena illa praecessisset, hoc est nisi sacrosanctum corpus et sanguinem suum per se nobis consecrasset et dedisset, ad convivium vitae aeternae nullus hominum pervenire potuisset. Unde ipse ait: Nisi manducaveritis...« (Homilia Domini-calis 61. PL 174, 416 C). — Verba continent certe thesim VI, sed etiam IV. Optime intelliguntur, si omnes theses nostrae positivae supponuntur. Thesim I innuit si de cibo eucharistico dicit: »Hoc sit stipendium militiae nostrae, quo sustentamur in via hac, ne deficiamus« (Hom. Dom. 6. PL 174, 48 C). Thesim II innuit, quum agnoscit illud: Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur« (Hom. fest. 64. PL 174, 961 D).

Hugo de s. Victore: »Sacramentum corporis et sanguinis Christi unum est ex his in quibus principaliter salus constat, et inter omnia singulare; quia ex ipso omnis sanctificatio est« (De Sacramentis l. II p. 8 cap. 1. PL 176, 461 D). Eucharistia est »divinissima et sanctissima et sanctificans sanctificantia (intellige sacramenta) omnia et sancta« (ib. c. 8. PL 176, 468 A). — Haec est thesis II, quae etiam his verbis continetur: »Virtutem sacramenti habent, qui corde credunt,

sive sacramentum suscipiant sive non« (Summa sentent. tr. 6, c. 7. PL 176, 143 C). Tenet thesim V, si dicit: »Spiritualis (manducatio), quae fide percipitur, et sine sacramentali, ubi non est contemptus religionis, sufficit« (ibid. Contemptus tunc habetur, si quis sacramentum recipere posset, sed semper respuit). Thesim I his verbis exprimit: »Causa institutionis (fuit), ut esset remedium contra rediviva peccata. Si enim nobis necessaria fuit illa manifesta praesentia Jesu Christi qua cum hominibus conversatus fuit, ut in ea posset flagellari, mori pro nostra redemptione: ita necessaria est in tota ista praesenti vita eius praesentia eo modo, quo posset panis vivus qui de coelo descendit manducari. Unde ipse dicit Nisi manducaveritis . . . (ib. cap. 2. PL 176, 139 C).

Guillelmus, abbas s. Theodoricus, postquam dixit, iam non esse necessarium, ut Christus in propria specie, sicut olim Iudaeis, nobis praesens sit, pergit: »Necessaria tamen nobis est praesentia eius eo modo, quo eam necessariam ipsa Veritas testata est, dicens: Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis manentem. Oportet igitur nos carnem Christi manducare, si vitam in nobis manentem volumus habere. Nam caro eius vere est cibus, sanguis eius vere est potus. Quod enim cibo et potu appetitur, in hoc solo cibo praestatur, scilicet ut ultra non esuriatur. Et sicut communi cibo id appetitur ut vivatur, sic ad eam vitam qua vere vivitur, solummodo per hunc cibum pervenitur« (De Sacram. Altaris cap. 2. PL 180, 349 A). Postquam distinxit inter spirituale et corporalem manducationem Eucharistiae, prosequitur: »Licet enim illa (spiritualis m.) sufficiat, si sic inevitabile cogat necessarium, tamen et haec (corporalis m.) non est omittenda. Sufficit enim illa per se, quia nulli est aliquatenus ambigendum, tunc unumquodque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in baptisate membrum corporis Christi efficitur . . . (verba Fulgentii supra allata). Non est tamen negligenda sacramenti perceptio, quia uterque domus nostrae postis, id est corpus et anima, signandus est agni sanguine, ne ab exterminatore vastetur« (ib. cap. 8. PL 180, 354 Ds). — Haec sunt thesis I.

Algerus, Scholasticus Leodiensis, in praeclaro suo opere »De sacramentis corporis et sanguinis Domini« dicit »eamdem redemptionem« factam esse olim in cruce et nunc fieri quotidie in altari (lib. 1 cap. 8. PL 180, 765 C). Utramque habet necessariam: »Licet enim eius (Christi) oblatio in cruce semel suffecerit ad omnium salutem et redemptionem, tamen quotidie est etiam necessaria ad muniendam et mundandam humanam fragilitatem, quae quotidie tentatur et labitur vel criminalibus vel saltem venialibus peccatis sine quibus haec vita duci non potest . . . Sciendum igitur, quia licet oblatio Christi semel in cruce sit vera, quotidiana autem in altari sit figurata: pror-

sus tamen eadem hic et ibi nostrae salutis est gratia, hic et ibi vera, sufficiens et semper necessaria, quia hic et ibi idem verus Christus potens est ad omnia. Quod quam evidentem Sancti attestantur, subiectis eorum auctoritatibus videamus, tam de Christi hic et ibi essentiali veritate, quam de nostrae salutis hic et ibi vera et aequa utilitate« (l. 1 cap. 16. PL 180, 787 A—C). — Haec est thesis II. — Thesim I docet verbis sequentibus: »Quamvis igitur spiritualis comestio (intelligit mere spiritualem) corporis Christi prior et dignior sit quam corporalis, quia illa tantum bonis, haec autem communis est et bonis et malis, quum utraque tamen sit ad salutem necessaria, et quantum ad substantiam Dominici corporis vera, videtur quaerendum...« (ib. c. 21. PL 180, 798 BC). »Sanctorum verbis magna nobis indicitur bene operandi necessitas, ne corpus Domini indigne sumendo sumamus iudicium, vel sumere cessando, hoc modo etiam alienati a vita, mortis nihilominus incurramus periculum. Necessario enim Agnus sumendus est, ut a vastante angelo protegatur« (ib. c. 22. PL 180, 804 B). »Ideo se unit nobis in sacramento, ut quod nobis est impossibile, possibile fiat in ipso« (ibid.; potest hic locus etiam ad thesim IV referri). »Sciendum autem non tantum spiritualiter, sed et corporaliter sumendum esse corpus Christi Domini, quia et sanguis, qui a vastante angelo protexit, utroque poste respersus est, ut verum Agnum non minus ore corporis quam ore cordis sumi debere signaret; quia qui utrumque, corpus scilicet et animam, venit redimere, utrique se voluit in sacramento suo communicare« (ibid. PL 180, 806 A).

Guerricus abbas: »Cibus iste et potus vitae est mysterium, immortalitatis medicamentum, causa resurrectionis primae (iustificationis), pignus secundae, quia divinae plane in nobis initium substantiae« (De resurrectione Dom. sermo 3. PL 185, I, 147 B). »Tunc eis sacramentum corporis et sanguinis sui tradidit et celebrandum instituit... ut si discederet ab eis specie corporis, maneret non solum cum eis, sed etiam in eis virtute Sacramenti« (In Ascensione Dom. sermo. PL 185, I, 155 A). — Habet Eucharistiam causam unitatis corporis mystici saltem secundum thesim VI.

Joslenus, episcopus Suessionensis, docet nos in petitione »Panem nostrum quotidianum da nobis hodie« petere, quae sint ad praesentem vitam necessaria; inter haec habet Eucharistiam. (Expositio in Or. Dom. n. 9. PL 186, 1493 C, 1494 A.) Iterum saltem thesis V, vel si vis I.

Decretum Gratiani: »Si quis de corpore exiens novissimum et necessarium Communionis viaticum expetit, non ei denegetur« (Partis II causa 26 q. 6). »De his vero qui recedunt ex corpore, antiquae legis regula observabitur etiam nunc ita, ut si forte quis recedit ex corpore, ne-

cessario vitae suae viatico non defraudetur« (ib. q. 9). — Habentur haec etiam in Concilio Nicaeno (anni 325) cap. 31 can. 13. Sensus est: Excommunicatus manet quidem in vita a Communione, vitae spiritualis necessario nutrimento, exclusus (et ad eius votum relegatus), sed in periculo mortis illam accipiat. Asseritur thesis I.

Petrus Lombardus: »Mysterium fidei dicitur (Eucharistia), quia credere debes, quod ibi salus nostra consistat« (Sentent. l. 4 dist. 12 ad finem. PL 192, 867). — Innuitur thesis II.

Hugo, archiepiscopus Rothomagensis: »Talibus (baptizatis et confirmatis), dum in praesenti vivitur, necesse est, ut vitalis refectio praeparetur, panis vitae, calix benedictionis aeternae, corpus et sanguis summi Pontificis nostri Iesu Christi. Hoc autem omnino necesse est, nec alicui Christiano a participatione tanti mysterii abstinere licitum est. Huic Dominus ait: Nisi manducaveritis...« (Contra haereticos l. 1 cap. 14. PL 192, 1271 BC). — Ut vitalis refectio est Communio omnino necessaria, et propterea non licitum abstinere. Igitur thesis I.

Petrus Cellensis ita thesim II exprimit: »Quotidie sic se ipsum mystice in altari frangit innovando fidem in cordibus nostris et efficaciam passionis suae conferendo animabus nostris« (Sermo 40. PL 202, 767 D). »Totum enim fides digne sumentibus (ad quos pertinent mere spiritualiter sumentes) ibi (in Eucharistia) operatur, quod exhibitione certissima credentibus exhibuit in cruce mors Christi... Ibi mors Christi omnium salutem, hic memoria mortis illius similiter nostram non desistit operari salvationem sacramentaliter« (Liber de panibus cap. 1. PL 202, 934 AB). — Hoc est iterum illud s. Thomae: »Quidquid est effectus dominicae passionis, totum etiam est effectus huius sacramenti. Nihil enim aliud est hoc sacramentum quam applicatio dominicae passionis ad nos.«

Balduinus, archiepiscopus Cantuariensis, thesim II pariter exprimit: »Hic est, inquit (Christus), calix Novi Testamenti, ac si diceret: Hic constituta est causa et virtus et ratio implendi, quae in Novo Testamento praecepta sunt, et obtinendi, quae promissa sunt... Si qua est ergo fides nostra, si qua spes, si qua caritas, si qua patientia, si qua humilitas, si quid gratiae, si quid virtutis, si quid laudis coram Deo in nobis est: totum de hoc calice propinatur. Hinc manat omnis gratiarum divisio« (De Sacramento Altaris. PL 204, 686 A, 687 A). Inde necessitas manducationis Eucharistiae: »Hunc panem comedunt omnes iusti, ut iusti sint et iuste vivant; sine quo nulla est vita bona, nulla beata« (PL 204, 688 A). »Dixit ergo eis Iesus: Amen amen dico vobis (Jo 6, 54), ac si diceret: Etsi ignoretis, etsi credere detrectetis, tamen verum est, quod nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non

habebitis vitam in vobis. Hoc intelligendum est de spirituali vita qua iuste vivitur, et de aeterna, qua beate vivitur. Ne utram vero habebit, qui non manducat» (PL 204, 693 D). — Haec continent thesim I et IV et VI. De sacramentali perceptione speciatim dicit: »Mors est illi, qui non bibit« (PL 204, 664 B). Mere spiritualis perceptio est vera perceptio virtutis sacramenti: »Sicut caro Christi duobus modis manducatur, sic et sanguis Christi duobus modis bibitur, haustu scilicet ipsius sanguinis in sacramento ac virtute fidei, ex qua iustus vivit, quae est etiam virtus sacramenti« (PL 204, 695 D).

Bona cursus: »Quod ante benedictionem panis dicitur, post benedictionem corpus et sanguinem manifeste asserit (Christus); quod qui non manducaverit, vitam non habebit, qui vero manducaverit, vitam obtinebit. Unde Dominus in Evangelio secundum Joannem: Amen, amen dico vobis... (Jo 6, 54—7)« (Libellus contra Catharos cap. 7. PL 204, 782 B). — Sine manducatione non est vita, per manducationem obtinetur: haec est saltem thesis IV, sed innuitur etiam III.

Alanus de Insulis ita exprimit thesim I: »Homo per fidem et poenitentiam de peccato resurgens efficaci remedio indigebat, quod gratiam perseverandi in bono conferret. Sed nulla efficacior erat, quam caro Christi. Ergo necessarium fuit homini carnem Christi communicare« (De articulis cath. fidei l. 4^a n. 1. PL 210, 613). »Quaedam autem (sacramenta sunt) necessitatis, ut baptismus, sine quo non est salus puero nec adulto, nisi impediatur articulus necessitatis. Similiter Eucharistia est sacramentum necessitatis in adultis« (Theologicae regulae. Reg. 110. PL 210, 679).

Guntherus cisterciensis speciatim thesim III exprimit: »Simili modo nec ullus est (antea dixit neminem posse semper verba s. Scripturae audire, legere, meditari), qui omnibus horis sacramentum altaris actualiter sumere queat: sed qui per fidei puritatem et caritatis unionem Christum sibi incorporat eique incorporatur, hunc panem Dominici corporis indesinenter manducat« (De Oratione l. 9. cap. 12. PL 212, 188 AB). »Hic est panis ille supersubstantialis, quem nobis hodie, id est semper dari postulamus, qui adeo necessarius est, ut si vel uno momento spritualis eius refectione carere contigerit, illico Christus in nobis esse et nos in ipso desinamus, ipso teste qui ait: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo« (ib. l. 11 cap. 2. PL 212, 199 CD). — Est ergo tota vita spiritualis manducatio Eucharistiae.

Sicardus, episcopus Cremonensis: »Licet Christus semel credentes sua morte redemit, hoc tamen sacramentum Ecclesia quotidie necessario repetit ob illas causas, quia in vinea laborantes eo quotidie reficiuntur, et ut neophyti per illud incorporentur et ut memoria passionis Christi quotidie

mentibus fidelium ad imitandum infigatur. Ideoque dicitur panis quotidianus. Sicut enim olim fuit necessaria eius in carne praesentia qua mori posset, sic et modo est necessaria eius in sacramento praesentia, qua manducari possit, quia dicitur: Nisi manducaveritis...» (Mitræ l. 3 cap. 6. PL 213, 119 AB). »Est haec huius sacramenti utilitas, ut eius ope fiat possibile, quod terrae est, coelum ascendere« (ib. l. 3 cap. 6. PL 213, 130C). — Est saltem thesis VI, innuitur etiam thesis II. Si dicit neophytos per Eucharistiam Christo incorporari, non putamus thesim IV exprimi; sed tunc temporis Patres saepius dicebant, baptizatos accipere Communionem, ut Christo incorporarentur. Appropriabant incorporationem in Christum Communioni, quia per hanc sacramentalem manducationem visibiliter significatur, quod per spiritualem manducationem in baptismo fit, scilicet incorporatio in Christum.

Innocentius III: »Homo per gustum mortem incurrit, per gustum quoque (Eucharistiae) vitam acquirit, quatenus unde mors oriebatur, inde vita resurgeret« (De sacro alt. mysterio l. 4 cap. 44. PL 217, 884 C). »Qui dedit se pro nobis in pretium, ipse tribuit se nobis in cibum; ac per pretium se dedit pro nobis in mortem et per cibum se tribuit nobis ad vitam, ut mortem nostram sua morte perimeret et vitam nostram sua vita nutriret« (ib. PL 217, 885). »Huius sacramenti virtute possibile fit, ut qui de terra sunt, in coelum ascendant« (ib. PL 217, 886 A). — Continent haec saltem thesim VI, sed plene non intelliguntur, nisi secundum thesim II. — Thesis III his verbis innuit: »De spirituali comestione Dominus ait: Nisi manducaveritis... (Jo 6, 54). Hoc modo corpus Christi soli boni comedunt... Qui credit in Deum, comedit ipsum; qui incorporatur Christo per fidem, id est membrum eius efficitur, vel unitate corporis eius firmiter solidatur« (comedit carnem Christi secundum Jo 6, 54, comedit igitur Eucharistiam l. 4 cap. 14. PL 217, 866 CD). — Thesis I ita docet: »In perceptione corporis et sanguinis Christi magna est nobis adhibenda discretio. Cavendum est enim, ne si nimium differatur, mortis periculum incurratur, Domino protestante: Nisi manducaveritis... (Jo 6, 54). Si vero quis indigne suscipiat, iudicium damnationis incurrat... Ingens itaque nobis videtur vel indicitur bene vivendi necessitas, ne corpus Domini vel indigne sumendo sumamus iudicium, vel sumere cessando nihilominus incurramus periculum. Necessario quippe sumendus est agnus, ut a vastante angelo protegatur« (ib. l. 4 cap. 42. PL 217, 882 D). In explicatione petitionis »Panem nostrum quotidianum...: »Quinque panes sunt nobis necessarii, quatuor in via et quintus in patria: corporalis, spiritualis, doctrinalis, sacramentalis et aeternalis. Corporalis vero ad sustentationem, spiritualis ad informationem, doctrinalis ad eruditionem, sacramentalis ad

expiationem (ut iterum et iterum purgemur a peccatis quotidianis), aeternalis ad fruitionem» (ib. l. 5 cap. 23. PL 217, 920 D). — Est Eucharistia panis noster quotidianus quotidie etiam necessario comedendus, quamvis non necessario quotidie sacramentaliter comedendus.¹²

Epilogus.

Vidimus, ni fallor, Patres Latinos et theologos antiquiores necessitatem Eucharistiae sat clare docere. Dicunt expresse vel aequivalenter sine Eucharistia non esse vitam, salutem, unitatem corporis mystici, resurrectionem. Sunt alia testimonia frequentiora, quibus positive asserunt, vitam, salutem, unitatem corporis mystici, resurrectionem esse per Eucharistiam. Haec tamen nolimus, uti minus apodictia, affere. Erunt tamen in eundem sensum accipienda. Neminem inveni inter Patres Latinos, quorum scripta extant apud Migne (neque ut in antecessum dicatur, inter Patres Graecos), qui vel unam ex thesibus nostris positivis neget, nisi forte dubitari possit, an Guitbertus abbas s. Mariae de Novigento (Nogent) thesim I tenuerit.¹³

¹² Uti Innocentius, ita etiam theologi sequentes saepius varium panem nobis necessarium distinxerunt, panem sacramentalem comprehendentes. Ita v. g. sequentes. Alexander Halensis: »Quadruplex autem panis, scilicet materialis, spiritualis, doctrinalis et sacramentalis necessarii sunt laborantibus in operibus meritoriiis, ut illis mediantibus quintus panis (aeternalis) habeatur. Primus enim (materialis) necessarius est ad corporis sustentationem; secundus (spiritualis) ad animae corroborationem; tertius (doctrinalis) ad eius instructionem; quartus (sacramentalis) ad eius conservationem, scilicet in puritate. Hi ergo quatuor panes necessarii sunt ad laborem finalem operum meritoriorum« (apud Vivès, Expositio in Orat. Dom. Appendix p. 754 b). Albertus Magnus: »Sunt quidem tres panes quotidie necessarii et quotidie requirendi: panis scilicet intellectus, qui est veritatis verbum; panis affectus, qui est virtutis firmamentum; et panis sacramenti, qui est animae famelicæ verum viaticum« (ib. p. 432 a). Bernardinus Senensis: »Triplici enim pane ad praedicta (scilicet ut impotentia nostra tollatur) indigemus. Primo pane corporali, secundo pane spirituali, tertio pane sacramentali. Primo solum pro corpore indigemus, secundo solum pro anima, tertius vero quodammodo est necessarius pro utroque, quia spiritualiter et sacramentaliter manducatur« (ib. p. 545 a). Bernardinus Busto sicut Innocentius quinque panes distinguit et dicit de quarto: »Quartus est sacramentalis, qui est necessarius ad expiationem« (ib. p. 635 a). Communiter Patres et antiqui theologi quartam orationis Dominicae petitionem vel unice vel etiam de pane eucharistico explicant (vide Bock, Die Brotbitte des Vaterunsers. Paderborn 1911), quum tamen ex altera parte teneant postulari panem necessarium. Hinc etiam apparet, quid de Eucharistiae necessitate senserint.

¹³ Adduxi hunc Patrem olim in libello meo Die h. Kommunion das notwendige Mittel zur Bewahrung der hlm. Gnade tanquam adversarium thescoo I. Censet autem de la Taille (Mysterium fidei p. 596), eum recte sentire et non contradicere aliis Patribus. Fateor Guitberti verba in bonum sensum posse accipi. Dicit recte omnino sine sacramentis baptismi et

Talis unanimitas a priori expectanda erat, quum Christus Dominus ipse tanta sollemnitate apud Jo 6, 54 Eucharistiae necessitatem declarasset. His verbis primo necessitatem praecepti non medii exprimi teneri non potest neque ulli Patrum, quantum video, unquam talis interpretatio in mentem venit. Notetur etiam illud discrimen: Apud Patres Jo 6, 54 est argumentum ad Eucharistiae necessitatem probandam, apud multos modernos theologos autem hanc necessitatem negantes est, quum hac de re agunt, ille locus — obiectio, ad quam solvendam illam impossibilem interpretationem, agi de necessitate praecepti, excogitaverunt. Est inter Patres, quippe qui omnes theses nostras positivas admittant, et illos modernos theologos, qui illas negant, non parva dissensio, neque ambigendum erit, cui sententiae acquiescendum sit.

Eucharistiae non valere fidem nostram subsistere. Sed prosequitur: »In quibus tamen duobus (sacramentis) id refert, ut sine aqua aut sanguine Christianus esse non valeat, sine Eucharistia vero esse possit, si tamen in ejus constanter fide permaneat. Quod in plerisque potest probari martyribus, sive eremitis, quorum alteri nunquam, alteri semel aut rarissime sumpta, sancto deinceps opere se ei incorporantes, longaeva solitudine sanctificati sunt« (De sanctis et eorum pignoribus l. 1 cap. 1. PL 156. 613 B). Si Guibertus putasset, illos eremitas se sine voto Communionis ita sanctificasse, esset contra thesim I. Sed tale votum non excludit, immo videtur admittere illis verbis »sancti deinceps opere se ei (Eucharistiae) incorporantes.« — Manducare Christum apud Jo 6 est secundum Guibertum »ad seipsum Iesu vitam exemplificare«, »se ei uniendo incorporare« (ib. l. 1 cap. 3. PL 156, 639 A), quae dicta sunt secundum thesim III.

Prispevki za dušno pastirstvo.

Za sveto leto 1925.

Na praznik vnebohoda Gospodovega dne 29. maja 1924 so v Rimu slovesno oznanili sveto leto, ki se bo začelo popoldne pred Božičem l. 1924 in končalo opoldne pred Božičem 1925. V treh konstitucijah, ki jih je sv. oče izdal v mesecu juliju, so podrobno določeni pogoji za odpustke in milosti sv. leta in natanko naštete pravice, ki jih sv. stolica daje izpovednikom za ta čas. Sv. penitencijarija je vrh tega sestavila še posebna navodila (monita), kako naj duhovniki uporabljajo dovoljene fakultete. (Papeževe konstitucije in navodila sv. penitencijarije so priobčene v Acta Apostolicae Sedis, 1924, Num. 8, pg. 305—320, 337—344). Povzemimo nakratko vsebino imenovanih dokumentov.

I. Vsebina prve konstitucije, ki se začinja z besedami »Ex quo primum« in je bila izdana dne 5. julija 1924, je označena v naslovu: Suspenduntur indulgentiae et facultates vertente anno universalis jubilaei MDCCCXXV. — Da bi se verniki tem bolj potrudili za milost in blagoslov svetega leta, je papež Sikst IV. l. 1473 odločil, da vsi drugi odpustki v svetem letu prenehajo. Poznejši papeži so Sikstov odlok pač nekoliko ublažili, a bistveno ga niso premenili. Sedanjí sv. oče je odredil, da v svetem letu 1925 ostanejo v veljavi: 1. odpustki, ki jih morejo umirajoči dobiti na zadnjem uru; 2. odpustek, ki se ga udeležimo, če ob zvonjenju molimo Angelovo češčenje ali drugo molitev, kakršna je določena za razne dobe cerkvenega leta; 3. odpustki, ki se dovoljujejo onim, ki ob štirideseturni pobožnosti prihajajo v cerkev počastiti najsvetejši zakrament; 4. odpustki, dani tistim, ki spremljajo sv. popotnico do bolnikov ali podarijo svečo, ki naj jo kdo drugi nese ob tej priliki; 5. odpustek toties quoties za one, ki pobožno obišejo cerkev Sv. Marije angelske pri Asizih; 6. odpustki, ki jih podelé kardinali, apostolski nunciji, nadškofje in škofje pri pontifikalnih sv. opravilih.

Drugi odpustki bodo v svetem letu prenehali, vendar ne docela, ampak v tem pomenu, da se odpustkov sami ne moremo udeleževati, pač pa jih moremo naklanjati dušam v vicah. Njim torej, dušam v vicah, moremo pomagati prav tako kakor druge čase; sami zase pa naj bi romali v večno mesto in tam našli popolno odpuščanje grehã in kazni in se vsi prenovili v duhu.

Vprav iz istega razloga preklicuje papež za sveto leto tudi posebne pravice in fakultete, ki jih sv. stolica dovoljuje duhovnikom zunanaj Rima, da morejo spokornika odvezavati od cenzur, ki so udržane papežu, da morejo po potrebi narejene obljube razreševati ali jih preminjati in dajati izpregled od iregularnosti in zakonskih zadržkov. (Dobro je pomniti: odpustki prenehajo v sv. letu v Rimu in zunaj Rima; posebne fakultete, ki jih sv. stolica daje duhovnikom, pa prenehajo samo zunaj Rima.)

Vendar papeževa volja ni, da bi ugasnile v sv. letu vse posebne pravice; konstitucija našteva izjeme.

1. Papežovo pismo veli, da ostanejo v moči vse fakultete, ki jih daje mašnikom *cerkveni zakonik*. — Pojasnimo stvar z zgle-dom. V bolj nujnih slučajih (*in casibus urgentioribus*), ko se odveza brez velike težave za spokornika ne dá odložiti, more po kánonu 2254 vsak izpovednik odvezati od vseh kakorkoli udržanih cenzur *latae sententiae*, če spokornik sprejme obveznost *»recurrendi.. ad S. Poenitentiarium vel ad Episcopum aliumve Superiorem praeditum facultate et standi eius mandatis«*. Ta pravica, ki jo daje zakonik izpovednikom, ostane neokrnjena v svetem letu.

Drugi zgle-d. Po kán. 1044 in 1045 more v posebnih okolnostih navaden mašnik, župnik ali izpovednik dati izpregled od zakonskih zadržkov. Tudi ta pravica ostane v svetem letu neizpremenjena.

2. Takisto ne prenehajo v svetem letu fakultete, ki jih sv. stolica dovoljuje pro *foro externo* nuncijem, internuncijem, apostolskim delegatom, škofom in redovnim poglavarjem za njih redovne družine.

3. Poleg pravic, ki jih daje mašnikom *cerkveni zakonik*, dovoljuje sv. penitenciarija pro *foro interno* škofom in izpovednikom posebne fakultete, da morejo odvezavati od cenzur, razreševati ali preminjati obljube, dajati izpregled od zakonskih zadržkov. Uporabo teh fakultet je papež za sveto leto toliko omejil, da veljajo samo za one spokornike, ki takrat, ko opravijo izpoved, po izpovednikovi sodbi brez velike težave ne morejo iti v Rim.

Konstitucija govori samo o posebnih fakultetah, ki jih daje sv. stolica škofom in mašnikom; ne govori pa o fakultetah, ki jih morda škof *iure ordinario* dovoljuje mašnikom svoje dieceze. Te torej ostanejo v moči. V ljubljanski škofiji je n. pr. škof pooblastil vse izpovednike, da morejo prvi pot odvezati spokornika, ki je izobčen *propter delictum procurationis abortus*; če pa je kdo v drugič ali večkrat si nakopal izobčenje s to pregreho, so pooblaščeni za odvezo vsi dekani, v Ljubljani pa stolni kanoniki, profesorji bogoslovja, župniki in župni upravitelji, redovni predstojniki, krajevni in višji, in če so ti odsotni, njih namestniki (Ljublj. Šk. l. 1920, 54). — Te pravice, ki jih škof daje mašnikom, ne prenehajo v sv. letu.

II. Druga konstitucija, *»Si unquam alias«*, z dne 15. julija 1924, daje izpovednikom v Rimu izredne pravice za sv. leto. — Sv. oče nalaga kardinalu velikemu penitenciariju, naj poskrbi, da bo v vseh rimskih bazilikah in cerkvah, zlasti pa v narodnih cerkvah, zadosti izpovednikov. Nad spovednicami, kjer bodo izpovedovali mašniki, posebe pooblaščeni za sv. leto, bodi napis: *Poenitentiarium Sancti Jubilaei*.

Izpovedniki sv. leta morejo pri zakramentalni izpovedi odvezati katerékoli spokornike od vseh cenzur in grehov, ki so a jure udržani papežu ali ordinariju; pa tudi od cenzure *ab homine*, vendar se odveza od cenzure *ab homine* ne razteza na *forum externum*. Te obsežne fakultete pa omejujejo nekoliko navodila in izjeme, ki jih našteva konstitucija.

1. Konstitucija veli, naj izpovedniki sv. leta ne odvezujejo spokornikov, ki so zapleteni v cenzuro, specialissimo modo udržano papežu, ali ki so prekršili tajnost sv. oficija ali tajnost katerekoli druge sv. kongregacije ali tribunala ali kakega drugega oficija rimske kurije, ali ki so si nakopali cenzuro, kakršno je določil Pij X. v konstituciji »Vacante Sede Apostolica«. Za te slučaje nimajo izpovedniki sv. leta nobene izredne pravice; odvezavati morejo od teh cenzur kakor v vsakem drugem času le po kán. 2254; če je namreč sila in se odveza brez velike težave za spokornika ne dá odložiti, morejo odvezati od vseh kakorkoli udržanih cenzur latae sententiae, a spokorniku ostane breme »recurrendi ad S. Poenitentiarum et standi eius mandatis«. Odvezati pa vendar morejo v sv. letu spokornika, krivega »absolutionis proprii complicitis in peccato turpi semel aut bis tantummodo attentatae«, a naložiti mu morajo dolžnost, da odstrani priliko za ponovni padeč in da v prihodnje ne bo več izpovedaval in odvezaval »proprium complicitem«, razen če preti nevarnost za osramočenje ali pohujšanje; ko bi proprius complex prišel zopet k izpovedi, ga mora mašnik opomniti, da je bila odveza pri prejšnjih izpovedih neveljavna.

2. Edino le po kán. 2254 morejo odvezavati prelate svetnega klera z redno jurisdikcijo »in foro externo« in višje poglavarje eksemptnih redov, ki bi si bili javno nakopali izobčenje, udržane papežu specialii modo.

3. Heretikov in razkolnikov, ki so javno oznanjali zmoto, ne smejo odvezati, če se niso vsaj vpricho izpovednika odpovedali krivi veri ali razkolu, in pohujšanje, kakor treba, popravili. One, ki so bili rojeni v krivi veri, če se dvomi o veljavnosti sv. krsta, ki so ga prejeli v krivoverski sekti, naj izpovedniki pošljejo do kardinala vikarija.

4. Takisto naj ne odvezujejo onih, ki so se vpisali v prepovedane družbe, v masonske ali druge družbe iste vrste, četudi je zadeva tajna, če ne popravijo pohujšanja in ne prenehajo dejansko sodelovati ali prepovedano društvo podpirati; če poznajo duhovnike ali redovnike, ki bi bili vpisani v družbo, jih morajo po kán. 2336 § 2 naznaniti; če imajo društvene knjige, spise, znamenja, jih morajo izročiti izpovedniku, ta pa naj jih čimprej pošlje sv. oficiju ali vsaj uniči, če tako velevalo upravičeni in tehtni razlogi; poleg krivde se jim naloži težka pokora in pogostna zakramentalna izpoved.

5. Onih, ki so si cerkveno imetje ali cerkvene pravice prisvojili brez dovoljenja, naj ne odvezujejo, če niso vrnili, kar je cerkvenega, ali takoj prosili za poravnavo pri ordinariju ali pri sv. stolici, ali vsaj resno obljubili, da bodo za poravnavo prosili.

6. Če je v kraju, kjer spokornik biva, javno znano, da spokornika veže cenzura, ali če je bil po imenu proglašen za takega, ki ga je žadela cenzura, ali če je zadeva že prišla pred sodnika fori externi; morejo izpovedniki sv. leta takega odvezati, toda samo pri izpovedi; če je le spokornik v resnici voljan, karkoli se mu bo ukazalo, ponižno sprejeti in zvesto izpolniti, pa tudi pohujšanje popraviti; opomniti pa

ga je treba, da se bo moral s pismeno prošnjo obrniti do sv. penitencijarije. Izpovednik namreč po odvezi sestavi prošnjo, v kateri označi ime, priimek, diecezo spokornikovo in slučaj, ki je zanj določena cenzura; ob koncu pa izjavi, da je spokornika odvezal od cenzure. S to izjavo pošlje spokornika do sv. penitencijarije, kjer bo prejel reskript »in forma remissi absoluti«. (Kaj to pomeni, glej spodaj v navodilih sv. penitencijarije.)

7. Izpovedniki sv. leta morejo vse privatne obljube, tudi take, ki so pridržane sv. stolici ali ki so s prisego potrjene, razrešiti in premeniti v druga dobra dela, iz pravičnega in verjetnega razloga. Iz tehtnega in verjetnega razloga morejo razrešiti in v druga dobra dela premeniti tudi obljubo popolne in vedne čistosti, ki jo je kdo prvotno naredil javno v redu s prostimi ali slovesnimi obljubami, a je pozneje bil rešen drugih obljub, ne pa obljube čistosti. (Mislimo si redovno osebo, ki se je z dovoljenjem sv. stolice vrnila med svet; ko je zapustila samostan, jo je sv. stolica oprostila obljube uboštva in pokorščine, ne pa obljube vedne čistosti.) Nikakor pa ne morejo razrešiti obljubo čistosti tistim, ki jih po mašniškem posvečenju veže zapoved celibata, četudi so prevedeni v laiški stan. — Ko bi bila prememba obljube komu na škodo, naj obljube ne preminjajo, če tisti, komur bi prememba bila na škodo, radovoljno in izrečno v to ne privoli. — Obljube, s katero se kdo zaveže, da noče več grešiti, in drugih penalnih obljub naj ne preminjajo, razen v tako delo, ki bo, nič manj nego obljuba, spokornika varovala greha.

8. Izpregledati morejo, toda samo pri izpovedi, katerokoli iregularnost »ex delicto«, če je pregreha docela tajna; tudi iregularnost »ex homicidio voluntario aut abortu«, toda samo za to, da more spokornik brez nevarnosti osramočenja ali pohujšanja opravila že prejetih sv. redov izvrševati.

9. Da se neveljavno sklenjen zakon poveljavi, morejo pa samo pri izpovedi izpregledati zadržek krvne sorodnosti v drugem in tretjem kolenu stranske vrste, ki ga je spokornik tajno prikril, tudi če se zadržek na drugi strani dotika prvega kolena iz nezakonskega rodu. Te pravice pa izpovedniki nimajo, če kdo hoče zakon še le skleniti.

10. Naj je kdo že poročen ali se hoče še le poročiti, izpovedniki morejo izpregledati tajen zadržek pregrehe (occultum impedimentum criminis), če le ne eden ne drugi ni stregel po življenju zakonskega druga (neutro machinante). Če je zakon že sklenjen, se mora privoljenje v zakon privatno ponoviti po kán. 1135. Pokora, ki se spokorniku naloži, pa bodi težka in dolga.

11. Obisk štirih patriarhalnih bazilik (sv. Petra, sv. Pavla, lateranske bazilike in Marije Velike) morejo izpovedniki posameznim romarjem, ki se radi uboštva ali drugega važnega vzroka ne morejo toliko časa muditi v Rimu, toliko izpregledati, da obišejo cerkve namesto desetkrat, samo trikrat, ali pa jim po svoji previdnosti obisk cerkvá premené v drugo dobro delo.

12. Izpovedi, ki je ukazana za sv. leto, naj izpovednik nikogar ne oprosti, če tudi vé ali naprej vidi, da spokornik nima »materiam necessariam«. Neveljavna izpoved in velikonočna izpoved ne zadostuje.

13. Sv. obhajilo se ne more premeniti v drugo dobro delo, razen pri bolnikih, ki sv. obhajila ne morejo prejeti. Sv. popotnica velja za obhajilo sv. leta, ne pa velikonočno obhajilo. A če kdo za Veliko noč ni prejel sv. obhajila, more oboji dolžnosti zadostiti z enim sv. obhajilom.

14. Dovoljene pravice morejo izpovedniki uporabljati za vse vernike zapadne in vzhodne Cerkve, ki pridejo k izpovedi z resnim namenom, da se udeležé odpustkov sv. leta; uporabljati pa morejo te pravice samo enkrat za istega vernika. Odpustke sv. leta pa more kdo, ne sicer zase, ampak za duše v vicah, dobiti večkrat, če opravi ukazana dobra dela.

III. V tretji konstituciji, »Apostolico muneri«, z dne 30. jul. 1924, dovoljuje papež milosti sv. leta redovnicam in drugim vernikom, ki so trajno zadržani, da bi v l. 1925 šli v Rim. Pismo našteva po vrsti osebe, ki ne morejo obiskati grobov apostolov in rimskih cerkvá, pa morejo biti deležne odpustkov in dobrot sv. leta. To so:

1. Redovnice, ki živé v strogi klavzuri; takisto njih novicinke in postulantinje; pa tudi druge osebe, ki bivajo v teh samostanih vsaj večji del leta radi vzgoje ali iz kakega drugega upravičenega razloga; izvzete niso niti osebe, ki živé v samostanu, pa morajo radi službe hoditi ven iz samostanske klavzure.

2. Redovne sestre, ki imajo samo proste obljube, brez stroge klavzure, njih novicinke in postulantinje; takisto njih gojenke, tudi take, ki samo po dnevu ostajajo v samostanu, ne pa zunanje; in druge osebe, ki skupaj živé s sestrami in imajo tu stalno ali začasno domovanje.

3. Oblate ali pobožne osebe, ki sicer ne delajo redovnih obljub, pa živé skupaj po pravilu, ki ga je potrdila cerkvena oblast, njih novicinke, postulantinje, gojenke in druge osebe, ki bivajo z njimi skupaj, tako kakor je določeno pod št. 2.

4. Vse tretjerednice, ki s cerkvenim odobrenjem živé skupaj pod isto streho, in druge osebe, ki bivajo pri njih, kakor je bilo zgoraj povedano.

5. Dekleta in ženske v zavodih, ki jih oskrbujejo redovne sestre, oblate ali tretjerednice.

6. Anahoretje in eremiti v samostanih, kakršni so trapisti, karmalduzenzi in kartuzijani.

7. Verniki obojega spola, ki živé v ujetništvu ali v ječah ali v prognanstvu ali v prisilnih delavnicah; takisto kleriki in redovniki, ki so zaprti v samostanih ali v drugih hišah, da bi se poboljšali.

8. Verniki obojega spola, ki so bolni in slabotni in zato v svetem letu ne morejo iti v Rim; oni, ki v bolnišnicah stalno strežejo bolnikom, ker so za to najeti ali ker to delajo radovoljno; delavci, ki

si z delom služijo vsakdanji kruh in se ne morejo za toliko časa odtrgati; oni, ki so že nad sedemdeset let stari.

Vsi ti se udeležijo odpustkov sv. leta, če se skesano izpovedo grehov, vredno prejmejo sv. obhajilo in molijo v namen sv. očeta. Namesto obiskov rimskih cerkvá jim določi ordinarij ali sam ali po modrih izpovednikih druga dobra dela pobožnosti ali krščanske ljubezni; treba pa se ozirati na spokornikov stan, zdravje in druge okoliščine. Odpustek morejo dobiti dvakrat v sv. letu, če izpolnijo določene pogoje.

Njim vsem je dano na voljo, da si za izpoved sv. leta izbere kateregakoli izpovednika, ki je potrjen od ordinarija, kakor velewa zakonik. Sv. oče pa daje izpovedniku pravico, da more pri izpovedi spokornika odvezati vseh cenzur in grehov, tudi takih ki so udržani sv. stolici specialni modo. Izvzeti so slučaji udržani sv. stolici specialissimo modo in slučaj formalne herezije, ki se je tudi na zunaj javljala. Če ima izpovednik še kake druge posebne fakultete, ki jih je morda prejel od sv. penitencijarije, sme tudi te uporabiti. Spokorniku nalóži primerno pokoro in zahtevaj, kar treba pri odvezi cenzur. — Izpovednika, ki si ga izbere redovnica s slovesnimi obljubami, sveti oče pooblaščuje, da more razrešiti katerekoli privatne obljube, ki jih je redovnica naredila po svojem slovesnem profesu in ki nikakor ne nasprotujejo redovnemu pravilu. Sestram s prostimi obljubami, oblatam in regularnim tretjerednicam, osebam, ki živé skupaj v isti hiši, more izpovednik razvezati vse privatne obljube, tudi obljube s prisego potrjene, in jih premeniti v druga dobra dela; izvzete so obljube, ki so pridržane sv. stolici.

K sklepu opominja sv. oče škofe in druge ordinarije, naj tudi oni izpovednikom sv. leta radi dovoljujejo fakulteto, da bodo mogli spokornike odvezavati v slučajih, ki so pridržani ordinarijem.

IV. Izredne pravice, ki jih dovoljuje rimska stolica izpovednikom za sv. leto, bi utegnil kdo krivo umeti in napak uporabljati. Da bi se to, kolikor moško, zabranilo, je izdala sv. penitencijarija dne 31. jul. 1924 posebno navodilo za izpovednike: *Monita de usu facultatum confessariis per annum sanctum tributarum etc.* Penitencijarija opominja izpovednike na one reči, ki treba nanje posebe paziti pri uporabi izrednih fakultet sv. leta.

1. Sv. penitencijarija opominja izpovednike, naj prouče in si zapomnijo vrsto grehov, cenzur, kazni in vseh zadržkov, za katere nimajo pravice dati odvezo ali izpregled. Če pride spokornik s takimi rečmi, mu ne morejo drugače pomagati kakor po kán. 2254, 2290, 1045 § 3; in če kdo ni »izpovednik sv. leta«, naj se ravna, če treba, po kán. 990 § 2. (Papeževa konstitucija loči »izpovednike sv. leta«, *poenitentiaris S. Jubilai* in druge izpovednike. Le »izpovedniki sv. leta« imajo vse one pravice, ki smo jih prej našteli; pravice drugih izpovednikov so bolj omejene, pa jih nismo posebej omenjali.)

Sv. penitencijarija hoče reči: za one slučaje, za katere v papeževih konstitucijah za sv. leto ni dano nobeno pooblaščenje, imajo izpovedniki samo tiste pravice, ki jim jih daje cerkveni zakonik v

našteti kánonih. Govori pa kánon 2254 o odvezi cenzur »in casibus urgentioribus«; kán. 2290 o kaznih v zadoščenje za greh (de poenis vindicativis) »in casibus occultis urgentioribus«; kán. 1045 § 3 o izpregledu tajnih zakonskih zadržkov, ko treba poveljaviti že sklenjen zakon, pa ni mogoče obrniti se do ordinarija, poveljavljenje pa se ne more odložiti; kán. 990 § 2 pa o izpregledu iregularnosti »in casibus occultis urgentioribus«.

2. Izpovedniki naj pomnijo, da morejo izredne pravice uporabljati samo pri izpovedi, in edinole pri spokornikih, ki opravijo izpoved za sv. leto. Kar se dostaje kraja, kjer morejo dopustno ali tudi veljavno izpovedavati za sv. leto, naj se ravnajo po zapovedih cerkvenega zakonika, po odredbah ordinarijevih in po določenih, ki so označena v pismu sv. penitencijarije, če imajo namreč zase kake posebne fakultete.

Navdilo opominja izpovednike, naj pazijo tudi na kraj, kjer izpovedujejo. Sv. penitencijarija ima v mislih kán. 522, ki govori o izpovedi redovnic, in izjavo, ki jo je komisija za razlaganje cerkvenega zakonika dala k temu kánonu. Kánon veli: V pomirjenje svoje vesti se sme redovnica obrniti do vsakega mašnika, ki je pooblaščen za izpovedavanje ženskih, dasi ne posebej za redovnice, in se lahko pri njem veljavno in dopustno izpove v vsaki cerkvi in tudi v napol javnem oratoriju. — Kánon določa za izpoved samo cerkev in javen ali napol javen oratorij. Pojavil pa se je dvom: ali bi smel mašnik, ki ni posebej pooblaščen za redovnice, pa se redovnica do njega obrne v smislu kán. 522, izpovedati jo na kakem drugem primernem kraju tudi izven cerkve ali oratorija? K temu dvomu je komisija za razlaganje cerkvenega zakonika odgovorila dne 24. novembra 1920 (AAS 1920, 575): »Canon 522 ita est intelligendus, ut confessiones, quas ad suae conscientiae tranquillitatem religiosae peragunt apud confessarium ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum, licitae et validae sint, dummodo fiant in ecclesia vel oratorio etiam semipublico, aut in loco ad audiendas confessiones mulierum legitime destinato.« Kraj, kjer mašnik sme izpovedavati, je torej cerkev ali vsaj napol javen oratorij, ali prostor, ki je legitimno, recimo po ordinariju, v to določen. Odgovor komisije izvečine tako umevajo, da bi izpoved na kraju, ki ga ordinarij ni odobril za izpovedavanje redovnic, bila ne samo nedopustna, ampak tudi neveljavna. Vendar so mnogi, ki one besede tolmačijo milejše in sodijo, da izpoved redovnic na krajih, ki ga ordinarij ni v to določil, ni sicer dopustna, bila bi pa veljavna (Cf. Vermeersch, Theol. mor. III, n. 486 [1923], pg. 389 do 391).

3. Vsakemu, ki se izpove za sv. leto, naj se naloži zakramentalna pokora po načelih, ki jih teologi vobče uče. Pokora je integralen del zakramenta. In zato naj ne pusté brez pokore niti takega spokornika, ki je tako dobro pripravljen, da se sme o njem po pravici soditi, da bo v polni meri deležen milosti sv. leta. Za zakramentalno zadoščenje pa naj se ne nalažajo dobra dela, ki so že drugače ukazana,

niti dobra dela ukazana za sv. leto: to bi se smelo zgoditi le tedaj, kadar je spokornik tako slaboten, da mu ni mogoče drugače pomagati.

4. Če si je kdo nakopal tajno cenzuro radi škode, ki jo je kakorkoli drugemu prizadel, naj ga ne odvežejo, dokler oškodovanemu ne da zadoščenja in ne popravi pohujšanja in škode; če pa zadoščenja ne more dati pred odvezo, pa mora vsaj resno obljubiti, da bo to storil, brž ko bo mogel.

5. Pri odvezavanju ja v njih cenzur naj izpovedniki poskrbè za zadoščenje tako, kakor je običajno pri sv. penitencijariji. Spokornika napotijo k sv. penitencijariji in mu dajo izpričevalo o odvezi od cenzure. V izpričevalo zapišejo ime, priimek, diecezo spokornikovo, javno cenzuro, katero si je bil nakopal, in popolno odvezo. Sv. penitencijarija bo spokornika poslala (remittet) k ordinariju s pismom, v katerem izpričuje, da je pri izpovedi bil odvezan od javne cenzure in se more po kán. 2251 smatrati za odvezanega tudi »in foro externo«. Pokoriti se mora sub poena reincidentiae ordinarijevim odredbam. Ordinariju pa bodi vestna dolžnost, da bo ravnal z njim bolj milo, ker se je kot romar javno kesal za svoj greh.

6. Tistim, ki so z grešnim namenom prekršili klavzuro redovnic s slovesnimi obljubami, tudi če je stvar ostala tajna, naj prepovedó v imenu apostolske stolice, da v prihodnje ne hodijo več v samostan in samostansko cerkev, in jih vrhu tega opomnijo, da jih cenzura takoj zopet zadene, ko bi prelomili prepoved. Ko bi okoliščine bile take, da bi spokornik te prepovedi ne mogel izpolnjevati, se je treba obrniti do kardinala velikega penitencijarija; ta bo v tej stvari dal izpregled, če bo po svoji previdnosti sodil, da je to potrebno.

7. Redovnike, ki so s težko grešnim namenom uvedli v samostan žensko osebo in prekršili klavzuro, morejo odvezati cenzur, ki so si jih nakopali, ostane pa jim cela in nespremenjena kazen, ki jim je bila morda že naložena po kánonu 2342, 2^o, namreč »officii et vocis activae ac passivae privatio«.

8. Onih, ki čitajo prepovedane knjige, zlasti take, ki so po kán. 2318 § 1 prepovedane pod kaznijo izobčenja, naj ne odvezujejo, če knjig, ki jih hranijo pri sebi, pred odvezo ne izročé ordinariju ali izpovedniku ali komu drugemu, ki ima pravico take knjige hraniti; ali pa morajo vsaj resno obljubiti, da bodo brž ko mogoče, knjige uničili ali izročili.

9. Odvezati morejo redovnike, ki so od reda odpadli ali iz samostana pobegnili (religiosos apostatas a religione et fugitivos), če imajo resno voljo, da se hočejo vrniti v samostan v času, ki ga določi izpovednik.

10. Ko bi redovniki, ki so odpadli od reda ali pobegnili iz samostana, rekli, da preden se povrnejo v samostan, hočejo izprostiti pri poglavarjih milejše kazni, naj jih izpovednik ne odveže, ampak naj jih pošlje k njih poglavarjem.

11. Kleriki, ki so prejeli višje redove, pa so storili pregreho, o kateri govori kán. 2388 (matrimonium contrahere praesumentes), če so skesani in voljni pohujšanje popraviti, se morejo odvezati; izpo-

vednik pa pošlje spokornika k sv. penitencijariji (tako, kakor je bilo povedano zgoraj pod št. 5), in ta ga bo, zato, ker je iregularen, napotila h kongregaciji sv. oficija.

12. Vsi verniki so povabljeni, da bi v sv. letu romali v večno mesto; vendar naj nihče ne misli, da je zato že svoboden in se mu ni treba meniti za dovoljenje ali odobrenje onih, ki jim je to mar. Žene in možje naj torej skrbé, da njih potovanje ne bo družini prineslo težkih neprilik; sinovi zopet naj ne zapuščajo staršev proti njih volji. Škofje naj ne hodijo iz dieceze, če se je bati kake škode za vernike; mašniki in drugi kleriki naj dobé za romanje pri ordinariatu potrebna pisma; redovniki ne smejo potovati brez dovoljenja svojih poglavarjev.

13. Vsakemu je dano na voljo, da opravi izpoved in prejme sv. obhajilo, predno je obiskal štiri bazilike, ali vmes ali pozneje; potrebno je samo to, da bo zadnje dobro delo, in to je lahko tudi sv. obhajilo, izvršil v stanu milosti. Ko bi torej kdo potem, ko se je izpovedal, zadnjega dobrega dela pa še ne opravil, iznova smrtno grešil: bi moral zopet iti k izpovedi, ko bi sv. obhajila še ne bil prejel; če pa je sv. obhajilo že prejel, je dosti, če obudi popolno kesanje in se tako z Bogom spravi.

14.—15. Romarji obiščejo štiri bazilike v času od opoldne današnjega dne do polnoči jutrišnjega dne po redu, kakor je komu ljubo. In ko je kdo obiskal zadnjo cerkev, more od opoldne naprej isto cerkev zopet obiskati in začeti novo vrsto obiskov. Ni potrebno, da bi morali iti v baziliko ali iti iz bazilike pri glavnih vratih; in če je bazilika zaprta ali če iz kateregakoli drugega vzroka ni mogoče iti noter, je dosti, če molijo zunaj pri vratih ali na stopnicah.

16. Razen obiskov štirih bazilik je ukazana za odpustke molitev v namen sv. očeta. Molitev bodi ne samo notranja, ampak obenem zunanja, ustna. Po kán. 934 § 1 si lahko vsak izbere, kaj hoče moliti; po občem mnenju je dosti, če se moli petkrat očenaš, češčenamarija in čast bodi. Izpovednik more po potrebi romarju skrčiti število obiskov v cerkvah, ne more pa ga oprostiti molitve v namen sv. očeta. Vendar ni, da bi moral romar tolikokrat ponavljati molitev v namen sv. očeta, kolikor obiskov mu je bilo izpregledanih.

17. Kdor je opravil vsa dobra dela, ukazana za sv. leto, in se tako udeležil odpustka, ni pa uporabil drugih ugodnosti, ker jih ni potreboval; ta more, če je treba, pozneje enkrat biti deležen pravic sv. leta. More mu torej izpovednik, če se pokaže potreba, pozneje dati odvezo od cenzur, ali mu dovoliti izpregled kakega zadržka, premembo ali razrešitev kake obljube. Če pa je kdo pri izpovedi za sv. leto že dobil odvezo od cenzur, ali če mu je izpovednik že dovolil kak izpregled, mu že premenil ali razrešil obljubo, pozneje nima več pravice do teh milosti. Ko bi se torej iznova zapletel v cenzuro, ali bi iznova potreboval izpregleda ali premembe v obljubah, naj izpovednik ravna z njim po zakoniku.

18. Odveza od cenzur, izpregled iregularnosti in zadržkov in prememba obljub velja in ostane v moči, če je spokornik, ki je prišel

k izpovedi, resno hotel udeležiti se milosti sv. leta, a se pozneje premisli in drugih dobrih del, ukazanih za sv. leto, ne opravi. Izvzet je slučaj, da je bila dana odveza od cenzure »ad reincidentiam«.

19. Posebne pravice, ki jih sv. penitencijarija dovoljuje izpovednikom, v sv. letu prenehajo zunaj Rima, ne pa v Rimu.

Za odpustke veli sv. penitencijarija, da ostanejo v svetem letu v moči tudi tisti odpustki, ki jih je sv. stolica za stalno dovolila po indultu ali privilegu. Konstitucija »Ex quo primum« molči sicer o teh odpustkih, toda po kán. 70, 71 in 60 § 2 se z občim zakonom ne razveljavljajo privilegi, reskripti, če zakon tega izrečno ne veleva. — Pojasnimo stvar s primerom. Pij IX. je dne 2. marca 1866 dovolil nekdanjim avstrijskim deželam popoln odpustek za praznik Imena Jezusovega in za praznik Imena Marijinega. (Cf. Beringer, Die Ab-lässe⁴⁴, II 347.) To dovoljenje je indult ali privileg, dan vernikom določenih pokrajin. V smislu izjave sv. penitencijarije ti odpustki v sv. letu ne prenehajo.

20. Če izpovednik iz pametnega razloga obiske štirih bazilik popolnoma ali deloma premeni v drugo dobro delo, naj jih ne preminja v tako delo, za katero je spokornik že drugače strogo obvezan, da ga izvrši.

To so nakratko posnete glavne določbe v papeževih konstitucijah in v navodilu sv. penitencijarije za sv. leto 1925. Za izpovednike in dušne pastirje zunaj Rima je važno, da vedó, kako je z odpustki v sv. letu in katere fakultete zanje prenehajo v tem sv. letu. Natanko naj prouče konstitucijo, ki dovoljuje dobrote sv. leta redovnicam in drugim, ki ne morejo potovati v Rim. Vsem katoličanom, duhovnikom in laikom, pa so te listine sv. stolice glasnik, ki nam oznanja milost in odpuščanje, a nas obenem kliče k pokori in resnobi.

Fr. Ušeničnik.

Jeli možno čisto prijateljstvo med moškim in žensko?

Velezanimiv je problem prijateljstva, zlasti prijateljstva med osebama različnega spola. Moderni hipermaterializem, ki išče v vsakem nagnjenju med dvema osebama, naj si bosta istega ali različnega spola, vselej neko erotično ozadje (takozvani »panseksualizem«), nam tega problema ne bo mogel rešiti.

Krščanski psiholog mu ne bo namreč mogel nikoli priznati, da je človeška narava pokvarjena v taki meri, da bi povsod iskali le seksualne nagone. Kako naj si potem razlagamo zgodovinsko dejstvo o tisočih res deviških duš, ki so žrtvovale vse za aureolo virgininitatis? Ali naj tudi mučeniško smrt razlagamo kot neki seksualni nagon, kakor bi nekateri v resnici radi primerjali mučeniško trpljenje s sadizmom in masohizmom?

Do takih naziranj morejo priti le pisatelji, ki nočejo priznati normalno živečih ljudi, marveč vidijo povsod le perverzno.

In sploh! Ali res ni v človeški naravi nikakega drugega nagnjenja, ki bi se moglo pojaviti in razvijati, razen seksualnega?

Da je možno prijateljstvo med osebama različnega spola, lahko trdimo a priori, s preprostega razloga, ker nam nihče ne more dokazati, da je tako prijateljstvo samoposebi proti moralnim ali psihološkim zakonom.

Posebno pa nam dokazujejo to možnost zgodovinska dejstva. Tako vemo o svetem prijateljstvu med Ambrožem in Moniko, Hieronimom in Pavlo, Frančiškom in Klaro; najbolj znamenito pa je postalo prijateljstvo med Salezijem in Chantal¹. V zgodovino in skrivnosti tega prijateljstva nas vodi Müller¹ v svoji pred kratkem izdani knjigi, iz katere se človek lahko nauči mnogo psihologije in srčne plemenitosti.

1. Štejemo okrog l. 1600, smo torej v času, kateremu daje še renaissanca posebno značilno noto. Pristaši renaissanc so hoteli biti »dobri katoličani« (kakor pristaši skoro vsake struje vsakega časa), poudarjali so pravice katoliške cerkve, toda da bi sami sebe krščansko usovrševali, to mnogim ni prišlo na um. V takem ozračju se bolj pobožne duše res niso mogle čutiti srečne; zato so najrajši šle v samostan; kar pa je ostalo v svetu, je bilo res posvetno.

Taka je bila miselnost boljših krogov, ko je nastopil znani »gentleman saint«, sloviti pridigar ter učenj prelat Frančišek Saleški, kateremu se je posrečilo preroditi k religioznemu življenju tudi najvišje kroge ter uvesti — askezo v salon. Leta 1604 je pridigal v Dijonu, kjer ga je poslušala z izrednim zanimanjem neka odlična dama v najlepših letih: bila je to baronica Chantal, sestra škofa v Bourgesu. Ta globoko religiozna in visoko naobražena žena je morala že zgodaj piti iz keliha trpljenja, ko je obdovela v mladih letih in ostala z enim dečkom in s tremi deklicami. Da išče taka žena tolažbo v veri, je umevno; baronica Chantal je imela pri tem le eno nesrečo, da je naletela na preveč rigoroznega duhovnega voditelja, ki je mislil, da jo mora goniti iz ene asketične vaje v drugo; vrh tega pa ji je bil strogo zabranil, da bi razodela komu kaj iz svoje notranjosti.

Kdo se bo čudil, da je baronica čutila neko željo, stopiti v stik z milosrčnim klasikom in globokim teologom Salezijem, ko ga je slišala pridigati. Kako rada bi mu bila razodela svoje religiozno življenje... pa se ni upala. V družbi sta se kot aristokrata večkrat srečala in pogovarjala; tenkočutni psiholog Salezij je kmalu opazil, da bi mu baronica rada nekaj zaupala, in ji šel v tem oziru precej nasproti: toda kot izobražen človek, in zlasti kot pristen moralist, se ni predrznil zvedavo segati v njeno notranjost, ker moralistu je

¹ Dr. Michael Müller, Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal. 8^o, 302 str. Regensburg 1923, Kösel u. Pustet.

bližnjega svoboda sveta! Baronica pa se ni upala govoriti, ker je mislila, da bi ravnala s tem proti volji svojega navadnega izpovednika. Sreča je hotela, da je bil le-ta nekoč odsoten; baronica je imela polno srce in si ni znala pomagati drugače, nego da je naprosila svojega brata škofa, naj ji omogoči razgovor s Salezijem.

Pri tej priči je spoznal Salezij lepoto Chantalkine duše, od tedaj datira njiju prijateljstvo, ki sta ga posvetila s tem, da je Salezij daroval sveto mašo in sta med povzdigovanjem darovala svoje prijateljstvo Bogu ter obnovila obljubo čistosti.

To je začetek onega nežnega razmerja, kakršno najdemo precej redko med ljudmi, ki je pa toliko bolj zanimivo, ker je obstajalo med dvema svetnikoma.

2. Da razumemo to razmerje, si moramo predočiti nekoliko Salezijev nauk o ljubezni in prijateljstvu. Salezij ni toliko intelektualist, on je bolj praktičen psiholog in voluntarist. Dočim je po Tomažu ljubezen bolj *complacentia boni*, je po Saleziju ljubezen bolj gib v o l j e , ki se želi združiti z objektom. »*Le mouvement et escoulement, par lequel la volonté s'avance et s'approche de la chose aimée ... est le vrai et propre amour.*«

Pri Tomažu sloni ljubezen bolj na sličnosti subjekta in objekta (»*rassemblance*«), dočim je pri Saleziju vir ljubezni »*correspondance*«. »*La correspondance n'est autre chose, que le mutuel rapport, qui rend les choses propres à s'unir pour s'entrecommunier quelque perfection.*« Nicht die ähnlichen, sondern die einander korrespondierenden Qualitäten sind die Ursache der Zuneigung und Anziehung oder, was dasselbe ist, der gegenseitigen Liebe (Müller 55).

Ker je ljubezen v volji, volja pa je duhovna sila, je jasno, da samo duhovna združitev odgovarja pravi ljubezni. Človek participira po svojih duhovnih zmožnostih na angelski naravi, po senzitivnih na živalski; vsled tega lahko razvija svoja nagnjenja navzgor ali pa navzdol: odtod tudi razlika med senzitivno ter intelektualno ljubeznijo. Večkrat bívata obe v istih prsih, odvisno je vse od tega, katera bo nadvladala. Duhovito primerja Salezij senzitivno ljubezen omeli, ki krade drevesu življenske sile. Raditega mora intelektualna ljubezen zavračati vsako animalno dopadenje.

3. Od splošnega pojma ljubezni prehaja Müller na ono vrsto ljubezni, ki jo imenujemo *prijateljstvo* (Salezijev nauk glej v Filoteji III, 17—22).

Ni vsaka ljubezen prijateljstvo, saj ljubimo tudi sovražnike. Prijateljstvo zahteva med seboj ljubezen in mora sloneti na neki komunikaciji.

Če sloni taka komunikacija na spolnih užitkih, zasluži prav tako malo ime prijateljstva kakor pri oslih in konjih. Če sloni na čutnih užitkih, je prijateljstvo surovo in nečastno. Pravo prijateljstvo mora imeti za podlago krepostne stvari (*choses vertueuses*), na intelektualnih vrlinah, na moralnih lastnostih, predvsem pa na krščanski pobožnosti; to zadnje prijateljstvo imenuje Salezij *amitié spirituelle*, in ta mu je popolni odsvit blaženega prijateljstva, ki vlada v nebesih.

Jasno je, da je prijateljstvo združeno z afektom, in sicer z močnim afektom. Vsak visoko napet afekt pa stremlje po tem, da se pokaže tudi na zunaj (significations extérieures). Najbolj izrazito znamenje afekta pa je poljub.

Pri starih narodih je spadal poljub k prijaznemu pozdravu. Da ne citiramo starozaveznih dokazov, naj nam zadostuje, kako se pritožuje Gospod nasproti Simonu, ki mu ni dal poljuba (Luk. 7, 45); Apostoli pozdravljajo svoje vernike in osculo sancto (Rom. 16, 16; 1 Cor. 16, 20 etc. 1 Petr. 5, 14) in liturgija ga je uporabljala ne samo pri skupni daritvi, ampak pri vsaki skupni molitvi (F. Ušeničnik, Past. bog. II, 39).

Poljubi in druge zunanje geste, ki naj znamenujejo notranjo ljubezen, so same po sebi indiferentne. Seveda pa je možno, in žal še več kot možno, da ti zunanji dokazi spiritualne ljubezni postanejo zgolj čutni, da »charitas« degenerira v »amor«. Salezij pa priporoča samo charitas, to je spiritualno ljubezen, ter energično obsoja v svojih knjigah gojitev zgolj čutnega dopadenja.

4. Prijateljstvo ima namen, da dve osebi izpopolni juje. Vsak človek ima skritih v sebi nekaj lepih zmožnosti, toda le te potrebujejo zunanjšega impulza, da preidejo iz potencialitete v aktualnost. Ni pa vsaka druga oseba primerna, da poda tak impulz, temveč le oseba z odgovarjajočimi lastnostmi (korrespondierende Qualitäten). Med obema osebama mora biti tedaj neka »convenance«, da rabimo Salezijev izraz.

S tem je principiarno rešeno vprašanje, je li možno prijateljstvo med moškimi in žensko. Ako moreta drug drugega izpopolniti, je možno tudi prijateljstvo.

Poglejmo obojno naravo.

Mož je bolj intelektualist, ki hoče vse analizirati, žena pa gleda vsako stvar bolj kot gotovo celoto in se zanima za njo, v kolikor je važna za praktično življenje. Tako je tudi na religioznem polju. Mož išče resnico, njemu mora biti vsa religija v jasnem, logičnem sistemu; žena pa se vdaja bolj užitku resnice, ona se oprime religije bolj s srcem, ljubezen je njeno spoznanje, njena posebnost je bolj mistika nego skolastika. Če je Tomaž kralj skolastike, je Terezija kraljica mistike. . . na Terezijo so žene lahko ponosne, toda naj vedo, da je Terezija le — ena in njenega širokega obzorja ne bo kmalu dosegla druga žena, ker se običajno ženska narava zanima za posameznosti in — malenkosti. Dočim je dalje mož bolj produktiven, je žena bolj recepitivna; mož hoče dati kaj od sebe, žena hoče sprejemati, mož je bolj aktiven, žena bolj pasivna. Ta lastnost ni kakšen minus ženske psihe, marveč naravno dejstvo. »Ihr Geschlecht«, piše Salezij neki opatici, »will geführt sein und stets, in allen Unternehmungen, kommt es nur durch Unterwerfung voran; — nicht als ob es nicht in sehr vielen Dingen ebensoviel Licht besäße wie das andere, sondern weil Gott es so eingerichtet hat« (Müller 104). Torej so dani že po naravnih zakonih vsi pogoji, da more nastati prijateljstvo med moškimi in žensko.

Oba spola imata svoje specifične vrline, na podlagi katerih drug drugega izpolnjujeta; in prijateljstvo zahteva uprav medsebojno usvrševanje. Seveda — in concreto ni vselej lahko najti primerno osebo. Die Auffindung der korrespondierenden Persönlichkeit wird um so schwieriger sein, je schärfer ihre Individualität ausgeprägt ist (Müller 107). Površne osebe bodo kajpada hitro sklepale prijateljstva (mladina), toda tak odnos tudi hitro mine. Izrazite osebnosti pa imajo malo prijateljev (lahko imajo pa mnogo častilcev), ker jim je težko najti soodgovarjajočo psiho.

Taki izraziti osebnosti sta bila Salezij in baronica Chantal.

5. Ker moremo presojati njiju odnos večinoma le na podlagi pisem, ki sta jih izmenjavala, je treba omeniti nekaj o tej korespondenci. Ohranjena so večinoma le pisma Salezijeve; Chantalkinih listov je le malo.

Kmalu potem, ko sta sklenila prijateljstvo, je začel Salezij kot duhovni oče opuščati ceremoniozni naslov »Madame« ter piše rajši svoji »zelo ljubljeni hčerki« (ma Fille tres aimée, ma tres chère Fille). Tudi ni maral, da bi ga Chantalka titulirala za »Monseigneur«, marveč le za — očeta.

In v resnici najdemo v njenih pismih vedno: »Mon Père plus que tres uniquement cher«, »mon bon Seigneur et tres-unique Père«, »mon vrai Père«, povsod pa najdemo, kako globoko ga spoštuje. Tudi sicer so izrazi njiju korespondence silno nežni, tako nežni, da bi se kaka ultrapobožna duša, ki programatično obsoja vse napake — drugih, nad njimi zgledovala. Da pa razumemo to nežnost izrazov, se moramo postaviti v čas renaissance, moramo pomisliti, da sta bila oba Francoza in aristokrata in oba otroka svojega časa... saj se nista n. pr. prav nič spotikala nad tem, da se je Salezijev bratec Bernard zaročil z 11(!)letno hčerko baronice Chantal, Marie-Aimée; v tedanjih visokih krogih tedaj to ni bilo čudno. — Če hočemo razumeti svetnike, se moramo pač vživeti v čase, v katerih so živeli, pa nam bo marsikaj jasno; saj se mora tudi danes vživeti misijonar v povsem drugačne razmere, nego so evropske, ako hoče razumeti svoje nove vernike. Človek z ozkim horizontom ne bo razumel ne svetnikov ne drugih ljudi, marveč le sebe — in še sebe slabo. Baronica je odkrivala vso svojo notranjost svojemu duhovnemu očetu. Njena duša je bila vsa razprostrta pred njegovimi očmi, zato je tudi on zaupal njej, kaj se godi v njegovi notranjosti, toda samo njej: »Sehen Sie. Ihnen sage ich alles, aber sprechen Sie mit niemand davon« (Müller 158).

Če je moral Salezij poudarjati kaj takega nasproti baronici Chantal, je umevno, da se človek tudi v najlepšem prijateljstvu med moškim in žensko boji indiskrecije... kjer ni molčečnosti, bo prijateljstvo kmalu splavalo po vodi. Njiju prijateljstvo je bilo močno in nežno, ker so bila vsa njih čustva polarizirana v Bogu. Salezij je obenem, kar je med prijatelji bolj redko, znal zelo spoštovati svobodo svoje duhovne hčerke; čeprav bi ji bil smel marsikaj ukazati, jo je rajši prosil, zlasti če je šlo za bolj postranske reči: In

allen untergeordneten Dingen ist er voll zartester Rücksichtnahme auf die feinsten Regungen individueller Eingenart (Müller 188).

Francišek je imel pač lahko in nežno roko; ko je ta sveti prelat umrl, so redovnice, ki so stale pod vodstvom Chantalke, večkrat občutile, da je njih mati izgubila očeta. Po svoji naravi, po svoji vzgoji je bila nagnjena bolj k energičnemu nastopu in je poudarjala svoje ukaze z ostrino, kakršne bi Salezij ne bil nikoli uporabil. Temperament vpliva pač tudi na svetnike: in milosrčna žena zna biti v svoji živahnosti in v svojem afektu večkrat bolj trdosrčna, nego — brezsrčni moški. Raditega je res providencijelno, da more biti duhovni voditelj tudi za ženske le moški.

Sicer pa ima sv. Franciška Chantal za delo sv. Salezija v e l i k e z a s l u g e. Ona je vestno skrbela, da se ohrani v njiju redu »de Visitatione« pravi saleški duh. In ko je Salezij umrl, je Chantalke skrbela, da se izdajo vsa njegova dela in pisma, in sicer pristna, brez primesi, kakršne so začeli tihotapsko uvajati nekateri izdajatelji.

Ker je bila prepričana, da je Salezij šel takoj po smrti v nebesa, se je energično zavzela, da se uvede kanonični proces za njegovo beatifikacijo; žal ni doživela konca tega procesa, ker je šele 1661 Aleksander VII. proglasil Salezija blaženim. Pač pa je smela že 13. decembra 1641 pozdraviti svojega prijatelja v nebesih.

Nihče ne bo mogel tajiti, da ni samo Salezij vplival na Chantalkino dušo, marveč tudi obratno. Njegovi spisi bi bili manj obsežni in manj globoki, ko bi ne bil čutil njenega vpliva. Znabiti da je ona deloma vzrok, ako se najde v Salezijevih spisih kaka kvietistično navdihnjena misel, vendarle sta oba daleč, daleč od onega radikalnega kvietizma, ki so ga poznejši francoski pisatelji iskali v Salezijevih knjigah. Pri Saleziju je treba poznati ves sistem in ne samo ta ali oni stavek; šele potem smemo govoriti o saleški teologiji. Tako je treba poznati tudi vse njegovo prijateljstvo do baronice Chantalke in ne samo ta ali oni stavek iz njiju korespondence.

Dvoje plemenitih src je bilo tedaj združenih v B o g u. Farizejem naše dobe, ki bi vsak pogovor med moškim (zlasti duhovnikom) in žensko hoteli izrabiti pod erotičnimi vidiki, lahko s ponosom pokažemo na čisto prijateljstvo Salezija in Chantalke. Plemenite duše bodo čitale z veliko koristjo Müllerjevo knjigo; za nizke narave in za osebe ozkega horizonta ta knjiga ni, kajti polteni človek ne more umeti, kar je duhovnega.

Josip Ujčić.

Še ena rabsodba o obveznosti krsta.

Proti rabsodbi upravnega sodišča od 13. marca 1924 (glej BV 1924, 262—264) je vložil dr. R. tožbo na državni svet, ki je 12. jun. 1924 br. 5796 ugodil pritožbi in rabsodbo upravnega sodišča ter odredbo okr. glavarstva v Radovljici — obe sta se izrekli za obveznost krsta — zavrnil in sicer iz sledečih razlogov:

»Po čl. 12. Ustava niko nije dužan, da svoje versko svedočenje javno ispoveda, kao ni da sudeluje verozakonskim aktima, obredima ili svečanostima, pa prema tome ni žalilac dr. R. nije imao zakonsku dužnost, da na poziv crkvenih vlasti svoju decu krsti po propisima katoličke ili ma koje druge ispovedi.

Pozivanje upravnog suda na odredbe interkonfesionalnog zakona od 25. maja 1868. god. neumesno je u ovom konkretnom slučaju, pošto baš prema odredbama toga zakona, religijski status dobijaju deca onakav kakav imaju njihovi roditelji u momentu rođenja dece, a sam obred krštenja po odredbama istog zakona ne može biti vršen pre dečije sedme godine.

Ali i bez obzira na ovo, kad se iz akta ovog predmeta vidi, da žalilac dr. R. navodi i izjavljuje, da on uopšte ne pripada ni jednoj verskoj zajednici, pa ni katoličkoj — to je onda za razpravu ovog pitanja od važnosti zakon od 9. aprila 1870, koji reguliše bračne i statusne odnose onih lica, koja ne pripadaju ni jednoj veroispovedi kako priznatoj tako i nepriznatoj.

Po §-u 4. toga zakona, svaki slučaj rođenja dece takvih lica, ili slučaj smrti njihove i njihove dece, zapisuje se u registru civilnih — opštinskih vlasti u smislu §-a 3. istog zakona, u kome slučaju, što se rođenja dece tiče, sam otac pred ovim vlastima, naznačuje imena svojoj deci, tako da izvodi iz tih registra imaju snaгу javne isprave.«

Tako državni svet. Ustave čl. 12. res daje državljanom svobodo, svojo veroizpoved javno izpričevati, sodelovati pri verozakonskih dejanjih, obredih, svečanostih ali pa ne po laštni volji, če jih k temu ne sili očetovska ozir. varuška oblast ali pa zakoniti predpisi. Upravno sodišče je bilo mnenja, da je tak zakonit predpis, ki sili katoliškega očeta, da pusti krstiti svoje otroke, ravno čl. 1. interkonf. zakona avstrijskega iz l. 1868, ker novega medverskega zakona v naši državi še nimamo. Državni svet pa zastopa mnenje, da takega zakonitega predpisa ni, zato priznava tožniku ozir. njegovima otrokoma ustavno zajamčeno svobodo.

Neumevno je, kako more državni svet na podlagi zakona od 25. maja 1868 trditi, da obred krščenja ne more biti vršen pred otrokovim sedmim letom. Referent zakona očitvidno ni razumel in državni svetniki so mu nasledli. Ravno nasprotno je res. Po 7. letu in do začetega 15. leta je vsako menjanje veroizpovedi zabranjeno (čl. 2. in 4.), torej je konsekventno stališču vseh krščanskih konfesij, ki učijo nujnost krsta, tudi krščenje v tej dobi nedopuščeno.

Sklicevanje na zakon od 9. aprila 1870 (drž. zak. št. 51), ki govori o matrikah za osebe, ki ne pripadajo nobeni priznani verski družbi, je v tem slučaju istotako neumljivo. Tožilec dr. R. izjavlja v pritožbi na državni svet, da ne pripada nobeni verski zajednici t. j. da je brez konfesije. Ali je formalno izstopil iz kat. cerkve po predpisih čl. 6. interkonf. zakona, iz utemeljitve državnega sveta ni razvidno. A ob času rojstva svojih dveh otrok je formalno še pripadal kat. cerkvi, zato sta otroka po čl. 1. interkonf. zakona

katoliške veroizpovedi in se ne moreta vpisati v brezkonfesionalno občinsko rojstno matico. Če pa bi bili starši po rojstvu otrok formalno izstopili iz kat. cerkve, bi jima otroka vendar ne mogla slediti, ker izstop iz kake verske zajednice brez vstopa v kako drugo ni menjavanje vere v smislu čl. 6.; otroka bi vkljub temu ostala iste veroizpovedi, katere sta bila oče in mati ob času, ko sta se jima otroka rodila. Zakon od 9. aprila 1870 se v tem konkretnem slučaju nikakor ne more uveljaviti. Zato otrok po § 4. tega zakona ni mogoče vpisovati v civilne matrike, v cerkvene pa seveda tudi ne, ker otroci tako dolgo ne pripadajo kat. cerkvi, dokler niso krščeni (kan. 87). Otroka dr. R-ja morata biti vpisana v eno izmed obeh državno priznanih rojstnih matic. Ker po zakonu ne moreta biti v občinsko, ampak v cerkveno, cerkvena oblast pa vpisa ne sme izvršiti brez krsta, bi se mogel od državne oblasti krst izsiliti indirektno kot akt, ki je pogoj za vpis v pristojno matico.

Jedro spora, ozir. različnega tolmačenja leži namreč v vprašanju, kakšen pravni pomen ima obred krsta. Ali je in foro civili potreben za pripadnost h kat. cerkvi? Ali naj se smatra samo kot verski obred, h kateremu se po čl. 12. ustave nihče siliti ne more razen po zakonu ali po očetovski, ozir. varuški oblasti? S stališča kat. cerkv. prava o tem ni dvoma in ga tudi nikdar ni bilo. Pač pa je s stališča državnega prava vprašanje še vedno nerešeno. Avstrijsko upravno sodišče se je ponovno bavilo s tem vprašanjem, a ga različno reševalo po konkretnih slučajih. Dne 26. apr. 1877 je rešilo, da okolščina, da otrok še ni krščen, na njegovo veroizpoved nima vpliva; 18. apr. 1884, da je krst posledica, ne pa pogoj pripadnosti h kršč. verski zajednici. Dne 21. sept. 1911 pa je razsodilo, da so starši dolžni dati otroka krstiti, ker je to iz pripadnosti h kat. cerkvi izvirajoča dolžnost, oziroma formalni akt, ki to pripadnost odedstvuje. Vprašanje je ostalo nerešeno. Utrdilo se je pa to-
 lju pravno mnenje: Pravica kat. župnika, da otroka katoliških staršev krsti, je državno priznana (in s tem dolžnost staršev, da pusté otroka krstiti), nima pa na razpolago državnih prisilnih sredstev (Österr. Staatswörterbuch II^o 1906, 910 sl). V istem štadiju stoji vprašanje o državni obveznosti krsta v naši državi še danes tudi po razsodbi državnega sveta.

Utemeljevanje razsodbe v našem slučaju pa ne drži.

Rožman.

Sv. obhajilo pri polnočni maši na sv. večer. — Kako je s to rečjo, sem nakratko povedal v »Bogosl. Vestn.« I. II (1922) str. 291, 292. Kánon 821 natanko določa, v katerih cerkvah se sme vršiti sv. maša na sveti večer; o sv. obhajilu pa govori tako, kakor da se pri polnočni maši sv. obhajilo sme deliti v oratorijih po redovnih in duhovskih hišah, ne pa v javnih cerkvah. Toda sv. obhajilo je bilo

nekaj integralen del sv. maše, ne samo za mašnika, ampak tudi za navzoče vernike. Tudi sedaj še sv. cerkev želi, da bi verniki pri vsaki sv. maši prejeli sv. obhajilo. Bilo bi torej logično in čisto v smislu želje sv. cerkve, ko bi mašniki v božični noči delili sv. obhajilo ne samo po samostanskih oratorijih, ampak tudi v javnih cerkvah. A ker besedilo kánona 821 ni popolnoma jasno, so odlični kanonisti dvomili, če se staro liturgično načelo sme uporabiti tudi za polnočno mašo na sveti večer. Komisija za tolmačenje novega zakonika je na zadevno vprašanje odgovorila: affirmative (gl. Kathol. Kirchenzeitung 1923, Nr. 11). Če torej verniki želé na sv. večer prejeti sv. obhajilo pri polnočni maši, jim ga mašnik sme dati, pa naj je sv. maša v samostanskem oratoriju ali pa v javni cerkvi. Obhajilo se lahko deli med mašo ali po maši.

F. U.

Liturgične določbe za evharistične shode. — Z apostolskim pismom z dne 7. marca 1924 (AAS 1924, 154—158) je sveti oče Pij XI. toplo priporočil evharistične shode, ki naj bi se vršili ne samo za cele dežele in dieceze, ampak tudi za posamezne dekanije in celó za posamezne župnije. Pri nas se vršé ti shodi povsod z veliko svečanostjo, pa tudi z izrednim uspehom. Pojavili pa so se že tuintam dvomi, kako je z liturgijo tiste dni. Ali je dovoljena sv. maša opolnoči? Ali smejo verniki pri polnočni maši prejeti sv. obhajilo? In še nekatere druge stvari. — Na vsa ta vprašanja nam odgovarja pismo sv. očeta.

Kjer hočejo prirediti evharistični shod, treba to javiti škofijskemu ordinariatu. Vsem mašnikom, ki pridejo na shod, je tiste dni v kraju samem (*loco ac tempore Coetus*) dovoljena votivna sv. maša o presv. Evharistiji. Maša ima značaj slovesne votivne maše pro re gravi; ima torej tudi vse privilegije slovesnih votivnih maš (glej o tem škofijski liturgični direktorij). Sv. Rešnje Telo sme biti izpostavljeno vso noč. In če je izpostavljeno vso noč, sme biti opolnoči ena sv. maša, peta ali tiha; vsi navzoči verniki smejo pri tej maši prejeti sv. obhajilo. Mašniki, ki se udeležujejo nočnega češčenja, smejo maševati po končani polnočni maši, ali ob eni popolnoči. Vsi kleriki in redovniki, ki morajo moliti kanonične molitve, pa so navzoči pri nočnem češčenju, lahko opravijo namesto oficija tistega dne oficij o najsvetejšem zakramentu.

F. U.

Porcijunkulski odpustki. — Ob sedemstoletnici, odkar je bil ustanovljen red manjših bratov sv. Frančiška, je papež Pij X. s pismom z dne 9. junija 1910 dal škofom pravico, da morejo za tisto leto v vsakem kraju svoje dieceze določiti cerkve, javne in napol javne oratorije, kjer bi mogli verniki dobiti porcijunkulske odpustke. Leto potem so iz vseh krajev dospele v Rim prošnje, naj se obnovi dovoljenje, da bodo verniki dne 2. avgusta deležni odpustkov ne samo v frančiškanskih, ampak tudi v drugih cerkvah, ki jih škof določi. Kongregacija sv. oficija, ki je takrat te reči vodila, je prošnjam ugodila in dne 26. maja 1911 odredila, naj dáno dovoljenje

velja začasno, dokler ne bo rimska stolica v tej zadevi česa drugega ukrenila. Pripravljali so odlok, s katerim naj bi se za trajno uredilo, kje in kako se morejo dobiti porcijunkulski odpustki. Tak odlok (Decretum de normis in concedenda et lucranda indulgentia Portiunculae) je sedaj izdala sv. penitencijarija dne 10. julija 1924 (AAS 1924, 345—347). Posnemimo iz dekreta najvažnejše reči.

1. Dovoljenje za porcijunkulske odpustke, ki je bilo dano z a v e d n o, ostane neizpremenjeno. Z a č a s n o dovoljenje, pa naj je bilo dano za določen ali nedoločen čas, pa preneha z 31. decembrom leta 1924. (Privileg, ki ga je kongregacija sv. oficija dovolila l. 1911, bo torej letos ugasnil.) V prihodnje se tako dovoljenje ne bo dajalo, razen če prošnjo škof priporoča in priča, da bi bilo res primerno in koristno, če se prošnji ugodi.

2. Cerkve, katerim bi se podelil privileg porcijunkulskih odpustkov, naj bi bile posvečene preblaženi Mariji Devici angelski ali sv. Frančišku Asiškemu, ali naj bi bila to cerkev, kjer ima svoj sedež kaka serafinska družba; kjer take cerkve ni, naj se pred drugimi izbirajo stolne ali župne cerkve.

3. Cerkve ali javne kapele, ki naj bi se obdarile s tem privilegom, morajo biti tri kilometre oddaljene od cerkvá in kapel frančiškanskega reda ali od drugih cerkvá, ki že imajo privileg.

4. Če se iz posebnega razloga dovoli porcijunkulski odpustek napol javnim kapelam, more biti te dobrote deležna samo komuniteta ali skupina vernikov, ki se je zanjo kapela postavila.

5. V cerkvah in kapelah, ki jih verniki obiskujejo radi odpustkov, morajo tisti čas biti izpostavljene javnemu češčenju svetinje ali podoba ali kip sv. Frančiška Asiškega ali prebl. Marije Device angelske. Opravijo naj se tam o primernem času javne molitve po namenu sv. očeta, molitve v čast prebl. Mariji Devici angelski in v čast sv. Frančišku, odmolijo naj se litanije vseh svetnikov in nazadnje naj se dá blagoslov z Najsvetejšim.

6. Kdor želi dobiti porcijunkulski odpustek, naj gre k izpovedi in, če je potrebno, prejme sv. odvezo, potem pa gre k sv. obhajilu; obišče naj cerkev ali kapelo, ki ima privileg za odpustke, in moli v namen sv. očeta, kakor je običajno, to je vsaj šestkrat O č e n a š, Č e š č e n a M a r i j a in Č a s t b o d i pri vsakem obisku.

7. Če 2. dan avgusta ni nedelja, morejo škofje, župniki in predstojniki cerkvá, če se jim zdi primerno, določiti nedeljo po 2. avgustu za odpustke.

F. U.

Slovstvo.

a) Pregledi.

Zgodovina starejšega krščanskega slovstva.

Zadnja leta so nam prinesla nekaj del, ki podajajo daljša razdobja obsegajočo zgodovino starejšega cerkvenega ali splošno krščanskega slovstva bodisi zase ali v okviru narodnih slovstev. Zgrajena so na skoraj nepregledni množini podrobnih raziskovanj zadnjih desetletij in so tako zvesta slika današnjega stanja slovstvene znanosti.

1. Obširno zgodovino krščanskega slovstva patristične dobe izdaja O. B a r d e n h e w e r. Dal ji je naslov »Geschichte der altkirchlichen Literatur«, da jo že na zunaj loči od svoje patrologije.¹ Delo bo obsegalo šest debelih zvezkov; dosihmal so objavljeni štirje, prvi trije že v 2. izdaji.² Č a s o v n a omejitvev je podana s tem, da se bo veliko delo krilo z manjšim, da bo torej zasledovalo razvoj cerkvenega slovstva patristične dobe, t. j. latinsko blizu do srede 7., grško pa do srede 8. stoletja. Zgodovina sirske literature bo segala do meje med 5. in 6. stoletjem; poznejša sirska krščanska literatura je ali nestorijanska ali monofizitska. Tudi v armenskem slovstvu se bo pisatelj oziral samo na čas do 2. polovice 5. stoletja; 6. vek je bil vsled žalostnih zunanjih razmer neplodovit, v začetku 7. stoletja je pa armenska cerkev zapadla monofizitizmu. S temi pripombami sem se pa dotaknil n a č e l n e g a vprašanja, koliko se upošteva izvencerkvena literatura.

B. hoče napisati zgodovino c e r k v e n e g a slovstva, t. j. slovstva, ki ga cerkev priznava za svoje, ki tvori »vprav fideikomis naše cerkve«. S tem stopa B. v nasprotje s tistim načinom obdelovanja starokrščanskega slovstva, ki sta ga na protestantski strani uveljavila zlasti A. Harnack in G. Krüger in ki ima teoretično podlago v racionalističnem naziranju o postanku in razvoju katoliške cerkve, da je namreč nastala v 2. polovici 2. stoletja kot naravni posledek borbe med seboj nasprotujočih si sil in da je njen nadaljnji razvoj, zlasti razvoj njenega nauka, zmeraj novo sklepanje včasih zelo nesrečnih kompromisov na vse strani. Po tem naziranju je razločevanje cerkvenega in izvencerkvenega (»heretičnega«) slovstva kot »teologično« stvarno neupravičeno: za zgodovino starega krščanskega slovstva naj veljajo š a m o literarni vidiki. Dejstvo pa je, da je starokrščansko slovstvo pretežno teologične vsebine in da se literarni spomeniki od 2. polovice 2. stoletja naprej delijo v take,

¹ Patrologie. 3. izd. 8^o, XI in 587 str. Freiburg i. B. 1910, Herder.

² Geschichte der altkirchlichen Litteratur. 8^o, Freiburg i. B., Herder. I. zvezek: XII in 592 str., 1902; 2. izd. XII in 633 str., 1913. — II. zvezek: VI in 666 str., 1903; 2. izd. XIV in 730 str., 1914. — III. zvezek: X in 665 str., 1912; 2. izd. X in 679 str., 1923. — IV. zvezek: 1. in 2. izd. X in 673 str., 1924.

ki so izšli iz katoliških krogov, in v take, ki so jih napisali avtorji iz bolj ali manj zavestno ločenih skupin, dela, ki jih je katoliška cerkev odklanjala ali celo izrečno obsodila. Tega dejstva ni mogoče tajiti in zato se tudi ne smejo iz slovstvene zgodovine te dobe izločiti teologični vidiki. Oboje se da in se mora združiti, da se ustvari pravilna slika: upoštevati se morajo teologični in cerkveni vidiki prav tako kakor literarni. Omne tult punctum, kdor to stori. Iz zgodovine starocerkvenega slovstva niso izključeni literarni produkti izvencerkvenih krogov in ne morejo biti izključeni, saj se dobršen del spisov izpod peres cerkvenih avtorjev bavi vprav z nauki, ki so jih heterodoksní pisatelji razširjali tudi v spisih.

B. hoče v svojem delu pokazati stanje današnje patrologije, posneti izsledke dosedanjega raziskovanja, pretehtati razloge, ki so se donesli za rešitev raznih vprašanj, in podati lastno sodbo. »Zmeraj naj pa velja načelo, da je zanesljiva orientacija o stanju vsakokratnega vprašanja bolj važna ko oddaja osebnega mnenja« (I str. VII). To nalogo je pisatelj v vseh štirih zvezkih na vzoren način rešil in ustvaril delo, ki je v vseh, mnogokrat tako zavozlanih vprašanjih več, trezno preudaren in zanesljiv kašipot. S posebno skrbnostjo je na koncu vsakega odstavka sestavljeno slovstvo, kjer ni izpuščena nobena količakaj pomembna knjiga ali razprava v germanskih in romanskih jezikih; pomanjkljivi so podatki glede spisov v slovanskih jezikih.

Prva dva zvezka obsegata razdobje od konca apostolske dobe do začetka 4. stoletja. Prvemuz zvezku je odmerjena literatura do konca 2. stoletja, drugemu pa slovstvo 3. veka. O teh starejših zvezkih ne bom obširneje poročal, da se morem malo pomuditi pri obeh novejših.

Tretji in četrti zvezek podajata cerkveno slovstveno zgodovino drugega razdobja, 4. in 5. stoletja, v katerih je dosegla patrišična literatura svoj višek po vsebini in obliki, nekoliko prej na vzhodu ko na zapadu. Tvarina je razdeljena tako, da so v tretjem zvezku obdelani grški (str. 34—365) in latinski (str. 365—655) pisatelji 4. stoletja, na zadnjem mestu sv. Hieronim, v četrtem pa najprej Grki 5. stoletja (str. 23—317), nato vsa sirska literatura od početkov do začetka 6. stoletja (str. 318—421) in slednjič Latinci 5. stoletja (str. 421—661). Nova izdaja tretjega zvezka se v tekstu ne razlikuje od prve, na koncu (str. 667—679) pa prinaša izpopolnilna (zlasti glede literature) in popravke.

Tretji zvezek otvarja uvod (str. 1—34) s splošno precizno karakterizacijo novega položaja, ki je nastopil v drugem deceniju 4. stoletja, z razpravo o teoloških šolah in strujah, s pregledom posameznih bogoslovnih disciplin, ki so se v tem času obdelovale, in z izvajanjem o oblikah literarne produkcije. — Grke nam predstavlja pisatelj po njih domovini v treh skupinah: Aleksandriji in Egipčani, Maloazijski ter Antiohijski in Sirci. Tudi zapadne pisatelje je razdelil po njih domovini v tri kroge, Špance in Galce, Italike in zapadne Afričane in slednjič Ilirce.

V četrtem zvezku stoji pred razpravami o grških in latinskih pisateljih splošen pregled o grški, oziroma latinski literaturi po vsebini in obliki (str. 1—23, oziroma 421—434). Grki 5. stoletja nastopijo zopet v treh skupinah, deljeni po patriarhatih (aleksandrijskem, carigradskem ter antijohijskem in jeruzalemskem). Ko je obdelal Grke, ostane avtor še na vzhodu ter poroča o sirske literaturi. Po krajši splošni karakterizaciji starejše sirske literature, da je eminentno religiozna, od grške odvisna, pa vendarle specifično nacionalno pobarvana, zasleduje razvoj sirskega slovstva od sirskega prevoda Diatessarona do monofizitskih škofov Jakoba iz Saruga in Filoksena iz Mabbuga. Tretji del knjige je odmerjen latinski literaturi 5. stoletja. Tudi tukaj ima pisatelj zvečine teritorialno razporedbo, ne deli pa tega oddelka v poglavja kot pri Grkih in pa pri Latincih 4. stoletja, marveč samo v paragrafe. (Nekako iz zadrege je nastal § 81, ki si ga delita Irec Patricius in Španec Hydatius.) Razprava o sv. Avguštinu, naravnost klasična, polni tretjino Latincem odločenega prostora.

V življenjepisih podaje B. kar se da točno in pravično sodbo o osebnostih, zlasti tistih, ki so se že od nekdaj ocenjevale prav različno; omenim naj za zgled izvajanja o Atanaziju in aleksandrijskem Cirilu, s katerimi naj se primerja pristranska karakteristika teh dveh mož, ki jo daje O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* zv. III. in VI. Zelo srečno piše B. o osebnosti sv. Hieronima in Avguština. Zanimive Hollove študije »Augustins innere Entwicklung« (Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Jg. 1922, Nr. 4, Berlin 1923) pisatelj ni mogel več upoštevati. V odstavkih o spisih nudi B. previdno odtehtane sodbe glede kronoloških vprašanj ter v tolikokrat se vračajočih vprašanjih o pristnosti in avtorstvu, opozarja na doslej še nerešene probleme in daje pobudo za nadaljna raziskovanja. Oddelki o teološkem naziranju posameznih pisateljev so dragoceni dogemskohistorični ekskurzi.

Bardenhewerjeva zgodovina starocerkvenega slovstva bo ostala za dolgo dobo najtehtnejše delo v tej stroki. Bog daj osivelemu učnjaku — B. je v 74. letu, rojen 16. marca 1851 —, da obdela še zadnja stoletja patristične dobe in tako srečno konča svoje veliko delo.

2. Zadnji štirje zvezki (VII—X, ako je označba »zvezek« sploh umestna za skupino debelih knjig z lastno paginacijo) ogromnega dela »Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft«, ki ga je zasnoval in organiziral filolog I. v. Müller (München), nadaljeval R. v. Pöhlmann (Erlangen) in ga danes vodi münchenski profesor za staro zgodovino W. Ofsto, obravnavajo slovstveno zgodovino. Njih obseg znaša okroglo 570 tiskanih pol leksikalne osmerke. — W. v. Christ je napisal zgodovino grške literature (VII. zv.), ki sta jo za 6. izdajo priredila W. Schmid (Tübingen) in O. Stählin (Erlangen). — M. Schanz (Würzburg) je dovedel zgodovino rimske literature do začetka 5. stoletja; po njegovi smrti (1914) sta delo nadaljevala C. Hosius (Würzburg) in G. Krüger (Gießen), ki sta priredila tudi že novo (3.) izdajo slovstvene zgodovine od Hadriana do Kon-

stantina. To je VIII. zvezek priročnika, obsegajoč sedem debelih knjig. Meja, do katere zasledujeta ti dve deli slovstvo, je druga četrtina 6. stoletja, t. j. doba Justiniana I. — Drugi oddelek IX. zv. prinaša zgodovino latinskega slovstva srednjega veka od Justiniana do začetka borbe med cerkvijo in državo, t. j. do borbe za investituro. Sestavil jo je M. Manitius, ki je že pred več ko 30 leti izdal delo »Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts« (Stuttgart 1891). — Zadnji, X. zvezek priročnika, ki se obeta, bo nosil naslov »Byzantinisches Handbuch« in bo obsegal dva oddelka. To bo nadomestilo za razprodano Krumbacherjevo zgodovino bizantinskega slovstva. Krumbacher je pred 30 leti imel dva sotrudnika, A. Ehrharda in H. Gelzerja. Novi priročnik bo priredilo sedem strokovnjakov.

a) Za (5. in) 6. izdajo Christove zgodovine grškega slovstva je krščansko literaturo obdelal O. Stählin,³ izdajatelj spisov alexandrijskega Klementa v berlinski akademski izdaji grških cerkvenih pisateljev. St. delo je v mnogih ozirih pomembno in kaže veliki preobrat, ki se je v zadnjih desetletjih izvršil v filoloških krogih glede ocenjevanja stare krščanske literature. Christ je v prvih izdajah svoje zgodovine krščansko književnost upošteval le v ozkih mejah in še to je moral opravičevati. St. podaja krščansko slovstvo v polnem obsegu in načelno izjavlja, da se stališče njegovega prednika ne da več vzdrževati. »Krščansko grško literaturo imamo za bistven del celotne grške literature; kakor se krščanska literatura, izločena iz helenistične okolice, ne da pravilno umeti in oceniti, prav tako bi bila slika helenističnega slovstva nepopolna, ako bi v njej pogrešali potez krščanske literature.« Tudi v novi izdaji je krščansko slovstvo obdelano skupno v posebnem oddelku; za to obliko so bili odločilni zunanji, tehnični razlogi (dva avtorja, ki obdelujeta eden pogansko, drugi krščansko literaturo). St. pa navaja tudi dobre stvarne razloge za tako ločitev: razvoj krščanske literature postane bolj jasen, ako jo zasledujemo zase, »kajti v njenem razvoju niso delovale samo tiste sile, ki so določale razvoj poganske literature. Tesna zveza z religijo in literaturo judovskega ljudstva, potrebe razširjajoče se cerkve, borba zoper judovske, poganske in notranjecerkvene nasprotnike, odnos do prijazne ali sovražne svetne oblasti, naloge duhovnih voditeljev napram srenjam, to in marsikaj drugega, kar je bilo gonilna sila v zgodovini krščanske cerkve, je odločilno vplivalo tudi na razvoj krščanske literature, bilo povod za izoblikovanje in uporabo posebnih literarnih form in tako dalo krščanski literaturi zgodovino, ki se razlikuje od poganske literature ... K temu še pride, da je staro krščansko slovstvo po vsebini enotna celota, ki stoji zase proti vsej poganski literaturi ... Evangeljske misli, ki so hkrati oblikotvorne ideje krščanske literature, pripravljajo novo socialno in politično formacijo, ki je antični na-

³ Die altchristliche griechische Litteratur. Sonderabdruck aus W. v. Christ's Geschichte der griechischen Litteratur, II. Teil, 2. Hälfte, 6. Aufl. 8^o, str. 1105—1500. München 1924. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

sprotna.« Te stavke sem navedel, ker v njih izpoveda St. načela, sicer sama po sebi umevna, ki je pa vendar imel za potrebno, da jih še posebej naglasi.

Glede obsega obdelanega gradiva pripominja avtor, da se je oziral tudi na anonimne spise, »ker delujejo v njih naprej starejši, višje stoječi literarni proizvodi ali pa so predstopnja prave literature«. V prvo vrsto spadajo pač razni novozakonski apokrifni spisi, v drugo pa n. pr. Petrov kerygma in najstarejši mučeniški akti. Prav tako se avtor ozira na »ostanke gnostične in ostale od cerkve odklonjene literature, kolikor hočejo nje pisatelji veljati za kristjane«. Literatura do halkedonskega cerkvenega zbora je obsežneje obdelana ko slovstvo 2. polovice 5. in začetka 6. stoletja.

Tvarino je St. razdelil na dva večja dela, v slovstvo do Konstantina Velikega in slovstvo od Konstantina do Justiniana I. Na čelu prvega dela razpravlja o novozakonskih kanoničnih knjigah (str. 1122—1184). Tukaj je popolnoma v območju zmernejše struje v tako zvani kritični šoli. Vprašanje o pristnosti Pavlovih pastoralnih pisem pušča St. odprto (računa z možnostjo, da so v njih kosi izgubljenih Pavlovih listov, ki se pa ne dajo več izločiti); list Hebrejcem ni Pavlov niti iz Pavlove okolice, da, njegov pišec ni Pavlovih listov najbrž niti poznal; 1 Petr. bržkone ni Petrov, temveč je nastal okoli l. 100; 2 Petr. ni delo istega pisatelja ko 1 Petr., marveč je pseudepigraphon iz srede 2. stoletja; 1—3 Jan. imajo enega avtorja, od katerega je tudi 4. evangelij; apokalipsa v sedanjih obliki je nastala v zadnjih Domicianovih letih, njen pisatelj ni identičen z avtorjem 4. evangelija, ime mu je bilo Janez in je bil v Mali Aziji ugleden krščanski učitelj judovskega pokolenja; Markov »najkrajši in najstarejši evangelij« je bil pisan najbrž »po Petrovi smrti (64/65) malo pred razdejanjem Jeruzalema«; Matejev evangelij je nastal »najbrž po razdejanju Jeruzalema... pa komaj mnogo pozneje«; 3. evangelij in Apostolska dejanja je sestavil isti pisatelj, ki pa ni Pavlov učenec Luka, mogoče je, da je bilo kako Lukovo poročilo glavni vir za Apostolska dejanja; vprašanje o avtorju 4. evangelija se ne da rešiti, napredovalo bo spoznanje, da ne gre za delo iz enega liva, marveč za večkrat predelan, v bistvu enoten spis, ki »ostane za nas nenadomestljiva priča čisto svojevrstnega, za cerkveno zgodovino silno važnega naziranja o Jezusovi osebi in njegovem delu ter priča globoke pobožnosti. Prakrščanska mistika je dobila tukaj najvišji in najgorkejši izraz.« Rešitev sinoptičnega vprašanja je še jako daleč in St. našteva razloge, zakaj obravnavanje tega problema ne bo prišlo preko nekaterih temeljnih dejstev do splošno priznanih rezultatov.

Kot drugo skupino prakrščanskega slovstva je pisatelj obdelal »spise izven novega testamenta«, namreč apokrifne evangelije, apostolska dejanja, liste ter srenjske spise in mučeniške akte (str. 1184 do 1259). Med apokalipsami je Hermov Poimen, ki ga ima St. za sicer enoten, pa večkrat predelan spis iz začetka 2. stoletja. Izmed srenjskih spisov stavi pisatelj Učenje 12 apostolov v začetek 2. sto-

letja ter predpostavlja za prvih šest poglavij kot vir judovski spis, nekak katekizem za proselite. Sledi pregled ostankov iz gnostičnih spisov (str. 1259—1274). Oddelek o »Začetkih patristične literature« (str. 1274—1372) je razčlenjen v šest odstavkov: apologeti, antihere tično slovstvo, Klement in Origenes, Hippolytos, Origenovi prijatelji in nasprotniki, Eusebios Cezarejski. Razlogi za uvrstitev Evzebija na tem mestu se mi ne zde dovolj močni. Slovstvo od Konstantina do Justiniana je razdeljeno v dobo procvita, t. j. do haledonskega koncila (str. 1374—1482) in dobo pojemanja (str. 1482—1492). Pisatelje prve dobe predstavlja St. v treh teritorialno ločenih skupinah, poznejše pisatelje pa deli v cerkvene zgodovinarje, eksegete in homilete, »dogmatike in teozofe« (Nemesios in avtor psevdoareopagitskih knjig). Na str. 1491 omenjeni verski razgovor v Carigradu se je vršil l. 533, ne 553.

Ako izvzamemo partijo o novem zakonu, proti kateri sem zgoraj izrazil nekaj svojih pomislekov, nudi Stählinovo delo izborno slovstvenozgodovinsko orientacijo. Glede oblike je treba upoštevati, da se je moral ravnati po načrtu celotnega dela, v čigar okviru je obdelal krščansko literaturo.

b) Schanzova zgodovina rimskega slovstva pride v 3. oddelku do časa, ko se prične latinska krščanska literatura.⁴ Učenjak svojega dela ni mogel dovršiti; ko se je začela tiskati 2. polovica 4. oddelka (5. in 6. stoletje), je nenadoma umrl in njegovo delo sta vzela v oskrbo C. Hosius in G. Krüger, prvi »nacionalno«, drugi krščansko slovstvo. Krščanska literatura je v vsakem zvezku obdelana zase. V delu, kakršno je danes pred nami, je zgodovino krščanskega slovstva od 2. stoletja do prve četrtine 4. za 3. izdajo predelal po Schanzu Krüger, 4. stoletje je še izpod Schanzovega peresa, zgodovina 5. in 6. stoletja je Krügerjeva.

Zgodovina latinskega krščanskega slovstva je obširnejše zasnovana kot zgodovina grškega v paralelni Christovi grški slovstveni zgodovini. To kažejo biografije in vsebinske analize, navajanja biografičnega in literarno-historičnega gradiva iz starokrščanskih pisateljev, posebna, vobče srečna in pravično odtehtana karakteristika posameznih pisateljev in odstavki o vplivu, ki so ga pisatelji imeli na poznejšo dobo. V metodičnem oziru se naglašja, da pri presojanju krščanskih pisateljev ne morejo veljati drugi vidiki ko zgolj slovstveno-zgodovinski. »Cenitev, ki jemlje merilo iz dogmatike, je torej izključena; ne poznamo očetov, temveč samo pisatelje. Tudi ne pišemo cerkvene zgodovine ali zgodovine teologije, se spuščamo

⁴ Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Von Martin Schanz. (Handbuch der klass. Altertumswissenschaft, VIII. Band, 3. u. 4. Teil.) 8^o, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. — 3. Teil: Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Konstantin 324. 3. neubearb. Aufl. von C. Hosius u. G. Krüger. XVI in 473 str., 1922. — 4. Teil: 1. Hälfte: Die Litteratur des vierten Jahrhunderts. 2. vermehrte Aufl. Von M. Schanz. XV in 572 str., 1914. — 4. Teil, 2. Hälfte: Die Litteratur des fünften u. sechsten Jahrhunderts. Von M. Schanz, C. Hosius und G. Krüger. XVII in 681 str., 1920.

torej v razmotrivanje krščanskih idej samo, kolikor je potrebno za umevanje spisov.« To teoretično ekskluzivno pravilo je praktično zelo omiljeno, kajti dejanski položaj je tak, da je treba v izdatni meri razmotrivati krščanske ideje, in to sta tako Schanz ko Krüger vobče tudi storila; dejstva so pač močnejša ko umetne teorije, in kdor ima smisel za dejstva, gre preko apriornih teorij, pa naj so mu še tako priljubljene.

Na začetku razprave o latinskem slovstvu od 2. do 4. stol. stoji dober pregled borbe med krščanstvom in poganstvom, zlasti pogansko državno oblastjo. Tudi za dobo od 4. stol. naprej bi taki historični pregledi ne bili odveč. Dobri, četudi po prej označenem načelu zoženi, so posnetki na koncu vsakega zvezka. Že za dobo pred Konstantinom se ugotavlja superiornost krščanske literature nad »nacionalno« in se opozarja na jezikotvorno moč mladega krščanstva. Sploh pa je delitev literature v »nacionalno« in krščansko po logičnih pravilih o delitvi nepravilna; zdi se kot prenašanje izvestnih neokusnosti naših dni v davno preteklost.

V podrobnostih bi bilo marsikaj pripomniti in lahko bi se napolnilo nekaj strani; to pa bi presegalo meje splošnega pregleda, ki ga hočem tu podati. Samo nekaj glede razdelitve. Ako se je razdelilo slovstvo v »nacionalno« in krščansko, bi se to moralo izvesti skoz in skoz dosledno. Tako pa stoje v zvezku o literaturi 4. stol. v »nacionalni« skupini kronograf iz l. 354., t. zv. Hegešippus, t. j. prosti latinski prevod Jožefove zgodovine judovske vojske (mladostno delo Ambrozijevo?), *itinerarium Burdigalense*, J. Firmicus Maternus, C. Marius Victorinus. Pisateljvanje slednjih dveh bi se prav lahko razdelilo na pogansko in krščansko dobo, kot sta Hilarij in Ambrozij raztrgana med pesnike in prozaike. V zvezku o slovstvu 5. in 6. stol. so čisto po nepotrebnem v »nacionalno« skupino uvrščeni C. Apollinaris Sidonius, Dracontius, Cassiodorus, Hydatius, Marcellinus Comes, Victor Tunnunensis, Johannes Biclarenensis, Marius Aventicensis (Avenches), Jordanes, Ennodius, Boethius.

V celoti je Schanz-Krügerjeva obdelava krščanskega slovstva v filološkem priročniku razveseljiv pojav in dober pripomoček v slovstvenozgodovinskih vprašanjih.

c) Na trnjevo pot se je podal M. Manitius s svojo zgodovino srednjeveške latinske literature. Do danes je predložil dva debela zvezka.⁵ Prvi zvezek, ki je izšel že l. 1911, obravnava slovstvo od Justiniana do srede 10. stoletja. Sredina 10. stol. ni nikak stvarni mejnik, temveč je poljubno postavljen z ozirom na obseg knjige. Utemeljena je razdelitev v tem zvezku obdelanega gradiva v dobo do Karla Vel. in v karolinski humanizem in njegovo propadanje,

⁵ Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. (Handbuch der klass. Altertumswissenschaft. IX. Band, 2. Abteilung, 1. u. 2. Teil.) 8°, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. — 1. Teil: Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts. XIII in 766 str., 1911. — 2. Teil: Von der Mitte des zehnten Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat. XII in 873 str., 1923.

dasi bi se dal poslednji izraz nadomestiti z boljšim. V predgovoru razpravlja pisatelj o najprimernejši razčlenitvi in razporedbi ogromnega gradiva. Našteva razne možnosti (po duševnih središčih in šolah, kronološko razporedbo, delitev po narodnosti pisateljev) in se odloči za skupine po disciplinah in v teh skupinah za kronološki red. Brez dvoma ima ta razvrstitev svoje vrline, pa tudi veliko hibo, da ne pokaže celotnega razvoja. Temu bi se bilo dalo nekoliko od pomoči, ako bi bil pisatelj mesto kronološke tabele na koncu zvezka dodjal sinoptične tabele po šolah in centrih duševnega življenja. Drugo važno vprašanje se nanaša na to, kaj je pisatelj v svoje delo sprejel, ozir. česa ni sprejel. Ako je manj važne, ker manj originalne teološke pisatelje potisnil v opombe, kdo mu bo to zameril? Ne zdi pa se upravičeno, da je šel preko pestre hagiografije in anonimnih himn in sekvenc. Razvrstitev po disciplinah kaže v obeh oddelkih tega zvezka tale shema: 1. univerzalni pisatelji, 2. teologija, 3. filozofija, naravoslovje, 4. filologija, gramatika, 5. pesništvo, 6. zgodovina in zemljepis. V prvem oddelku je obdelanih nekaj avtorjev, ki so našli pozneje mesto tudi v sklepnem zvezku Schanzove slovstvene zgodovine; to so: Boethius, Cassiodorus, Benedikt iz Nursije, Marko z Monte Cassina, papež Gregor I., Martin Brakarski, Verecundus iz Junke, Arator, Jordanes, Victor Tunnunensis, Johannes Biclarensis. Pri posameznih pisateljih podaja M. vire za biografijo, vsebino in kronologijo spisov, vestno beleži rokopisno izročilo in izdaje ter opozarja na vpliv, ki ga je imel pisatelj na poznejši čas. Vprav nenavadno obsežno poznanje rokopisnega materiala daje delu posebno vrednost.

Drugi zvezek, ki je vsled vojne in težav po vojni izšel šele l. 1923., prinaša slovstveno zgodovino od srede 10. stol. do začetka borbe za investituro, posega pa v dveh slučajih čez to mejo: pri Berengarju iz Toursa in pri biografih clunijskih opatov. Pri Berengarjevem nasprotniku Durandu Troarnskem naj se dostavi monografija Heurtevent, Durand de Troarn et les origines de l'hérésie Bérengrienne. Paris 1912.

Razdelitev po strokah je M. obdržal tudi v tem zvezku, pa jo je predruščil. »Univerzalni pisatelji« so zginili. Teologija je mnogo obsežneje obdelana ko v prejšnjem zvezku, isto velja za historiografijo. Hagiografija je skupina zase, in to je prav. Pesništvo je tudi mnogo obsežneje podano, izpuščene so anonimne pesnitve. Namesto prejšnjih skupin »filozofija, naravoslovje« in »filologija, gramatika« sta nastopili dve novi: stroke trivija in stroke kvadrivija. Zelo koristna sprememba v novem zvezku je ta, da je pisatelj vsaki skupini kot uvod pridedal splošen pregled. To deloma odtehta nedostatke, ki jih ima njegova razdelitev.

Kako daleč misli M. zasledovati latinsko literaturo srednjega veka, ni razvidno ne iz knjige same ne iz prospékta celega priručnika. Iz pripombe na str. 19 2. zvezka bi sklepal, da smemo pričakovati še nadaljevanja.

Delo, ki je pred nami, zasluži veliko priznanje.

3. A. Baumstark, danes profesor na novi univerzi v Nijmegenu na Holandskem, je l. 1911. v dveh zvezkih Göschenove zbirke podal širšim krogom kratko orientacijo o razvoju krščanskih slovstev na Vzhodu (*Die christlichen Literaturen des Orients*); sliko sirskega slovstva je podal v prvem zvezku na 73 straneh. Sedaj je posvetil obsežno knjigo zgodovini sirske literature,⁶ katero pozna kakor morda nobeden izmed živečih učenjakov. Dvoje karakterizuje to delo: skrupulozna natančnost v podrobnostih in velikopoteznost. Povsod je jasno vidna razvojna črta. Pisatelj se ozira na dela znanih pisateljev prav tako kakor na anonimna ter na prevode in liturgične spomenike. Izkaz rokopisnega izročila upošteva ne samo zapadne, temveč tudi važne vzhodne biblioteke. Edicije so vestno zabeležene in prav tako slovstvo, ki ga je bilo treba zvečine zbrati iz raznih znanstvenih revij. V življenjepisnih podatkih strogo loči, kaj je zanesljivo, kaj verjetno, četudi ne dovolj zajamčeno, kaj legendarno.

Uvod orientira o rokopisnem izročilu, o dosedanjih edicijah, o virih in dosedanjih obdelavah sirske slovstvene zgodovine. Naravna je delitev slovstva v dva velika razdelka: slovstvo pred islamsko dobo in slovstvo v dobi, ko je zažgospodoval islam. V prvem razdelku je obdelana najprej literatura do časa kristoloških borb, potem sledi v dveh poglavjih nestorijansko in monofizitsko slovstvo do začetka 7. stoletja. Drugi razdelek prinaša v dveh poglavjih nestorijansko in jakobitsko slovstvo do konca prvega tisočletja, naslednje poglavje zasleduje obe literaturi v drugem tisočletju do njiju konca v 16., ozir. v 17. stoletju. Zadnje poglavje pouči o slovstvu melkitov in maronitov, čigar spomeniki so po večini liturgični. Na koncu knjige je 16 strani dostavkov in popravkov in skrbno sestavljeno imensko in stvarno kazalo.

V predgovoru pripoveduje avtor, v kako težkih razmerah ob koncu vojne je knjiga nastala; velika učenost in jeklena volja sta jo ustvarili. Je pa tudi delo kakor iz jekla. F. K. Lukman.

b) Ocene in poročila.

A. Straub, S. I., *De analysi fidei*, 8° (IV+422 pp.). Oeniponte 1922, Fel. Rauch.

Analiza teološke vere je težek problem, o katerem razmišljajo teologi posebno po tridentinskem cerkvenem zboru, a ne pridejo do enotnega zaključka. Jedro problema tvori vprašanje, na kakšen način temelji vera v božjem pričevanju ali božji avtoriteti (spoznanje in verodostojnost) kot edinem in zadnjem objektivnem motivu. Vprašanje je pomembno zato, ker zavisi od tega, kako se rešuje, tudi način — ne dejstvo —, kako teologi pojmujejo, razlagajo in utemeljujejo svojstva teološke vere: svobodnost, posebno izvestnost in deloma tudi nadnaravnost, obenem pa umsko utemeljenost.

⁶ *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. 8°, XVI in 378 str. Bonn 1922, A. Marcus & E. Webers Verlag.

A. Straub, profesor na univerzi v Innsbrücku, ki je znan po svoji temeljiti knjigi *De Ecclesia*, je izdal obsežno knjigo tudi o problemu verske analize. Na podlagi natančnega kritično-zgodovinskega študija dosedanjih teorij in po filozofsko-teološkem razmotrivanju verskega deja podaje svojo teorijo, ki se zdi v celotni zamisli nova in izvirna.

Najbolj obširno obravnava pisatelj zgodovino dosedanjih teorij (1—331). Dolgi in številni citati iz del raznih teologov sestavljajo predvsem ta zgodovinski del. Že zato je treba precejšnje trdovratne vztrajnosti, da se čitatelj prebori do konca tega dela. Pač vedno pisatelj dodaja citatom kratko in točno karakteristiko posameznih mnenj in svojo sodbo o njih. Na ta način je ta del nujno zvezan s pozitivnim drugim delom, kjer Str. razlaga svojo teorijo. Zato tudi ni mogoče prav umeti drugega dela, ne da bi prečitali prvega.

Zgodovinski pregled se začne z Aleksandrom Haleškim. Ta teolog razpravlja pač o razmerju med t. zv. *fides acquisita* in *fides infusa*, a problema v poznejši obliki ne pozna. Podobno tudi Albert Veliki ne. Možnost izvestnosti vere pa vidita v delovanju milosti, ki nadomešča razloge. Z iluminizmom si več ali manj pomagajo tudi D. Scotus (str. 85), za njim Durandus, G. Biel, Capreolus, M. Canus, čeprav se seveda tudi v marsičem razlikujejo.¹ Prvaka skolastike, sv. Tomaž Akv. (23—64) in sv. Bonaventura (65), vprašanja še ne rešujeta. Bolj se mu približa Kajetan. Motiv vere je »*testimonium Dei quod propter se tenetur*« (100, 102). Dalje ne gre. Toletus razlikuje med objektivnim pogojem in motivom, božjo avtoriteto po njegovem mnenju zatrujemo neposredno brez objektivnega motiva. Ne razglablja pa o tem, kako je to mogoče. Proti Kleutgenu (110) poudarja Str., da je takozvano Suarezovo teorijo zamislil že Gregor de Valentia (l. 1595). Suarez jo je le obširno razpletel in utemeljil. Sorodna mnenja kakor Gregor de Val. imajo tudi Vasquez, Becanus, Tanner. O Suarezu piše Str. mnogo (118—154), razlaga in zavrača njegovo znano teorijo, brani ga pa proti Chr. Peschu (str. 145) pred očitkom, da istoveti sodbo (*assensus*) in uvidnost (*perspicientia*). Za Suarezom uvrsti 15 teologov, ki v bistveni točki soglašajo z njim.

Teorijo kardinala de Lugo tudi odklanja (197—208), a polemizira proti Billotu (*De virt. inf.* 2^a str. 291) in Chr. Peschu (*Prael. dogm.* 8 n. 351), ki trdita, da je po de Lugini misli akt vere sklep iz premis. A tudi ne vem, kako bi se mogle drugače razumeti de Lugoove besede v *Disp.* 1, sect. 6, n. 77 in *Disp.* 10, sect. 2, n. 16 (cit. pri Billotu str. 291).

V tretjem poglavju opisuje pisatelj nazore novejših dogmatikov. Obširno se peča s teorijo, ki jo zastopajo mnogi teologi, ki jo je pa prvič zamislil Michael de Elizalde v delu *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae*. Neapoli 1662.

Izmed odličnih teologov, ki se drže novejše teorije, moremo spoznati po obširnih citatih v Str. knjigi sledeče: Frins, Semeria, Chr. Pesch, Billot, Bainvel, Schifflini, Van Noort, Hontheim, Lahousse.² Natančno razlaga njihovo mnenje, kritično presoja in zavrača njihove dokaze. Obenem že prinaša dokaze za svoje mnenje.

V naslednjem poglavju pa Str. razlaga in dokazuje svojo teorijo (332—384). Izhaja v analizi vere posebno iz dejstva, da je akt vere svobodno dejanje. Zato raziskuje posebno naravo svobodne sodbe. Postavlja več filozofskih načel. Med njimi sta posebno dve važni za analizo vere. *Assensui evidenti accedere potest assensus ad nexum objectivum eundem invidens liber certus* (337). Posebno pa je važno načelo: *Assensus liber*

¹ Prim. o tem tudi K. Adam: *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus* v *Theol. Quartalschr.* 101 (1920) str. 139 s.

² Gl. o tej teoriji Billot, *De virt. inf.* 2^a 198 ss., Pesch, *Praelect. dogm.* 8^o, n. 318 ss. ali Tanqueray, *Th. dogm.* II¹⁸ p. 139 s.)

omnis non habet vere motivum objectivum ad objectum suum immediatum, sed mere conditionem objectivam actu praevisio acceptam (338 ss.). Po Straubovem prepričanju moremo zadovoljivo rešiti problem verske analize le na sledeči način. Formalni objekt spada notranje v akt vere kot »primario affirmatum« (proti Finsu etc.) ne kot razodet, ut creditum fide divina (proti Suarezu), ampak svobodno povzet brez objektivnega motiva (proti de Lugo). V prvi vrsti, neposredno pritegne um božji avtoriteti, jo zatrdi. To sprejemem popolnoma svobodno (libere assumitur), jo zatrdim brez objektivnega motiva (ut terminus solum). Ta sodba, s katero priznam posebe avtoriteto božjo, ni izsiljena ali povzročena od objektivnega motiva, tudi delno ne, ampak od svobodne volje in od milosti. V istem aktu, ki z njim neposredno priznam in zatrdim božjo avtoriteto, pa verujem posredno in vsled formalnega objekta razodeto resnico. Božja avtoriteta (sapientia et veracitas in revelatione) in razodeta resnica sta kakor forma in materia v enem predmetu v spoznavnem oziru. Dej vere meri na formo, ker njo zatrdim in po njej priznam materialni predmet. Od formalnega objekta ima akt vere svojo specifično svojstvenost le, ako ga tako pojmujem (ut objectum quod affirmatur et per quod affirmabile est obj. materiale). Tako imam enoten akt vere, ki je le virtualno dvojen.

Preden avtoriteto božjo svobodno in umsko povzamem, pa imam znanstveno sodbo o bivanju božjem, dejstvu razodetja na podlagi racionalnih dokazov. Lahko je ta sodba nujna, iz popolne razvidnosti izvirajoča. A po gornjem logičnem načelu je to le objektivni pogoj za akt vere. Tako temelji dej teološke vere popolnoma v Bogu. Tudi je ta dej svoboden, ker svobodno povzamemo in priznamo božjo avtoriteto kot formalni objekt; je posebno izvesten, ker se ta izvestnost določuje in meri po natrdnejšem priznanju božje avtoritete. Vsled objektivnih pogojev taka vera ni samovoljna ali »slepa«, ampak »pametna«. (Prim. posebno str. 249—262, 380—384.) Ali je možna izvestna sodba (assensus) o neposrednem predmetu brez objektivnega motiva? Str. dokazuje tako možnost iz dejstva zmotnih in samovoljnih sodb, da je možna. Vsaka svobodna, neposredna sodba pa je nujno taka. Zakaj sodba, ki ima objektivni motiv, je razvidna (ali perspicientia ali assensus ex perspicientia necessario ortus). Vsaka svobodna sodba pa je nerazvidna, zato pa brez objektivnega motiva (340). Prvi dokaz za svojo analizo vere, izvaja Str. s pomočjo tega načela, v drugem izključi vsa druga mnenja, v tretjem pride do razmišljanja deya vere, ki je teološka čednost, v četrtem pa motri človeka, ki je brez razodetja, pa je dolžan priznati Boga in tudi v dvomih ostati trden (346 ss.).

Ako pazno sledimo, kako Str. razpleta in dokazuje svoje naziranje o analizi vere, moramo reči, da je dobro osnovano, dosledno izpeljano in zato vsaj toliko verjetno, kakor so dosedanja. Ali je edino zadovoljivo? Te ga jaz — vsaj sedaj — vkljub poizkusu, da se vglobim vanje in dokaze pretehtam, ne upam trditi.

Naj dodam nekaj opomb! Dokazi za trditev, da je vsaka svobodna izvestna neposredna sodba brez objektivnega motiva, me ne prepričajo docela. Zdi se mi le nekoliko preveč voluntaristično to pojmovanje. Volja res ne more nadomestiti spekulativne pomanjkljivosti objektivnega motiva, more pa praktično. Ali ne izpričuje tega vprav verjetna sodba, ki zatrdi ne način verjetnosti, ampak dejanstvo samo. Tudi pri izvestnih sodbah more biti razvidnost dejanstva večja ali manjša, lahko je spekulativno za-dostna, a praktično ne. Tudi mne ne prepričajo razlogi za mnenje, da način spoznanja božje avtoritete ali dejstva razodetja notranje vpliva na dej vere. Na kakšen način spoznam, kako je izvestno to spoznanje, to ni najvažnejše, dasi je seveda nujno potrebno, da avtoriteto izvestno spoznam. Ni nujno zato, da bi se izvestnost vere določevala in merila po izvestnosti, s katero zatrdim božjo avtoriteto, in zato tudi ni nujno, da jo posebe v aktu vere še zatrdim kot objectum quod.

Argumentacija proti Frinsovi teoriji se ne zdi uspešna in ne izpodbije njene verjetnosti. Po drugi strani pa zopet ne uvidim resnično stvarne

razlike med njima. Pogrešeno se mi zdi dokazovati v tej tvarini iz definicije formalnega objekta kakor tudi iz aksioma: Propter quod unuquodque tale (249, 257 ss. 299). Vzeti je treba akt vere, ki je predmet zavesti, in tako izkušati spoznati njegovo svojstvenost, ne pa na podlagi definicij ali pa neenotno razlaganih aksiomov. Ako verujem sv. Trojico zato, ker je razodeta ali zaradi božje avtoritete, gotovo na neki način tudi povzamem isto v dej vere. Je ravno motiv akta, ali medium quo cognoscitur veritas revelata, ni pa potrebno, da bi bila predmet, ki ga spoznam in priznam najprej v istem aktu vere.

Svojstvo vere kot teološke čednosti ostane zadostno zavarovano tudi v Str. tendenci, da vpliva avtoriteta božja samo kot motiv. Saj ne vpliva tudi način spoznanja nujno.

Ako verujem posamezne verske resnice, gotovo priznavam Boga in njegovo avtoriteto vsaj implicite in kot subjectum attributionis, kar ima pomen za enotnost vere in svojstvenost teološke čednosti, a neposredni predmet, to je le verska resnica, kakor izpričuje tudi zavest. Morem seveda tudi svobodno priznati avtoriteto božjo in razodetje in s tem implicite tudi razodete resnice, a v tem slučaju je božja avtoriteta materialni predmet, le v smislu neke fides implicita bi bila formalni predmet.

Precej na široko dokazuje Str., da je možno isti predmet razvidno spoznati in pa svobodno verovati in da je to tudi potrebno (337, 353 ss.). Ne zdi se mi možno, da bi dokazoval to iz določb vatikanskega cerkvenega zbora (Denzinger, *Enchiridion*¹³ n. 1792—1795). Prav tako se tudi izreki cerkvenih pisateljev, ki jih Str. navaja, morejo tolmačiti drugače (355).

Da nauk sv. Tomaža izkuša vsak teolog tolmačiti v smislu svoje sentence, je sicer razumljivo, pa manj razveseljivo. Str. dokazuje, da sv. Tomaž ni zastavil problema, vendar pa misli, da slede iz njegovega nauka nekatera važna načela za reševanje problema v njegovem smislu (40—64). Ali razkrivajo ta načela res misli sv. Tomaža o problemu, ki ga ni obravnaval? Sv. Tomaž je stavil tudi načelo, ki ne spada v Str. teorijo, kakor priznava sam (353). Težko je zato argumentirati z avtoriteto sv. Tomaža po teh metodah,

Morebiti se bodo nekateri moji pomisleki pojasnili in bodo izginili. Gotovo ta teorija lepo razlaga svobodnost in utemeljuje izvestnost vere. Ali bo zmagala kot edino verjetna, je težko reči. Problem je težek. Morebiti bo fenomenološka metoda ga pomagala razsvetliti. Dr. K. Adam misli, da bo tako: »Ist eine Lösung denkbar, so ist sie wohl nur auf dem von St. Thomas beschrittenem Wege zu suchen, etwa in dem Sinn, daß seine illuministische Theorie in Anlehnung an die Mystik durch die Erkenntnisse einer phänomenologisch eingestellten Religionspsychologie unterbaut wird.«¹³

Posebno vrednost te učene knjige vidimo zlasti v tem, da moremo spoznati nauk teologov o veri tudi v nespornih točkah.

Na koncu knjige je pisatelj dodal poglavje o absolutni nujnosti vere za zveličanje. V tem poglavju rešuje s pomočjo svoje analize vere praktično, a tudi težko vprašanje »de salute infidelium«. J. Fabijan.

Kirch, Conr., S. J., *Enchiridion historiae ecclesiasticae antiquae*. Ed. IV., aucta et emendata. 8^o, XXXII + 644. Friburgi Brisg. 1924, Herder.

Prejšnja izdaja te zelo porabne zbirke je imela 1110 številok. Nova izdaja je prejšnje štetje ohranila, dostavki, ki jih je okoli 50, so označeni z eksponenti pri prejšnjih številkah. Viri segajo do

¹³ Glaube und Glaubenswissenschaft in Katholizismus v Theol. Quartalschr. 101 (1920) str. 142. Razprava je izšla skupaj z nekaterimi drugimi posebej že v 2. izdaji (Rottenburg a. N. 1923). Ostro kritiko tega naziranja je podal J. Geysler, Augustin u. d. phänomenologische Religionsphilosophie d. Gegenwart. Münster i. W. 1923, 148.

trulanske sinode l. 692 (št. 1089—1107); za njenimi kanoni še sameva odlomek iz Anastazija Sinajskega ter poročilo Pavla Warnefrida o Leonu Velikem in Atili.

Kirchov Enchiridion se je uveljavil kot dober pripomoček za cerkvenozgodovinski pouk in ne potrebuje novega priporočila. Dobro bi bilo, ako bi izdajatelj šel na vzhodu preko trulanske sinode in II. nikajskega zbora do IV. carigrskega in podal vire za ikonoklazem in Fotijev razkol. S tem bi ne prekoračil v naslovu označenih mej.

F. K. Lukman.

1. Schäfer, P. Timotheus, O. M. Cap., **Das Ordensrecht nach dem Codex I. C.** 8^o (XV + 406), Münster i. W. 1923, Aschendorff.

2. Fanfani, P. Louis, O. P., **Le droit des Religieuses selon le Code de Droit canonique.** Traduction française par le P. Louis Misserey, O. P., 8^o (XX + 312), Turin 1925, Marietti.

Dve upoštevanja vredni knjigi, spisani pač v prvi vrsti kot priročnika za redovniške osebe, ki zadostujeta tudi strožjim znanstvenim zahtevam.

1. Schäferjeva dela (n. pr. Eherecht, Kirchenämter) se sploh odlikujejo po jasnosti in popolnosti. Ista svojstva kaže tudi njegov »Ordensrecht«. Jasno razloži redovniško pravo kodeksa, vedno upoštevajoč in razsvetljuječ dejanske razmere. Velika prednost Schäferjeva je, da se nikjer v razlagi ne izogiba dvomom, ki bi tu in tam ob besedilu kanonov mogli nastati, ampak jih skuša vedno rešiti. Zgodovinski razvoj redovniškega prava je le toliko naznačen, skrbno je za razumevanje današnjega prava neobhodno potrebno. Uporablja vestno najvažnejšo starejšo in vso po kodifikaciji objavljeno literaturo. Vobče se drži kodeksovega sistema, kjer ga je zapustil, je storil to tako, da je uporabljivost knjige le povečal. Pripomnil bi, da l. 1668 ni sv. Kajetan ustanovil usmiljenk ampak sv. Vincencij Pavl. (str. 8).

2. Fanfani je l. 1920 izdal v latinskem jeziku: *De iure Religiosorum ad normam Cod. I. C.* Letos je v isti založbi izšel francoski prevod. Fanfani se drži natančno kodeksove razpredelbe. Ker je knjiga namenjena v prvi vrsti redovnikom v praktično uporabo, je izpustil znanstveni aparat, ne citira skoroda nobene literature; skrbno pa je uporabil ves tozadevni zakonodavni in interpretacijski material, tako da temelji razlaga na avtentičnih virih. Francoskim redovnim hišam bo knjiga dobro služila, za nje tudi ne bo predraga.

Rožman.

Beleške.

Velehradski kongres.

Ideja velehradskih kongresov za cerkveno zedinjenje se je rodila na shodih čeških bogoslovcev in duhovnikov, ki so se kot pobožni romarji vsako leto shajali na Velehradu. Leta 1903 in 1904 se je razpravljalo o organizaciji katoliške slovanske bogoslovne znanosti s posebnim ozirom na proučevanje vzhodne cerkve.¹ Leta 1905 je v ta namen pričel izhajati časopis »Slavorum litterae theologicae«. L. 1907 se je na Velehradu vršil prvi mednarodni kongres za cerkveno zedinjenje; drugi, mnogo sijajnejši kongres je bil l. 1909; oba pod predsedstvom lvovskega metropolita Andreja Šeptickega. Tretji kongres l. 1911 je bil po številu udeležencev še večji, a po organizaciji ni dosegel prejšnjega. Po svetovni vojski se je l. 1921 zbralo znatno število mož, ki so se posvetovali o verskem položaju med Slovani. L. 1922 se je vršil večji mednarodni shod, na katerem se je predvsem razpravljalo o cerkveni ustavi in papeževem prvenstvu z ozirom na vprašanje cerkvenega zedinjenja. A ta dva shoda se smatrata bolj kot konference. Četrty mednarodni kongres za cerkveno zedinjenje se je vršil na Velehradu od 31. julija do 3. avgusta 1924.

Olomuški nadškof dr. Leopold Prečan je takoj po svoji intronizaciji (30. dec. 1923) kot predsednik pripravljalnega odbora razposlal vabila k sodelovanju; pri tem ga je živahno podpiral in navduševal praški apostolski nuncij nadškof Frančišek Marmaggi. Kongres je bil tehnično jako dobro pripravljen. Glede na znanstveni program so bile priprave težavnejše, ker so maloštevilni strokovnjaki razkropljeni po vsem svetu in se že od l. 1911 niso več sestali; na Češkem pa je premalo strokovnjakov za to vprašanje. A doseglo se je, da so se na kongresu sestali prvi strokovnjaki z vsega sveta. Udeležba je bila nenavadno velika in odlična. Sv. oče Pij XI. je kongresu poslal apostolsko pismo (breve) in posebnega legata v osebi praškega apostolskega nuncija; poleg tega je bilo navzočih še 21 škofov in nadškofov.

Po nasvetu apostolskega nuncija sta shodu predsedovala dva škofa, eden vzhodnega (přemislški škof Kocilovskij) in eden rimskega obreda (kosiški škof Fischer-Colbrie). Zborovanjem in diskusijam pa so kot »direktorji« predsedovali: Michael d'Herbigny (predsednik papeškega Vzhodnega instituta v Rimu), prof. dr. J. Vajs (Praga) in F. Grivec.

Kongres se je otvoril s pontifikalno mašo dne 31. julija. Po maši se je v zborovalni dvorani prečital papežev breve. V njem se hvalijo zaluge »Apostolstva sv. Cirila in Metoda«, ki sklicuje take kongrese; poudarja se, naj se kongres vrši v duhu krščanske ljubezni; izraža se za bodočnost želja, naj bi na te kongrese prihajali tudi za-

¹ BV IV 91.

stopniki pravoslavne cerkve. Potem so mnogi udeleženci pozdravljali kongres: škof Kocilovskij, nadškof Ropp (Petrograd; izgnan iz Rusije), škof Jeglič, nadškofa Bauer in Šarić, škof Njaradi in mnogi drugi. Abbé Quenet, tajnik škofa Chaptala (škof za ruske begunce v Parizu) je prečital pozdrav kardinala Dubois. M. d'Herbigny je prinesel pozdrav z evharističnega kongresa v Amsterdamu, kjer je po posebni želji svetega očeta zboroval tudi »vzhodni odsek«. Pismene pozdrave so poslali kardinal Bourne, metropolit Šeptickij i. dr.

Popoldne je pisatelj tega poročila predaval: *De doctrina hodierna Orientis separati de ecclesiae constitutione et de principio unitatis in ecclesia*. Predavanje je kratek posnetek obširnejših pisateljevih razprav o tem predmetu z nekaterimi novimi dodatki.

Dne 1. avg. je ruski katoliški duhovnik Gleb Verhovskij (Praga) predaval: *Auctoritas patriarchatum sub respectu historico, dogmatico et canonico necnon sub respectu hodierni status unitatis considerata*. Dokazoval je potrebo vzhodnih katoliških patriarhatov, da bi se mogle ohranjati pravilne vzhodne tradicije in vzhodni obred. Naglašal je, da bi se morali latinski misijonarji bolj ozirati na čistost vzhodnega obreda in da bi se sploh morali omejiti latinski vplivi. Po predavanju je nastala živahna diskusija; pokazalo se je nasprotje med Rusini, Poljaki in Rusi, a vse se je vršilo v duhu spravljivosti. Predavatelj je indirektno obsojal teorijo nadškofa Roppa, da bi mogli latinski škofje imeti jurisdikcijo nad katoličani vzhodnega obreda in nasprotno. Nadškof Ropp pa je zaradi ljubelega miru molčal, dasi se je ponovno čutil zadetega; v njegovem imenu je P. d'Herbigny izjavil, da se nadškof Ropp ne strinja s predavateljem, a se prostovoljno odreče pravici odgovora.

P. S. Sakač S. I. (Sarajevo) je predaval: *Patriarchae orientales in canonibus synodi Trullanae*.

Nitranski škof K. Kmetko je predaval o *Apostolstvu sv. Cirila in Metoda* kot najuspešnejšem sredstvu za cerkveno edinstvo.

Popoldne se je podrobneje razpravljalo o reorganizaciji *Apostolstva sv. Cirila in Metoda*, ki naj bo popolnoma mednarodno, podobno »Društvu za razširjanje vere«. Upanje je, da se bo razširilo med vsemi katoliškimi narodi.

P. M. d'Herbigny je poročal o organizaciji znanstvene ga proučavanja vzhodne cerkve. Iz njegovega predavanja so nekatere točke tako važne, da jih navedem doslovno. »In catechismis, ubi de ritibus et sacramentis agitur, quaestiones de his rebus (orientalibus) addantur... Gradus sacerdotalis non solum cognitionem liturgiarum orientalium requirit, sed deberent omnes sacerdotes in seminariis aliqua initia de quaestione orientali audire, e. g. de punctis dogmaticis, quae separationem introduxerunt. Fere haec vix tanguntur, ita ut theologi, qui finierunt theologiam, audierint de diversis sectis protestanticis, de antiquis erroribus tempore ss. Pa-

trum (valde utiliter), sed vix sciunt, quomodo practice cum dissidentibus agendum sit, qui hodie tota Europa, America, missione Chinesi diffusi sunt. Accidit, ut timeant colloquia cum dissidentibus informationes petentibus, quia se norunt incompetentes esse. Optandum est, ut aliquae notiones de historia ecclesiastica orientali introducantur. De quibusdam iuris canonici et disciplinae differentiis etiam aliqua addenda videntur. Id notando, scio me loqui etiam cum approbatione suprema (R. Pontificis).« V ta namen se mora izobraziti primerno številu bogoslovnih profesorjev. »In singulis seminariis saltem unus sit professor, qui possit lectionibus communibus et aliquibus specialibus dare initia studii nostrae quaestionis. Deinde oportet ut scriptores praeparentur apti. Apud omnes gentes scribendum est de quaestione orientali, non repetendo argumenta antiquata vel referendo expositionem rei, quae ante saeculum vera erat, sed non respondet actuali rerum statui.« Ako se bo sešel napovedani vesoljni cerkveni zbor, bomo potrebovali več strokovnjakov v tem vprašanju. »Fatendum est: si concilium Lugdunense et Florentinum diuturnus effectus secutus non est, ex magna parte impraeparatio Occidentalium causa fuit illius inefficacitatis. Non igitur solum dicendum est, quod Orientales debent studere his rebus, sed etiam Occidentales idem facere debent.« — Potem je še enkrat indirektno naglašal, da je to želja svetega očeta. »Summus Pontifex maxime desiderat unionem Orientis, mens eius potissimum de ea re versatur, eius cogitatio est: Pastor universalis non solum de iis sollicitus debet esse, qui in ovili sunt, sed etiam de iis, qui sunt extra ovile, quorum primi viciniore sunt orthodoxi.«²

² Te misli ne ugajajo nekaterim avstrijskim Nemcem. Neki »Missionsfreund« v »Kath. Kirchenzeitung« (Salzburg 1924, št. 35) trdi, da je d'H. pretiraval. A isti »Missionsfreund« je v istem listu ponovno pokazal, da sam ne pozna katoliške metode na tem polju; svoje stališče je pokazal zlasti s tem, da je l. 1923, št. 50, pisal, naj bi se za to delo izbirali predvsem Nemci, Holandci in Španci, a ne zastopniki manjših slovanskih narodov in Francozov. »Missionsfreund« torej ni nikaka avtoriteta na tem polju; zato je modrovanje poročevalca v »Theologisch-prakt. Quartalschrift« 1924, str. 781—782, kolikor se naslanja na to jako dvomljivo avtoriteto, brez vsake podlage in brezpredmetno. — Ne smemo pozabiti, da je d'H. govoril po izrečnem naročilu sv. očeta. Pij XI. je že večkrat na razne načine pokazal, kako želi, da bi katoličani bolj delovali na tem polju. Tu omenjam samo pismo, ki je bilo po naročilu sv. očeta razposlano (7. jul. 1924) neki odlični redovniški družbi, ki se v vsem katoliškem svetu odlikuje po znanstvenem, pisateljskem in pastirskem delovanju. V tem pismu se naroča, naj vsi pisatelji v znanstvenih, apologetičnih, poljudnih in nabožnih časopisih posebno pozornost posvečajo vzhodni cerkvi in cerkvenemu zedinjenju. Posebno zanimiva je opazka: »Ante omnia e legentium atque in primis scribentium animo opinio illa eradicetur, qua quibusdam persuasissimum est opus unionis, quamvis optabile, tantis esse difficultatibus implicatum et ab effectu remotum, ut vix spes effulgeat illud perficiendi. Falso autem ita iudicant.« Rimska »Civiltà Cattolica« (6. dec. 1924, str. 411—424) ob koncu obširnega poročila o kongresu izjavlja, da je omenjeni članek »Missionsfreund«-a (Kath. Kirchenzeitung) proizvod predsodkov slabo informiranega pisatelja, v nasprotju z navodili svetega očeta in v nasprotju z zaključnim govorom apostolskega nuncija.

Zvečer je M. d'Herbigny predaval o papeževi dobrodelni misiji v Rusiji; predavanje so pojasnjevale skioptične slike s pretresljivimi prizori iz gladojoče Rusije.

Naslednji dan (2. avg.) je bil posvečen posebno praktičnim vprašanjem. P. d'Herbigny je poročal o delovanju svetega očeta in zapadnih katoličanov za lajšanje bede v Rusiji in med ruskimi begunci v zapadni Evropi; omenjal je, kako se s tem indirektno pospešuje cerkveno zedinjene. — O položaju pravoslavne cerkve in upanju za versko spravo v raznih deželah so poročali: asumpcionista Souarn in Salaville o delovanju asumpcionista; prof. Totu o Rumuniji; prof. Živković, Ana Kristić in ap. administrator Hrdy o Jugoslaviji; kapucin P. Damijan o Bolgariji; Gleb Verhovskij in Nikolaj Klimenko o verskem razpoloženju med ruskimi begunci.

Potem so bile sprejete resolucije, izmed katerih navajam naslednje:

1. Ut notitia Orientis separati in clero catholico quam largissime spargatur, optandum est, ut in qualibet facultate theologica necnon in seminariis dioecesanis praesertim inter Slavos ea, quae discrimina dogmatica, liturgias, historiam indolemque specialem morum et vitae asceticae orientalium spectant exponantur. Ad quem finem valde proderit speciales ad hoc cathedras saltem in universitatibus institui.

2. Cursus speciales tempore feriarum singulis annis in alia vel alia regione celebrentur, sive extra alios conventus, sive ante congressus eucharisticos vel ante congressus Velehradenses, cum expositione didactica rerum, quae ad unitatem referuntur et cum celebratione liturgiae orientalis.

3. Missa votiva »ad tollendum schisma« a) celebretur aliquando diebus non impeditis a sacerdotibus unionis zelatoribus ad fovendam propriam pietatem; b) celebretur solemniter in conventibus, qui ad unionem spectant; c) celebretur cum aliqua solemnitate occasione exercitiorum spiritualium annuorum sacerdotalium in diocesibus, ubi de unione quaestio, intentio et labor est; d) celebretur aliquoties in seminariis clericorum, in communitatibus religiosorum et monialium, et explicetur textus istarum precum, ut melius intelligant omnes sacram eucharistiam uti sacramentum unitatis.

4. In congressibus catholicis nationalibus atque internationalibus congressibus eucharisticis habeatur sectio orientalis.

V nedeljo (3. avg.) je bil slovesno posvečen užgorodski škof Gebej (Užgorod-Ungvar, škofija Munkač); take slovesnosti še ni videl Velehrad.

Medtem se je ljudstvo z vseh strani zbiralo na ogromnem dvorišču pred cerkvijo k občnemu zboru Apostolstva sv. Cirila in Metoda. Inozemski udeleženci so izjavljali, da je bil že pogled na pobožne množice v narodnih nošah vreden daljne poti.

Po občnem zboru se je razvrstil sprevod k novi krasni stavbi »Stojanov« za duhovske in ljudske duhovne vaje. Nadškof Prečan je blagoslovil ta duhovni dom v spomin olomuškega nadškofa dr. Sto-

jana, ki je v zadnjih desetletjih največ storil, da je postal Velehrad duhovno ognjišče moravskega ljudstva in središče mednarodnega dela za cerkveno zedinjenje. Moravsko ljudstvo časti »tatička« Stojana kot svetnika in roma na njegov grob v kapeli velike velehradske cerkve.

V kapeli »Stojanova« je imel apostolski nuncij zaključni govor, s katerim se je sijajno zaključil kongres. Občudovanja vredni govor navajam tukaj v originalu.

Revmi Praesules, viri spectatissimi,

Desiderat optimus archiepiscopus Olomucensis, hospes noster suavissimus et successus coetus nostri artifex inter primos, ut vobis, antequam discedatis, valedicam. Hoc apprime votis meis cohaeret, quia et gratulari vobis omnibus et gratias agere nomine S. Sedis optabam.

Gratias et gratulationes igitur Tibi, Archipraesul Olomucensis, venerabilibus Episcopis, praesidibus, moderatoribus, disserentibus doctissimis, convenientibus omnibus humanissimis!

Congressum nostrum, novissimo hoc quamvis fugaci momento, alloqui haud mediocri gaudio mihi est. Quae enim hisce diebus vidimus, quaeque audivimus animos nostros familiari, ut ita dicam, consuetudine conjunxerunt et supernaturali quodam solatio recrearunt. Hoc potissimum persensimus aliquid nos egisse Deo Optimo Maximo acceptissimum, cum ageretur de sanctissima illa fratrum unitate restituenda, quam Christus Redemptor veluti in sui amoris erga nos testamentum moriturus commendavit.

Conscii quoque eramus, cum hic inter nos consilia votaue conferremus, nos solos Velehradi non esse, sed orbem christianum universum ad nos oculos conicere et quasi aures applicare, aliquid forte sperantem ex fraternis conversationibus nostris in optatam Christi familiae restaurationem profuturum.

Praesertim sessionibus vestris mente cordeque adstantem, licet invisibiliter, Romanum Pontificem auspicantem et benedicientem nobili labori et proposito vestro, fere ut ita dicam, adprehendebam: orantem, inquam, manibus iunctis Principem pacis illum procul videbam, ut dives in misericordia Deus, cuius in potestate tempora sunt et momenta, promissum Jesu Christi illud maturaret: ut unum simus!

Incepto pares fuimus necne? Equidem, Dei gratia, puto. Vis enim et ratio Conventus nostri in eo tantum erat ut veluti ulteriorem milliarium lapidem ad unionis metam poneremus: Meta in votis omnium ardentissimis fuit eadem, absque dissensus umbra: quoad vias vero, libere, ut inter fratres assolet, disputatum est, liberaeque in sensum interdum diversum sententiae prodivere.

Ast, sit laus Deo, sententiarum circa expedientia quaedam particularia discrepantia nec fraternam charitatem minuit, nec motiva eius nisi optima fide causaque informata utrinque visa sunt.

Discutiamus ad libitum in discutibilibus rebus: hoc decet, hoc iuvat. Quo fulgidior erit lux, eo clarior existimatio mutua, vividiorque fraternitatis calor. Veritas, imo, ut subtilis quidam legatus

Byzantii, Barlaam, pronuntiavit, est sicut aroma: dulcius effusiusque fragrat, cum agitur. Multa exinde reapse iam dissipata praeiudicia, quae inveterata videbantur.

Optime etiam haud semel a vobis declaratum optatumque est, ut fiducia animique sinceritas inter utramque partem etiam augeatur idque ad generosam utrinque, in nomine Christi, oblivionem dammando ex historicis, eheu nimis, vicissitudinibus exortas, animositates et simultates. Animus iam animo, cor cordi pandatur; ne retardemus propter miserrimas nostrum passiones tam auspiciatum in mundo regnum Christi.

Omni ergo animi nostri nisu et quam optima cordis puritate pergamus contendere etiam atque etiam ad divinissimum opus oecumenicae unitatis in orbe redintegrandae usque ad optatum exitum.

Ad hunc finem providentiae omnes, ni fallor, sessionum nostrarum decursu decretae trinomica quadam formula contineri videntur: oratio, actio, sui abnegatio; ea, inquam, formula, qua praeclarissima in christiana oeconomia facinora constare vigereque ferè semper conspicimus. Eadem sunt enim tamquam triplex caritatis aspectus, cuius vim dilucide Augustinus celebrabat, cum diceret: Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur.

Oremus! Delfenda scissio inconsutilis Christi vestis maxime contra divinam charitatem fuit: divisio potius cordium quam mentium: atqui charitatis restauratio opus est gratiae, imo, in casu nostro, miraculum quoddam in spirituali ordine insigne, quod non nisi humiliter constanterque petentibus a Deo concedetur. Satagamus ut pia ubique instituantur atque multiplicentur consociationes, quibus finis praestituitur praecipuus orandi pro Ecclesiae unitate restituenda. Honoris gratia, meritam omnibus cum vobis hic renovo laudem Apostolatui SS. Cyrilli et Methodii, qui ad hoc adamussim contendit. Nobiscum oret Oriens, Oriens universus, sancta Russia, magna et infelix, quam regnans Pontifex nuper tam pulchre appellavit terram orationis, in qua populus tanta orat fide, quae virtutem et dulcedinem orationis noverit atque demonstret.

Dein agamus! Actionem descripsistis aptissime negativam ad removenda obstacula; positivam quadruplicem: culturalem, socialem religiosam, charitativam. Ne immerer in ceteris, ad religiosam quod spectat egregie consulistis operam dandam pio fervori in populis excitando alendoque, potissimum cultui erga Sanctissimam Eucharistiam necnon in Deiparam Virginem omnibus adiumentis provehendo. Jure namque dictum est cultum utrumque vinculum esse aureum quod dissidentes adhuc nobiscum devincit, pignus concordiae, unionis auspicium infallibile. Nonne SS. Eucharistia celebrata a saeculis est »pacis et unitatis mysterium«? Nonne Ssma Virgo mundo edidit »omnis pacis Fontem«, ut omnium nostrum, indiscriminatim, Mater et reconciliatrix, tum apud Deum tum inter filios, sit constituta?

Ad haec, charitatem, virtutum omnium reginam commendastis: eam non solum praedicastis notam discipulorum Christi conspicuam

et quasi eorum tesseram divinam; sed argumentum christianae apologiae praecipuum, apostolatus radicem et florem, gloriam et coronam quotquot terram nostram miserrimam consolati sunt sanctorum et sanctorum Dei.

Nulli praesertim parcendum labori et oneri, ut ex Russia fratribus adiutricem manum porrigamus, sed manum quae erigat, non vero humuliet eos. Pluries, fateor, inter disceptationes vestras ad eos respiciens, plena cum commotione, vidi eos esse et considerari iure merito congressus nostri quasi gemmam pretiosam, omnibus carissimam, verum Ecclesiae illius thesaurum, quae universo charitatis coetui praesidet. Ad eos non tam oculi quam corda lacrymas prementia convertebantur nostra, cum maxime vos audivi, sublimes quodam consensu, in ipsorum auspiciis, solatium et pacem, salutem et tanti populi martyris prosperitatem et libertatem conclamasse: quod faxit Deus!

Attamen caritatis culmen et fastigium abnegatio seu suis ipsius sacrificium videtur. Vis quaedam maxima, cui resisti non potest, sui abnegationi inest, quae obstacula omne genus millenaria frangere, cordiumque, ut dicitur, ianuam aperire valet. Ignotum non est, ex gratia, pluribus in locis Europae nostrae, praesertim in Gallia, tum inter eos qui vitam saecularem agunt, tum maxime in claustris, humanas inveniri vitas quae immolantur quotidiano sacrificio, volentes atque silentes, quasi in odorem suavitatis pro Unionis causa. Christianae virgines sunt, ut plurimum, omnibus ignotae, mundi ignarae, quae sublime pactum huiusmodi, si ita dicere fas est, cum Deo inierunt: »Domine, suscipe ultro vitam, sed redde nobis fratres ex Oriente desideratissimos!« Quodquod ergo sacerdotes, sanctimonialia, Orientem late peragrant ibique impense laborant, soli non sunt. Sub umbra passim monasteriorum insignium, penes plures, interdum nobilium familiarum, in domibus hospitalibus, in orphanotrophiis, in nosocomiis, humanae vitae, et quidem virginales, electissimae, generosum illum cum Christo Redemptore contractum sunt pactae, et patiuntur, et moriuntur, pacis hostiae, Ecclesiae Dei et unitatis sanctae olentissimae victimae.

Viatorum charitati caelicolarum charitas ex altissimis societur. Super has regiones, quas Slavi incolunt, super nos hic coadunatos, gloriae constellationem antiquae enterere videmus, inter cuius sidera sancti in fide patres Cyrillus et Methodius lumen numenque suum in dilectum Slavicum genus adhuc diffundunt... Horum omnium, quorum fere vestigia hic premimus, multiplicatis intercessionibus, e coelo praesertim hic magno Antonii Cyrilli Stojani spiritu, nequaquam extincto, nobis adridente, impleat Deus pro cunctis ex Oriente populis, pro Slavica gente illustri, votum emorientis iam Ignatii, Antiocheni Episcopi, in Epistola ad Magnesios, ut peregrinantis in terris Ecclesiae filii, quotquot illuminat per plagas sol, in pristinum complexum sociatis »una sit oratio, una precatio, una mens, una spes in charitate, in gaudio sancto... omnes velut in unum templum Dei concurrant, velut ad unum altare, ad unum Jesum Christum.«

Tako se je zaključil kongres, ki je po sijaju, po številu in avtoriteti udeležencev presegal vse prejšnje. Razen Slovanov so bili jako častno zastopani Francozi, Angleži, Italijani, Španci in Nemci. Posebno avtoriteto je shodu dajala navzočnost papeževega legata (praškega nuncija) in navzočnost papeževega svetovalca v teh stvareh, Mihaela d'Herbigny, predsednika papeškega Vzhodnega instituta.

Končno omenjam, da se je na kongresu tudi mnogo molilo. Vsak dan je bilo po eno uro izpostavljeno sv. Rešnje Telo, pred katerimi se je opravila meditacija o evharistiji kot zakramentu cerkvenega edinstva; v isti namen se je žrtvovalo mnogo svetih maš.

Na podlagi bogatih izkušenj se je po kongresu z odobrenjem praškega apostolskega nuncija v ožjem krogu sestavil načrt za bodoče velehradske kongrese in za mednarodne kurze vzhodnega bogoslovja. Storilo se bo vse, da bodo take prireditve v bodoče še bolj praktične in uspešne.

V tajnem konsistoriju 18. decembra 1924 je sv. oče Pij XI. izjavil o velehradskem kongresu:

»(Nec profecto minor) laetitiae causa exstitit ex Conventu quarto, quem pium Apostolatus opus, a beatissimis viris Cyrillo et Methodio nuncupatum, in civitate Velehrad, mense iulio agendum curavit. Propositum eiusmodi Conventui, quemadmodum tribus prioribus, Orientalium populorum, qui a catholico nomine defecissent, cum Ecclesia Romana unitatem provehere. Liquet, tentari rem, cum aliqua boni exitus spe, non posse, nisi depositâ hinc eâ, quam seculorum decursu combiberat vulgus de Orientis Ecclesiarum doctrinis institutisque vanitate opinionum, explorataque illinc interius Patrum suorum cum latinis in unam eandemque fidem consensione; haberi praeterea ultro citroque in spiritu fraternae caritatis disceptationes oportere. Constat, Venerabiles Fratres, hac de causa viros satis multos, eosdemque veteris controversiae scientissimos, in civitatem, quam nominavimus, coivisse, atque, ut optare Vos per Litteras ad archiepiscopum Olomuncensem datas significaveramus, complures e dissidentibus fratribus interfuisse, reliquis paene omnibus e longiquo in Conventus labores animum intendentibus; bona quidem voluntate utrinque disputatum; inter alia, quae possent faciliorem Orientalibus munire viam ad eo, cum sanctorum caelitem Ecclesiae suae gaudio, remigrandum, unde discessio non ante saeculum nonum facta esset, visum est, incorruptam servari liturgiam veterem Slavam eiusque edi divulgarique monumenta, et non modo in athenaeis seminariisque latinis — quo quidem spectat Institutum hac alma in Urbe a proximo decessore conditum a Nobis autem amplificatum et auctum — doctrinas Orientalium sacras coniunctasque cum iis disciplinas alumnis, quoad fieri poterit, copiose tradi, sed etiam de hisce ipsis argumentis, in peculiaribus coetibus, per Conventus, praesertim Eucharisticos, inter nationes in posterum habendos, accurate referri. Quid, quod hoc ipsum

consilium egregii ii viri, qui Conventum Amstelodamensem ordinaverunt, absolutum quarto die ante quam Velehradensis inchoaretur, felici quadam futurarum rerum praesensione ac scientia, occupaverant.«
F. Grivec.

Pojasnilo h knjigi »Cerkev«. — Nameraval sem za BV napisati članek o metodi nauka o cerkvi, a doslej nisem mogel tega članka dovršiti. Zato podajem tukaj samo nekoliko pojasnil po povodu ocene prof. F. Kovačiča v BV IV 294—298. Kakor vsakemu, tako sem tudi njemu hvaležen za opozoritve na nedostatke v knjigi. S opozoritvami na nedostatke se pospešuje napredek znanosti. Iz tega razloga hočem tukaj navesti one točke, v katerih ne morem soglašati z g. F. K. Navajam jih v isti vrsti, v kateri so tiskane v omenjeni oceni.

Ne morem uvideti, da bi bil Ef 4, 13 (donec occurramus omnes in unitatem fidei) »prav učinkovit dokaz« za nezmotnost cerkve. V najugodnejšem slučaju bi bil ta dokaz tako indirekten, da se more v krajših knjigah brez škode izpustiti, kakor ga izpuščajo vse, celo najobširnejše knjige te vrste. Na podlagi pravilne eksegeze bi bil dokaz jako dvomljiv.

Primeri (analogija), da je episkopat »nekako plemstvo« cerkve, je približno toliko umestna, kakor druge primere, povzete iz naravne družbe (države), v pojasnilo ustave in vladavine nadnaravne družbe, cerkve. Podobne slabosti imajo analogije, s katerimi g. F. K. dokazuje neumestnost moje analogije. Celó neumestna in nepravilna je njegova primera med tem, kar je utemeljeno v človeški naravi (bistvu) in med bistvom cerkve. Cerkev je namreč pozitivna Kristusova ustanova; vse bistvene točke (bistvo) cerkve (cerkvene ustave: episkopat i. dr.) so utemeljene v pozitivni Kristusovi naredbi in v tem oziru historičen pojav. Da je (bistvena) cerkvena ustava (in vladavina) nepremeljiva, nasprotno pa ustava in vladavina naravne družbe premenljiva, to je iz nauka o cerkvi dobro znano; prav tako je znano, da se razlog nepremeljivosti cerkvene ustave ne more primerjati z razlogom nepremeljivosti (socialne) človeške narave. — Poudarjam še to, da sem dotično analogijo rabil v poglavju o mističnem telesu Kristusovem, v katerem se posebno naglašá nadnaravni značaj cerkve in njena razlika od naravne družbe.

Pri dokazovanju Petrovega prvenstva se v najnovejši dobi posebe dokazuje pristnost Mt 16, 17—19, ker se pristnost tega mesta posebe napada prav zaradi vsebine in važnosti. Iz dokazovanja pristnosti se izvaja važna podkrepitev katoliške eksegeze tega mesta. Pristnost Jan 21, 15—17 pa se ne napada posebe; zato je v osnovnem bogoslovju ni treba posebe braniti. Pristnost celega Janezovega evangelija se pri nas dokazuje v uvodu NZ. Pristnost evangelijev sem kratko omenil na str. 8. Važnost Lk 22, 31 za primat je zadosti omenjena na str. 139.

Dodatek, ki ga g. F. K. navaja k mojim zaključkom o prvenstvu (196—200), bi se moral nekoliko popraviti in previdneje izraziti. Današnje pravoslavje večinoma priznava carigraskemu patriarhu

častno prvenstvo na vzhodu. Dokaz iz koncilov je treba previdneje izraziti. Ne more se tako splošno trditi, da pravoslavne cerkve priznavajo kraljevo (carjevo) oblast nad škofi. Porabnejši so razlogi, ki jih navajam na str. 203—204 in 292.

Ne zdi se mi potrebno, da bi navajal razloge proti mnenju, da je Kristus direktno določil Rim za sedež prvenstva, ker o tem vprašanju z ozirom na omejeni obseg knjige ne morem obširneje razpravljati.

Kratko razlago stavka »Quemadmodum...« florentinskega dekreta o prvenstvu sem v knjigi podal na str. 196.

Na str. 238 sem pod št. 5 b (edinstvo in razkol) namenoma omenil to, kar je težje in globlje; lažji apologetični moment je omenjen na str. 306.

Jan 13, 35 primerjan z Jan 17, 23 spada bolj k znaku edinstva nego k znaku svetosti; zato je ta dokaz (Jan 17, 23) izrabljen pri znaku edinstva, ki je po mojem mnenju splošno bolj uporaben nego znak svetosti.

Razdelitev tvarine o cerkvi je pri raznih pisateljih jako različna. Ne more se v vsakem slučaju dokazati, kaj je bolj logično. Po mojem mnenju je še vedno bolj primerno, da se o nujnosti cerkve razpravlja potem, ko smo že dokazali, kje je prava cerkev. Z vprašanjem o dolžnosti (nujnosti) vstopa v pravo cerkev je v zvezi vprašanje o pogojih za članstvo cerkve; torej se obe vprašanji primerno razpravljata v istem poglavju. Podobno se o razmerju med cerkvijo in državo in o sorodnih vprašanjih po mojem mnenju primerno razpravlja potem, ko je že dokazano, kje je prava cerkev.

Kdor primerja obseg moje knjige z drugimi podobnimi deli, bo razumel, da sem moral zaradi omejenega obsega marsikatero vprašanje samo kratko omeniti ali celo izpustiti.

Večkrat se je naglašalo, da se moja knjiga posebno ozira na krščanski vzhod. To se ne sme razumeti tako, da je to neka posebnost, ki bi se smela brez škode opustiti, ali, da se zaradi tega druge stvari prezirajo. Ozir na vzhodno bogoslovje v tej stroki odgovarja praktičnim potrebam, daje nauku o cerkvi večjo praktično uporabnost in pospešuje poglobitev nauka o cerkvi na zapadu. V Rimu sodijo, da bi se vsaka knjiga te vrste vsaj v srednji Evropi morala podobno orientirati in da bi se katoliška teologija morala bolj ozirati na vzhod. To velja posebno za naše razmere.

F. Grivec.

Naročnikom.

Podporna članarina BA znaša za l. 1925 kot doslej 50 Din. Podporni člani dobivajo BV in uživajo ugodnosti pri naročanju publikacij BA (glej zadnjo stran ovitka!). Naročnina za BV je 40 Din. Uprava in ekspedicija BV in vseh publikacij BA bo odslej v Prodajalni Kat. tisk. dr. (H. Ničman) v Ljubljani.

Gg. naročnike, ki dolgujejo naročnino za l. 1924., uljudno prosimo, naj jo t a k o j poravnajo. Z nizko naročnino, s katero želimo vsem duhovnikom omogočiti naročanje »Bog. Vestnika«, bomo mogli pokriti visoke stroške za list le tedaj, ako bodo p r a v v s i naročniki izpolnili svojo dolžnost. Priporočajte list gospodom, ki ga še nimajo!

Priporočamo se za prispevke za tiskovni sklad Bog. Akademije.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. V (1925) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 50. — Directio et administratio comantarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno-kritični del. 8^o (XII + 504 str.). Ljubljana 1921. Cena 60 Din.

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

Prvi sešitek obsega kozmologijo in psihologijo, drugi filozofijo o Bogu, o religiji, pravosti in nesmrtnosti.

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

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

Delo podaja najnovejše rezultate o sv. Tomažu, a je tako pisano, da je primerno tudi za vse, ki ljubijo lepe biografije svetnikov.

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

Tudi inozemska kritika je to delo s pohvalo sprejela. Prof. Spáčil (*Orientalia Christiana*, 1924, 314—317) pravi, da je med slovansko pisanimi deli o Cerkvi doslej najboljše, a med katoliškimi sploh eno najboljših zlasti radi dobre orientacije o vzhodnih cerkvah. Dostavlja, da je delo primerno tudi za lajke.

6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija**. Učbenik. 8^o (60 str.). Ljubljana 1924. Cena 30 Din.

7. knjiga: **Sv. pismo NZ. I. del.** (V tisku.)

II. Razprave:

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

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

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

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO V

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1925

TIŠARNA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

Grivec, Boljševiška brezbožnost (De atheismo bolševismi)	97
Rožman, Svobodno privoljenje v zakon (De libero consensu matrimoniali)	110
Fabijan, Marija — srednica vseh milosti (De Maria, mediatrice omnium gratiarum)	119

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

Popolnost in duhovno vodstvo po sv. Frančišku Saleškem (C. Potočnik)	144
Luksus in moda (J. Ujčić)	153
Župnikova in spovednikova oblast za spregled zakonskega zadržka v smrtni nevarnosti in slučaju izjemne nujnosti (Rožman)	166
»Ki si ga Devica v obiskanju Elizabete nosila« (A. Snoj)	169
Razni blagoslovi v svetem letu (F. U.)	170

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Uvod v novi zakon (A. Snoj)	171
---------------------------------------	-----

b) Ocene in poročila:

Matocha, Problém osoby I (A. U.) 176. — Michelišch, Kommentatoren zur Summa theologiae des hl. Thomas v. Aquin (A. U.) 177. — Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas v. Aquin (A. U.) 177. — Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie. 2. Aufl. (A. U.) 178. — D'Herbigny, L'âme religieuse des Russes (F. Grivec) 179. — Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter III (F. K. Lukman) 180. — Eisenhofer, Katholische Liturgik (Fr. Ušeničnik) 185. — Braun, Liturgisches Handlexikon. 2. Aufl. (Fr. Ušeničnik) 185. — Braun, Das Memoriale Rituum Benedikts XIII (Fr. Ušeničnik) 186. — Anton Bonaventura, Potek in sklepi tretje ljubljanske Sinode (R.) 187. — Baeumker — v. Waltershausen, Frühmittelalterliche Glosse des angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius (A. U.) 187.

Beležke (Analecta):

Škofijska udruženja v Franciji (Rožman) 187. — Dostavek k razpravi o oglejskem obredniku v ljubljanski škofiji (F. U.) 188. — Preganjanje krščanstva v Rusiji (F. Grivec) 189. — Shod za proučevanje vzhodnega bogoslovja 191.

Dr. Fr. Grivec — Ljubljana:

Boljševiška brezbožnost.

(De atheismo bolševismi.)

Summarium. — 1. Bolševiki russici usque ad extremas consequentias executi sunt atheistica principia extremi socialismi germanici (Marx, Engels, Bebel). 2. Lenin iam a. 1905 scripsit, ad factionem socialisticam non pertinere principium »religionem esse causam privatam«, sed e contrario, pugnam contra qualemcumque religionem esse causam communem socialistarum; »religionem esse opium pro populo« (Marx) vel crematum (sivuha, Schnaps), quo servi capitalismi inebriarentur atque faciem dignitatemque humanam immergerent. Religionem in capitalismo fundari. Ideo atheismum propagandum praeiudiciaque religionum eradicanda esse, ut populus a violenti servitute capitalismi liberetur. Hoc propositum ad essentiam programmatis bolševistici (art. 13. a. 1919) pertinet. 3. Unumquodque membrum factionis bolševisticae ad atheismum obligatur; omnes actus ritusque religiosos vitare atque exemplo actioneque atheismum propagare debet. Qua obligatione non pauci quidem a factione arcentur, at acies roborantur. 4. Cum factio bolševistica sola absolutistice regat Russiam, tota vis violentiaeque rei publicae contra religionem dirigitur. Instructio religiosa interdicitur in scholis publicis et privatis; iuvenes usque ad 18. aetatis annum in domibus privatis tantum et quidem singulos (non plures simul) in religione instruere licet. 5. Lenin sociis methodicum cautumque procedendi modum commendabat. Pugnando contra religionem praeprimis monstrandum est, religionem nullis fundamentis realibus superstructam esse; Deum a homine creatum esse. Omnia phaenomena naturae et historiae modo materialismi explicanda esse; scientiam naturalem materialisticam, progressum technicum e. a. pro religione substitueda esse. 6. Inter adultos propagatio atheismi parum procedit, immo non paucos ad religionem excitavit; ast effectum non caret. Iuventus vero triste corrumpitur. 7. Atheismum multis libris foliisque (»Bezbožnik« e. a.) vulgatur. Professor Suhopljuev edidit catalogum systematicum librorum russicorum »antireligiosorum« 164 paginas complectentem, qui libri maximam partem e linguis occidentalibus translati sunt iique plures viles obsoletique, non pauci contra ecclesiam catholicam directi. Lenin, Jaroslavskij, Suhopljuev, Krasikov magni aestimant atque quasi ex officio commendant libros Christi historicam realitatem negantes (Drews, Christumythe e. a.). 8. Rationibus »tacticis« methodicisque ducti bolševiki interdum amicitiam erga ecclesiam catholicam atque sectas russicas simulabant; attamen semper firmiter tenent omnem religionem esse delendam; ab a. 1923 contra catholicos vehementius pugnant. 9. Bolševiki in omnibus »tactice« procedere tentant, ut communismus atheisticus in Russia roboretur atque in universo mundo propagetur. 10. Bolševismus est quidam »messianismus« atheisticus, oppositus messianismo christiano multorum Russorum (Dostojevskij, Solovjev e. a.). 11. Catholici attendant, ne seducantur rumoribus, a bolševikis sparsis. Audiamus S. P. Pium XI. damnantem bolševismum (18. dec. 1924) orantemque: »Salvator mundi, salva Russiam.«

1. Ruski boljševiki¹ so do zadnjih skrajnosti izveli socialistična gospodarsko-politična in verska načela. Tukaj hočem razpravljati o verskem stališču in verskem boju, točneje o protiverskem stališču in protiverskem boju boljševikov.

Boljševiki so pristaši Marxovega socialističnega komunizma. Znano je, da so bili nemški socialistični voditelji odločni nasprotniki vsake religije, posebno krščanske.² Vprašanje pa je, je li socializem sam po sebi, po svojem bistvu nasproten religiji. Prvi ruski sociolog, P e t e r S t r u v e , nekdanj sam socialist³ in nekdanji tovariš poznejših boljševikov, je to vprašanje rešil z naslednjo distinkcijo. Socializem je določena tehnika družabnega ustrojstva in od te strani zunaj religije in indiferenten nasproti religiji. S filozofske strani pa obsega socializem dve ostro protiverski ideji: 1. vsak človek je proizvod družbe, njenega položaja in ustrojstva; 2. vse individualno in socialno zlo poteka iz nedostatkov in napak socialnega ustrojstva, a ne iz grešne človeške volje. To je filozofska ideja in filozofska tradicija socializma; v tem je patos socializma.⁴

Ruski socialisti in revolucionarji so zapadne socialistične ideje sprejeli z neko otroško naivnostjo, s slepo vero in z versko gorečnostjo; bili so v mnogih ozirih podobni fanatičnim verskim sektantom. V začetku 20. stoletja so se oddaljili od vere in od verskega razpoloženja ruskega ljudstva, odpadli so od vere, narodnosti in države. L. 1905 se je ruska revolucija že izprevrгла v razbojništvo in nemoralnost. Zmernejši socialisti (S t r u v e , B u l g a k o v i. dr.) so se vrnili k veri, narodnosti in k legalnemu ustavnemu delovanju.⁵ Vodstvo socialistov so prevzeli ekstremni elementi, med njimi L e n i n .

2. Socialistične stranke II. internacionale (1889; središče v Bruslju) so sprejele načelo, da je vera privatna stvar. L e n i n pa je kot član II. internacionale odločno naglašal za vse socialiste obvezno protiversko stališče. L. 1905 je pisal:

»Religija je privatna stvar, tako se navadno izraža odnos socialistov k religiji. Toda značenje teh besed je treba točno opredeliti, da ne bo nespোরazumljenja. Mi zahtevamo, da bi bila religija privatna stvar z ozirom na državo, nikakor pa se ne more smatrati za privatno stvar z ozirom na našo lastno

¹ Boljševik od »boljšój« = večji, večinska socialistična stranka, obenem tudi več odločnosti v programu in v zahtevah; nasprotna ruska socialistična stranka je stranka »menjševikove«.

² A. U š e n i č n i k , Sociologija (Ljubljana 1910) 306; 308; 333 i. dr.

³ Pred revolucijo l. 1905 je bival v inozemstvu in izdajal revolucionarni socialistični časopis »Osvoboždenie«. Po izkušnjah ruske revolucije leta 1905 se je povrnil na legalna tla, postal iskren patriot in je na umskem polju pozitivno deloval za prerojenje ruske inteligence; bil je vseučiliški profesor in član ruske znanstvene akademije, sedaj je vseučiliški profesor v Pragi in urednik revije »Russkaja Mysl«.

⁴ »Russkaja Mysl« (Praga) 1922, junij-julij, str. 292.

⁵ V e h i . Moskva 1909. — »Čas« 1915, str. 135—137.

stranko. Država ne sme imeti zveze z religijo, verske družbe ne smejo biti zvezane z državno oblastjo. Vsak mora biti popolnoma svoboden, da izpoveduje poljubno religijo ali pa ne priznava nobene religije, vsak sme biti ateist, kakor je navadno vsak socialist. Državlanske pravice ne smejo biti nič odvisne od religije. V uradnih dokumentih mora biti uradno izbrisano vsako označenje religije. Ne sme biti državne cerkve; država ne sme dajati nobene gnotne podpore nobeni cerkvi ali verski družbi.«

»Z ozirom na stranko socialističnega proletariata pa religija ni privatna stvar. Naša stranka je zveza zavednih (svestnih) prvih borcev za osvoboditev delavstva. Taka zveza ne sme biti indiferentna nasproti nezavednosti ali verskemu mračnjaštvu. Mi zahtevamo popolno ločitev cerkve od države, da bi se mogli proti verskemu mračnjaštvu boriti s čisto idejnim orožjem, s tiskom in z besedo. Mi smo svojo zvezo med drugim osnovali vprav za tako borbo proti vsakemu poneumnjevanju (oduračeniju) delavcev. Za nas idejna (protiverska) borba ni privatna, marveč splošno strankarska, splošno proletarska stvar.«

To zahtevo je Lenin po zgledu Marxa (»religija je opij za ljudstvo«), Engelsa, Bebela i. dr. brezobzirno robato utemeljeval. »Religija je eden izmed načinov duhovnega nasilja, ki vedno in povsod tlačí ljudske množice, potlačene z večnim robotanjem za druge. Nemoč eksploatiranih (izžemanih) slojev v borbi z eksploatatorji (izžemalci) tako nujno rodi vero v boljše zagrobno življenje, kakor nemoč divjaka v borbi s naravo rodi vero v bogove, črte, čuda itd. One, ki vse življenje delajo in trpé, uči ponižnosti in potrpežljivosti in jih tolaži z upanjem v nebeško plačilo. Tiste, ki žive od tujega dela, uči religija dobroteljnosti v zemskem življenju, nudi jim jako ceneno opravičenje za vse izžemanje in jim po ugodni ceni prodaja vstopnice v nebeško srečo. Religija je opij za ljudstvo (Marx). Religija je neka vrsta duhovnega žganja (»sivuha«, t. j. patoka, žganje nižje vrste, »jeruš«), v katerem sužnji kapitala vtapljajo svoj človeški obraz, svoje zahteve po človeka dostojnem življenju.«

»Sodobni zavedni delavec s prezirom odklanja verske predsodke, nebo prepušča popom in buržuaznim hinavcem, boreč se za boljše življenje tukaj, na zemlji. Socializem delavca osvoboduje od vere v zagrobno življenje s tem, da ga združuje za pravo borbo za boljše zemsko življenje.«⁶

»Zato ne zadošča samo marksistično socialno izobraževanje... Tem množicam je treba dati gradiva za ateistično

⁶ Citira E. Jaroslavskij, Na antireligioznem fronte (Moskva 1924), str. 40—42; 32—33 i. dr.

propagando... prebuditi jih iz religioznega spanja, zbuditi jih k zavedni (svestni) kritiki religij.⁷

Ko je ruska komunistična (boljševiška) stranka (partija; RKP) l. 1919 sestavila podrobnejši strankarski program (III. internacionala), je kot bistveno točko sprejela tudi protiverski boj, da se »popolnoma razdere zveza med eksploatatorskimi sloji in med versko propagando, podpira stranka dejansko osvoboditev delavskih množic od verskih predsodkov in organizira najširšo znanstveno-prosvetno in protiversko propagando« (13. točka).

Uradni komentarji boljševiškega programa,⁸ izjave Lenine in drugih boljševiških voditeljev odločno naglašajo, da je to bistvena točka boljševiškega programa. Religija ni niti praktično niti teoretično združljiva z boljševizmom (komunizmom); protiverska propaganda in protiverska borba je bistvena naloga in dolžnost boljševiške stranke. To v raznih oblikah naglašajo in ponavljajo vsi boljševiški voditelji.

Lenin je večkrat ponavljal svojo osnovno trditev, da je religija v bistveni zvezi s kapitalističnim in buržuazijskim socialnim ustrojstvom; nasprotno pa da je komunistično socialno ustrojstvo bistveno osnovano na materializmu in ateizmu. Zato je zahteval, da mora boljševiška vlada širiti materializem in ateizem; ker pa birokratski aparat ni zadosti živahen, zato je v ta namen potrebno časopisje »borbenega materializma in ateizma«. E. Jaroslavskij, sekretar glavnega odbora boljševiške stranke in obenem eden izmed voditeljev protiverske propagande, ponovno naglašja, da so verske ideje velika ovira komunizma in nezdružljive s komunizmom.⁹

Boljševiška vlada je z velikim aparatom organizirala obširno protiversko propagando s tiskom in z različnimi prireditvami. Še nikoli se ni nobena stranka in nobena vlada tako načelno, tako sistematično in z razmerno tako velikim aparatom borila proti religiji. Ko je Rusija do skrajnosti obubožala, ko je ruska kultura in književnost do skrajnosti omejena in ovirana, ima vlada dovolj gmotnih in umskih sredstev za najobširnejšo protiversko propagando s tisoči izvodi časopisov in knjig, tiskanih na državne stroške, z državnim šolstvom in z različnimi prireditvami na stroške obubožanega ruskega naroda.

3. Praktično izvajanje 13. točke strankarskega programa je boljševikom povzročilo mnogo težav, a vendar se niso dali odvrniti od odločne protiverske borbe. E. Jaroslavskij priznava, da protiverska boljševiška agitacija včasih odbija manj

⁷ Idem str. 72.

⁸ N. Buharin i E. Preobraženskij. Azbuka komunizma. Moskva 1919 i. dr. Več izdaj v državni založbi. — Mnogo gradiva o protiverskem boju boljševikov je zbral M. d'Herbigny, L'âme religieuse des Russes. Roma 1924.

⁹ E. Jaroslavskij, Na antireligioznom fronte str. 80 i. dr.

zavedne ljudi, a z druge strani je to ograja, preko katere prihajajo v stranko ljudje, ki so popolnoma pretrgali zveze s prejšnjim svetom, spravili komunistično in versko (protiversko) prepričanje v popolno soglasje in postali odločni borci za komunizem.

Vodstvo boljševiške stranke je 31. marca 1921 vsem organizacijam poslalo okrožnico (cirkular), v kateri konstatira, da se stranka v celoti odločno bori proti veri, a poedini člani kršijo strankarsko disciplino in se udeležujejo cerkvenih obredov; vse organizacije naj o stvari poročajo in stavijo predloge. O teh disciplinarnih vprašanjih je vodstvo stranke večkrat razpravljalo (že l. 1919) in vedno vztrajalo pri zahtevi, da se mora protiverska borba odločno izvrševati in da morajo predvsem vsi člani stranke živeti in delati po teh načelih; člani komunistične stranke so izbrana četa prostovoljcev; kdor ne soglaša s protiverskim komunističnim stališčem, naj izstopi iz stranke. Vodstvo stranke je 15. septembra 1921 odločilo, da se mora 13. točka posebno strogo izvrševati pri sprejemanju inteligentnih članov in z ozirom na one člane, ki imajo odgovorna mesta v stranki; od teh se mora strogo zahtevati aktivno sodelovanje pri protiverski borbi in ogibanje vseh verskih obredov, v nasprotnem slučaju jih je treba izključiti. Manj izobražene člane, ki vsled izrednih razmer še ne morejo pretrgati vseh zvez z verskimi obredi, je treba uvrstiti med kandidate in jih še vzgajati.¹⁰ L. 1922 je bila protiverska borba že tako razvita, da se je doseglo bolj strogo in dosledno izvrševanje 13. točke.

Ruska komunistična (boljševiška) stranka pri strogem izvajanju protiverskega programa izjavlja, da je vsakemu svobodno vstopiti v drugo stranko in ostati zunaj komunistične stranke, da se torej ne omejuje svoboda prepričanja. A z druge strani z vso odločnostjo izvaja »diktaturo proletariata«, t. j. diktaturo komunistične stranke; nasprotniki komunistične stranke nimajo niti pravice javne kritike, niti pravice združevanja, niti pravice ustavnega sodelovanja za javno blaginjo. Lenin je trdil, da je vsaka religija neka vrsta duhovnega nasilja in da je za osvoboditev ljudstva nujno potrebna borba za uničenje vsake religije. Toda gotovo je, da je komunistični ateizem uvedel brezprimerno duhovno nasilje, po katerem je vsak državljan brezpraven, ako noče priznati ateističnega programa. To traja že osmo leto.

4. Iz tega sledi, da ima boljševiška stranka na razpolago vsa sredstva, ki jih more dajati državni aparat velike države.

Prva leta se je za protiversko borbo uporabljala brezobzirna vojaška sila. Takrat so še sodelovali politični nagibi in instinkti pcdvjanih množic. Prvi naskok revolucije se je

¹⁰ Jaroslavskij 5—23.

obrnili proti pravoslavni cerkvi in duhovščini. Pri tem je odločilno sodelovala tudi protiverska mržnja. Tako je bilo do l. 1921 umorjenih 28 škofov in nad 1200 pravoslavnih duhovnikov. Še večje je število žrtev v naslednjih letih, ako prištejemo tudi one, ki so pomrli v ječah in v preganjanju. S tem je bilo v zvezi zapiranje samostanov, oskrunjevanje in zapiranje cerkva.

Državna zakonodaja je v začetku l. 1918 do skrajnosti omejila svobodo delovanja pravoslavne cerkve in drugih verskih družb. Na podlagi 13. člena boljševiške ustave je 23. januarja 1918 vlada izdala dekret o ločitvi cerkve od države.¹¹ V tem dekretu je posebno važna prepoved verskega pouka v državnih in privatnih šolah. Z dekretom 13. junija 1921 se prepoveduje vsak skupni (javni) verski pouk mladoletnih (do 18. leta); dovoljen je samo privatni verski pouk doma, a tudi doma se ne sme vršiti v skupinah. V vseh javnih šolah mora biti pouk brezverski; ker se vlada drži boljševiških protiverskih načel, zato mora šolstvo služiti protiverski propagandi.

Z odlokom 27. decembra 1921 se ukazuje oddaja cerkvenih dragocenosti državi. Ta odlok se je početkom leta 1922 še poostiril pod pretvezo, da se bodo cerkvene dragocenosti prodale v korist gladojočim. Prišlo je do mnogih konfliktov. Veliko število katoliških in pravoslavnih duhovnikov je bilo obsojenih v ječo in na smrt.

Na podlagi prepovedi verskega pouka in ukaza o izročitvi cerkvenih dragocenosti je bilo na cvetno nedeljo (25. marca) l. 1923 obsojenih 15 katoliških duhovnikov, med njimi sta bila nadškof Cieplak (l. 1924 izpuščen) in prelat Budkiewicz (ustreljen v noči 30./31. marca) obsojena na smrt pod nedokazano pretvezo veleizdaje. Angleški časnikar F. Mc Cullagh, ki je bil pri razpravi navzoč, odločno izjavlja, da so bili obsojeni po nedolžnem in da je boljševiško preganjanje krščanstva podobno preganjanju v prvih treh stoletjih.¹²

Lenin je zahteval, da se mora državna in šolska protiverska borba podpirati s časopisjem, s knjigami in brošurami, z lepaki in letaki, s predavanji, s skioptičnimi in kinematografskimi slikami, z gledališkimi predstavami in z drugimi prireditvami. To se sistematično izvršuje posebno od l. 1922 dalje. Na mnogih javnih zgradbah je na pročelju z velikimi črkami napisano: »Religija je opij za ljudstvo.«

Vse boljševiško časopisje služi temu namenu; v Rusiji sploh ni drugega časopisja. Na čelu protiverskega časnikarskega

¹¹ P. V. Giduljanov, Otdelenie cerkvi ot gosudarstva.² Moskva 1924. V obsirni knjigi (404 str.) so zbrani vsi zakoni in odloki o cerkvi (religiji) do 1. okt. 1924.

¹² F. Mc Cullagh, The bolshevik persecution of Christianity. London, J. Murray 1924.

boja sta dva »strokovna« protiverska tednika: »Bezbožnik u s t a n k a« (Brezbožnik pri stroju; za delavce; od l. 1922 dalje) in »Bezbožnik« (od konca l. 1922 dalje). V teh listih so ostudne karikature (mnoge v barvah) proti Kristusu, evangeliju in proti duhovnikom. Poleg tega se izdajajo mnoge knjige in brošure. Profesor I. V. Suhopljev je sestavil »Ukazatelj literature po antireligiozni propagandi« (Harkov 1924), ki na 164 straneh podaje sistematičen pregled ruske protiverske literature s kratkimi karakteristikami in ocenami; po večini so prevodi, a mnogo je tudi ruskih proizvodov.

Za vzgojo protiverskih agitatorjev so pri vseučiliščih ustanovili protiverske seminarje. Prirejajo se kurzi o metodi protiverske propagande. Poučne članke o načelih in o metodi boljševiške protiverske propagande je zbral E. Jaroslavskij, urednik »Bezbožnika« in sekretar glavnega odbora boljševiške stranke.¹³ Knjiga je med drugim namenjena učiteljem, da se pouče in izpopolnijo v metodiki protiverske propagande.

5. L e n i n se je odlikoval kot taktik.¹⁴ Previdno taktiko in dobro premišljeno metodo je zahteval tudi v protiverski agitaciji. Na podlagi izkušenj in na podlagi psihološkega opazovanja prejšnjih revolucionarnih poizkusov je Lenin priporočal oprezno taktiko in smotreno metodičnost protiverske agitacije. Marksist — tako uči Lenin — mora biti materialist in se mora boriti proti religiji, a boj mora biti dialektičen, konkreten, podrejen razrednemu boju proti izkoriščevalcem, proti slepi sili kapitala, ki je v sedanjih razmerah podlaga in korenina religije; množice je treba vzgajati, poučevati, verske nazore nadomeščati s pozitivnim materialističnim pojasnjevanjem prirodnih in socialnih pojavov. Ne odbijati, ne dražiti množic, ne zbujati verske reakcije. Protiverski boj se mora vršiti stopnjema in ne preveč izzivajoče. Ta Leninova načela ponovno citira in dalje razvija E. J a r o s l a v s k i j.¹⁵

Na podlagi Leninovih navodil se je boljševiška stranka na shodih strankarskega vodstva večkrat bavila z metodičnimi vprašanji protiverske borbe. Taka vprašanja se razpravljajo tudi v tedniku »Bezbožnik«. Službena navodila in »strokovne«

¹³ Na antireligioznem fronte. Moskva 1924.

¹⁴ Sociolog Peter Struve, bivši Leninov tovariš, trdi, da je Lenin dosegel toliko uspehov zato, ker z ene strani inteligenca ni slutila, kako resna je nevarnost in moč bolševizma, z druge strani pa je Lenin bil obenem odločen revolucionar in taktik; to redko spajanje revolucionarnosti in taktike mu ni bilo pretežko, ker je bil popolnoma amoralen v politiki. Posebne originalnosti in nadarjenosti ni bilo v njem, a imel je izredno krepko in gibčno voljo, brezobzirno in brezstidno; v njem je bila vtelesena lokava zlobnost. Socialisti Struve, Plehanov, Tugan-Baranovski in Vera Zasulič so soglašali v tem, da jih je odbijala krvniška krutost Lenina in njegova neizbirčnost v sredstvih. To sodbo P. Strujeja (R. Mysl 1923/4, knj. 9—12, str. 314) beležim samo kot poročevalec.

¹⁵ o. c. 89—92 i. dr.

razprave o metodi protiverskega boja¹⁰ priporočajo sledečo taktiko.

Kakor je boljševiška stranka odločna in brezobzirna nasproti svojim članom, tako mora biti obzirna nasproti drugim. V strokovnih organizacijah naj se deluje s protiversko vzgojo in s poukom, a ne nasilno z izključevanjem in s podobnimi radikalnimi sredstvi. Protiverska borba se mora vršiti stopnjema, počasi in vzgojno z vztrajnim širjenjem materialističnega naziranja v krožkih, klubih, v šolah in tečajih za odrasle, s predavanji itd.

Najprej je treba dokazovati, da vera nima znanstvene podlage, da ni potrebna za življenje, marveč še ovira veselo in delavno življenje, povzroča vojske, podpira socialno neenakost, povzroča tlačanstvo, siromaštvo, prostitucijo in podobno zlo. Nasprotno pa je materialistično svetovno naziranje dokazano po izkustvu in znanosti. Iz zgodovine religij se dokazuje, da ni Bog ustvaril človeka, marveč človek je ustvaril bogove in religije. Z organiziranim delom in z uspehi revolucije se pozitivno dokazuje koristnost materializma. S pomočjo prirodoslovnega pouka se dokazuje, kako neosnovana je vera v nadnaravne sile; materialistične pojasnitve prirodnih pojavov se morajo širiti posebno med kmeti in med preprostim ljudstvom. S tehničnimi napravami, z melioracijami, z umnim gospodarstvom, z organizirano pomočjo in z zdravilstvom naj se dokazuje, da je vse odvisno od človeka, a nič od Boga. Konkretno in praktično naj se z vzornimi gospodarskimi napravami dokazuje, koliko uspeha se doseže s človeškim delom brez molitve in brez vere; s temi uspehi naj se konkretno primerja gospodarsko stanje vernih kmetov. Verske nazore je treba stopnjama izpodkopavati in jih nadomeščati z »znanostjo«. Za materialistično pojasnitev prirodnih pojavov, sveta, človeka in živalstva se priporočajo knjige H a e c k l a (Welträtsel) in drugih podobnih veličin; goji se zgodovina religij in primerjajoče veroslovje.

Proti avtoriteti biblije je treba dokazovati, da je biblija polna protislovij in torej zmotna. Taka navidezna biblična protislovja se v boljševiski literaturi velikokrat navajajo.

Na kmetih je treba nastopati posebno taktno in oprezno. Ne »udarjati po glavi«, marveč delati po ovinkih. Paziti je treba, da se ne žalijo verska čuvstva. Protiverska borba mora biti podrejena smotrenemu izobraževalnemu delu. Večji uspehi se bodo dosegli šele po več letih ali desetletjih. Ne sme se nastopati z nasilnimi vladnimi odloki, n. pr. z zapiranjem cerkva. Ako bi hoteli doseči, da se cerkev porabi za šolo i. dr., je treba pridobiti za ta sklep večino kmetov, ki naj sami odločujejo. Na kmetih naj protiverski agitatorji nedeljo porabljajo za trezno zabavo, agitatorji morajo biti trezni (abstinenti); s treznostjo bodo pridobili kmečke žene, ki ob praznikih mnogo trpé zaradi

¹⁰ Giduljanov 3—6. — Jaroslavskij 61—135.

pijančevanja svojih mož. Ženam je treba dokazovati, da jih krščanstvo ponižuje in usužnjuje (citati iz sv. Pavla), nevera pa rešuje. Otrokom in mladini naj se pokaže, kako jih nevera rešuje nadležne pokorščine.

Protiverski agitator mora biti metodično in znanstveno dobro pripravljen. Dajati mora spretne pozitivne («znanstvene») odgovore na vprašanja, odkod je svet, človek i. dr. Bolje je delo odložiti nego ga začeti brez zadostne priprave.

Protiverske predstave (kino) in igre ne smejo biti preveč sirove ali izzivajoče. Protiverske demonstracije, procesije, karikature ne smejo preveč žaliti in izzivati.

Pri vsem protiverskem dokazovanju se naglašča, da je vera nedokazana, neznanstvena, neosnovana; nasprotno pa da je materializem znanstveno in izkustveno dokazan. Izkustveno naj se dokazuje, kako neosnovana je vera v nadnaravno, vera v božjo pomoč in kako prazno je zaupanje v moč molitve. Boljševiki so odkrivali relikvije ruskih svetnikov, jih preiskavali, javno razstavljali in dokazovali, da se nič ne razlikujejo od trupel in kosti drugih mrličev. Otrokom in odraslim s praktičnimi zgledi dokazujejo, da je vse odvisno samo od prirodnih sil, od tehnike, od zdravil, od človeškega dela in od organizacije.

6. Dozdeva se, da boljševiška protiverska propaganda ne dosega zaželjenega u s p e h a in da je v mnogih krajih dosegla nasprotni učinek. To boljševiki sami priznavajo in svoje agitatorje opominjajo k oprezni taktiki in metodi. V nekaterih slučajih so take komuniste, ki so preveč žalili verska čuvstva, izključili iz stranke. Protiverske demonstracije so bile v nekaterih krajih tako gnusne, da so zbudile velik odpor. Leta 1922 in 1923 so za božič priredili velike protiverske obhode in demonstracije. O božiču 1924 so te demonstracije opustili. Dokaz, da se ne čutijo več zadosti močne in da so uvideli dvomljive učinke takih demonstracij. A vzgojili so desetisoče fanatičnih ateistov. Semper aliquid haeret.

Brez dvoma so dosegli to, da je uradna pravoslavna cerkev oslabela in da se je število duhovščine do skrajnosti skrčilo. Na tisoče duhovnikov je bilo umorjenih in izgnanih. Vsa seme-nišča so zaprta. Že sedem let ni nobenega duhovskega naraščaja.

Posebno pa je padla morala. Boljševiška ženitvena zakonodaja je zastrupila družinsko življenje, ki je že zaradi dolgotrajne vojne veliko trpelo. Pri skupni šolski vzgoji moške in ženske mladine se namenoma daje mnogo priložnosti za pohujševanje in razuzdanost. Med mladino se širi razuzdanost z vsemi posledicami. Štirinajstletne matere niso redke.

Razumljivo je, da je brezbožna propaganda med šolsko mladino dosegla velike uspehe, posebno v zavetiščih. Boljševiki otroke namenoma tako vzgajajo, da bi po njih vpiivali na starše. Brezverni otroci se radi prepirajo z vernimi starši.

Moskovska »Pravda« 4. maja 1923 opisuje prizor iz zaveščača za vojaške otroke. Učitelj je uprizoril glasovanje o Bogu. »Kdor veruje v Boga, naj dvigne roko.« Dvigne se nekoliko rok, dve zopet omahmeta. »Kdo je proti Bogu?« ... Dvignejo se skoraj vse roke in oglasi se divje soglasno vzklikanje; »Bog je propadel...«¹⁷

V šolah in društvih so boljševiki vzgojili in organizirali že mnogo brezverskega naraščaja. Ta mladina je organizirana v komunistični mladinski zvezi (komunistični sojuz molodeži = komsomol, komsomolci), ki podpira protiversko agitacijo in prireja protiverske demonstracije.

V državni založbi je izšlo več zbornikov za protiverske prireditve.¹⁸ Tu je zbrano gradivo za predavanja, predstave in demonstracije; dramatični prizori, povestice, pesmi (z notami), gradivo o protislovjih v sv. pismu, izreki (Lenina, Marxa, Engelsa i. dr.), gesla, napisi za lepake i. dr. Vmes so strašna bogokletstva proti Bogu (n. pr. gradivo za tezo: »Bog je največji zločinec«), Kristusu, Mariji, svetnikom in proti svetim obredom.

7. Obširna protiverska literatura daje gradiva za pouk agitatorjem in za »izobraževanje« množic. Sistematično urejeni kritični seznam »Ukazatelj literatury po antireligioznoj propagande« profesorja S u h o p l j u e v a (prim. zgoraj na str. 103) ima neke vrste znanstveno vrednost in zanimivost. A notranja vrednost te literature, kolikor je je izdane v boljševiški Rusiji (jako veliko na državne stroške), je brez ozira na tendenco jako dvomljiva.

Glede na znanstveno vsebino je boljševiška protiverska literatura na nizki stopnji. Z navnim fanatizmom se ponavljajo razne zastarele materialistične teorije. Knjige, ki se v zapadni Evropi ne smatrajo za resne, se prevajajo na ruski jezik (Drews, Haeckel); izdajajo se zastarele knjige iz 18. in 19. stoletja.

O postanku religije se brez kritike širijo materialistične teorije o prvotnem ateističnem stanju. L e n i n je trdil, da je religija nastala iz strahu pred močjo kapitala in da ima korenine v kapitalističnem buržuazijskem ustrojstvu. J a r o s l a v s k i j u č i, da je religija nastala iz strahu pred nepoznanim in iz nemoči pred naravo; na drugem mestu pa uči, da je religija nastala pod vplivom družabne avtoritete; a to teorijo uči tako

¹⁷ O protiverskem boljševiškem boju so ruski emigranti na podlagi izvornih dokumentov izdali nemško knjigo: *Die Erstürmung des Himmels. Die Verfolgung der Kirche und Religion in Sowjetrussland.* Berlin 1924.

¹⁸ *Komsomoljskoe roždestvo* (božič). Sbornik materialov k praznovaniju komsomoljskogo roždestva (božiča). Leningrad 1925. — J. R e z v u š k i n. *Sud nad Bogom.* Sbornik. Moskva 1924. — E. F e d o r o v, *Večer antireligioznoj propagandy.* Moskva 1924.

nespretno, da ga mora Suhopljuev opozarjati, da je to obliko teorije že pobil ruski socialist Plehanov (l. 1909).¹⁹

Profesor Suhopljuev se resno pridružuje hipotezi, da je Kristus nehistorična mitična osebnost, in trdi, da morajo biti Drewsove raziskave o tem predmetu znane vsakemu protiverskemu borcu. Podobno sodijo o Drewsu E. Jaroslavskij, P. Krasikov in Lenin.²⁰ Razen Drewsove knjige »Christusmythe« je prevedena na ruski jezik tudi njegova knjiga o apostolu Petru z drznimi konstrukcijami o »mitični« podlagi »legendarne« Petrove osebnosti.²¹ Ruski prevod je prirejen po rokopisu druge izdaje nemškega izvornika, ki v nemškem jeziku še ni bil objavljen. Dodani so zmagoslavni vzkliki proti rimskemu papeštvu: »Legenda o Petru je značilen zgled za dejstvo, kako morejo popolnoma izmišljene zgodbe dobiti svetovno-zgodovinski pomen in tisočletja odločati usodo človeštva!« Kritika literature te vrste pri nas ni potrebna.

8. Boljševiško (Leninovo) načelo je, da se mora popolnoma izkoreniniti vsaka religija in nadomestiti z materialistično razlago prirodnih in historičnih pojavov. Iz političnih in taktičnih razlogov so sprva napadali večinoma samo pravoslavno cerkev, ker jim je bila najbolj na poti. Nasproti Rimu in katoliškemu zapadu so se delali prijazne, posebno leta 1922. A to je bila samo taktična poteza. Ne smemo pozabiti, da je bil Lenin taktik in da je tudi svojim pristašem priporočal taktičnost, da bi po ovinkih dosegli večje in sigurnejše uspehe. Iz taktičnih ozirov se jako zanimajo za javno mnenje v Evropi in žrtvujejo velike vsote za podkupovanje časopisov in agitatorjev.

Boljševiki pač priznavajo veliko moč in kulturo katoliške cerkve; zato se proti katoliški veri boré v mnogih ozirih še bolj odločno nego proti pravoslavju. Čemu naj bi n. pr. sicer služila obširna boljševiška protikatoliška literatura? Ko se je v Moskvi vršil proces proti nadškofu Cieplaku in tovarišem (v marcu 1923), so boljševiki spoznali krepko organizacijo katoliške cerkve. Boljševiški časopisi so pisali, da je papež najnevarnejši antirevolucionar in da ga je treba obsoditi na smrt. Istočasno je v Moskvi in drugih mestih delovala papeška dobrodelna misija in podpirala stotisoče Rusov. Na ozemlju boljševiške Rusije ni sedaj niti enega katoliškega škofa, niti bogoslovnega semenišča. Duhovščine je bilo že pred vojno jako malo, sedaj pa je velik del duhovščine v izgnanstvu in v ječah.

V protiverskem boju se preganjajo vse religije in vse sekte. Jaroslavskij izrečno naglašá, da so pri protiverskem programu sodelovali predvsem pristni Rusi: Buharin, Lenin, Obolenskij. Izrečno se naglašá, da se preganja tudi ži-

¹⁹ Suhopljuev, Ukazatelj 37 in 41.

²⁰ Suhopljuev o. c. 66—67.

²¹ Artur Drews, Žil li apostol Peter. Moskva 1924.

dovska religija. V metodičnih navodilih se priporoča naglašanje načelnega stališča, da se je treba boriti proti vsem religijam.

Iz taktičnih in političnih ozirov pa se proti raznim religijam nastopa na različni način. Posebna opreznost in obzirnost se priporoča nasproti ruskim sektam, izmed katerih so nekatere po socialnih nazorih jako sorodne boljševizmu. Iz taktičnih razlogov se pospešuje nasprotje in razdor med religijami, posebno notranji razkol v pravoslavni cerkvi. A obenem se naglašča, da je pravoslavna reformistična »živa cerkev« prav tako mrtva kakor vse druge. Opozarja se, naj se boljševiki ne dajo preslepiti od »zaščitne barve« reformističnih struj v pravoslavni cerkvi.²²

9. Pri vseh boljševiških protiverskih in političnih potezah moramo pomniti, da so boljševiki v taktiki učenci Leninovi, ki je svoje tovariše opozarjal, da se morajo vedno ozirati na razpoloženje množic in to razpoloženje izrabljati za širjenje svojih idej; obenem pa se mora vse delovanje energično uravnati h glavnemu cilju za zmago materialističnega komunizma. Kjer opazijo kako nezadovoljnost, jo skušajo izrabiti v svoje namene. Dajejo veliko obljub. A dejstva so potem v velikem nasprotju z obljubami. Brez dvoma se med boljševiki nahajajo spretni politiki, kakor se med zločinci nahajajo talenti. A ne smemo prezreti, na kaki podlagi in v kake namene se uporablja talent in spretnost. Ne smemo prezreti, da so boljševiki predvsem rušitelji, ki brezobzirno rušijo in razkrajajo dosedanje družabno ustrojstvo.

10. V ruski kulturni zgodovini se je večkrat pojavljala misel o posebnem krščanskem poslanstvu ruskega naroda nasproti ostalemu kulturnemu svetu. O tem poslanstvu so na razne načine razpravljali Solovjev, Dostojevskij in slavjanofili. Ta ideja se je na svojski način že davno izrazila v veri, da je Moskva tretji Rim.

Boljševiška revolucija pa je to »mesijansko« idejo o visokem poslanstvu Rusije razvila v nasprotni smeri pod zastavo brezbožnosti in v zvezi z maksimalizmom na političnem, socialnem in gospodarskem polju. Tudi v boljševizmu je neka vera, neka vrsta verske gorečnosti, a v nasprotni smeri, z nasprotno vsebino, s fanatično brezbožnostjo.

Po mnenju ruskega sociologa P e t r a S t r u v e j a je ruska revolucija strašni pojav historičnega konflikta med krščanstvom in med brezbožnostjo. Borba političnih in socialnih stremljenj je samo površje in odsev globokega duhovnega konflikta, globoke duhovne krize. Ruski narod je bil religiozen, a religija ni pronikala v javno življenje kot vodilna, urejujoča in vzgojna sila.²³ Zato se je vprav v Rusiji najprej in najbolj strašno pojavil

²² Jaroslavskij 80—88; 182 i. dr.

²³ Russkaja Mysl 1922, marec str. 102—106 in 112—114.

konflikt med krščanstvom in med brezbožnostjo. Ruska revolucija je proizvod brezbožne materialistične evropske kulture. Ruski revolucionarji so skrajno levo krilo ruske inteligence, ki je s slepo vero sprejemala brezbožno zapadno kulturo in jo presajala na ruska tla. Vir revolucije je inteligenca, okužena z zapadnim socialističnim maksimalizmom.²⁴

11. Katoličani morajo paziti, da se katoličanstvo ne bo istovetilo z reakcijo, a prav tako se je treba varovati, da se v teženju po napredku in po socialnih reformah ne bodo nekritično idealizirali brezbožni eksperimenti, ki so moralno in materialno opustošili Rusijo. Romantična idealizacija boljše-vizma je nevarna igra, tem nevarnejša, ker boljševiki z vsemi sredstvi delajo, da bi vse narode zazibali v sanje o komunističnem raju na zemlji. Za katoličane ni prostora v »anti-religiozni fronti«, ki je bistveno združena z boljševizmom in ki boljševikom pridobiva simpatije v protikrščanskih krogih. Prej ali slej bi morali drago plačati nerazsodnost. Zato razumemo papeževu obsodbo boljševizma v konsistoriju 18. decembra 1924; razumemo papežev svarilo pred boljševiško nevarnostjo.²⁵ Razumemo papežev vzdih: »Spasitelju mira, spasi Rossiju. — Odrešenik sveta, reši Rusijo!« (300 dni odpustka; 23. maja 1922).

²⁴ Russkaja Mysl 1922, marec, str. 159.

²⁵ Vatikanska diplomacija je imela dosti prilike, da spozna boljševice, n. pr. l. 1922, ko so boljševiki skušali prijateljsko občevati s papežem. Rim je središče velike dobrodelne akcije za Ruse. Papeška dobrodelna misija je dosti dolgo z zadostne bližine opazovala razmere v boljševiški Rusiji (1922—1924). Vatikan nima nobenega razloga ogrevati se za prejšnjo carsko Rusijo, ki je preganjala katoliške Poljake in z nasiljem uničila zedinjeno rusinsko cerkev (razen Galicije). S človeškega stališča so dani vsi pogoji za objektivnost Vatikana.

Nasprotno pa moramo časnikarska poročila iz Rusije sprejemati z veliko previdnostjo in kritiko. V Rusiji imajo boljševiki ves tisk popolnoma v svoji oblasti. Zunaj Rusije so mnogi časopisi odvisni od boljševiških informacij in od boljševiškega denarja. Poročila inozemskih očividcev in komisij so večinoma površna in enostranska. Malokdo je, ki bi dobro poznal predvno Rusijo in ki bi mogel sedanjo Rusijo kritično proučevati in primerjati s prejšnjo. Rusija je bila v mnogih ozirih velika kulturna država. Ni čuda, če so še ostali sledovi kulture in če so se na razvalinah prejšnjega roda ohranile ali ustvarile nekatere koristne naprave. — O sedanji Rusiji s fotografsko objektivnostjo poroča Georgij Popov iz napol nemške ruske družine; po Rusiji je potoval l. 1922 in 1923 z inozemskim potnim listom kot dopisnik angleških in nemških časopisov (G. Popov, Stremjaščimsja v Rossiju. Berlin 1924. — Unter dem Sowjetstern. Frankfurt 1924).

Dr. Greg. Rožman — Ljubljana:

Svobodno privoljenje v zakon.

(De libero consensu matrimoniali.)

Summariu: I. Libertas consensus matrimonialis, ut matrimonium sit validum, necessaria est ex positivo iure ecclesiastico, quod vero in ipso iure naturali fundatur. II. Qualem influxum vis et metus in libertatem consentiendi habeant, ex can. 1087 eruitur. Ex ipsis verbis can. cit. demonstrari posse videtur, controversiam de metu injusto quoad modum tantum, affirmative diremptam esse, non vero illam, quae doceat, non requiri metum directum ad extorquendum matrimonium. III. De libertate consensus constare debet, priusquam denuntiationes fiant, ex examine sponsorum. Quomodo hoc examen instituendum sit, ex iure particulari dioecesium slovenarum comparative cognoscitur.

I. Svoboda privoljenja.

Privoljenje je causa efficiens zakonske zveze ter je nenadomestljivo. Ako ni privoljenja v zakon, tudi zakona ni in ga ne more biti dotlej, da prizadeti osebi v zakonsko skupnost privolita (kan. 1081 § 1). Zakonsko privoljenje je vsebinsko kvalificirana pogodba, ki ima natančno določen predmet, na katerega se mora konsenz naravnost in neposredno nanašati. Predmet zakonske pogodbe je izključna in trajna pravica do telesa zakonskega druga in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem (kan. 1081 § 2). Ako je predmet pogodbe kaj drugega, ne nastane zakon ampak bistveno druga pogodba.¹ Tako privoljenje se ne more imenovati consensus matrimonialis seu maritalis. Da je zakonsko privoljenje možno, vsaj ne sme biti zaročencema neznan, da je zakon trajna zveza moža in žene v svrhu, da se rodi potomstvo (kan. 1082 § 1). Ali morata znati, da je sredstvo, s katerim se ta bistvena svrha zakona doseže, copula carnalis? Ni treba! Tako konsekventno in nesporno uče kanonisti. Privoljenje se mora nanašati na bistvo zakona, to pa je vzajemen odstop in sprejem pravic do telesa soproga; telesno združenje samo pa je učinek in udejstvovanje zakona. Izrečno mora zaročenec hoteti bistvo zakona, s tem hoče implicite tudi učinek, h kateremu zakon naravno stremi. Zakonska pogodba sama intrinsece meri na telesno združenje, zato je implicitus consensus in copulam dan že z izrečno privolitvijo v zakon,

¹ S. C. C. (Parisiens.) je 7. marca 1885 proglasila za neveljaven zakon, ko se je dokazalo, da je hotel soproga s ženitvijo pridobiti samo doto ženo, ni pa mu bil predmet zakonske pogodbe odstop in sprejem pravice do telesa soproga v svrhu, da se doseže prvotni namen zakona: potomstvo. Mož je zginil z denarjem v Ameriko, se poročil z drugo osebo; pred cerkveno sodišče se ni prikazal (ASS XVIII, 14—31).

ni pa treba, da bi zaročenec moral naravnost privoliti in copulam. Tudi pri resničnem zakonskem konsenzu more imeti celo namen, da ne bo privolil v dejansko telesno združitev.²

Za zakonski konsenz zadostuje, da stranki in confuso znata, da je potrebno intimno sodelovanje obeh za dosego potomstva. Če imata voljo živeti kot prava zakonca med seboj in vršiti vse dolžnosti v nerazvezljivi skupnosti — kakor ju vpraša župnik po navodilu obrednika — je privoljenje veljavno. Po nastopu pubertete se nepoznanje zakonskih dolžnosti v tej splošnosti ne domneva, temveč bi se moralo v danem slučaju dokazati (kan. 1082 § 2).³ Primerno pripominja Vermeersch: »Sedulo tamen curandum est, ut de toto iure officioque suo instructi contractum ineant.«⁴ Ta pouk je potreben iz moralnega in higienskega stališča, pa tudi iz pravnega, posebno glede neveste, da nepoznanje zakonskih dolžnosti ne moti zakonske zveze že takoj v početku skupnega življenja. V tem ima prvo in glavno dolžnost nevestina m a t i.

Privoljenje v zakon mora biti s v o b o d n o.⁵ Cerkev je to zahtevo v svojem pravu počasi in dosledno izvedla. V rimskem pravu je našla obširne, svobodo otrok omejujoče očetovske pravice (patria potestas). Zakoni otrok so bili ničevi brez dovolitve onega, ki je imel očetovsko oblast.⁶ Sprva je cerkev sprejela to omejitev za svojo. Sv. Bazilij Veliki imenuje zakonsko zvezo brez dovoljenja onih, ki imajo oblast, fornicatio.⁷ Pravoslavna cerkev stoji še danes na istem stališču ter zahteva »privolo starijih« za veljavnost zakona mladoletnih.⁸ V zapadni cerkvi pa je začelo prodirati mnenje, da je privolja starišev potrebna za dovoljen zakon, nikakor pa ni pogoj za veljavnost zakona. Prvi jasni dokaz je podan v odgovoru ad consulta Bulgarorum Nikolaja I. l. 866, kjer se prišteva dovoljenje očetovske oblasti samo k solemnitetam, ne pa k pogojem veljavnega zakona.⁹ Pa trajalo je še dolgo, preden se je v cerkvenopravni teoriji sistematično razvil nauk o popolni svobodi zakonskega konsenza. Po rimskem pravu je bil pri-

² Sanchez, De matrimonio, Lib. II. disp. XXVIII; Gasparri, Tract. can. de matr. II^a nr. 872; can. 1086 § 2.

³ Wernz-Vidal, Ius canonicum, Tom. V. Ius matrimoniale, 547; Gasparri, o. c. nr. 881.

⁴ Epitome I. C. II, 207.

⁵ Gasparri o. c. nr. 873 opušča v opredelitvi zakonske privolitve lastnost svobode in utemeljuje to s tem, da je nesvobodna privolitev v zakon neveljavna samo ex jure positivo. Po svoji naravi ostane volja tudi pod vplivom bojazni svobodna, razen če je bojazen tako močna, da ukine delovanje razuma. Večina kanonistov pa vnaša že v sam pojem zakonske privolitve prostovoljnost ne glede na to, ali jo zahteva že narava privolitve ali pa zgolj pozitivno cerkveno pravo.

⁶ l. 2 Dig. 23, 2; l. 11 Dig. 1, 5.

⁷ Ad Amphil. c. 42 (cfr. c. 38); Migne PG 32, 729.

⁸ Milaš Nik., Pravoslavno crkveno pravo, str. 620 sl.

⁹ c. 3. C. XXX, qu. 5; c. 2. C. XXVII, qu. 2.

siljeno sklenjen zakon izpodbojen, po cerkvenem pravu je izpodbojnost zakona izključena, zato je morala cerkev prisiljen zakon proglasiti za neveljaven in zaščititi vsestransko svobodo zakonskega konsenza. Že viri pred Gratianovim dekretom zahtevajo svobodno privoljenje v zakon,¹⁰ vendar si še glosatorji dekreta niso povsem na jasnem, kakšen vpliv ima sila in bojazen na veljavnost zakona.¹¹ Šele dekretalno pravo je prineslo nekaj več sistema in jasnosti.¹² Kodeks izrečno nikjer ne zahteva, da mora biti zakonski konsenz svoboden, pač pa našteva med vzroki ničnega konsenza silo in bojazen (kan. 1087).

II. Vpliv sile in bojazni na privoljenje v zakon.

Absolutna (zunanja) sila, ki izključuje popolnoma vsak konsenz, pri sklepanju zakona ne pride izlahka v poštev; pač pa kompulzivna sila, t. j. nasilno vplivanje na odločitev volje. Sila (kompulzivna) in bojazen sta korelativna pojma in se v pravu rabita indiscriminatim. Tudi kodeks je obdržal prejšnjo rabo obeh izrazov. Kompulzivna sila konsenza ne izključuje, ampak le njegovo prostovoljnost. Privoljenje in svobodno privoljenje nista istovetna pojma. Ker zahteva cerkveno pravo svoboden konsenz v zakon, zato konsenz izražen pod vplivom sile in bojazni ne more vstvariti zakonske zveze. Večstoletna kontroverza, ali izvira uničujoči vpliv sile in bojazni iz naravnega ali pa pozitivnega cerkvenega prava, še ni dozorela končni rešitvi. Še danes so ugledni kanonisti različnega mnenja. Wernz-Vidal se nagibata bolj k naravnopravnemu stališču,¹³ dočim pa Gasparri zagovarja bolj nasprotno mnenje, katerega mora sprejeti tudi najhujši pozitivist, namreč, da ima zadržek sile in bojazni naravno-pravni temelj, izvira pa formalno iz pozitivnega cerkvenega prava.¹⁴

Nesporno je, da je zakon naravnopravno ničen, ako je bojazen tako velika, da onemogočuje uporabo razuma; tedaj se ne more govoriti niti o preišljenem privoljenju (*consensus deliberatus*). Tudi je zakon ničen, vsaj in foro interno, ako stranka notranje vsako privoljenje izključuje, četudi pod vplivom sile in bojazni zunanje da privoljenje v zakon, ker manjka bistvo konsenza, *internus actus voluntatis*. Cerkev pri sklepanju zakona ne čuva samo zunanje, marveč popolno notranjo svobodo volje proti vsakemu doloznemu, s protizakonitim žuganjem

¹⁰ C. XXXI, qu. 2.

¹¹ Freisen, *Geschichte des kan. Eherechtes*, 262 ssl.

¹² Aleks. III. l. 1170 (c. 14, X, 4, 1); Lucij III. l. 1181 *ibid.* c. 17; Honorij III. l. 1225 *ibid.* c. 28; Gregor IX. l. 1235 *ibid.* c. 29: »In matrimonii et sponsalibus debet esse libertas«.

¹³ o. c. 590 sl.

¹⁴ o. c. nr. 935. Sanchez (*lib. IV, disp. XIV*) imenuje to mnenje *sententia verior*.

povzročenemu vplivanju na privolitev v zakon.¹⁵ Uničujoč vpliv pripisuje tudi taki sili in bojazni, ki sicer ne onemogočuje uporabe razuma in dopušča, da se volja odloči, pa vendar ne več povsem svobodno in neodvisno. Kan. 1087 § 1 našteva v skladu s prejšnjim pravom svojstva, ki jih naj ima bojazen oziroma sila, da onemogoči nastanek zakonske vezi. Sila ali bojazen mora biti 1. težke narave, 2. od zunaj prizadejana, 3. protizakonita ali krivična in 4. taka, da se ji prizadeti ne more ogniti drugače kot s sklenitvijo zakona.

1. Grožnja hudega zla, ki je tako verjetno, da mu ne bo mogoče uiti, povzroča težko bojazen, ki izključuje svobodno privoljenje v zakon. Kako veliko mora biti to zlo, se ne da objektivno določiti. Za notranji forum je merodajno zgolj subjektivno dejstvo, kako je grožnja delovala na duševnost človekovo. Za zunanji forum seveda morajo biti dokazana gotova objektivna dejstva. Med te ne spada samo zlo, s katerim se je grozilo, ampak tudi značaj osebe, ki pretljivo ali silo povzroča, in pa telesna in duševna konstitucija osebe, ki bojazen trpi, in sicer ne samo v splošnem, marveč prav v tistem času, ko je grožnja ali bojazen na njo delovala (*metus subjective gravis*). Kar a priori se ne more trditi, da so osebe ženskega spola dojemljivejše za vpliv bojazni kakor pa moški; je včasih tudi narobe.

Enako moramo presoјati tudi takozvani *metus reverentialis*. Ako izvira samo iz spoštljivosti do starišev, katerim se boji zameriti, ni govora o težki bojazni; ako pa izvira iz groženj, neprimerne siljenja ali celo dejanskih napadov (krivičnega zapostavljanja, sirovega ravnanja, udarcev itd.), je to bojazen presoјati kot vsako drugo.¹⁶ Največkrat silijo v zakon pač stariši svoje otroke in jim omejujejo ono svobodo, ki je pri tako važni odločitvi posebno potrebna. Iz razzodb rimske rote v zakonskih zadevah glede sile in bojazni je razvidno, da gre najčešče za *metus reverentialis qualificatus*.¹⁷ Razsoјati in foro externo, je-li bojazen težka, t. j. zakon onemogočujoča, je stvar cerkvenega sodnika, ki sodi na podlagi podanih dokazov po lastnem preudarku.¹⁸ Ne pride pa v poštev samo zlo, ki grozi prizadeti stranki, ampak tudi ono, ki grozi njej blizu stoječim osebam; zakaj zlo, ki grozi osebam, ki so vsled krvnih ali drugih vezi meni blizu, grozi v gotovi meri meni samemu.¹⁹ Neutemeljeno omejujejo nekateri to samo

¹⁵ Scherer, Handbuch d. Kirchenrechts II, 174.

¹⁶ Sanchez, lib. IV, disp. VI; Wernz-Vidal o. c. 586.

¹⁷ N. pr. Varsavien. 21. jul. 1910 (AAS II, 886); Parisien. 13. mart. 1911, Tunkin. 7. jul. 1911 (AAS III, 166, 661); Veszprimen. 2. jun. 1911; Transylvanien. 11. maii 1912; Tarvisin. 11. mart. 1912 (AAS IV, 108, 474, 503); Cocincinae occid. 14. jul. 1913 (S. Rom. Rotae Decisiones et Sententiae, vol. V, 460).

¹⁸ Sanchez trdi, da je to concors doctorum sententia (lib. IV, disp. V).

¹⁹ c. 12, I, in VI^o; c. 11, V, 11 in VI^o; Gasparri, o. c. nr. 941.

na krvne sorodnike, velja pač glede vseh oseb, ki so prizadetemu blizu iz kateregakoli vzroka; odločilno je edino to, da tej osebi namenjena grožnja povzroča v prizadetem težko bojazen.

2. Bojazen mora biti povzročena od zunanje sile. Ako sklene kdo zakon z določeno osebo pod vplivom bojazni, ki izvira iz njegove lastne notranjosti n. pr. iz bojazni za svoj ugled, za svoje zdravje, vsled očitkov vesti ali iz strahu pred pogubljenjem, je zakon seveda veljaven. Taka iz lastne notranjosti izvirajoča bojazen se ne more imenovati krivična ali protizakonita.

3. Krivična ali protizakonita je bojazen, ako tisti, ki jo povzroča, ni v to upravičen ali pa jo povzroča na neupravičen način. Kjer ni krivične grožnje, tam ni govora o razdiravni bojazni.²⁰ Zdi se mi, da po današnjem pravu upravičenega siljenja v zakon sploh ne more biti. Pravično v strogem pomenu besede je siljenje le, če ga vrši cerkveni sodnik nasproti zaročencu, ki nima zakonitega vzroka za odstop, in pa nasproti zapeljivcu, da vzame v zakon zapeljano osebo. Glede zaročencev odpade danes možnost sodniškega siljenja, ker po kan. 1017 § 3 zaročka ne nudi možnosti tožbe na sklenitev zakona. Pa tudi zapeljivca sodnik ne more siliti v zakon. Že v pravu pred kodeksom je imel na razpolago alternativo, ali vzeti zapeljano osebo v zakon, ali pa ji dati odškodnino (»aut duc aut dota«); kazensko pravo kodeksa pa kaznuje samo kvalificirane delikte contra sexum, ne omenja pa nikjer več dolžnosti zapeljano osebo vzeti v zakon (kan. 2353, 2357).

Krivična je bojazen povzročujoča sila ali po svojem bistvu (ex substantia) ali pa po načinu (ex modo). Po svojem bistvu je krivična, če zagroženo zlo nikakor ni zaslužno (n. pr. zagrožena kazen vsled delikta, ki se ni zgodil); po načinu je krivična, če je zlo samoposebi sicer zaslužno, pa oseba, ki grozi, v to sploh ni kompetentna ali pa vsaj ne v danih okoliščinah. Med priznanimi kanonisti ni edinosti v tem, ali zadostuje tudi zgolj po načinu krivična bojazen, da onemogoči zakon, ali pa mora v vsakem slučaju biti bistveno krivična.²¹ Kodeks pa je to vprašanje rešil. Chelodí²² opozarja na stilizacijo kanona 1087 § 1, iz katere se da izvajati rešitev kontroverze. Kanon rabi izraz »ob metum i n j u s t e incussum«; rabi adverb »injuste«, ne pa adjektiv »injustum metum«. »Injuste« je načinovni prislov, ki na vprašanje kako? kaže

²⁰ Scherer, o. c. II, 176.

²¹ Wernz - Vidal (o. c. 587) zahteva krivico »sive quoad substantiam sive saltem quoad modum«; Gasparri (o. c. nr. 950) pa misli, da samo po načinu krivična bojazen »probabilis« ne zadostuje. Njemu se priključuje Vermeersch, o. c. II, 209.

²² Ius matrimoniale iuxta Cod. I. Can. pg. 142 sl.

način dejanja. S to, gotovo nameravano stilizacijo kodeks jasno priznava uničujočo učinkovitost tudi bojazni, krivični samo po načinu, ker tudi taka je krivično (injuste) prizadejana. Praktično pa to vprašanje ni kaj zelo pomembno, če vzamemo »upravičeno siljenje« v strogem pomenu, ker takega današnje cerkveno pravo ne pozna. O upravičenem siljenju moremo govoriti le v širšem, manj strogem pomenu, n. pr. ako oče »sili« zapeljivca svoje hčere, da sklene zakon z njo.

4. Siljenje se mora nanašati na zakon. Ali mora sila meriti direktno na zakon ali ne, o tem je bilo mnenje različno. Večina priznanih kanonistov je stala na strani strožjega mnenja, ki se je izražalo v stalni formuli: »metus directus ad extorquendum consensum matrimoniale«; Sanchez je imenuje: »conclusio certissima apud omnes«. ²³ Pa klasične zagovornike je imelo tudi nasprotno mnenje, da zadostuje bojazen, ki sicer ne namerava izsiliti ravno zakona, kateri pa se prizadeti izogne po prostem preudarku s tem, da izvoli kot minus malum določen zakon, ki bi ga sicer ne sklenil. ²⁴ Kodeks ni uporabil prejšnje splošno rabljene formulacije, ampak se zelo previdno izraža: »a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium«. Zdi se, kakor da se kodeks nagiba k temu milejšemu mnenju. Tako trdi Chelodi, ²⁵ da je kodeks tudi to kontroverzo končno rešil v smislu, da zadostuje samo indirektna bojazen, a je v tem prav osamljen; večina razlagalcev kodeksa razlaga citirane besede zakonika v pomenu, kakor prej rabljeno formulo. ²⁶ Iz besedila kanona moramo pač brez dvoma sklepati, da se mora bojazen nanašati naravnost na zakon, drugače se mora besedi »cogatur« delati sila. Prizadeti je prisiljen skleniti zakon, to je edina možnost, da se ogne zlu, ki mu krivično preti. Ako je še druga možnost dana, potem ne moremo reči, da je prisiljen skleniti zakon, saj ima še druga pota, da se osvobodi. Dvomne slučaje, katere navaja Gasparri, ²⁷ lahko rešimo z besedilom kodeksa. N. pr.: nedolžni, katerega namerava sodnik krivično obsoditi, sklene zakon s sodnikovo hčerjo in se tako reši krivične obsodbe. Od početka bojazen res ne meri na zakon; a ko se odloči prizadeti za zakon s sodnikovo hčerjo, mu preti krivična obsodba za slučaj, da zakona ne bi sklenil. Izprva se je obtoženec prosto odločil pod vplivom samo indirektna bojazni za zakon, nato pa je postala bojazen direktna, ker zdaj grozi sodnik (vsaj implicite, če ne popolnoma explicite): če ne skleneš zakona, boš obsojen. Tako je postala prvotno indirektna bojazen

²³ o. c., lib. IV, disp. VII, n. 3.

²⁴ Schmalzgrueber, lus eccl. univ. lib. IV, tit. I, n. 398 sq; De Lugo, De just. et jur. disp. XXII, n. 175 sq.

²⁵ o. c., pag. 142.

²⁶ Wernz-Vidal, o. c. 587 sq; Vermeersch, o. c. II, 290; Blat, Comment. lib. III, pars I, 622.

²⁷ o. c., n. 952.

končno čisto direktna in s tem razdiravna. Ako pa bojazen od začetka nikakor nima nobenega odnošaja na zakon, potem ne more postati direktna. Brez pomena za razdiravni učinek je, ali meri siljenje na zakon z določeno osebo ali z nedoločeno izmed več določenih. Ako meri bojazen vobče na zakon brez ozira na kako osebo, bi onemogočala veljaven zakon le tedaj, ako bi prizadeta oseba odklanjala sploh vsak zakon, ker le tedaj bi bila res siljena v zakon; ako pa ne odklanja zakona sploh, ni govora o sili, ker je v izbiri zakonskega druga prosta.

Vsled sile in bojazni neveljaven zakon se neredko poveljavi z naknadnim odobrenjem stranke, ki je začetkoma le prisiljeno privolila vanj. Ker je vpliv bojazni na voljo neviden in je zunanje privoljenje pred župnikom in pričami podano, se zakon poveljavi z samo notranjo privolitvijo brez vsakega sodelovanja cerkvene oblasti (kan. 1136 § 2.). Naknadni konsenz v takem slučaju je lahko tih (tacitus), podan s prostovoljno telesno združitvijo cum affectu maritali.²⁸ Domneva se tak konsenz iz prostovoljnega daljšega skupnega bivanja,²⁹ a ta domneva dopušča nasproten dokaz resnice. Zakona nič drugega ne poveljavi kakor resničen konsenz; ako tega ni, tudi ni zakona, pa najsi živita navidezna zakonca še toliko let v skupnosti.

III. Svoboda privoljenja se mora dognati pred poroko.

Izkušnja zakonskih sodišč kaže, da se tožbe za proglašitev ničnosti zakona predlagajo največkrat zaradi sile in bojazni, in to v vseh inštancah.³⁰ Nedostatek svobodne privolitve relativno prevladuje kot vzrok neveljavnih zakonov. Po sklenjenem zakonu je navadno težavno dokazati silo in bojazen, včasih povsem nemogoče in tako ostane nesrečen in neveljaven zakon. Da se kolikor le mogoče preprečijo taki zakoni, zahteva cerkveno pravo, da se mora pred poroko in sicer že pred oklicji ugotoviti popolna svoboda obeh zaročencev. Ta namen ima v kanonu 1020 predpisano izpraševanje ženina in neveste. Že rimski obrednik zahteva, naj župnik ne oklicuje »nisi prius de utriusque contrahentis libero consensu sibi bene constet«. Benedikt XIV. je v konstituciji »Nimiam licentiam« 23. maja 1743 natančneje predpisal, da mora župnik

²⁸ Alex. III, 1180 (c. 9. X, 4, 2); Klem. III, 1190 (c. 4. X, 4, 18).

²⁹ Klem. III, 1188: »Matrimonium per vim contractum cohabitatione spontanea convalescit« (c. 21, X, 4, 1). Sanchez, lib. IV, disp. XVIII.

³⁰ S. Romana Rota je n. pr. l. 1923. objavila razsodbe v 31 zakonskih zadevah, med temi je bilo 17 slučajev: nullitas matrimonii ex capite vis et metus; v osmih slučajih je bil zakon spoznan za neveljavnega, v devetih pa ne. L. 1924. je objavljenih 42 zakonskih razprav oziroma razsodb, med temi 18 vsled sile in bojazni; 14 razsodb se glasi za neveljavnost, 4 za veljavnost osporovanega zakona (AAS XV, XVI).

ženina in nevesto vsakega posebej in previdno izprašati, »an ex voluntate, sponte ac libenter, et vero cum animi consensu in matrimonium vicissim jungantur«. V skladu s temi predpisi je tudi po kan. 1020 eden glavnih namenov izpraševanja to, da se ugotovi, da zaročenca, posebno še nevesta, svobodno privolita v zakon. Da more vsak neovirano, brez nasilnega vplivanja sozaročenca ali tretje osebe kot priče priznati, naj župnik vpraša »tum sponsus tum sponsam etiam seorsum et caute« o svobodi in o skritih zadržkih. Vprašanja, katera naj stavi, v občem pravu niso natančneje določena; določijo naj se partikularno s škofijskimi naredbami. Večinoma imajo škofije predpisane obrazce za ta izpraševalni zapisnik.³¹ Ti obrazci imajo formulirana vprašanja na oba zaročenca in na priče. Vprašanje o svobodni privolitvi v zakon se mora staviti v vsakem slučaju, ker je predpisano v občem pravu (kanon 1020 § 2.).

Ljubljanska škofija je izdala »Zapisnik pri izpraševanju ženinov in nevest pred oklici«, ki vsebuje na ženina vprašanje: »Ali se bo zakon sklenil s sedanjo nevesto premišljeno, prosto, brez nasilstva in stavljenih pogojev?« Isto vprašanje je stavljeno nevesti, zraven pa stoji pripomba: »O tem je vprašati nevesto posebej, samo zase, ne vpričo ženina ali kake druge osebe.« Seveda je vsaj včasih treba tudi ženina vprašati posebej, ker se med štirimi očmi ne stavi samo vprašanje o svobodni privolitvi, ampak tudi o tajnih zadržkih (n. pr. votum, crimen), po katerih se vpričo drugih oseb ne more vpraševati. Župnik mora vprašati, in sicer z vso diskretnostjo, čeravno zaročenca nista dolžna ravno njemu razkriti tajnih zadržkov, če jih morda rajši povesta spovedniku; a opozoriti ju mora na to dolžnost. Morda bi bilo umestneje vprašati za morebitne pogoje posebej ne v zvezi z vprašanjem o svobodi, da ostane važno vprašanje o premišljenem in prostovoljnem konsenzu samo za se. — Goriški »Zapisnik ženina in neveste v svrhu poizvedb pred poroko«, ki je obširen in natančen, vprašuje ženina: »Ali sklepa zakon s sedanjo nevesto s preudarkom, svobodno, ne po sili in brez vsakih pogojev?«, nevesto pa: »Če s sedanjim ženinom sklepa zakon s preudarkom, svobodno, ne po sili in ne da bi stavila pogojev?« — Krški (celovski) »Trauungs-Informationen-Examen-Protokoll« vprašuje oba: »Ali sklepa zakon s sedanjo nevesto (s sedanjim ženinom) prostovoljno in neprisiljeno?« Vprašanja po pogojih nima. — Lavantinski kratki »Ženitninski izpraševalni zapisnik« vprašuje: »Jih nihče v zakon ne sili?« Po pogojih ne vprašuje. Priporočljivo je, da se

³¹ Dunajska škofija n. pr. nima nobenega predpisanega obrazca; ampak župnik sestavi vsakokrat poseben zapisnik in stavi vprašanja, ki se mu zde v danem slučaju potrebna.

vprašata zaročenca tudi, če morda sklepata zakon pod kakšnimi pogoji. Če pozneje osporavata zakon zaradi neizpolnenih pogojev — kar se dogaja — je cerkv. sodišču postopanje olajšano, ako ima župnik s podpisom ali celo s prisego potrjeno izjavo obeh, da ne stavita zakonu nobenih pogojev.

Prič ljubljanski zapisnik ne zahteva, nima posebnih vprašanj za nje, dočim jih imajo goriški, lavantinski in krški. Priče, ki naj potrdijo samski stan³² zaročencev, je predpisal Klement X. z dekretom »Cum alias« 21. avg. 1670. Ta dekret se ni povsod izvedel. Priči — dve za vsako stranko, sta pa lahko isti dve — iz pričujeta identiteto zaročencev. To je njuna glavna naloga. V drugi vrsti še le razkrijeta event. zadržke, ki so jima znani. Kot priče osebne istovetnosti se pripustijo le take osebe — moške ali ženske —, ki zaročenca osebno poznajo in ki so župniku osebno znane (bene cognitae). Neznane priče more župnik pripustiti le, ako imajo od kake župniku dobro znane in zanesljive osebe izpričevalo o svoji osebi in pričevalni sposobnosti. Svoje izjave potrdijo priče s prisego.³³ Vprašanja, ki se naj stavijo pričam, se nanašajo na osebi zaročencev in na zakonske zadržke, kateri so pričam znani, in na nič drugega. Goriški zapisnik ima za priče popolnoma pravilna vprašanja: »Če ženine dobro poznajo? Če morda vedo za kak zakonski zadržek med ženinini?« Seveda bo župnik vprašal po posameznih zadržkih, t. j. pričam naštel in razložil posamezne zadržke, ker ni pričakovati, da bi priče vse kanonske zadržke vedele ali pa vsaj v spominu imele. Lavantinski in krški zapisnik vprašujeta preveč: »Poznajo li zaročenca in razmere v zapisniku zapisane? Znajo li kak zadržek, ki v zapisniku ni omenjen?« Ta vprašanja so upravičena le, če so priče pri vsem izpraševanju navzoče in resničnost izpovedb zaročencev kontrolirajo. Ker pa naj župnik ženina in nevesto tudi posamič izprašuje, se ta vprašanja pričam ne smejo in ne morejo nanašati na razmere in zadržke, katere je župnik izvedel v posebnem izpraševanju in kolikor jih je v zapisnik zabeležil. Vsega zabeležiti ne sme, n. pr. tajne zadržke. Tudi sklep lavantinskega zapisnika: »Zapisnik se je prebral, se potrjuje, sklepa in podpisuje« je v tej splošnosti nepravilen, ker se pričam prebere le, kar so one izjavile, in samo to podpišejo, ne pa tudi izpovedb zaročencev.³⁴ Pač pa mora župnik pri podpisu zapisnika posebej potrditi, da so mu priče dobro znane.

Skrbno in pravilno sestavljen zapisnik je velike važnosti, prav posebno še tedaj, kadar se predloži sodišču tožba za razglasitev neveljavnosti zakona. Zapisnik tudi tedaj ne sme

³² »Status liber« (samski stan) pomeni prostost od vsakega zadržka sploh, ne samo od zadržka obstoječe zakonske vezi (ligaminis).

³³ Gasparri, o. c. I, n. 175.

³⁴ ibid. n. 176.

biti površen, ko so vse prizadete osebe in razmere župniku dobro znane. Župnik v takem slučaju za svoje postopanje res ne rabi natančnega zapisnika, rabi ga pa morda mnogo let pozneje cerkv. zakonsko sodišče. Župnik v zapisniku ne zbira samo zase potrebne podatke, ampak sestavlja važno javno listino. Velik nedostatek je, če kje sploh ne delajo zapisnikov o izpraševanju ženina in neveste, ali pa vsaj nimajo enotnih formularjev. V vseh sporih glede veljavnosti zakona tvori zapisnik eno glavnih listin pri zakonskem sodišču, zato naj bo vsakikrat vestno, natančno in dosti obširno sestavljen, naj ugotovi še posebno temelj veljavnega in srečnega zakona, svobodno privoljenje.

Dr. Jan. Fabijan — Ljubljana:

Marija — srednica vseh milosti.

(De Maria, mediatrice omnium grátiarum.)

Summarium. — IV. Evolutio doctrinae de mediatione universali B. M. V. explicatur: 1. Ex munere novae Evae, ut in traditione fundamentum praestante S. Scriptura concipitur, doctrinae veritas ostenditur. 2. Ex titulo matris spiritualis eodem modo probatur. 3. Ex diversis titulis mediationem B. M. V. extollentibus idem confirmatur. 4. Explicitis testimoniis haec veritas ut terminus evolutionis demonstratur.

IV. Utemeljevanje nauka.

Že v zadnji razpravi¹ smo na podlagi neoporečnih resnic ugotovili, da moremo Marijo upravičeno imenovati srednico vseh milosti. Izbrana za mater Kristusa, odrešenika in srednika med Bogom in človeštvom, je privolila in tako moralno sodelovala pri odrešenju, pri pridobitvi milosti. Ta resnica je gotovo vključena v razodetje božjega materinstva. Nič manj ni nasplošno gotovo tudi Marijino sodelovanje pri razdelitvi milosti. Po svojem zasluženju na zemlji in po svoji do konca sveta trajajoči priprošnji v nebesih dosega mnogo milosti posameznikom in vsemu človeškemu rodu.

Ali pa Marija sodeluje pri delitvi vseh milosti, in sicer direktno, neposredno? To vprašanje smo si zastavili in tudi že pritrjujoče odgovorili nanj. Kako ta odgovor utemeljiti? Ali imamo zadosti dogmatičnih razlogov za to pobožno trditev? Ozrimo se najprej v zgodovino, pregledjmo tradicijo katoliškega nauka in življenja, da spoznamo klice, iz katerih je rastlo vedno

¹ BV V, 1, nsl.

bolj zavestno prepričanje o srednici vseh milosti, ter spoznamo tudi priče, ki nauk že izrečno razlagajo in utemeljujejo, in način njih pričevanja. Iz pričevanja tradicije in pa seveda tudi upoštevajoč jasne verske resnice bomo potem lahko vsestransko določili pojem posredovanja milosti po Mariji in na ta način jasno opredelili vsebino in meje nauka.

Tradicijo o posredovanju milosti po Mariji moremo v pogledu na vire pričevanja razdeliti v tri skupine: a) spise cerkvenih očetov, pisateljev in teologov; b) liturgijo; c) izjave in določbe cerkvene avtoritete. Iz soglasja cele tradicije posameznih dob ali posameznih virov pa moremo razbrati nekatere resnice, ki imajo notranjo zvezo z naukom o Mariji, srednici vseh milosti. Ta zveza obstoji v tem, da je v njih vključen nauk (implicite) ali pa se da logično izvajati iz njih ali pa je nauk tradicije stvarno popolnoma takšen, kakor je od nas formuliran v tezi. Če tako obravnavamo to vprašanje, odkrijemo obenem s spoznanjem zunanjega in notranjega razvoja tudi svetopisemska mesta, ki se na njih more osnovati ta nauk.

Na prvem mestu dobimo med resnicami, ki tvorijo dogmatični temelj prepričanja o srednici vseh milosti in so tudi zgodovinsko prva klica za ta nauk, resnico o Mariji — drugi ali novi Evi. Zato tudi o tej primeri najprej govorimo, iz pričevanja tradicije razberemo njeno vsebino in njen odnos do našega nauka.

A. Marija je nova Eva,² zato je srednica vseh milosti. Že od sv. Justina dalje dobimo antitezo Eva-Marija. Marija in njeno delo z ozirom na človeški rod nasprotuje delu Eve z ozirom na človeški rod, tako se prikaže Marija kot nova Eva, od katere tudi izhaja novo delo, ki popravi žalostni vpliv Evine nezvestobe nasproti Bogu.³

Naberimo nekoliko tekstov iz spisov cerkvenih očetov in pisateljev!

Sv. Justin († ok. 165) dokazuje mesijanstvo in božanstvo Kristusovo, posebno pa tudi proti doketizmu in različnim gno-

² Cfr. Billot, De verbo incarnato⁵. (Prati 1912) 384 sl. Od istega pisatelja je tudi uvod v Broise-Bainvelovi knjigi, Marie, Mère de grâce in obravnava isti predmet; Terrien o. c. II. 1. zv. str. 3 sl.; Chr. Pesch o. c. 142 sl.; Bover, La mediacion universal de la »segunda Eva« en la tradicion patristica; Bainvel v citirani knjigi, 66 sl.; Bittremieux, Maria, Middelaars tusschen God en de Menschen (Handelingen van het vlaamsch Maria Congres te Brussel, 8—11 sept. 1921. 110 sl.); Anciaux, Marie, Nouvelle Eve (Memoires et Rapports du Congres Marial, tenu à Bruxelles, 8—11 sept. 1921. 149 sl.).

³ Izraz »nova Eva« zasledimo prvič v govoru o Marijinem označenju od neznanega pisatelja iz 7. stol. Prim. Pesch. o. c. 143.

stičnim zmotam rojstvo Jezusa Kristusa iz Marije Device. V knjigi *Dialogus cum Tryphone* ima tudi primero med Evo in Marijo. »Vemo, da je Sin božji pred vsemi stvarmi izšel iz Očeta — — — in vemo, da je postal človek po Mariji Devici, da bi tako prenehala nepokorščina po isti poti, kakor se je začela iz kače. Ko je namreč Eva bila še devica in nedotaknjena, je spočela besedo, vdano ji od hudobnega duha, in rodila nepokorščino in smrt. Devica Marija pa je spočela vero in veselje ter odgovorila angelu, ki ji je naznanil veselo vest: Zgodi se mi po tvoji besedi.«⁴ Sv. Justin postavlja princip: Po isti poti naj se izvrši odrešenje, kakor se je izvršil padeč človeškega rodu. Začela se je nesreča po Evi, devici, nepokorni, začne in izvrši naj se zato odrešenje po Mariji, devici, verni.

Posebno jasno pa je izrazil antitezo med Evo in Marijo sv. Irenej († 202).⁵ »Kakor je ona (Eva) bila zapeljana po angelovem govoru, da je bežala pred Bogom, ker je njegovo zapoved (besedo) prekršila, tako je tudi ta (Marija) prejela iz angelovih ust oznanilo, po katerem je Boga nosila v svojem telesu, ker je bila pokorna njegovi besedi. In kakor je bila ona nepokorna Bogu, tako se je dala ta nagovoriti, da je bila pokorna Bogu; tako je postala devica Marija zagovornica device Eve (*advocata*). In kakor je ena devica izročila človeški rod smrti, tako ga druga devica reši, ker je nepokorščino device odtehtala pokorščina device. Tako je zahrbtnost kače bila premagana po preprostosti golobice, razrešene so bile spona, ki so nas vezale na smrt.«⁶ Na drugem mestu slavi Marijo, da je razvezala vozle, ki ga je Eva napravila. »Na ta način je pokorščina Marije razvozlala vozle Evine nepokorščine, zakaj kar je devica Eva s svojo nevero zavezala, je devica Marija s svojo vero razvezala.«⁷ Kristus je bil izvor živih, kakor Adam izvor mrtvih.⁸ Sledeče misli torej zasledimo v Irenejevem nauku: Eva in Marija sta sodelovali pri usodi človeškega rodu, pa v zvezi z Adamom in Kristusom, ki sta bila glavni izvor nesreče in pa odrešenja. Eva, devica, a že poročena z možem, nepokorna Bogu, je postala vzrok smrti za ves človeški rod, Marija, devica, tudi zaročena možu, je bila pokorna Bogu in tako postala za ves človeški rod vzrok

⁴ Dial. c. Tryph. n. 100 Otto, Corp. apolog. christ. saec. II. vol. II^a, 358.

⁵ Cir. P. Galtier, La vierge que nous régénère (Recherches des sciences religieuses V (1914) str. 136 sl. Isti: La maternité de grâce dans S. Irénée (Mémoires et Rapports str. 41 sl.); W. Scherer, Zur Mariologie des hl. Irenäus (Z k Th 1913, I 119); Bellon, De Marialeer van Ignatius, Justinus, Ireneus en Origenes (Handelingen str. 161 sl.).

⁶ Contra haereses I. 5 c. 19 n. 1 (PG 7, 1175 sl.).

⁷ O. c. I. 3. c. 22 n. 4 (PG 7, 958 sl.).

⁸ Ibid.

zveličanja (*causa salutis*). V tem obstoji »recirculatio«⁹ od Marije do Eve. Marijo združuje s Kristusom; ona dva popravita, kar sta zagrešila Eva in Adam. Eva in Adam sta z nepokorščino postala *causa perditionis* za človeški rod, Marija in Kristus s pokorščino *causa salutis*.

Tertulijan pozna pravtako paralelo med Evo in Marijo. »Hudobni duh se je polastil podobe božje (človeka), Bog jo je pridobil nazaj »*aemula operatione*«. Evo devico je prevarila beseda hudobnega duha in povzročila smrt, v Mariji devici naj bi božja beseda budila življenje, kar je ta spol pogubil, naj ta spol reši.«¹⁰ Po Tertulijanovem prepričanju je dejanski način odrešenja posledica reda, ki ga je Bog določil. Tako je Marija po posebnem božjem načrtu določena, da pridružena Kristusu sodeluje pri odrešenju.

Isto misel dobimo pri sv. Efreemu. V začetku je prešla radi prestopka prastaršev smrt na vse ljudi; sedaj so vsi ljudje po Mariji dosegli življenje. V začetku se je kača priplazila do Evinih ušes in od tam razširila strup po vsem telesu, danes je Marija, ker je poslušala, sprejela njega, ki zagotavlja večno srečo. Kar je torej povzročilo smrt, je posredovalo tudi življenje.¹¹ Eva je bila izvir naše smrti, Marija vzrok našega zveličanja.¹²

Protiarijanski bojevnik iz 4. stoletja, sv. Ciril Jeruzalemski, ponavlja isto misel: Po devici Evi je prišla smrt, potrebno je bilo, da je po devici ali bolje iz device prišlo življenje; da je tako tej prinesel Gabriel dobro oznanilo, kakor je ono prevarila kača.¹³

Sv. Epifanij obširno razpleta v svojem delu *Adv. haereses* paralelo med Evo in Marijo. Kratko in odločno pa posnema vso vsebino v stavku: Eva je človeškemu rodu vzrok smrti, po njej je smrt prišla v svet; Marija je pa vzrok življenja, zakaj

⁹ Izraza ne morem primerno prestaviti v slovenski jezik. Misel pa je podobna, kakor je izražena z besedo *recapitulatio*, o kateri govori Irenej na istem mestu, pa o Kristusu. Sv. Irenej stavi primero med Kristusom in Adamom, Kristus je obnovil človeštvo, »*recapitulans universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est ad mortem eius*«. (*Contra haer.* 5, 23 n. 2. PG 7. 1185).

¹⁰ »*Sed et hic ratio defendit, quod Deus imaginem et similitudinem suam a diabolo captam aemula operatione recuperavit. In virginem enim adhuc Evam irrepserat vepbum aedificatorium mortis: in virginem aequo introducendum erat Dei Verbum exstructorium vitae, ut quod per eiusmodi sexum abierat in perditionem, per eundem sexum redigeretur in salutem. Crediderat Eva serpenti, credidit Maria Gabrieli. Quod illa credendo deliquit haec credendo delevit.*« *De carne Christi* c. 17 PL 2, 782).

¹¹ S. Ephraem, *Opera syriace latine* III. 606 cit. pri Peschu o. c. 150.

¹² »*Altera salutis, altera nostrae mortis origo fuit. Age rationes utriusque conferamus, Eva ex quo simplicitatem a prudentia discrevit, plane desipuit; Maria sapienter prudentiam credidit esse salem et condimentum simplicitatis.*« Pri Peschu o. c. 150.

¹³ *Cat.* 12, 15 (PG 33, 741. 742).

iz nje je bilo življenje rojeno.¹⁴ Eva je dobila skrivnostno ime: mati živih, in sicer po grehu. Zato je to ime pravzaprav bilo dano za Marijo, ta je prava mati živih.¹⁵

Sv. Janez Krizostom razlaga Gen 3, 15: Sovrašтво bom naredil med teboj in med ženo, med tvojim in njenim zarodom. In ne bom zadovoljen samo s tem, da se boš plazila po zemlji, ampak bom ustvaril ženo, ki ti bo sovražna in ne bo dostopna za zvezo, pa ne samo nje, ampak tudi njen zarod bom napravil tvojemu zarodu večno sovražen.¹⁶ Na drugem mestu govori, kako so bili devica, drevo, smrt znamenja naše nesreče. Potem pa nadaljuje: »Glej kako so bile iste stvari vzrok našega življenja. Namesto Eve — Marija. Namesto drevesa spoznanja dobrega in hudega — les križa. Namesto smrti Adama — smrt Gospoda. Vidiš, kako je bil poražen z istim orožjem, s katerim je zmagal.«¹⁷

Veliki zagovornik božjega materinstva Marijinega, sv. Ciril Aleksandrijski, primerja Evo, ki je spočela besedo smrti, in Marijo, ki je sprejela blagovest in rodila včlovečeno Besedo, ki nam je pridobila večno življenje.¹⁸

Zenon Veronski kratko in lepo izraža: »Ti (o ljubezen) si obnovila Evo v Mariji; ti si prenovila Adama v Kristusu.«¹⁹

Sv. Ambrozij govori mnogokrat o razmerju Eve in Marije in izraža svoje prepričanje, da je Bog hotel tudi življenje dati po Mariji, ker je smrt došla po ženi, Evi. »Kakor se je greh začel po ženah, tako se tudi začne dobro po ženah.«²⁰ Ko je hotel dati svetu zveličanje, je prišel po devici in je popravil padec žene po porodu device.²¹ Po ženi je nastopila bridkost, po devici je prišlo zveličanje.²² Podobno govori še na mnogih drugih mestih.²³

Kratko in jasno izraža odnos med Evo in Marijo sv. Hieronim: *Mors per Evam, vita per Mariam*.²⁴

Isto resnico na razne načine razlaga sv. Avguštin: *Per feminam mors, per feminam vita*.²⁵ Po istih stopnjah, po katerih se je človeška narava pogubila, je bila od Gospoda Jezusa

¹⁴ Adv. haer. 78, 18 (PG 42, 728, 729).

¹⁵ Isto misel izreka sv. Nilus (5. stol.): *Figurate (τυπιμαθς) principio condita Eva vita vocata est, ut secundam adnotaret (PG 79, 179).*

¹⁶ In Gen. hom. 17, 7 (PG 53, 143).

¹⁷ Hom. in S. Pascha n. 2 (PG 52, 768).

¹⁸ De recta fide ad Reginas (PG 76, 1216).

¹⁹ Tractatus lib. 1 tr. 2, 9 (PL 11, 278).

²⁰ In Luc. I. II. 28 (PL 15, 1562).

²¹ Exhort. virgin. IV. 26 (PL 16, 343).

²² Epist. 42, 3 (PL 16 1124).

²³ Gl. Bover, *Ma mediacion universal e Maria segun San Ambrosio (Gregorianum 1924, 1 str. 29 sl.)*.

²⁴ Epist. 22, 21 (PL 22, 408).

²⁵ Sermo 232, 2 (PL 38, 1108); *De agone christ. 24 (PL 40, 302); Sermo 289, 2 (PL 38, 1308) etc.*

Kristusa upostavljena. Adam prevzeten, Kristus ponižen! Po ženi smrt, po ženi življenje!

Čujmo še sv. Petra Krizologa! »K devici pride hudobni duh, k Mariji pride dobri angel, da bi to, kar je podrl hudobni angel, dvignil dobri angel. Oni je svetoval k neveri, ta k veri: ona je verovala svetovalcu, ta je verovala stvarniku.«²⁶ Istotako stavi princip: »Audistis hodie, fratres carissimi, angelum cum muliere de hominis reparatione tractantem. Audistis agi ut homo cursibus eisdem, quibus dilapsus fuerat ad mortem, rediret ad vitam.«²⁷

Preveč bi se raztegnil ta del razprave, ako bi hotel citirati vsa mesta iz cerkvenih očetov, ki primerjajo Marijo z Evo. Nauk je popolnoma splošen. Radi te njegove splošnosti po krajih in časih moremo upravičeno sklepati, da je apostolskega izvora. To še toliko bolj, ker nam že način, kako razpravljajo cerkveni očetje ali pisatelji, pravitako tudi njihove izrečne besede dokazujejo, da hočejo le razlagati ali pa aplicirati na Marijo besede protoevangelija Gen 3, 15. Navedem le še besede sv. Bernarda, ki je vsebino tega naslova zajel v vsej njeni določnosti in jo v mnogih svojih govorih o Mariji razvijal: »Redditur nempe femina pro femina... quae pro ligno mortis gustum tibi porrigat vitae et pro venenoso cibo illo amaritudinis dulcedinem pariat fructus aeterni... O feminam singulariter venerandam, super omnes feminas admirabilem parentum reparatricem, posterorum vivificatricem.«²⁸ »Vehementer quidem nobis vir unus et mulier una nocuere; sed gratias Deo, per unum nihilominus virum et mulierem unam omnia restaurantur, nec sine magno foenore gratiarum. Sic nimirum prudentissimus et clementissimus artifex, quod quassatum fuerat non confregit, sed utilius omnino refecit, ut videlicet nobis novum formaret Adam ex veteri et Evam transfunderet in Mariam.«²⁹ »Et quidem sufficere poterat nobis Christus, siquidem et nunc omnis sufficientia nostra ex eo est: sed nobis bonum non erat esse hominem solum. Congruum magis ut adesset nostrae reparationi sexus uterque, quorum corruptioni neuter defuisset... Iam itaque nec ipsa mulier benedicta in mulieribus videbitur otiosa: invenietur equidem locus eius in hac reconciliatione. Opus est enim Mediatore ad Mediatorem istum nec alter nobis utilior quam Maria... Quid ad Mariam accedere trepidet humana fragilitas?... Omnibus misericordiae sinum aperit, ut de plenitudine eius accibiant universi, captivus redemptionem, aeger curationem, tristis consolationem, peccator veniam, iustus gratiam, angelus laetitiam, denique tota Trinitas gloriam, Filii persona carnis humanae substantiam, ut

²⁶ Sermo 148 (PL 52, 597).

²⁷ Sermo 142 de Virgin. annunt. (PL 52, 579).

²⁸ Hom. II. super Missus est n. 3.

²⁹ Sermo de duodecim Virgin. praerogativis 1 (PL 183, 428).

non sit qui se abscondat a calore eius.«³⁰ »Intuere, o homo, consilium Dei... redempturus humanum genus, pretium universum contulit in Mariam... Altius ergo intueamini, quanto devotionis affectu nobis eam voluerit honorari, qui totius boni plenitudinem posuit in Maria; ut proinde si quid spei in nobis est, si quid gratiae, si quid salutis, ab ea noverimus redundare, quae ascendit deliciis affluens... Tolle corpus hoc solare quod illuminat mundum: ubi dies? Tolle Mariam, hanc maris stellam, maris utique magni et spatiosi: quid nisi caligo involvens et umbra mortis ac densissimae tenebrae relinquuntur?«³¹

Že iz teh citatov je precej jasno, da sv. Bernard misli, da je nova Eva neločljivo združena z novim Adamom kot posredovalka milosti. Ne nujno; Kristus zadostuje. Ali primerno je, da obojni spol posreduje odrešenje, ker je obojni spol povzročil nesrečo človeškega rodu.³² Božji sklep je bil zato, da je Marija »mediatrix ad mediatorem«, da vedno še posreduje milosti. Ni potrebno, da bi po teh jasnih in splošnih izjavah cerkvenih pisateljev to paralelo zasledovali še v liturgiji. Zakaj tudi tu dobimo vsaj stvarno dovolj jasno poudarjeno, da je Marija obnovila to, kar je Eva razdrla. »Quod Eva tristis abstulit, tu reddis almo germine, intrent ut astra flebiles, caeli recludis cardines.«³³ Ta misel preveva liturgijo in življenje vernikov. »Sumens illud Ave Gabrielis ore funda nos in pace, mutans Evae nomen.«³⁴

Cathechismus Romanus vzporeja Kristusa Adamu, Marijo pa Evi.³⁵ O Mariji pravi: Ad eum modum nobis etiam licet Virginem matrem cum Eva ita conferre ut priori Evae secunda Eva, quae est Maria respondeat; quemadmodum secundum Adam, hoc est Christum, primo Adam respondere ostendimus. Eva enim, quia serpenti fidem habuit, maledictum et mortem in humanum genus invexit; et Maria, postquam Angelo credidit, Dei bonitate effectum est, ut benedictio et vita ad homines perveniret. Propter Evam nascimur filii irae, a Maria Jesum Christum accepimus, per quem filii gratiae regeneramur.

Pij IX. se sklicuje v buli Ineffabilis na nauk očetov in pisateljev, da je v Gen 3, 15 razodeta zveza med Kristusom in Marijo v boju proti hudobnemu duhu in njegovemu zarodu. Kakor je torej Kristus, srednik med Bogom in človeštvom, uničil zadolžno pismo, ki je bilo proti nam, in ga je zmagošlavno

³⁰ Sermo de duodecim Virgin. praerogativis 2 (PL 183, 429).

³¹ Sermo in Virgin. nativ. n. 6 (PL 183, 440. 441.). Ta odlomek je kot VI. lekcija v oficiju Marije, srednice vseh milosti.

³² Podobno misel je izrekel že sv. Avguštin.

³³ Hymn. ad Laudes in Comm. festorum B. M. V. Zložil ga je Venantius Fortunatus (7. stol.).

³⁴ Ave maris stella.

³⁵ P. I. c. IV. 2. edit. Pustet 1907, 36.

pritrdil na križ, tako se je presveta devica, v najtesnejši in nepretrgani zvezi z njim, bojevala z njim in po njem proti »strupeni kači«, vedno kot sovražnica, jo popolnoma porazila in strla glavo z neomadeževano nogo.³⁶

Kaj ugotavljajo vsi ti citati iz spisov cerkvenih očetov, pisateljev, liturgije, cerkvenih odlokov? Kaj moremo neposredno razbrati iz njih?

Če le površno pregledamo tekste, ki smo jih navedli, nam je jasno, da ta nauk o drugi ali novi Evi pri cerkvenih očetih ni drugega kakor razlaga Gen 3, 15. Četudi spisi tega izrečno ne omenjajo, so pisatelji brez dvoma imeli pred očmi besede protoevangelija. Obenem pa se ozirajo vsaj stvarno tudi na nauk sv. Pavla o novem Adamu. Poštala pa je Marija predestinirana nova Eva, v resnici nova Eva, ko je pri oznanjenju privolila v božje materinstvo.

Ali je v tem naslovu implicite obsežen tudi nauk o splošnem sodelovanju Marijinem pri delitvi milosti? Bistvo primere o novi Evi obstoja v sledeči resnici: Eva je sodelovala pri padcu, grehu človeštva, Marija sodeluje pri odrešenju človeštva. Po Evi smrt, po Mariji življenje! Marija je v sovraštvu proti hudobnemu duhu neločljivo združena s Kristusom, odrešenikom. Kristusovo odrešenje človeštva pa se je začelo z včlovečenjem, bistveno se je izvršilo s smrtjo na križu, vrši se pa vedno do konca sveta z delitvijo milosti. Vsaka milost, ki jo dobi človek, prihaja od Odrešenika zato, da se človek reši oblasti hudobnega duha, oblasti greha in doseže zveličanje. Iz teh dveh premis o enotnosti dela odrešenja in o neločljivi zvezi nove Eve z novim Adamom pa moremo sklepati: Marija ni samo nova Eva, ker je rodila Jezusa, vir nadnaravnega življenja, ampak tudi zato, ker neločljivo z njim združena tudi dejansko posreduje, da posameznik dobiva milosti odrešenja. S Kristusom v najtesnejši zvezi, seveda podrejena njemu, in po milosti, ki jo je prejela od njega, stoji z njim kot srednica med Bogom in ljudmi. Če je Marijo, devico in mater, Bog že v začetku postavil proti hudobnemu duhu, kot njegovo nepomirljivo nasprotnico, če jo je torej postavil kot aktivno delujočo ob Kristusu v odrešenju, ali je potem Bog določil samo delno sodelovanje, ali je le nepopolno izvedel to zvezo med njo in Kristusom pri delu odrešenja? Če motrimo Gen 3, 15 in nauk tradicije o novi Evi v tej luči, potem se mi zdi, da zahteva harmonija božjega načrta za odrešenje, da je Marija tudi kot srednica in delivka milosti vedno ob strani svojega Sina in da dejansko sodeluje pri delu odrešenja, dokler to traja. Z drugimi besedami: Bog pri delitvi vseh milosti gleda tudi na Marijino zasluženje in priprošnjo. Kratko je dokaz povzel Bover S. J.: »Si novi Adae opera universalem

³⁶ Prim. brevir 14. dec., lekc. VI.

habet mediationem, integra secundae Hevae cooperatio eandem universalitatem requirit.«³⁷

B. Marija je duhovna mati človeštva in zato srednica vseh milosti.

Marija je mati odrešenikova, torej je tudi naša mati. Marija je nova Eva, zato je mati novega človeštva. Marija je telesna mati Kristusova, naša pa v duhovnem, a popolnoma resničnem zmislu. Smoter materinskega delovanja obstoji v tem, da posreduje otroku življenje, ga v njem neguje in vzdržuje. Življenje v duhovnem oziru je nadnaravno življenje iz milosti. Naša duhovna mati posreduje to nadnaravno življenje in ga ohranja ter usovršuje. V tem zmislu imenujemo tudi sv. cerkev našo mater, ki nas rodi, ki po njej dobimo nadnaravni princip življenja, milost, ki nam po njej Bog tudi ostale milosti deli.

Nauk o duhovnem materinstvu Marijinem ni nov. V zgodovini razodetelega nauka se izrečno javlja precej za naukom o novi Evi, s katerim je neposredno v notranji zvezi.

Sv. Irenej govori o prerobenju, ki nam mora priti iz device. Krivoverci Ebioniti so tajili božanstvo Kristusovo. Ali kako se more človek zveličati, vprašuje Irenej, če je pa začetnik zveličanja navaden človek? Kako more priti k Bogu, če Bog ne pride k njemu? Kako more rojstvu, ki je za smrt (v izvirnem grehu), uiti, če ne po novem rojstvu, ki je za življenje. »Quemadmodum (= quomodo) autem relinquet (homo) mortis generationem, si non in novam (transierit) generationem mire et inopinate a Deo, in signum autem salutis datam quae est virgine, per fidem, regenerationem.«³⁸ V tem tekstu je izražena misel: Da človek ubeži smrti, mora biti preroben; to »novo rojstvo« je isto kakor prerobenje iz device. Drugi tekst je bolj jasen v izražanju: »Purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit.«³⁹ Deviška mati Kristusa - Boga je obenem tudi mati človeštva. Primerjati je treba ta dva teksta z Irenejevim naukom o novem Adamu in o »obnovitvi« (recapitulatio) človeške narave po njem — po tej rekapitulaciji je bilo vse človeštvo na neki način v Kristusu utelešeno, ko se je učlovečil — obenem pa jih motriti v luči njegovega nauka o novi Evi. Ali ne pridemo potem do prepričanja, da je že sv. Irenej spoznal, da je Marija tudi mati mističnega telesa Kristusovega »virgo quae regenerat homines in Deum«?⁴⁰

³⁷ De B. Virgine Maria universali gratiarum mediatrice Oratio habita in Collegio Maximo Sarrianensi S. Ignatii. Barcinone 1921, str. 14.

³⁸ Adv. haer. 23, 4. (PG 7, 1074.)

³⁹ Adv. haer. 3, 11.

⁴⁰ Prim. P. Galtier, La vierge qui nous régénère (Recherches de sciences religieuses, avril 1914, 136 sl.). Idem. La maternité de grâce dans S. Irénée (Mémoires et rapports, 41—45). »Elles (les expressions) ne supposent point,« tako sklepa Galtier svojo razpravo, »d'autre mystère que

Že zgoraj sem citiral besede sv. Epifanija, ki imenuje Marijo »mater živih«, po njej je prišlo življenje na svet, rodila je Živega in postala mati živih. Sv. Ambrozij to misel tudi dosti jasno izraža: »Devica je rodila zveličanje sveta, Devica je rodila življenje vseh... Po ženi in možu je bila človeška narava izgnana iz raja, po Devici združena z Bogom.«⁴¹ Na drugem mestu porablja Cant 7, 2: »Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus liliis« zato, da razlaga deviško materinstvo Marije z ozirom na Kristusa in na človeštvo. Kristus je pšenično zrno, ki pade v zemljo, umrje, da požene bogate sadove novega življenja. On je pšenica izvoljenih. Ko je sprejel človeško naravo, je bila že nas vseh narava v njem vključena, da jo obnovi, posveti, prerodi. Marija je njegova mati, torej tudi mati vseh, ki so v Kristusu.⁴²

Tudi sv. Avguštin imenuje Marijo duhovno mater udov Kristusovega telesa: Ona edina žena je ne samo po duhu, ampak tudi po telesu mati in devica. Mati namreč po duhu, ne naše glave, ki je Odrešenik sam, pač pa njegovih udov, ki smo mi; sodelovala je namreč z ljubeznijo, da se rodijo verniki v cerkvi, ki so udje njegovega telesa (*illius capitis membra*), po telesu pa je njegova mati.⁴³ Božja beseda je sprejela človeško naravo, da bi postala glava cerkve. Marija je mati Kristusa, ki je glava cerkve, zato tudi naša mati. To je zmisel mnogih mest pri Avguštinu.⁴⁴

Sv. Peter Krizolog slavi Marijo, novo Evo, ki je »sedaj postala resnično mati živih po milosti... Devica Boga objame, sprejme, hrani v domu svojega srca (in sui pectoris capit, recipit, oblectat hospitio). Tako zahteva za plačilo prebivališče, mir za zemljo, slavo nebesom, zveličanje za izgubljene, zvezo samega Boga s človeško naravo.«⁴⁵

Sv. Amadej, škof lausannski, govori Bogu: V Tebi bomo hvalili — ne Eve, ki je (smrt) podala, ampak Marijo, ki je življenje dala, mater in hranilko vseh živih.⁴⁶

celui de notre incorporation mystique au Fils de Dieu incarné, et elles ne disent rien de plus ni rien de moins que ce qu'écrivait le pape Pie X dans son encyclique *Ad diem illum* pour le jubilé de l'Immaculée Conception. In uno eodemque alvo castissimae Matris, et carnem Christus sibi assumpsit et spirituale simul corpus adiunxit, ex iis nempe coagmentatum, qui credituri sunt in eum. Ita ut Salvatorem habens Maria in utero, illos etiam dici queat gessisse omnes, quorum vitam continebat vita Salvatoris.»

⁴¹ Ep. 63, 33 (PL 16, 1249 sl.).

⁴² De instit. virg. 14 (PL 16, 326). Podobno primeru za Marijo (venter acervus areae) ima tudi sv. Andrej s Krete (PG 97, 897). Druge citate ima Bover, *La mediación universal de Maria* según S. Ambrosio, str. 34 sl.

⁴³ De sancta virginitate 6, 6 (PL 40, 399).

⁴⁴ In Ps. 148 n. 9 (PL 37, 1942); Sermo 290 c. 5 (PL 38, 1315); In natali Domini 9, 2 (PL 38, 1012 sl.).

⁴⁵ Sermo 140 (PL 52, 576 sl.).

⁴⁶ De beata Virginea matre hom. VIII (PL 188, 1343).

Adam iz Perzenije (12. stol.) se posebno odlikuje v svojih spisih po poveličevanju Marije, matere človeštva. Ona je naša mati, mati milosti, mati usmiljenja, pot življenja, vzor pravičnosti, zdravilo spokornosti, učiteljica potrpežljivosti, zgled pokorščine, veselje cerkve, konec nadlog (*terminus miseriae*), rajska vrata in pristan. Ona je močna žena, rodovitna in mogočna. Njena rodovitnost je zadostna, da more pregnati uboštvo sinov, njena moč zadostna, da nas more rešiti; Marija je morska zvezda, ki je potrebna za one, ki jadrajo po tem nezanesljivem morju. Marija je pot življenja, po kateri je prišel k nam kralj moči; pravitako je za nas pot, ki nas vodi nazaj k njemu.⁴⁷

Sv. Anzelm, »oče skolastike«, navdušeno piše o Mariji, njegovo marijansko mišljenje pa vodi ljubezen. »Zakaj ne bi tega priznal in poveličeval, kar z ljubeznijo verujem?«⁴⁸ Pri njem dobimo jasno izraženo prepričanje o duhovnem materinstvu Marije. To materinstvo objema vse, ki so »bratje« Kristusovi. Mi vsi smo »bratje« Kristusa, ki je njen sin, in zato smo tudi njeni otroci.⁴⁹ Tako je sv. Anzelm izrečno popolnoma splošno pojmoval duhovno materinstvo vsaj za vse vernike, za katere je Kristus dejansko »primogenitus inter multos fratres« (Rom. 8, 29). Izvaja pa duhovno materinstvo iz njenega božjega materinstva (kakor Avguštin). »Po Avguštinu je Marija telesna mati Jezusa, ki nam s svojo posebno vero moralno pomaga, da postanemo bratje Kristusovi. Po Anzelmu nam Kristus pomaga, da postanemo sinovi Marijini.«⁵⁰ Marija je bila določena, da bi popravila, kar je zagrešila Eva. Eva ni bila glavni vzrok izvirnega greha, vendar pa je aktivno sodelovala. Tudi v redu odrešenja je Kristus edini srednik in zveličar v polnem pomenu besede, vendar Marija ni bila samo pasivno udeležena pri odrešenju. Njen fiat je bil *conditio sine qua non*. Ona je mater *totius gratiae*, srednica. Imenuje jo mater zveličanja, splošni vzrok sprave, vrata zveličanja, rešiteljico, porodnico življenja.⁵¹ Marija je za grešnika pod križem priprošnjica pri Sinu, ki je edino in resnično upanje naše. Tako vidi torej sv. Anzelm, da izvršuje Marija svoje splošno duhovno materinstvo s priprošnjo, ki se odlikuje pred prošnjami svetnikov. Ona je boljša in vzvišenejša, kakor so vsi drugi pomočniki, zakaj ona je njihova in vseh drugih svetnikov gospa. »Kar oni morejo v zvezi s teboj, to moreš ti sama brez njih. Zakaj si tako mogočna? Ker si mati Odrešenika, kraljica nebes in zemlje. Če ti molčiš, ne prosi nobeden, ne pomaga nobeden; če ti prosiš, prosijo vsi, pomagajo vsi.«⁵² Jezus je hotel imeti

⁴⁷ Mariale: Sermo I., sermo II. (PL 211, 703, 743 etc.).

⁴⁸ Prim. Mensing, De Marialeer van den H. Anzelmus (Handelingen 250 sl.).

⁴⁹ Oratio 51 PL 158, 966 sl.

⁵⁰ B. Bartmann, Mater divinae gratiae (Theol GI 17 [1925] 1, 22).

⁵¹ PL 158, 942, 952, 961, 963.

⁵² PL 158, 943 sl.

tako mater, »quae pro peccatoribus interveniens, perfectam obtineret eis salutem.«⁵³

Sv. Bonaventura je med velikimi skolastiki tisti, ki se je najbolj tesno priključil Bernardu in Anzelmju. Tudi v mariologiji.⁵⁴ Paralele Adam — Kristus, Eva — Marija seveda ni prezrl. S svojim »fiat« je omogočila Marija naše odrešenje. Sodelovala je pri odrešenju, ker je rodila in vzgajala Jezusa Kristusa, posebno pa še, ker je trpela z njim. Po njej se razliva milost. Kakor vzhaja sonce vsem ljudem, tako tudi Marija: vsem se bliža, a vsi je ne sprejmejo in zato jim ne prinese koristi; prinese jo le onim, ki so pripravljeni, da vpliva nanje. Tem vzhaja, njim, ki verujejo, se Boga boje, upajo, ki so spokorni, pokorni, v molitev zatopljeni, njim, ki so k cilju dospeli.⁵⁵

Sv. Tomaž ne govori izrečno o duhovnem materinstvu, pač pa dosti jasno podaja vse stvarne dele te resnice. Saj ime »mati« ni zgolj časten naslov, ampak je resnična prednost Marije, ki nas je rodila v življenje milosti.⁵⁶ Dosti jasno je izrazil, da je Marija mati mističnega telesa Kristusovega.⁵⁷

Nisem naštel vseh cerkvenih očetov in pisateljev in tudi ne bom citiral še teologov ali asketičnih pisateljev, ki povečujejo Marijo kot mater človeštva. Dovolj moremo spoznati že iz tega, kar sem navedel, da je prepričanje o materinski nalogi in o materinski skrbi bilo vedno bolj ali manj živo izraženo v njihovih spisih in je izviralo iz vere v božje materinstvo Marije, iz prepričanja, da je Marija nova Eva. Videti moremo posebno pri sv. Anzelmju, v čem da je funkcija duhovnega materinstva: v m a t e r i n s k i p r i p r o š n j i.

V liturgiji kliče cerkev Marijo za mater in zaščitnico človeštva, zato pričakuje od njenega varstva in njene prošnje za svoje člane milosti, ki so jim potrebne, da dosežejo zveličanje.

V mašnem formularju B. M. D. v Guadalupe (12. dec.) je v oraciji izražena prošnja do Boga, »ki nas je postavil pod posebno varstvo preblažene device Marije, ker nas je hotel z vednimi dobrotami obsipati«. naj nam podeli milost, da bi jo z veseljem gledali v nebesih.⁵⁸ Molitev v oficiju bl. D. M. dobrega sveta (26. aprila) jo pozdravlja kot mater: Bog, ki si mater svojega ljubelega Sina dal nam za mater . . . , daj, prosimo, da bomo njene opomine vedno izpolnjevali in tako mogli »živeti

⁵³ PL 158, 942.

⁵⁴ Bartmann I. c. 23 sl.

⁵⁵ De Nativ. B. V. M. sermo 2. Prim. Pesch, o. c. 74.

⁵⁶ Prim. Bover, La mediación universal de la Virgen en Santo Tomas de Aquino, str. 38 sl.

⁵⁷ Nativitas (Christi) designatur, cum dicitur: Ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo. Thalamus uterus virginalis est; de hoc sicut sponsus processit, quia in eo unione perpetua desponsavit humanam naturam. I Ps 18 n. 3. In Io c. 2 l. 1 n. 1; Expos. 1 in Cant. 3, 11. Gl. Bover 63, 64.

⁵⁸ Missale Romanum, Festa pro aliquibus locis.

po tvojem srcu« in srečno dospeti v nebeško domovino. Na praznik bl. D. M., matere božjega Pastirja (1. nedelja v maju), prosimo, naj nam Bog podeli varstvo pred sovražniki in srečen prihod v nebeško domovino na priprošnje Marije, »*quae vigili custodia nos pascit*«. Mati Jezusova je »naša mati in kraljica apostolov«, ki nas varuje, da moremo božjemu veličastvu zvesto služiti in širiti slavo njegovega imena z besedo in zgledom. (oratio in festo B. M. V. Reginae Apostolorum, nedelja v osmini Vnebohoda.) Marija je »mati milosti« (oratio in f. B. M. V. de Gratia, 9. jun.); mati vedne pomoči, ki nas vedno ščiti v vseh spremenljivih dogodkih pota in življenja (festum B. M. V. sub titulo de Perpetuo Succursu, nedelja pred praznikom sv. Jan. Krstn.); od usmiljenega Boga je postavljena kot zavetje grešnikom in pomoč (festum B. M. V. sub titulo Refugium Peccatorum, 13. avg.); Kristus, dobri Pastir, je izročil na križu nas, ovce svojega pašnika, materi devici, zato mi po njeni prošnji upamo, da bomo sledili našemu Pastirju na zemlji in tako prišli na večne pašnike v nebesih (festum B. M. V. Divini Pastoris Matris, 3. sept.). Himen v matutinu oficija »o čudežni svetinji« (27. nov.) prosi Jezusa:

Jesu, tuam qui finiens vitam,
matrem dedisti servulis,
precante matre filiis
largire caeli gaudia.

In kolikokrat v brevirju recitiramo lepo pesem:

Ave maris stella . . .

— — — — —
Monstra te esse matrem,
sumat per te preces,
qui pro nobis natus
tulit esse tuus.

Papež Leon XIII. spodbuja vernike in duhovnike, naj vedno kličejo Marijo, našo mater. Javno in zasebno naj neprenehoma hvalijo, prosijo in s svojimi željami stopajo k Materi božji in maši: Pokaži, da si naša mati.⁵⁹ Zgled vernih prednikov nas tako uči.⁶⁰

Naj zadostuje! Rečemo le: Molitve in prošnje so izraz čuvstva, oblike življenja. A »*lex supplicandi — lex credendi*« ali z drugimi besedami: to življenje izvira iz skupnih idej, po njihovem vplivu se razvija.

Mnogi pisatelji dokazujejo duhovno materinstvo Marije nasproti človeškemu rodu iz besedi, ki jih je govoril Odrešenik

⁵⁹ Laetitia sancta 8. sept. 1893.

⁶⁰ Octobri mense. 1891.

s križa svoji materi in sv. Janezu; »Žena, glej, tvoj sin«; »Sin, glej, tvoja mati« (Jo 19, 27). Ali moremo razlagati te besede umirajočega Zveličarja v tem pomenu? Mnogo je cerkvenih očetov in pisateljev, ki razlagajo to naročilo Zveličarja v tem zmislu: Sv. Janez je bil pod križem zastopnik vseh ljudi. Tako je Jezus v njegovi osebi izročil vse človeštvo materinski skrbi Marije, ali pravzaprav je razglasil vsemu človeštvu, da je Marija, njegova mati, tudi skrbna mati človeštva. Terrien našteva okrog sto pisateljev in razlagalcev sv. pisma, ki vidijo ta pomen.⁶¹ »Haec sunt verba millies atque millies benedicta, quae cum tribus hisce testimoniis »Verbum caro factum est«, »Hoc est corpus meum«, — ac »Emissit spiritum,« constituunt quatuor Evangeliorum, imo totius Scripturae Sacrae, charissimos animabus amantibus locos, quorum abyssali profunditati meditandae non sufficit aeternitas.«⁶² Že Origen je po mnenju mnogih pisateljev razlagal te besede v tem pomenu.⁶³ Navadno ti pisatelji razločujejo dvojni pomen svetopisemskih besedi, literarnega ali osnovnega in tipičnega ali duhovnega. Oba sta lahko intendirana. Tako je tekst Jo 19, 27 treba najprej dobesedno razumeti: Jezus je izročil Marijo sv. Janezu in njega svoji materi. Obenem pa je imel pred očmi ves človeški rod in je tudi nameraval povedati s temi besedami: Sv. Janez je zastopnik človeštva in Marija je torej duhovna mati vsega človeštva, v prvi vrsti seveda vernikov. Res je, da tudi važni dokumenti papežev razlagajo ta tekst v tem duhu. Tako Benedikt XIV. v buli *Gloriosae Dominae*,⁶⁴ Pij VIII. v buli *Praesentissimum*,⁶⁵ Pij IX. v svojih alokucijah in enciklikah,⁶⁶ Leon XIII. v mnogoštevilnih enciklikah.⁶⁷

⁶¹ O. c. II. 1 I. IV.

⁶² Godts, o. c. 214, 215.

⁶³ Praefatio in Ev. S. Joan. (PG 14, 31.). Prim. o tem ZKTh 40 (1916), str. 597 sl.; ZKTh 47 (1923) 617 sl., 621 sl. polemiko med A. Knellerjem in J. Ernstom.

⁶⁴ »Sic etiam Catholica Ecclesia, Sancti Spiritus magisterio edocta, eandem et tamquam Domini ac Redemptoris sui Parentem coelique ac terrae Reginam impensissimis obsequiis colere, et tamquam amantissimam Matrem extrema sui Sponsi sui morientis voce sibi relictam, filialis pietatis affectu studiosissime prosequi semper professa est.« Mullan, *Die Marianische Kongregation dargestellt nach den Dokumenten.* Wien, 1913, 320.

⁶⁵ »Praesentissimum sane patrociniū, nemo unus qui ad Mariam confugit, ad hanc Arcam Testamenti, ad Thronum hunc gratiae adiit cum fiducia, haud expertus est; ipsa enim Mater nostra, mater pietatis et gratiae, mater mansuetudinis et misericordiae, cui nos tradidit in Cruce moriturus, ut sicut Ille ad Patrem, ita Haec apud Filium interpellaret pro nobis.« Gl. Villada, o. c. 63.

⁶⁶ Quanta cura 8. dec. 1864. Mati božja in naša, nas vseh najljubša mati.

⁶⁷ N. pr.: »Eximiae in nos charitatis Christi mysterium ex eo quoque luculenter proditur, quod moriens Ille Matrem suam Joanni discipulo matrem voluit relictam testamento memori: ecce filius tuus. In Joanne autem, quod perpetuo sensit Ecclesia, designavit Christus personam humani

Če vzamemo besede Zveličarja na križu in upoštevamo, ob kakšni priliki jih je govoril, in če pregledamo potem še tradicijo, posebno pa še odloke papežev, bi se pač mogli odločiti, da vidimo v teh besedah resnično razglašanje (promulgacijo) duhovnega materinstva Marijinega, Tako bi tipični pomen teh besedi res spadal k svetopisemskemu tekstu in bi razlaga teh besedi v tem širšem duhovnem zmislu ne bila samo prosta uporaba zaradi besedne skladnosti in neke notranje sorodnosti (*sensus accommodatitius*).⁶⁸

A mi na tem mestu ne bomo o tem vprašanju razpravljali, ko motrimo priče tradicije za duhovno materinstvo Marije. Kakorkoli eksegetično pojmuje ta tekst, gotovo je, da v vseh pričah tradicije, ki razlagajo Jo 19, 27 v tipičnem pomenu, živi prepričanje, da je Marija duhovna mati človeštva. Ta resnica ni odvisna od teksta v evangeliju sv. Janeza, ampak jo dovolj jasno in glasno oznanjuje tradicija, da jo lahko imenujemo katoliško resnico. Da pa ni samo časten naslov, ampak ima ta naslov tudi veliko vsebino, prideva Mariji veliko prednost, je razvidno iz temelja, po katerem imenujejo dokumenti Marijo duhovno mater, in pa iz delovanja, po katerem se to njeno materinstvo očituje. Temelj je po nauku tradicije ta: Marija kot mati Kristusova je mati mističnega telesa, z a t o n a š a m a t i. Kristus je iz Marije sprejel človeško naravo in sprejel obenem »duhovno« telo. Zato se mi imenujemo sicer na duhovni in mistični a resnični način sinovi Marije, in ona je nas vseh mati.⁶⁹ Kakšno pa je delovanje? Marija je na Kalvariji gotovo trpela s svojim Sinom. To njeno trpljenje, obenem pa vdano darovanje Sina za odrešenje sveta in v tem duhu tudi posvečenje lastnega trpljenja je po mnenju mnogih teologov imelo vrednost zasluženja *de congruo* z ozirom na milosti, ki jih je Kristus zaslužil *de condigno*. In zato Marija tudi vedno sodeluje še pri delitvi milosti. »Ea tamen, quoniam universis sanctitate praestat coniunctioneque cum Christo, atque a Christo ascita in humanae salutis opus, de congruo, ut aiunt, promere nobis quae Christus de condigno premeruit, estque princeps largiendarum gratiarum ministra.«⁷⁰

generis, eorum in primis, qui Sibi fide adhaerescerent: in qua sententia Sanctus Anselmus Cantuariensis: Quid, inquit, potest dignius aestimari, quam ut tu, Virgo, sis mater eorum quorum Christus dignatur esse pater et frater.« *Adiutricem populi*, 5. sept. 1895. Gl. tudi enciklike *E supremi Apostolatus* 1. sept. 1883, *Superiore anno* 30. avg. 1884; *Octobri mense* 22. sept. 1891; *Magnae Dei Matris* 8. sept. 1892, *Laetitiae sanctae*, 8. sept. 1893; *lucunda* 8. sept. 1894; *Fidentem* 20. sept. 1896; *Augustissimae* 12. sept. 1897. V teh enciklikah vedno slavi Marijo kot našo mater in večkrat se tudi sklicuje na Jo 19, 27.

⁶⁸ »Sensus dicendus est typicus vere tamen et proprie a Christo intentus.« *Bover*, *Mulier ecce filius tuus* v *Verbum Domini* 4 (1924) 231; *Villada*, o. c. 61 sl.

⁶⁹ Pij X. *Ad diem illum laetissimum* 2. febr. 1904.

⁷⁰ *Ad diem illum laetissimum*.

Cerkveni očetje in pisatelji od 3. stol. dalje, liturgija, pa-
peži v svojih pismih slavijo Marijo kot mater človeštva. Zaupno
in splošno jo kliče s tem ljubim imenom vesoljna cerkev. Če-
prav ni definirana verska resnica, je vendar gotovo, da spada
nauk o duhovnem materinstvu Marije v redno učenje cerkve.⁷¹
Ne trdimo sicer s tem, da spada k vsebini te resnice na isti
način resnica: Marija je duhovna mati in zato sodeluje pri
delitvi vseh milosti posameznikom. Naslov duhovna mati člo-
veštva zasluži Marija že zato, ker je mati Odrešenika, ki je
vir nadnaravnega življenja, in še bolj, ker je trpela in darovala
na Kalvariji. Vendar pa razberemo iz tradicije, da se je razvoj
vršil v tej smeri in je novejši vek že videl, da spada ta nauk
k polni vsebini duhovnega materinstva, kar nam bo lahko še
bolj jasno iz zadnjega dela tradicije. In če spojimo tradicijo s
svetopisemskimi teksti, potem po mojem prepričanju moramo
priznati, da Marija, naša mati, deli vse milosti.

Ako na koncu povzamemo nauk tradicije o duhovnem ma-
terinstvu Marije in ga opremo tudi na svetopisemski nauk, do-
bimo sledeče misli in resnice:

1. Marija je nova Eva, mati v Gen 3, 15 napovedanega
odrešenika, zato je mati vseh, ki so vključeni »in semine«
bodisi dejansko bodisi možnostno, mati vseh, ki so v »Kristusu
Jezusu«, kakor govori sv. Pavel.

2. Marija je po angelovem oznanjenju in po svojem privo-
ljenju mati ne samo fizičnega, ampak tudi mističnega telesa
Kristusovega, duhovnega telesa seveda duhovna mati. Življenje
tega telesa je v zvezi s Kristusom po milosti. In sicer je njen
materinski vpliv direkten in splošen.

3. Ta materinska zveza ostane vedno, kakor ostane Ma-
rija vedno v neporušni zvezi s Kristusom in je fizični Jezus
vedno glava mističnega telesa.

4. Kakor pa je seveda različna dejanska zveza ljudi s
Kristusom z ozirom na »incorporatio«, je tudi razmerje do
matere različno. Najbolj je mati onih, ki so že dejansko zdru-
ženi s Kristusom, na zemlji po posvečujoči milosti. Potem je
mati onih, ki so združeni po veri, a ne po posvečujoči milosti,
ker so poklicani k tej. Pa je tudi mati vseh, za katere je
Odrešenik prišel in umrl in jim pripravil možnost, da se de-
jansko včlanijo v mistično telo. Zato jim Bog tudi zadostno
milost daje.

5. Duhovno materinstvo Marijino se je pričelo z včlove-
čenjem Sina božjega. Prostovoljno je postala mati Odrešeni-
kova. Vedela je na Kalvariji, da je trpljenje njegovo namenjeno

⁷¹ »Quod Maria sit hominum mater, potest dici veritas catholica, ad
fidem proxime pertinens, ita quod illud negare nedum temerarium sit, sed
etiam haeresim sapiat: haec enim veritas, licet numquam expresse fuerit
definita, tamen fixa manet universaliter in corde et ore populi christiani.«
Lepicier, Tractatus de B. V.⁴ 376.

za življenje sveta. Posvetila je tudi svoje trpljenje in sočutje. Njeno trpljenje se je združilo s trpljenjem Sinovim. Ali ni to znamenje, da je ona tudi pri delitvi milosti vedno udeležena? Bog je določil, da je ona mati Odrešenikova in mati mističnega telesa Kristusovega. Bog pa svojega načrta ne izpreminja. Harmonija v izpeljavi načrta pa bi bila pomanjkljiva, ako bi Marija bila pač mati Odrešenikova, mati živih pa samo z ozirom na pridobitev milosti, ne pa na delitev. Saj se življenje »v Kristusu Jezusu« začena šele po milosti, ki pride v dušo. In mati daje, neguje in ohranjuje življenje. Višek in cilj nadnaravnega življenja pa je v nebesih, zveličanje. In zato je Marija vedno mati vseh, ki so poklicani za nebesa, skozi celo življenje in z ozirom na vse milosti, ker vse spadajo k temu življenju. Misli o enotnosti odrešenja in harmoniji božjega načrta, ki je združil Jezusa in Marijo v delu odrešenja, zahteva torej tudi tu, da priznamo resnico, da je duhovno materinstvo Marijino tudi po njeni smrti tako splošno, kakor je Jezusovo, ki ostane vedno odrešenik in deli vse milosti.

C. Iz raznih naslovov, s katerimi tradicija slavi Marijo, ne da bi omejila njihov pomen, moremo sklepati, da Marija deli vse milosti.

V spisih cerkvenih očetov, pisateljev, v liturgiji, v himnih, je vse polno naslovov in izrekov, ki se ozirajo na Marijino mesto v ekonomiji milosti. Ne mislimo, da bi bilo v njih izrečno izražena misel, da Marija deli vse milosti. Sklepati pa smemo iz soglasnosti pričevanja na popolno upravičenost in resničnost teh naslovov. Če pa jih po tem splošnem in neomejenem pomenu sprejmemo, pa vidimo, da v njihovo vsebino spada tudi nauk o delitvi milosti po Mariji, ali z drugimi besedami: ta nauk je implicite v onem splošnem nauku.

Neštevilni so naslovi, polni nežnosti in zaupanja, s katerimi se priznava pomen Marijin za naše zveličanje.

Marija je »živa skrinja sprave«, grešnik dobi pravičnost po njej, bolnik zdravje, nikoogar ne odbije.⁷² Marija je upanje obupajočih, najsvetejša tolažnica in vodnica vseh, grešnikov in zapuščenih edina zagovornica in pomočnica, najvarnejše zavetje brodolomnih, tolažba, veselje sveta. Nimamo zaupanja v drugega, kakor v njo. Marija je studenec milosti in vse tolažbe, za tolažnikom druga tolažnica, vrata nebeška, zanesljivo zveličanje vseh kristjanov, srednica vsega sveta; ključ, ki nam odpre nebesa, naše zveličanje, naše življenje, naša luč. Mati božja je, zato vse premore, zato naj ne neha prositi za nas in naj nas do konca življenja varuje s svojimi prošnjami.

Ona je neizčrpno morje božjih, neizrekljivih milosti in dobrot, vseh dobrot delivka. Njen edinorojeni Sin se veseli

⁷² Sv. Metodij (3. stol.), PG 18, 350.

njenih prošenj.⁷³ Mati božja je zvezda življenja; skrinja življenja,⁷⁴ krasen zaklad vsega sveta, neugasljiva svetilka; ona napolnjuje z veseljem angele, odganja hudobne duhove, ona dviga stvar, ki je v grehu padla, v nebo, po njej pride vse stvarstvo k spoznanju resnice . . . , po njej se reši vsaka duša, ki veruje.⁷⁵ Marija je edini most Boga do ljudi, kraljeva ladja, ki nosi bogastvo iz Tarza, njiva očetovega blagoslova, v kateri leži zaklad Gospodove milosti.⁷⁶ Pri njej je studenec življenja, »uberaque rationabilis lactis et sine dolo«, zato prihitimo k njej, da se nasrkamo.⁷⁷ Posredovalka je med Bogom in ljudmi (*μεσσιτεύουσα θεῷ καὶ ἀνθρώποις*), postavljena, da se odstrani stena sovraštva in se zedini nebeško in zemeljsko. Kdo ne bo njene moči občudoval. Presega vso moč svetnikov, kar jih častimo. Koliko dobimo dobrot od nje, ki jih nobena druga molitev ne doseže.⁷⁸ Marija je pot zveličanja in dohod do nebes, hrana življenja in vir neumrljivosti, združiteljica in vez ljudi z Bogom.⁷⁹ Marija naj vodi vsa dejanja. K njeni vedni pomoči pribežim (*τῇ ἀποιμῆτῳ σου δὲ προσβεία προστρέχω*). Vrata zveličanja, most k Bogu, zavetnica grešnikov, vodi me, ko me obdajajo nevarnosti življenja in premetavajo valovi. Prosi naj vedno Boga za svoje služabnike, da se zveličajo. Marija je most, po katerem gotovo vsi pridejo k svojemu stvarniku in zveličarju . . . , edina pomočnica grešnikov, vzrok našega veselja, pomoč kristjanov. Od nje moremo pričakovati čednosti, spokornosti, zatajevanja, čistosti, ponižnosti, tolažbe, modrosti, svetosti.⁸⁰ »Pozdravljena (*χαῖρε*) ti, ki dvigaš padle, ti vzrok zveličanja za vse umrljive, pozdravljena srednica vseh, ki so pod nebom (*τῶν ὑπὸ οὐρανὸν πάντων ἢ μεσίτις*); pozdravljena, pomočnica vsega sveta (*ἀνάκλησις*)«⁸¹

Tako se pesem slave Marijine razlega skozi stoletja. Vemo, da so posamezni naslovi čustveni izraz velikega spoštovanja do Marije. Tudi moramo priznati, da so mnogi pisatelji mislili pred vsem na božje materinstvo, po katerem je svet dobil Kristusa, vir nadnaravnega življenja. Vendar pa je že iz teh naslovov jasno, da poudarjajo tudi Marijino stališče pri delu odrešenja, pri izvrševanju tega dela, pri delitvi milosti. Nekaterih ne moremo drugače razlagati, kakor da je v njih obsežen

⁷³ Sv. Efrem. Gl. Godts o. c. 305 sl. Neutrudljiv je ta veliki cerkveni učenik v nežnem poveljevanju Marije.

⁷⁴ Hesychius (v 5. stol.) PG 93, 1462.

⁷⁵ Sv. Ciril Aleksandrijski. PG 77, 991, 1031, 1034 itd.

⁷⁶ Sv. Proklos (5. st.). PG 65, 682, 755.

⁷⁷ Teodot iz Ankire. PG 77, 1395.

⁷⁸ Bazilij iz Selevkije (5. stol.) PG 85, 443, 447, 450 itd.

⁷⁹ PG 89, 1377.

⁸⁰ Sv. Sofronij (7. stol.) PG 87, 3847 sl. Obširen ekscerpt ima Godts o. c. 175 sl.

⁸¹ Sv. Tarazij (8.—9. stol.) PG 98, 1499. Srednico (mediatrix) jo imenujejo premnoži cerkv. očetje in pisatelji. Prim. Bittremieux, Maria, Middelares tusschen God en de menschen. (Handelingen 114—118.)

nauk o splošnem posredovanju milosti po Mariji. Tudi nočemo dokazovati iz posameznih besed ali tekstov, ampak iz harmonije, ki vlada v teh nazivih, iz veličastnosti slike, ki vstaja iz njih. Ta nam še bolj zažari, ako se le malo ozremo na liturgijo.

Lepa hvalnica Ave maris stella, ki jo tolikrat čitamo v oficiju, nam slika Marijo kot morsko zvezdo, vrata nebeška, novo Evo, pred vsem pa prosi od nje, naj nas utrdi v miru, naj razveže vezi obteženim, dá luč slepim, naj prežene naše zlo, naj izprosi vse dobro. Na njeno materinstvo božje in duhovno gradi upanje, da bo Sin sprejel njene prošnje. Od nje pričakujemo zveličanja.

Vitam praesta puram,
iter para tutum,
ut videntes Iesum
semper colaeternum.⁸²

Prav tako pozdravlja Marijo antifona Alma Redemptoris Mater. Ona je vrata nebeška, morska zvezda, zato naj prihiti na pomoč ljudstvu, ki je padlo, pa želi vstati.⁸³

V javnih cerkvenih in v zasebnih molitvah vernikov je udomačena posebno antifona »Češčena bodi, kraljica usmiljenja (matí milosti), življenje, sladkost in upanje naše.«⁸⁴ Tudi molitev »Pod tvoje varstvo pribežimo« ne potrebuje razlage.

V sekvenci za Marijino vnebovzetje Ave praeclara (11. st.) se obrača pesnik, najbrž Heriman, na Marijo za najrazličnejše milosti. Kot razlog pa dostavlja: »Audi nos, nam Te filius nihil negans honorat. — Salva nos, Jesu, pro quibus mater virgo te orat.«⁸⁵

Sekvenca neznanega pesnika iz 12. stol. za praznik Marijinega oznanjenja imenuje Marijo mater milosti: »Sed dator veniae, concessa venia, per matrem gratiae in nobis habitet.«⁸⁶

Lepo in naivno - drzno razvija sekvenca »Tibi cordis in altari« misel: Po Marijini priprošnji vse dobimo.

»Nam cum sit in se inepta,
Tuo nato fit accepta
Per te precum victima.

Nec abhorre peccatores,	Si non essent redimendi,
Sine quibus numquam fores	Nulla tibi pariendi
Tanto digna filio;	Redemptorem ratio

⁸² Pesem izvira iz 8. ali celo 7. st. Pesnik ni znan, pripisovali so jo Venanciju Fortunatu (7. st.), pa ni njegova. Prim. Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung II. (Leipzig 1909) 238 sl.

⁸³ Avtor je menda reichenauski menih Herimanus Contractus (Hromi) v 11. stcl. Dreves o. c. I., 153.

⁸⁴ Tudi o tej trdijo, da je Herimanova. Dreves l. c.

⁸⁵ Dreves o. c. I., 161.

⁸⁶ Dreves, o. c. II., 241.

Quod si reos sancta spernis,	Tu reorum advocata,
Ut quid sis praelata ternis	Per te sit ipsorum grāta
Ierarchiis, respice;	Causa coram iudice. ⁸⁷

Cerkev obrača na Marijo razna mesta iz knjige Pregarovov, ki slavijo moč in vpliv modrosti.⁸⁸

Gotovo vsi ti hvalospevi ne trdijo izrečno: Marija sodeluje neposredno pri vseh milostih. Ali pa ne stavijo Marije tesno k Odrešeniku tudi, kar tiče delitev milosti? In zdi se gotovo, da lahko sklepamo iz njihove splošnosti, da se Marija udeležuje tudi dejansko neposredno delitve vseh milosti. Tudi način je že označen, način, ki je edino možen po smrti Marijini: po priprošnji.⁸⁹ Res je zopet, da smo navajali večinoma hvalospeve, molitve, prošnje. A v teh življenjskih oblikah je delovalo prepričanje o pomenu Marijinem, da dosežemo milost in zveličanje, prepričanje, da Marija vodi k zveličanju.

D. Marija dejansko sodeluje pri delitvi vseh milosti, zato je splošna srednica vseh milosti.

V tem delu hočem navesti priče, ki izrečno govorijo, da Marija sodeluje pri vsaki milosti, da se nobena nadnaravna milost ne podeli brez Marijine priprošnje, da je torej ta priprošnja obenem s prošnjo Kristusovo pri vsaki milosti soodločujoča. Bog se pri vsaki milosti ozira tudi na Marijino prošnjo. Že v dosedanjem delu razprave je več tekstov, ki nedvomno govorijo o tem, ali ki iz njih ta nauk vsaj sledi.

Izmed vzhodnih cerkvenih očetov smo slišali že sv. Efrema, ki ga je težko razlagati drugače, kakor da je bil prepričan o resnici, da vse milosti tudi neposredno dohajajo po Mariji. Podoben vtis imamo tudi pri mnogih drugih vzhodnih cerkvenih očetih, katerih govore sem navedel.

Zdi se pa, da so mnogi veliki zastopniki vzhodne cerkve o splošnem, direktnem posredovanju milosti po Mariji popolnoma prepričani.

Sv. Andrej s Krete tako kliče devici Mariji v pridigi o njeni smrti: »Odidi, odidi v miru... Pomiri Gospoda s človeštvom... Dokler si bila med zemljani, te je imel le majhen del zemlje, odkar pa si se poslovila od zemlje, se obrača ves svet k tebi kot skupni spravi. Ti pa, o božja porodnica, boš nam

⁸⁷ Dreves o. c. II., 270. Nahaja se v rokopisih misalov in gradualov 14. in 15. st. Ima popolnoma enotno misel: Marija je priprošnjica. Na podoben način prosi Marijo pomčei tudi grešnik v pesmi »Parce virgo, spes reorum«:

An quid namque te fidelis,	Tanto digna filio,
Nisi forent crimina,	Ni fuissent peccatores
Invocaret, nec tu fores	Et patrum transgressio.

Dreves o. c. II, 286.

⁸⁸ Gl. brevir, Commune festorum B. M. V.

⁸⁹ Prim. Terrien o. c. II, 1, 569 sl.

vsem, ki smo ponosni na te, za naš mali trud, podelila plačilo, da boš namreč svojo priprošnjo, ki je dragocenejša kakor vsi zakladi, predložila svojemu Sinu..., da bodo kristjani po njej dobili vse dobro.«⁹⁰ V triodiju (liturgična knjiga z oficijem od septuagezime do velike sobote) se le-ta svetnik obrača na Jezusa z besedami: »Sprejmi svojo božjo porodnico, ki vedno prosi (προσβέουσαν ἀπαύστως): Mati je, zato more izprositi.«⁹¹

Sv. Germanus, carigraski patriarh († 733), govori ob priliki posvetitve neke Marijine cerkve v Carigradu: »Zaradi naših grehov smo bili daleč od Boga, po tebi pa smo Boga iskali in našli in se rešili. Da, tvoja pomoč, božja porodnica, more pridobiti zveličanje, in sicer tako, da ne potrebuje drugega srednika pri Bogu. Zakaj tvoja velikodušnost ne pozna meje, ti se ne naveličaš pomagati. Neštete so tvoje dobrote. Zakaj nihče ne doseže zveličanja razen po tebi, najsvetejša. Nihče se ne reši hudega razen po tebi, brezmadežna. Nihče ne dobi daru milosti razen po tebi, najčistejša. Nihče ne doseže usmiljenja razen po tebi, najbolj češčena... Zato te slavijo vsi rodovi.«⁹² In v govoru o vnebovzetju Marijinem jo slavi, ki vse vidi, varuje, je vedno blizu nas, njene priprošnje so vedno uslišane. Ona je vedno čuječa prošnja (ἀκούητος; προσβεία).⁹³

Navedem še nekaj misli sv. Janeza Damaščana. »Pozdravljena, ki varuješ ves svet in ga vedno ohranjuješ... Zavetje si nam postala in priprošnjica si (μεσιτολογεῖς) za nas, iz prahu ustvarjene, pri svojem Sinu, tvojem Bogu in našem Bogu... Vseh oči upajo trdno v tebe, vedno gledajo na te. Pozdravljena, ki vedno čuvaš... ubogi naš rod pred skušnjavami, nevarnostmi, raznimi nesrečami. Poglej na svoje služabnike in na svoja dela in vodi vse na pot miru: zakaj oči vseh upajo na te in po tebi, srednica, smo dosegli spravo s Sinom, tvojim in našim Bogom.«⁹⁴

Sv. Teodor Studites († 826) tudi slavi Marijo, vedno priprošnjico: »Sedaj je zaprla božja porodnica svoje telesne oči, a užge in dvigne pa za nas duhovne in velike luči, ki nikdar ne zaidejo, zakaj bdele bodo pred božjim obličjem za varstvo sveta; sedaj molči na njenih bogonavdihnenih ustnicah glas besede; a ona odpre svoja usta v večnem govoru za ves človeški rod; sedaj je povesila telesne roke, ki so nosile Boga, a dviga jih, neumrljiva, h Gospodu za zveličanje sveta... v višave je zletela najsvetejša golobica, a ne neha čuvati nad nižavami. Iz telesa se je ločila, a z duhom je pri nas...

⁹⁰ In dormit. S. Mariae hom. 3 PG 97, 110, 1104.

⁹¹ PG 97, 1418.

⁹² PG 98, 379 gl. brevir 8. dec., 7.—9. lekcija.

⁹³ PG 98, 343, 351 itd.

⁹⁴ Hom. 1 in Dorm. Deiparae PG 96, 716, 720. Gl. Orat. in Nativ. B. V. M. PG 96, 660.

naša posredovalka pri Gospodu je postala... Neprenehoma prosi za nas!⁹⁵ Težko je jasneje in lepše izpovedati vero, da je Marija srednica vseh milosti, kakor je s temi besedami napravil pobožni in učen menih.

Če pogledamo sedaj v tradicijo zahoda, vidimo, da je tukaj zavestno in jasno prepričanje o Mariji, srednici milosti, nastopilo pozneje kakor na vzhodu. Seveda mi moremo soditi samo po spisih.

Znana je antifona »Sancta Maria, succurre miseris, iuva pusillanimes« itd. Ta molitev je vzeta iz pridige na vnebovzetje Marije, ki so jo šteli med govore sv. Avguština.⁹⁶ A ni njegova, ampak izvira kvečjemu iz 9. stol., morebiti je delo sv. Ambrozija Autberta (benediktinski redovnik, † 829).⁹⁷ Kontekst te molitve prča že o spoznanju Marijinega posredovanja vseh milosti po priprošnji. »Po svoji molitvi nas reši naše krivde, preskrbi našim prošnjam dostop k svetišču, kjer se uslišijo, in nagradi nas z milostjo sprave... Nikogar ne najdemo, ki bi bil mogočnejši po zaslugah, da pomiri jezo sodnika, kakor si ti... Bratje, priporočimo se z vsem srcem priprošnji preblazene Device... Za vse, ki so potrebni odrešenja, je prinesla odkupno ceno, zato ni dvoma, da premore za odrešene več s svojo priprošnjo kakor vsi svetniki.«⁹⁸

O sv. Anzelmumu smo že omenili, da uči jasno ta nauk. Pravtako o sv. Bernardu in osnovni misli njegovih marijanskih govorov. Bog je hotel, da imamo vse po Mariji. Zato glej vedno na zvezdo, kliči Marijo! Marija je pretok milosti (aquaeductus).

Sv. Tomaž Akv. razlaga angelski pozdrav: »Ave gratia plena...« Blažena Devica se imenuje polna milosti tako z ozirom na izvrševanje dobrega kakor z ozirom na beg pred hudim... Tretjič je polna milosti, ker izliva milost na vse ljudi. Pri vsakem svetniku je nekaj velikega, ako ima toliko milosti, kolikor je zadostuje za zveličanje mnogih ljudi. Če pa je ima kdo toliko, kolikor je zadostuje za zveličanje vseh ljudi, bi bila to najvišja mera. Tako je s Kristusom in blaženo Devico. Zakaj v vsaki nevarnosti najdeš lahko rešitev po preblazeni Devici... Pri vsakem delu čednosti lahko dobiš pri njej podporo. Zato pravi o sebi (Eccli 24, 25): »Pri meni je vse upanje življenja in čednosti.«

Tudi o sv. Bonaventuri smo že govorili, ki slavi polnost milosti, jo primerja s solncem, od katerega izhajajo žarki milosti. Njena priprošnja, zgled, varstvo nas vžiga za močno ljubezen.

Doctor universalis Albert Veliki sledi v povečevanju Marije zvesto sv. Bernardu. Marija je srednica: človeški rod

⁹⁵ Oratio 5; Can. in ador. S. Crucis (PG 99, 721, 1763).

⁹⁶ Prim. PL 39, 2129.

⁹⁷ Pesch, o. c. 67, 68.

⁹⁸ Pesch, o. c. 68.

vodi po svojem zgledu, priprošnji in zasluženju skozi morje časnosti v pristan nebes; je splošna delivka vseh dobrot. Marija je mati usmiljenja... consors passionis, adiutrix facta est redemptionis et mater regenerationis. Totius generis humani mater spiritualis effecta est.⁹⁹

Iz 12. stol. naj omenim Arnalda (Arnaldus Carnotensis), prijatelja sv. Bernarda. Tako piše o Mariji: »Do te višine blaženosti je sv. Devica prišla, da s Kristusom doseže skupno uspeh v rešenju sveta (ut cum Christo communem in salute mundi effectum obtineat). Zanesljiv dohod ima človek do Boga: Sin je srednik pri Očetu, mati pri Sinu. Marija prosi za zveličanje sveta.«¹⁰⁰ Tudi drug učenec sv. Bernarda, opat Guerricus soglaša s svojim učiteljem. »Po njej Sin uslišuje prošnje.«¹⁰¹

»Kaj naj rečem o naši Gospej,« tako kliče Peter iz Celle, »kakor da je polna milosti in da vsakemu deli, ki jo prosi. Ona ima v roki in posesti vse nebeške zaklade, sega globoko v bogastvo božje in ga razdeljuje, ne da bi ga zmanjšala ali izčrpala... Ta pretok milosti se ne usuši ne ponoči ne podnevi... Morda si izmučen v grehih? Glej, nate čaka mati usmiljenja, misli, kako bi ti mogla prinesiti pomoči. Morebiti blodiš po trgih in cestah mesta in iščeš Kristusa? Glej, tu ti prihaja naproti ona, vsedobrotna, ki pozna vsako bivališče svojega Sina. Pravi ti: moj Sin je tukaj ali on je tam. Ali pa ima rdeči zmaj veliko jezo in vodi vojsko svoje zlobe proti tebi, očitno te preganja ali skrivaj te skuša. Glej, pa pride mogočna pomočnica, postavi se v sredo pred tabor in v varstvo nad tvojo glavo ti je na dan boja.«¹⁰²

Rihard od sv. Lavrencija (13. stol.) aplicira tekst Jan. 6, 44 na Marijo: »Nihče ne more priti k meni, ako ga moja mati s svojimi prošnjami ne pripelje... Marija zajema tokove milosti iz studencev Odrešenika in ne preneha nikoli točiti jih svojim prijateljem... Ona je studenec usmiljenja in vodnjak žive vode, ki teče od Kristusa k njej in od nje k nam.«¹⁰³

Rajmund Jordanis (14. stol.) uči isti nauk v predgovoru k svojim *Contemplationes de Beata Virgine* 230. V dvojnem oziru prejemo vse dobrote po Mariji: dala nam je Jezusa, v vseh zadevah je tudi naša priprošnjica pri njem. Ona je zakladnica božjih milosti. Če ona prosi, prosijo vsi svetniki; če ona molči, ne prosi nobeden (Sv. Anzelm).¹⁰⁴

Sv. Bernardin Sienski čisto določno tudi v negativni obliki uči, da vse milosti prihajajo po Marijini roki. »Od časa, ko

⁹⁹ *Quaestiones super Evang. Missus est q. 29 § 2. — Mariale. Prim. Pesch, o. c. 76. Godts, o. c. 341.*

¹⁰⁰ *Godts, o. c. 347.*

¹⁰¹ *Godts, o. c. 348.*

¹⁰² *Sermo 24 de Annunt., sermo 22, 23 (PL 202, 706, 711 sl.).*

¹⁰³ *De Laudibus B. Mariae. Godts, o. c. 361.*

¹⁰⁴ *Godts, o. c. 362.*

je deviška Mati spočela v svojem naročju Besedo božjo, ima takorekoč neko izvestno jurisdikcijo ali oblast nad vsem časovnim izhajanjem sv. Duha (— milost, ki se prilastuje svetemu Duhu —), tako, da nobena stvar ne sprejme od Boga nobene milosti ali čednosti nisi per dispensationem ipsius Virginis Mariae.« Kristus je glava, od katere teče milost v mistično telo, Marija je kakor vrat, po katerem se iz glave preliva milost v telo. In to Marija dela po svoji priprošnji. Na zemlji je tako delala (čudež v Kani), kaj bo še le sedaj napravila, ko gospoduje v nebesih.¹⁰⁵

Pobožni in učeni Dionizij Kartuzijanski precizno izraža nauk: »Virgo dici potest mundi salvatrix propter meritum suae compassionis, qua patienti Filio acerbissime condolendo excellenter promeruit ut, per preces eius, meritum passionis Christi communicetur hominibus.«¹⁰⁶

Sv. Antonin († 1459) imenuje Marijo našo duhovno mater, ki nas je v bolečinah rodila pod križem. Veliko skrb ima za nas, nihče se ne more skriti pred toplimi žarki njenih dobrot, vrata nebeška je. Kdor prosi «sine ipsa duce, sine alis tentat volare».¹⁰⁷

Pričevanje bl. Petra Kanizija ima poseben pomen, ker je moral braniti Marijino češčenje pred očitki protestantov. Vendar pa je kljub temu zastopal trditev, da prejemo vse milosti po Mariji, ne samo ker je mati Odrašenikova, ampak tudi ker nam deli vse milosti. Brani in zagovarja nauk svetega Bernarda in pravi, da imamo po tem nauku dvojen razlog, da častimo Marijo: rodila nam je Kristusa, zveličarja sveta, in pri Kristusu je verna, edina in vedna priprošnjica. Teološko natančno razlaga razmerje med Kristusom in Marijo z ozirom na posredovanje milosti.¹⁰⁸

Bl. Robert Belarmin uporablja zopet primero o glavi in vratu mističnega telesa, cerkve. Nihče ne dobiva življenja-milosti razen iz glave, Kristusa, po pretoku, Mariji.

Suarez v svojem delu *De mysteriis vitae Christi* razlaga mogočnost Marijine prošnje, ki presega vse svetnike. Ona je srednica pri Sredniku. Kar drugi svetniki dosežejo, to dosežejo preko nje. Ona je splošna priprošnjica v vseh stvareh. Posredovanje in molitev Marije je zato po prepričanju cerkve predvsem koristna in potrebna. Zato moramo Marijo posebno častiti, ljubiti in jo posnemati.¹⁰⁹ Čujmo iz 17. st. kardinala de Lugo: »Cultus erga Dei Matrem debitus exigit, ut eam aliquando oremus, quam Deus mediatricem universalem apud Filium constituit, et cuius intercessione media, nobis gratias

¹⁰⁵ Sermo de Nativ. B. M. V., Sermo de Visitat.; cit. Pesch, o. c. 80 sl.

¹⁰⁶ De Laudibus Virg. l. 2 a. 23.

¹⁰⁷ Summa theol. p. IV. Pesch, o. c. 82 sl., Terrien II. 1, 575.

¹⁰⁸ Pesch, o. c. 84.

¹⁰⁹ Prim. Pesch, o. c. 86 sl.

et bona omnia concedit, quare non potest sine irreverentia aliqua omitti eius invocatio.«¹¹⁰

Sloveči govornik, obenem dober teolog Bossuet († 1704) v svojih Marijinih govorih poudarja načelo: Bog načrta, ki ga je začel, ne spreminja. Marija je po božjem načrtu sodelovala pri odrešenju, zato vedno sodeluje tudi pri delitvi milosti. »Dieu, ayant une fois voulu nous donner Jésus Christ par la T. S. Vierge, cet ordre ne ce change plus, et le dons de Dieu sont sans repentance; il est et sera toujours veritable, qu'ayant reçu par Elle une fois le principe universel de la grâce, nous en recevions encore par son entremise les diverses applications.«¹¹¹

V 18. stol. pa je sv. Alfonz M. Liguori nauk o univerzalnem posredovanju milosti z veliko ljubeznijo osvojil, zagovarjal v svojih delih, posebno v delu *Le glorie di Maria*. V obliki teze ga že v uvodu formulira: »Smatram za resnično in nedvomno, da se vse milosti delijo samo po roki Marije in da se vsi, ki se zveličajo, le s pomočjo te božje Matere zveličajo.« To tezo večkrat ponavlja: Bog hoče, da vse milosti, ki nam jih deli, prehajajo skozi roke Marije. Volja božja je, da vse milosti pričakujemo na priprošnje Marije. Bog ne da nobene milosti razen po Mariji, noče dovoliti milosti razen na priprošnje Marijino. Nihče ne pride v nebesa, ako ne po Mariji, ki je vhod itd.¹¹² Po prepričanju sv. Alfonza torej je Bog d e j a n s k o postavil tak red delitve milosti, da Marija sodeluje v njem. To njeno sodelovanje pa je popolnoma splošno, se razteza na vse milosti. Vrší se pa po priprošnji.

Nauk sv. Alfonza je prevzela kot dediščino, ki jo vedno skrbno čuva, njegova duhovna družina, kongregacija redemptoristov. Teologi in pisatelji so ta nauk širili, utemeljevali in branili, drugi pa so ga praktično udejstvovali v posebnem češčenju Matere vedne pomoči (*de perpetuo Succursu*)¹¹³

Skromen je ta dogemsko - zgodovinski oris, mislim pa vendar, da moremo spoznati vkljub vsej nepopolnosti iz njega dvoje: 1. nauk o splošnem posredovanju milosti po Mariji ni nov, ampak spoznanje te resnice vedno bolj raste v zgodovini do zavestnega spoznanja in prepričanja; 2. je zato že zgodovinsko dobro utemeljen, posebno še, če pričevanje zgodovine združimo z argumentacijo na podlagi izvestnih teoloških resnic o božjem materinstvu in sodelovanju Marijinem pri delu odrešenja.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

¹¹⁰ De fide (Venetiis 1718) disp. 13 n. 134.

¹¹¹ Serm. 50 cit. *Godts*, o. c. 390.

¹¹² *Godts*, o. c. 18. 19.

¹¹³ Imena in mnenja novejših pisateljev, ki zagovarjajo ta nauk, navaja obširno *Godts*, o. c. 392—420.

Prispevki za dušno pastirstvo.

Popolnost in duhovno vodstvo po sv. Frančišku Saleškem.

Dasi je bilo že par člankov v BV o tem velikem svetniku, bo zlasti za duhovnike morda vendarle koristno, če pogledamo še njegov nauk o popolnosti in metodo, po kateri je on vodil duše na poti svetosti. Duhovniki smo po veliki večini vsi duhovni voditelji; literatura o askezi je bogata, zadnja leta se je število te vrste knjig in razprav pri Nemcih in Francozih še posebno pomnožilo. Ne poznam pa veliko temeljitih del, ki bi direktno obravnavala duhovno vodstvo, če izvzamem splošne učbenike za pastoralno teologijo, ki bolj ali manj na široko pišejo tudi o tem predmetu pri zakramentu sv. pokore. Sv. Frančišek nas uči obojega: askeze in duhovnega vodstva in to teoretično in praktično.¹

Njegovo delovanje je bilo sicer vsestransko. Zelo veliko je pridigoval, neumorno spovedoval, toda pred vsem je vodil duše. L. 1602 je začel vršiti ta svoj poklic in mu je ostal zvest do svoje smrti. Iz njegovih spisov lahko dobimo dosti jasnou pouk o askezi in duhovnem vodstvu.

Fr. je bil zelo izobražen. Poleg teologije je dobro poznal retoriko, filozofijo, zlasti pa slovnost in umetnost, staro in sodobno. Kot krščanski humanist ni iskal pri starih klasikih tega, kar bi nasprotovalo krščanstvu, ampak to, kar mu je pomagalo umevati evangelij. Po zgledu starih in modernih pisateljev je tudi sam ustvarjal dela, sicer z drugačno vsebino, pisana pa v takem slogu in jeziku, da ga francoska literatura šteje med svoje klasike.

Znal je občevati z vsakomer; imel je po svojem rojstvu in po svoji vzgoji dostop v vse tudi najvišje kroge. Na njegovi osebnosti je bilo nekaj, kar mu je osvojilo srca vseh. Njegova izredna dobrohotnost, prijaznost, usmerjenost, eleganca — morda tudi telesna lepota — je veliko pripomogla k čudovitim uspehom. Prav ta dobrohotnost in prijaznost združena z odločnostjo je tudi v drugih vzbujala ljubezen in spoštovanje. »Il n'y a point d'âme au monde, qui chérísse plus cordialement, tendrement et pour le dire à la bonne foy plus amoureuusement que moy«, piše ge. Chantalski. Ljubezen je podlaga njegovi askezi, ljubezen njegov cilj. Kot španski in italijanski mistiki ponavlja tudi on, da je treba Boga ljubiti z vso svojo voljo pa tudi z vsem srcem.²

Fr. je šel med ljudi, govoril njih jezik, upošteval njihove navade, da je laže pridobival duše za Kr. V vseh rečeh — tako je pisal

¹ Zelo temeljito obravnava to vprašanje Fr. Vincent, prof. na katoški univerzi v Angersu, v svoji knjigi: Saint François de Sales Directeur d'âmes. L'éducation de la Volonté. Ouvrage couronné par l'Académie française. 8°. Str. 581. Paris 1924. G. Beauchesne. Poleg spisov sv. Frančiška sem rabil zlasti to delo.

25. jun. 1608 ge. Brulart — se je treba prilagoditi svetu, dokler ne zahteva kaj takega, kar bi bilo v nasprotju s postavo božjo. Ljudem je hotel pokazati pobožnost kot nekaj takega, kar se povsem strinja s človeško naravo in s stanovskimi dolžnostmi. Zato tako odločno svetuje ge. de Limojon »a quitter brusquement messe et communion pour que le petit déjeuner de son mari soit prêt à la minute fixée«. Njegova Filoteja je zanesla pobožnost med svet, med trgovce, vojake in dvorjane. Pravo krščansko življenje je mogoče v vsakem stanu. Velik gentleman je lahko tudi velik svetnik, za kar nam je sam najlepši dokaz.

I. Popolnost. Da moremo prav razumeti njegovo vodstvo, moramo najprej poznati principe, na katerih je zgrajen njegov nauk o askezi. Fr. je skozinski optimist. Zato v Bogu ne gleda toliko gospodarja, kralja, sodnika, ampak očeta in dobrega prijatelja. Kako nam slika božjo ljubezen, usmiljenje in dobroto! V njegovi dobi se je širila tudi med katoličani neka zbežanost vsled krivega tolmačenja nauka o predestinaciji. Fr. jih je miril s tem, da je poudarjal katoliško dogmo: Bog resnično hoče, da se vsi ljudje izveličajo; Kristus je odrešil vse. Čimbolj je proučeval bogoslovje, čim več je premišljeval, čim bolj bogata je bila njegova življenska izkušnja, tem bolj je rasel njegov optimizem.

Kako je odločno nastopil proti mračnemu kalvinizmu z naukom sv. Janeza: Deus caritas est! Vsakemu človeku da Bog dosti milosti. Neštetokrat poudarja v svojih spisih to-le misel: La grâce ne t' a pas manqué... mais tu as manqué à la grâce. Če se včasih sliši, da je katolicizem vera pepelnice srede in velikega petka, bi morda to veljalo za janseniste, za katolicizem, kakršnega uči Fr. po evangeliju, prav gotovo ne velja. »Zaradi Boga Vas prosim,« piše Fr. ge. Chantalski, »Boga se nikar ne bojte; ne želi Vam storiti nič hudega. Ljubite ga na vso moč, ker Vam namerava storiti še veliko dobrega.« In spet drugič zatrjuje ge. Bourgeois: Bog ni strašen za tiste, ki ga ljubijo; zadovolji se z malim, saj ve, da nimamo veliko. Vendar ne skriva božje vsemočnosti in pravičnosti, le da pravtako kaže na njegovo dobroto in usmiljenje. Dokler smo na zemlji, je Bog za nas Bog ljubezni. To resnico — pravi Fr., — je treba oznanjati ne le nekaterim izvoljenim dušam, ampak vsem ljudem. Z velikò radostjo so se oklenile njegovega nauka dobre duše, toliko bolj, ker se je prav takrat širil Luthrov in Kalvinov nauk o Bogu — despotu.

Po njegovem nauku mistično življenje, ki ni nič drugega kot bolj razvito asketično življenje, ni prihranjeno le za nekatere pobožne duše. Vsi, ki imajo dobro voljo, lahko vstopijo v to obljubljeno deželo. Tako o Bogu.

Tudi glede človeka je Fr. optimist. Njegova narava je sicer ranjena po izvirnem grehu, ne pa uničena. Greh je po njegovi sodbi veliko bolj škodoval naši volji kot razumu. Zato tako poudarja, kolike važnosti je v duhovnem življenju vzgoja volje. Ker je

človekova volja po izvirnem grehu ranjena, zato ga moramo soditi milo, ker pa volje ni izgubil, moramo vanj zaupati. S pomočjo milosti božje in z lastnim sodelovanjem pride do svetosti.

Fr. je izboren moralist, odtod tista mirnost, usmerjenost in treznost v vsej njegovi askezi. Venomer poudarja, da Boga, ki je naš oče, najbolj častimo s tem, da skrbimo za svoje lastno posvečenje in za rešitev drugih. Za oboje pa je potrebno globoko notranje življenje; in da pridemo do tega, moramo pred vsem drugim gojiti notranjo premišljevalno molitev.

V dušah, ki so prihajale k njemu, je opazil, kako je ginila prava pobožnost vsled golega formalizma, ki jih je skoraj docela izsušil. Pravo versko življenje se je bilo umaknilo za samostanske zidove. Fr. so se ljudje med svetom smilili, zato se je tako trudil, da bi upeljal tudi med njimi notranjo molitev. Molitev je za vse princip individualne svetosti in princip apostolskega delovanja. Zato med svet notranjo molitev! In res, s Filotejo se mu je to v veliki meri posrečilo.

Nikakor pa ne smemo misliti, da je radi tega, ko je vedno poudarjal notranjo molitev, zanemarjal zunanje, posebno liturgično češčenje. Nasprotno, veliko važnost je polagal na lepe cerkvene slovesnosti! »Bog ne potrebuje zase,« je govoril, »cvetja na oltarjih, lepih paramentov, ubranega petja, vendar je vse to Bogu všeč radi nas, ker smo mi iz duše in telesa.« Prav v cerkveni liturgiji je velik vzgojni moment. Zato ljubi liturgijo z vsem srcem, ker se po njej poglubi prava pobožnost. Tako umevano zunanje češčenje božje, skupne molitve, pokleki, pokloni v nas množe ljubezen do Boga, v čemer je bistvo prave popolnosti.

Njegovo pojmovanje o grehu se nam morda zdi na prvi hip tuje. Pravi namreč, da greh le v toliko žali Boga, v kolikor rani, poniža našo dušo in nas od njega loči. In vendar je tako pojmovanje povsem pravilno. Greh nam vzame ljubezen, nas poniža in nas pogubi. Pa tudi v grehu, kliče Fr., ne obupati! Tudi grešnik ima v nebesih Očeta, ki je vedno pripravljen skesanemu revežu greh odpustiti. Grešnik mora imeti še posebno zaupanje v dobroto in ljubezen božjo, ko gleda na svojo revščino. Kako lepa je Fr. beseda: Nepopolnosti moram sovražiti, ker so nepopolnosti, in ljubiti, ker nam naklanjajo posebno ljubezen in usmiljenost božjo. In druga: »Chères imperfections qui nous font reconnaître notre misère« (Pismo gdčni de Souffour 22. jul. 1603). Greh je torej zlo, ki ga prizadenemo Bogu zato, ker je najprej zlo, ki ga prizadenemo sebi.

Slava božja je v tem, da duše rastejo v svetosti. Zato skrbimo, da se pobožnost razširi tudi med druge. Apostolsko delo je krona vse askeze. Kot je zapisal sv. Tomaž: Nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et praedicationem quam per cantum (S. th. 2 II, qu. 91, art. 2 ad 3) podobno uči tudi Fr. Bolje je delati za izveličanje drugih, slabemu in nevednemu lomiti kruh božje besede kot pa živeti visoko kontemplativno živ-

ljenje. Apostol mora biti vsak, ne le duhovnik, tudi laik. Če nisem apostol, sem neke vrste apostat.

Kako pa naj delujem apostolsko? S požrtvovalno ljubeznijo in vročo molitvijo. Sam se ni strašil nikakega napora, ko je šlo za duše. Zdaj je deloval kot misijonar, pridigar, potem zopet kot žurnalist; zato da bi pridobil duš za Kristusa, je ustanavljal šole, zavode, bolnišnice, akademije. Kot sv. Ignacij je tudi on izbral za gotove razmere tisto sredstvo, od katerega je pričakoval več uspehov. Njegova pobožnost je socialna, taka ki nujno blagodejno vpliva na vso okolico.

Ljubezen je Fr. sredstvo in cilj v duhovnem življenju. Duša, v kateri močno gori ljubezen do Boga, je zmožna za vsako žrtev in vsako trpljenje. Čim večja je ljubezen, tem bolj stremiš za tem, da povsod izpolniš voljo božjo, pa naj ti Bog pošlje solnčne jasne dneve ali viharne noči; in to — vdanost v voljo božjo je — merilo popolnosti. *Ama et fac quod vis.* (Sv. Avg.)

Ljubezen pa raste v človeku le, če raste njegovo notranje življenje. Zato nikoli ne moreš stanovitno poboljšati ne posameznika ne družbe, če gledaš na to, kako bi spraval v sklad z moralnimi zakoni njihovo zunanost; reformirati je treba notranjost, drugo bi prišlo samo po sebi. »Pour moi je n'ai jamais pu approuver la méthode des ceux qui pour reformer l'homme commencent par l'extérieur, par les contenance, par les habits, par les cheveux. Il me semble, au contraire, qu'il faut commencer par l'intérieur ... car aussi, le coeur étant la source des actions, elles sont telles qu'il est.« (Fil. III, 13.)

Ljubezen! Vsi asketični pisatelji so gradili svoj nauk o popolnosti bolj ali manj izrečno na tej čednosti, vendar nihče tega ni tako odkrito in določno izpovedal kot sv. ženevski škof. Ali se nam ne zdi, da je sv. Hieronim dal za podlago svoji asketiki čistost, sv. Frančišek As. uboštvo, sv. Bernard zatajevanje, sv. Benedikt liturgijo? Nedvomno, vsi ti veliki možje so vedeli, v čem je popolnost; toda izrekli tega niso tako jasno kot sv. Fr. Morda celo sv. Ignacij, od katerega se je Fr. toliko naučil, v svojih duhovnih vajah ni odkazal ljubezni takega mesta kot Fr. v Filoteji in Timoteju. Ignacij ljubezen sponira, Fr. venomer o njej govori. Zato tudi zanj telesno pokorjenje ni drugega kot sredstvo za svetost in nič več. Nauk o ljubezni daje njegovi asketiki povsem pozitiven značaj. Najboljše sredstvo, da se upiraš strastem, je srce polno ljubezni. Ta nas vodi k dobremu in, če je dosti velika, k heroizmu. Zanj so čednosti le toliko vredne, kolikor je v njih ljubezni. Zato n. pr. je več vredno, če greš k počitku iz ljubezni do pokorščine, ker vidiš v tem voljo božjo, kot pa če bi se postil iz samoljubja. Svetost ni v tem, da storim Bog ve kaj velikega, ampak v tem, da kar delam, delam dobro. Vsakdanje male križe nosi potrpežljivo, ker Bog tako hoče, pa je tvoje življenje Bogu ljubo. Nikar ne hrepeni po Bog ve kako izrednih delih, o katerih bereš včasih v življenju svetnikov; o tem se vprašaj, kaj Bog od tebe zahteva v teh raz-

merah in tisto stori. Naša notranjost da duši pravo vrednost, ne smeš ostati na površju, treba je prodreti v bistvo krščanstva. Fr. je vedno bil nasprotnik oni pobožnosti, ki samo se šteje v verske vaje, pri tem pa zanemarja »ce grand multiplicateur, qui est la volonté«.

Logična posledica o pravi pobožnosti je, da le-ta ni zavisna od našega poklica, ampak od našega življenja. V vsakem stanu lahko postaneš svetnik. Zato, da postaneš popoln, ni treba bežati v puščavo; tudi tam se lahko pogubiš; svetost je namreč v notranjosti, v volji in ne v bivanju na samotnem kraju. F., saint gentleman, je dobro poznal nevarnosti sveta in vendar tako uči. Pred njim so mislili, da je popolnost v svetu čudovita izjema, on, da je nekaj normalnega.

Povsod: v puščavi, v samostanu in med svetom dosežeš svetost le, če točno in vestno izvršuješ stanovske dolžnosti. Zato naroča svetnik hišnim gospodinjam, naj radi svoje pobožnosti nikoli nikar ne zanemarjajo dolžnosti, ki jih imajo kot matere in žene.

Moč naše ljubezni se pokaže v tem, da svojo voljo vedno podvržemo volji božji, v veselju in trpljenju. Kako lepa je njegova beseda: »Pozdravljam vas, veliki in mali križi, duševni in časni, zunanji in notranji... Meso se sicer upira, a srce vas pozdravlja.« (Vincent, o. cit. 208.) Zopet: Pobožnost je v volji, ne v čuvstvu, ki se križem po svoji naravi upira.

V šoli sv. Fr. se vzgajajo celi in popolni ljudje. Vse dušne zmožnosti: razum, voljo in srce je treba primerno njihovi naravi in okoliščinam razviti — to je volja božja. Velikokrat poudarja: Nikar ne iščimo svetosti v nevednosti! Ciprijan, Avguštin, Hilarij, Krizostom, Bazilij, Bonaventura, Tomaž itd. mar niso obenem veliki učenjaki in veliki svetniki? Učenost ne vodi nujno od Boga, prava učenost nikoli. Znanost je hrana za duhovno življenje. Sam je bil zelo izobražen in srčno pobožen, pa so ga zato spoštovali učenjaki in ga je ljubil Bog. Apostol pobožnosti naj bo tudi apostol znanosti. V svojem dnevnem redu je imel določeni najmanj dve uri vsako jutro, ki sta bili posvečeni izključno intelektualnemu delu. O duhovnikih piše takole: »L' ignorance dans les prêtres est plus à craindre, que le péché, parce que par elle on déshonore, on avilit le sacerdoce. La science dans un prêtre c'est le huitième sacrement.«

Fr. ljubi umetnost in literaturo. Resnico povej v kar mogoče lepi obliki! »Govori še tako lepe stvari, pa jih ne povej dobro, ni nič, povej malo in povej dobro, je veliko!« (pismo Mgr. André Fremyotu 5. okt. 1604). Kako on išče izrazov, izbira podobe, pili svoj slog. Vse kar najde drugod lepega in dobrega, porabi v to, da pokaže katoliški nauk v lepši luči in bolj sprejemljivi obliki. Tudi umetnost ne vodi nujno od Boga, prava umetnost nikoli.

Napačna je trditev: ali človek ali kristjan. V njegovem srcu, ki je vse božje, je vendar dosti prostora za vsako pošteno ljubezen, za ljubezen do matere, sorodnikov, prijateljev in domovine.

Zakaj? Zato, ker tudi to hoče Bog. Najvišje in seveda prva je ljubezen do Boga, vsaka druga tej podrejena. Ta nauk je splošnoveljaven za vse, ker Fr. pozna le eno moralo za vse. Fr. priporoča pravo prijateljstvo, ker lahko veliko pomaga pravi ljubezni do Boga. Ljubi naravo, ker je odsev božje lepote; ljubi svojo domovino, saj jo je ljubil tudi Bog. Ljubezen do Boga, če je prava, nikoli ne uniči v človeškem srcu druge ljubezni, ki je po volji božji.

Tudi svoje telo spoštuje. Če pametno skrbiš za svoje telo, s tem vzgajaš svojo voljo.² Mens sana in corpore sano. Tvoje telo ti mora biti drago, ker je delo božje. Skrbeti moraš za zdravje, da boš tem laže in tem dalj časa delal za Boga. Frančiški Chantalski odločno odsvetuje bdenje pozno v noč. Če zvečer predolgo čuješ, ves drugi dan ne boš za nobeno rabo. Poleg tega telesne moči polagoma začno pešati. »On ne le sent pas en jeunesse, mais on le ressent tant plus par après, et plusieurs se sont rendues inutiles par ce moyen la«, piše gospej Bourgeois 22. nov. 1604. Tudi Kristus je čul po noči in se postil le v izrednih slučajih. Fr. je poskusil na sebi, da je prevelika telesna izmučenost škodljiva ne le za apostolat, ampak tudi za lastno pobožnost. Tudi zdravje in svetost si nista v nasprotju.

Frančišek naroča, da moramo skrbeti za snago svojega telesa. Zopet: Mens sana... Umazanost ni podlaga za svetost. Cerkev je kanonizirala nekatere svetnike, ki v tem oziru niso imitandi, pa ne radi tega, ker niso pazili na snažnost, ampak kljub temu. Pobožnost mora biti prikupljiva. Pietas ad omnia utilis est... Prav tako je za človeka potrebno pametno razvedrilo. Po njegovem mnenju so sprehodi, telesne vaje, lov (»šport« v pravih mejah) koristne ne le telesu, ampak tudi duši. Kot da bi brali modernega pedagoga 20. stoletja.

II. Duhovno vodstvo. Že pred Fr. imamo nekaj spisov o tem vprašanju, vendar iz njih ne moremo dobiti celotnega sistema o duhovnem vodstvu. (Prim. sv. Hieronima, sv. Avgušтина, sv. Bernarda, sv. Antonina i. dr.) Sistematično so — skoro bi lahko rekli — ustanovili duhovno vodstvo jezuiti, vendar pa ob Fr. času ni bilo dosti poznano izven samostanskih zidov. Fr. je le-to vpeljal med svetne ljudi; eno izmed najbolj značilnih poglavij v Filoteji se peča s tem vprašanjem. Če pa pregledamo vse njegove spise, dobimo popoln nauk o duhovnem vodstvu.

Na poti do popolnosti ne hodi sam, ampak si poišči dobrega zvestega vodnika in prijatelja. Naše lastno notranje izkustvo ni zanesljivo. Kdor samega sebe vodi, pravi sv. Bernard, si je izbral norca za voditelja. Zdravnik zdravi druge, če sam zboli, pokliče na pomoč prijatelja.

Korist stalnega duhovnega voditelja je velika že zato, ker imamo v voditelju svojega zaupnika in prijatelja. Že sama zavest, da na poti do svetosti ne hodimo sami, nam da v težavah nove moči in novega

² Prim. v tem oziru zanimivo razpravo Lockington-Küble S. J., Durch Körperbildung zur Geisteskraft, Innsbruck, 1924, str. 1—104.

poguma. Voditelj, ki nas o pravem času pohvali ali pograja, bodri ali miri, ima velik vpliv na vsakega tudi še tako izobraženega človeka.

Toda voditelj mora biti res pravi dušni voditelj. Zato je treba, da pozna duhovno življenje, da je zadosti izkušen in sam kreposten mož. Treba, da ga ljubimo in spoštujemo, ker nam je prav tako kot mlademu Tobiji več kot človek — angel. Toda to prijateljstvo mora biti popolnoma sveto, posvečeno, božje in duhovno; potem bo imelo pravo vzgojno moč.

Glavni dušni voditelj je pri vseh isti, t. j. Bog. Popolnost ni nekaj zunanjega, ni obleka, ki jo oblečeš pa spet odložiš, ampak je dušno življenje, ki ga noben ustvarjen voditelj ne more vcepiti v dušo, ampak le že obstoječemu pomaga do razcvita. Zato se tudi ne da prenesti iz ene duše v drugo. Potemtakem ne smeš misliti, da boš brez lastnega dela postal popoln. Voditelj nas le vodi po potih, ki mu jih kaže Bog in nam pomaga. On čuje nad dušo, ki se mu izroči v varstvo, zahteva pa, da misli, čuje in dela tudi sama; duše ne sme tako obvladati, da bi bila slepo orodje v njegovih rokah, naučiti jo mora, da se obvlada sama. Z njim se posvetuješ, kaj ti je treba storiti, da izpolniš voljo božjo, a izpolniti jo moraš sam.

Kot povesod, tako zlasti pri vodstvu priporoča prijaznost in ljubeznivost; ne toliko zapovedovati kot svetovati. Za poved rada rodi v duši odpor, kar ni v korist notranjemu življenju. Kadar je treba odpraviti kakšno razvado, postopaj peudarno in ljubeznivo. Pismo, ki ga je pisal 9. oktobra 1604 opatinji du Puits d'Orbe, ko ga je prosila za navodila, kako naj odpravi iz samostana razne razvade, je takole odgovoril: »Quant à la reformation de votre Maison il vous faut bien garder de donner ni peu ni prou aucune alarme de vouloir reformer: car cela ferait que tous... dresseroyent leurs armes contre vous. Il faut que d'elle même se reforment sous votre conduite.« Kar velja za samostansko družino, velja prav tako za posameznika.

Fr. je človeška svoboda sveta in nedotakljiva. Voditelj naj pomaga, da duša laže spozna voljo božjo; sicer pa naj je nikar ne vklepa v tesne vezi, ki bi dušnemu napredku le škodovale, ampak naj ji pusti široko polje za svobodno udejstvovanje. Naš svetnik je čisto drugačen kot prvi spovednik Franč. Chantalske, ki je od nje zahteval tole: 1. Cisto v vseh stvareh ga mora ubogati. 2. Nikoli si ne sme izbrati drugega voditelja. 3. Nobene stvari, kar izve od njega, ne sme razodeti komu drugemu. 4. O svojem dušnem življenju se sme edinole z njim razgovarjati. Frančišek: Spoštujem nad vse prostost, zato pri vodstvu ne sme biti nič prisiljenega, vse mora voditi duh ljubezni in zaupljivosti.

Še njegova pokorščina spoštuje svobodo. Ako komu ni prav, si more izbrati drugega vodnika, dasi silno priporoča stalno vodstvo. Po večini daje splošne pa jasne nasvete in navodila, podrobnosti prepuusti osebni razsodnosti. Pouči človeka dodobra, kaj je čednost, kako si čednost pridobimo, v partikularnem slučaju misli in delaj samo-

stojno. De minimis non curat praetor. Samovzgoja ima pri Fr. široko in zelo obsežno polje.

Ce hočeš dušo ogreti za čednost, ji moraš pogosto o njej govoriti in ji pokazati njeno solnčno stran. Pazi, da govoriš vedno resnično, nikoli in v nobeni stvari ne pretiravaj. Imej potrpljenje s a m s s e b o j in z zaupano ti dušo. Vse, ki jih vodiš, opozarjaj večkrat na to, da naj bodo potrpežljivi sami s seboj, če vidijo, da ne napredujejo tako hitro kot so mislili v prvem navdušenju. V duši skušaj vzbuditi hrepenenje po čednostnem življenju, s tem si že veliko dosegel. Ko vidiš, da se je polasča letargija, spet govori o lepoti krščanskih čednosti in ji kreposti osvetli z druge strani.

Vedno je treba postopati psihološko. Ne zahtevaj nikoli, zlasti ne od začetnikov, pretežkih reči. Poznati moraš vsa direktna in indirektna pota, ki vodijo v človeško srce.

Kot rečeno je prvi in glavni voditelj Bog, ki pa ne vodi vseh po isti poti. Fr. je to dobro razumel. Zato upošteva pri vodstvu zlasti dvojje: naravni in nadnaravni temperament.

Voditelj najprej presoja, ali to, kar se godi v duši, prihaja od Boga ali od samoljubja. Zato je nujno potrebno, da pozna pota, po katerih vodi Bog in kako vodi Bog. Nikoli ne voditi duše samovoljno in drugače kot hoče Gospod. Znanje asketike je torej nujni pogoj pravega duhovnega vodstva; brez tega je vse samo poskušanje. Kako je pazil Fr., da ne bi v kaki duši preslišal klica božjega! To je skrb in naloga voditeljeva, duše pripraviti do tega, da slišijo in poslušajo Boga. Vsak voditelj mora ravnati zelo previdno, da glasu božjega ne zamori, zlasti takrat, ko gre za poklic. Naš svetnik je pisal glede tega Fr. Chantalski: »Delajte previdno, odločitev prepustite Bogu!«

Vpoštovati je pa tudi treba naravni temperament, socialno stališče in še veliko drugih okoliščin. Duhovno življenje ni vosek, ki ga oblikuješ, kakor hočeš, in napraviš 100 podob po istem modelu; notranje življenje je seme, vsajeno v dušo od Boga, in se razvija vsako, kot mu je dano od Stvarnika. Vsaka duša je univerzum zase. Zato mora priznati prirojena in pridobljena krepostna in slaba nagnjenja. Nimajo vse duše v boju za čednost enakih težav, zato tudi ne boš zahteval od vseh enakih čednosti.

In prav tukaj je precejšnja nevarnost pri duhovnem vodstvu. Vsak hoče iz duše, ki se mu zaupa, ustvariti ideal, kakršnega si je zamislil v svojem razumu: vse po istem vzorcu. In vendar je to nemogoče. Tudi ne staviti sebe za merilo, po katerem bi vodil druge. Ne poskušati spraviti v dušo kaj takega, kar vanjo ne spada; Rousseau pravi, treba se je varovati *dénaturer l'âme*. Za otroka je mleko, uči Fr., ko dorašča, mu boš ponudil kruha in tečne hrane. Z vsakim je treba ravnati »selon la capacité de son esprit«. Za bolehne redovnice, ki že itak dosti trpe pri svojem delu, ni primerno, da bi se s strogim postom trudile za svetost.

Treba je torej vzeti vsega človeka takega, kakršen je, in iz njega napraviti dobrega kristjana. Severne pokrajine ne rode južnega sadja.

Fr. tega ni učil le v teoriji, ampak tudi v praksi. Pisma, ki jih je pisal glede duhovnih reči, so pisana samo za tisto osebo, njen temperament, njen značaj, njene razmere. Filoteja je pisana za vse; pa je prvotno rokopis zelo popravil in kar mogoče odzvel njen partikularni značaj. Dve vdovi se obrneta nanj za svet. Ne svetuje obema enako; kar je za eno dobro, za drugo ni; so pač razmere bile pri obeh različne.

Zato je dolgo časa premišljal in študiral, preden je dušo zares začel voditi. Neka dama Brulart ga je prosila za svet. Ko ji je odgovoril, se ji odgovor ni zdel povsem zadovoljiv; premalo je upošteval njene razmere. Fr. ji je odvrnil: »C'est que je ne sais pas clairement les particularités de votre nécessité!« Ko pa je dušo spoznal do dna, jo je vodil mojstrsko. Iz njegovih pisem, ki jih je pisal svojim »duhovnim otrokom«, lahko spoznamo vso njihovo moralno fizionomijo in skoro njihov fizični portret. (Prim. zlasti pisma sv. Fr. Chantalski.)

Razni ljudje so različni, pa še isti človek je zelo spremenljiv. Zato Fr. ostane vedno zvest svojim načelom, vendar upošteva dušno razpoloženje; odtod večkrat zelo različen ton v njegovih pismih.

Narava ne dela skokov, tudi v duhovnem življenju ne. Če opazimo kaj takega pri svetnikih, so to le izjeme. Kdor bi hotel prehitro postati svetnik, mu bo to le škodovalo. Upadel mu bo pogum, ko bo videl, da ima človeško, vsem slabostim podvrženo naravo. Zato mora voditelj kljub vsej ljubeznivosti biti odločen in držati preveliko gorečnost v pravih mejah.

Divide et impera! Svojo pozornost obrni na prevladajočo strast in tisto poskušaj najprej ukrotiti! Z vsako zmagο zraste tvoja moralna moč. Ne vsega naenkrat! Začetniki še posebno potrebujejo previdnega voditelja. Take duše, ki so se ravno iztrgale grehu, začutijo veliko hrepenenje po pokori, zatajevanju in molitvi. (Prim. Fil. III, 37.) Pri takih je treba držati dobro voljo v pravih mejah. Ne preveč zahtevati in ne preveč dovoljevati! In medio virtus! Ne zahtevati od začetnikov tega, kar si je morda voditelj pridobil z velikim večletnim trudom! V ljudski šoli še ni logaritmov.

Pri tem metodičnem postopanju ne smemo izgubiti izpred oči svojega zadnjega cilja. Vse, kar naročamo dušam, mora voditi k temu cilju. Kar odredimo: Zakaj tako? Pri tem, ko premagujem sedanjo oviro, moram storiti korak naprej proti zadnjemu cilju. Ko si utrjuješ voljo, nobena stvar ni malenkostna. »Petite courtoisie, basse vertu, mais marque d'une bien grande.« Ljubezen je cilj in sredstvo za svetost. V malih rečeh se mora volja utrditi, da bo tudi v velikih ljubila Boga.

Fr. hoče, da služi Bogu ves človek, z dušo, s telesom in tudi s srcem. Pobožnost je sicer v volji, pot do volje pa gre skozi srce. Zato govori z ljudmi kot mati z otrokom. Fr. pravi, da so skoraj vsi ljudje veliki otroci in jim ugaaja, če tako ravnaš z njimi. Njega je bilo samo srce. Tega se je tudi zavedal, ko je zapisal: »Moi qui je suis le plus affectif du monde.« Odtod tista tudi za Francijo izredna ljubez-

nivost v pismih. Voditelj mora duše ljubiti in živeti zanje.

Fr. je bil v resnici rojen duševni voditelj. Ni iznašel novega sistema, pač pa je to, kar je bilo, zbral, izčistil kot čebela. Povsod si je izbral to, kar je bilo najbolje. Njegova Filoteja je za vedno vademecum za pobožne duše. Z njo lahko prideš v vsakem stanu in povsod do najvišje popolnosti. Vsa svetost je v tem, da imaš srce polno ljubezni do Boga, tako da svoje stanovske dolžnosti vestno izvršuješ. To je dosti in to je vse.

Ciril Potočnik.

Luksus in moda.

1. Pritožba dušnih pastirjev in mnogih vzgojiteljev, da je luksus v obleki prevzel malone vse družabne sloje, je brezdvomno utemeljena; zdi se, da so nekateri ljudje koncentrirali vse svoje duševne sile na eno točko: *Quomodo operiemur*, kako se bomo oblačili in zabavali? To žalostno dejstvo ima svoje psihologično ozadje. Ljudje so med vojsko mnogo trpeli, mnogo izgubili. Družba se je pretresla v svojih temeljih, krone so letele v prah, na površje pa so prišli elementi, ki prej kulturno in socialno niso pomenili nič. Novi plutokrati so hoteli igrati vlogo aristokratov, radi pomanjkanja potrebne izobrazbe jo igrajo pa tako, da nudijo dobrodošlo tvarino za kako burko.

Bolj resni značaji se obračajo s studom proč od tega vrvenja; mnoge duše so našle v sedanji svetovni katastrofi to, česar pred vojno še iskale niso — Boga. Odtod tudi toliko mistike v sedanjem času, kar je brezdvomno tolažljiv pojav.

Lahkomiselni ljudje pa so žal ubrali drugo pot. Ker njih srce ni usmerjeno navzgor, so se vdali v svoji materialistični miselnosti le užitku: *Venite et fruamur bonis quae sunt* (Sap 2, 6). Kulinarični in erotični užitki, pomp in bahavost v obleki, to je *summa vitae* izvestnih krogov: *Vino pretioso et unguentis nos impleamus; nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra; ubique relinquamus signa laetitiae; coronemus nos rosis, antequam marcescant* (cf. Sap 2, 7—9). Vino, nečistovanje, veseljačenje ter gizdavost je bil program materialistov predkrščanske dobe in — današnje tudi.

2. Nastopne vrstice hočejo pojasniti, kako so sodili o takem življenju cerkveni očetje, ter podati obenem mal prispevek h kulturni zgodovini. Posebno pa nameravajo te vrstice opozoriti na moralna načela, ki pridejo v poštev, ko je treba soditi o luksusu v obleki.

3. Luksus v obleki, posebna nega telesa v gizdave svrhe (»kozmetika«), razne modne brezumnosti so skoro tako stare kakor je star človeški rod. Nesporno pa je, da smemo obsojati le ekscese; primerna obleka in primerna kozmetika pa sta moralno neoporečni.

Oblačilo ima trojen namen: a) zavarovati človeka proti vplivom elementov (vročine, mraza, dežja itd.); b) varovati etično dostojanstvo človeka; c) pokazati na zunaj, kakemu socialnemu sloju pripada nosilec obleke (uniforma, meščanska, kmečka noša). — Primerno je oblačilo tedaj, ako zadošča tem trem namenom.

V raju so bili elementi človeku prijazni in zategadelj človek ni potreboval obleke. Poželjivost mesa ni bila še nastopila, dosledno ni bila potrebna obleka z etičnega vidika; socialnih razlik ni bilo. V trenutku pa, ko sta prva človeka grešila, sta spoznala svojo nagoto: *Cumque cognovissent se esse nudos, consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata* (Gen. 3, 7). To figovo listje je »prva moda« v človeški zgodovini, k tej modi je silila prastariše sramežljivost. Ko ju je pa Bog spodil iz raja ter ju tako izpostavil neprijaznosti elementov, jima je poskrbel boljše oblačilo: *Fecit Adae et uxori ejus tunicas pelliceas et induit eos* (Gen. 3, 21). Ta obleka jima je čuvala sramežljivost in ju varovala pred vremenskimi neprilikami.

4. Ljudje pa so socialno različni; to razliko kaj radi poudarjajo zlasti oni, ki so »zgoraj«, ter čutijo potrebo, da pokažejo svoje prvenstvo tudi na zunaj. V ta namen jim služi neštetokrat obleka.

Zato vidimo bodisi v biblični zgodovini, bodisi pri drugih narodih, tudi primitivnih, da obstoja neki zakon (pisan ali nepisan), kako naj se oblačijo razni sloji.

Bogati Judje n. pr. so se radi oblačili v mehka oblačila (Mt 11, 8), v škrlat in tenčico (Lk 16, 19), ki so jih še kinčali s zlatom (*vestitus deauratus* Ps 44, 10) ter parfumirali z miro, aloo in kasijo (Ps 44, 9), kar se na vzhodu dogaja še danes. Radi so imeli žive barve, zato je daroval Jakob Jožefu dolgo, pisano suknjo (Gn 37, 3).

Vdove so imele posebno nošo (*vestimenta viduitatis* Gn 38, 14; Jud 10, 2), prostitutke pa neko izzivajočo modo (*ornatus meretricius* Prov. 7, 10), ki je zahtevala, da so zagrinjale obličje s peplum (Gn 38, 15). Danes take ženske niso tako natančne.

Sicer pa so stari narodi imeli za o b a spola i s t o obleko, samo da so bila ženska oblačila daljša in širša ter iz tanjšega blaga. (Cf. Clem. Alex., Paed. II, 10. PG 8, 526.) Resni krogi niso trpeli, da bi ženska nosila bolj kratko obleko: *Aliae virili habitu, veste mutata, erubescunt esse feminae* (Hieron. ep. 22. PL 22, 413). To naziranje najdeš ne le v stari zavezi (Dtn 22, 5), marveč tudi pri poganskih Rimljanih. Zanimivo je pri teh, da t o g a ne pomeni samo častitljive obleke rimskega senatorja, marveč znači »toga« tudi — lahkoživko, ki je nosila bolj moško fačono, stole poštenih žena pa ni smela (Tibul 4, 10, 3). *Habent sua fata tunicae*. Lakedajmonci, ki so bili v marsikaterem oziru bolj strogega značaja nego drugi narodi, so dovoljevali »*floridas vestes et aureum ornatum ... solis meretricibus*« (Clem. Alex. Paed. II, 10. PG 8, 523).

5. Evngelij kot tak ne govori izrečno mnogo o obleki; glede Kristusove osebe nam tózadevno hagiografi ne povedo skoro ničesar, pač pa uči Tomaž, da se je Kristus oblačil kakor drugi ljudje, in gotovo je, da v tem pogledu ni zbujal nikake pozornosti. *Christus in victu et vestitu communem vitam duxit, secundum modum aliorum, quibus convivebat* (III, q. 40, a. 3 ad 2).

Ni pa odklanjal Kristus za svoje telo tudi finejših izdelkov. O suknji (*tunica*) brez šiva (Joa 19, 23) vemo, da je bila umotvor orientalne tkalne umetnosti; Marija Lazarjeva ga je smela maziliti

z dragocenim nardom (Joa 12, 3), »sindon«, ki ga je kupil Jožef Arim. (Mk 15, 46), ter »zmes mire in aloe okoli sto funtov« (Joa 19, 39) so tudi dragoceni predmeti. Tudi ni nikoli obsodil šege, ki je zahtevala, da gredo orientanci k ženitnini v lepši obleki, marveč je vzel ravno to šego za podlago ene izmed najlepših prilik.

Sicer pa hvali Kristus prirodno lepoto mnogo bolj kot izumetničeno; lilija na polju mu je lepša nego ves Salomonov sijaj. Lahko je razložiti, zakaj Kristus ne govori mnogo o obleki: njegovim poslušalcem so bili večinoma ubogi, ki jih je bilo treba še tolažiti, naj si glede oblačila ne delajo preveč skrbi (Mt 6, 28), ki torej niso imeli sredstev, da bi v tem pogledu grešili. Farizeji pa so v zunanjih rečeh ostentativno kazali neko rigoroznost, tako da ni bilo poudarka jim očitati kaj glede luksusa v modi. Odklanja pa Zveličar izrečno mehkužno obleko (Luk 7, 25).

6. Bolj akutno je postalo vprašanje o modi v apostolski dobi. Krščanstvo se je razširilo med Grki in Rimljani, in zlasti Grki so imeli za luksuz le preveč smisla. Umevno, četudi ne opravičljivo, da so kristjani iz poganstva ohranili marsikako grško razvado, tako da je moral že Pavel nastopiti proti nekaterim izrastkom; posebno se huduje, da se žene kažejo v bogoslužnici z odkrito glavo: Vos ipsi judicate: decet mulierem non velatam orare Deum? (1 Kor 11, 13). Ne obsoja pri ženah vsakega okraska, toda zahteva, naj žene molijo in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate, torej naj se krasijo sramežljivo in zmerno, et non in tortis crinibus, aut auro aut margaritis aut veste pretiosa (1 Tim. 2, 9). Slične nauke poudarja 1 Petr 3, 3.

Da so pri bogoslužnih sestankih tudi možje večkrat radi pokazali svoj luksuz, je razvidno iz Jak 2, 2, kjer prihaja in conventum vir aureum annulum habens in veste candida, da kar vse zre v njega. Vendar pa je na splošno ničemurnost bolj slaba stran ženskega sveta. Zato je tudi umevno, da cerkveni očetje svare predvsem ženske, čeprav tudi moških ne izvzamejo.

7. Žena se pač rada krasí; *φιλόκοσμον* genus femineum est, pravi Hieronim (ep. 128 n. 2. PL 22, 1096); z njim soglašá skoro dobesedno Hrizostom, ko piše: Vanæ gloriæ cupidum paene omne genus hominum, maxime autem muliebres (Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant 5. PG 47, 523). Če ni lepa, se vsaj hoče zdeti lepa; v ta namen ji služi bogat nakit. O Apelu pripoveduje Klement Aleks., da je ocenil delo nekega svojega učenca, ki je slikal Heleno, tako-le: O adolescens, cum non posses pingere pulchram, fecisti divitem. Nato nadaljuje: Tales sunt Helenae, quae nunc sunt mulieres, non verae pulchrae, sed multis effictae et ornatae divitiis (Clemens Alex. Paedag. II, 12. PG 8, 550). Luksuz v obleki in kozmetika imata torej običajno namen opozarjati na lepoto, katere v resnici večkrat — ni. Klement Aleks. imenuje tako lepoto *τὸ νόθον κάλλος*, adulterina pulchritudo (Paedag. III. 2. PG 8, 562).

8. Tudi ta adulterina pulchritudo ima svoj psihologičen izvor. Ljudem, ki niso iskreno ponižni (iskreno ponižnih ni preveč), imajo neko neodoljivo željo, da vzbujajo pozornost. Nekaterim je priroda dala take lastnosti (intelektualne vrline, fizično moč), da jih drugi kar gledajo. Toda vsak ne more vzbuditi splošnega zanimanja z duhovnimi vrlinami, kakor veliki znanstveniki, govorniki, umetniki; ne s fizičnimi, kakor atleti. Zato si iščejo drugih sredstev; nekateri zaidejo v kako blazno misel (herostratične nature), ogromna večina ljudi pa je zadovoljna, ako more obrniti pozornost na svojo osebnost s kako izredno obleko, naj bo te obleke preveč (vlečka) ali pa premalo (nuditete). Saj s tem ni rečeno, da mora biti obleka tudi lepa, da je le izredna. V tem predmetu pa so ljudje silno iznajdljivi, posebno ženske glave. Enkrat uporablja žena zelo dolgo obleko, drugikrat pa prekratko. Enkrat nam kaže obleka vse njene oblike, drugikrat pa jih skriva tako, da postane gledalec kar posebno radoveden.

V tem oziru je bila moda pač vedno rafinirana; kroj je znala sestavljati tako, da je oblačilo še bolj nesramežljivo nego nagota. Proti tej zlorabi piše Hrizostom: Non talibus induamur, quae nos majori turpitudini, quam ipsa nuditas exponant (Quod reg. fem. viris cohabitare non debeant. PG 47, 527). In Klement Aleks. nam poroča iz Egipta, da znajo žene markirati *ὀλίγη περιπετάσματος τὴν ἀσχύνην τοῦ σώματος* (Paedag. II, 10. PG 8, 526).

9. Prevelik pohlep po okraševanju telesa in sploh razuzdano modo cerkveni pisatelji zelo obsojajo. Tako okinčevanje pristoja prostitutkam, ne poštenim ženam: Non est enim mulieris, sed meretricis illud nimium ornandi sui studium (Clemens Alex., Paedag. III, 2. PG 8, 562). Slično zatrjuje Ciprijan: Ornamentorum ac vestium insignia et lenocinia formarum non nisi prostitutis et impudicis feminis congruunt, ter dodaje pikro opombo, ki je vredna, da jo človek še danes ponovi, da so *najdragoceneje oblečene one, ki se najbolj prodajajo*: Nullarum fere pretiosior cultus est quam quarum pudor vilis est (De hab. virg. c. 12. PL 4, 450). V Afriki pa je moralo biti razkošje v obleki precej razširjeno tudi v boljših krogih, kajti Tertulijan apostrofira tedanje gospe: Vides et inter matronas atque prostitutas nullum de habitu discrimen relictum (Apolog. c. 6. PL 1, 301).¹

10. Posebno se zgražajo očetje, če hoče ženska moda posnemati moški kroj. Take poskuse najdemo najprej na vzhodu, odkoder so se kajpada kmalu razširili tudi na zapad: Graeco more influxit, ut

¹ Vsi časi so se trudili, kako bi tudi v obleki pokazali razliko med pošteno žensko in lahkoživko; tako določa Concil. Mediol. I (1565) can. 65: ut meretrices ab honestis mulieribus internoscantur, curent episcopi, ut aliquem amictum palam indutae sint, quo earum turpem conditionem et vitam omnes notam habeant (Mansi 34 A, 72). Isti koncil zahteva a magistratibus, ut huiusmodi impudicis mulieribus omni gemmarum, auri, argenti et serici usu interdicant (ibid.). Ko bi hoteli danes izvajati take določbe, bi izgubile luksuzne trgovine svoje najboljše odjemalce.

feminae virilibus quasi succinctioribus tunicis utantur (Ambros. ep. 69 n. 4. PL 16, 1233).

Sploh so se tedaj (danes ne?) žene večkrat rade oblačile kot moški; saj jim očita Hieronim: Aliae virili habitu, veste mutata, erubescunt esse feminae, quod natae sunt; crinem amputant (babyfrizura!) et impudenter erigunt facies eunuchinas. — Nad drugimi pa zopet zabavlja: Sunt quae cilicii vestiuntur et cucullis fabrefactis, ut ad infantiam redeant, imitantur noctuas ac bubones (ep. 22. PL 22, 413).

Proti kratkim lasem so stari pisatelji ostro nastopali, ker je bila v antiki taka »frizura« znak prostitucije.

Druge ženske pa so rade kazale visoko postavo, in da bi se zdele primerno velike, so si nastavile krivo *lasuljo* — nescio quas «normitates, bi rekel Tertulijan; take ženske graja s sledečimi, ze le resnimi besedami: Si non pudet enormitatis, pudeat inquinamenti, ne exuvias alieni capitis, forsitan immundi, forsitan nocentis et gehennae destinati, sancto et christiano capiti supparetis. (De cultu fem. II, 7. PL 1, 1324.)

11. Nič manj pa ne nastopajo očetje proti *nuditetam* v modi. Ciprijan pripominja prav dobro: Continentia et pudicitia non in sola carnis integritate consistit, sed etiam in cultus et ornatus pudore (De hab. virg. 5. PL 4, 444.) Razlog je, ker nuditeta zavaja v greh moškega in žensko. Nullo modo permittendum est mulieribus, ut nudam aliquam corporis partem offerant viris, ne a m b o prolabantur; hi quidem dum ad videndum incitantur; illae vero, dum in se virorum intuitum attrahunt, piše Klem. Al. (Paed. II, 2. PG 8, 430.) Značilno je, da graja isti pisatelj žene, ki afektirajo pruderijo, če se le kaj slečejo pred lastnimi možmi, javno pa v kopeljih kažejo svojo nagoto: Cum coram maritis suis vix se exuerint, opinionem pudoris simulatione affectantes, cuipiam alii, qui velit, licet eas, quae domi clauduntur, nudas videre in balneis (Paed. III, 5. PL 8, 602). Rafinirane žene, ki nočejo biti »nage«, pokrivajo telo zopet s prozornimi oblekami (*περιττὰ καὶ διαφανῆ*), quae exigui expansione veli tamquam quodam lenocinio probrum corporis illiciunt. (Clem. Al. Paed. II, 10. PG 8, 526.) — Zopet druge se sicer oblečejo, toda tako, da obleka ni več tegumentum corporis, marveč argumentum formarum, non est amplius tegumentum mollis ac delicata vestis, ut quae nudam figuram non potest oculere (*τὸ σχῆμα τῆς γυμνότητος κοῦπτειν μὴ δυναμένη*); ejus modi enim vestis in corpus incidens, facilius corporis formam et impressionem recipit figurae, carnis instar adhaerens (*σαρκικῶς ἐμφῦσα*); et mulieres typum ita exprimit, ut veli videnti manifesta sit tota constitutio corporis. (Clem. Al. ibid.) Tout comme chez nous.

12. Če z ene strani obsojajo cerkveni pisatelji prekratko ali pretesno obleko, obsojajo tudi predolgo ali »vlečko«. Trahere autem vestes ad summos usque pedes demissas, valde est arrogans et superbum, quod ambulandi actionem impedit, cum vestis instar verriculi, quae in soli sunt superficie sordes secum attrahat. (Clem. Alex. Paed. II, 10. PG 8, 533.)

Sicer pa vlečka ni prišla nikoli iz mode. Ostro jo napada še sv. Bernardin Sienski († 1444): *Cauda mulieris nihil aliud est, quam multiplicatio expensarum malarum, similitudo bestiae, in heme lutoso, in aestate pulverata, scopa stultarum, thuribulum infernale, pavo in luto, domus blasphemiae, superba rapacitas, serpens inferni, quadriga daemomum et diaboli gladius crucentatus* (sermo 47; Vol. I. [Venet. 1745] 219).²

Kakor se iz tega vidi, niso samo moralisti zadnje dobe nastopali proti luksuriozni modi, marveč je to stvar, ki je delala preglavice vsem stoletjem.

13. Precej strogi so cerkveni očetje, ko presoajo lepoticje (*fucus*) ali »lišp«. Hrizoston toži, da so v apostolskem času žene pomagale širiti krščanstvo, njegove sodobnice pa se samo trudijo, kako bi se zdele lepe: *Tunc illarum opus erat, praedicationem propagare, nunc autem id curant, ut formosae et pulchrae appareant* (hom. 73. in Mt. PG 58, 677). Da je žena rada lepa, ji bomo oprostili; saj tudi moški niso radi grdi. Toda večkrat jim je natura mačeha in tedaj morajo naturo popravljati. To delajo s tem, da si mažejo obraz, pre-

² Za časa sv. Bernardina je bila vlečka v navadi pri vseh slojih, ut neque vilissima muliercula iam sit, quae non erubescat, si absque cauda incedat (sermo 44, o. c. I, 205). O tem repu se izraža zelo drastično: Sicut enim boves, vel equi quandoque quadrigam trahunt, qua feruntur homines vel domini (domini so menda kaj več kot homines?), maxime tempore lutoso et pluviali, ne luto inficiantur, sic daemones quasi magni talium mulierum domini (hud tobak za dame) super caudam quasi super quadrigam ut vere tales mulieres quadrigae daemomum dici possint (sermo 47, o. c. I, 220). Pri tej miselnosti je umevno, da obsoja Bernardin take vlečke de gravi. De quibus caudis credo quod omnes et portantes et portari facientes atque non impediendes, si ad eos pertineat, mortaliter peccant (sermo 44, o. c. I, 205). Ta sodba je znabiti utemeljena v okoliščinah tedanjega časa, ratione objecti pa je vsekakor prestroga; zato dovoljuje že sam Bernardin izjeme od tega pravila dodavši stavek: nisi forte excusaret eos altitudo status sui, sicut forsitan excusantur uxores magnorum dominorum, et principum, atque per consequens et majorum (ibidem). Pridigati na ta način (salva omni reverentia erga Sanctum) je kočljiva metoda. Če bi bila kaka obleka res prepovedana sub mortali, bi bilo težko opravičevati »boljše« kroge, ki javno nastopajo v prepovedanem kroju. Sploh pa, kje končajo »majores« in se začnejo »minores«? Pridigar naj poudarja načela, ki veljajo za vse ljudi, previden pa mora biti, prej ko proglasi kako stvar, zlasti kak nakit ali modo, za mortale. Caveant sacerdotes, ne in praedicando... leges arbitrarias inducant ea repraesentantes velut lethalia et mortifera peccata, quae iudicio canonistarum et moralistarum non nisi levia vel nulla; ut ex. gr. quidam ornatus muliebres. Conc. prov. Cincinn. III (1861) cp. 12 Coll. Lac. 3, 226. — Bernardinov nastop proti vlečki je bil gotovo upravičen, toda zdi se, da ni mnogo pomagal; kajti mnogo desetletij po njegovi smrti je moral Concil. Mediol. V (1597) cap. 17 izdati župnikom sledečo instrukcijo: Parochi singuli, quam maximam possunt, in eo sollicitudinem, persuadedique studium adhibeant, ut omnem luxum, cincinnorum ornatum, inausus, quod signum diaboli s. Augustinus norminat, fucum, et vestes in primis, quas caudatas dicunt, parochiae suae omnino deponant (Mansi 34 A, 482). — Danes je vlečka le malo v rabi; moralisti o njej ne govorijo, saj je moralno indiferentna... ženske se danes pečajo z bolj masivnimi nemoralnostmi nego je dolg rep pri obleki. Bolj nevaren nego dolga vlečka je n. pr. dolg jezik.

barvajo razne nedostatke in slično. Ta umetnost, imenovana »kozmetika«³, je silno stara. Kdor čita Izaija 3, 16—23, bo v zadregi, kako naj prevede v slovenščino ves inštrumentar, ki ga je imela stara židinja na svoji toaletni mizi. — Da so se znale židinke parfimirati, je razvidno iz Judit 3, 10 (unxit se myro optimo) in Esth 3, 3. — Barvati obraz ali oči je bila splošno znana umetnost gizdavih žen; O Jezabeli čitamo: Depinxit oculos suos stibio (3 Reg 9, 30; cf. Jer 4, 30; Ezech 23, 40).

Da so bile krščanske žene tudi spretno v takih strokah, je samo po sebi verjetno, če pomislimo, da so živele med Grki in Rimljani.

Klement Aleks. našteva 41 toaletnih komadov in dodaje: Ego quidem defessus sum et indignor, dicendo tot earum ornamentorum multitudinem: mihi autem subito admirari, quod non enecentur, dum tantum onus bajulant. — Helenae, quae nunc sunt mulieres, non vere pulchrae, sed multis effictae et ornatae divitiis (Paedag. II, 12. PG 8, 550). Vredno, da se ponovi tudi danes.

14. Cerkevni očetje obsojajo kozmetična sredstva, zlasti barvanje obraza, ker da pomeni tako barvanje *laž in korekturo božjega stvarstva*. Vis videri pulchra et decora? Tibi sufficit formatio Creatoris. Quid aurea inducis ornamenta, tamquam id, quod Deus effinxit correctura? (Chrysost. In Coloss. hom. 10, n. 4. PG 62, 372.) Taka korektura pomeni žalitev Stvarnika: Hominum Opificem contumelia afficientes, tamquam qui sufficientem non fuerit eis largitus pulchritudinem (Clem. Alex., Paedag. III, 2. PG 8, 562).

Slično argumentira Ambrož: Pictus es, o homo, et pictus a Domino Deo tuo... Deles picturam, mulier, si vultum tuum materiali candore oblinas, si acquisito rubore perfundas... tuo displices auctori, qui videt opus suum esse deletum... Noli tollere picturam Dei, et picturam meretricis assumere (Hexaem. VI, 8. PL 14, 260).

15. Posebno strogi so v tem vprašanju afriški očetje. Da je bila severna Afrika luksuriozna, je deloma umljivo, že če mislimo na tamošnje podnebje. Dalje so delovali tam vzhodni (punski), grški in rimski vplivi ne samo na političnem in kulturnem polju, marveč tudi na kozmetičnem. Kozmetična »umetnost« je bila v Egiptu in severni Afriki posebno razvita, ljudje so bili tozadevno naravnost ekscentrični, odtod pa tudi ostri izrazi cerkvenih pisateljev, ki vidijo v lepoticju opus diaboli. Tako piše Tertulijan: In illum (Deum) delinquent, quae cutem medicaminibus unguent, genas rubore maculant, oculos fuligine collinunt. Displicet nimirum illis plastica Dei, in ipsis redarguunt, reprehendunt artificem omnium... quod nascitur, opus Dei est; ergo quod fingitur, diaboli negotium est. (De cultu fem. II, 6. PL 1, 1322.)

Ravno tako pravi tudi Ciprijan, da so to umetnost iznašli demoni: (Apostatae Angeli) et oculos circumducto nigrore fucare et genas mendaciter rubore inficere et mutare adulterinis coloribus crimem... docuerunt. (De hab. virg. c. 14. PL 4, 453.) Tako potvarjanje

³ κοσμησις, spravljam v red; krasim, lepšam, lišpam.

telesnosti ima naravnost za sakrilegično: Audaci conatu et sacrilego contemptu crines tuos inficis... non metuis, oro, quae talis es, ne cum resurrectionis dies venerit, artifex tuus te non recognoscat... ac dicat: Opus hoc meum non est, nec imago nostra est... Deum videre non poteris, quando oculi tui non sunt, quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit. (De hab. virg. cc. 16—17. PL 4, 456.)

Ciprijanu je človek »opus Dei et factura ejus«, ustvarjen ad imaginem et similitudinem Najvišjega; tu se ne sme nič popravljati: Et audet quisquam mutare et convertere quod Deus fecit? Manus Deo inferunt, quando id quod ille formavit, reformare et transfigurare contendunt, nescientes quia opus Dei est omne quod nascitur, diaboli quodcumque mutatur. Vsako lepotičenje mu je impugnatio divini operis, praevaricatio veritatis (Cyprian. De hab. virg. 15. PL 4, 455).

Tudi Avguštin smatra barvanje obraza za laž, adulterina fallacia, qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi (ep. 245 ad Possid. n. 1. PL 33, 1060).

16. Kozmetična sredstva so bila kajpada različna in večkrat — čudna. Nad nekaterimi se zgraža Klement Aleks.: Ter enim, non semel, dignae sunt, quae pereant, quae crocodilorum excrementis (!) utuntur, et spuma saepiarum ununtur, et supercilia fuligine illinunt et fuco genas terunt (Paedag. III, 2. PG 8, 563). Tako ženo imenuje pobarvano opico »fuco intrita simia« (op. cit. III, 2. PG 58, 562). Hrizostom nam tudi predstavlja tako gizdavo ženo, kateri pripisuje rubricata labia, os ursae ori cruentato simile, atra supercilia, quasi ex ollae fuligine, illitas genas (In Mt hom. 30 [al. 31] n. 5. PG 57, 369.)

17. Kakor vidimo, so smeli stari cerkveni pisatelji oziroma pridigarji govoriti precej jasno. Eventualne čitateljce BV pa naj ne mislijo, da obsojajo stari govorniki samo gizdave ženske; ravnotako obsojajo namreč one moške »gizdaline«, ki kažejo v svoji modi večkrat še manj razsodnosti nego ženske. Hrizostom nam opisuje take gospodiče, ki jih je treba iskati seveda ne samo med mladino (zakaj bi bila vedno in povsod vsega kriva le mladina?), marveč tudi pod plešasto lobanjo. Alius juvenis cum sit, comam retro reductam habet, et naturam ipsam effeminat aspectu, habitu, vestimentis, demum omnibus, formamque tenerae puellae affectat. Alius vero quispiam senex, e contrario capillis novacula abrasis, renibus succinctus, postquam pudorem ante capillos succidit, stat ad alapas accipendas et ad omnia dicenda faciendaque paratus (Chrys., In Mt hom. 37 [al. 37] n. 6. PG 57, 426). Ambrož se zgraža, da se moški tako pačijo, ter jim kliče: Quam deforme — virum facere opera muliebria? Ergo et pariant, ergo parturiant, qui crispant comam sicut feminae (Ambros. ep. 69, n. 6. PL 16, 1233; cf. Expos. ev. sec. Luc. V, 107. PL 15, 1665).

Tudi Hieronim zna prav dobro prijemati take moške gizdaline: Sed ne tantum videar disputare de feminis, viros quoque fuge quos videris catenatos, quibus feminei contra Apostolum crines, hirco-

rum (!) barba, nigrum pallium et nudi in patientia frigoris pedes. Haec omnia argumenta sunt diaboli (ep. 22 n. 28. PL 22, 413).

Manjkalo pa ni tudi klerikov (de mei ordinis hominibus loquor, pravi Hieronim), katerim je bila glavna skrb kozmetika: Omnis his cura de vestibus, si bene oleant, si pes, laxa pelle, non folleat. Crines calamistri vestigio rotantur; digiti de annulis radiant; et ne plantas humidior via aspergat, vix imprimunt summa vestigia. Tales cum videris, sponsos magis aestimato quam clericos (ep. 22, PL 22, 414).⁴

18. Iz navedenega je razvidno, da je »moda« z etičnega vidika res nevaren pojav. In vendarle je treba tudi v boju proti modi previdnosti, zlasti pa jasnih moralnih načel. Že Avguštin piše Posidiju, naj kinča ne zabranjuje pre naglo: Nolo tamen de ornamentis auri vel vestis praeproperam habeas sententiam (ep. 275 ad Posid. 1. PL 33, 1060). Razlog je le ta: *v obleki kot taki ni nobene grešnosti, marveč v človeku, ki jo zlorablja*: In ipsis rebus exterioribus non est aliquod vitium, sed ex parte hominis, qui immoderate utitur eis (2 II, q. 169, a. 1 corp.). Iz tega sledi, da mora dušni pastir popravljati v prvi vrsti človeka, in ne — obleko. Dosežimo reformo srca, skrbimo za obnovitev človeške notranjosti, potem bo tudi zunanja plat človeka malo bolj dostojna. Neprimerna moda, ki jo gotovo vsi obžalujemo, je jasen dokaz, da v notranjosti ni nekaj v redu. Treba torej nastaviti sekiro na korenilo, ne zadostuje, da obrezujemo samo veje.⁵

19. Ko pa in concreto presojava kako obleko, vedimo, da morala ne pozna kakega »absolutnega kroja«, ki bi veljal za vse čase, za vse ljudi, za vse okoliščine. Tu je marsikaj spremenljivega: pomislimo, da so se naši stari župniki sprehajali v visokih škornjih (kanonih), danes bi pa Ljubljana debelo gledala, ko bi n. pr. stolni kanoniki marširali v istih škornjih. Tako je bilo vedno, saj piše že Avguštin: Talares et manicatas tunicas habere apud Romanos veteres flagitium erat; nunc autem honesto loco natis cum tunicati sunt non eas habere flagitium est. (De doctr. christ. III, 12, n. 20 PL 35, 75.) Pri kroju se zahteva najprej, da se prilagodi *splošnemu pametnemu običaju*: Turpis est enim omnis pars suo universo non congruens (August., Confess. III, 8, 15. PL 33, 689). S tega stališča se lahko zgodi, da je kaka obleka per se etično in estetično neoporečna in vendarle — neprimerna, ker pač

⁴ Te prikazni so slikane tako plastično, da jih Hieronim, ki ni bil pesnik, ni mogel izvabiti iz svoje fantazije, marveč jih je vzel iz realnega življenja. Ni čudno, da so ga gotovi krogi, ki so se čutili prizadete, napadali: Unde non mirum est, si et nos ipsi vitiis detrahentes, offendimus plurimos (ep. 40 ad Marcell. de Onaso n. 2. PL 22, 474).

⁵ Zunanost in obleka morata biti taka, da sta iskren odsvit notranje poštenosti; izrek: per decentiam habitus extrinseci morum honestas intrinsecus ostenditur (Conc. Trid. sess. 14 c. 6) velja ne samo za klerike, temveč smiselno za vse vernike.

ni običajna. Proti rimski togi bi se gotovo ne dalo nič ugovarjati, v Ljubljani pa je ne morem nositi.⁶

20. Upoštevati pa moramo ne samo splošni običaj, ampak se držati kakor v drugih rečeh tako tudi v obleki neke z m e r n o s t i, ki daje obleki in človeku posebno lepoto. Est modus in rebus, velja povsod. Ornatus mensurandus est ad modum et mensuram personae et intentionem. Si enim mulieres portent ornamenta decentia, secundum statum et dignitatem suam, et moderate se habeant in factis suis secundum consuetudinem patriae, erit actus virtutis *modestiae*, quae modum ponit in incesso, in statu, habitu et omnibus motibus exterioribus (Thomas in Isai 3). Saj zahteva že Klement Aleks., da bodi kristjanova obleka »vestis frugalis« (Paed. III, 11. PG 8, 627), in Hieronim želi, naj obleka ne bóde v oči: Nulla diversitate notabilis, ne ad te obviam praetereuntium turba consistat et digito monstreris (ep. 22, n. 27. PL 22, 412).

20. Frančišek Sal. hoče, da bodi obleka s n a ž n a (Filoteja 3, 25); zelo nespametno bi bilo, ko bi smatrali človeka, ki zanemarja svojo obleko, radi tega za bolj popolnega. Res je, da so tuintam svetniki in učenjaki v tem oziru nekoliko »salopni«, toda njih moralna ali intelektualna višina kompenzira v javnosti ta defekt; na splošno pa bi bila taka zanemarjenost znak lenobe ali pa kar napuha; zato opominja Hieronim osebe, ki so se odpovedale posvetnemu življenju: Ne cogitatio tacita subrepat, ut quia in auratis vestibis placere desisti, placere coneris in sordidis (ep. 22. PL 22, 413). Zlato pravilo bo: *Nec affectatae sordes, nec exquisitae munditiae conveniunt christiano* (Hier., ep. 22. PL 22, 415).

Kakor se mora kristjan varovati luksusa, se mora torej varovati tudi umazanosti, ki ni brez moralne nevarnosti, kajti že Avguštin uči: Non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eo periculosiorem, quod sub nomine servitutis Dei decipit. (De serm. Dom. II, 12. PL 34, 1287.)

Večina ljudi bo pa na splošno v obleki rajši pretiravala quoad pompam, nego da bi jo zanemarjala; v luči tega dejstva so razumljive besede sv. Ambroža: Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis quam expeditus. (De offic. I, 19.)

Vsekakor se mora obleči vernik tako, da ne vzbuja pri bližnjiku neprijetnega občutka.

21. *Socialno prominentne osebe* se smejo oblačiti bolj bogato: Illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris pretiosioribus vestibus quam ceteri induuntur, non propter sui gloriam,

⁶ Da moramo biti zelo previdni, preden obsodimo kako konkretno obleko, poudarja že Benedikt XIV: Neque episcopo suaderemus, ut eam provinciam plenam laboris atque periculi susciperet, ut synodalibus constitutionibus unum aut alterum muliebrem ornatum proscriberet (De synodo. dioec. I, 11, c. 12).

sed ad significandam excellentiam sui ministerii; et ideo in eis non est vitiosum (2 II, q. 169, a. 1 ad 2).

Če se pa kdo drugi tako oblači, bo storil to navadno le iz *bahavosti*: nemo quippe vestimenta praecipua (al. pretiosa) nisi ad inanem gloriam quaerit videlicet ut honorabilior ceteris esse videatur (Gregor. M., Hom. 40 in Evang. n. 3. PL 76, 1305).

22. Vsi brez izjeme se morajo oblačiti tako, da ne žalijo **etičnega** čuta svojega bližnjika. To velja za oba spola, tudi tedaj, če so osebe istega spola same med seboj. Nepriстойna obleka škoduje onemu, ki jo nosi, in onemu, ki jo gleda. — Vendar tudi glede te točke ne smemo pretiravati. Gotovo je treba obsojati nuditete. Toda kje se začne nuditeta? Neka gospa (factum non fictum!) me je prišla vprašat, koliko centimetrov vratu se sme po moráli pokazati. Odgovoril sem ji, naj si poišče za rešitev tako detajliranih vprašanj kakega farizejskega teologa; katoliški bogoslovec pa ji mora odgovoriti: poštena dama bo zadela vedno pošteno obleko, nemoralna ženska pa bo ostala, kar je, tudi če se pokrije kakor Turkinja.

Ko presojamo nuditete, se moramo ozirati na družabne sloje, narodne običaje, podnebje, higijeno itd. V aristokratskih krogih so ljudje navajeni že od mladih nog na decoltee in vsled tega velja pri njih mnogokrat stavek: Ab assuetis non fit passio.

Na jugu (v Italiji) doji mati svojega otroka mirno pred drugimi; tudi pri nas na kmetih je še morda tako. Nad tem bi se mnoge »boljše« gospe zgražale... nič pa se ne zgražajo, ako umore otroka še in utero materno.

Afriške ženske pa nosijo tako izrezane bluže, da spominja njih kroj na prvotno stanje človeštva.

Pravilo bo: *ni človeško telo grešno, marveč »qui viderit ad concupiscendam eam«*. Ko presojamo take reči, se moramo torej ozirati na okoliščine in na namen.⁷

23. Namen pa bo žal često nemoralen: če se ženske krasijo in oblačijo, oziroma razgaljajo, ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant, uči Tomaž (2 II, q. 169, a. 2 corp.); če pa store to ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale (ibid.) Isto načelo velja, pravi Tomaž, tudi za moške.

Dovoljeno pa je ženi, da se krasí radi svojega moža: Si mulier conjugata ad hoc se ornet, ut viro suo (!) placeat, potest

⁷ Čitatelj, kateremu bi se zdelo moje mnenje glede objekta znabiti nekoliko milo, naj prečíta tozadevni odstavek iz sv. Alfonza (lib. 2, tract. 2, n. 55), ki piše zelo trezno in je silno previden, prej ko trdi, da je kaka denudatio peccatum grave. Na splošno pa bo veljal njegov moder nasvet: confessarius... ne indulgeat nimiae mulierum licentiae (ibid.). — Gotovo pa bi bili neki kroji, ki jih rabijo nemoteno v Italiji, za slovensko psiho neprimerni ter bi vzbujali pri mnogih zgleđovanje, pri nekaterih še periculum proximum. Treba pač pomisliti, quid locis et gentibus conveniat. Skratka: soditi treba ne samo po objektu, temveč tudi po okoliščinah!

hoc facere absque peccato (Thom. ibid.). Slično velja za ono, ki — išče moža.

Neumljivo je, ako prihajajo žene v nedostojni obleki kar k obhajilu. Bojim se, da je pri mnogih obiskovalkah cerkve ničemurnost večja nego pobožnost.⁸ Tu imajo članice Marijinih družb, III. reda in raznih bratovščin zelo važno nalogo, da nastopajo v cerkvi in izven cerkve v neoporečnem kroju ter se ne puste usužnjiti od vsakega modnega lista. Tu morajo pokazati okus, da ne bodo krčevito iskale kake stroge obleke in nastopale kot »strašila«, obenem pa tudi zmernost... seveda pa tudi zmernost v jeziku, ki je žal večkrat zelo nag! Rajši imam pred seboj nališpano žensko nego jezičavo »tercijalko«; est minus periculum!

24. Kar se tiče *lišpa* (fucus, Schminke) moram reči, da se mi zde naziranja starih pisateljev precej stroga. Njih stališče je, da je »šminkanje« neka korektura božjega stvora, torej neka laž. Še širokosrčni Tomaž uči, da je fucatio »quaedam species fictionis, quae non potest esse sine peccato« (2 II, q. 169 a. 2 ad 2).

Toda tu bi se drznil nekoliko ugovarjati starim avtoritetam. Res je, da je fucatio v nekem smislu korektura stvora božjega; toda ta stvor (telo) ne prihaja na ta svet v oni lepoti in popolnosti, ki je bila v prvotnem načrtu Stvarnikovem. Marsikako telo nosi zelo vidne posledice grehov prednikov, vsako telo pa posledice greha sploh. Popravljati gotove nedostatke telesa ne more biti torej greh; to bo veljalo ne samo za večje vidne nedostatke (pomanjkanje kakega organa), temveč tudi za manjše nedostatke, ki kvarijo lepoto telesa. To smatra za dovoljeno tudi sv. Tomaž, ko piše: Aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta aegritudine, vel aliquo huiusmodi: hoc enim est licitum (2 II, q. 169. a. 2 ad 2).

Po Tomažu obstoja torej fikcija le tedaj, če kdo paradira z lepoto, katere nima. To fikcijo pa obsoja konstantno, še pri poročenih: De fucato autem semper est peccatum; mulieribus enim non permittitur ornari, nisi propter viros, et viri nolunt decipi, ut fucatae eis appareant (in I Tim 2 in fine). Je torej vedno vsaj peccatum veniale. Slično piše Alfonz: Mulier juxta consuetudinem loci fucato

⁸ V prejšnjih stoletjih se je mnogokrat zahtevalo s pozitivnimi kanoničnimi odredbami, da se ženska ne sme udeležiti bogoslužja z odkrito glavo. Mulieres cuiusvis ordinis, status et conditionis sint, poena interdicti a b ingressu ecclesiae sancita, velato in Ecclesia capite sint. Conc. Mediol. VI (1582) can. 19 (Mansi 34 A, 517). Prim. tudi Conc. Mediol. III (1573) can. 15 (Mansi 34 A, 165). Zlasti glede sv. obhajila so bili predpisi zelo jasni: Mulieres non sumptuosas, non caudatis vestibibus, non crinibus inaniter intortis, non fucato aut pigmento vultu illito, non pectore nudo, aut tenui velo oblecto, sed ita vestito, ut ne praeter faciem quidquam nudum cernatur. (Acta Eccl. Mediol. pars IV. De Sacramento Eucharistiae, t. I [Bergomi 1738] 514; prim. ibid. pag. 509, 726). Taka navodila se ponavljajo od desetletja do desetletja po sinodalnih predpisih in pastirskih listih, kar dokazuje, da je ženska čud — vsaj v eni točki nesprenljiva. Prim. zanimivi članek Bock, Geziemende Kommunionkleidung v Linzer Quartalschrift 69 (1916) 124—137.

se pingens, aut aliquantulum ubera detegens, non peccat graviter, per se loquendo (l. 3 n. 425).

In concreto pa bo večkrat res težko določiti, ali žena fingira pulchritudinem non habitam ali pa skriva kak defekt. Saj je ravno defekt razlog, zakaj se ne zdi lepa. In praksi torej glede te točke ne bo kazalo biti prestroj, ako ne zasleduje žena lascivnih namenov.

Mnoge (in mnogi) uporabljajo barvo le procedentibus annis, ko izgineva mladostni teint. Tem v »tolažbo« bodi povedano, kar piše Tertulijan ženam svojega časa: Senectus quo plus occultari studuerit, plus detegetur (De cultu femin II, 6. PL 1, 1322).⁹

S higieničnega in dosledno tudi z estetičnega stališča (kajti lepo je le zdravo telo) je najboljše kozmetično sredstvo — voda. Ta cosmeticum je mnogo bolj po ceni, nego razne vode, ki jih kupuješ v parfumeriji, in noben teolog ne ugovarja proti temu sredstvu; zdravniki ga tudi hvalijo.

25. Dušnim pastirjem bi priporočil v vsem tem vprašanju nekoliko širokosrčnosti in pravičnosti. Ne nastopajmo proti vsaki novotariji v obleki in bodimo mirni tako dolgo, dokler ni obleka nedostojna. Da je obleka večkrat neokusna, je že res, toda duhovnik ni za to poklican, da diktira šivijam svoj okus, marveč da poudarja versko in moralno življenje. Glede okusa pa vemo: de gustibus non est disputandum. Prepustimo torej modnim salonom, naj se na tem polju sami udejstvujejo in blamirajo. Saj dovoljujemo upodablajočim umetnikom tudi njih razne »okuse«, ne da bi trdili, da je vsak njih izdelek proti morali. Naučimo se spoštovati v vseh rečeh, ki so same po sebi še indiferentne, svobodo svojega bližnjika, ozirajmo se na okoliščine mesta, časa in oseb, preden alarmiramo celo župnijo radi kakega novega kroja: Quid igitur locis et temporibus personisque conveniat, diligenter attendendum est, ne temere flagitia reprehendamus (Augustin. De doctrina christ. III, 12, 19. PL 35, 73). Ne smemo biti slični gotovim »boljšim gospem«, ki se venomer jezijo, da se nižji sloji oblačijo že po modi. Iz njih ne govori moralna ogorčenost, marveč jeza, da jih nižji sloji hočejo doseči, če ne v bogastvu, pa vsaj v obleki. Odkod pa se uče nižji sloji, n. pr. služkinje, luksusa, če ne od svojih gospa??

Res je marsikaka služkinja pod vplivom mode svoje milostljive postala karikatura, res pa je, da je tudi »boljša« moda večkrat že sama po sebi karikatura.

Gotovo kaže izobraževati ljudstvo tudi za boljši okus. Toda ta okus bi moral vznikniti iz naroda, iz njegovih tradicij, iz njegovega naturela, in ne — iz pariških modnih journalov. Ljubljana namreč ni Pariz, čeprav ima »bar« in Šelenburgovo ulico. Še manj pa je

⁹ Kdor hoče biti nekoliko nagajiv, bi lahko citiral ženski, ki se rada lišpa, sledeče besede Bernardina Šienskega: Quem judicem, mulier, veriorum requirimus deformitatis tuae, quam teipsam, quae videri times? Si pulchra es, quid absconderis? Si deformis, cur te formosam esse mentiris? (sermo 47 contra fucatas, vol. I [Venet. 1745]). Res hud poper.

Slovenija Pariz. Sicer pa ima ljudstvo, hvala Bogu, še dosti okusa, le škoda, da mu ga »boljši« krogi kvarijo. Slikovita gorenjska narodna noša je taka, da ji ne moreš ugovarjati ne z etičnega ne z estetičnega stališča... žal, da vidimo ljudi v tej noši le izjemno. Seveda, ko bi se vse ženske oblačile v ta narodni kroj, bi bolj bogati krogi ne mogli več markirati svoje »distingviranosti«; in pred tem dejstvom mora vsaka struja kapitulirati ter dovoliti, da se moda i nadalje razvija po raznih okusih in socialnih slojih; med temi sloji pa bo ostala vedno neka »kulturna konkurenca«, če ne v idejah (ki jih večkrat nimajo), pa vsaj v — modi, kjer se socialne in kulturne razlike dozdevno še najlaže nivelirajo. Vsaj ob nedeljah bo hotel delavec igrati gospoda, služkinja gospo. Če pa se gospa huduje, da je sobarica, ki je izšla iz bolj primitivne družine, vsled fizične in moralne nepokvarjenosti na zunaj bolj krepka in stasna, da hodi po cesti kakor kaka dama, ji proti tej zavisti moralist ne more nuditi drugega recepta nego onega, ki ga je napisal že Hrizostom: *Sis animo speciosa, et eris corpore amabilis* (in Ps. 48, n. 6. PG 55, 507). Si viro placere velis, orna animam castitate, pietate, rei domesticae cura. Haec maxime alliciunt, et numquam desinunt. (In Joan. hom. 61, n. 4. PG 59, 341.)

26. Vsekako nas spominja vsa razprava o obleki na velike dobrine, ki jih je človeški rod izgubil s prvim grehom: *Vestium amictus continuum nobis monumentum, quantis bonis exciderimus* (Chrysost. in Gen. hom. 18, n. 2. PG 53, 10). Najlaže bi se rešilo to vprašanje, ako bi vsi verniki dobro umevali, kaj pomeni pavlinski izraz: *induere Christum*.

Jos. Ujčić.

Župnikova in spovednikova oblast za spregled zakonskega zadržka v smrtni nevarnosti in slučaju izjemne nujnosti.

K problemu javnih in tajnih zakonskih zadržkov se je oglasil tudi p. Gerard Oesterle O. S. B., profesor na kolegiju sv. Anzelma v Rimu, z razpravo: »Die öffentlichen und geheimen Ehehindernisse« v Theol. Quartalschrift (Tübingen), 1924, 30—59, v kateri brani in dokazuje svojo razlago proti Hillingu v Archiv f. k. KR 102 (glej BV IV, 272—274). Bistveno se ujema z mojo razlago v BV III, 248 do 264. Njegovi dokazi držè in tako je privedel vprašanje do konca. — Uvaževanja vredna je Oesterlejeva razlaga kánona 1045 o pravicah župnika ozir. duhovnika, prisostvujočega poroki, in spovednika v slučaju, da se razdiravni zadržek odkrije še le, ko je za poroko že vse pripravljeno, tako da se brez verjetnega velikega zla ne more toliko odložiti, da bi se dobila dispenza od ordinarija. Kan. 1045 § 3 pooblašča župnika ozir prisostvujočega duhovnika, da sme v teh slučajih dati dispenzo »sed solum pro casibus occultis«. Kaj je »casus occultus«? Tudi Oesterle je dokazal, da casus occultus ni identičen z *impedimentum occultum*, ampak da moramo pod izrazom casus occultus razumevati: 1. zadržek, ki je tajen v smislu kan. 1037, t. j. nedokazljiv in foro externo in obenem dejansko

neznan večjemu številu ljudi; 2. zadržek, ki je sicer natura sua dokazljiv, t. j. javen (n. pr. sorodstvo, svaštvo), a je dejansko neznan, t. j. tajen v smislu starega prava = nikomur ali le malemu številu ljudi znan; 3. zadržek materialiter javen, formaliter tajen, t. j. dejstvo, iz katerega izvira zadržek, je znano; a neznano je pravno določilo, da tvori to dejstvo zadržek.

V vseh teh vrstah zadržkov sme in casu sic dicto perplexo župnik, ozir duhovnik, ki brez vsakega pooblastila prisostvuje poroki (kan. 1098, 2^o), dati dispenzo, ki je veljavna tudi in foro externo. Dispenzà pa se mora vpisati ali v poročno knjigo ali v župnikov tajni arhiv ali pa v tajno poročno knjigo, katero shranjuje škof v svojem tajnem arhivu (kan. 1047, 379), kakor pač secretum servandum dotičnega slučaja zahteva. Vsebinsko isto pooblaščenje kakor župnik ima tudi spovednik, kateremu zaročenec izpove zadržek, cum iam omnia sunt parata ad nuptias etc. A spovednikova dispenza je veljavna le in foro interno in se sme podeliti samo in actu sacramentalis confessionis; se torej ne sme nikjer vpisati. Ako bi se kasneje zadržek odkril, bi se moralo prositi za novo dispenzo in foro externo, da bi bil zakon, ki je sicer veljaven, tudi v zunanjem področju kot veljaven priznan.

Temeljita Oesterlejeva razprava je prinesla v to vprašanje dosti jasnosti in je dokazala, da je Codex I. C. zamotano vprašanje casus perplexi res rešil. (Prim. še Oesterlejevo rešitev tozadevnega slučaja v Theol. prakt. Quartalschrift [Linz] 1922, 466—473).

K še večji razjasnitvi vprašanja je pripomogel dr. Bernhard Schwen tner s svojo kritično razpravo: »Ein Beitrag zur Kontroverse über die Dispensvollmacht bei Todesgefahr und besonderer Notlage« v časopisu Theologie u. Glaube, 1924, 510—523. Oesterlejevo razlago dopolnjuje z dokazom, da v slučaju posebne nujnosti župnik in spovednik po kan. 1045 ne moreta dispenzirati od predpisane oblike, kakor domneva Oesterle v rešitvi zgoraj omenjenega slučaja. Urgente mortis periculo moreta župnik in spovednik dispenzirati »tum super forma in matrimonii celebratione servanda, tum super omnibus et singulis impedimentis iuris ecclesiastici sive publicis sive occultis« z izjemo dveh (ordo presbyteratus, affinitas in linea recta consummato matrimonio, can. 1044, 1045). Spovednikovo pooblastilo je omejeno na notranji zakramentalni forum. Za tako zvani casus perplexus pa pooblašča kan. 1045 župnike in spovednike, da dispenzirajo super omnibus impedimentis de quibus in cit. can. 1043, quoties impedimentum detegatur, cum omnia sunt parata ad nuptias etc. Ker daje kan. 1044 pooblastilo dispenzirati super forma in super impedimentis posebej, kan. 1045 pa le za impedimente, o formi pa molči, se mora pač sklepati, da noče dati oblasti spregledati tudi obliko poroke, marveč samo zadržke, ki se odkrijejo. Defectus formae se vendar ne »odkrije«, ko je vse za poroko pripravljeno, ampak moremo le reči, da so nastopile okoliščine, ki onemogočujejo, da bi se poroka izvršila v predpisani obliki. Težkoča zaradi oblike

v slučaju, na katerega misli kan. 1045, cum omnia sunt parata ad nuptias, sploh ne more nastati, pač pa pri poveljavljanju že in forma sklenjenega, a neveljavnega zakona.

Še o enem dvomu razpravlja Schwentner. Kan. 1044 in 1045 § 3 dajeta dispenciacijsko pooblastilo župniku in duhovniku, »qui matrimonio ad normam can. 1098, 2^o, assistit. Kan. 1098 govori o brezoblični poroki v izjemnih slučajih, t. j. v smrtni nevarnosti in v okoliščinah, ko je verjetno, da pristojnega župnika ali od njega za poroko pooblaščenega namestnika ves mesec ne bo dobiti. V teh slučajih je zakon, sklenjen samo pred dvema pričama, veljaven. Če pa je na razpolago kak duhovnik, ki seveda ni pooblaščen od župnika, naj se pokliče, da prisostvuje poroki. Ta povsem nepooblaščen duhovnik ima v smrtni nevarnosti in v slučaju posebne nujnosti iste dispenciacijske pravice kakor župnik. Nastati pa more sledeči slučaj: Kaplan, ki je v smislu kan. 1096 vobče pooblaščen za vse poroke, poklican k smrtno bolnemu izve, da hoče ta s svojo priležnico skleniti zakon, kateremu pa nasprotuje javen razdiraven zadržek iuris ecclesiastici (n. pr. sorodstvo v 3. členu). Kaj sedaj? Ali sme dispencirati? Župnik sme po kan. 1044, a je odsoten in se ne more poklicati, ker je nevarnost, da bolnik med tem časom umrje. Kaplan bi smel, ako bi bil duhovnik, kot ga ima v mislih kan. 1098, 2^o. A to bi bil le, ako bi od župnika ne bil pooblaščen za poroke; zdaj pa je on duhovnik delegiran po kan. 1096. Oesterle pravi, da si more pomagati s tem, da si pusti in actu confessionis sacramentalis povedati zadržek, kot spovednik ga sme spregledati, seveda le pro foro interno. Schwentner je mnenja, da kaplan, ker je pooblaščen, nima dispenciacijske oblasti in foro externo. Če bi pa bil na razpolago drug duhovnik tudi brez spovedne jurisdikcije ali celo excommunicatus vel suspensus, bi smel dati dispenzo, ker bi odgovarjal kan. 1098, 2^o; za poroke pooblaščen kaplan pa ne more ničesar storiti, vprav zato, ker je pooblaščen. Leitner (Lehrbuch des kath. Eherechts³, 336) po pravici čuti, da bi bila to velika neskladnost, katere cerkev brez dvoma ne namerava. Ako dvoma ne moremo rešiti tako, da razumemo pod »parochus« v kan. 1044 in 1045 § 3 tudi tistega, ki s pravilnim pooblastilom župnika nadomestuje in ima glede zakona vs o župnikovo oblast, potem moramo pritrditi Leitnerju, ki se sklicuje na kan. 209 in dubio positivo et probalili sive iuris sive facti iurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno«. Vsa kontroverza med kanonisti kaže, da gre res za dubium iuris. — Toda, ali dvoma ne moremo zadovoljivo rešiti s pomočjo kan. 199 § 2? Kdor ima jurisdikcijo delegirano od apostolske stolice, jo more subdelegirati tudi habitualiter, »nisi electa fuerit industria personae aut subdelegatio prohibita«. Oblast dispencirati o kan. 1044 je brez dvoma župniku delegirana, in sicer od apost. stolice kot avtorice kodeksa. Da bi bila izvoljena za to ravno industria župnikove osebe, zavrača že določba, da je delegiran za dispenzo tudi duhovnik v smislu kan. 1098, 2^o; subdelegacija ni nikjer prepovedana — torej ali ne more župnik

svojemu kaplanu s svojo redno oblastjo glede porok delegirati tudi oblast, katero mu daje kan. 1044? In to stori že implicite, ako mu delegira vs o svojo župniško oblast v zakonskih zadevah. Iz tega se mi zdi tudi umljivo, zakaj kan. 1044 poleg župnika ne omenja duhovnika, katerega on za poroke pooblasti, pač pa duhovnika, ki brez vsake delegacije ali licence prisostvuje poroki v smrtni nevarnosti ali izjemnem slučaju nujnosti.

Rezultat kontroverze bi bil torej ta:

Razlikovati moramo dvojno vrsto slučajev: 1. smrtno nevarnost enega izmed nupturientov in 2. tako zvani *casus perplexus*, ko je za poroko že vse pripravljeno, in se še le razkrije zadržek, poroka pa se ne more odgoditi. Pogoji, da more župnik ozir. spovednik dispenzirati, je v obeh slučajih okolnost, da ni mogoče obrniti se za dispenzo na škofa. Vzrok te nemožnosti je lahko *periculum* in mora (verjetno veliko zlo) ali pa pa nevarnost, da bi se kršila tajnost.

1. V smrtni nevarnosti: a) župnik izpregleda predpisano obliko in vse zadržke cerkvenega prava razen dveh (*ordo presbyteratus*, *affinitas* in *linea recta consummato matrimonio*, can. 1043), bodisi da so tajni ali javni. Izpregled je veljaven za obojni forum, notranji in zunanji. Isto oblast ima vsak duhovnik, ki je navzoč pri tej poroki v smrtni nevarnosti, ne glede na to ali je od župnika delegiran ali ne. — b) Spovednik more izpregledati iste zadržke — tudi javne — toda le pri spovedi; izpregled velja samo za notranji forum. Ako ostaneta zakonca pri življenju, se mora naknadno dobiti še izpregled za zunanji forum.

2. In *casu perplexo*: a) Župnik izpregleda vse zadržke (ne pa oblike) kakor v smrtni nevarnosti, pa samo tedaj, če je zadeva neznana (*casus occultus*). Izpregled je veljaven za obojni forum. Isto oblast ima tudi duhovnik, ki je pri poroki navzoč ali z župnikovim pooblastilom ali pa brez njega v izjemnem slučaju kan. 1098, n. 2. — b) Spovednik sme izpregledati vse zadržke, tudi javne, ne pa oblike, pod enakim pogojem, da je zadeva neznana; izpregled je veljaven le za notranji forum in dati ga sme samo pri spovedi. Dá ga naj pa tako, da nupturient ve za to, da je dobil dispenzo in da je zakon v vesti veljaven. Ako bi se kdaj predložila cerkvenemu sodišču tožba za proglasitev neveljavnosti, mora nekdanji nupturient s prisego potrditi, da je dobil pred poroko dispenzo od spovednika. Rožman.

»Ki si ga Devica v obiskanju Elizabete nosila.« — Evangelistovega poročila o Marijinem obisku pri sorodnici Elizabeti (Lk 1, 39—56) eksegetje in asketični pisatelji ne razlagajo enako, večkrat tudi ne povsem pravilno. Sv. Luka namreč samo omenja, da je Marija »tiste dni vstala in hitro šla v gore v mesto na Judovem«, kjer je stopila »v Zaharijevo hišo in pozdravila Elizabeto« itd., a

molči o nagibih, ki so vodili Marijo, da je zapustila Nazaret in odšla v štiri dni oddaljeni Ain Karim na Judovem. Ekseget in asketični pisatelj pa se vprašata tudi o nagibih Marijinega potovanja in odgovarjata (ekseget mnogokrat tudi pod vplivom asketa): Marija je želela svojo srečo razodeti kaki prijateljski osebi, češ, starši so ji bili že pomrli, a Jožefu si iz neke nežne bojzani ni upala nič omeniti o tem, kar se je bilo zgodilo. Ali: šla je, da bi čestitala Elizabeti na njeni sreči. Ljubezen jo je gnala, da bi Elizabeti pomagala v zadnjih treh mesecih pred njenim porodom. Protestantski avtorji (n. pr. Klostermann, Zahn i. dr.) navajajo kot nagib za to pot med drugim Marijino željo, da bi se prepričala o resničnosti angelovih besedi: »In glej, tvoja sorodnica Elizabeta je tudi spočela sina, v svoji starosti; in to je šesti mesec njej, ki se imenuje nerodovitna« (Lk 1, 36).

Kaj se da iz svetega teksta z gotovostjo razbrati o nagibu Marijinega potovanja k Elizabeti? Predvsem je čisto jasno, da so bile ravnokar citirane angelove besede Mariji povod, da je odšla na pot. Gnala jo je pa ljubezen ter želja, da bi bila sorodnici v pomoč zadnje mesece pred porodom in ob porodu. Zato omenja evangelist še posebej, da je ostala cele tri mesece pri Elizabeti in se najbrž vrnila šele po rojstvu Janeza Krstnika.

Tekst pa nima nič in je spričo Marijine ponižnosti tudi malo verjetno, da bi Mati božja sama hotela Elizabeti razodeti skrivnost včlovečenja. Elizabeta je doznala za to skrivnost po navdihnjenju sv. Duha, kar stoji jasno v tekstu (v. 41).

Izključeno je po evangelistovem poročilu tudi, da bi se želela Marija na lastne oči prepričati o resničnosti angelovih besedi (v. 36), drugače bi ji Elizabeta ne mogla v svetem navdihnjenju zaklicati: »Blažena, ki je verovala, kajti izpolnilo se bo, kar ji je povedal Gospod« (v. 45).

Evangelist ničesar ne omenja o Marijinem spremstvu na potu. Ker se na vzhodu ženam med potovanjem ni smelo zgoditi nič žalega, najbrž Marije ni nihče spremljal, prav gotovo pa ne sv. Jožef, ker je sicer nerazumljiva evangelijska perikopa Mt 1, 18—25. Sliki v Lampe-Krekovih Zgodbah sv. pisma II. del str. 63 (Koželj) in 65 preprostega čitatelja zavajata v zmoto.

A. Snoj.

Razni blagoslovi v svetem letu. — Odpustki v svetem letu prenehajo in posebne pravice izpovednikov ugasnejo. Ne vse. Izjeme smo našli v »Bogosl. Vest.« str. 56 s. Kako pa je z drugimi rečmi, z raznimi blagoslovi, vesoljno odvezo? Ali smejo duhovniki v svetem letu blagoslavlјati in obdarјati z odpustki rožne vence, svetinјice? — Papeževo pismo, s katerim se preklicujejo odpustki v prid živim in se razveljavljajo razne fakultete duhovnikov, ne govori o blagoslovih. Duhovniki, ki imajo to pravico, smejo torej tudi v svetem letu blagoslavlјati in dajati odpustke na svetinјice, rožne vence, križce; takisto smejo sprejemati vernike v bratovščine in pobožne družbe in jim blagoslavlјati škapulirje; tretјerednikom

smemo dajati vesoljno odvezo, papežev blagoslov. Odpustkov seveda se verniki ne morejo udeleževati zase, ampak jih morajo naklanjati dušam v vicah.¹

F. U.

Slovstvo.

a) Pregledi.

Uvod v Novi zakon.

V zadnjem času ni izšlo nobeno obsežnejše uvodno delo v Novi zakon, pač pa več dobrih kompendijev; nekateri med njimi so samo predelane in izpopolnjene nove izdaje starejših, že znanih del.

1. P. Hildebrand Höpfl O. S. B., lektor v benediktinskem kolegiju sv. Anzelma v Rimu, je v treh zvezkih izdal »Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium«. Prvi zvezek (Introductio generalis. Romae, 1922. Str. 320) obravnava skupno uvod v Stari in Novi zakon v dveh razdelkih: A. De canone librorum sacrorum; B. De historia textus sacrarum scripturarum. Posebni uvod v Novi zakon je obdelan v tretjem zvezku (Introductio specialis in libros N. T. Sublaci, 1922. Str. 438).² Höpfl je eden izmed redkih strokovnjakov, ki temeljito obvladujejo SZ nič manj kot NZ. Njegov kompendij se odlikuje po jasnosti in lahkoti, s katero so obdelani tudi težavnejši problemi. Pri vsakem vprašanju je pisatelj zbral vso zadevno literaturo; celo krajše znanstvene sestavke, ki so raztreseni po teoloških revijah, je skrbno zabeležil. Tako nas knjiga natančno informira o sodobnem stanju vseh novozakonskih uvodnih vprašanj. V posamezne probleme se pisatelj ne spušča globlje. Pri vsakem problemu kratko in jasno očrta vsa različna mnenja; stališče, ki ga sam zavzame, vedno dobro utemelji. V uvodu k Lukovem evangeliju obravnava tudi Kvirinijevo vprašanje in vprašanje harmonije med Matejevim in Lukovim poročilom o Jezusovih prednikih, a novih razlag ne podaja. Rešitev sinoptičnega vprašanja vidi v kombinaciji dveh teorij: ustnega izročila in medsebojne odvisnosti. Glede čitateljev lista do Galačanov odklanja južnogalaško teorijo: »Omni-bus bene perpensis dicendum nobis videtur hypothesim Galatae septentrionalis longe maiore probabilitate gaudere« (III, 265). Höpflov Uvod zaradi bogato zbrane literature zaenkrat nadomešča obsežnejša introduktorična dela. Škoda le, da je tisk, ki je precej velik, v vsej knjigi enak (izvzemši opazke pod črto); knjiga je radi tega manj pregledna.

Kot dopolnilo k Uvodu je isti pisatelj izdal še traktat o inspiraciji sv. pisma in biblično hermenevtiko, skupaj v eni knjigi (Trac-

¹ V poročilu o sv. letu, BV 1925, str. 59, n. III 5, čitaj: Dekleta in ženske v zavodih (in gynaeceis degentes), četudi jih ne oskrbujejo redovne sestre, oblate ali tretjerednice.

² Posebni uvod v SZ je izšel že eno leto prej (Sublaci, 1921. Str. 332).

tatus de inspiratione sacrae scripturae et Compendium hermeneuticae biblicae catholicae. Romae, 1923. Str. 282).

2. V novih izdajah sta izšla dva dobro znana in mnogo rabljena nemška kompendija: A. Schäfer — M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*³ (Paderborn, 1921. Str. XVI + 452) in F. Gutjahr, *Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testaments*⁶⁻⁷ (Graz, 1923. Str. XVI + 392). Meinertz je v 3. izdaji svojega Uvoda marsikaj izpopolnil, razširil in predružačil, ozirajoč se na najnovejše rezultate novozakonske znanosti. Njegovo delo je samostojnejše in stoji na višji znanstveni stopnji kot Gutjahrovo. Kakor Höpfl, odklanja tudi M. južnogalaško teorijo in pristnost 1 Jan 5, 7b—8a (»Comma Johanneum«). Glede perikope o prešestnici (Jan 7, 53—8, 11) zastopa isto mnenje kot Knabenbauer, ki pravi (Ev. sec. Joannem 284): »Quare tenendum est pericopen pertinere ad scripturam inspiratam. Eam autem ab ipso Joanne esse scriptam non est ullo modo definitum.« Pismo do Efežanov je bilo pisano, kakor misli M., občini v Laodiceji (153—5). M. zagovarja misel, da je Pavel v dobi med 1. in 2. listom do Korinčanov obiskal korintsko občino in ji pisal še eno (izgubljeno) pismo (118—120). Po temeljiti Gollovi razpravi »Zwischenreise und Zwischenbrief«⁸ se ta misel pač ne bo dala več braniti.

Gutjahr je v novo izdajo sprejel samo novejšo literaturo, sicer je pa pustil knjigo skoraj nespremenjeno. Tudi v novi izdaji stavi pisatelj postanek prvega evangelija v l. 42—45 in brani južnogalaško teorijo. »Comma Johanneum« se mu na podlagi splošno veljavnih načel tekstne kritike zdi »skrajno dvomljiv« (363), vendar ga z ozirom na resolucijo sv. oficija (13. jan. 1897) sprejema »als authentischen, das ist dogmatisch beweiskräftigen Text« (ibid.). Pri interpretaciji odloka sv. oficija se sklicuje na Hetzenauerja (Wesen u. Prinzipien der Bibelkritik. Innsbruck, 1900, str. 201 nsl.), toda v knjigi »De recognitione principiorum criticae textus N. T.« (Romae, 1920) tudi že Hetzenauer sam več ne brani pristnosti tega mesta. Sicer je pa Gutjahrov kompendij kljub nekoliko konservativnejši smeri zanesljiv kažipot v novozakonskih uvodnih vprašanjih. Na koncu knjige je pisatelj zbral biblične teze, ki so bile obsojene z dekretom »Lamentabili« (1907), in odloke biblične komisije, ki zadevajo NZ.

3. Kratek, pregleden in dobro informativen učbenik je, nekoliko predelan, že tretjič izdal briksenski profesor Fr. Hilber (*Einleitung in die heilige Schrift des Neuen Testaments*.⁹ Brixen, 1922. Str. 223). Pisatelj nastopa največkrat samo kot referent. Pri problemih našteva vse važnejše rešitve, prepušča pa profesorju, da pri predavanjih zavzame in samostojno znanstveno brani svoje mnenje. V tem se loči H. od Sickenbergerja, ki v svojem kratkem

³ Eine Untersuchung der Frage, ob der Apostel Paulus zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief eine Reise nach Korinth unternommen und einen uns verlorengegangenen Brief an die Korinther geschrieben habe (Bibl. Studien XX 4). Freiburg i. Br., 1922. Str. XII+110.

kompandiju (Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament.² Freiburg in Br., 1920. Str. XVI + 166) večkrat brani svoje oddeljeno mnenje, n. pr. glede prioritete Markovega evangelija pred Matejevim, ali glede teorije o dveh virih. Trditev Hilberjeva, da je bil jezik slovanskega prevoda sv. pisma »staroslovenski ali starobolgarski« (82), ni čisto točna; danes se splošno priznava, da je bil slovanski prevod sv. pisma prirejen v starobolgarskem jeziku. Koliko sv. pisma je prevedel sam Ciril, koliko oba sveta brata skupaj, se ne da z gotovostjo dognati.

4. Za pravoslavne teologe naše kraljevine je napisal obsežen učbenik dr. Vojislav Janić (Uvod u Novi Zavet [Biblioteka Hrišćanskog Života, sveska VII]. Beograd, 1924. Str. XIII + 416). V predgovoru omenja avtor, da je Uvod napisal še na Angleškem, za časa svetovne vojne, in sicer kot učbenik za učence bogoslovja sv. Save, kateri so tedaj študirali na Angleškem. Njegov namen je bil, razložiti učenje pravoslavne cerkve o postanku knjig NZ; pri tem pa, kakor pravi v predgovoru, nikakor ni hotel prezreti poslednjih rezultatov znanstvene kritike. Knjiga je razdeljena v štiri večje razdelke: 1. Posebni del (specialni uvod v knjige NZ); 2. Zgodovina kanona; 3. Zgodovina teksta NZ; 4. Zgodovina prevodov NZ. Taka razdelitev se mi zdi prav primerna. Šele, ko ima slušatelj za seboj posebni del, bo znal pravilno presojati pomen zgodovine teksta in zlasti tekstne kritike ter starih prevodov. Podobno razdelitev ima B e l s e r (Einleitung in das N. T.² Freiburg in Br., 1905), samo da se v posebnem delu drži drugačne vrste knjig kakor Janić. V Janičevi knjigi je zbrane mnogo gradiva, a sem pa tje se opaža, da ga avtor ni dovolj samostojno znanstveno predelal. Tudi literature se navaja primeroma dosti, citiranje pa je večkrat nezanesljivo. Čitatelj ima vtis, da avtor navaja nekatere knjige po drugotnih virih, odtod pomanjkljivosti. Novejša dela iz večine niso zabeležena, a pisatelj se sam v predgovorju izgovarja, da zaradi obilnih poslov in zaradi pomanjkanja knjig Uvoda ni mogel detajlno revidirati, marveč ga je dal natisniti skoraj nespremenjenega, kakor je bil napisan na Angleškem. Iz knjige spoznamo, da se glede uvodnih vprašanj v NZ katoliška in pravoslavna teološka znanost v vseh bistvenih točkah skladata. Pisatelj kljub mnogim protestantskim, zlasti angleškim virom, ki jih uporablja, vedno brani tradicionalno mnenje svoje cerkve kot pravo, mnogokrat tudi brez posebnega utemeljevanja. Markov konec (16, 9—20) sprejema kot pristen sestavni del evangelija. »Sve ostale hipoteze (ki zametavajo konec) nimaју mesta, jer su produkt ljudskog uma, naperene protiv crkvenog učenja, bez ikakve naučno kritičke osnove« (70). Marko je napisal evangelij med l. 55 in 62, in sicer pozneje kot Matej. Razlog, »jer je Markovo jevandelje, kako kaže blaženi Augustin, ‚Breviatorem (sic!) Matthaei‘« (70). — Sinoptičnemu vprašanju posvečuje samo dobre 4 strani. V problem se ne spušča globlje, češ da za pravoslavno cerkev, ki si je o postanku evangelijev osvojila mnenje sv. Jan. Zlatousta, sinoptični problem tako rekoč ne obstoja (94). Vendar je pa videti, da se avtor drži

tradicijske hipoteze. Za katoliške teologe je sinoptični problem bolj kompliciran, nego domneva J. Naj samo čita Cladderja (*Unsere Evangelien*. Freiburg i. Br., 1919); Dauscha (*Die synoptische Frage*. Münster i. W., 1916); Soirona (*Die Logia Jesu*. Neutest. Abh. VI 4, 1916); Jacquiera (*Historie des livres du N. T. II*) ter vse novejše celotne Uvode v NZ. — Prezbiterja Janeza odklanja in priznava pristnost spornim perikopam Jan. 5, 4; 7, 53—8, 11; 21. pogl. — Glede teksta Apd je sprejel Blažovo (sedaj že precej splošno opuščeno) teorijo, da je Luka avtor krajše in daljše recenzije. — »Comma Johanneum« označuje kot nepristen del 1. Janezovega lista. Pravoslavna cerkev da se ni nikoli izrazila zanj. Glede kat. teologov bi bilo pravilno omeniti, da danes s prav malimi izjemami ne zagovarjajo več pristnosti. Odlok kongr. sv. oficija je bil disciplinarnega značaja in je Leon XIII. sam izjavil, da nikakor ne zabranjuje nadaljnjega kritičnega raziskavanja o tekstu. — O slovanskem prevodu sv. pisma izvemo iz knjige prav malo, o značaju in tekstno-kritični vrednosti prevoda nič.

Katoliško literaturo avtor mnogo citira, deloma tudi uporablja; nasproti katoliškim pisateljem je vedno nepristranski.

V novi izdaji naj bi se popravile nekatere netočnosti oziroma pomanjkljivosti: Nestle (*Einführung in das griech. N. T.*) je izšel že v 4. izdaji (1923); priredil ga je Dobschütz (23). — Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*² (Tom. III — N. T.) Parisii, 1894—1897, ne samo 1897 in brez označbe, katera izdaja (24). — Belser je umrl l. 1916 (ne 1919); njegov Uvod je v 2. izd. izšel l. 1905, ne 1906 (24). — Kaulen, *Einleitung in die hl. Schriften des A. u. N. T.*⁵ Freiburg in Br., 1911—1913 (ne samo 1911 in brez označbe izdaje; str. 24). — Schäfer-Meinertz, 3. izd. l. 1921; Gutjahr, zadnja (6.—7.) izd. 1923, predzadnja 1912 (str. 24). — Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, je izšel v štirih, ne v šestih zvezkih (I^a l. 1916; II^a 1914; III^a 1912; IV^a 1912). Poleg tega še v dveh zv. *Le N. T. dans l'Eglise chrétienne* (I—1922; II—1913). — Na str. 233: 1 Tim pisan l. 65, ne l. 69 (bržkone lapsus calami). — Eb. Nestle je do svoje smrti (1913) oskrbel štiri grško-lat. izdaje NZ in po njegovi smrti je njegov sin Erwin oskrbel nadaljni dve; zadnja je iz l. 1921. Samo grški Nestlejev tekst je do l. 1912 izšel že v 9. izdaji (391). — Po Sodenu je najboljši tekst aleksandrijski (H), ne I (393). — Za Sodenovo izdajo NZ je omeniti Vogelsovo (*Novum Testamentum graece et latine*. Düsseldorf, 1922). — Na str. 409 naj se pri Wordsworth-White, *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi secundum editionem S. Hieronymi*, omeni, da so v večji izdaji od l. 1889—1922 izšli samo evangeliji, Ap. dela, pismo do Rimljanov in prvo do Korinčanov, sicer bi utegnil kdo misliti, da je že l. 1889 izšel ves NZ. — Hetzenauerjeva lat. biblija je po 1. izd. (Innsbruck, 1906) izšla še enkrat, v Regensburgu 1914 (409). — Lat. in grški citati naj se vsi revidirajo; zlasti slednji so nekateri močno izkvarjeni.

5. Odkar se je znanstvena eksegeza pričela bolj in bolj ozirati na tekstno kritiko, se je pri teološkem študiju občutila potreba po vedno temeljitejšem poznanju zgodovine svetopisemskega teksta. V okviru celotnih uvodov v NZ je težko podati natančno zgodovino izvirnega svetopisemskega teksta in prevodov; tudi je načela tekstne kritike težko tako jasno obrazložiti, da bi bilo že na podlagi tega možno samostojno delo na obsežnem polju tekstne kritike ali da bi se načela tekstne kritike mogla uspešno uporabljati v praktični ekse-

gezi. Zato je i slušateljem novozakonske bibl. znanosti i drugim, ki raziskujejo zgodovino bibl. teksta NZ in prevodov, ustregel H. Vogel, ko je izdal poseben »Handbuch der neutestamentlichen Textkritik« (Münster i. W., 1923, Str. XI + 255). V. je danes prvi katoliški strokovnjak v tekstni kritiki. Pri dolgotrajnem študiju starolatinskih rokopisov in pri dveh izdajah grške biblije, ki ji je opremil s kritično izdelanim variantnim aparatom, si je nabral tolikokušenj, da je malokdo tako poklican pisati o tekstni kritiki kot on. Njegova knjiga je razdeljena v dva dela. Prvi del (Materialien der Textkritik) obravnava o grških rokopisih, o prevodih (slovanski žalibog ni niti z besedo omenjen) in o bibličnih citatih pri starih pisateljih. Drugi, praktični del (Die Methode der Textkritik) popisuje pota, ki so jih hodili novejši kritiki za dosego dobrega grškega bibličnega teksta, in podaja znanstvena navodila za nadaljno samostojno delo. Zlasti v tem delu opazimo na vsaki strani, da govori praktičen znanstvenik, ki se že dolgo vrsto let ukvarja s starimi rokopisi. Posebno vrednost daje knjigi obilica zgledov, vzetih iz pisateljeve najnovejše izdaje grškega NZ, na katerih pojasnjuje tekstnokritična načela. Dočim so se Westcott, Hort in Soden trudili, da bi na podlagi klasifikacije najstarejših grških rokopisov odkrili temno najstarejšo zgodovino bibličnega teksta, pa V. skuša obrniti pozornost na najstarejše prevode, zlasti na latinskega in sirskega. Od njih pričakuje več uspeha za ugotovitev izvirnega bibličnega besedila kakor od starih grških rokopisov, ki ne segajo — izzemši nekaj papirov — preko 4. stol. Izkazalo se je, da so stari prevodi nazaj vplivali na grški tekst. Celo po žilah sinajskega in vatikanskega rokopisa se pretaka nekaj zapadne, latinske krvi (236 do 240). Najstarejša zgodovina latinskega in sirskega prevoda je pa danes zavita še v gosto meglo. Preiskovanje bo po Vogelsovem mnenju trajalo še dolgo in bo združeno z velikimi težavami. In vprav zato, da pokaže, kje so problemi in kje mora zastaviti podrobnejša kritika, je napisal V. svoj uvod v novozakonsko tekstno kritiko. Večini teologov se zdi polje tekstne kritike kamnito, pusto in trnjevo. Kdor prečita Vogelsovo knjigo, se bo uveril, da je ta sodba enostranska. Toplo pisana knjiga bo brezdvoma zbudila razumevanje in ljubezen za delo na polju, na katerem se obeta tako bogata žetev.

Skoraj istočasno s Vogelsovo tekstno kritiko je izšlo podobno protestantsko delo, namreč Eb. Nestlejev uvod v grški Novi zakon, ki ga je popolnoma predelal in priredil za 4. izdajo Ernst v. Dobschütz.¹ Avtor knjige ima isti cilj kakor Vogel in se tudi v razdelitvi tvarine ne loči bistveno od nje (I. del: Zgodovina teksta; II. del: Rokopisi, prevodi, metoda tekstne kritike). Primeroma majhna knjiga z drobnim in stisnjenim tiskom nudi ogromno gradiva ne samo slušatelju teologije, temveč tudi strokovnjaku v tekstni kritiki. v. D. uporablja za bibl. rokopise znake, katere je

¹ Eberhard Nestles Einführung in das griechische Neue Testament.⁴ Göttingen, 1923, Str. 12⁺ + 160.

svoj čas predlagal C. R. Gregory.⁵ Ker zaenkrat še nimamo grškega sv. pisma NZ z variantnim aparatom, v katerem bi se ti znaki upoštevali, je Nestlejev uvod za nestrokovnjaka praktično manj uporaben. Na koncu knjige dodaja pisatelj na 20 str. več lepih, zelo razločnih fototipičnih posnetkov bibličnih rokopisov.

6. V vrsto naštetih del spadajo vsaj deloma tudi »Praelectiones biblicae ad usum scholarum« (Novum Testamentum. Vol. I. Introductio et commentarius in quattuor Jesu Christi Evangelia.² Taurini, 1924. Str. XXXII + 652. — Vol. II. Introductio et commentarius in Actus apostolorum, Epistolas et Apocalypsim. Matriti-Barcinonae, 1922. Str. XIV + 409). Pisatelj Hadrian Simón v tej knjigi nudi obenem uvod in komentar v NZ, po zgledu francoskega Manuel Biblique (Vigouroux, Bacuez, Brassac), ki je nedavno prišel na indeks. V prvem delu ne podaja komentarja za vsak evangelij posebej, temveč razlaga Jezusovo življenje na podlagi štirih evangelijev, kar je za šolsko uporabo knjige gotovo najprikladnejše. Pri nedeljskih in prazniških evangeljskih perikopah dostavlja tudi nekaj praktičnih navodil za homiletično uporabo. Drugi del obsega kratek, a stvarno jako dober uvod k Apost. delom, k listom in Razodetju; komentar je pa v celoti sestavljen samo za pismo do Rimljanov, do Galačanov, prvo do Korinčanov in za dogmatični del pisma do Hebrejcev; pri drugih pismih so razložene le nekatere važnejše in težje partije. S. uvede čitatelja brez velikega znanstvenega aparata v vse važnejše probleme tako v introduktoričnem kakor v eksegetičnem delu in ga seznanj z vso važnejšo literaturo. Knjiga je pisana v lepi, lahki latinščini; razdelitev je jasna, dokazi kratki, a vedno znanstveno solidni. Pisatelj bo izdal tudi za Stari zakon sličen učbenik v dveh zvezkih; zgodovino kanona in zgodovino teksta pa bo obdelal v posebni biblični propedeutiki. Kar je doslej izdal, se mu je dobro posrečilo in bo služilo ne samo teologu - začetniku, temveč tudi duhovniku v dušnem pastirstvu, ki si zlasti ne more omisliti obsežnih znanstvenih komentarjev v knjige sv. pisma.⁶ A. Snoj.

b) Ocene in poročila.

Matocha J., **Problém osoby** (Filozofická úvaha). Část I. Vývoj problému osoby v dějinách filozofie. Str. VIII in 56. Olomouc 1924. Nákladem vlastním s podporou ministerstva školství a národní osvěty.

Dr. Matocha je sklenil spričo nedoločenega modernega pojmovanja osebe in osebnosti izkazati ta pojem v krščanski filozofiji. Razprava bo imela štiri dele: I. zgodovinski pregled problema; II. nauk krščanske filozofije o osebi z ontološkega stališča; III. isti nauk s psihološkega in IV. z etičnega stališča. Prvi del podaja torej

⁵ V knjigi »Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments« (Leipzig, 1908).

⁶ H. Simón C. SS. R. je 27. sept. 1924 v Astorgi na španskem umrl v 36. letu svoje starosti (gl. Biblica 1925 str. 127). Op. med korekturo.

razvoj problema v zgodovini filozofije od predaristoteltske do naše dobe; posebej pri Aristotelu, v patristiki, v skolastiki, zlasti pri sv. Tomažu, Škotu in Suarezu. (Tu obravnava tudi tisto še vedno nedovršeno pravdo o deju subsistence.)

Razprava je jako skrbno izdelana in podaja prav dober uvod v nadaljnje dele. Ker citira M. sv. očete po Mignu, bi moral tako citirati pač tudi klasika v tej reči, Leontija Biz. (ne pa po Müllerju). Prvo mesto je MPG 86, 1946; drugo se zdi, da je prosto povzeto po 86, 1239 sl. (vsekako je tu tista klasična distinkcija med *ὑπόστασις*, *ἀνοπόστατος* in *ἀνοπόστατος*). Ker govori tudi o pojmu osebnosti pri modernih, bi bil moral zabeležiti tudi tisto teološko dalekosežno definicijo, da je oseba »*substantia conscia sui*«. A. U.

Michelitsch A., **Kommentatoren zur Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin.** (Thomistenschriften 2.) Str. 203. Graz und Wien 1924. Styria.

To skrbno sestavljeno delo podaja doslej znane komentarje bodisi k celi Tomaževi Summi (2—27), bodisi k nje posameznim delom (k I 28—78; k I II 78—141; k 2 II 141—151; k III 151—169; k Supplementum 169). Prvi komentar je napisal sloveči Caietanus († 1534). Dotlej so bile namreč za bogoslovni »učbenik« še vedno Sentence Petra Lombarda in so teologi tolmačili le-te. Odslej so se pa vedno bolj množili komentarji k Tomaževi Summi. Do naše dobe je znanih 90 komentarjev k celi Summi, 218 k I, 108 k 1 II, 89 k 2 II, 148 k III, 9 k Suppl., skupaj 662. Mnogo je še nenatisnjenih, nekaj se jih je porazgubilo. Poleg tega je izšlo mnogo iznimkov in več kodkordanc. Prevodi Summe so izšli v grščini (14 st.), kitajščini (1654 sl.), francoščini (1863—1865), nemščini (1886—1892) in angleščini (1911).

Poleg naslovov komentarjev podaja M. tudi kratke opazke o komentatorjih, njih življenju, njih razmerju do teoloških šol, časih cenzuro njih komentarjev in potrebne književne opazke. Privzel je tudi nekatera važnejša dela o posameznih poglavjih tomističnega nauka. Neka posebnost (ki je v zvezi z M. razvojem) je, da iztika dela in komentarje, ki so večjega pomena v kontroverzi o božjem delovanju na voljo, in sicer z vidno namero proti molinistom. Zato je dodal tudi seznam nekaterih aktov znanih »*Congregationes de auxiliis*«, obris njih obravnave s petkratno (neoficielno) obsodbo Molina, načrt bule Pavla V. in njegov zadnji odlok. A. U.

Grabmann Martin, **Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin.** Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin. (Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln.) Str. 96. Münster in Westfalen 1924. Verl. der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Za poznavanje skolastike tako zaslužni Grabmann preiskuje v tem delu razmerje med avguštinsko in tomistično spoznavno teorijo.

Tomaževa teorija je bistra in jasna; jasno tudi, kako je on tolmačil sv. Avguština; še vedno pa ni dognano, ali ga je tudi prav tolmačil, kakor tudi ne, kaj je sv. Avguštin mislil, ko je dejal, da naš um spoznava splošne in nujne resnice v nekakšni »božji svetlobi«, po nekakšnem dotiku s prvo neustvarjeno resnico. Tudi G. ne more dati v tem oziru zadnje jasnosti. Vendar je njegova zasluga, da je jasno opredelil vprašanje ali bolje vprašanja, podal več nove tvarine iz neliskanih skolastičnih tekstov, ki kažejo, kako so drugi umevali sv. Avguština, in zabeležil mnenja sodobnih znanstvenikov po naj-novejši literaturi. Dosti dognano je, da ni učil sv. Avguštin nobene božje intuicije (proti ontologistom in Hessenu); tudi tista svetloba najbrž ni nič neustvarjenega; vendar pa najbrž tudi ni samo »luč« dejavnega uma, kakor je Avguština umeval sv. Tomaž. Več jasnosti bi mogla dati morda kaka monografija o »metafiziki luči« pri novoplatonikih. Zdi se pa, da tudi sv. Avguštin sam ne bi bil mogel povedati, kaj je pravzaprav tista luč; bila mu je pač izraz za bogodanost spoznanja in resnice. V tem se pa seveda skladajo z njim vsi skolastični miselci. To zadnje, kakor G. dobro naglašja, tvori skupno podlago za skolastično noetiko, zasidrano v Bogu, ki je iz njega miselna vsebina stvari in miselna moč ustvarjenega uma. A. U.

Wunderle G., *Grundzüge der Religionsphilosophie*. 2. verb. Auflage. Str. VIII in 233. Paderborn 1924. F. Schöningh.

Kritika je že prvo izdajo tega dela s pohvalo sprejela. Druga izdaja je v mnogočem izpopolnjena, zlasti se ozira nekoliko bolj na moderne probleme. Vendar bi tu želeli še več. Po našem mnenju W. po pravici odklanja zgolj psihološko motritev religije kot »verskega doživetja«, četudi, pravi, mu bodo nekateri očitali, da je »racionalist« ali »intelektualist«. Toda še bolj bi nam ugodil, ko bi vendarle prikazal te psihološke teorije in pokazal njih nedostatnost, ko dandanes vse govori in piše o Heilerju, Scholzu, Ottu i. dr. Lahko bi pa zato po našem mnenju izpustil dokaze za duhovnost in nesmrtnost duše ter za bivanje božje. Zdi se nam, da ti dokazi spadajo drugam, za to delo bi zadostovalo, če bi ugotovil, kako se s temi podstavami naravno menja tudi stališče do religije.

Zelo težko je metodično vprašanje, ali se naj tako delo kaj ozira na razodetje ali ne. Možna je filozofija religije, ki izkuša na podlagi splošnih potez dejanskih religij in z metafizično analizo človeške duševnosti ter nje odnosov določiti nekakšno »naravno religijo«. Zdi se nam, da W. tega pojma ni docela pravilno opredelil. Mogoče je pa tudi, filozofsko motriti vse religije, tudi nadnaravno, in tako izločiti iz zgodovinskih pojavov najčistejšo in najvišjo obliko religioznega življenja. Tudi tu je treba objektivno resničnost nadnaravne religije že podstaviti, drugače ni mogoče prav presojeti nje specifičnih prvin. W. misli, da je naloga religijske filozofije vprav to drugo. Vendar se zdi, da mu stvar ni bila popolnoma jasna, zakaj sicer ne bi bilo umevno, da je med drugimi religijami krščanstvu odmeril le pol-drugo stran.

Po pravici pa naglaša W. proti nekaterim, da naloga religijske filozofije ni dajati religioznost, temveč posredovati le nje spoznavanje, religioznost sama je pa več kakor samo spoznanje.

Razdelitev dela je sledeča: I. del, o pojavu religije v zgodovini in duševnem izkustvu (verska zgodovina in psihologija); II. del, o teoriji religije (verska filozofija): o človeku kot subjektu religije; o Bogu kot nje objektu; o bistvu človekovega religioznega razmerja do Boga. A. U.

D' Herbigny M., S. J., *L'âme religieuse des Russes d'après leurs plus récente publications*. Str. 1924. (Orientalia Christiana III 1) Roma 1924.

S tem snopičem otvarja neumorni predsednik papeškega Vzhodnega instituta že tretji letnik glasila tega instituta. Kot duhovit kronist nas seznanja z najnovejšimi pojavi ruske verske misli in literature (gl. BV IV 298—299). Njegova zasluga je, da se v središču katoliškega sveta obrača primerna pozornost največji vzhodni cerkvi; prej se je velikokrat dogajalo, da se je največjim (slovanskim) vzhodnim cerkvam posvečevalo najmanj pozornosti.

Pričujoči snopič opisuje rusko versko življenje v Rusiji in v izgnanstvu predvsem leta 1923 in do sredine leta 1924 (gl. BV IV 302). Prva polovica razpravlja o Rusiji. Na podlagi boljševiške literature, na podlagi pričevanja očitidcev z zapada in na podlagi privatnih pisem iz Rusije ušotavlja in pojasnjuje žalostno dejstvo, da sistematična boljševiška protiverska agitacija po šolah, tisku in gledišču dosega žalostne uspehe, zlasti med mladino. »Sistematična demoralizacija milijonov ruske mladine je najstrašnejša dediščina in najtrajnejši uspeh boljševiškega režima,« tako je izjavil angleški profesor Sarolea po vrnitvi iz Rusije (str. 17). Cerkve se praznijo, brezverstvo brzo napreduje (18). V pravoslavni cerkvi se nadaljuje notranje razkrajanje; patriarh Tihon se je moral zvezati z reformistično »Živo cerkvijo«, ki pomnožuje zmešnjavo med pravoslavni (25—26). Protestantske sekte, posebno ameriški metodisti, podpirajo reformiste in slabijo pravoslavne tradicije (27—30). Boljševiki se posebno boje Rima in cerkvenega zedinjenja; zato napadajo Rim (30—35 in 44—46). Za razkristjanjenje ljudstva deluje na tisoče gledišč (v cerkvah) po vsej Rusiji; vera se sramoti na javnih trgih in v časopisju. A še so mnogi, ki tem bolj vztrajajo v veri (40—44).

V ruski emigraciji se je silno okrepila nacionalistična ideja kot reakcija proti boljševiškem teptanju ruskih narodnih in verskih tradicij. Istovetenje ruske narodnosti in pravoslavja se ojačuje, strah pred katoličanstvom se povečuje, predsodki proti katoličanstvu se niso znatno zmanjšali. Zanimivo je, da ruska emigracija istoveti pravoslavje in rusko narodnost; nasprotno pa so verni Rusi v teptani domovini prepričani, da more ruske množice rešiti samo čisto nabožno krščanstvo brez političnih primesi; treba je svetnikov, a ne nacionalistov (str. 88). Med protikatoliškimi agitatorji se žalostno

odlikuje metropolit Antonij v Sremskih Karlovcih (l. 1924 v Jeruzalemu); njegove »Cerkovne Vedomosti« (izhajajo v Sremskih Karlovcih) in drugi njegovi spisi silno napadajo katoliško cerkev (str. 90—101). A mnogi ruski begunci se vendar približujejo cerkveni edinosti (110—114). To dejstvo povzroča še ostrejšo borbo proti Rimu. Rusi slutijo, da se je približala ura odločitve. Častno izjemo tvori poleg drugih simpatični ruski bogoslovski časopis »Strannik«, ki je l. 1924 pričel izhajati v Belgradu (str. 107).

V čudovito veliki množici podatkov bi o tem ali onem želeli še kaj več podrobnosti. Glede trditve o pokvarjenem prevodu naziva »katholiké« (sobornaja) gl. knjigo »Cerkve« str. 247. Ruske knjige naj bi se citirale z ruskimi naslovi.

Knjiga je jako dragocen prispevek k poznavanju sedanjega položaja ruske cerkve in ruske verske misli. F. Grivec.

Paulus, Dr. Nik., *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*. Dritter Band: *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*. 8°, XII + 558 str. Paderborn 1923, Ferd. Schöningh.

V poročilu o prvih dveh zvezkih Paulusovega dela (BV IV, 84) sem mogel omeniti, da je že izšel tudi tretji, ki nadaljuje zgodovino odpustkov od srede 14. stol. do prvih let po Luthrovem nastopu. Na zunaj je ta zvezek oddeljen od svojih dveh prednikov s posebnim podnaslovom in z novim štetjem poglavij.

Prva tri poglavja pojasnjujejo, kaj se je proti koncu srednjega veka o odpustkih učilo. P. zaslišuje dolgo vrsto teologov, nad 40, ki v vseh bistvenih točkah soglašajo s svojimi predniki iz 13. in prve polovice 14. veka. Isto velja o kanonistih — nad 20 jih avtor imenuje —, o spovednih sumah in pastoralnih spisih. Važno je III. poglavje, ki poroča, kako se je ljudstvo o odpustkih poučevalo. Iz pridig redovnikov in svetnih duhovnikov, ki so se ohranile v velikem številu, se razvidi, da se je o odpustkih pridigalo razmeroma malo, pa čisto pravilno, kakor je učila teologija. Trditev, da je bil proti koncu srednjega veka odpustek središče religioznega in cerkvenega življenja, ni osnovana. To izpričujejo tudi mnogoštevilne nabožne in spodbudne knjige, ki jih mnogo izmed njih odpustkov ne omenja niti tam, kjer bi se moglo pričakovati.

Naslednjih šest poglavij nudi pregled čez odpustke, ki so se podelili v poznem srednjem veku. Odpustki za miloščino in obisk cerkva (IV. pogl.) so se od srede 14. stol. množili; posebno radodaren ž njimi je bil Bonifacij IX. († 1404). Na cerkvenem zboru v Konstanzu se je govorilo o omejitvi odpustkov in tam izvoljeni papež Martin V. je način podeljevanja na novo uredil in bil z odpustki varčen. Njegovi nasledniki so začeli pogosteje podeljevati odpustke. Najradodarnjša sta bila Sikst IV. († 1484) in Leon X. († 1521). — Glede odpustka svetega ali jubilejnega leta je bil Klemen VI. l. 1343. odredil, naj velja za vsako 50. leto. Urban VI. je to dobo skrčil na 33 let (1389), Nikolaj V. je l. 1449. obnovil naredbo Klemena VI. in

Pavel II. je l. 1470. uvedel še danes veljavni cikel 25 let. V poznem srednjem veku so bila 1390, 1423, 1450, 1475 in 1500 jubilejna leta. — V VI. pogl. je P. sestavil mnogobrojne križarske odpustke s konca srednjega veka. — Po določbi 4. lateranskega cerkvenega zbora so smeli škofje podeljevati po 100 dni odpustkov pri konsekraciji cerkve, ob drugih priložnostih pa samo po 40 dni. Tej določbi nasprotujoča praksa se je nahajala v poznem srednjem veku še na Nemškem, pa tudi tam je prenehala (VII. pogl.). — Redovne družbe so v teku srednjega veka dobile mnogo odpustkov, zlasti duhovski viteški in hospitalski redovi ter mendikanti (VIII. pogl.). Obžalovati pa se mora dejstvo, da je marsikateri red mnogoštevilnim res podeljenim odpustkom dodjal še mnogo izmišljenih. Zal, da to niso bili osamljeni pojavi. Dobra so avtorjeva izvajanja o dalekosežnosti poznejših potrjenj izmišljenih odpustkov. — Posebno poglavje (IX.) je avtor odločil odpustkom slavnih cerkva in božjih potov, zlasti rimskih cerkva in jeruzalemskih svetišč. Tudi tu se je poleg resničnih, jako zmernih odpustkov obetalo mnogo velikih, pa nepristnih. — Malo razveseljivo sliko podaja avtor v X. pogl. o odpustkih v molitvenikih. Molitvene in romarske knjižice so obetale mnogo nepristnih velikih odpustkov; pisatelji so brez kritike zajemali iz nezanesljivih virov. Prav tako so se razširjale na posameznih lističih natisnjene molitve, za katere so se obljubovali naravnost bajno veliki odpustki. Kljub svarilnim glasom niso cerkvene oblasti v tej zadevi strogo in odločno postopale ali vsaj dovolj strogo ne.

Zelo važna so naslednja tri poglavja, ker se dotikajo vprašanj, ki so v neposredni zvezi z verskim razdorom v 16. stoletju. V XI. poglavju razpravlja P. o popolnih odpustkih, ki so se podeljevali s tako zvanimi spovednimi ali odpustkovnimi listi, t. j. pismenimi dovoljenji, da je smel spovednik, ki si ga je lastnik takega lista poljubno izbral, nakloniti penitentu popoln odpustek. Prvotno, pod Celestinom V., Bonifacijem VIII. in Klemenom V., se je dajal ta privilegij za odpustek v življenju. Pod Ivanom XXII. se je sprva podeljeval ali v življenju ali za smrtno uro, pozneje navadno le za smrtno uro. V teku 15. stol. se je z odpustkovnim listom dovoljeval popoln odpustek enkrat ali večkrat v življenju in za smrtno uro. Glede odpustka za smrtno uro je prišlo v navado, da se je začel podeljevati »toties quoties«, t. j. kolikorkrat je posestnik odpustkovne listine prišel v smrtno nevarnost. Razlika med odpustkom »semel tantum in mortis articulo« in odpustkom »toties quoties« je po dobro utemeljenem avtorjevem tolmačenju ta: ako je v prvem slučaju spovednik podelil bolniku odpustek, bolnik pa je ozdravel, je privilegij ugasnil, v drugem slučaju pa je mogel spovednik nakloniti popoln odpustek, kolikorkrat je nastopila smrtna nevarnost. Število odpustkovnih listov je rastlo, ker so se začeli ž njimi podeljevati tudi križarski in jubilejni odpustki za miloščino, t. j., ker so morali tudi te odpustke naklanjati spovedniki, kar prej ni bilo običajno. Da so se zelo pomnožili odpustkovni listi, je pospeševalo tudi to, da se je ž njimi često podeljeval privilegij, da je smel spovednik odvezati penitente ško-

fovih in nekaterih papeževih rezervatov. Z odpustkovno listino je vernik dobil dovoljenje, da si izbere kateregakoli spovednika, in ta je dobil pooblastilo, da prav disponiranega penitenta odveže grehov (mnogokrat tudi udržanih) ter mu nakloni popoln odpustek, nekako oblast, odvezati krivde in kazni. V odveznih formulah, ki se na odpustkovnih listinah često nahajajo, se navadno razločuje med zakramentalno absolucijo in aplikacijo odpustka. Dalje govori P. o pogojih, pod katerimi se je dobil v spovednem ali odpustkovnem listu obljubljeni odpustek, in zavrača Luthrova podtikanja in napačna tolmačenja novejših protestantskih avtorjev; opozarja pa tudi na zlorabo in slabe posledice, ki so se pojavile in se morale pojaviti, ker so se odpustkovni listi na prav lahek način dobivali. — Zakramentalna absolucija združena z aplikacijo popolnega odpustka, oboje podeljeno na podlagi odpustkovne listine, je bila v resnici odpuščanje krivde in kazni. Že v 13. stol. pa se je, teološko netočno, popoln odpustek včasih nazival odpustek krivde in kazni. Izraz je prišel pri ljudstvu v rabo, prevzeli so ga tudi nekateri teologi. Ker je popoln odpustek, pridobljen izven zakramenta pokore, pomenil odpuščanje časnih kazni za grehe, ki so se odpustili v zakramentu, je ta izraz v govorici navadnih ljudi razumljiv. To je P. pojasnil že v 2. zvezku svojega dela (str. 137—148). G. Ficker je v oceni prvih dveh zvezkov podvomil, da bi bilo to tolmačenje pravilno (Theol. Literaturzeitung 48 [1923] 278 nasl.), pa njegov dvom ne bo omajal Paulosovih izvajanj, zlasti če privzamemo še to, kar piše avtor v tem zvezku na str. 331 do 335 in 340—347. Po tridentskem koncilu je netočni izraz polagoma izginil. — XIII. poglavje presoja teze nekaterih novejših protestantskih pisateljev o Luthrovem nastopu proti odpustkom. Bratke in Brieger sta odkrila, da je proti koncu srednjega veka iz zveze med zakramentom sv. pokre in (po zakramentalni odvezi podeljenim) odpustkom nastal nov »popoln, papežu pridržan spravni zakrament« ali vsaj odpustek krivde. Ta sprememba da opravičuje Luthrov nastop. Samo škoda je, da je Luther v svojem boju proti odpustkom popolnoma prezrl vprav tisto, kar po mnenju omenjenih dveh avtorjev njegov nastop utemeljuje. Drugi del poglavja se obrača proti Dieckhoffu, ki je trdil, da se je Luther boril zoper »globoko izkvarjeni nauk rimske cerkve o kesanju« (kesanje zgolj iz strahu pred kaznijo), ki da je bil podlaga spokorni praksi in odpustkom. P. je pregledal dolgo vrsto poljudnih nabožnih knjig iz poznega srednjega veka in povsod našel o kesanju pouk, ki Dieckhoffovim trditvam naravnost nasprotuje.

Prvi od papežev podeljeni odpustek za rajne je iz časa Kalista III. (1457), zatem je sledilo več drugih pod Sikstom IV., Inocencijem VIII. Razvnelo se je teološko razpravljanje in obveljal je nauk, ki se nahaja že pri teologih prejšnjih časov, da more cerkev rajnim odpustke naklanjati »per modum suffragii«. Temu nauku Luther l. 1517. še ni oporekal. Teološka diskusija se je vršila o načinu sufragija in vprašanje se je razčistilo, da gre tu za zadostivno priprošnjo, s katero delivec odpustkov (papež) ponudi iz cerkvenega

zaklada božji pravičnosti zadostivnih del v prid dušam v vicah. Nadaljno vprašanje zadeva izvestnost teh odpustkov in odgovor je odvisen od tega, kako se suffragium pojmuje.

V XV. poglavju je P. povzel nauk o bistvu in učinku odpustkov, naglašajoč, da se je odpustek vedno umeval kot pred Bogom veljavno odpuščanje časnih kazni za že odpuščene grehe. Kot glavni pogoj za pridobitev odpustkov je vedno veljalo stanje posvečujoče milosti, ki si jo mora grešnik pridobiti s skesano spovedjo. To se je poudarjalo v razpisih odpustkov in na odpustkovnih listinah. Luther sam indirektno priznava, da je Tetzel stavil resnično kesanje kot predpogoj za odpustek. Brez kesanja v srcu je mogel kdo plačati določeno vsoto za določen namen in tako dobiti odpustkovno listino, s tem pa še ni postal deležen odpustka samega. — XVI. poglavje našteva razna dobra dela, za katera so se odpustki podeljevali.

O odpustkih kot viru dohodkov govori avtor v XVII. poglavju; odgrinja tisto senčno plat, ki jo sumarično ocenjuje s Pastorjevimi besedami: »Dar v denarju za dobre namene, ki je bil le nekaj postranskega, je često postal poglobitna stvar. S tem so odpustek potegnili z njegove idealne višine in ga ponižali v finančno operacijo. Dosega duhovnih milosti ni bila več pravi vzrok, da so se odpustki zahtevali in podeljevali, temveč denarna potreba« (Pastor, Gesch. d. Päpste IV, 1, 231). Paulus ilustrira ta pojav z bogatim materialom, popravlja pa tudi huda pretiravanja v spisih starih in novejših nasprotnikov. — Poleg navedene so se pojavile še druge zlorabe pri podeljevanju in oznanjevanju odpustkov (XVIII. pogl.): število odpustkov je neprimerno naraščalo; podeljevali so se čezmerno veliki odpustki (Leon X. je podeljeval odpustke po 100, po 1000 in še več let); podeljevali so se veliki odpustki za malenkostna dobra dela; podtikali so se izmišljeni odpustki; pri razglašanju odpustkov so se vršile marsikje presijajne svečanosti; pri podelitvi in razglašanju novega odpustka so se često samovoljno ukinjali prej podeljeni; duhovščina se je silila, da je morala pripuščati oznanjevalce odpustkov; na vernike se je često celo s cerkvenimi kaznimi pritiskalo, da so oznanjevalce morali poslušati; komisarji in oznanjevalci so mnogokje neprimerno in celo pohujšljivo nastopali kljub partikularnim odredbam, ki se niso dosledno izvajale; nastopalo je mnogo goljufivih kvestorjev. Vse to je bilo silno škodljivo.

V bulah, s katerimi so se dovoljevali jubilejni in križarski odpustki v prid odličnim cerkvam, pa tudi v odpustkovnih listinah za posamezne osebe, so se prosto izvoljenemu spovedniku razen spovedne jurisdikcije, včasih raztegnjene na škofove in papeževe rezervate, često podeljevale še druge oblasti, kot n. pr. da je smel izvršiti tako zvano kompozicijo glede krivično pridobljenega blaga, če je bil oškodovanec ali pravi lastnik neznan; da je smel olajšati zaobljube izvzemši navadno petero papežu udržanih; da je smel olajšati abstinencijsko postavbo glede lakticinij. Isto oblast so imeli često tudi komisarji, ki jim je bilo poverjeno oznanjevanje odpustkov. Poleg odpustkov se je tu in tam obetala deležnost vseh dobrih del

vojskujoče se cerkve. Še druge ugodnosti se navajajo v nekaterih bulah, n. pr. podelitev odpustkov rimskih postajnih cerkva, spregledi nekaterih iregularnosti in zakonskih zadržkov itd. Duhovnikom se je večkrat podelil odpustek za malomarnosti pri opravljanju brevirja. Omenja se tudi pravica odvezati duhovnika, ki je opuščal brevir, kar pomeni oblast, izvršiti kompozicijo glede dohodkov iz beneficija, ki bi jih zaradi opuščanja kanonične molitve ne smel pridržati zase, marveč jih dati cerkvi ali ubožcem (XIX. pogl.).

V XX. poglavju razpravlja P. o nasprotnikih odpustkov. Prav pripominja, da smejo za nasprotnike veljati samo oni, ki so iz kateregakoli razloga zanikali veljavnost odpustkov, ne pa oni, ki so grajali nedostatke, ki so se razpasli. Resnični nasprotniki odpustkov so bili Wiclif, Hus, Fraticelli (ki so priznavali samo porciunkulski odpustek), Španec Peter Martinez iz Osme (važna je P. interpretacija njegovega obsojenega nauka), Janez Ruchrat iz Wesela, Wessel Gansfort, Janez Vitrier, Janez Laillier. — V zadnjem (XXI.) poglavju presoja avtor versko-nravne posledice odpustkov. Protestantski pisatelji skoraj brez izjeme trdijo, da so bili odpustki vzrok ali vsaj povod propadanja verskega življenja. P. je v svoji sodbi zelo previden in jo dobro utemeljuje. Res so se pojavile zlorabe, res se je dogajalo marsikaj pohujšljivega, prav tako res pa je tudi — in to izpričujejo premnoška verodostojna poročila —, da je oznanjevanje odpustkov poživilo versko vnemo in pomladilo versko življenje, ako se je vršilo v pravem duhu. Marsikje — in takih slučajev ni malo — je oznanjevanje odpustkov zbudilo spokornega duha in vplivalo, kakor vplivajo danes dobro pripravljene ljudski misijoni pod vodstvom vnetih misijonarjev in s sodelovanjem dobrih spovednikov.

Zvezek zaključuje abecedno imensko in stvarno kazalo, ki se mi zdi prepičlo, četudi priznavam, da ni bilo mogoče vanj sprejeti vseh osebnih in krajevnih imen, navedenih v delu.

Še besedo o metodi. Zaradi nje je avtorja zadela graja, češ, da ne podaje zaokrožene zgodovine odpustkov, marveč le vrsto podrobnih, med seboj na rahlo spojenih raziskovanj ali pa z obsežnim znanjem sestavljene zbirke gradiva. Ta graja se mi zdi krivična. Prvič nam je bilo potrebno delo, ki nudi po toliko knjigah in rokopisih raztreseno gradivo, da ga je mogoče uporabljati in si o vseh vprašanih, ki so z odpustki v zvezi, ustvariti lastno sodbo. Takšno delo je P. hotel podati in ga tudi podal. Drugič se je o početkih odpustkov, o njih bistvu, o njih raznih vrstah izreкло toliko napačnih in neutemeljenih naziranj, da je njih presoja terjala večjih, v sebi zaokroženih podrobnih razprav. Je pač tako, da se na splošno izrečene sodbe, zlasti če izvirajo iz starih, globoko vkoreninjenih predsodkov, dajo ovreči ali korigirati samo s podrobno raziskavo virov in dejstev. Tretjič ni bilo mogoče pojasniti prakse, kako so se odpustki podeljevali, oznanjevali, uporabljali, samo sumarično, marveč je bilo treba vse to konkretno pokazati z navedbo virov. Četrtič so poglavja o nauku teologov in kanonistov v tej obliki, da se zasljušejo pisatelji drug za drugim, šele prav porabna za nadaljni študij. Ne

rečem, da bi se tudi pri sedanjem zasnutku ne bilo dalo to ali ono drugače razporediti ali spojiti ali celo okrajšati (n. pr. poglavje XXII., XXIII. v 2. pogl., XV. v 3. zvezku).

Neverjetno obsežno poznavanje ogromnega, često težko dosegljivega gradiva, tenkovestna točnost v podrobnostih, trezna in mirna kritika nasprotnih naziranj in solidno utemeljevanje lastnih trditev — to so vrline, ki odlikujejo ta zvezek prav tako kot njegova prednika.

F. K. Lukman.

Eisenhofer, Dr. Ludw., **Katholische Liturgik.** (Herders Theolog. Grundrisse.) 12^o (XII + 322 S.), Freiburg i. Br. 1924, Herder.

Pod naslovom »Theologische Grundrisse« je začel Herder izdajati vrsto bogoslovnih knjig, ki so pisane znanstveno, a so manjše po obsegu, zato pa bolj poceni. Liturgiko je napisal profesor Eisenhofer, ki se je pokazal strokovnjaka v tej vedi že pred leti, ko je nanovo izdal veliko delo Thalhoferjevo. Jasni pojmi odeti v preprosto lepo besedo so posebna vrlina pisateljeva. Svete obrede, zlasti sv. mašo razlaga stvarno in historično; tisti bohotni simbolizem, ki so ga uvedli liturgiki srednjega veka, v celoti odklanja: govori o njem samo toliko, kolikor je potrebno, da moremo umeti razvoj nekaterih liturgičnih oblik in molitev. Tvarino obravnava na kratko, a strogo znanstveno; povsod zajema iz prvih virov in za vsako poglavje navaja zadevno literaturo. Teologi, ki jim je knjiga najprej namenjena, jo bodo z velikim pridom uporabljali. Eisenhofer je več voditelj v liturgični vedi. Knjigo priporočam.

K priporočilu samo nekaj opazk. Med literaturo, ki jo pisatelj navaja za sv. mašo, nisem našel nove, klasične knjige o sv. maši, Mauritius de la Taille, S. J., *Mysterium fidei* (Paris 1921). Kanon, zlasti molitve po konsekraciji (*Supra quae*), bi bil pisatelj morda še bolj jasno razložil, ko bi bil porabil, kar piše o tej stvari de la Taille. — Razmerje med Kristusom in mašnikom je označil pisatelj na kratko tako, da mu je Kristus »primäres Subjekt der Liturgie«, oseba mašnikova pa »sekundäres Subjekt« (str. 2). Ali ne bo tako poznamenovanje rodilo prej zmede nego jasnost v pojmovanju zveze med Kristusom in mašnikom? — Rubriko v misalu in kanon 821, ki velj, da mašnik sv. maše ne sme začenjati prej nego eno uro pred zoro, tolmači pisatelj: »zora« je čas, ko ljudje vstajajo na delo, in se sklicuje na odluk C. R. n. 614 (str. 166). Toda tisti odluk z dne 18. sept. 1634 govori samo o severnih krajih, kjer po leti ni zore; za naše kraje tako tolmačenje ne velja. — »Praefatio« se tako imenuje, ker je uvod v kánon (weil Einleitung zum Kanon, str. 207). Tako navadno govorimo, a v znanstveni liturgiki bi želeli pojasnila, kaj je beseda »praefatio« prvotno pomenila v starem kulturnem jeziku. V knjigi pogrešamo poglavja o ljudskih pobožnostih (o rožnem vencu, o križevem potu). — *Sacerdotale Romanum* dominikanca Alberta Castellana je bil prvič natisnjen l. 1523, ne l. 1537 (str. 19). — Na str. 58. treba čitati Tertullian, de corona milit. c. 3, ne c. 4. — Na str. 67 pravi pisatelj, da rabijo Slovani besedo Cervovj za nemško Kirche; to je pač samo tiskovna napaka.

Fr. Ušeničnik.

Braun Joseph S. J., **Liturgisches Handlexikon.** Zweite, verbesserte, sehr vermehrte Auflage. 1924. Verlag Jos. Kösel & Fried. Pustet, Regensburg. 8^o. S. 399.

Zanimanje za liturgijo raste bolj in bolj. To nam priča cela vrsta knjig, ki so izšle v zadnjih letih. Ko pa čitamo te knjige, nas večkrat

motijo nenavadni izrazi, ki jih umejemo komaj napol ali pa še ne. Cerkev je sprejela te izraze v liturgijo v kulturni dobi, ki je že davno utonila za nami. Zato ti izrazi zlasti laiku tako tuje zvené, da si ne more ob njih nič pravega misliti. P. Braun je torej ustregel živi potrebi, ko je vse te izraze iz liturgije zbral, lepo uredil in na kratko, pa lahko umevno razložil. Obdelal je enako skrbno liturgijo vzhodne in zapadne cerkve. Za poskušnjo sem iskal v leksiku zlasti nenavadne besede vzhodnega obreda. Našel sem vse, kar sem želel. Za posamezne članke avtor ne navaja virov, dodal pa je ob koncu natančen seznam virov in literarnih pomočkov od najstarejše dobe do naših dni. Knjiža bo dobro služila teologu in izobraženemu laiku, ki se bavi s proučevanjem liturgije.

Želel pa sem ob čitanju knjige, da bi avtor v novi izdaji članke bolj umeril pomenu te ali one reči v liturgiji, da bodo članki daljši, krajši, kakor je že stvar bolj ali manj važna. To umerjenost v sedanji izdaji nekoliko pogrešamo. Naj navedem zgled. Majhen del liturgične obleke, manipelj, nam avtor opisuje v treh celih stolpcih. Za važno in ne tako lahko poglavje o simbolizmu liturgičnih obredov pa je odmeril samo dobro polovico stolpca. Ta relativna neenakost naj bi se v novi izdaji izravnala.

Fr. Ušeničnik.

Braun Jos., S. J., *Das Memoriale Rituum Benedikts XIII.* Nach der jüngsten Editio typica Benedikts XV. übertragen, bearbeitet und mit Einleitung versehen. 12^o, 160 str. Regensburg 1923. Verlag Jos. Kösel & Friedr. Pustet K-G.

Mali obrednik, memoriale rituum, je izdal Benedikt XIII. l. 1725 in določil, kako naj se vrši sv. opravilo na svečnico, pepelnico, cvetno nedeljo in zadnje tri dni velikega tedna v onih župnih cerkvah, kjer mašnik nima diakona in subdiakona. Prvotno je bil mali obrednik namenjen samo manjšim cerkvam v Rimu. Pij VII. ga je l. 1821 dovolil za vse župne cerkve latinskega obreda. V cerkvah, ki niso župne, pa smejo mali obrednik pri funkcijah velikega tedna rabiti le s posebnim dovoljenjem rimske stolice. — Nova tipična izdaja je izšla po ukazu Benedikta XV. l. 1920.

P. Braun je prevedel to novo izdajo malega obrednika, knjigo zelo pregledno uredil, opremil jo z nekaterimi pripombami, v uvodu pa pojasnil zgodovino in pomen malega obrednika. S tem je ustregel župnikom, ki pri funkcijah velikega tedna nimajo diakona in subdiakona in si morajo pomagati z dečki-strežniki. Za liturgične tekste je p. Braun sprejel v knjižico latinsko besedilo poleg nemškega prevoda. Če duhovnik nauči dečke latinsko čitati, ga morejo, z knjižico v roki, pri sv. opravilih z lahkoto spremljati, mu odgovarjati pri molitvah in z njim izmenoma moliti psalme in antifone.

V uvodu sem opazil majhno netočnost. P. Braun piše (str. 13): Če pri peti maši ni diakona in subdiakona, sme peti epistolo celò ministrant, ki ni niti klerik. — Za to misel navaja v oklepaju dekret C. Rit. n. 3350. Toda iz dekreta to ni razvidno. Rubrika v misalu (VI, n. 8) veli: če mašnik poje mašo »sine sacris ministris«, naj poje epistolo »Lector« oblečen v superpelicej. Kaj pa če ni lektorja? K temu vprašanju je odgovorila C. Rit. 23. aprila 1875 (decr. auth. n. 3350): »Quod cum Missa cantetur sine Mini-

stris et nullus sit Clericus inserviens qui superpelliceo indutus Epistolam decantet iuxta Rubricas, satius erit quod ipsa Epistola legatur sine cantu ab ipso Celebrante.»
Fr. Ušeničnik.

Potek in sklepi tretje ljubljanske Sinode, ki jo je pripravil in od 25. do 29. avgusta l. 1924 vodil † Anton Bonaventura, škof ljubljanski. 8°. 166 str. V Ljubljani 1924. Založil škof. ordinariat.

Prva sinoda v slovenskem jeziku! Že zaradi tega je knjigi zagotovljena zgodovinska vrednost; ima jo pa še prav posebno vsled bogate in dalekosežne vsebine. Potek sinode je opisan na 10 straneh, vsa ostala knjiga vsebuje sklepe, ki niso nič drugega kakor izvršilna naredba k novemu cerkvenemu zakoniku. V 11 poglavjih obsegajo namreč vso duhovnikovo vzgojo, življenje, dolžnosti in delovanje. Ko se bodo sklepi v škofiji začeli izvajati (od 12. apr. t. l. se prične njih obvezna moč), bo ljubljanska škofija zgledno urejena po predpisih v duhu Codicis Juris Canonici. Tako se bo veliko zakonodajno delo Pija X. v svojem praktičnem pomenu videlo. Sklepi sinode so tudi točna slika razmer in potreb v ljubljanski škofiji in morejo služiti vsaki drugi sinodi za zgled. Občudovanja vreden je pa ljubljanski škof, ki je vso ogromno tvarino sinode tako praktično in jasno pripravil, da so se sklepi brez daljših debat sprejeli v popolnem sporazumu in edinosti duhovništva in škofa.

R.

Baeumker Cl. und Bodo Sartorius Freih. v. Waltershausen, **Frühmittelalterliche Glosse des angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius**. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. XXIV, H. 1.) Str. 60. Münster i. W. 1924. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Te glose so se izkazale kot izpiski, zlasti iz Boetija, zato je dosedanja misel (po Cousinu in Prantlu) o samostojnem pomenu neznanega glosatorja za razvoj nominalizma in realizma neosnovana. Dokazuje nam pa mogočni vpliv Boetijev na zgodnji srednji vek in podaja nazoren zgled iz tedanjega šolstva. Objava sama je pa nov dokaz nemške akribije in kritičnosti. (Žal, da je Cl. Baeumker, izdajatelj znamenitih »Beiträge«, medtem preminil.) A. U.

Beležke.

Škofijska udruženja v Franciji. — Z encikliko »Maximam gravissimamque« od dne 18. jan. 1924 (A. A. S. XVI [1924], 6—24) je Pij XI. dovolil v Franciji ustanavljanje škofijskih udruženj (associations diocésaines) in s tem rešil eno glavnih spornih zadev v zakonu ločitve cerkve in države. Našla se je oblika teh udruženj, ki ne nasprotuje cerkvenemu pravu in o kateri je državna oblast francoske republike izjavila, da ne nasprotuje zakonom Francije. Prvotna od kulturnobojne vlade namenjena kultura društva je Pij X. z encikliko

»Vehementer« 11. febr. 1906 energično zavržel. Po bistveni spremembi statotov dovoljuje zdaj papež osnavljanje teh udruženj vsaj za poizkušnjo. Pravila, odobrena od sv. očeta, obsegajo 23 členov in so v marsikaterem oziru prav zanimiva.

Namen škofijskih udruženj je skrbeti za kritje stroškov katoliškega bogoslužja v najširšem pomenu besede (čl. 2). Skrbeti morajo, da nakupijo ali najmejo poslopja, ki so potrebna za javno bogoslužje v škofiji, za škofovo stanovanje in njegovo pisarno, za onemogle in bolne duhovnike, za duhovsko in deško semenišče. Nadalje morajo udruženja skrbeti za primerne dohodke aktivni in upokojeni duhovščini in za plačo drugim cerkvenim uslužbencem (čl. 3). Udruženje pa nima absolutno nobene ingerence na organizacijo bogoslužja, na vodstvo škofije, na imenovanje in umeščanje svečnikov (čl. 4).

Člani so: 1. škof, ki je udruženju ipso iure predsednik z obširnimi pravicami; 2. redni člani, katerih sme biti kvečjemu 30 in ki morajo imeti vsi svoje domovanje v škofiji; 3. častni člani, katerih število ni omejeno in smejo biti tudi izven škofije. Samo redni člani imajo pravico udeleževati se občnih zborov in na njih glasovati. Letni prispevek znaša najmanj 5 fr., ki se lahko vplača enkrat za vselej z glavnico 500 fr. (čl. 5. in 4.). Redni član more biti le oni, katerega predlaga škof v sporazumu z upravnim svetom svoje škofije (consilium administrationis, kan. 1520) in ki dobi na glavni skupščini udruženja večino glasov. Cerkvene kazni, ki člana dolete, mu vzamejo vse pravice (čl. 7. in 8.).

Vodstvo udruženja ima v rokah svet, ki sestoji iz škofa kot predsednika in 4 članov, od katerih eden mora biti generalni vikar, eden pa vzet iz stolnega kapitulja. Postavljeni so za šestletno dobo (čl. 10.).

Sredstva udruženja se stekajo iz članarine, raznih zbirk, iz dohodkov ustanovnih glavnih ter druge premične in nepremične imovine, iz testamentarnih naklonitev — najemnina cerkvenih sedežev gre le dotični cerkvi sami. Dohodke razdeljuje škof po potrebi in v svrhe določene po statutih (čl. 17. in 18.). Odvišni dohodki se deloma združujejo v rezervni fond, deloma se porabljajo za nakup, zidavo, opravo in poprav cerkvenih poslopij (čl. 19.). Račune pregledujejo trije člani škofijskega upravnega sveta ter poročajo o reviziji na glavni skupščini (čl. 20.).

Rožman.

Dostavek k razpravi o oglejskem obredniku v ljubljanski škofiji (BV 1924, str. 122—123). — Škof Hren je l. 1613 izdal liste in evangelije, ki jih je uredil, ne po rimskem, ampak še po oglejskem misalu. Vendar je že l. 1604 v oni znameniti gornjegrajski sinodi, pri kateri je dekret tridentinskega zbora »Tametsi« o sklepanju porok dal razglasiti v slovenskem prevodu, obenem tudi odredil, naj duhovniki po možnosti rabijo rimski misal, zakramente pa delé po rimskem ali oglejskem obredu: »Sacramenta ex ritu et norma Sacerdotialis Romani vel Agendae veteris Aquileiensis hucusque pie usurpatae admini-

strent«. Odlok daje mašnikom sicer na voljo, da izvršujejo sveta opravila po rimskem ali oglejskem obredu; želja škofova pa se kaže v drugem odloku, ki veli, naj vsi dušni pastirji poleg rimskega katekizma kupijo »Sacerdotale Romanum« in ga marljivo proučujejo: Catechismum Romanum ad Parochos et »Romanum Sacerdotale omnes Curati emant sibi que familiarem faciant«. No duhovniki so uporabljali svobodo, ki jim jo je sinoda pustila, in minulo je še več desetletij, predno se je pri nas udomačil rimski obred. To sem podrobno pokazal v razpravi o oglejskem obredniku v ljubljanski škofiji. (Navedene odloke glej v ljublj. škof. arhivu; odloke je v posnetku, slovenski prevod dekreta »Tametsi« pa do besede priobčil V. Steska, Čas 1912, 49 s.; gl. tudi Kidrič, Časopis 1924, 94).

F. U.

Preganjanje krščanstva v Rusiji.

Za praktično uporabo (za govore in predavanja) podam tukaj pregled cerkvenih dogodkov v Rusiji po l. 1917.

V sovjetski Rusiji je okoli 2 milijona rimskih katoličanov v štirih škofijah: nadškofija mogilevska (s sedežem v Petrogradu), škofije Minsk (Belorusija), Žitomir (Ukrajina), Saratov (Tiraspol; nemški kolonisti); v sovjetsko Ukrajino segata poljski škofiji Luck in Kamenc. A sedaj ni v Rusiji niti enega katoliškega škofa. Mogilevski nadškof Ropp je bil izgnan l. 1920; njegov pomožni škof Cieplak je bil 25. marca 1923 obsojen na smrt, a l. 1924 izpuščen in izgnan. Lisowski, gen. vikar škofije v Minsku, je l. 1922 umrl v ječi v Moskvi. Fjodorov, generalni vikar katoliških Rusov vzhodnega obreda, je bil l. 1923 obsojen v desetletno ječo; vsi njegovi duhovniki so ali v ječi ali v izgnanstvu.¹ Boljševiki smatrajo cerkveno zedinjenje za največjo nevarnost proti »antireligiozni fronti«.

Ruska pravoslavna cerkev je bila po revoluciji ruske inteligence v začetku 1917 rešena državnih vezi. Poleti 1917 se je sešel cerkveni zbor v Moskvi, obnovil patriarhat (odpravljen pod Petrom Velikim) in ob začetku boljševiške vlade v novembru 1917 izvolil patriarha Tihona.

Tihon, rojen l. 1865 (Vasilij Ivanovič Belavin) je bil l. 1899—1905 škof (nadškof) v Severni Ameriki, potem nadškof v Jaroslavu, Vilni, l. 1917 moskovski metropolit. Cerkveni zbor je 17. novembra 1917 izvolil 3 patriarške kandidate. Po slovesni maši v moskovski cerkvi Krista Spasitelja (19. nov.) je žreb odločil za Tihona, ki je šel v slovesnem sprevedu na Kreml; tam je bil kronan v cerkvi Uspenja (Dormitio) Bogorodice (Uspenska cerkev), kjer so nekdanj kronali carje in patriarhe. Boljševiki takrat še niso bili zadosti močni, da bi mogli ovirati take verske manifestacije. Tihon je pogumno obsojal kruto boljševiško versko preganjanje. Boljševiki so se l. 1921 že

¹ Kraljestvo božje (Apostolstvo sv. Cirila in Metoda 1924), str. 8—12 in 19.

toliko utrdili, da so pričeli odločno nastopati proti patriarhu. Ko je v začetku l. 1922 protestiral proti odvzemanju cerkvenih dragocenosti, so ga internirali v njegovi rezidenci, v dvorcu Sergijevskega samostana v Moskvi. Dne 27. aprila je Pij XI. protestiral proti nasilju nad patriarhom in izjavil, da odkupi one cerkvene dragocenosti, ki se rabijo za službo božjo; denar naj se porabi za gladujoče. Brez uspeha. V maju 1922 je Tihon začasno odložil vladanje cerkve in se umaknil v Donski samostan v Moskvi, kjer so ga boljševiki strogo zastražili (internirali). Med tem časom se je še bolj razvnel notranji razkol v ruski cerkvi (»Živa cerkev«, »Cerkveni prerod«, »Apostolska cerkev«; BV 1923, 95). V maju 1923 je reformistični cerkveni zbor (»Žive cerkve«) obsodil in odstavil Tihona. Sedaj so boljševiki fizično in moralno izmučenega patriarha vrgli v Tagansko ječo (v Moskvi). Življenje je bilo v nevarnosti. Pri boljševiških trgovskih dogovorih z Anglijo, je angleška vlada (Curzon) zahtevala, da morajo prenehati z nečloveškim nasiljem in izpustiti Tihona. Dne 28. junija 1923 je bil rešen iz ječe, a podpisati je moral izjavo, da ne bo več nastopal proti boljševikom; zopet je prevzel vladanje pravoslavne cerkve. Živi v Donskem samostanu pod strogim nadzorstvom, v mnogih težavah in nevarnostih. Notranji razkol v pravoslavni cerkvi ponehuje. A položaj je žalosten.

Boljševiško načelo je boj ne samo proti »klerikalizmu« (proti cerkvi), marveč proti vsaki religiji in proti Bogu: protiverski boj mora biti »i protiklerikalen i brezbožen«. Protiverske slike v »Brezbožniku« obenem s cerkvijo sramoté tudi Kristusa; slikajo Kristusa, kako podpira in blagoslavlja nasilja carske vlade in graščakov, kako blagoslavlja kapitaliste in bogatine, a prezira siromake. Nekatere podrobnosti v preganjanju katoliške in pravoslavne cerkve glej v članku »Boljševiška brezbožnost«.

Vera in morala je v veliki nevarnosti. Z ozirom na to nevarnost je samo po sebi mogoče, da Bog hoče ljudstvo podpirati proti brezbožnosti in nemoralnosti. S tega stališča bi se moglo razložiti obnavljanje svetih podob in kupol, o katerih se zadnji dve leti mnogo piše in govori (Kijev, Odesa, Moskva i. dr.). Verodostojnost poročil je težko kontrolirati.

Tako s tepta vera in morala v deželi, ki se je nekdaj ponosno imenovala »sveta Rusija«. Kot odgovor na to se zbuja zavest, da se morajo kristjani združiti v skupno fronto proti grozeči brezbožnosti.

Praški apostolski nuncij Marmaggi je na Velehradu l. 1924 priporočal: »Molimo za cerkveno edinstvo... Z nami moli tudi Vzhod, predvsem naj z nami moli velika in nesrečna sveta Rusija, katero je sedanji papež Pij XI. imenoval deželo molitve, deželo, ki pozna sladkost in moč molitve.«² F. Grivec.

² BV 1925, str. 92.

**Shod za proučevanje vzhodnega bogoslovja.
(Conventus pro studiis orientalibus.)**

Na velehradskem kongresu l. 1924 se je sprejela resolucija:

Cursus speciales tempore feriarum singulis annis in alia vel alia regione celebrentur, sive extra alios conventus, sive ante congressus eucharisticos vel ante congressus Velehradenses, cum expositione didactica rerum, quae ad unitatem referuntur et cum celebratione liturgiae orientalis.

Obenem se je sklenilo, da se prvi znanstveni kurz te vrste vrši v Ljubljani. Sestavil se je pripravljalni odbor pod častnim predstvom presvetlega ljubljanskega škofa dr. A. B. Jegliča. Načrt nameravanega kurza se je po apostolski nunciaturi v Belgradu sporočil svetemu očetu Piju XI., ki je z v e s e l j e m odobril nameravani shod. Prvi evropski strokovnjaki so obljubili sodelovanje in v soglasju z odobritvijo svetega očeta sklenili, da naj ima nameravani kurz značaj internacionalnega znanstvenega shoda.

Ako ne nastanejo kake nepričakovane zapreke, se bo shod vršil od 12. do 16. julija 1925. S sodelovanjem inozemskih strokovnjakov se je sestavil naslednji načrt programa:

Programma

Conventus pro Studiis Orientalibus

Ljubljanae, 12—16 julii 1925.

Die Dominica, 12 julii:

Ante meridiem:

1. Liturgia (missa) sollemnis orientalis.
2. Inauguratio Conventus.

Post meridiem:

1. Consultationes praeviae eruditorum.
2. Academia in honorem SS. Cyrilli et Methodii.

13. julii:

Ante meridiem:

1. De membris Ecclesiae (P. Th. Spáčil).
2. De corpore Christi mystico (P. Michael d'Herbigny).
3. De unitate Ecclesiae (Dr. Fr. Grivec).
4. De primis seminibus ecclesiologiae orientalis (P. A. Guberina-Makarska).

Post meridiem:

1. Znanstvene osnove cerkvenega edinstva (Lingua slovenica vel croatica).
2. Responsa ad quaestiones auditorum. Discussio.
3. Quaestiones methodicae et practicae.

Vespere:

1. Adoratio SS. Eucharistiae.
2. Praelectio imaginibus illustrata.

14. julii:

Ante meridiem:

1. De hodierno statu Ecclesiarum et rituum orientalium (P. R. Janin).
2. De ritu liturgiae (missae) graeco-slavicae (Ep. Dr. J. Bocjan).
3. De cultu SS. Eucharistiae in Oriente (P. S. Salville).

Post meridiem:

1. Praelectiones slovenicae et croaticae.
Cetera sicut die 13. julii.

15. julii:

Ante meridiem:

1. Exemplar ideale sacerdotale et monasticum Orientis Graeci — usque ad saec. IX (P. M. Viller).
2. Conspectus historicus disciplinae monasticae graeco-slavicae post saec. XI.
3. De hodierna disciplina sacerdotali et monastica apud catholicos graeco-slavicos (P. Ivan Višošević O. S. Basilii M.).

Post meridiem:

Sicut diebus 13. et 14. julii.

16. julii:

1. Consultationes eruditorum et professorum de methodo atque organisatione Studiorum Orientalium.
2. Consultationes de Apostolatu SS. Cyrilli et Methodii.

Shod bo namenjen profesorjem bogoslovja, vsem duhovnikom, zrelejšim bogoslovcem in svetnim izobražencem. Podal se bo uvod v proučavanje vzhodnega cerkvenega vprašanja; razpravljala se bodo važna metodična, praktična in znanstvena vprašanja. Profesorji bogoslovja se bodo posvetovali, kako bi se mogli pri bogoslovskem pouku in znanstvenem delu uspešneje ozirati na vzhodno bogoslovje. V inozemstvu je mnogo zanimanja za to prireditve.

Slovenski in hrvatski duhovščini priporočamo, da naj se že sedaj zanima in pripravlja za ta shod; proučuje naj se domača literatura o tem vprašanju in naj se o tem razpravlja pri duhovskih konferencah. S shodom bodo združene molitve za cerkveno edinstvo.

Gospodje, ki se nameravajo shoda udeležiti, naj to sporoče na naslov: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, Ljubljana, Rožna ulica 11.

Naznanila BA in uprave BV.

Gg. naročnike vljudno vabimo, da po možnosti vsi pristopijo kot podporni člani k BA. Za vplačani znesek 50 Din prejemajo BV in dobivajo pri vseh publikacijah, ki jih izda BA 10% popusta.

Oni gg. naročniki, ki še niso poravnali naročnine, naj to store prav kmalu. Ker so se po novem letu tiskarski stroški zopet za 10% zvišali, bo uprava prisiljena zvišati naročnino sredi leta, ako ne store prav vsi naročniki svoje dolžnosti do lista. Zelo dobrodošla so preplačila in darovi za tiskovni sklad BA.

Kot najnovejši književni dar je BA izdala Sv. pismo Novega zakona, prvi del (priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak, dr. A. Snoj). Ker so zlasti gg. duhovniki to knjigo že težko pričakovali, upamo, da bodo prav pridno po njej segali (cene gl. na zadnji strani ovitka).

Za tiskovni sklad so darovali; Dr. A. B. Jeglič, škof ljubljanski, 150 Din; Kalan Andrej, prošt, Ljubljana 50 Din; Bernik Fr., župnik, Domžale 50 Din; Dolinar Iv., žup. upr., Sv. Primož na Pohorju (P. Vuženica) 10 Din; Mr. S. Harwath, London 500 Din; Kete Jan, dekan, Vrhnika 10 Din; Lončarič Jos., župnik, Sv. Jedert (P. Laško) 50 Din; Oblak Jan., kaplan, Borovnica 50 Din; Osolnik Fr., kaplan, Izlake (P. Medija-Izlake) 50 Din; Porenta Jak., kantonik, Novo mesto 10 Din; žup. urad Reteče (P. Šk. Loka) 40 Din; Skubic Ant., kaplan, Žiri 15 Din; Štrukelj Ivan, župnik, Zg. Tuhinj (P. Šmartno v Tuhinju) 10 Din; dr. Jos. Ujčić, univ. prof., Ljubljana 95 Dtn.

Vsem darovalcem najiskrenejša hvala!

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. V (1925) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 50. — Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik«: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno-kritični del. 8° (XII + 504 str.). Ljubljana 1921. Cena 60 Din.

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

Prvi sešitek obsega kozmologijo in psihologijo, drugi filozofijo o Bogu, o religiji, npravnosti in nesmrtnosti.

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

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

Delo podaja najnovejše rezultate o sv. Tomažu, a je tako pisano, da je primerno tudi za vse, ki ljubijo lepe biografije svetnikov.

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

Tudi inozemska kritika je to delo s pohvalo sprejela. Prof. Spáčil (*Orientalia Christiana*, 1924, 314—317) pravi, da je med slovansko pisanimi deli o Cerkvi doslej najboljše, a med katoliškimi sploh eno najboljših zlasti radi dobre orientacije o vzhodnih cerkvah. Dostavlja, da je delo primerno tudi za lajke.

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

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

II. Razprave:

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

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

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

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

*Poština za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO V

ZVEZEK III/IV

LJUBLJANA 1925

NATISNILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Fabijan, Marija — srednica vseh milosti (De Maria, mediatrice omnium gratiarum) 193
Turk, Vprašanje o pristnosti quierzyskih odgovorov papeža Stefana II. (Quaestio de responsis a Stephano papa II. ut traditur Carisiaci datis) 217
Ehrlich, Bogovi (Entia suprema). II. Najvišja bitja pigmejcev 224

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- O gledišču (J. Ujčič) 235 — Ali mora mati dojeti svojega otroka? (J. Ujčič) 249 — Cerkvene organizacije in redno dušno pastirstvo (F. Ušeničnik) 252 — Rimskim romarjem (F. U.) 256 — Za tiste, ki v svetem letu ne morejo iti v Rim (F. U.) 256 — Pijani ženini (Rožman) 256 — O naših večernicah (Močnik) 257 — Aspersio aquae benedictae (Močnik) 259.

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Iz literature o starem zakonu (M. Slavič) 259.

b) Ocene in poročila:

Svelo pismo Novega zakona I (Jos. Ujčič) 263 — Ušeničnik A., Uvod v filozofijo II., Ontologija (F. Kovačič) 270 — Donat, Summa philosophiae christianae (A. U.) 273 — Katzinger, Inquisitio psychologica in conscientiam humanam (A. Zupan) 275 — Telch, Epitome Theologiae moralis universae (J. Ujčič) 276 — Burger, Handbuch für die religiös-sittliche Unterweisung der Jugendlichen I—III (J. Demšar) — 277 — Ries, Katholische Lebensführung (C. Potočnik) 277 — Coste, Saint Vincent de Paul (C. Potočnik) 278 — Čuka, Instructio super iure matrimoniali (Rožman) 280 — Farrugia, De matrimonio et causis matrimonialibus (Rožman) 281 — Latini, Juris criminalis philosophici summa lineamenta (Rožman) 282 — a Coronata, Jus publicum ecclesiasticum (Rožman) 282 — Cocchi, Commentarium in Cod. Jur. Can. (Rožman) 283 — Opeka, Mesto na gori († Dr. A. Medved) 283 — Opeka, Zgodbe o človeku (C. Potočnik) 284 — Mrkun, Božje kraljestvo na zemlji I (C. Potočnik) 285.

Beležke (Analecta):

Prvi shod za proučevanje vzhodnega bogoslovja v Ljubljani (F. K. Lukman) 286 — Misijonska razstava v Vatikanu leta 1925 (G. Rožman) 289.

Dr. Jan. Fabijan — Ljubljana:

Marija — srednica vseh milosti.

(De Maria, mediatrice omnium gratiarum.)

Summarium. — V. Doctrina de mediatione universali B. M. V. probatur et illustratur verbis Summorum Pontificum Benedicti XIV., Pii IX., praesertim Leonis XIII., Pii X., Benedicti XV., Pii XI. — VI. Officium B. M. V. mediatrix omnium gratiarum explicatur. — VII. Ex positivis documentis traditionis conceptus mediationis universalis, quam B. M. V. gerit, colligitur: B. V. M. post assumptionem suam gloriosam intercessione sua omnes omnino gratias generi humano dispensat. — VIII. Difficultates quaedam solvuntur. — IX. Quaestio de definibilitate aperta relinquitur, at doctrina ut omnino certa propter argumentum traditionis vindicatur.

V. Izjave zadnjih papežev.

Izjave zadnjih papežev potrjujejo, da je Marija srednica vseh milosti. Posebej hočemo navesti še nekaj izjav zadnjih papežev, iz katerih lahko spoznamo njihovo prepričanje o Mariji srednici milosti. Ne odločujejo sicer vprašanja ex cathedra, vendar pa so misli, izrečene v enciklikah in pismih, posebno ako niso samo mimogrede vstavljene v tekst, ampak spadajo neposredno k predmetom, o katerih govore dokumenti, zato posebno pomembne, ker kažejo smer in cilj razvoja tega nauka. Okrožnice so navadno namenjene vsem vernikom in tako se v njih izrečena prepričanja in nauki širijo po vsem katoliškem svetu.

Mnogokrat so izjavljali papeži zadnje dobe, da je Marija duhovna mati vsega človeštva. O tem smo kratko že poročali.¹ Imamo pa tudi izjave poglavarjev sv. cerkve, v katerih naravnost priznavajo in trdijo, da je Marija srednica vseh milosti po svoji mogočni priprošnji pri Bogu.

Že Benedikt XIV. (1740—1758) pravi v buli Gloriosae Dominae, da »cerkev sledi zgledu splošnega nauka očetov, ko svetuje svojim otrokom, naj v vseh posebnih težavah in nevarnostih gredo k Mariji. Ona je priprošnja, ki govori za nas pri svojem in božjem edinorojenem Sinu, Marija je zlati vhod v nebesa (aurea coeli porta), skozi katerega bomo prišli — tako

¹ BV V, 2, 132 sl.

upamo — k miru večne blaženosti. Marija je kakor nebeška reka, po kateri se prelivajo tokovi vseh milosti in darov v srca ubogih umrljivih ljudi.«²

Pij IX. je v okrožnici Ubi primum naznanil, da je dovolil rimskemu kleru oficij brezmadežnega spočetja, obenem je opominjal vse škofo, naj se s prošnjami obračajo k Mariji, da bi se vprašanje o brezmadežnem spočetju prav odločilo. »Vi veste prav dobro, častiti bratje, da stavimo vse svoje zaupanje v preblazeno Devico; saj je Bog polnost vseh darov položil v Marijo, tako vemo, da izvira od nje vse naše upanje, vse naše zveličanje... To je volja njega, ki je hotel, da prejmemo vse dobro po Mariji.«³

Te besede bi se same po sebi mogle nanašati samo na božje materinstvo Device Marije. A sv. oče prav radi te velikosti Marijine pričakuje, da bo ona v teh težkih časih cerkvi prinesla pomoč s svojo mogočno priprošnjo; saj je ona najbliže božjemu prestolu in je srednica med Kristusom in cerkvijo, polna dobrote in milosti, vedna pomoč krščanskega ljudstva v vseh stiskah.

Bolj jasno govori Pij IX. v buli Ineffabilis Deus, s katero je razglasil dogmo o brezmadežnem spočetju. »Preblazena Devica, vsa lepa in brezmadežna, je strla struveno glavo presovražne kače in je prinesla svetu zveličanje; ona je slava in čast prerokov, apostolov in mučencev, vseh svetnikov veselje in krona; ona je najvarnejše zavetje vseh, ki se nahajajo v nevarnosti; ona je najzvestejša pomočnica, vesoljnemu svetu premogočna srednica in priprošnjica pri edino-rojenem Sinu... Ona je vedno uničevala krivoverstva, verne narode in ljudstva je reševala iz nesreč; ona je rešila tudi nas iz mnogo grozečih nevarnosti. Zato pa najtrdneje zaupamo, da bo s svojim mogočnim varstvom dosegla milosti za sv. cerkev. Po njenem varstvu se bodo odstranile težave, se bodo uničile vse zmote in vedno bolj se bo sv. mati cerkev vsepovsod krepila, cvetela, vladala, vedno bolj bo uživala mir, varnost in svobodo; vedno bolj bodo grešniki dobivali odpuščanje, bolniki zdravje, malodušni moč, potrti tolažbo, od nevarnosti ogroženi pomoč; v zmotah tavajoči bodo ozdraveli od duševne slepote in se vrnili na pota resnice in pravice, da bo postala tako ena čreda in en pastir. Naj slišijo naše besede vsi ljubljeni otroci cerkve in naj z vedno bolj plamtečo pobožnostjo, vernostjo in ljubeznijo brezmadežno spočeto Devico Marijo vztrajno častijo, kličejo, prosijo. V vseh nevarnostih, stiskah, potrebah, dvomih in nemirih naj

² Prim. Mullan o. c.

³ Misel-vodnica sv. Bernarda! Ponavlja se večkrat v pismih papežev. Tudi v obhajilni molitvi sv. maše na Marijin praznik 27. nov. (Manifestatio Immaculatae V. Mariae a Sacro Numismate) se nahaja: »Gospod, vsemogočni Bog, ki si hotel, da imamo vse dobro po brezmadežni materi tvojega Sina, daj, da se s pomočjo take matere ogibamo nevarnosti sedanjega življenja in tako dosežemo večno življenje.«

pribežijo s popolnim zaupanjem k tej sladki Materi usmiljenja in milosti. Nič se ni treba bati, nič obupavati, če ona vodi, če ona daje smer, če je ona naklonjena in ona varuje. Saj materinsko čuti za nas, za ves človeški rod skrbno misli in deluje v zadevi zveličanja, od Gospoda je postavljena za kraljico nebes in zemlje, nad zборе vseh angelov in svetnikov je povišana. Tako stoji na desnici svojega edinorojenega Sina, našega Gospoda Jezusa Kristusa, in prosi z najuspešnejšimi prošnjami matere. Kar išče, najde, ne more biti odklonjena.«⁴

Ta slavospev na Marijo bi bil resničen, čeprav bi Marija ne bila srednica vseh milosti, ki jih Bog deli; poudarja predvsem moč Marijine priprošnje, njeno usmiljenje, ki je za nas razlog, da jo lahko prosimo za vse milosti. A če mislimo na to, da je bil nauk o popolnoma splošnem posredovanju milosti po Mariji v 19. stol. že opredeljen, je pač naravno, da besede razlagamo v tem pomenu in da jim je tudi Pij IX. hotel dati ta pomen.

Ne moremo pa dvomiti, da je Leon XIII. v marijanskih okrožnicah nauk o delitvi vseh milosti po Mariji popolnoma določno potrdil in učil. Zato hočemo citate iz teh okrožnic bolj obširno navesti. Osebnostno je bil ta veliki papež popolnoma prežet neomajnega zaupanja v Marijo. Sam pravi v okrožnici *Magnae Dei Matris* (8. sept. 1892): »Sveto pobožnost do Marije smo skoro z mlekom vsrkali, z leti je veselo rastla in se utrjevala v duši... Premnogi sijajni dokazi njene dobrote in milosti — s hvaležnostjo in solzami se jih spominjamo — so vedno bolj gojili, utrjevali in podžigali to pobožnost.«⁵

V okrožnici *Supremi Apostolatus* (1. sept. 1883) govori o stiskah cerkve, za katero je posebna božja pomoč potrebna. Najboljše in najmočnejše sredstvo, da to pomoč dosežemo, pa obstoji v češčenju in pobožni vdanosti do božje matere Device Marije. »Saj je ona srednica našega miru pri Bogu, upraviteljica nebeških milosti,⁶ postavljena na vrhunec nebeške moči in slave, zato da deli pomoč svojega varstva ljudem, ki težijo v tolikih naporih in nevarnostih k nebeški domovini.« Ta nauk potrjuje in osvetljuje z zgodovinskimi dogodki, pri katerih se je pokazala Marijina moč, izzvana po molitvi sv. rožnega venca. Upa, da bo Bog milostljiv, se bo usmilil usode svoje cerkve in bo uslišal prošnje vseh, ki ga prosijo po

⁴ Vinc. Sardi, *La solenne definizione del dogma dell' immacolato concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti*. Roma 1904. cit. Pesch o. c. 110.

⁵ Prim. *Fidentem piumque* (20. sept. 1896): »Nos tamen expleri nequam possumus celebranda Matre divina, quae vere est omni laude dignissima, et commendando amoris studio in matrem eandem hominum, quae plena est misericordiae, plena gratiarum.«

⁶ »... pacis nostrae apud Deum sequestra et caelestium administra gratiarum.« *Acta Sanctae Sedis XVI*, 113 sl.

njej, »quam ipse caelestium gratiarum voluit esse administram.«⁷ Posebno v okrožnici Octobrij mense (22. sept. 1891) Leon XIII. jasno izraža svoje prepričanje. Spominja se zopet z bridkostjo, koliko sovražnosti mora cerkev trpeti, kako se širi brezvernost, kako se mnogi katoličani vdajajo indiferentizmu. To zlo izhaja po večini odtod, ker se države popolnoma laizirajo in blagodejnemu vplivu cerkve naravnost nasprotujejo. Zato je potrebna molitev; v prošnji in molitvi je že od nekdaj bilo zaupanje cerkve. »Po skrivnosti križa je bilo izvršeno zveličanje človeškega rodu in s Kristusovim zmagoslavjem je bila na zemlji ustanovljena in urejena cerkev, srednica zveličanja (administra salutis). Tedaj se je začel in zavladal za novo ljudstvo nov red božje previdnosti. Božje načrte moramo motriti z velikim, vernim spoštovanjem. Večni božji Sin je hotel sprejeti človeško naravo, da bi odrešil in poveličal človeka. S tem je hotel skleniti mistično zaroko z vesoljnim človeškim rodом. Tega pa ni izvršil, dokler se ni (njegovemu sklepu) pridružilo popolnoma svobodno privoljenje nje, ki mu je bila določena za mater. Njena oseba je zastopala na neki način ves človeški rod (ipsius generis humani personam quodammodo agebat), kakor lepo in čisto resnično misli Akvynec: Per annuntiationem expectabatur consensus Virginis, loco totius humanae naturae (S. Th. III. q. 30, a. 1). Zato pa smemo pravtako resnično in v pravem pomenu besede trditi: Po božji volji ne dobimo nobene milosti iz neizmerno velikega zaklada vseh milosti, ki ga je prinesel Gospod — zakaj »milost in resnica je prišla po Jezusu Kristusu« (Jan 1, 17) — razen po Mariji. Kakor ne more nihče priti k najvišjemu Očetu razen po (posredovanju) Sina, tako tudi ne more nihče priti h Kristusu razen po (posredovanju) Marije.«⁸

Kako velika je modrost in usmiljenost, ki jo Bog razodeva v tem sklepu. Kako primerno je za človeško slabost in onemoglost! »Verno slavimo njegovo (božjo) neskončno dobrotljivost, a verno se tudi bojimo njegove neskončne pravičnosti; istemu Odrešeniku, polnemu ljubezni, ki je daroval kri in življenje za nas, vračamo ljubezen, a istega se bojimo kot neizprosne sodnika. Zato je treba na vsak način nam, ki se bojimo v zavesti naših dejanj, priprošnjika in zavetnika, ki bo radi velike milosti, ki jo ima pri Bogu, mogočen in je tako dobrotljiv, da ne bo nikomur odrekel svojega varstva, tudi če je v največjem obupu, in bo vse potrte in padle dvigal k upanju na božjo dobrotljivost. In to

⁷ Superiore anno, 30. aug. 1884. A. S. S. XVII, 49 sl.

⁸ »Ex quo non minus vere proprieque affirmari licet nihil prorsus de permagno illo omnis gratiae thesauro, quem attulit Dominus, siquidem gratia et veritas per Jesum Christum facta est, nihil nobis, nisi per Mariam. Deo sic volente, impertiri: ut, quo modo ad summum Patrem, nisi per Filium, nemo potest accedere, ita fere, nisi per Matrem, accedere nemo possit ad Christum.« A. S. S. XXIV, 195.

je v najodličnejši meri Marija. Ona je namreč mogočna, zakaj božja mati je, a kar še slajše zveni, ona je tudi naklonjena, vsedobrotna, vseprizanesljiva.« Bog ji je dal materinsko čuvstvo, ... na križu je Kristus to potrdil in jo dal za mater človeškemu rodu ... po Sinovi smrti je »dediščino, ki jo je Sin zapustil«, sprejela in začela takoj vršiti materinsko nalogo nasproti vsem. Da, Marija ima to nalogo usmiljenja po božjem sklepu, Kristus je v svoji oporoki to potrdil. Apostoli in prvi kristjani so to čutili; učitelji cerkve so to čutili in učili, krščanski narodi so to v vseh časih potrdili ... Po Mariji vse upamo.»

»Vedno iščemo v molitvi Marijinega varstva. Razlog za to je njena služba, da posreduje božjo milost (hoc sane ... in munere nititur conciliandae nobis divinae gratiae, quo ipsa continenter fungitur apud Deum...). To nalogo vedno spolnuje pri Bogu, ker mu je najljubša radi svojega dostojanstva in svojega zasluženja ...« Marija »je svojega Sina prostovoljno darovala božji pravičnosti, s tem da je v srcu z njim umrla, prebodena po meču bolečin, zato da bi v veliki ljubezni za nas pridobila nas za svoje otroke«. V sv. rožnem vencu se obračamo najprej k nebeškemu Očetu, potem pa k Mariji, seveda »non alia ... nisi hac de qua dicimus conciliationis et deprecationis lege, a sancto Bernardino Senensi in hanc sententiam expressa: Omnis gratia, quae huic saeculo communicatur, triplicem habet processum. Nam a Deo in Christum, a Christo in Virginem, a Virgine in nos ordinatissime dispensatur« (S. Bernardinus, Sermo VI. in festis B. M. V. de Annunt.). Zato se k Mariji obračamo, da bi bolj zaupno po Kristusu k Očetu hrepneli. Zato Marijo prosimo, da podpre našo slabotno in pomanjkljivo molitev, da prosi Boga za nas, v našem imenu, namesto nas.¹⁰

Posebno po vnebovzetju je Marijina moč tako zrastle, njena čuječnost nad cerkvijo in njena materinska ljubezen se tako pomnožila, da je obdarjena skoraj z neizmerno oblastjo in za vse čase deli milosti, ki izvirajo iz skrivnosti odrešenja (gratiae ... in omne tempus derivandae ... administra). Zato jo tradicija po pravici imenuje našo gospo, našo srednico, rešiteljico (reparatrix) vsega sveta, delivko božjih darov (donorum Dei conciliatrix). Ona posreduje vero, ki je začetek zveličanja: Nemo est, o sanctissima, qui Dei cognitione repleatur, nisi per te; nemo est, qui salvetur nisi per te, o Deipara; nemo qui donum ex misericordia consequatur, nisi per te (S. Germanus).¹¹

Prav gotovo je res, da je le Kristus, Bog in človek, ki je človeški rod privedel v Očetovo milost, po imenu in po delu popolni srednik (conciliator), po besedah sv. Pavla 1 Tim 2, 5. 6.

⁹ L. c. 196 sl.

¹⁰ Iucunda semper 8. sept. 1894. A. S. S. XXVII.

¹¹ Adiutricem populi 5. sept. 1895. A. S. S. XXVIII.

Ali če moremo imenovati srednike tudi tiste, ki »dispositive et ministerialiter« (S. Th. III, q. 26, a. 1) sodelujejo pri zvezi človeštva z Bogom, kakor angele, blažene v nebesih, preroke, duhovnike, koliko bolj zasluži to čast Marija. Ona je ad mediatorem mediatrix.¹²

Če Marijo tako častimo, nikakor ne zmanjšujemo časti, ki smo jo Bogu dolžni, kot bi v Marijo stavili večje zaupanje kakor na Boga. Nasprotno, vprav prošnja do Marije je najboljše sredstvo, da pri Bogu dosežemo milost. Saj po katoliški veri prosimo tudi svetnike, seveda na drug način kakor Boga. K Bogu molimo, ker je izvor vseh dobrot, k svetnikom pa kot priprošnjikom. Sv. Tomaž pravi: Molitve na dva načina lahko obračamo h komu, »uno modo quasi per ipsum implenda, alio modo, sicut per ipsum impetrandam«. (S. Th. 2 II, q. 83, a. 4). Na ta drugi način prosimo tudi Marijo. A kako ona presega po svojem zasluženju vse svetnike? Ali more kdo v večni Besedi jasneje videti kakor ona, kakšne bridkosti nas stiskajo, katerih stvari potrebujemo. »Tanta enim Mariae est magnitudo, tanta qua apud Deum pollet gratia, ut qui opis egens non ad illam confugiat, is optet nullo alarum remigio volare.«¹³

Prepričanje in nauk Leona XIII. o Mariji srednici milosti moremo povzeti na kratko v sledečih stavkih: 1. Marija je delivka vseh milosti, nobena milost se brez nje ne podeli. 2. Pri delitvi sodeluje s svojo priprošnjo. 3. Ta priprošnja temelji v njenem materinstvu in posebnem zasluženju. 4. To službo vrši v odvisnosti od Kristusa, prvega in edinega srednika; njemu je podrejena. 5. Marijino posredovanje milosti je popolnoma splošno gotovo po vnebovzetju. 6. Razteza se na vse ljude. 7. Tak red milosti je določen po božjem sklepu.

¹² Fidentem piumque 20. sept. 1896. A. S. S. XXIX.

¹³ Augustissimae Virginis 12. sept. 1897. A. S. S. XXX. — Zadnje primero ima že Dante (Paradiso XXXIII, 13—18):

Donna, se' tanto grande e tanto vali,
Che, qual vuol grazia ed a te non ricorre,
Sua disianza vuol volar senz'ali.

La tua benignità non pur soccorre
A chi domanda, ma molte fiato
Liberamente al dimandar precorre.

Velika in mogočna ti tako si,
da želj polet mu lét je brez peroti,
kdor tebe milosti želeč ne prosi.

Ne le, kdor k tebi pribeži, v dobroti
pomagaš svoji mu, o mnogokrati
mu sama milo prihitiš nasproti.

Prim. tudi sv. Antonin (S. Th. p. IV, t. 15, c. 22, § 9): »Qui petit sine ipsa duce, sine alis tentat volare.« Terrien o. c. II, 1, 575.

Pripomnimo naj še, da Leon XIII. ne govori o tej resnici le mimogrede, per transennam, ampak v marijanskih okrožnicah, izvaja iz nje opomin, da se k Mariji obračamo, in izraža zaupanje, da dobimo pomoč za cerkev in za vse življenje.

Da tudi Pij X. soglaša s tem naukom, smo se mogli že prepričati.¹⁴ Navedimo še nekaj mest iz okrožnice *Ad diem illum laetissimum*. »Kdo bi mogel naštetiti vse skrite milosti, ki jih je Bog svoji cerkvi daroval na prošnjo Device? ... Marija sodeluje in tako rekoč čuva nad vsemi božjimi skrivnostmi. Za Kristusom moramo priznati njo kot temelj, na katerem se mora staviti zgradba vere skozi vsa stoletja ... ona ga je nosila, obseščena od sv. Duha, v svojem naročju. Zato nam ne preostaja drugo, kakor da sprejmemo Kristusa iz Marijinih rok. Kadar se v sv. pismu napoveduje milost našega zveličanja, je vedno Marija združena z Zveličarjem sveta ... Marija je doživljala Kristusovo življenje, vedela je namreč za njegove načrte in skrite namene. Nihče ne pozna Kristusa tako kakor ona, ni primernejšega voditelja in učitelja, ki nam bi posredoval spoznanje Kristusa kakor ona. Marija je mati Kristusova, je tudi mati mističnega telesa. Živela je z njim, bila z njim v trpljenju in voljno je posvetila Sina za odrešilno trpljenje. Tako je obstajala med Sinom in materjo neporušna skupnost v življenju in trpljenju. Ker je bila sodeležna Kristusovega trpljenja in njegove ljubezni, pa je zaslužila, da je bila popolnoma vredna postati rešiteljica (*reparatrix*) zgubljenega človeškega rodu. Zato je bila postavljena tudi za delivko vseh milosti (*universorum munerum dispensatrix*), ki jih je Kristus pridobil s svojo smrtjo in krvjo.

Ne mislimo s tem trditi, da ni delitev milosti popolnoma in svojska pravica Kristusova (*privato proprioque iure esse Christi*). Edino on nam je pridobil s svojo smrtjo milosti in on je po svoji oblasti in nalogi (*pro potestate*) srednik med Bogom in človeštvom. Vendar pa je radi zveze matere s Sinom, v trpljenju in bridkosti, dobila častitljiva Devica privilegij, da je pri svojem Sinu za ves svet *srednica* (*mediatrix et conciliatrix*). V ir je torej Kristus in iz polnosti njegove smo vsi prejeli ... Marija pa je, kakor primerno pravi sv. Bernard, *pretok* (*aquaeductus*) ali tudi *tilnik* (*collum*), ki veže telo z glavou in po katerem pošilja glava telesu svojo moč (*vim et virtutem*) ... Nikakor zato ne pripisujemo božji Materi, da bi mogla ustvarjati nadnaravno milost (*supernaturalis gratiae efficiendae vim*); to moč ima samo Bog. Ker pa se odlikuje nad vsemi bitji po svoji svetosti in skupnosti s Kristusom in jo je Kristus privzel k sodelovanju pri delu odrešenja, pa nam zasluži de congruo, kar je Kristus zaslužil de condigno, in je najodličnejša pomočnica pri delitvi milosti (*princeps largiendarum gratiarum ministra*)«. ¹⁵

¹⁴ BV V (1925) 133.

¹⁵ A. S. S. XXXVI (1904), 453 sl.

Benedikt XV. je večkrat v raznih pismih pokazal, da soglaša s prepričanjem prednikov. »Glavno zlo, za katerim trpi človeška družba, izhaja iz dejstva, da je zablodila stran od Kristusa. Marija pa je ravna in najkrajša pot, ki vodi h Kristusu.« Zato pričakuje, da se bo po Marijinem varstvu vedno bolj širilo češčenje sv. evharistije po vsem svetu.¹⁶ Pogostokrat imenuje papež Marijo srednico vseh milosti (gratiarum pro hominibus sequestra divinitus instituta), posebno v pismih, s katerimi podeljuje raznim Marijinim cerkvam naslov bazilik.¹⁷ Dobrotljivost Marijina je neusahljiv studenec dobrot (perennis fons beneficiorum).¹⁸ V okrožnici Fausto appetente die, ki je izšla 29. jun. 1921 v spomin na 700letnico rojstva sv. Dominika, pa omenja ta nauk še določneje. Dobro je vedel (sv. Dominik): Marija pri svojem Sinu toliko velja, da je delivka (ministra, upraviteljica in delivka) in rzsodnica (arbitra, vpliva s svojo prošnjo, zaznamuje nekako in predstavlja ljudi) za vse milosti, karkoli jih Sin podeli. Obenem pa je ona tudi tako dobrotljiva in usmiljena, da sama nenaprosena (ultro) pride bednim na pomoč. Kako bi mogla potem zavreči one, ki se s prošnjami k njej obračajo?¹⁹

Predvsem pa je pokazal Benedikt XV., kaj misli o tem nauku, ko je potrdil oficij in sv. mašo v čast Mariji, srednici vseh milosti. O tem pa hočemo posebej govoriti.

Papež Pij XI. tudi večkrat imenuje v raznih pismih Marijo srednico vseh milosti pri Bogu. V pismu, s katerim je podelil romarski cerkvi Marija Bistrica v zagrebški nadškofiji naslov male bazilike, pravi takole: »Nos quibus nihil antiquius est quam ut christiani populi pietas erga gratiarum apud Deum sequestram Virginem magis magisque augeatur.«²⁰

Tak je nauk zadnjih papežev. Niso dogmatične obvezne definicije. To je res. A jasno je, v kateri smeri se nauk razvija. Ne bi v pismih, ki so namenjena vsemu katoliškemu svetu ali se vsaj lahko povsod razširijo, tako odločno oznanjevali, da je Marija srednica vseh milosti, ako bi bila ta trditev le slabo utemeljena.

VI. Novi oficij za god Marije, srednice vseh milosti.

Meseca aprila 1921 je naznanil primas Belgije, kardinal Mercier, vsem katoliškim škofom, da je papež Benedikt XV. potrdil za belgijske škofije poseben oficij in posebno mašo v čast blaženi Devici Mariji, srednici vseh milosti. Obenem je

¹⁶ V pismu na tarbsko-lurškega škofa 24. sept. 1914. A. A. S. VI (1914), 515.

¹⁷ Prim. A. A. S. VIII (1916), 324; XI (1919), 173, 227; XIII (1921), 5, 189.

¹⁸ A. A. S. XI (1919), 244; XII (1920), 107.

¹⁹ A. A. S. XIII (1921), 334.

²⁰ A. A. S. XVI (1924), 33; gl. A. A. S. XIV (1922), 186; XVI (1924), 152 (charismatum omnium apud Deum sequestra); XVI, 321.

papež dovolil, da more vsak škof z dovoljenjem kongregacije obredov vpeljati oficij in mašo tudi v svoji škofiji za god Srednice vseh milosti 31. maja.

To dejstvo pomeni važen korak v razvoju nauka. Zato je tudi vredno, da oficij natančneje analiziramo.

Najbolj določno je nauk o Mariji, srednici vseh milosti, opredeljen v molitvi. »Gospod Jezus Kristus, naš srednik pri Očetu, ki si preblaženo Devico, svojo mater, milostno postavil tudi za našo mater in srednico pri sebi: podeli milostno, naj se vsak, ki pride k tebi in prosi dobrot, z veseljem zaveda, da je vse po njej dosegel.«²¹

Katere misli so v kratki molitvi izražene? Da se resnično stališče Marije pri delitvi milosti zavaruje pred vsakim pretiravanjem, je predvsem poudarjena verska resnica, da je Kristus glavni in edini avtoritativni srednik milosti pri Očetu. Kristus je s trpljenjem in smrtjo popolnoma zadostil božji pravičnosti za grehe človeštva in zaslužil božjo milost za človeštvo. Zato pa brez njega ne more nihče uspešno posredovati pri Bogu, ne more nihče biti udeležen pri delitvi milosti bodisi s svojim zasluženjem bodisi s svojo prošnjo. Od njega izvira vsa vrednost dejanj z ozirom na milost. Iz tega pa je razvidno tudi, na kakšen način so naše molitve vedno vsaj implicite tudi molitve h Kristusu. Po drugi strani pa zopet umevamo, kako je Kristus gospodar vseh milosti. On je svobodno določil tudi zakone, po katerih se milost deli. Svobodno, ne nujno je določil pogoje, brez katerih človek ne dobi milosti (dispozicija po dejanjih), sredstva milosti (zakramenti), občestvo, s katerim je zveza potrebna (cerkev), osebe, ki upravljajo sredstva (duhovniki, svetniki in ljudje na zemlji, ki z molitvami in dobrimi deli milost tudi za druge pridobivajo). Ne iz nujnosti, ampak prostovoljno iz ljubezni je določil tudi Marijo za srednico milosti in sicer vseh milosti. Marija je srednica milosti pri Kristusu. Njeno splošno posredovanje ima iz Kristusa svojo moč, uspešno more biti le v skupnosti s Kristusovim delom pri delitvi milosti. Ker jo je Kristus privzel kot splošno srednico milosti, da s prošnjo in molitvijo sodeluje, in ker je Kristus causa meritoria, ki še vedno deli milost, pa je resnična misel, da Kristus s deli po njej in radi njene priprošnje milosti. Marijo torej imenuje molitev srednico pri Sinu, Jezus Kristus je srednik pri Očetu. Podlaga tega reda je poleg omenjene misli resnica, da je Jezus Kristus Sin večnega Očeta, Marija pa je njegova mati.

Ker je Marija, mati Kristusova, naša mati in srednica pri Kristusu, je pa tudi dosti jasno izraženo, da sodeluje pri delitvi vseh milosti. Kristus jo je postavil kot srednico, jo pridružil

²¹ Domine Jesu Christe, noster apud Patrem mediator, qui beatissimam Virginem, Matrem tuam, matrem quoque nostram et apud te mediatricem constituere dignatus es: concede propitius, ut quisquis ad te beneficia petiturus accesserit cuncta se per eam impetrasse laetetur.

sebi. On deli vse milosti, ne samo tistih, za katere ga izrečno prosimo, zato tudi Marija kot stalno postavljena srednica sodeluje pri vseh milostih, čeprav je ne prosimo izrečno. Z drugimi besedami: Marijina prošnja je tudi razlog, da Kristus deli milosti, seveda ne kot nujen razlog odvisnosti, ampak prostovoljno prevzet in torej le per consequens (po tej svobodni določni) motiv.

T i h a m o l i t e v (secreta) se glasi: Prosimo te, o Gospod, da ta dar (oblatio) po molitvah tvoje matere in naše srednice pripravi nas same v moči tvoje milosti v večni dar za tebe.

P o o b h a j i l n a m o l i t e v (postcommunio) govori tudi o priprošnji molitve, po kateri prosimo, naj bi rodilo sv. obhajilo sad za večno zveličanje. »Naj nam pride, o Gospod, molitev blažene Marije, tvoje matere in naše srednice, na pomoč, da po teh presvetih dejanjih v moči tvoje milosti dosežemo povečanje večnega zveličanja.«

I n v i t a t o r i u m v matutinu izraža resnico določno: »Christum Redemptorem, qui bona omnia nos habere voluit per Mariam: venite adoremus!« Jasno je izražena zveza s Kristusom, v kateri in po kateri Marija deli milost.

C a p i t u l u m za večernice in hvalnice je vzet iz knjige preroka Izaija (55, 1): Vsi žejni pridite k vodi; tudi vsi, ki nimate denarja, hitite, pridobite in uživajte; pridite, pridobite brez denarja in brez kupnine vino in mleko.²² Besede je cerkev tu položila Mariji na jezik (sensus accommodatus) in tako označila njeno dobrotljivost, v kateri je vedno pripravljena pomagati z nadnaravnimi milostmi vsem, tudi najbolj ubogim.

T u d i a n t i f o n e za vespere in laudes so vzete iz sv. pisma stare zaveze in obrnjene na Marijo kot delivko milosti.

V e s p e r a e: 1. Blagoslov vseh rodov ji je podelil Gospod in svojo zavezo je potrdil nad njeno glavo.²³ — 2. Njeno usmiljenje traja na vekomaj in od rodu do rodu.²⁴ — 3. Slavil te bom v svojem življenju in v tvojem imenu bom dvigal svoje roke.²⁵ — 4. Nisi prizanašala svojemu življenju zaradi stiske in bridkosti svojega ljudstva.²⁶ — 5. Spomni se, Devica, mati božja, da dobro govoriš za nas, ko stojiš pred obličjem božjim.²⁷

²² »Omnes sitientes venite ad aquas; et qui non habetis argentum, properate, emite, et comedite; venite emite absque argento, et absque ulla commutatione vinum et lac.«

²³ Sir. 44, 25 o Izaku: Benedictionem omnium gentium dedit illi Dominus et testamentum suum confirmavit super caput Jacob.

²⁴ Ps. 99, 5: Misericordia eius manet in saeculum et a generatione in generationem veritas eius.

²⁵ Ps. 62, 5: Laudabo te in vita mea et in nomine tuo levabo manus meas. Tako je molil preganjani David v puščavi.

²⁶ Judit 13, 25: Quia hodie nomen tuum ita magnificavit, ut non recedat laus tua de ore hominum, qui memores fuerint virtutis Domini in aeternum, pro quibus non pepercisti animae tuae propter angustias et tribulationem generis tui... Tako proslavlja kralj Ozija Judito radi njenega junaštva.

²⁷ Jer 18, 20 molil prerok: Recordare quod steterim in conspectu tuo, ut loquerer pro eis bonum, et averterem indignationem tuam ab eis (svojih sedanjih sovražnikov).

Antifona za Magnificat v prvih vesperah zatrjuje, da je Gospod vse izročil Mariji in je torej njena oblast popolnoma splošna, antifona v drugih pa obsega naše priznanje, da je v njenih rokah naše zveličanje; naj zato pomaga, da bomo radi služili svojemu kralju. »Glej, moj Gospod mi je vse izročil in nič ni, kar bi ne bilo v moji oblasti ali bi mi ne bil izročil.« »Naše zveličanje je v tvoji roki; samo ozri se na nas in radi bomo služili kralju, našemu Gospodu.«²⁸

Antifona za Benedictus: Brez tvojega ukaza ne bo nihče premaknil roke ali noge na vsej zemlji.²⁹

Kot svetopisemski teksti te antifone niso dokaz za splošno posredovanje milosti po Mariji, pač pa so po svoji sestavi primerni, da liturgija z njimi izraža in osvetljuje resnico.

Blagoslov vseh rodov je pri Mariji, Gospod je položil v njene roke vse milosti, zato ker je ona sodelovala pri delu odrešenja in trpela. Vse premore njena priprošnja in brez nje se ne premakne ne roka ne noga na vsej zemlji, ne more nihče doseči večnega zveličanja, ker je ona delivka vseh milosti. Ne samo oblast ima, ampak tudi usmiljenje, zato se mi zatekamo z zaupanjem k njej.

Antifone za nokturme pa so iz tekstov sv. pisma, ki se resnično, dasi v mistično-alegoričnem ali pa tipičnem zmislu nanašajo na Marijo. Prve tri so iz Visoke pesmi. Marija je studenec, vodnjak živih voda (polna milosti), ki teko z Libana, z nebeških višav, studenec je, iz katerega teče živa voda milosti v vrt sv. cerkve.³⁰ Marija ima polne roke najboljše mire in jo rosi na človeštvo (deli milost).³¹ Zato gremo k njej, ki je polna mire in kadila.³²

Antifone drugega nokturna so sestavljene iz besed, ki veljajo neposredno o raznih ženah judovskega rodu. Te pa navadno smatramo za Marijine predpodobe. Kakor je Estera našla milost nad vsemi drugimi ženami pred kraljem, tako je Marija »blagoslovljena med ženami«, polna milosti. Kakor je Salomon svoji materi hotel izpolniti vsako prošnjo, tako božji Sin svojo mater vedno usliši. Mardohej se je obrnil k Esteri, naj prosi kralja in tako reši ljudstvo, mi se obračamo k Mariji, naj posreduje milost odpuščanja, sprave in naklonjenosti. Estera je res prosila

²⁸ Gen. 39, 8, 9 odgovarja Jožef Putifarjevi ženi: *Ecce dominus meus, omnibus mihi traditis (ignorat quid habeat in domo sua) nec quidquam est quod non in mea sit potestate, vel non tradiderit mihi (praeter te).* — Gen. 47, 25 kliče ljudstvo Jožefu: *Salus nostra in manu tua est: respiciat nos tantum dominus noster, et laeti serviemus regi.*

²⁹ Gen. 41, 44 govori faraon Jožefu: *Ego sum Pharaon: absque tuo imperio non movebit quisquam manum aut pedem in omni terra Aegypti.*

³⁰ Fons hortarum: puteus aquarum viventium, quae fluunt impetu de Libano. Cant. 4, 15 (ne 5, 15 kakor ima pomotoma Pesch o. c. 16).

³¹ Manus meae stillaverunt myrrham, et digiti mei pleni myrrha probatissima. Cant. 5, 5.

³² ... vadam ad montem myrrhae, et ad collem thuris. Cant. 4, 6.

in tudi izprosila življenje svojemu ljudstvu, Marija prosi in nam tudi izprosi življenje. In zato jo poveličujemo, bolj kakor je judovski kralj Ozija slavil Judito; zato ji kličemo, naj gosposduje s svojim Sinom nad nami.³³

V lekcijah prvega nočna se berejo vzvišena mesta iz 24. poglavja knjige Ecclesiasticus (24, 5—11. 22—31. 41—46), ki jih večkrat srečamo v marijanskih oficijih in mašnih formularjih. Pridigar slavi večno božjo modrost: njen izvor (ex ore Altissimi), njeno moč in delovanje (stvarnica neba in zemlje), njeno bivališče na zemlji (pri človeku, podobi božji, pri vseh narodih zemlje hoče biti), njene sadove (mati lepe ljubezni, strahu, spoznanja, svetega upanja), njeno povabilo (vsi naj pridejo in uživajo njene sadove), njen trajni blagoslov (kakor reka iz raja, ki namaka zemljo srca; kakor jutranja zarja, ki omogoča vsem spoznanje).

Tudi rezponsoriji tega nočna so sestavljeni iz misli o večni modrosti.

Neposredno govori na teh mestih sv. pismo o modrosti Bogastvarnika, ki je človeštvu dal možnost, da spoznava pota modrosti in postane dejansko deležna večne modrosti. Cerkveni očetje in pisatelji večkrat izreke o modrosti neposredno obračajo na Kristusa. Druga božja oseba izhaja po spoznanju, Beseda je zato osebna modrost. Kristus je včlovečena modrost božja. Globoko utemeljeno je, da smemo prenesti ta slavospev modrosti na Marijo. Marija je mati včlovečene Modrosti in je zato v najtesnejši zvezi z modrostjo božjo, je tudi sama postala v največji meri deležna modrosti. Bila je že v načrtu odrešenja kot mati odrešenikova »prvorojena« v redu milosti. Tudi za druge je postala pretok milosti in prave modrosti.³⁴

Lekcije drugega nočna so odlomki iz spisov cerkvenih očetov, sv. Efrema, sv. Germana in sv. Bernarda, velikih Marijinih častilcev. Prva lekcija je sestavljena iz raznih sestavkov četrte molitve sv. Efrema k Mariji. Toplo čuvstveno slavi Marijo kot delivko dobrot, za sv. Trojico gospo vseh, za Tolažnikom drugo tolažnico, za Srednikom drugo srednico. Srednica je že zato, ker je Kristusova mati, pa tudi s svojo priprošnjo sodeluje pri milostih, kot mati nam vedno deli milosti.³⁵

³³ ... habuit gratiam et misericordiam coram eo super omnes mulieres... Est. 2, 17. — Salomon obljubi svoji materi: Pete mater mea neque enim fas est ut avertam faciem tuam. 3 Regg. 2, 20. — Mardohej prosi Estero: Et tu invoca Dominum, et loquere regi pro nobis, et libera nos de morte. Est. 15, 3. — Estera se obrne h kralju s prošnjo: Si inveni gratiam in oculis tuis, o rex, ... dona mihi ... populum pro quo obsecro. Est. 7, 3. — Benedicta es tu ... prae omnibus mulieribus super terram ... quia subvenisti ruinae ante conspectum Dei nostri. Judit 13, 23. 25. — Ljudstvo nagovarja Gedeona: Dominare nostri tu, et filius tuus; quia liberasti nos de manu Madian. Iudic. 8, 22.

³⁴ Prim. Pesch o. c. 18 sl., Scheeben III, 464 sl.

³⁵ Prim. BV V (1925), 133 sl.

Sv. Germanos govori v pridigi, ki je iz nje vzeta druga lekcija, o Mariji kot edini srednici. V prvi vrsti je edina srednica, ker je mati Kristusova, ki je življenje prinesel, pa tudi ker more s svojo materinsko oblastjo pri Bogu, svojem Sinu, vse doseči. Besede sv. Germana smo že slišali.³⁶

Prav tako smo že deloma citirali odlomek iz homilije sv. Bernarda o rojstvu bl. Device Marije. Iz te homilije je vzeta tretja lekcija. Predvsem razvija misel o materinstvu Marijinem. S tem je Bog položil polnost vseh dobrot v Marijo, v tem oziru je najprej hotel, da imamo vse po Mariji. A ta njena naloga je glavni temelj za sodelovanje pri delitvi milosti, o kateri sv. Bernard tudi jasno govori.³⁷

Sv. Bernardin Sienski razpleta v odlomkih, ki sestavljajo dve lekciji tretjega nočna, misel, da je Jezus Kristus na križu izročil Mariji v osebi sv. Janeza vse izvoljene.

Responsoriji drugega in tretjega nočna poudarjajo ponovno in kratko misli: Gospod je popolnoma vse izročil Mariji. Ona vlada vse. Marija je pribežališče ubogih, pomočnica v bridkostih, mogočna Devica, ki nas more braniti. Zato je tako primeren klic na koncu osme lekcije: *Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno* (Hebr. 4, 16). Tudi so vpletene v responsorije misli iz slavospeva *Magnificat*. V verziklje drugega in tretjega nočna pa je porazdeljena lepa molitev »Pod tvoje varstvo pribežimo«.

Dočim je himen za vespere *Ave maris stella*, sta za matutin in laudes posebej zložena dva nova himna, ki ju tukaj navedemo.

Himen za matutin:

*Christus humani generis misertus
morte nos ictos merita supernam
rursus ad vitam genuit, suoque
sanguine tersit.*

*O pium flumen, scelus omne purgans,
o inexhaustum pelagus bonorum,
unde septeno fluit usque fonte
vita salusque!*

*Hos tamen sacros latices redemptis
quis ministrabit? Datur hoc Mariae
munus, ut divinae moderetur undae
arbitra cursum.*

³⁶ BV V (1925), 139; gl. PG 98, 379. 350.

³⁷ Prim. BV V (1925), 124 sl.

Cuncta, quae nobis meruit Redemptor,
 dona partitur Genitrix Maria,
 cuius ad votum sua fundit ultro
 munera Natus.

Te per aeternos veneremur annos
 Trinitas, summo celebranda plausu,
 Te fide mentes resoquoque linguae
 carmine laudant. Amen.

Himen za laudes:

Maria quae mortalium
 preces amanter excipis,
 rogamus ergo supplices
 nobis adesto perpetim.

Sucurre, si nos saeculi
 fallax imago pellicit,
 ne mens salutis tramitem
 oblita caeli deserat.

Adesto, si nos criminum
 catena stringit horrida,
 cito resolve compedes,
 quae corda culpae illigant.

Sucurre, si vel corpori
 adversa sors impendat,
 fac sint quietae tempora,
 aeternitas dum luceat.

Tuis et esto filiis
 tutela mortis tempore,
 ut te iuvante consequi
 perenni detur praemium.

Kristus je zaslužil vse milosti, on je odrešenik, postavil je sedem zakramentov, sedem studentev milosti. A kdo posreduje, kdo deli milosti posameznikom? Kristus je postavil Marijo. Marija more vsakovrstno zlo odvrniti od nas in nam more nakloniti vse vrste milosti. Zato jo tudi prosimo v verziklju po himnu: Prosi za nas, naša najmogočnejša srednica, da postanemo vredni obljub Kristusovih.

Jasno je torej v celem oficiju izvedena misel: Kristus je naš odrešenik in edini bistveni srednik, Marijo si je pridružil za splošno srednico. Zato se s polnim zaupanjem obračamo v prošnjah do nje.

VII. Kako Marija posreduje vse milosti?

Iz pregleda, kako se je razvijal nauk o posredovanju milosti po Mariji, pa sedaj lahko odločimo, ali je ta nauk dogmatično utemeljen, kakšno je posredovanje milosti, ki ga Marija v resnici vrši, in na kakšen način ga vrši. Da je nauk zadostno utemeljen, je vsakomur jasno, če le celotni razvoj motri. Kako pa na podlagi tradicije opredelimo Marijino posredovanje? Tradicija nam potrjuje točke, ki smo jih v začetku razprave označili

kot prepričanje teologov, ki se dandanes posebej pečajo s tem soteriološkim in haritološkim vprašanjem.³⁸

Marija je *mediatrix ex gratia*, odvisna od Kristusa, podrejena Kristusu. V trojnem oziru jo pa imenuje tradicija srednico milosti: 1. Prostovoljno je postala mati Kristusa odrešenika, vira vseh milosti. 2. Njene zasluge v življenju in njene molitve niso bile samo osebne pomena, ampak tudi splošno odrešilnega. Zlasti skupnost s Sinom v trpljenju je Bog sprejel tudi za človeški rod (ne kot *satisfactio condigna*, ne *meritum de condigno*, ampak kot veliko nadnaravno delo, darovano za človeštvo iz dobrote in ljubezni — *meritum de congruo*³⁹). Naslova nova Eva in duhovna mati človeštva posebno izražata to dvojno posredovanje milosti. 3. Marija po svojem vnebovzetju dejansko prosi pri Bogu za vse milosti in vse se podeljujejo z ozirom na njeno priprošnjo.

Prvi način posredovanja je svojski za Marijo, pa je tudi podlaga za popolnost in svojstvenost drugih dveh, ki jih nasplošno morejo imeti vsi udje mističnega Kristusovega telesa.

Videli smo, da je zgodovinski razvoj prišel tudi do zavestnega spoznanja splošnega posredovanja milosti po Mariji v tem zadnjem zmislu. In če govorimo o Mariji kot srednici vseh milosti, predvsem mislimo na njeno vedno živo, dejansko sodelovanje pri delitvi milosti. Prva dva načina sta podlaga tretjemu. A tudi tu moremo razločevati še dva načina: 1. Marija v nebesih nasplošno prosi za vse ljudi in za vse milosti odrešenja, da se ljudem naklanjajo; 2. Marija pri vsaki posamezni milosti za posamezne ljudi prosi in izprosi, da se podelijo.

Le še nekatera vprašanja, ki se tičejo tega posredovanja milosti po Mariji, hočemo kratko obravnavati, in sicer na podlagi tradicije in pa teoloških razlogov, ki jih tradicija podaja.

1. Srednica pri Kristusu in pri Bogu. Marija posreduje pri Kristusu, svojem Sinu, darove milosti. Novejši dokumenti tradicije navadno tako govorijo. Vendar pa tudi imenujemo Marijo srednico milosti pri Bogu.⁴⁰ To navidezno neskladnost v izražanju pa prav lahko razložimo: a) Marija ima samo človeško naravo, je človeška oseba, Kristus je Bog in človek. Marija stoji torej po svojem materinskem delovanju med

³⁸ BV V (1925), 1 nsl.

³⁹ Nekateri novejši teologi imenujejo to delovanje Marije *corredemptio*, soodrešenje in Marijo zato soodrešenico, sořešiteljico (Godts o. c., Bover oo. cc. in drugi). Drugim pa se zdi naslov manj primeren, ker preveč izraža koordinacijo Marijinega delovanja s svojskim Kristusovim (Scheeben III, 594).

⁴⁰ »Nous ne disons, que Marie est mediatrice entre Dieu et les hommes, mais nous disons, que la très Sainte Mère de Dieu est mediatrice entre Jésus Christ et les hommes.« *Memoires et Rapports* 174. »Dixi huius mediationis extrema esse Deum et homines, non enim hic intelligitur praecipue mediatio inter homines et Jesum, verum inter homines et Deum ut tale m., et quidem per communionem cum Christo Mediatore.« Bover, *Oratio* 13.

človeštvom in Kristusom. b) Marijino posredovanje milosti je odvisno od Kristusovega. Milost naklanja torej le podrejeno in v zvezi s Kristusovim delovanjem. Kristus je avtoritativni delavec milosti, kot Bog pa tudi stvarnik milosti v duši. c) Cilj milosti je najprej »incorporatio in Christum, hominem-Deum«. č) Če se oziramo na priprošnja Marije, je tudi ta priprošnja s Kristusovo kraljevsko in velikoduševniško v zvezi. Iz teh razlogov imenujemo Marijo srednico pri Kristusu. Psihološki, praktični razlog pa podaja tudi misel: Marija ima materinsko srce in k materi otrok najprej gre in po njej k Sinu.⁴¹ Po mnogih spisih asketičnega ali homiletičnega značaja najdemo tudi misel: Kristus je po odrešenju Mariji izročil kraljestvo usmiljenja, sebi pa pridržal kraljestvo pravičnosti. Teh misli pač ne smemo razumeti drugače kakor v pomenu, da je Marija naša mati, kar vključuje predvsem delovanje ljubezni in usmiljenja, tako tudi njeno delovanje obstoji v priprošnji, ki apelira na usmiljenje in dobroto božjo. Če govorijo kdaj pisatelji, da Marija ukazuje svojemu Sinu, je treba to umeti kot pretiran izraz misli, da ima Marija po milosti Kristusovi kot mati splošno pravico sodelovati pri delitvi milosti.⁴²

Prvi vir, tvorni vzrok milosti pa je Bog. Božja volja je postavila zadnji smoter, ona je tudi vrhovni zakon o zveličanju vseh ljudi. Greh je žalitev Boga, v odpuščanju pa se nagne Bog do duše in ji da poljub milosti. Kristus je po svoji človeški naravi dal zadoščenje in je zaslužil, da se je Bog prijateljsko sklonil k človeštvu in obseva duše z milostmi. Marija je kot najpopolnejša po milosti božji in mati Kristusova skupno z njim še vedno srednica milosti pri Bogu. Kakor Kristusova prošnja velja pri Bogu, tako je Marijina združena z njegovo klic k Bogu. Kakor je Kristusovo življenje in zasluženje razlog, zakaj Bog da milost, tako je tudi Marijina prošnja s Kristusovo in po Kristusovi razlog, da Bog daje milost. Torej moralni vzrok po prošnji, ne tvorni, fizični vzrok.

2. Srednica vseh ljudi. Komu posreduje Marija milosti? Splošni odgovor na to vprašanje se glasi: Tistim bitjem, ki jim Kristus deli milosti. Podlaga za Marijino sodelovanje v ekonomiji milosti je resnica, da je mati Kristusova, odrešeni-kova. Kdor ima milost od Kristusa, jo more imeti od Marije. Kristus pa je odrešenik za vse človeštvo, ki izvira od Adama. Torej prejmejo vsi ljudje milost po njem. Zato tradicija, čeprav ne izrečno in izključno, pa vendar navadno tudi Marijino po-

⁴¹ Leon XIII. v okrožnici Octobri mense.

⁴² *Accedis ad illud aureum reconciliationis humanae altare, non solum rogans sed etiam imperans, Domina non ancilla. St. Petrus Damiani, De nativ. B. M. V. 1 (PL 144, 752). Sv. Benardin Sienski govori o »jurisdikciji« nad milostmi, vendar pa pristavlja »neke vrste jurisdikcija ali oblast« in pojasnjuje, v čem da je. Cit. Godts o. c. 366.*

sredovanje milosti omejuje na človeštvo.⁴³ Človeštvo, ki je živelo pred Kristusom, je prejelo od Boga milosti z ozirom na bodoče zasluženje Odrešenikovo. Bog je od vekomaj vedel, da bo Odrešenik izvršil delo neskončne vrednosti in je zato pomilostil človeštvo pred Odrešenikom. A Bog je tudi videl vnaprej Odrešenikovo mater, videl njeno življenje in delovanje s Sinom v službi odrešenja. Tako lahko rečemo in tradicija nam tudi daje podlago, da je Marija posredovala milosti za vse človeštvo v pomenu namreč zasluženja po primernosti.

Če pa mislimo na posebno posredovanje po priprošnji, pa je treba razlikovati.

Prošnjo lahko smatramo kot dobro ali tudi zaslužno delo, ali pa formalno kot prošnjo, kot apel na dobroto in usmiljenje za dosego (impetratio) kake dobrine. V kolikor je prošnja dobro ali zaslužno delo, jo uvrstimo med druga dobra dela, ki jih je Bog od vekomaj previdel in radi katerih je milosti delil. A če jo smatramo v formalnem oziru, pa se zdi, da ne moremo reči: Marija je izprosila milost za vse, ki so živeli pred njo, kakor tudi ne moremo tega trditi o Kristusovi molitvi. Razvidno bo to že iz naslednje misli: Pri delitvi milosti gre za posamezne milosti, ki se posameznim ljudem dele. Da pa more prositi kdo za posamezne milosti, mora poznati potrebe in okoliščine. Kako se more to zgoditi, ko še fizični akt prošnje ne more eksistirati? Ko je Marija živela, je bila usoda ljudi, ki so umrli od Adama pa do Marijinega rojstva, že določena. Tudi ni prav nič utemeljeno, da bi Marija imela v svojem zemskem življenju spoznanje vseh ljudi in njihovih potreb v nadnaravnem redu. Ta zadnji razlog velja tudi za prošnje Marijine v njenem življenju. Gotovo je Marija v življenju mnogo molila po namenih Odrešenikovih za vse človeštvo in gotovo je tudi Bog z ozirom na njeno svetost in njene prošnje dal človeštvu mnogo milosti. A to je posredovanje le v splošnem pomenu. Posameznikom pa Marija tudi v svojem življenju ni izprosila vseh posameznih milosti. Vsaj zadostne podlage nimamo, da bi to trdili. Imeti bi bila morala spoznanje vseh ljudi, vseh njihovih razmer in okoliščin z ozirom na večno zveličanje. Teološko je malo verjetno, da bi imela Marija že na zemlji tako popolno spoznanje. Intuicije božjega bistva ni imela, tudi ne moremo trditi, da bi ji bil Bog dajal vedno razodetja. A po vnebovzetju Marija v intuitivnem spoznanju božjega bistva more spoznavati vse ljudi, vse njihove potrebe in more prositi za posameznike. Zasluženje je s smrtjo dopolnjeno in preneha, ostane možna še prošnja. Tradicija tudi ali tacite sponira ali pa izrečno govori o Mariji,

⁴³ Kakor teologi razmotrivajo, na kakšen način je Kristus tudi »caput angelorum«, bi mogli mi preiskovati, če pomeni naslov Regina angelorum tudi vpliv Marije na angele z ozirom na njihovo milost. A v tej razpravi o tem ne bomo razpravljali.

posredovalki milosti po priprošnji v nebesih.⁴⁴ V tem pomenu je torej Marija srednica vseh ljudi.⁴⁵

3. Srednica vseh milosti. Na splošno trdimo s tradicijo, da Marija posreduje prav vse milosti. Vendar pa tudi tu lahko stavimo neko razliko, ako motrimo zakone delitve milosti in pa milost samo. Splošen princip v zasluženju milosti je: Za druge moremo zaslužiti (de congruo) vsako milost. Ker je Marija dejanska srednica vseh milosti, zasluži za človeštvo vse milosti, za vsakega posameznika. A milost je dvojna: dejanska in posvečujoča. Posvečujočo milost dobimo le po sv. krstu ali pa po pokori. Bog je postavil ta sredstva kot absolutno nujna in nihče ne more spreminjati te postave ali preko nje delati. Nihče ne dobi milosti brez teh sredstev. Zato tudi Marija ne more doseči, da bi jo Bog vлил v dušo brez teh sredstev (in re vel in voto) neposredno samo na njeno prošnjo. A iz tega ne sledi, da Marijino posredovanje ne vključuje posvečujoče milosti. Zakramenti delujejo ex opere operato in tega načina podeljevanja milosti tudi Marija ne more preiti. A če se vmislimo, da je Marijino delovanje moralni vzrok (prošnja), pa je tudi z ozirom na posvečujočo milost resnično, le ne tako neposredno kakor glede na dejansko milost. Marijina prošnja meri na to, da bi duša bila deležna posvečujoče milosti, zveze s Kristusom, da bi prišla do objektivnih sredstev milosti. Seveda tudi ne odpravi potrebe dispozicije za posvečujočo milost, ampak jo tudi izprosi. Tako je torej Marijina prošnja tudi z ozirom na posvečujočo milost resnična. Direktno in neposredno pa Marija izprosi dejanske milosti, in sicer prav vse. Klic k veri in milosti, so s tem v zvezi, priprava na opravičenje, stanovitnost do konca, ti naslovi vključujejo celo vrsto posameznih dejanskih milosti, ki se potem še individualno z ozirom na posamezne ljudi in njihove razmere diferencirajo — vse to imamo po Mariji. Vse dejanske milosti po svoji notranji smotrnosti težijo za tem, da človek ali doseže ali pa ohrani posvečujočo milost in po tej zvezi s Kristusom in tako zagotovitev zveličanja. Tako Marija posreduje tudi posvečujočo milost posredno; lahko bi pa rekli tudi neposredno, v kolikor namreč njena želja in prošnja v nebesih meri na to.

⁴⁴ Prim. Secr. in Vig. Assumpt., encikl. Adiutricem populi itd. »Doctrinam de universali intercessione Virginis coarctamus a d t e m p u s , e x q u o Maria in coelum assumpta est.« Van Noort, De Deo redemptore² (1910) n. 267 cit. Pesch o. c. 35; »La Santísima Virgen, en la gloria, nos obtiene con su intercesion todas las gracias y bienes que Dios hace a los hombres, queriendo el Señor, a su major gloria y para moirs honrar a Maria, que sin ella no se nos conceda gracia alguna.« Villada o. c. 54.

⁴⁵ Da Marija sama zase ni posredovala, zaslužila ali izprosila vseh milosti, ni treba posebej utemeljevati. Že pojem posredovanja nam to pove. »Mediator autem unius non est« (Gal. 3, 20). Gotovo pomaga Marija na neki način dušam v vica. A v tem vprašanju sedaj ne razpravljamo.

4. Srednica po priprošnji. Marija posreduje milosti po prošnji. Od prošnje svetnikov se razlikuje Marijina prošnja, ker je popolnoma splošna, se udejestvuje pri vsaki milosti; dočim svetniki ne posredujejo pri vseh milostih, je Marijina molitev pri podelitvi vsake dobrote udeležena. Vrh tega pa je Marijina prošnja radi njenih zaslug v življenju bistveno višja; bila je polna milosti. Temelj glavne razlike je v tem, da je Marija božja mati in tako tudi v tesni zvezi s sv. Trojico, posebno pa s sv. Duhom, virom nadnaravnega življenja. Svetniki prosijo kot prijatelji božji, Marija pa kot mati božja in mati človeštva.⁴⁶ Kristus, advocatus apud Patrem (1 Jo 2, 1), prosi (interpellans pro nobis, Hebr 7, 23) kot kralj in veliki duhovnik milosti, ima oblast pri delitvi milosti. Marija pa prosi kot mati, ki ji je iz milosti dan ta privilegij, da sodeluje pri delitvi vseh milosti (supplicatio ministerialis et diaconalis⁴⁷).

Zaradi tega splošnega obsega Marijine prošnje moremo reči in tudi pravilno razumeti: Kadar prosijo svetniki za razne milosti, vedno prosi Marija z njimi, kadar zmolimo mi zase ali za druge, vedno moli Marija z nami. Umevamo tudi, kaj pomenijo stavki: »Če Marija ne prosi, ne prosi noben svetnik. Po Mariji pridemo k Jezusu, po Mariji moramo nasloviti vse naše prošnje Bogu.«

Varovati se moramo tu neke zmote. Marijina prošnja je potrebna za to, da dosežemo milosti. Po božji volji je potrebna za to, da dobimo milost. Iz nujnosti Marijine priprošnje pa ne sledi, da bi morali tudi mi nasloviti izrečno prošnjo na Marijo. Lahko se obrnemo naravnost na kakega svetnika. Predvsem molimo in prosimo naravnost Odrešenika. Mnogi, ki tudi Odrešenika ne poznajo, prosijo Boga in dobivajo milosti. Tako tudi Marije mnogi ne poznajo, pa če jo poznajo, ni neobhodno potrebno, da bi morali v vseh prošnjah se obračati do Marije in na ta način h Kristusu in Bogu. To bi bila zmeta, ki bi preveč zabrisala popolno odvisnost Marije tudi v delitvi milosti od Kristusa in bi mogla zbuditi vtis, da Marija samolastno, avtoritativno deli milosti. Resnica o splošni nujnosti Marijine prošnje, da dobimo milost, da dosežemo zveličanje, pomeni v bistvu le, da dejansko Marija prosi, da je njena molitev pri delitvi vsake milosti moralni razlog zato, da Bog duši podari svoje darove. Prve milosti si mi itak ne moremo izprositi. A Marija nam tudi to posreduje. Tudi tradicija govori o tem, da Marija prosi, čeprav mi v molitvi ne mislimo naravnost na njo (prim. sv. Anzelm, Dante, Leon XIII.).

⁴⁶ »Dieser eigentümliche Charakter läßt sich mit einem Worte dadurch ausdrücken, daß es die mütterliche Fürbitte in der Ordnung der Gnade ist, nämlich eine bloß mütterliche im Gegensatz zu der Fürbitte Christi und eine wahrhaft mütterliche im Gegensatz zu der Fürbitte der übrigen Heiligen.« Scheeben III, 622.

⁴⁷ Scheeben I. c.

Tudi si Marijine prošnje v nebesih ne smemo predstavljati na ta način, da se vedno menjavajo in množijo deji spoznanja in volje. Tak je način spoznanja v življenju pri človeku. A v nebesih spoznanje ni več iskanje, ni več množenje raznih dejanj, ampak je mirno gledanje, podobno božjemu spoznanju. V božjem bistvu gledajo blaženi pretekla, sedanje in prihodnje stvari, in sicer posamezne (červno ne vseh). Popolnosti tega načina spoznanja ne moremo tu doumeti. Vemo le, da je intuitivno, da je temelj položen »in statu viae« po nadnaravnem življenju, da se večja ali manjša stopnja tega stanja odmeri po milosti in zasluženju, ki je v duši. Najvišji mir in najvišja aktivnost sta združena. In to je pri Mariji v posebni meri tudi z ozirom na njeno delovanje za človeštvo. Vidi in spozna v blaženem gledanju človeške potrebe, stiske, nevarnosti, nesreče na poti k najvišjemu cilju. Bog je sicer po skrivnostih predestinacije določil rrvovne zakone za red milosti, Jezus Kristus določuje kot odrešenik, a Marijine prošnje ne manjka pri nobeni milosti.

5. Pomen nekaterih metafor. Marijino delovanje v redu milosti, posebno njeno sodelovanje pri delitvi milosti ponazorujejo cerkveni očetje in pisatelji z različnimi primerami. Ne samo v znanstvenem teološkem razglabljanju, ampak tudi v praktični uporabi pa je treba poznati bistvo teh primer, pomen, v katerem se uporabljajo, »tertium comparationis«. Drugače morejo resnico bolj zatemniti kakor pa pojasniti. Resnico, da je Marija splošna srednica vseh milosti, pojasnjujejo pisatelji po sv. Bernardu posebno s primero: *aquaeductus gratiae*. Ta metafora dobro izraža splošnost posredovanja vseh milosti po Mariji, obenem pa podrejenost in odvisnost od Kristusa, ki je *fons gratiarum* (meritorni vzrok), in od Boga, ki je tvorni vzrok milosti. Ne označuje pa nam, da Marija vrši to nalogo s priprošnjo. Druga metafora »*collum corporis mystici*« (sv. Bernardin Sienski) prav tako dobro označuje splošnost in podrejenost Marijinega sodelovanja v podeljevanju milosti. Kristus je glava mističnega telesa, od njega izvira nadnaravno življenje in je tudi v nebesih njegova prošnja kraljevska, avtoritativna. A Marija je njemu pridružena, nad vsemi drugimi je po milosti in pri vseh milostih, ki jih posamezni udje telesa Kristusovega prejemajo, je njen vpliv.

Zmotno pa bi bilo, ako bi si predstavljali, da je milost, ki jo dobivamo, od Boga in Kristusa prešla v Marijo in od nje se preselila po njeni volji v nas. Milost ni nekaj zase bivajočega, ampak lastnost duše, povzročena po mimooidočem vplivu Boga v duši. O tem nam ni treba obširneje govoriti, ker je iz razprave lahko že vsakemu jasno.⁴⁸

⁴⁸ Podobno moramo razumeti tudi zgoraj citirane besede sv. Bernardina »de triplici processu gratiae«. Pogosto se govori, da Bog deli vse milosti »po Marijinih rokah«. Tudi ta podoba ne pomeni drugega, kakor zgornji dve, le da bolj izraža aktivnost Marije in primakne bliže misel o materinski dobroti.

VIII. Pomisleki proti nauku.

Nauk o Mariji, srednici vseh milosti, je v obliki teološkega problema prvi obravnaval Teofil Raynaud († 1663) v svoji knjigi *Diptycha Mariana*. Razlaga to pobožno mnenje, navaja razloge, ki ga potrjujejo, in razloge, ki nasprotujejo. Da Marija izprosi vse duhovne dobrote, »se mu zdi »sententia satis pia«. Misli pa, da nima zadosti trdnih temeljev, da bi jo brez obotavljanja priznal. A Raynaud ni poznal zadosti tekstov in se tudi ni vglobil vanje.⁴⁹ V 18. stoletju je nastala glede nauka polemika med Muratorijem na eni strani in p. Ben. Piazza S. I. ter sv. Alfonzom Lig. na drugi. Muratori je nauk odklanjal in izkušal z raznimi ugovori podkrepiti svoje negativno stališče. P. Piazza in sv. Alfonz pa sta nauk navdušeno zagovarjala in utemeljevala ter dvome preganjala. Jan. Kriz. Trombelli, kanonik iz salvatorijanske kongregacije († 1784), je pa v svoji knjigi o Mariji⁵⁰ preiskoval vrednost dokazov za ta nauk, navajal ugovore, a se sam ni odločil na nobeno stran.

Mnogo ugovorov se da prav lahko rešiti, ako nauk jasno obrazilimo. Tako odpade težkoča iz resnice, da je Kristus edini srednik; prav tako tudi ugovor, da je nepotrebna Marijina prošnja pri Sinu, ako ona sama deli vse milosti, ali da se nam po nauku cerkve ni treba vedno obračati v prošnji do Marije, ker molimo neposredno tudi k Bogu, h Kristusu, k svetnikom.

Z nekaterimi ugovori se hočemo pečati nekoliko natančneje.

1. Teksti iz spisov cerkvenih očetov in pisateljev ne dokazujejo tega nauka: a) večkrat se razni izreki pridevajo cerkvenemu očetu ali pisatelju, pa niso njegovi; b) večkrat se jim podtika zmisel in pomen, ki ga ne vsebujejo.

Odgovor: a) Možno je, da se to zgodi in se je v resnici tudi dogodilo ali se še dogaja. Tak način res ne priporoča nauka. A dovolj imamo avtentičnih tekstov, ki z manjšo ali večjo jasnostjo naš nauk učijo.

b) Tudi ta očitek je večkrat lahko upravičen. A tu ne gre za posamezne slučaje slabe, nepravilne razlage tekstov, ampak za vprašanje, ali imamo nepretrgano tradicijo tega nauka. Če vprašamo, kako vsebuje katerikoli tekst izvestno mnenje, navadno odgovarjamo: implicite ali explicite. Če kak patristični tekst samo implicite vsebuje kak nauk, seveda v tem slučaju ne moremo reči vedno, da je dotični pisatelj ta nauk tudi sam zavestno spoznal in nameraval učiti. To je pač le pri svetopisemskih tekstih, katerih avtor je Bog. Lahko pa je tekst cerkvenega pisatelja tak, da suponira drug nauk ali da sledi iz neposredno izraženega sklep, ki ga dotični pisatelj ni spoznal. Predvsem pa moramo motriti tradicijo kot vir razodetja. Tu ne motrimo

⁴⁹ Prim. Terrien o. c. 581; Pesch o. c. 95.

⁵⁰ *Mariae SS. vita et gesta cultusque illi adhibitus*. Prim. Terrien o. c.

potem posameznih spisov, ampak celoto. Človeško delovanje in razmišljanje o razodetju je tako rekoč vstavljeno v zvezo in oživotvorjeno po nadnaravnem organizmu, postane organ sv. Duha, ki vodi in daje smer za razvoj spoznanja in umevanja razodetja v cerkvi. V tem pomenu laže umemo, kako je isti nauk, ki ga danes zavestno in razločno spoznavamo, tradicija implicite priznavala.

Za nauk o posredovanju vseh milosti po Mariji smo naveli mnogo tekstov iz cerkvenih očetov in pisateljev, lahko bi jih še pomnožili. A za popolnoma zadosten in pozitivno prepričujoč dokaz za resničnost nauka pa smatramo celotno tradicijo od začetka do naših dni, ne samo posameznih dob ali celo posrednih tekstov. To je naš glavni dokaz. Upravičeno pa smo, se zdi, sklepali tudi iz raznih drugih nedvomnih resnic o Mariji in s pomočjo teoloških načel, da je Marija splošna srednica vseh milosti. »Malo je resnic, ki bi bile tako dobro utemeljene po tradiciji, kakor je vprav ta nauk.«⁵¹ Spomnimo se le na zgodovino dogme o brezmadežnem spočetju Device Marije.

2. Če Marija izprosi vse milosti, potem je nepotrebno, da prosimo druge svetnike za razne milosti.

Odgovor: Qui nimis probat nihil probat! Prav tako bi lahko rekli: Molitev k Mariji je nepotrebna, saj Kristus pozna vse naše potrebe in je pripravljen dati vedno zadostno milost. Ne gre za to, ali je prošnja Marije potrebna sama v sebi, da Bog milost podeli ali da bi dopolnila pomanjkljivost Kristusove prošnje ali pa božje zveličavne volje. To smo zanikali. Vprašujemo, ali je Bog določil tak red milosti, da v njem zavzema tudi Marijina priprošnja splošno posredovalno mesto.

3. Če Marija prosi vedno za milosti, potem je pa nepotrebno, da se mi obračamo s prošnjami do nje, saj itak sama od sebe prosi.

Odgovor: Zopet lahko odgovorimo, da bi po tem ugovoru bila sploh vsaka prošnja nepotrebna. Bog ve vse in tudi more dati vse milosti brez naše prošnje. A je zahteval, da tudi mi prosimo, da smo tako mi v vedni aktivni duhovni zvezi z njim. Tako tudi hoče, da svoje zaupanje do naše duhovne matere Marije vedno bolj gojimo v sebi in častimo Marijo v vseh njenih prednostih. To pa vršimo po molitvi.

4. Mnoge milosti se delijo po zakramentih ex opere operato. Teh milosti Marija ne more izprositi.

Odgovor: Zakramenti res povzročujejo milost ex opere operato. So sredstva milosti, ki jih ima cerkev. A da res povzročijo milost v duši, jih je treba sprejeti in sicer vredno sprejeti. O b j e k t i v n o so v cerkvi, postati pa morajo tudi s u b j e k t i v n o sredstvo milosti. Zakrament sv. Rešnjega Telesa obstoji objektivno, izven mene, v premnogih posvečenih hostijah na oltarjih.

⁵¹ »Pocas verdades catolicas hay mejor probadas per la tradición de la Iglesia.« Villada o. c. 180.

Da bo meni postal zakrament sredstvo milosti, ga moram sprejeti.⁵² Marijina priprošnja nam nakloni milost, da jih sprejmemo. Da prejmemo res zakramentalno milost, je potrebna pri odraslih tudi dispozicija. Ne zadostuje, da jih samo materialno sprejmemo, ampak jih moramo tudi duhovno, formalno.⁵³ Dispozicija obstoji v tem, da odstranimo ovire, pa tudi v pozitivnih nadnaravnih dejanjih. Čim boljša je priprava, tem večja je milost, ki jo zakrament podeli. Tudi to more Marija izprositi in po tem nauku jo tudi izprosi in tako vsaj posredno tudi milost zakramenta.

5. Ta nauk povečuje vtis, da nadnaravno življenje milosti preveč shematiziramo, preveč formalistično in preveč antropomorfistično pojmujeemo.

Odgovor: Če se vmislimo v veličastno skrivnostno resnico o občestvu svetnikov in o »prelivanju«⁵⁴ nadnaravnega življenja po njem, ne bomo več videli samo teološko znanstvene sheme, ampak bomo videli, da nauk o splošnem posredovanju milosti po Mariji, odrešenikovi materi, harmonijo nadnaravnega delovanja in življenja čudovito veličastno ožarja. Marija, popolnoma izmed nas vzeta, a kot odrešenikova mati tako povzdignjena, da je duhovna mati vsega človeštva in vsakega izmed nas — kakšen pogled odpira ta misel v globino božje ljubezni in kakšno sliko razgrinja pred nami o osebi Marije!

6. Po tem nauku more Marija izprositi vse milosti. Ima pa tudi materinsko ljubezen do vseh ljudi. Iz tega sledi, da bi Marija v resnici izprosila, da bi vsi ljudje dobili milost in se tudi večno zveličali.

Odgovor: Nauk trdi, da Marija dejansko izprosi vse milosti, ki jih človeštvo dobi. A njena priprošnja ne prestopa vrhovnih zakonov milosti. Neenakost milosti korenini nazadnje v skrivnosti predestinacije. Marijina volja najpopolneje soglaša z voljo Sinovo, z voljo božjo in Sinova volja z največjo ljubeznijo motri materine želje. Zato Marija tudi ničesar ne izprosi in ne more izprositi, kar bi bilo proti božji volji.

IX. Izvestnost nauka in njegov pomen.

Papežu Benediktu XV. so v začetku njegovega vladanja predložili belgijski redovni predstojniki prošnjo, naj bi, ako se mu zdi primerno, razglasil kot dogmo nauk, da je devica Marija

⁵² Itaque, exempli gratia, particulae consecratae innumerae repositae sunt in sacro ciborio ceu inaestimabiles margaritae in scrinio; en sacramentum Eucharistiae objective, seu extra te, in Ecclesia existens; si una ex illis consecratis hostiis digne ab aliquo catholico homine viatore accipitur in sacra communione, ei dabit gratiam sacramentalem; et habebit ille in possessione sua margaritam immensi valoris intrinseci, quacum poteri operari et majores lucrari divitias. Godts o. c. 87.

⁵³ Prim. S. Th. III, q., 79, a. 3. 8; q. 80, a. 1.

splošna srednica človeškega rodu pri Sinu.⁵⁴ Že v začetku razprave smo citirali več teoloških pisateljev, kaj mislijo o izvestnosti nauka, da je Marija srednica vseh milosti in da s svojo priprošnjo sodeluje pri delitvi vseh milosti. Ne bomo sedaj preiskovali, ali moremo nauk prištevati med razodete resnice ali ne. Mislimo pa, da iz utemeljevanja nauka po tradiciji sledi vsaj popolna njegova izvestnost. To nam zaenkrat zadostuje, ker smo imeli predvsem namen, da ga razložimo in pogledamo, ali je samo pobožno mnenje, namreč trditev, ki nič ne nasprotuje razodetju, ki pa pozitivno solidnih teoloških dokazov ne moremo navesti zanj. Ni samo pobožno mnenje, ampak teološka resnica, ki že dolgo časa živi v cerkvi, ki pa se vedno bolj prikazuje kot ožarjena s solnčno lučjo.

Kakor smo že v prvem delu razprave poudarjali, z naukom o Mariji, delivki vseh milosti, mislimo do konca misel o Marijinem sodelovanju pri delu odrešenja. Kristus in Marija, Sin in mati, on kot Bog-človek in odrešenik, ona pa kot mati in po njegovi milosti odrešena, pa tudi povzdignjena za splošno posredovalko človeškega rodu sta v božji predestinaciji neločljivo združena, sta v začetku človeške odrešenja potrebne poti se prikazala kot »mulier et semen eius«, sta pri začetku dela odrešenja združena, sta v vsem zemeljskem življenju po misli, po volji, po delu tudi za človeški rod zedinjena, sta na Kalvariji skupaj in ostaneta v ljubezni molitve in prošnje za človeški rod tudi v nebesih »usque ad consummationem saeculi«, ko preneha življenje človeškega potovanja in boja in potreb in preneha torej tudi delitev milosti. Vzvišena je ta podoba milosti in prepričani smo, da ni samo iz pobožne misli porojena slika, ampak je resnica. Resnica je, ki more podnetiti versko življenje, ker ideal Marijine osebnosti tako ožarja in ki razkriva globokost Marijinih prednosti ter utrjuje zaupanje do »matere milosti božje«.

⁵⁴ Ad laudem et gloriam Beatissimae Virginis Mariae tuum in illam Matrem Christi, Matrem Ecclesiae, amorem supplices exoramus ad pedes Sanctitatis tuae provoluti, maxima spe adducti fore ut aliquando Beatitudo Tua, infallibili auctoritate, si placuerit, Virginem Matrem Mediatricem universalem generis humani apud Filium adesse pronunciet. Cit. Villada o, c. 182.

Dr. Jos. Turk — München:

Vprašanje o pristinosti quierzyskih odgovorov papeža Štefana II.

(Quaestio de responsis a Stephano papa II. ut traditur Carisiaci datis.)

Summarium. — Ex iis, quae ad nostros usque dies disputata sunt de responsis Stephani papae II. a. 754., sequitur dicta responsa, inter quae illud mirum de usu vini in baptismo responsum legitur, remanere dubia.

V današnji literaturi o bivanju Štefana II. v frankovskem kraljestvu l. 754 iščemo zaman povoljnega odgovora na vprašanje, ali so odloki, ki jih je papež baje izdal v Quierzyju, pristni ali ne. Clovek dobi vtis, da se je to vprašanje prezrlo; še bolj čudno pa je, da avtorji nikjer ne upoštevajo mnenja, ki ga je v tem vprašanju že l. 1687 izrazil J. Hardouin v svoji knjigi *De baptismo quaestio triplex*,¹ dasiravno zastopajo vsi stališče, ki ga je bil Hardouin zavrgel.

Jaffé² in Ölsner³ imata imenovane odloke brez natančnejšega raziskavanja za pristne, enako Hefele⁴, *Dictionnaire de théol. cath.*⁵, angleška kat. enciklopedija⁶ in Cavallera⁷; pri poslednjih nahajamo pač vsaj opombo, ki se nanaša na nekatere besede 11. odgovora, namreč besede »et sic infantes permaneant in ipso baptismo«; te besede naj bi pomenile glosa, ki se je pozneje vrinila v tekst. Na ta način so mislili, da je rešeno važno teološko vprašanje, je-li res papež izjavil, da je krst z vinom v skrajnem slučaju veljaven. Na tem

¹ J. Hardouin, *De baptismo quaestio triplex*. Paris 1687.

² *Regesta pontificum Romanorum*², n. 2315.

³ L. Ölsner, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin*. Leipzig 1871, p. 150.

⁴ C. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles*. Paris 1910. T. III. p. 925: Dans la réunion de Quierzy, le pape répondit aussi aux moines d'un monastère voisin qui lui avaient posé dix-neuf questions; nous remarquerons la onzième réponse faite par le pape: 'Si quelqu'un baptise avec du vin un enfant qui va mourir, parce qu'il n'a pas d'eau sous la main pour le baptiser, il ne doit par être puni et infantes sic permaneant in ipso baptismo' c'est-à-dire qu'ils ne doivent pas être baptisés de nouveau. Mansi et d'autres auteurs regardent comme une glosse les mots latins, qui terminent le texte.

⁵ Tome II, p. 253 n. 1: »On a prétendu, il est vrai, que le pape Etienne II avait donné une décision contraire, en déclarant valide un baptême qui avait été conféré avec du vin, faute d'eau naturelle. Mais il est reconnu depuis longtemps que ce rescrit, dont la teneur est absolument invraisemblable, n'est pas authentique.«

⁶ The catholic encyclopedia vol. II. p. 261: It is true that a statement declaring wine to be valid matter of baptisme is attributed to Pope Stephen II, but the document is void of all authority (Labbe, Conc., VII).«

⁷ F. Cavallera, *Thesaurus doctrinae catholicae*. Paris 1920, p. 536.

stališču stoje Hefele-Leclercq, enciklopedije in zbirke koncilov (Labbe⁸, Hardouin⁹, Mansi¹⁰, Sirmont¹¹); nikjer pa ne najdemo odgovorov na pomisleke, s katerimi Hardouin ostro nastopa prav proti taki rešitvi vprašanja. Istotako malo izvemo od novejših teologov, da so že v Hardouinovem času poiskovali teologi (Hardouin jih sicer ne imenuje) rešiti vprašanje na drug način; tako da so nekateri trdili, da je treba čitati tekst: *Nulla ei culpa adscribitur, si infantes in eo baptismo permaneat*; zopet drugi so na podlagi mnenja o pristnosti odlokov skušali podati drugačen odgovor. Vse te rešitve zavrača Hardouin, in sicer najprej poslednjo, iz dogmatičnih razlogov, potem pa skuša dokazati tudi historičnim potom, da je celoten 11. odlok potvorjen, s tem v zvezi pa tudi odgovori 2, 3, 4, 9, 10, 12, 13, 14 in 18; od teh 10 odgovorov da se jih nadalje 6, namreč 9, 10, 11, 12, 13 in 14 v drugih kanoničnih zbirkah napačno pripisuje tudi papežu Siriciju.

Četudi bi iz vsega, kar se je do danes pripomnilo zlasti k 11. odgovoru, ne sledilo drugega kakor to, da je imenovani odgovor vsaj dvomen, če ne več, je vendar dobro opozoriti na vprašanje, ki ga je zastavil Hardouin, da se o priliki bolj temeljito pojasni. Zato hočemo v naslednjem kratko navesti razloge, na katere se opira Hardouin; opravičuje nas dejstvo, da se ti razlogi danes niti ne navajajo niti ne upoštevajo tam, kjer bi se morali.

Izmed imenovanih odgovorov¹² se glasi 11. odgovor: *Si in vino quis, propterea quod aquam non inveniebat, omnino periclitantem infantem vino baptizavit: nulla ei exinde adscribitur culpa. Infantes sic permaneat in eo baptismo. Nam si aqua adfuit praesens, ille presbyter excommunicetur, et poenitentiae submittatur, quia contra canonum sententiam agere praesumpsit.* Podoben odlok se pripisuje, kakor trdi Hardouin, tudi papežu Siriciju in se nahaja v nekaterih kanoničnih zbirkah. Tako da ima *Collectio S. Martini Turon. ter Cod. Heronvallian. tit. XXIII. de Baptismo: S. Siricii Papae, Hera XIV. Presbyter qui in vino baptizat, pro maxima necessitate, ut aeger non periclitetur, pro tali re nulla ei culpa adscribitur. Si vero aqua aderat et necessitas talis non urgebet, hic communione privetur et poenitentiae submittatur. Infans vero ille, si in sancta Trinitate baptizatus est, in eo baptismo permaneat.* Od

⁸ Ph. Labbe, *Sacrosancta concilia. Venetiis 1729, t. VIII. col. 401.*

⁹ J. Hardouin: *Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum t. III. Parisiis 1714 col. 1985—1989.* V tej koncilski zbirki so odgovori Štefana II. ponatisnjeni z opombami Sirmonta, oziroma Labbea.

¹⁰ J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio t. XII. 558.*

¹¹ J. Sirmont, *Concilia antiqua Galliae. Lutetiae Parisiorum 1629, t. II p. 14—18.*

¹² Tekst glej n. pr. Mansi l. c. ali Migne PL. 89, 1024.

ravnokar navedenega teksta se ne razlikuje tekst v *Collectio antiqua titulorum LXXVI. in codice Pithoeano, tit. XXIII.* drugače kakor po začetku: *In epistola S. Siricii Papae, Hera XIII. Presbyter qui in vino baptizat pro maxima necessitate.* Enako malo se razlikuje isti tekst še v drugih dveh zbirkah, ki jih citira Hardouin.

Nekateri, ki so verovali v pristnost tega odloka, so skušali njegov smisel razlagati tako-le: ta odgovor je dal papež v duhu cerkve, ki se zaveda, da v izrednih, nujnih slučajih zakoni dopuščajo izjemo, epikijo, to je tako razlago zakona, da v danem nujnem slučaju zakonodajalec svojega zakona gotovo noče urgirati. Taka izjema je mogoča tudi pri božjih zakonih; tako se je cerkev zaradi nujnosti krsta posluževala te razlage glede krstitelja, da je smatrala in še smatra za veljaven krst, ki ga podeli v nujnem slučaju lajik, bodisi moški ali ženska, kristjan, jud ali počan, čeprav je Kristus določil za krstitelje apostole in njih naslednike. Zato ni čudno, če se je cerkev poslužila iste interpretacije tudi glede snovi svetega krsta, da je v nujnem slučaju, ko vode sploh ni mogoče dobiti in je vino blizu, dovoljen in veljaven krst z vinom, dasiravno je določil Kristus za snov krsta vodo.

K temu pripominja Hardouin naslednje. Prvič je dogmatično popolnoma izvestno, da krst z vinom v nobenem slučaju ne more biti veljaven in da proti temu tudi noben papež ne more ničesar ukreniti. Torej besede: *Infantes sic permaneat in eo baptismo* ne morejo v tej obliki izvirati od papeža. To upoštevajoč so teologi začeli trditi, da je treba tekst le drugače čitati, namreč: *Nulla ei exinde adscribitur culpa, si infantes permaneat in eo baptismo.*¹³ Hardouin temu ugovarja,

¹³ Alex. Natalis, *Hist. eccles. tom. 11*: »Sic habet editio Sirmondi, sed mendosa est dubio procul: nescivisse enim Pontificem nullum esse baptismum in vino collatum, quis sibi persuadeat? Sic autem restituenda videtur sincera lectio Responsi: Nulla ei exinde adscribitur culpa, si Infantes sic permaneat in ipso baptismo. Sic enim responsio recte procedit, Papa nempe statuit, ut presbyter, qui infantem, cum praesens aderat aqua, in vino baptizavit, excommunicetur ac poenitentiae subiciatur. Ejusmodi vero poenas negat infligendas presbytero, qui cum aquam non inveniret, omnino periclitantem infantem in vino baptizavit.« M. Fleury, *Histoire ecclésiastique tome 9. Paris 1758, p. 344*: »On met en pénitence le prêtre qui ayant de l'eau, a baptisé avec du vin; mais on l'excuse, s'il n'y avoit point d'eau. Ce n'est pas que ce baptême soit approuvé, mais le prêtre est exempt de peine canonique.« Temu smislu se pridružuje Hergenröther, *Anti-Janus, Eine historisch-theologische Kritik der Schrift »Der Papst und das Concil« von Janus. Freiburg i. B. 1870, p. 54—55*; v 11. odgovoru »handelt es sich zunächst um die Bestrafung des Priesters, der mit Wein eine Nottaufe erteilte. Übrigens ist der Text corrupt, die Aechtheit bezweifelt.« Tako odgovarja Hergenröther Döllingerju, ki se je v imenovani knjigi *Der Papst und das Concil* skliceval na naš odlok kot dokaz proti papeževi nezmožljivosti. Toda Döllinger je na to kritiko na novo reagiral v knjigi *Das Papstum, München 1892*, kjer pravi na str. 495: »Letzteres ist zuviel gesagt, da es sich nur darum handelt, ob ‚Infantes-baptismo‘ wie Mansi u. a. meinen ein Glossem sei oder

češ, da je učeni Sirmond, ki je prvi izdal tekst iz laonskega rokopisa, tekst gotovo pravilno čital; dalje pravi, da na ta način ni rešena ista težkoča glede podobnega odloka, ki se pripisuje papežu Siriciju; končno pa je taka rešitev vprašanja sama v sebi protislovna. Vsake krivde oprostiti duhovnika, ki je krstil z vinom mesto z vodo, četudi ostane otrok pri dotičnem krstu, se vendar pravi, proglasiti krst za veljaven; kajti dolžnost duhovnikova je neveljaven krst nadomestiti z veljavnim. Če torej duhovnik krsta ne podeli in je pri vsem tem prost vsake krivde, je prvi krst proglašen za veljaven. Ni vprašanje pri 11. odloku to, čigava dolžnost je krstiti in čigava ne, ampak celo vprašanje se suče okoli tega, ali je bil prvi krst z vinom veljaven ali ne in kaj sledi iz tega za dotičnega duhovnika.

Umevno je torej, da so poskušali nekateri rešiti vprašanje na drug način. Zato so dejali, da so besede: *Infantes sic permanente in eo baptismo*, glosa, ki se je pozneje vrnila v tekst. Toda, pravi Hardouin, kaj naj rečemo potem glede podobnega odloka papeža Siricija? Nadalje, ali bi ne imeli potem pravice dolžiti papeža Štefana velikanske površnosti in nedoslednosti? Kako naj se na eni strani tako zelo zavzame za duhovnika, ko mu na drugi strani ni mar večna sreča otrokova? Toda vse to bi nujno sledilo, če rečemo, da so imenovane besede interpolirane. Nasprotno dokazuje tisti, ki je zložil še druge štiri odloke o krstu (odloki 10, 12, 13, 14), kako zelo mu je bila mar večna sreča krščencev. Tako pravi v 10. odloku: *Infantes vero illi, quos baptizavit... omnino probantur baptizati*; v 12. odloku: *Hoc baptisma... firmiter permanebit*; v 13. odloku: *infantes vero illi, quos baptizavit... in hoc baptismo permanente*; v 14. odloku: *infantes vero illi, quos baptizavit... in eo permanente baptismo*. Torej v vseh teh štirih slučajih, glede katerih se vprašuje, ali je veljaven krst, ki ga je podelil grešen ali nevešč krstitelj bodisi z oblivanjem bodisi potapljanjem ali z malimi izpremembami v slovilu, naj bi se bil papež brigal za usodo otrok, pri vprašanju o krstu z vinom, ki zaradi svoje važnosti zasluži pozornost in prvi vrsti, pa naj bi bil naenkrat to svojo skrb opustil! Nemogoče je torej besede v 11. odloku: *infantes sic permanente in eo baptismo* smatrati za glosa in delno interpolacijo. Po Hardouinu je edino povoljna rešitev ta, da smatramo ves 11. odlok

nicht. Notwendig ist die Annahme nicht und auch Hefele — der nur diesen Artikel als ‚besonders wichtig‘ anführt, scheint kein Glossem darin zu sehen.« Navaja dalje Langena, ki pravi: »Aber auch, wenn man diese Worte für unächt hält, scheint Stephan die im Notfall mit Wein vollzogene Taufe für gültig erklärt zu haben; denn davon, daß auf alle Fälle eine Weintaufe nutzlos sei, sagt er nichts.« Zdi se mu pa, da dotične besede niso glosem, »sondern sind, wie in den folgenden Art. 12—14 wo ebenfalls von Defecten bei der Taufe von deren Gültigkeit die Rede ist, zur Vollständigkeit der Antwort notwendig.«

za potvorbo. Sicer pa besede 11. odloka nikakor ne pristojajo papežu. Kajti, na kaj se sklicuje papež pri določitvi kazni za duhovnika, ki ravna drugače? Določitev kazni motivira s tem, »quod contra canonum sententiam agere praesumpsit«. Toda odveč se zdi sklicevati se na kanonične določbe tam, kjer je Kristusova volja tako jasna; in dalje, pravi Hardouin, takih kanonov sploh ni. Potvarjalec se ni malo potrudil, da bi dobro skrnil svojo potvorbo. V ta namen je postavil v vrsto odlokov še štiri druge določbe o krstu, pri katerih vedno znova — takrat po pravici — poudarja, da je krst veljaven, hoteč nam besede *infantes* in *baptismo permanente* tako udomačiti, da nas tudi pri 11. odloku ne bi zbudle v oči.

S tem pa že preidemo k utemeljitvi trditve, da so tudi odloki 10, 12, 13, 14 potvorjeni. Te in poleg teh še odloke 9, 2, 3, 4, 18 moremo smatrati za potvorjene iz istega razloga, ker noben teh odlokov nima legitimne oblike vprašanja.

Najlaže in najprej se izda 18. odgovor. Naslov je: *De coma clericis aut monachis non laxanda*. Odgovor je: *Ut nullus clericus aut monachus comam laxare praesumat, aut anathema sit*. Že naslov te točke ne vsebuje po obliki nikakega dvoma ali kake kontraverze, ampak se enostavno glasi sumarično kakor odgovor sam. Po naslovu in sklepu (*explicit*) tega papeževega dokumenta pa bi morale vse točke obstojati iz vprašanj in odgovorov; saj se sklep vendar glasi: *Expliciuunt, quae domnus Papa Stephanus in Carisiaco villa Brittanico monasterio ad interrogata dedit responsa, ali kakor čitamo v naslovu »ad varia consulta, de quibus fuerat interrogatus«*. Zato je avtor odlokov popolnoma neprevidno vrnil 18. točko v vrsto drugih. Vendar je imel ponarejevalec pri tem svoje razloge, dasiravno je dosegel vse kaj drugega, kakor je nameraval. Ni mu bilo toliko za lase klerikov in menihov, ampak je navedel najrazličnejše stvari le radi tega, da bi zavaroval svoj nenavadni odgovor o krstu z vinom. Točka 18. torej nima legitimne oblike vprašanja, istotako ne točke 2, 3, 4, ki vrhu tega po svoji uvrstitvi trgajo zvezo med točkami 1 in 5; ti namreč po vsebini spadata skupaj. Nadalje manjka legitimna oblika točkam 9—14, ki vse, razen točke 9, govore o krstu. Te zadnje se v istem redu le s prav malo izpremenjenim tekstom nahajajo v drugih zbirkah in se pripisujejo papežu Siriciju. Toda niti papež Štefan niti papež Siricij ni dal teh odgovorov.

Ni jih dal papež Štefan. Po svoji obliki se namreč razlikujejo od drugih odgovorov, ki so sestavljeni v obliki, kakor je bila pri papežih pri odgovarjanju na vprašanja splošno v navadi. Ta oblika obstoji v tem, da so se papeži pri svojih odgovorih sklicevali na odloke prejšnjih papežev ali cerkvenih zborov. Ta oblika se ponavlja tudi v našem dokumentu. »In epistola Leonis papae — se glasi prvi odgovor — ita continetur,« v 5. odgovoru: »in epistola domni Innocentii Papae

continentur« itd. v vseh drugih sedmih odgovorih, ki jih smatra Hardouin za pristne in resnične. Iste oblike se poslužuje papež Zaharija, prednik papeža Štefana II., v svojih 27 odgovorih, ki jih je leta 747 poslal frankovskemu majordomu Pipinu, frankovskim škofom in opatom. Pri teh odgovorih se redno sklicuje na avtoriteto prejšnjih sinod ali papežev v stalni obliki: ita continentur, ita scriptum est. Ravno tako se sklicuje papež Nikolaj I. v svojih 106 odgovorih za Bolgare na cerkvene očete in sv. pismo. Naš ponarejevalec je seveda zastonj iskal teksta, s katerim bi bil mogel podkrepiti svoj 11. odgovor, ki je tako očitno proti besedam Kristusovim. Zato se je v 11. odgovoru poslužil druge oblike, in da bi svojo najvažnejšo potvorbo zatajil, je storil isto še v nekaterih drugih odgovorih. V 4. odgovoru bi se bil papež Štefan, če bi ga bil dal on, dosledno prav lahko skliceval na papeža Deusdedita, ki je podal sličen odgovor, kakor se nahaja v II. delu Gratianovega dekreta c. 33. qu. 1, ali na dekret, ki nam je ohranjen pod imenom Gregorija Velikega na koncu njegovega Registra, kjer se izmed 17 določb glasi četrta: »Si quis commatrem spiritualem duxerit in conjugium, anathema sit.« Končno je izdal podobno določbo papež Zaharija: »Ut presbyteram, diaconam... vel etiam spritualem commatrem nullus sibi praesumat nefario conjugio copulare... Si autem qui sic conjuncti sunt, admoniti declinaverint et ab alterutro fuerint divisi, poenitentiae submittantur, ut sacerdos loci providerit.« Svoj 12. odgovor bi bil Štefan lahko sijajno potrdil z izrekom sv. Ciprijana v 75. pismu ad Magnam, kjer se krstni obed z oblivanjem imenuje stara tradicija. Isto bi se bilo lahko zgodilo z ozirom na 18. odgovor. Na prvem rimskem koncilu l. 743 se je določilo (can. 8): »ut nullus clericus aut monachus comam laxare praesumat. Si quis clericus aut monachus comam laxare praesumpserit, anathema sit.« Ali naj bi ne bil papež Štefan o vsem tem nič vedel, ko druge odloke in določbe tako rad citira?

Pa tudi papežu Siriciju ni mogoče pripisovati imenovanih odlokov. Kajti, če se je Štefan že v svojem 8. odgovoru, ki ima sicer legitimno obliko, skliceval na Siricija, zakaj ni storil istega v svojem 11. odgovoru, ko se je v tem odgovoru posluževal celo besed Siricijevih? Ali je bil potem tudi ta odlok papeža Siricija Štefanu neznan? Kdo je končno oni škof Genesius, na katerega se obrača Siricij? V vseh svojih drugih pismih, kolikor jih poznamo, imenuje Siricij kraj in škofijsko stolico, kateri je poslal svoje pisanje. Zakaj je zamolčana škofijska stolica ravno pri Geneziju? Očividno se je ponarejevalec bal izdati s tem, če bi bil Genezija postavil na škofijski sedež, ki ga je moral imeti kdo drugi v posesti.

Za slučaj, da so imenovani Hardouinovi razlogi popolnoma upravičeni, ali bi potem ne mogli iti še dalje ter dvomiti o pristnosti tudi onih odlokov, ki jih Hardonin še smatra za

pristine? Kaj bi bilo laže, kakor prepisati jih iz določb prejšnjih sinod in papeških odgovorov? Ali naj je papež Štefan v tuji deželi vse te odloke citiral po spominu? To je naravnost neverjetno. Ali so mu pri tem pomagali njegovi spremljevalci? Njegov biograf, ki je papeža spremljal na njegovi neprijetni poti v Francijo, nam o vsem tem nič ne poroča.

Kljub vsemu temu piše L. Dupin:¹⁴ »Il (namreč Štefan II.) excuse un Prêtre qui dans la nécessité auroit baptisé avec du vin n'ayant point d'eau et il insinue que ce Bapême est valide par ces paroles *Infantes sic permanente in ipso Baptismo*. Je sçai bien que quelques-uns ont crû que cette parenthèse étoit une glosse qui s'étoit mal-à-propos glissée dans le Texte, et que d'autres ont prétendu que de ces dix-neuf articles il y en a à dix de supposez, dont celui-ci-en est un; mais tout cela se dit sans aucun fondement contre la foi du manuscrit ancien dont ils ont été tirez.« A kakih dokazov za njegovo trditev pri njem ne najdemo. Tudi protestant Mirbt¹⁵ navaja 11. odgovor med pristnimi viri.

Na koncu naj opozorimo še na napačen sklep, ki ga izvaja Ölsner iz napačne jezikovne interpretacije naslova. Naslov se namreč glasi: »*Responsa Stephani papae II, quae cum in Francia esset, in Carisiaco villa, Brittanico monasterio dedit ad varia consulta, de quibus fuerat interrogatus anno Christi 754.*« V veri, da so ti odgovori res papeževi, so Sirmund,¹⁶ Ölsner, Jaffé, Hefele in dr. mislili, da je dal te odgovore papež menihom, in Ölsner sklepa iz tega, da je moralo vladati po samostanih že tedaj živahno duševno življenje. Vendar opozarjata Hardouin v imenovanem delu ter Mabillon,¹⁷ da Brittanico monasterio ni dativ, ampak lokativ. Mabillon pravi izrečno: »*Sirmundus haec capitula Brittanicensibus monachis privatim apud Carisiacum data fuisse existimat; idemque aliquando mihi visum est. At, re attentius perpena, hunc locum ita interpretandum esse non dubito, ut Stephanus cum esset in Carisiaco et quidem in Britteneco monasterio, ea responsa ediderit Episcopis, Ecclesiarumve rectoribus, non monachis, quibus isthaec capitula nullo modo conveniunt.*« V resnici, kaj naj bi bili hoteli menihi z vprašanji o zakonskih rečeh? Da pa je papež stanoval v samostanu, je zelo verjetno; saj se je tudi takoj po prihodu v Francijo nastanil v samostanu St. Denis. Pač pa se zdi važno nekaj drugega, kar omenja Ölsner. Na navzočnost tako visokega gosta so bili Franki ponosni in so si zelo prizadevali, da bi na to odlično dejstvo ohranili svojim potomcem živ

¹⁴ Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Amons 1691, tome VI. p. 107.

¹⁵ C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des röm. Katholicismus. Leipzig 1901. p. 82.

¹⁶ »Brittanicensibus ergo monachis privatim data intelligimus.«

¹⁷ De re diplom. Neapoli 1789. p. 273.

spomin. To velja še bolj za one, ki so imeli s papežem ožje zveze. Tako bi bilo torej mogoče, da je, kakor je neki menih v St. Denisu hotel ohraniti spomin na papeževo navzočnost in maziljenje kralja Pipina v St. Denisu s pomočjo potvorbe,¹⁸ tako tudi v našem slučaju hotel kak menih samostana Bretigny s potvorbo ovekovečiti bivanje papeža Štefana II. v imenovanem samostanu.

Dr. Lambert Ehrlich — Ljubljana:

Bogovi.

(Entia Suprema.)

Summarium. (Continuatio.) — Pygmaei, dispersi per regiones Africae centralis et meridionalis, sunt certe reputandi inter vetustissimas gentes generis humani tum propter primitivitatem typi anthropophysici et culturae materialis tum propter rationes linguisticas et conditiones geographicas. Repraesentant typum culturalem proprium cum sua lingua. — Religio pygmaeorum Africae centralis eminent sublimitate et simplicitate prae religione indigenarum vicinorum, in quantum agnoscunt theoretice et practice unum supremum Ens (per orationes et sacrificia primitiarum) et usque hodie se praeservaverunt ab infiltratione magismi, animismi, fetišismi, sacrificiorum cruentorum, quae omnia abundant apud vicinos. In vetustissimis stratis stirpium Koin (Africae meridionalis) sensim semper clarior idea unici Entis supremi, nomine Gamab, se manifestat, quo profusiores fiunt explorationes, dum in stratis recentioribus (Hotentotorum) ens summum est infectum mythologia lunari.

II. Najvišja bitja pigmejcev.¹

V južnovzhodni Avstraliji smo našli² plemena, ki pripoznajo pod različnimi imeni eno in isto najvišje bitje, in omenili smo, da je najti sledove takega najvišjega bitja tudi še v drugih delih Avstralije. Skušali smo obenem ugotoviti, da je kultura, v katero spada ideja najvišjega bitja starejša od drugih avstralskih kultur.

Poleg Avstralcev obstoja druga skupina plemen, raztresenih po tropičnih pragozdovih osrednje Afrike, po pustinjah južne Afrike, po raznih otokih Indonezije, ki se v etnologiji označujejo s skupnim imenom pigmejci in ki izpovedujejo več

¹⁸ To je slavna Clausula de Pippino. To potvorbo in obenem zmoto izdajateljev zbirke Mon. Germ. hist. je lepo dokazal prof. Maks Buchner v Monakovem.

¹ Slovestvo (večkrat rabljeno); W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in d. Entwicklungsgeschichte des Menschen 1910 (skrajšano S. P.); — V. Cathrein, Einheit des sittlichen Bewußtseins II, 1914, p. 421 sq. (skrajšano E. B.); — R. Pettazzoni, Dio, vol. I. 1922, 189 sq. (skrajšano P. D.).

² BV IV, 228 nsl; V, 13 nsl.

ali manj jasno vero v enega samega Boga. To bi samo po sebi še ne bilo tako presenetljivo, če ne bi hkrati Avstralci in pigmejci bili zastopniki relativno najstarejših kulturnih tipov. S tem bi seveda bila sijajno ovržena ona tako znanstveno zveneča krilatica, da so narodi prazgodovine in prakulture areligiozni.

Važnost pigmejskega problema za etnologijo je enkrat za vselej v klasični obliki pokazal P. Schmidt, ki je tudi na tem polju, kakor drugod oral ledino! Pigmejci so ohranjeni samo še v ostankih, ki naglo izumirajo, zadnji trenutek je, da se etnologi zanimajo zanje, posebno, ker so predstavniki zelo stare kulture. — Izraziti pigmejci so pritlikavska plemena, raztresena po prazgodovnih in pustinjah centralne Afrike, prebivalci andamanskih otokov (med Prednjo in Zadnjo Indijo okoli 1800 duš), Semang na polotoku Malaka, Nigritos ali Aetas na Filipinih (okoli 25.000 duš). Znanstveno preiskani so edinole Andamanci, dočim vemo o socialni in duševni kulturi drugih kvečjemu le to, kar so mogli misijonarji ali potniki mimogrede izvedeti.

Upati je pa, da nam bosta P. Schuhmacher, ki se je vrnil l. 1923 z namenom v Ruanda, da proučuje Batva-pigmejce, in P. Šebesta S. V. D., ki se je napotil isto leto k Semang-plemenu na Malako, v kratkem prinesla novih informacij.

Pigmejci — posebna rasa.

Zdi se, da kažejo antropofizični, etnološki (gospodarski in socialni) in lingvistični znaki na to, da tvorijo pigmejci posebno raso z lastnim kulturnim tipom in da so predstavitelji morda najstarejše človeške rase in kulture (S. P. 27).

Antropofizični znaki pigmejcev kažejo na infantilnost te rase, pigmejci so nekako človeška rasa, ki se nahaja še v otroški dobi.

Njihov stas meri kvečjemu 150 cm, lobanja je brahikefalna, lase imajo zakodrane (dva znaka, ki se nikdar ne nahajata skupaj pri visokostasnih rasah), trup jim je masiven in čokot ter je vsajen na kratkih nogah, roke so lične in delikatne, nosnice široke, čelo strmo in pokončno. Schmidt zanika, da bi se dala ta v sebi zaokrožena skupina fizičnih znakov tolmačiti kot zakrnelost visokostasnih degeneriranih ras, že zaradi tega ne, ker bi rezultanta degeneracije ne mogel biti isti rasni tip v Afriki kakor na oddaljenih Indonezijskih otokih. — Afrikanski pigmejci se sicer razlikujejo v tem od azijskih, da imajo prvi bolj svetlo kožo in so pokriti z žoltim puhom, dočim imajo drugi (in tudi Bušmani) gladko in temno-polteno kožo. Prastarost pigmejske kulture pa kažejo še v višji meri etnološke prilike (S. P. 268 sq.). Primitivnejše oblike gospodarstva si ne moremo misliti, kakor jo vidimo pri pigmejcih. Lovci

so, ki zalezujejo divjačino, jo streljajo s preprostimi loki in zastrupljenimi pušicami, njihove žene pa nabirajo sadeže in izkopavajo korenine. Hrano si pripravljajo na ta način, da jo pečejo ali cvrejo, in sicer polagajo sadeže ali meso v žareč pepel ali pod razbeljen kamen.

Kuhati ne znajo. Vidijo sicer poljedelstvo, živinorejo in druge oblike višjega gospodarstva pri svojih sosedi, a ostanejo rajši pri svojih metodah. Ko jih je misijonar Le Roy vprašal, zakaj da ne delajo, so odgovorili: Li ne daje zemlja vsega v izobilju? Drugi naj delajo, za nas je pa sejal Bog.

Bivajo v duplinah, napravljajo si iz vejevja preprosta zavetišča proti vetru ali pa si spletajo ali zlagajo iz lubja in vejevja okroglaste koše, ki jih poveznejo kot streho brez stranskih sten na tla.

Napadalnih orožij za ročni boj ne poznajo, ščit jim je tuj; očitno je boj za nje nekaj nenavadnega. Ogenj si napravljajo z drgnjenjem lesa, pa njihovi sosedi trdijo celo, da stari pigmejci ognja niti poznali niso. Za orodje in orožje jim služijo les, školjke in kosti, ki jih primerno obdelavajo. Kamnenih izdelkov ne poznajo in so v tem oziru še starejši kot prazgodovinski Neandertalci in stari Tasmanci.

Godal sploh ne poznajo, niti bobna ne, v številjenju pa niso prišli dalj kot do petorice.

V socialnem oziru poznajo sicer strogo zarisano monogamno družino, a kake obsežnejše družabne formacije s poglavarjem na čelu nimajo.

Okrog njih je vse polno plemen z živinorejo in s poljedelško kulturo, s precej dovršeno tehnologijo, s kompliciranimi družabnimi tvorbami, pigmejci pa se sprehajajo mirno po prazgodovnih kot Adam in Eva po raju, ne da bi se jim zdelo vredno posnemati sosede.

Z lingvističnega vidika potrjuje tezo enotne in prastare pigmejske rase afrikanist Albert Drexel (*Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes*, Innsbruck 1924).

Dočim so etnologi doslej večinoma mislili, da pigmejci nimajo lastnega jezika, vsaj v Afriki ne, trdi Drexel (str. 47): 1. da imajo vsi pigmejci svoj jezik, ki ga pa skrbno skrivajo pred tujci, 2. da se jeziki njihovih sosedov čimbolj očitujejo kot razvojna etapa pigmejskih jezikov, 3. da so vsi pigmejski jeziki med seboj v sorodstvu, ne sicer toliko glede vokabularija, ampak glede drugih zelo markantnih posebnosti, tako n. pr. prevladujejo soglasniki nad samoglasniki, izredna členovitost osebnih zaimkov itd.

V posebni meri je to dokazal Drexel za afrikanse pigmejce (*Gliederung der afrikanischen Sprachen*, *Anthropos* 1921/22, 23 sq.). Potemtakem bi bil tako zvani Koin-jezik skupni prvotni jezik vseh afrikanških pigmejcev in obenem najstarejša jezikovna plast Afrike sploh.

Pod skupino »Koin« uvršča Drexel plemena San (Bušmane) in Damara (Nama ali Hotentote). Glavni znaki teh jezikov bi bili: tleskavci, pojoči naglas, primitivno oblikoslovje, ki operira s koreni.

Drexel pa je odkril sorodnost med temi jeziki in med jeziki, ki jih govorijo Sandave- in Kindiga-plemena, naseljena med jezери Taganjika, Niasa in Viktorija. Tudi tam se namreč pojavljajo vsi trije navedeni posebni znaki. To jezikovno sorodstvo potrjuje tudi zunanji bušmanski tip teh rodov, kakor ga je že utrdil poprej brez ozira na jezikovno sorodnost preiskovalec Dempfwolff (»Die Sandave«).

Na potu med Bušmani, naseljenimi v puščavi Kalahari, in med plemenom Sandave je zasledil švedski preiskovalec Rosen Erik v zadnjih letih (Träskfolket, Stockholm 1916; primerjaj Anthropos 1923/24, 1006) pigmejsko pleme Batva, ki je bilo znano doslej samo po imenu. Stanujejo po močvirjih jezera Bangveolo, torej južno od Taganjika, imajo isto gospodarsko kulturo kakor pigmejci in Rosen Erik jih označuje kot križanico med Bušmani in Bantu-zamorci (visokostasna zamorska rasa centralne in južne Afrike).

Drexel je izsledil celo sorodstvo med Koin-jeziki in veliko skupino Vule (plemena Njam-Njam, Kreč in Fang) ob severnem obrečju reke Kongo.

Antropogeografija afrikanških pigmejcev že sama po sebi svedoči, da so bržkone bili prvotno razširjeni po vsej Afriki, da so jih pa poznejši rodovi pregnali, razdrobili na majhne skupine in jih potisnili v pragozdove, močvirja in pustinje. Zemljevid nam namreč kaže, da se nahajajo ostanki pigmejcev od Somali-obale do Nigerskega višavja in od Gornjega Nila do Kaplanda in sicer živijo nekako kot gostje pri višjestasnih zamorskih plemenih: tako stanujejo Daholo pri Somalcih, Boni pri Galla, Doko v Kaffa, Batva pri Barundi v Ruandi, Bambuti, Bačva pri Kongo-zamorcih, Beku pri Fan v zahodni Afriki, Ajongo pri Nkomi v Gabunu, nadalje Akoa ali Obongo v Gabunu, Bojaéli v Kamerunu. Najbolj gosto naseljeni so na vzhodni strani velikih afrikanških jezer, kjer so znani pod imeni: Tiki-Tiki, Ak-ka, Ewé; Ituri, Batva (cf. G. Buschan, Illustrierte Völkerkunde, I, 1922, p. 444).

Vsled stika z visokostasnimi plemeni so čisto naravno nastale mešanice in tako lahko govorimo o pigmoidih kot prehodnih etapah. Morda so Bušmani taka prehodna etapa ali pa vsaj rod Batva na jezeru Banveolo. Pigmoidi se nahajajo tudi v Aziji in sicer Veda na Ceylonu, Senoi na Malaki, Toala na Celebesu in Kuba na Sumatri.

Med pigmoide štejejo nekateri prvotne prebivalce Japonske Aino, potem arktične narode kakor Čukče, Korjake, Eski-mo, ker je povprečna mera pri ženskah okoli 150, pri moških 160 cm. Koppers imenuje pigmoide Jagane na Ognjeni zemlji

(Unter Feuerland-Indianern, 1924). Razkropljenost teh plemen kaže na to, da so nekdanj pigmejci zavzemali širok pas našega planeta, da pa so bili od močnejših plemen potisnjeni v pragozdove, pustinje, oddaljene otoke (Aino na Jesso, Sahalin in Kurile, Jažani na Ognjeno zemljo), drugi pa v skrajne arktične pokrajine. Prazgodovina to potrjuje. Našla sta se l. 1901 v Grimaldi-duplinah blizu Mentona ob francoski rivijeri dva okostnjaka pigmoidskega tipa (glej »Čas« 1923, 225). Torej so nekdanj tudi po Evropi bivali pigmoidi.

Verske ideje afrikanjskih pigmejcev.

Priznati moramo, da so naše informacije v tem oziru zelo pomanjkljive, kar je razumljivo. Kot plaha divjačina pobegne pritlikavec pred tujcem v temno šumo pragozda. Do njihovih naselbin samih je le malokdo dospel. S svojimi sosedi izmenjavajo svoje pridelke na ta način, da polagajo lovski plen ali kaj drugega ob robu gozda na določena mesta, kamor prinašajo tudi njihovi sosedge orodje in orožje za izmenjavo; torej nema, tiha kupčija.

Razumljivo je, da n. pr. Rosen Erik ni mogel ničesar izvedeti o njihovi religiji. Le po dolgih letih potrpežljivega čakanja in občevanja z njimi se posreči kaj dognati o njihovih tajnostih. Tako je misijonar Le Roy po 20 letnem bivanju v Afriki vendar nekoliko izvedel tudi za verske ideje nekaterih pigmejjskih plemen (Les Pigmées: Négrilles d'Afrique et Négritos de l'Asie, Tours 1905). Po njegovih izpovedih priznavajo pigmejci teoretično in praktično eno samo najvišje bitje, ki ga častijo za vladarja vesoljstva, ki jim je dal živali in rastline v gozdu in ki deli življenje in smrt (cf. S. P. 231 sq. in E. B. 241 s.). Poglavar Boni-pigmejcev je izjavil misijonarju: On, Vaka, je gospodar nad vsem, je neviden, on pa vidi ljudi. Dal je dežele, gozdove, reke. Strog je in hoče imeti delež od vsega. Ako jaz ubijem bivola, vzamem košček mesa, in sicer najboljšega, položim ga na ogenj, da zgori; ako najdem medu, ne odnesem ničesar, preden nisem nekaj malega vrgel nazaj v gozd in proti nebu; ako imam palmovo vino, moram najprej zlitii nekoliko na zemljo, rekoč: Vaka! ti si mi dal tega bivola, ta med, to vino, evo ti delež... daj mi življenje in moč in glej, da se mojim otrokom ničesar ne pripeti!

O Ajongo v zahodni Afriki je izvedel Le Roy sledeče: Najvišje bitje je Nzambi, ki stanuje v višavi, govori skozi grom, da človeku napove dež, on je gospodar vsega, je vse ustvaril in pred njim smo zelo majhni. On pusti ljudi živeti in umreti. Ako kdo umre, se pogrezne njegova senca v zemljo globlje in globlje, potem se polagoma dviga više in više do Boga. Če je bil človek dober, mu pravi Bog: Ostani tu, imel boš velike gozdove in ničesar ti ne bo manjkalo. Če je bil človek hudoben,

da je n. pr. ropal žene drugih, če je moril ali zastrupil koga, vrže Bog njegovo senco v ogenj. Vse to so izvedeli Ajongo od svojih prednikov. — O Nkula-pigmejcih pripoveduje Le Roy (str. 192): Ob času, ko dozorijo orehi na nkula-drevesih, se podajo pigmejci v procesiji k drevesom in pojejo: »Ekenda na kendo ndonda monguma mo Ndjambi — Ajdimo, ajdimo, da poberemo dar božji.« Potem utrgajo dober in slab oreh in ju polože v ogenj, da se dim orehov dvigne kvišku, pigmejci pa plešejo okrog ognja in se pojoč zahvaljujejo Bogu.

Po teh zanimivih poročilih priznavajo pigmejci boga z daritvami, in sicer z nekrvavimi prvenstvenimi daritvami.

S temi poročili se ujema tudi to, kar poročajo raziskovalci o drugih pigmejcih; tako pravi Powell-Cotton (Notes on a journey through the Great Ituri Forest, Journ. Afric. Soc. 1907, 5 sq., S. P. 234); o pigmejcih na Ituri (ozemlje Mavambe): Čestokrat se je reklo, da pigmejci nimajo nikake vere v najvišje bitje, tako da sem bil presenečen, ko sem opazil svojega vodnika, ki je klical ob priliki strašne burje višjo silo na pomoč. Najprej je prosil, da naj prežene burjo, ko je pa narastla, je izpremenil svoje prošnje in je molil za varstvo. V nekem drugem slučaju mi je sporočil služabnik, da je videl, ko je iskal divjačino, skupino pigmejcev, sedečih v polkrogu... Sedeli so okrog neke mize in jedli, a vsak pigmjec je skrbno položil zabojček jedi na mizo, ki je bila kmalu obložena z bananami, medom in krompirjem. Na njegovo vprašanje so mu razložili pigmejci, da se nameravajo seliti v drugo lovišče in da kličejo najvišjega duha, da jih blagoslovi na novem kraju.

O pigmejcih v obrečju reke Kongo in o Bambute trdi sicer Johnston (The Uganda Protectorate II, 539, London 1902, in George Grenfell and the Congo, London 1908, II, 632, S. P. 234), da nimajo religije; toda tudi oni pripisujejo grom, blisk in dež neki nadčloveški sili v nebesih in jo imenujejo Nzambi, kakor njihovi visokostasni sosedje ob reki Kongo.

O Batva-pigmejcih v Urundi pripoveduje Van der Burgt (Un grand peuple de l'Afrique Equatoriale 46, 74, 82, 119—121, 137, Bois-le-Duc 1903; S. P. 234), da se imenuje najvišji duh pri njih Indagara (»živeči, silni«). Indagara je ustvaril človeški par moža in ženo, po smrti pa sodi ljudi. Dobri gredo navzgor in se jim dobro godi, slabi navzdol, kjer se jim godi slabo.

Vsa poročila kažejo vsaj jasno na to, da imajo pigmejci izrazito vero v neko najvišje bitje.

Kar je pa bolj zanimivo, je dejstvo, da je njihova vera čistejša in višja kot ona njihovih sosedov. Poročevalci namreč soglašajo v tem, da med temi pigmejci ni izrazitega kulta prednikov, duhov, fetišev. Tako se izrečno poroča o Batva, da ne častijo svojih prednikov in da nosijo le malo amuletov, dočim jih za svoje praznoverne sosede izdelujejo v veliki množini.

O Bambute izrečno omenja Johnston, da pri njih ni sledu o češčenju duhov in prednikov. Isto se poroča o pigmejcih na Ituri. O Ajongo omenja Le Roy, da nimajo amuletov in se ne bojijo duhov in pošasti.

Odkod so torej mogli pigmejci črpati svoje ideje o najvišjem bitju? Res je, da njihovi sosede rabijo isto ime za najvišje bitje kakor pigmejci; tako n. pr. imenujejo Galla svojega boga tudi Vaka, ime Nzambi je pa sploh ime za boga v zahodni Afriki, in sicer v Angoli, obrečju Kongo, v Gabunu in Kamerunu. Toda zanimivo je to, da pripoznavajo Bantu-zamorci zahodne Afrike sicer teoretično še najvišje bitje pod imenom: Nyambe, Nzambi, Anyambi, Anzambi, Anzam, Nzame, Nzam, Nyam kot osebno in od drugih duhov ločeno bitje, toda praktično mu ne izkazujejo nikakega kulta. Biva sicer v nebesih in je nekaj ustvaril ljudi, a zdaj se zanje ne briga več, ljudje pa, ne za njega (Schmidt, Ursprung der Gottesidee, p. 132). O kaki prosilni in zahvalni molitvi k Nzambiju ali pa o kaki nekrvavi, prvenstveni daritvi, s katero pigmejci očitno priznavajo absolutno gospodstvo Boga nad zemljo in mu hočejo plačati neke vrste najemnino, pri zamorcih večinoma ni govora. Namesto tega pa vlada v deželah rek Niger in Kongo religiozni animizem. Vsa narava je oduševljena z duhovi, duhovi so v vodah, na hribih, v gozdovih, v drevesih, v dežju, v zvezdah, v duplinah itd. In od teh duhov je odvisna človekova usoda; najvišje bitje Nzambi se ne vmešava več v dogodke na zemlji. Ker so pa ti duhovi več ali manj zli duhovi, je človeka strah pred njimi in je treba te duhove podkupiti ali zadovoljiti z žrtvami. Najljubše žrtve so tem duhovom krvave žrtve in če le mogoče krvave človeške žrtve, ker ti duhovi zahtevajo duše, sedež duš pa je v krvi. Zaradi tega mora teči kri in sicer kakor dolgo le mogoče (P. Schebesta, Das Opfer in Afrika, S e m a i n e d'Ethnologie Religieuse III., I. 1923, p. 258.)

Človek se skuša polastiti z gotovimi obredi tajnih sil teh duhov oziroma jih obvladati, in tako nastane duhovna magija ali šamanizem. Če se pa človeku posreči z magičnimi obredi prikleniti kakega duha na kak poseben predmet, recimo na kako sohico iz kamna ali kaj takega, si ustvari svoj fetiš.

Vse ozemlje ob obrežjih Nigerja in Konga je nasičeno z animizmom, s krvavimi žrtvami in s fetišizmom. Pigmejci pa o vsem tem nič ne vedo, ne častijo duhov, ne nosijo amuletov in ne prelivajo človeške krvi pri daritvah. Na drugi strani pa imajo bolj izrazito teoretično in praktično priznanje enega samega najvišjega bitja. Ko bi bili dobili svoje verske ideje od sosedov, bi bilo vse to nerazumljivo. Ker pa imajo te majhne skupinice, raztresene po ogromnem ozemlju osrednje Afrike in porazgubljene med mogočna zamorska plemena, isto kulturo in isto versko mentaliteto, ki se ostro razlikuje od

sosestov, je sklep opravičen, da so današnji pigmejci ostanki prastare pigmejske rase, ki je prvotno prebivala sama po vsej Afriki.

Vera Koin-plemena v južni Afriki.

Če hočemo označiti prav nizko stopnjo človeške kulture, jo primerjamo s kulturo Hotentotov (Dama ali Nama) in Bušmanov (San). Skupno tvorijo skupino Koin. Navadili smo se gledati na ta plemena, kakor da bi bila napol živali in napol ljudje. Žalibog danes nismo več v stanu popolnoma znanstveno ugotoviti vse elemente njihove kulture, ker so ohranjeni deloma le še ostanki teh plemen in še ti so v degeneriranem stanju. Bušmani izumirajo in štejejo s Hotentoti vred še okoli 90.000 duš.

Bušmani v Kaplandu merijo 144—145 cm višine, v puščavi Kalahari 153—155 cm. Barve so temnožolte, so čopolasi (lasje stoje v špiralno zakodranih šopkih) in se od zamorcev jasno razlikujejo.

Med temi plemeni so najprvotnejši, kakor se zdi, U-Koin = Gorjanski Koin ali Dama, kakor je dokazal Vedder v svojem delu *Die Bergdama*, Hamburg 1923 (gl. *Anthropos* 1923/24, p. 581).

Vedder je imel priliko dolgo let opazovati to pigmejsko pleme in je ugotovil, da je njihova gospodarska kultura pigmej-skega značaja.

Možje so nižjevrstni lovci, žene nabirajo sadove. Lok, puščica, zanke so glavno orožje. Edina udomačena žival, koza, jim je prišla od sosedov. Družine so edine družabne stanice, političnih poglavarjev ne poznajo, držijo se patriarhata.

Najbolj nas pa zanima poglavje o njihovi religiji. Vedder graja pisateljé, ki imenujejo ta narod areligiozen. Seveda je bilo treba trudapolnega, dolgoletnega in potrpežljivega opazovanja, da se je končno posrečilo izvedeti kaj o njihovi veri. Najmanj, kar se sme zahtevati od preiskovalcev, ki bivajo samo kratek čas pri kakem plemenu, je to, da pustijo vprašanje vere vsaj odprto, pravi Vedder.

Gorjanski Dama priznavajo eno najvišje bitje, Gamab, ki je počel vsega, gospodar nad življenjem in smrtjo, ki je povsod in vse ve. Njegov tabor je nekje v nebesih in je nekako podoben taboru veledružinskega Dama. Dobro in slabo pride od njega, on dovoli, da prinašajo drevesa sad, da zasači lovec divjačino s pušico ali z zanko in da žena dobi sadove na polju. Če pa ne dovoli, je vse delo zaman. Če Gamab zadene človeka s svojo pušico, zboli in umrje.

Gamab vabi vse ljudi k sebi in oni, ki so tako srečni, da najdejo pot k njemu, so blaženi pri njem. Oni, ki pa zgrešijo pot, se brzkone vrnejo kot zli duhovi na zemljo.

O San plemenih (Bušmanih) izvemo sledeče (Stow, *The Native Races of South Afrika*, London 1905, p. 133, in Arbousset, *Die Buschmänner der Kalahari*, Berlin 1907, ap. P. Schebesta, *Die religiösen Anschauungen Südafrikas*, Anthropos 1923/24): Najvišje bitje se imenuje Kaang, ki je poglavar nebes. On je vladar vsega. Njega ni mogoče videti, pač pa ga je mogoče spoznati s srcem. Ob času potrebe in bede ga kličejo gorjanski Bušmani vso noč in plešejo v njegovo čast. Kaang daje življenje in smrt, dež in sušo. Če zmanjka divjačine, pravijo: »Kaang jo zadržuje. Kaang je vse ustvaril in mi molimo k njemu: O Kagen, nismo tvoji otroci? Ne vidiš naše lakote? Daj nam kruha! In da nam polne roke kruha.«

Stow nam poroča tudi o sledeči molitvi lovcev do najvišjega bitja:

»Kaang, nisi mi več naklonjen?

Kaang, privedi me do moškega gnu.

Rad bi napolnil svoj trebuh.

Moj najstarejši sin in najstarejša hči bi rada napolnila svoj trebuh.

Kaang, spravi mi moškega gnu pod kopje.«

Posebno izrazita je ta vera v najvišje bitje Kaang («Gospod») ali Kue-akeng-teng (Gospodar vseh stvari) pri vzhodnih Bušmanih v puščavi Kalahari, ker so še precej čistokrvni in osamljeni.

Bušmani so nov zgled narodov, katerim so odrekli marsikateri znanstveniki idejo o božanstvu. Tako že Lichtenstein (*Reisen in südlichen Afrika*, Berlin 1812), pozneje Th. Hahn (*Globus* 18 [1870], 140 sq.), G. Fritsch (*Die Eingeborenen Südafrikas*, Breslau 1872, 427), Passarge (*Die Buschmänner der Kalahari*, Berlin 1907, cf. P. D. 190).

Pa razen dveh že v uvodu imenovanih pisateljev nam potrjujejo vero v bitje Kaang, Kagan, Kagen še pisatelji Mengerski, Wangemann, Orpen (P. D. 191).

Proti zahodu nastopi to bitje pod imenom Kaggen v okrnjeni obliki. Identificira se z neko vrsto kobilic, ima vse polno živalskih mitoloških potez, ne uživa nobenega kulta in je brez molitve.

Prav tako zanimivo je poročilo Orpena (*A glimpse into the mythology of the Maluti Bushmen*, Cape Monthly Magazine 9, 1874), da je prvotno Kaang bil dobro bitje, kakor oče za ljudi, da se je pa izpremenil v slabo.

Kako to razumeti? Od jugovzhoda in zahoda so se priseljevali Hotentoti, tuje, močnejše, živinorejsko pleme z drugo vero, in so polagoma pokvarili vero Bušmanov.

O Hotentotih imamo toliko nasprotujočih si poročil glede njihovih verskih idej, da je nastal v tem oziru pravi kaos. Eni so videli v Hotentotih primitivne monoteiste, drugi spet so jih imeli za ateiste. Kaj je resničnega na tem? Danes se strinjajo

etnologiji v tem, da častijo Hotentoti neko bitje Tsui-Goab ali Tsuni-Goam, Tsuixoap, Ticquoa po različnih narečjih (cf. P. D. 196). O tem bitju verujejo, da biva nad modrim nebesnim svodom, Tsui-Goab razpolaga z dežjem (poseben izraz božje moči v izsušenih pustinjah južne Afrike) in je stvarnik zemlje, pusti vse rasti, on je dobro bitje, vsevedno, pozna tudi bodočnost, ve, kdo je zagrešil kak zločin in kdo ne. K njemu molijo Hotentoti: »Ti edini veš, da jaz nisem kriv.« Iz leta 1736 je ohranjena molitev Hotentotov, ki se glasi: »O Tsuni Goam, o ti naš oče, daj, da oblaki pustijo padati dež.«

Na vsak način so to v resnici božanske poteze (cf. Schebesta, *Die religiösen Anschauungen Südafrikas*, *Anthropos* 1923/24, 117).

Toda Tsui-Goab ima nasprotnika, s katerim je v večni vojni: Gaunaba. Prvi biva v svetlih nebesih, drugi v črnih; mitologija pa pripoveduje, da Tsui-Goab biva vedno nanovo bitke z njim in po vsaki zmagi postane močnejši in končno Gaunaba uniči. Kaj to pomeni? Gaunab je stari bog gorjanskih Koin, Gamab, o katerem smo gori slišali. Ker so Hotentoti zmagovito prodirali proti prvotnim prebivalcem Bušmanom, Koin itd., je v mitologiji začel zmagovati tudi bog Hotentotov Tsui Guab nad bogom praprebivalcev Gamabom. Gamab postane za Hotentote in deloma tudi za premagane Bušmane hudobno bitje. Zato n. pr. poroča Orpen, da se je pri Bušmanih v gorovju Maluti Kaang, prvotno dobro bitje, izpremenil v hudobno bitje. Razumljivo je tudi, da je v onih pokrajinah, kjer so bili Bušmani pod vplivom Hotentotov, zgubil bog Kaang svoj vpliv, svoj kult. Gaunab je namreč isti kakor Gamab in kakor bušmanski Kaang. Saj je tudi kobilica, ki je sveta Kaangu ali celo identična z njim, z Gaunabom v zvezi.

Tsui-Goab in Gaunab nam pa nudita tudi lep zgled, kako se polašča astralana mitologija božanstev in jih polagoma zatemnjuje.

Hahn (*Tsuni-Goam, the supreme being of the Khoi-khoi*, London 1881, p. 61) poroča, da je Tsui-Goab le praoče vseh teh plemen, od katerega vsa izvirajo. Odkod je polagoma prevzel božanske poteze, ni gotovo.

Tega svojega pradedu so kakor mnogi drugi narodi identificirali z luno ter vzporejali njegove čine in boje, potem sploh zgodovino vsega sveta z luninimi fazami, ki so na tak način predstavljale vedno živo ilustracijo preteklosti. V nekem mitu se Hotentotom pripoveduje, da je poslala luna zajca na svet s poročilom, da bodo ljudje umirali in spet oživelili kakor luna! (E. B. p. 408.)

Nadalje imamo že iz l. 1719 poročilo (Kolb, *Caput Bonae Spei*, Nürnberg 1917, E. B. p. 406), da je luna njihov vidni bog in da je reprezentant nevidnega boga Ticquoa, »Boga

vseh bogov«. Luni na čast prirejajo ob mlaju in ščipu vesele plesе, ker se je Tsui-Goab spet prikazal.

Miti nadalje (cf. Schebesta l. c. 117), ki opisujejo dolge in neprestane boje Tsui-Goaba z Gaunabom, v katerih prvi zmaguje in postaja vedno silnejši, končno pa le dobi od Gaunaba udarec na koleno, da šepa (Tsui-Goab baje pomeni: Oni z ranjenim kolenom), pomenjajo očitvidno poleg zgodovinskih zmag Hotentotov nad Bušmani naraščajočo luno, ki vedno nanovo preмага temno luno, in nas živo spominjajo na avstralskega Daramuluna in njegove tovariše (prim. B. V. 1925, 14. nsl.), ki tudi šepajo kakor mož v luni, ko se stara. Svetlordeče nebo, v katerem je Tsui-Goab, in temnočrno nebo, kjer biva Gaunab, potem temna votlina, kamor prvi spravi drugega, so pač izrazi za lunin ščip in mlaj.

Rezultat bi bil torej ta, da je edinole Gaunab ali Gamab resnično pravo božanstvo, in sicer le še pri najstarejših plemenih San (Bušmanih) in gorjanskih Koin.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

Prispevki za dušno pastirstvo.

O gledišču.

Ako nam patristična literatura dokazuje, da so stari cerkveni pisatelji sodili zelo strogo o luksusu in modi (prim. BV 1925, 153 do 166), moramo reči, da niso nič manj strogi, ko gre za gledališča. Njih izrazi o teatru so večkrat tako radikalni, da se tuintam sliši sodba, češ, cerkveni očetje so glede teatra prestrogi in njih ideje ovirajo napredek umetnosti.

In res, ko bi čitali samo ta ali oni stavek in še to zase in ločeno od konteksta, bi morali priznati, da so bili moralisti prvih stoletij preveč rigorozni. Če pa beremo njih spise v luči zgodovine, jih bomo razumeli in odobraval.

Gledišče ni krščanska uredba, marveč institucija antike. Antika pa je bila poganska, vsled tega je imel tudi stari teater zelo poganski značaj. To je misel, ki se je moramo držati kakor vodilne niti pri čitanju neštetih odlomkov, katere najdemo glede te tvarine pri očetih.

Domovina teatra je Grška, ki je bila tudi domovina najbolj znamenitih sceničnih pisateljev.

V starejši dobi, pred Aleksandrom Velikim, so Grki zelo spoštovali igralce: *scenicos non parvo civitatis honore dignos existimarunt* (August., *De civ. Dei* II, 11. PL 41, 55). Tedaj pa je vršil teater še res prosvetno delo in je torej umevno, če so Grki cenili igro glumcev. — Kakor pa vsaka stvar lahko degenerira, je degeneriral tudi teater. Nekdaj ugledni igralci so postali v poznejšem času lahkoživa »trupa«, ki je hodila povsod okrog (*theatrum tumultuarium*) ter za denar uprizarjala, kar je publiki ravno ugajalo.

V tej dekadentni obliki so spoznali teater Rimljani, ki so spočetka gledali na potujoče glumce z isto radovednostjo, ob enem pa tudi z istim prezirom, kakor gledajo kmetje na moderne »artiste«, če pride kak ensemble dvomljive vrednosti v vas prodajat ob sejmih svojo »nedosegljivo umetnost«.

Sicer pa so Rimljani uporabljali v začetku proti mnogim komadom cenzuro, ki je bila sprvega zelo stroga, kakor nam spričuje Tertulijan (*De spectac.* c. 10. PL 1, 642).

To pa je tudi umevno: rimska republika je še nekaj držala na nravnost; šele v imperatorski dobi je začela nemoralnost in mehkužnost obhajati svoje orgije. Grška gledališka literatura pa je uvažala v Rim proizvode zelo frivolne vsebine; in kar so spisali sami Rimljani za sceno, ni bilo nič drugega nego odmev ali pa nadaljevanje grških glasov. Seveda ne govorimo tu o Grških klasične dobe, ki je dala svetu n. pr. može kakor so Aischylos, Sophokles, Euripides, marveč o onih komedijografih, ki so živeli v tako zvani alexandrijski dobi, ko se je sicer grški jezik zelo razširil, ne da bi se širila grška duhovitost ali pa grško junaštvo; namesto nekdanje slavne Grčije imamo na zemljevidu rimsko provinco Ahaja. Ahaja

in pozneje Aleksandrija je importirala v Rim umetnost in »kulturo« in ta je prevzela dotlej še skoraj kmetske Rimljane.

Tako je tudi rimski oder le podstavek za lahkožive komade, ki so širili strup v družbo. Cicero našteva razne zločine, ki jih opisujejo dramatik, ter iz njegove pritožbe smemo sklepati, da so prešli ti delikti iz scene žal tudi v življenje: nec vero scena solum referta est his sceleribus, sed multo vita communis pene majoribus (Cicero, De natura deorum III, 27).

Zlasti pa nam opisuje frivolnost tedanjega odra Ovid, ki je bil v moralnem oziru vse drugo kot rahločuten; njegova Tristia (lib. 2) nam dovoljujejo vpogled ne samo v njegovo ranjeno srce, temveč tudi v tedanje gledališke razmere: igre (ludi), gladiatorski nastopi (Martia arena), cirkus so mu bližnje priložnosti v greh, ki bi jih bilo treba odpraviti.¹

Znano je, da je Augustus poslal Ovida v pregnanstvo, ker je napisal gotove pesmice, ki bi jim znabiti današnja »kino« -cenzura ne oporekala, toda poganski cesar je vendarle čutil, da so preveč lascivne. Bridko in jedko se pritožuje Ovid, da je izšlo še mnogo drugih frivolnih spisov, ki jih je smel Rim čitati, zlasti pa, da mimi (igralci) pišejo mnogo hujše reči, pri katerih da se je cesar Augustus mirno zabaval, ne da bi bil avtorje kaznoval: Scenica vidisti laetus adulteria (Tristia II, v. 514). Moram priznati, da se Ovid brani zelo spretno; da tu in tam »toži«, je končno umevno, če pomislimo, da mora živeti v Skitiji, namesto da se zabava po rimskih salonih. Za nas pa je dotični odlomek zelo važen, ker nam dovoljuje vpogled v vsebino, ki se je predstavljala v rimskih teatrih. Zabranjena ljubezen, prešestvo, zvijače premetene žene na škodo neumnega moža — to je sujet rimskih predstav, h katerim prihajajo device, matrone, in še sam senat: vsi ploskajo, ko se predstavlja kaj nesramežljivega, in to tvarino mora pretor še plačati mimom, da zabavajo lahkoživo publiko.²

¹ Ut tamen hoc fatear, ludi quoque semina praebent
nequitiae; tolli tota theatra jube.
Peccandi causam quam multi saepe dederunt
Martia cum durum sternit arena solum!
Tollatur Circus: non tuta licentia Circi est;
hic sedet ignoto juncta puella viro.

Trist. II, vv. 279—284.

² Da bodo imeli čitatelji BV priložnost, čitati zopet par klasičnih stihov, naj slede tukaj Ovidovi verzi v originalu. Ostreje bi ne mogli žigosati gotovih predstav v naših kinih in na sedanjih odrih, nego je znal on opisati rimski teater; sicer ne govori iz njega toliko užaljeni moralni čut, marveč jeza, da je od vseh lascivnih pisateljev on edini, ki se mora pokoriti v izgnanstvu.

Denique non video de tot scribentibus unum,
quem sua perdiderit Musa; repertus ego.
Quid si scripsissem mimos obscaena jocantes,
qui semper vetiti crimen amoris habent?
In quibus assidue cultus procedit adulter,
verbaque dat stulto callida nupta viro.
Nubilis hos virgo, matronaque virque puerque
spectat et ex magna parte senatus adest.

Kristjanom pa antični teater ni bil samo nemoralen, marveč brezbožen. Udeležiti se teatra je bilo pri kristjanu istovetno, kakor zapustiti pravo bogočastje, ker je poganški oder vseboval mnogokrat kult krivih bogov: Ludorum celebrationes deorum festa sunt... si quis igitur spectaculis interest, ad quae religionis gratia convenitur, discessit a Dei cultu et ad deos se contulit, quorum natales et festa celebravit (Lactant., Divinae instit. VI, 20. PL 712—713). Ker so bili torej »ludi scenici cultus deorum« (August., De civ. Dei I, 32. PL 40, 43; cf. sermo 198 n. 3. PL 38, 1026), je bila nevarnost, da zapadejo kristjani po teatru zopet v poganstvo ali malikovanje: Quod enim spectaculum sine idolo? Idololatria ludorum omnium mater. (Cyprianus, De spectac. 4. PL 4, 783). S predstavami o malikih pa so bili združeni tako lascivni prizori, da je človeka sram povedati njih vsebino: Pudet referre quae dicuntur, pudet etiam accusare quae fiunt (Cyprian., De spectac. 6. PL 4, 784). S takimi scenami so hoteli pogani zapeljati kristjane k malikom: Diabolus artifex, quia idolo latrariam per se nudam sciebat horreri, spectaculis miscuit, ut per voluptatem possit amari (Cyprian., De spectac. 4. PL 4, 783). Zato ni čudno, če so Klementu Aleks. štadiji in teatri *καθέδρα λοιμῶν* (Paedag. I. 3. PG 8, 655), kjer se je uprizarjalo, karkoli je bilo sramotnega: Quod enim turpe factum non ostenditur in theatro? Quod autem verbum impudens non proferunt, qui risum movent scurrae et histriones? (ibid. PG 8, 655).

Izogibati se torej gledališču je bila za stare kristjane ne samo naravna etična zahteva, marveč tudi pozitivna religiozna dolžnost, da ne pridejo v stik z malikovanjem. Nos igitur... merito pompis vestris et spectaculis abstinemus: quorum et de sacris originem novimus et noxia blandimenta damnamus (Minut. Fel., Octav. 37. PL 3, 354; prim. tudi August. ep. 91, 6. PL 33, 315).

Če je v IV. stoletju precej prenehala nevarnost, da bi kristjani zabredli po teatru v malikovanje, so ostale žal vse druge nevarnosti na etičnem polju. Teater in cirkus sta bila tako udomačena v antičnem svetu, da ju kristjani niso marali pogrešati. Le gladiatorskih iger, kjer so se ljudje med seboj mesarili, ne omenjajo cerkveni pisatelji.

Duh tedanjih predstav je bil vseskozi nemoralen. Poganstvo ni bilo več državna religija, poganška literatura — in žal ne ona najboljše vrste — se je ohranila v družbi, posebno pa na odru. Ozračje v teatru je bilo silno mehkužno in zapeljivo, pri dirkah razburljivo; umevno torej, da nastopajo cerkveni pisatelji resno proti takim prireditvam.

Nec satis incestis temerari vocibus aures;
assuescunt oculi multa pudenda pati.
Cumque fefellit amans aliqua novitate maritum,
plauditur et magno palma favore datur.
Quodque mimis prodest, poena est lucrosa poetae
tantaque non parvo crimina praetor emit.

Tako piše Ciril Jeruz.: *Pompa diaboli est theatrorum insaniae, equorum cursus in hippodromis, venationes in circo et reliqua huiuscemodi vanitas.* (Catech. 19, Mystag. 1, 6. PG 33, 1069.) Klasično pa nam opisuje Krizostom ozračje tedanjih zabavišč: *... ubi verba accedunt fracta lascivaque, ubi cantiones meretriciae, ubi vox vehementer ad voluptatem composita, ubi stibio picti oculi, ubi coloribus tinctae genae, ubi totius corporis habitus fucis plenus est, aliaque multa lenocinia ad fallendos inescandesque intuentes instructa... accedunt irritamenta per fistulas et tibias aliaque ejus generis modulatio in fraudem illiciens, mentisque robor emolliens ac meretricum insidiis... (Chrys., De Davide et Saule hom. 3, n. 1. PG 54, 696.)* Ta Krizostomov opis nas kaj živo spominja na današnje »bare«, kjer tudi nastopajo žene izvestnih kategorij. V Carigradu so nastopale take žene na odru nage ali pa so kar plavale v umetnih basenih (stari teater je bil zelo prostoren). Gledalcu takih prizorov pravi Krizostom: ti bi na trgu ne hotel pogledati nage žene (v Selenburgovi ulici pa jih bodo kmalu gledali), pač niti doma; tako stvar imenuješ sramotno; in *theatrum tamen ascendis, ut commune genus virorum mulierumque contumelia afficias, oculosque tuos deturpes (Chrys. in Mt. hom. 6, n. 8. PG 57, 72).* Taki pogledi vodijo v *moralni prepad*. Že Laktancij se bridko pritožuje, da glumci uče prešestvo, ko ga predstavljajo: *Docent adulteria, dum fingunt; gledalci vsake starosti se vrnejo pokvarjeni domov: Corruptiores ad cubicula revertuntur... nec pueri modo, quos praematuris vitiis imbui non oportet, sed etiam senes, quos peccare jam non decet (Divinae instit. VI. PL 6, 711).* Taki moralni padci zaslužijo posebno obsodbo pri kristjanu, ki je posvečen ne samo po duši, temveč tudi po telesu; saj so njegove oči poklicane, da gledajo najsvetejše skrivnosti krščanstva: *Non metuis, o homo, dum quibus oculis illic lectum qui est in orchestra spectas, ubi detestandae adulterii fabulae peraguntur, iisdem hanc sacram mensam intueris? (Chrys., De Dav. et Saule hom. 3, n. 2. PG 54, 696).* — Onim pa, ki so iz cerkve leteli v teater (danes tudi ni dosti drugače), kliče resni Tertulian opomin, ki je tako retorično dovršen kot vsebinsko tehten: *Quale est enim de ecclesia Dei in diaboli ecclesiam tendere? De coelo (quod aiunt) in coelum? Illas manus, quas ad Dominum extuleris, postmodum laudando histrionem fatigare (De spectac. c. 26. PL 1, 657).*

Stari teater ni bil nič manj zapeljiv, če so igrali ženske vloge moški (v antiki ženske običajno niso nastopale v vlogah). Moški glumec se je moral silno afektirano vesti, da je predočeval žensko, kar je vplivalo kvarno ne le nanj, temveč tudi na gledalce: *Histrionum impudentissimi motus, quid aliud nisi libidines et docent et instigant? Quorum enervata corpora, et in muliebrem incessum habitumque mollita, impudicas feminas in honestis gestibus mentiuntur (Lactant., Divinae instit. VI. PL 6, 710).* Ta običaj, da moški igrajo ženske vloge, nam spričuje tudi Krizostom: *Multi enim larvis sibi impositis, agunt mulieres (ὑπομαζωσσαν, in I Thess hom. 5, n. 4. PG 62, 428);* sicer pa so nastopale že tudi

ženske, in sicer zelo razgaljene: *Nudis mulierum membris pascis oculos* (o. c. PG 62, 428). Ni čudno, če so taki pogledi delovali na gledalca zelo razburljivo: *Qui a theatro surgunt, concupiscentia ardent, cum viderint enim illa in scena mulieres, ornatibus splendentibus, mille affecti vulneribus, instar maris aestuantis erunt* (Chrys. in Joan. hom. 60 [al. 59]. PG 59, 333).

Tak teater mu je seveda *πομπή σατανική* (Chrys. in Joan. hom. 1. n. 4. PG 59, 29), take predstave so mu »*daemonum celebritates, non hominum theatra*« (in Joan. hom. 32 [al. 31], n. 5. PG 59, 188). Naravnost mojstrska je govorniška poteza, ko graja može, ki gredo v teater gledat plavajoče ženske: *Ad fontem pergis diabolicum, ut natantem meretricem conspicias et naufragium animae patiaris... illa natat nuda, tu vero videns submergens in profundum libidinis* (Chrys. in Mt. hom. 7, n. 6. PG 57, 79).

Boljše žene v teatru niso nastopale, marveč le pokvarjene osebe: *Theatra colligunt illoque meretricum choros inducunt, et pueros corruptos, qui naturam contumelia afficiunt* (Chrys. in I Cor. hom. 12, n. 5. PG 61, 102). Pevski zbori so satanski: *In theatro chori canunt satanici* (Chrys., Epos. in Ps. 8, n. 1. PG 55, 106).

Obiskovalci gledališča so se pred Krizostomom radi izgovarjali, da ni nič hudega, če gledajo nago ženo, saj je dotičnica le — meretrix. Temle kliče: *Ne mihi dixeris mulierem illam nudam esse meretricem: utique idem ipse sexus, idem corpus est meretricis et liberae* (Chrys. in Mt. hom. 6, n. 8. PG 57, 72). Take scene pomenijo *degradacija ženskega dostojanstva*; če pa je enkrat ženska čast izgubila sploh svoj čar, preide zaničevanje ženske tudi na lastno soprogo: *Quibus nam, quaeso, oculis uxorem tuam domi postea videbis, quam ibi vidisti contumelia affectam? Quomodo non erubescis, dum conjugis tuae recordaris, cum ibi sexum ejus dehonestari videris?* (Chrys. ibid. n. 7. PG 57, 71).

Seveda mora tudi žena zgubiti vsako spoštovanje do moža, ki se vrača domov iz take družbe: *Quibus te oculis uxor aspiciet a tam iniquo spectaculo redeuntem? Quomodo te recipiet? Quibus te verbis alloquatur, qui muliebrem sexum totum ita dehonestaveris, et ex tali spectaculo captivus et servus meretricis effectus sis?* (Chrys. ibid. n. 8. PG 57, 72). Tak servus meretricis seveda nima več veselja nad lastno soprogo; postal si, mu očita Krizostom, razbrzdan, mehkužen, lasciven, sovražnik vsake sramežljivosti; *cum domum redieris, uxoris aspectus minus erit jucundus... non quod quidquam habeas, quod in illa culpes, sed quod erubescas confiteri morbum* (De Davide et Saule hom. 3, n. 2. PG 54, 697). Krizostom je svoje ljudi res poznal v dno duše.

Pogledi na nago žensko telo pač ne morejo ostati brez hudih želja, uči že Klement Aleks.: *Dum enim lasciviunt oculi, calescunt appetitiones* (Paedag. III. PG 8, 655). Tak »optični užitek« se kmalu spremeni v mrzlico: *Quando enim in theatrum ascenderis et sederis nudis mulierum membris pascens oculos, ad tempus quidem laetaris,*

postea autem illinc magnam alis febrem (Chrys. in 1 Thess. hom. 5, n. 4. PG 62, 428).

Kakor danes so se tudi tedaj mnogi obiskovalci gledališča izgovarjali, da gredo k predstavam le radi *umetniškega užitka* in da ne čutijo pri tem nobene nevarnosti. Tega izgovora Krizostom ne priznava, ker človeško telo pač ni železno ali kamenito, temveč meseno: An lapis corpus tuum, an ferrum? Carne circumdatus es, carne inquam humana, quae velocius quam foenum a concupiscentia incenditur (Hom. contra ludos n. 2. PG 56, 266). Iz teatra je izviralo torej le prečestokrat nečistovanje: Qui ad theatra properant et sese quotidie moechos praestant (Chrys. in Mt. hom. 17, n. 3. PG 57, 259).

Zal, da teater zlorablja umetnost, ki bi morala človeka dvigati, da ga ponižuje; in eleganco jezika, da mu napolnjuje spomin z nečednimi rečmi; o tem se pritožuje Laktancij, ki je imel gotovo velik zmisel za lepoto jezika. Comicae fabulae de stupris virginum loquuntur, aut a moribus meretricum (dosti dalje tudi »moderna« literatura ni prišla vkljub vsakdanjemu »napredku«); et quo magis sunt eloquentes, qui flagitia illa finxerunt, eo magis sententiarum elegantia persuadent, et facilius inhaerent audientium memoriae versus numerosi et ornati (Lactant., Divinae instit. VI. PL 6, 710). Mesto da bi torej teater dvigal kulturni nivò, zapeljuje ljudi v nebroj prešestovanj ter s tem *ruši družine*: Haec enim histrionica res multos effecit adulteros multasque evertit familias (Chrys. in Mt. hom. 6, n. 8. PG 57, 72). Je pač psihologičen zakon, da kar človek vidi, to tudi rad posnema: Discit et facere, dum consuescit videre (Cyprian. De spectac. n. 6. PL 4, 784).

Čudne nazore o teatru so imeli tedaj (in menda tudi sedaj) gospodje družinski očetje, ki se hudujejo, če gre žena večkrat v cerkev, dočim prebijejo sami cele dneve v zabaviščih; za ženino čistost so polni skrbi, sami pa menijo, da smejo sebi dovoliti vse: Tu vero, si ecclesiam uxor gravis accusator es, tu si in theatris dies exigas, non te culpandum putas? Sed de uxoris castitate sollicitus, hac in res superfluum immoderatamque curam adhibes, ita ut ne quidem necessarios exitus ei permittas: tibi vero omnia licere putas (Chrys. in Mt. hom. 7, n. 7. PG 57, 81).

Stališče o dvojni morali so gotovi ljudje zastopali pač v vseh časih; svoje žene hočejo imeti moralne, sami pa radi bredejo po močvirju. Zlasti hčere naj bi bile čiste in ne slišale grde besede, obenem pa jih vodijo v teatre k lascivnim igram; to čudno doslednost v vzgoji in moralnem naziranju je znal ožigosati Tertulijan s pregnantnim stavkom, ki je tudi danes aktualen: Evenit ut qui filiae virginis ab omni spurco verbo aures tuetur, ipse eam in theatrum ad illas voces gesticulationesque deducat (De spectac. c. 21. PL 1, 653).

Z obiskovalci gledališča je imel Krizostom svoj velik *dušno-pastirski križ*. Kar pridigar v cerkvi zida, to se v teatru poruši; komaj je cerkev ljudi nekoliko očistila, že hite zopet v teater in se vračajo bolj umazani, nego so bili prej, pravi Zlatoust: Quasi de-

dita opera sic viventes, ut nobis negotium facessant; et redeunt iterum multum stercoris gestantes in moribus, in motibus, in verbis, in risu, in desidia (Chrys in Act. Ap. hom. 24, n. 4. RG 60, 191). — Sploh pa je morala vladati tedaj prava manija za teatrom; cerkvenih govorov (se pritožuje Krizostom) ne poslušajo, toda če pride kak citared, kak plesalec ali sličen človek, zvabi vse mesto v gledišče in ljudje kar tekó tja ter so mu še hvaležni za vabilo ter portatijo polovico dneva za tak špektakel: Deo autem nos per Prophe-tas et Apostolos alloquente, oscitamus, nos scalpimus (se praskamo po glavi), fastidimus. At in hippodromis, ubi nullum est tectum, quod a pluvia defendat, multi imbre urceatim labente, vento aquam in vultum ferente, insania ducti stant, frigore, pluvia, luto, viae longitudine despectis, nihil eos domi retinet, nihil a spectaculo cohibere potest (in Joan. hom. 58 [al. 57], n. 4. PG 59, 320). — Pa da ni bilo tedaj kakor v naših časih!? Greh zahteva pač mnogokrat več požrtovalnosti nego krepost...

Sicer pa Krizostom tem strastnim obiskovalcem zabavišč ni prizanašal; resno in duhovito, kakor je pač znal le on, obenem pa tudi jasno, kakor bi se ne upal vsak današnji pridigar, jim pove bridke resnice v obraz: Christum in praesepio relinquis, ut mulieres in scena videas (in Mt. hom. 7, n. 5. PG 57, 79); in še bolj resno nadaljuje: Tu relicto fonte sanguinis (obhajilo), poculo illo tremendo, ad fontem pergis diabolicum (εις πηγήν διαβολικήν), ut natantem meretricem conspicias et naufragium animae patiaris (ib. n. 6. PG 57, 79).³

Tudi s *socialnega* stališča je imel teater svoje senčne strani. Če gleda revež, kako bogato so oblečene izvestne »dive«, ki nastopajo na odru, izvestni lahkoživci, ki si kratijo čas v javnih lokalih, si bo mislil: Meretrix illa et scortator, fanionum vel sutorum nonnumquam servorum filii, in tanta vivunt voluptate: ego vero liber et ex liberis ortus, justo laborem victum parans, nec somnians ita deliciari possum (Chrys. in Mt. hom. 58 [al. 59], n. 4. PG 58, 645). Človek bi mislil, da sliši pritožbo kakega današnjega intelektualnega delavca... pa prav ta »socialni vzdihljaj« datira iz konca IV. stoletja.

Radi izdatkov za teatre trpi krščanska dobrotelnost, ki igra vprav pri ublažitvi socialnih prepadov tako veliko vlogo. Bridko se pritožuje tozadevno Krizostom, ko vidi »collectas parum frequen-tari«, dostavlja pa, da oni, katerim bi veljal govor, niso navzočni, ker polnijo cirkuse: »Libet quidem accusare, sed eos qui accusationem audire deberent, non hic video: vos soli adestis, quibus hac admonitione nihil opus est (De Anna sermo 4, n. 1. PG 54, 660). Vendar

³ Zdi se, da so se ti »pridni ljudje« izgovarjali; saj ob praznikih polnimo cerkve. Krizostom priznava, da je n. pr. za binkošti cerkev že pre-majhna, toda takih posameznih močnih cerkvenih shodov ne ceni pre-visoko; Nec tamen hunc conventum magni facio: quandoquidem magis, ex more fit, quam religionis ergo — συνηθείας γάρ ἐστιν οὐκ εὐλαβείας (Chrys., de Anna sermo 4, n. 2. PG 54, 662). To Zlatoustovo misel bi rad predložil vsem dušnopastirskim delavcem v upoštevanje in — premišljevanje; bo znabiti potem nekoliko manj optimizma in toliko več zdravega realizma.

hoče govoriti, da si olajša srce in da povedo poslušalci vsebino prizadetim (ibid.).

Če upoštevamo vse te senčne strani gledišča, bomo razumeli, da se tudi resni poganj niso mogli navduševati za predstave, kakršne so se v resnici vršile. Istotako nam bo umevno, da igralci in razni »artisti« niso mogli uživati socialnega ugleda. V boljši dobi rimske republike so cenzorji večkrat porušili teatre: Saepe censores re-nascentia cum maxime theatra destruebant, moribus consu-lentes quorum scilicet periculum ingens de lascivia providebant (Tertull., De spect. c. 10. PL 1, 642).

Čim bogatejši je postajal Rim, tem bolj so bili Rimljani željni zabave. Panem et circenses, je bil njihov program.

Zabave so bile različne: najobscenejša igra je bil »mimus« (Cicero, Pro Cbel. c. 27). Mimus (*μυίωμα*) je moral znati izražati brez besedi s samimi gestami vse misli in čustva, ki jih je hotel mimo-graf obuditi. Pantomimus je izvrševal oni del muzike, ki jo imenujejo stari pisatelji »musica muta«, scilicet quae ore clauso manibus loquitur, et quibusdam gesticulationibus facit intelligi, quod vix narrante lingua aut scripturae textu possit agnosci (Cassiodor., Var. l. 1, ep. 20. PL 69, 522). Da je bila pri takih igrah odprta široka pot raznim dvoumnostim, je več kot verjetno, posebno če pomislimo, da so pantomimi igrali tudi ženske vloge ter se posluževali pri tem še mask. Omenjam, da Tertulijan zelo strogo obsoja maske (De spectac. c. 23. PL 1, 655).

Razen mimov so nastopali »xystici«; to so bili atleti, ki so nastopali nagi in so vzbujali pri — nežnem spolu mnogo občudovanja. Tertulijan je zapisal o tej stvari prikro opombo: Xystici, quibus feminae corpora substernunt (De spectac. 2, 2. PL 1, 654). Znani satirik Juvenal jim tudi ni prizanašal.

Najbolj krvava je bila igra gladiatorjev. »Gladiatura« je razdražila s svojo kruto realnostjo živce gledalcev do najvišje stopnje; ljudem se ni hotelo več teatralne predstave, ki bi posnemala dogodke iz življenja, marveč prave, človeške krvi: Gladiatores innocentes in ludum veniunt, ut publicae voluptatis hostiae fiant (Tertul., De spectac. c. 19, PL 1, 651). Publika je kar mirnodušno obsodila tega ali onega nesrečnega borca — na smrt:

et verso pollice vulgi
quemlibet occidunt populariter.

(Juvenal., Sat. 3, vv. 36. 37.)

Tudi »cirkus« je bil kraj krutosti in razburljivosti, obenem pa kraj, kjer je mogla publika dati duška svoji nezadovoljnosti proti vladarjem in raznim strankam: Circo quid amarius, ubi ne principibus quidem aut civibus suis parcunt (Tertul., De spectac. 16. PL 1, 648). Kristjanom je cirkus zabranjen, ker tam vlada norost; »furor praesidet«, pravi Tertulijan: aspice populum jam cum furore venientem, jam tumultuosum, jam caecum, jam de sponsonibus concitatum (Tert. l. c. PL 1, 648).

Samo po sebi je umevno, da »artisti«, ki so nastopali pri takih javnih zabavah, niso mogli uživati posebnega socialnega ugleda. Bili so izključeni iz »boljše« družbe, čeprav moramo priznati, da bo težko opredeliti, kaj pomeni — boljša družba. Rimljani so jih izključevali iz javnih služb: (Scenicos) manifeste damnant ignominia et capitis minutione, arcentes curia, rostris, senatu, equite caeterisque honoribus omnibus simul ac ornamentis quibusdam (Tertul., De spectac. c. 22. PL 1, 654). Logično to seveda ni, če Rimljani obsojajo glumce, obenem pa se naslanjajo na njih umetnosti; zato jim ogorčeno očita Tertulijan: Quanta perversitas! Amant, quos mulctant; depretiant, quos probant, artem magnificent, artificem notant! (ibid.)

Vkljub tej javni infamiji so prehajali tudi ljudje iz vseh boljših slojev med glumce: Non nobilitas cuiquam, non aetas aut acti honores impedimento, quominus Graeci Latinive histrionis artem exercebant (Tacit. Ann. 14, 15). Blazni Nero je ubožoane plemiče spravil na oder (ib. 14, 4). Vendarle je veljalo na splošno za sramotno, ako se je kdo posvetil sceni. Mimus evadis et non te pudet, kliče Krizostom (in Eph. hom. 17, n. 3. PG 62, 119. Tudi resnejši poganski pisatelji pišejo v tem duhu (n. pr. Cicero, De republ. IV, 10).

Ta socialni prezir glumcev se zrcali kajpada tudi v pozitivnem državnem pravu: Infamia notatur, qui... artis ludicrae pronunciantive causa in scaenam prodierit (Dig. l. 3, tit. 2, 1). Še v zakonsko pravo je prešla ta infamia ter postala precej razsežen zadržek: Si senatoris filia, neptis, proneptis vel qui artem ludicram exercuerit, cuiusve pater materve id fecerit, nupserit, nuptiae non erunt (Dig. l. 23, tit. 2, n. 42; slično določilo n. 44). Vsa sreča, da pri današnjem nebrotu poklicnih in — nepoklicanih glumcev župniku ni treba povpraševati po takem zadržku. »Umetnice« so bile omejene tudi v drugih civilnih pravicah: Ne a scenicis mulieribus fideiussio aut iusjurandum perseverantiae exigatur (Nov. 51).

Z ozirom na to stališče rimskega prava se ni čuditi, ako je i cerkveno pravo zelo previdno, ko sprejema »artiste« v cerkev; tako najdemo v Apostolskih konstitucijah določbo, zanimivo že po izrazih, s katerimi označuje razne umetnike, sledeči kanon glede kandidatov za krst: Scenicorum si quis accedat, vir sive femina, vel auriga,⁴ vel gladiator, vel stadii cursor vel lanista (slično kot gladiator) seu ludorum curator, vel Olympicus, vel choraules, vel citharista, vel lyristes, vel sultationem ostentans, vel caupo; hi aut finem faciant, aut rejiciantur. (Constit. Apost. l. 8, c. 32. PG 1, 1130.) Seveda so prosili tedaj za krst odrasli. Glumcem je ostal dolga stoletja neki žig socialne in moralne manjvrednosti.⁵

⁴ Naravno misli konstitucija na voznika v cirkusu in ne na kakega običajnega voznika. Ta je kvečjemu »intemperans«, če se mu ponudi prilžnost, nikakor pa ne »infamis«.

⁵ Srednjeveški pisatelj Joannes Salisber. († 1180?) piše: (Histriones) in servili conditione dumtaxat plerumque reperies (Polycratic. l. 1, c. 8. PL 199, 405) in jih izključuje od sv. obhajila: Sacrae communionis gratiam histrionibus et mimis, dum in malitia perseverant, ex auctoritate Patrum non ambigis esse praeclusam (ibid. PL 199, 406). Helinand († 1227) postavlja

Vzrok temu socialnemu preziru najdeš v dejstvu, da so glumci predstavljali res grde komade. — Ko je začel vladati v zakonodaji bolj krščanski duh, so skušali vladarji omejiti take predstave, vendar jih niso mogli povsem preprečiti. Najprej se je posrečilo odpraviti kruto gladiaturo, katero je med pogani obsojal edini Seneca (Consol. ad Helv. matr. c. 17). Prvič jo je formalno zabranil Honorius (404). Ko je postal imperator, so po stari navadi uprizorili tak »horrendum spectaculum«. Pri tem je stopil v areno neki asket iz vzhoda, Telemah, da bi pomiril borce, ki so pa za plačilo njega zaklali. Ta nesreča je bila srečen povod, da je »laudabilis imperator«, kakor ga imenuje Teodoret Cirski, prištel Telemaha k mučencem in zabranil ta »nefarium spectaculi genus« (Theodoret. Cyr., Hist. Eccl. V, 26. PG 82, 1255). Krizostom na vzhodu ne omenja več gladiature, pač pa se je vršila še v Afriki (August. Confess. VI, 8. PL 32, 726).

Sicer pa so se predstavljale druge precej razburljive igre, ki jih tudi krščanski vladarji, stoječ pod pritiskom starih rimskih tradicij, niso mogli povsem zatreti. Tako dovoljuje Justinian (Nov. 105) konzulom ob nastopu službe »mappo« (konjeborbo), »venacijo« (lov), »monomerium« (borba ljudi z živalmi), »porno« (smešne [?] igre); — seveda potem ni mnogo pomagalo, če je država ob drugih prilikah zabranjevala kake igre. Ljudje so kar noreli za igrami in Justinijan se pritožuje patriarhu Epiphaniju v pismu, da se udeležujejo slabih iger tudi kleriki... et ad adeo pudendum atque ipsis etiam laicis a nobis frequenter interdictum spectaculum accedere... communicare cum ludentibus, et spectare quidem cum omni aviditate res omnium importunissimas, et sermones audire blasphemos, quos in talibus necesse est fieri, et polluere suas manus et oculos et aures sic damnatis et prohibitis ludis itd. — Zato določa, smatrajoč se nekako za varuha klerikalne discipline: Sancimus neminem neque diaconum neque presbyterum et multo magis episcopum... audere de caetero... interesse plebejis huiusmodi spectaculis (Cod. Justin. I, 1, tit. 4, § 1 et § 3). Prestopnike treba »a sacro separari ministerio« (ibid. § 4). Torej suspensio a divinis, izrečena od cesarja.

Igre so se vršile mnogokrat ob praznikih, ker je bilo tedaj največ ljudi zbranih. Naravno, da je pri tem trpel obisk službe božje. Radi tega določata Leo in Anthemius (469): Nihil eodem die (scil. festo) sibi vindicet scena theatralis, aut circense certamen, aut ferarum lacrimosa spectacula (Cod. Just. I, 3, tit. 12, n. 11).

Borbe s živalmi so bile res ogabne, to nam pripoveduje tudi kralj Teodorik, ki pa jih ne zabranjuje, temveč le priporoča, naj bodo prireditelji nasproti borcem — radodarni, ko že itak gredo v smrt: Vobis quibus necesse est talia populis exhibere, largitate manus fundite praemia, ut haec miseris faciatis esse votiva... quia homicidii reatus est, illis esse tenacem, quos editio vestra invitavit

igralce na isto stopnjo kot meretrices, ki bi jih vladar moral iztrebiti: De histrionibus autem et mimis, scurris, lenonibus, meretricibus et huiusmodi prodigiis hominum, quae princeps potius exterminare, quam fovere debet... (De bono regim. princip. c. 14. PL 212, 735).

ad mortem (Cassiod. Variar. epp. l. 5, ep. 42. PL 69, 677). Čudna miselnost, ki spominja na »Henkersmahlzeit«.

Ker so *spectacula* odvrčala ljudi od službe božje, je morala i cerkev, tudi neglede na zabrane državnega prava, v interesu religioznosti nastopiti proti cirkusom itd. Kartaški koncil 421 grozi z ekskomunikacijo vsakemu verniku, »qui die solemni praetermissio ecclesiae conventu ad *spectacula* vadit« (Can. 33. PL 56, 883).

Zdi se pa, da niso ne državne ne cerkvene kazni preveč izdale; skoraj v vsakem stoletju najdemo namreč kako določilo, ki nam je priča, da so se godile stvari, ki niso bile v skladu z moralo. Da preskočimo patristično dobo, odprimo akte trevirskega koncila (1227); ta nalaga dekanom: *Tripudia et choreas et hujusmodi ludos saeculares in coemeteriis et Ecclesiis fieri ne permittant, alioquin a Divinis per triduum ipso facto noverint se suspensos*. Zlasti pa zabičuje koncil duhovnikom: *A talibus ergo tripudiis et hujusmodi ludis saecularibus se ipsos sacerdotes abstrahere omnino praecipimus firmiter* (Conc. Trevir. c. 8 de Decanis. Mansi 23, 32).

Posebno »luštne reči« pa so se morale vršiti na Španskem v metropolitiskih in katedralnih cerkvah ob božičnih in drugih praznikih in ob novih mašah, in sicer med službo božjo, »dum divina aguntur«. Tu se naštevajo ludi *theatrales, larvae, monstra, spectacula, nec non quamplurima inhonesta, tumultuationes quoque et turpia carmina et derisorii sermones* (Conc. Tolet. de »Aranda« c. 19. Mansi 32, 397). Zlasti svari koncil klerike, ki se bodo vmešavali v take predstave ali jih dovoljevali: *eo ipso per mensem portionibus suis mulcentur* (ibid.).⁶

⁶ Naravnost neverjetne reči so se godile na Francoskem, kar nam svedoči pismo pariškega škofa Odonia iz l. 1199 proti tako zvanemu »festum fatuorum« (Narrenfest), ki so ga »obhajali« na novo leto. V cerkvah so se ta dan vršile take »enormitates et opera flagitiosa«, da se je svetišče omadeževalo »non solum foeditate verborum, verum etiam sanguinis effusione« (PL 212, 71). Dekreti, svarila, grožnje pa menda niso mnogo izdale, ker so se ljudje (laiki in — kleriki) sklicevali na staro »navado« in trdili, da je treba dopustiti človeškemu duhu vsaj enkrat na leto nekaj »oddiha«. Še l. 1444 je izdala o tej »navadi« poseben parere pariška teološka fakulteta, da pobije navidezne argumente, s katerimi so hoteli opravičevati gorostasnosti, ki so se godile v cerkvi. Fakulteta poudarja, da so take navade ostanki paganizma, »spurcissimi Jani nefaria traditio«, in obžaluje posebno, da se vrše take reči med službo božjo: *ludibria Jani divino servitio permiscunt*. V cerkvi so igrali pravi karneval v grobem smislu besede: *abominations, quarum pudet reminisci et recitare horret animus* (PL 207, 1171). Proti tem zlorabam naglaša fakulteta; X. *Non licet viris ecclesiasticis et maxime presbyteris aut aliis in sacris ordinibus constitutis, in conspectu populi ludere aliqua personagia ludorum, qui nec ad devotionem movent, nec ad mores, sed magis ad risum et ludibrium; cum talia facere nullo modo spectet honestati vel gravitati clericorum*. — XI. *Saeculares homines faciendo tales ludos, qui sunt dumtaxat ad risum vel ludibrium, non debent uti habitibus vel vestimentis monachorum, vel monialium, cum illud sit etiam a civili jure prohibitum*. Mimogrede omenim še conclusio VIII; *non licet ducere choreas in ecclesia, quando fit divinum servitium, aut comedere et bibere circa altare, quando missa celebratur etc.* (PL 207, 1175). Menim torej, da niso naši časi prav v vsakem oziru — najslabši.

Isti koncil pa dodaje važno določbo: *per hoc tam (menda tamen) honestas repraesentationes et devotas, quae populum ad devotionem movent, tam in praefatis diebus, quam in aliis non intendimus prohibere*. Iz tega kanona je razvidno, da so cerkveni zakonodajci dobro razlikovali med grdimi igrami in med predstavami, ki so imele pošteno ali naravnost religiozno vsebino.

V srednjem veku so se razvile namreč religiozne igre, ki so historično izšle direktno iz liturgije.⁷ Saj je naše bogoslužje najbolj vzvišena actio (primeri napis v misalu: infra »actionem«), torej *dejanje*, ki nam ne samo predstavlja, marveč tudi ponavlja globoke skrivnosti iz Kristusovega življenja. Posebno bogoslužje nekaterih praznikov nas spominja na tako raznolike biblične dogodke, da se je v liturgiji in pri ljudeh kar spontano pojavila težnja, kako bi jih dramatično uporabili.

V začetku so se vršile te igre v cerkvi ter so bile povsem resnega značaja; ker so postale cerkve za množico premajhne, so prenesli predstave na prosto in s tem se je začela profanacija; — edini dragocen ostanek iz te dobe so pasijonske igre v Oberammergauu, ki jih predstavljajo z vso resnostjo.

»Artisti« so bili zopet svoje vrste »narodič« brez stalnega bivališča in brez socialnega ugleda, ker so predstavljali za denar vsako stvar in se dejansko niso prav nič odlikovali po vzglednem etičnem življenju. Cerkevne in državne oblasti so jih vsled tega imele tako rade kakor n. pr. mi današnje cigane, ki znajo lepo muzicirati, natančno prerokujejo bodočnost in kradejo, kar jim pride pod roke. Tako zahteva I. milanski koncil 1565 od knezov, ut histriones et mimos caeterosque circulatores, et ejus generis perditos homines suis finibus ejiciant; et in caupones et alios, quicumque eos receperint, acriter animadvertant (cap. 66. Mansi 34 A, 72). Gospodje gostilničarji pa si teh predpisov niso vzeli preveč k srcu, ker VI. milanski koncil 1582 jih zopet opominja: ne (caupo) lenones, meretrices, histriones, mimos, et caeteros male conditionis homines, nugatores apud se diutius hospitari patiatur (cap. 27. Mansi 34 A, 529). Vkljub tej dejanski infamiji, ki so jo uživali histriones, so se vendarle tudi boljši ljudje radi mešali med nje, kar nam svedoči akt milanske cerkvene oblasti, ki pravi: Nullus ex familia (scil. archiepiscopi) ... choreas exercere nec personatus incedere, nec venationi, nec fabulis aliisve histrionum impuris actionibus vacare audeat (Acta Eccl. Mediolan. II [Bergomi 1738] 816).

Ko čitamo te stroge izjave proti glumcem, ne smemo nikoli pozabiti, da so vse grožnje in kazni naperjene le proti glumcem,

⁷ Torej ne iz rimskih iger; stoletja se je borila cerkev proti antičnemu teatru in s časom so izginile zadevne tradicije. Samo kot »berilo« bolj šolanib krogov so bili znani še spisi starih dramatikov, o predstavi niso imeli pravega pojma. Da bi imeli tudi taki krogi kaj bolj primerneга čtiva, je Hrosthwitha spisala svoje komedije; primeri njen predgovor v PL 137, 972. — Na razvoj srednjeveških iger ni imela antična drama nikakega upliva. Prim. tudi: Michael, Geschichte des deutschen Volkes IV, 400.

kakršni so bili žal de facto, nikakor pa ne proti teatru ali glumcem samim po sebi.

Če sploh kje velja dictum »qui bene distinguit, bene docet«, velja posebno v morali, kjer treba dobro razločevati med stvarjo samo in med njeno zlorabo. Res je, da so stari očetje in disciplinarni kanoni polni krepkih izrazov proti teatru in glumcem, toda nikjer ne najdemo, da bi bila obsojena inštitucija sama po sebi. Že za časa sv. Krizostoma so mnogi izrečno učili, da prisostvovati teatralnim igram ter dirkam ni greh: in theatra ascendere et equorum certamina spectare, non videtur multis peccatum esse manifestum. Krizostom ne pobija tega stališča, marveč priznava moralno indiferentnost teatra, dodavši pro praxi: Sed infinita vitae mala solet inferre. Kot moder pastoralist opominja ob tej priložnosti Antiohijske: Ne tantum itaque peccata fugiamus, verum et ea quidem quae indifferentia (*ἀδιάφορα*) videntur, sed paulatim in peccata nos pertrahent (Ad Antioch hom. 15, n. 5. PG 49, 159).

Še bolj jasno uči teoretično indiferenco teatra Izidor Seviljski: Spectacula ... nominantur voluptates, quae non per semetipsa inquinant, sed per ea, quae illic geruntur (Etymolog. I, 18, c. 16. PL 82, 651). Ni torej zabranjena predstava ali nastop sam po sebi, glavno vprašanje je: kakšna je vsebina?

Ako je vsebina taka, da služi poštenemu razvedrilu, bo tudi teater dovoljen in stan glumcev tedaj ne more biti nečasten sam po sebi. V tej stvari se je pokazal *Tomaž Akvinski* kot teolog zelo širokega horizonta, ker je rekel jasno besedo v prilog glumcem v času, ko je kar deževalo spisov proti njim. Mirno in trezno zastopa Akvinec nauk, da je razvedrilo človeku potrebno. Za vse pa, kar je človeku potrebno ali koristno, se lahko postavijo službe ali poklici (*officia*); et ideo *officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum; nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, id est non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis* (S. Th. 2 II, q. 168, a. 3 ad 3). Pri Tomažu je res vsaka črka na svojem mestu, če ga človek hoče razumeti. Iz tega nauka izvajamo: ako je vsebina predstave dostojna, ni razloga, da bi branili vernikom teater. Dušni pastir ne bo obsojal teatra kot inštitucije, ko je sama po sebi indiferentna, marveč bo grajal le zlorabo te inštitucije.— Saj scenična umetnost po svoji naravi ni zla, temveč lepa ter zmožna, da dvigne človeka v mnogem pogledu. Drama (opera) je živa slika človeškega življenja, umetna reprodukcija vsega tega, kar človek dela in doživlja; predstavlja nam njegove težnje, njegove želje, njegove boje in njegove usode, njegovo veselje in trpljenje; v drami lahko občudujemo veličino človekovo in obenem njegovo minljivost. Vse umetnosti se trudijo, da nam predstavljajo življenja polno sliko: krasno izdelani govori, izrečeni od retorično izobraženih glumcev, patos in geste, ki spremljajo vsak stavek, izšolani glasovi pevcev in zvoki najbolj izbranih instrumentov; k temu dodaj izredno tehniko v razsvetljavi, pošnemanje prirodnih

pojavnov, zanimive scenerije in kostume... vse to pričara človeka v neki nevsakdanji svet ter more obuditi v njem najbolj različna in najbolj živa čuvstva.

Seveda je zelo važno, *kaka* so ta čuvstva? Schiller je pisal navdušeno o teatru: Die Schaubühne ist die Stiftung, wo sich Vergnügen mit Unterricht, Ruhe mit Anstrengung, Kurzweil mit Bildung gattet, wo keine Kraft der Seele zum Nachteile der anderen gespannt, kein Vergnügen auf Unkosten des anderen genossen wird (Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet). Te besede, kakor tukaj stoje, bi lahko podpisal tudi moralist, toda kot praktičen teolog se bo moral vselej vprašati: ali je in konkretno naš teater res »eine moralische Anstalt«?

Odgovor na to vprašanje je odvisen od drugega vprašanja: **kaj** nam predstavljajo glumci, in **kako** nam predstavljajo?

Glede vsebine odločuje v prvi vrsti avtor, glede načina pa imajo veliko nalogo glumci, ki morejo kak komad zboljšati ali poslabšati in to ne samo v estetičnem, marveč tudi v etičnem pogledu.

Vsebinska je lahko taka, da nas dviga, da spodbuja naša religiozna čuvstva, da nam kaže človeško velikodušnost, usodo velikih ljudi, zmago dobrega in poraz hudega, da nam širi kulturno obzorje itd.

Koga bi ne pretresle Shakespearove drame? Kdo naj ne občuduje dela Cervantesa, Lope de Vega, Calderona? Kdo ne uživa, če čita Manzonijsve scenične spise? In nismo li vzeli marsikako dobro zrno v življenje iz čitanja Schillerjevih in Goethejevih del?

Ne obsojamo torej teatra, temveč le predstave s slabo vsebino; obsojamo pa tudi take komade, kojih vsebina sama po sebi še ni slaba, pa jo glumci podajajo na lasciven ali sicer nedostojen način. Od glumca je odvisno, bo li kake moralno kočljive scene predočil na dostojen način — kar je tudi umetnost —, ali pa igra še precej nedolžne prizore s tako prozornimi gestami, da prav obuja nedostojna čuvstva. V takem slučaju ne moremo reči, da bi bil teater »moralna inštitucija«.

Gledališče se mora torej najprej ozirati na etiko, potem šele na estetiko: morala stoji nad umetnostjo. Obsoditi moramo, če hočejo gotovi krogi pod znamko estetike (katero baje razumejo le oni sami, vsi drugi kulturni delavci so jim kvečjemu estetični proletarci) vtihotapiti v teater neetične komade. Vsa čast estetiki, vse priznanje umetnosti! Toda njena važnost ni taka, da bi smeli radi oblike opravičiti vsako vsebino. In sploh, je li estetičen komad, kojega vsebina je neetična? Gnojnica ostane gnojnica, tudi če jo pomešaš s kolinsko vodo in jo prezentiraš v finem kristalu. Sapienti sat.

Kakor pri drugih spisih, moramo zahtevati tudi pri sceničnem spisu, da bodi vsebina človeka dostojna; da se avtor zaveda, da obstoje v človeku idealne težnje in želje po višjem življenju, skratka, da je treba gojiti v njem čuvstva, ki premagujejo poltenost. Ne zahte-

vamo, da bi teater direktno molil, pač pa zahtevamo, da dviga človeka v višje sfere in da ga ne zveja v močvirje življenja.

Ako hoče biti teater hram umetnosti, naj se zaveda, da umetnost hoče le lepoto, da mora biti torej teater zavod »dans eloquia pulchritudinis« (Gen. 49, 21); resnična lepota pa nas končno dviga do absolutne Lepote, do Boga!

Josip Ujčić.

Ali mora mati dojiti svojega otroka?

Tega vprašanja sem se dotaknil že v BV IV, 269 ter izrazil svoje mnenje, da je tozadevna obveznost matere *gravis*. Ko je članek izšel, mi je izročilo uredništvo BV novo publikacijo o tem vprašanju, ki sem jo čital z velikim zanimanjem in bi jo priporočil vsem dušnim pastirjem. Knjiga je izšla kot 4. zvezek zbirke »Abhandlungen aus Ethik und Moral« ter razpravlja o dojitveni dolžnosti matere.¹ Avtor te knjige je profesor pastoralne teologije v Linzu. Kot pastoralist je opazil, da v nekaterih okrajih Gornje Avstrije, in sicer ne baš v najbolj ubogih, umirajo dojenčki v zelo velikem številu. Isti žalostni pojav je našel v sosednji Bavarski, ne da bi bila revščina vzrok tej umrljivosti. To dejstvo mu je postalo naravnost pastoralen problem; da ga reši, je začel študirati statistiko, ki mu je bila v nemški literaturi v bogati meri na razpolago, zlasti mu je bil dostopen statistični material za Linz in Gornjo Avstrijo.

Statistika mu je nudila dokaz, da umira med dojenčki neprimerno veliko število onih otrok, ki ne uživajo materinega mleka. V Gornji Avstriji umira n. pr. 25% otrok v zibelki. Od teh odpade okoli 18% na umetno hranjene dojenčke (»Flaschenkinder«), medtem ko se suče število umrljivosti pri naravno hranjenih dojenčkih sploh okoli 7%. V predvojni Avstriji je imela (1880—1900) najmanjšo mortaliteto otrok uboga Dalmacija (16,5%), dočim imamo v bogati Gornji Avstriji in Češki procentualno čez 26%. Kranjska kaže za tisti čas 18,8%, Štajerska 21,99% umrljivosti dojenčkov. V desetletju pred vojsko so se bile higienske razmere boljše.

Statistika ugotavlja seveda le dejstva. V koliko obstoji med umetno prehrano in umrljivostjo otrok vzročna zveza, mora povedati *biologična znanost*. Ko bi ljudje hoteli živeti res *secundum naturam*, bi skoraj vedno zadeli pravo pot v biologičnem in etičnem redu. Žal, da nam mnogi predsodki, brezumne šege, gotovi socialni »oziri« itd. provzročajo na obeh poljih veliko škode.

Tako tudi pri pojmovanju o prehrani dojenčka. Ako bi gotovi krogi (ki se kaj radi sklicujejo na svoje »sorodstvo« z višjimi sesalci) posnemali vsaj v biologičnem redu inštinkte, ki jih vidimo pri domačih živalih, bi »boljše« matere nikoli ne izročile svojega rojenčka v dojitev drugi osebi ali mu naravnost nudile mesto materinih prsi »gumijev cucelj«, s katerim naj človeški dojenček srka kravje mleko. Krava

¹ Dr. Wenzel Grosam: *Die Stillpflicht der Mutter in moral- u. pastoral-theologischer Beleuchtung*. 8^o, 93 str. Düsseldorf 1924, Verlag Schwann.

svoj plod hrani z lastnim vimenom, le »boljša« mati skriva svoja prsa pred svojim otrokom.

Iz tega dejstva sledi vzročno velika umrljivost v zibelkah. Zakaj Stvarnik je dal le materinemu mleku one snovi, ki jih rabi otrok. In sicer nam dokazuje biologija, da ima mati v mleku prav one snovi, ki jih potrebuje n j e n (ne drug) otrok. Mati in dojenček ostaneta biologična enota, tudi ko se nahaja plod extra uterum. Za mater je dojenje zelo koristno, za dojenčka pa je mleko lastne matere v prvih devet mesecih nenadomestljivo.

Kakor je pri živini mleko prilagojeno rasti ploda, tako tudi pri materi. Tele raste n. pr. zelo hitro ter podvoji v 45 dneh svojo težo; že iz tega se vidi, da ne more biti kravje mleko primerno nadomestilo za otroka, ki podvoji svojo težo šele v 180 dneh! Sploh vidimo pri živalih, da sesajo svojo mater ali vsaj mater iste vrste; telički ne gredo pod kobilo, marveč pod kravo. To je biologični zakon, ki ga zna vsaka kravja dekla, kvečjemu »boljše« gospe, ki so študirale po licejih somatologijo, menijo, da zanje in za njih rod veljajo drugi biologični zakoni.

Dojenje je obenem regulator za nova spočetja. Če ustavi mati dojenje, stopijo v funkcijo teženja po novem plodu, ki se bo pojavil še pred letom, kar je velika obremenitev za mater in nezdravo za otroka. »Mütter dagegen, die nach bester Möglichkeit und unermüdlich treu, so wie es die Natur will, ihre Kinder an der eigenen Brust ernähren, brauchen nicht selbst den Kindersegen zu messen, da die Natur ihn für gewöhnlich nach den wundervollsten Gesetzen biologischer Harmonie schon gemessen hat,« pravi Muckermann (citira Grosam 17).

Po teh ugotovitvah razlaga Grosam, kako stališče zastopa katoliška etika v tem problemu. Ta odlomek (str. 18—55) je za bogoslovnega čitatelja najbolj zanimiv. V helensko-rimskem svetu je bila zelo razširjena razvada, da so izročali otroka dojilji (»nutrix), ki je na svojih prsih dojila tujega otroka, če pa ni imela lastnega mleka in ga je hranila z animalnim mlekom, se je imenovala »suha« dojilja (»nutrices assae«). Imamo pa tudi resne poganske pisatelje (Plutarh), ki so poudarjali proti tej metodi načelo: naturam sequamur duces. Tacitus je podal v svoji »Germania« rimski družbi ogledalo, v katerem naj bi videla, ne samo kakí so Germani, marveč kakí bi morali biti — Rimljani. Severnim ženam daje lepo spričevalo: »Sua quemque mater uberibus alit nec ancillis aut nutricibus delegantur« (Germ. c. 20). Ker so kristjani živeli sredi rimskega ozračja, je umevno, da so se nahajale dojilje tudi v krščanskih družinah (prim. August., Conf. I, 6. PL 32, 663); vendar so očetje jasno poudarjali tudi v tem pogledu materino dolžnost. Zlasti Ambrož omenja, da morajo matere same dojití svoje otroke, ker se iz tega razvija večja ljubezen do otroka: »Eos plus amare filios solent, quos ipsae matres lactaverint uberibus suis« (De Abraham I, 63. PL 14, 466). Da je vplivalo na očete češčenje Marije (»beata ubera quae suxisti« Luc. 11, 27), je samo po sebi umevno.

Vkljub tem naukom so bile še vedno družine, v katerih se je ohranila ali pojavljala razvada, ki jo Gregor Vel. obsoja kot »prava consuetudo«. Začetek te razvade je nevdružnost: *Quod videlicet ex sola causa incontinentiae videtur inventum, quia dum se continere nolunt, despiciunt lactare, quos gignunt* (Epist. l. XI, ep. 64. PL 77, 1194). Gregorjevo pismo je prešlo tudi v *Decretum Gratiani* in s tem je njegov ukaz postal v šolah splošna doktrina.

Posebno usodo pa je doživel ta problem pri moralistih 16.—18. stoletja. Avtorji sicer trde enodušno, da mora mati hraniti otroka, toda ne urgirajo te dolžnosti sub gravi, marveč dovoljujejo, da sme mati najeti do j i l j o tudi ex causa levi; zlasti so blagi, ko je treba soditi matres nobiles, n. pr. Laymann; slično Struggl, ki priznava kot justa excusatio: in nostris terris potest etiam esse consuetudo inter nobiles, ne suam pulchritudinem deperdant (Theol. Moral. Lincii 1751, tr. VII, qu. 2, a. 2, n. 10).

Nikar pa ne misliti, da so moralisti s tem hoteli omalovaževati materino dolžnost: vsi zahtevajo, da mora mati vestno skrbeti za otroka, toda glede laktacije so mislili pod vplivom tedanje medicinske znanosti, da more tudi dojilja nadomestiti mater; dojilja da mora biti dobra: mater tenetur sub gravi peccato, bonam nutricem quaerere (Busenbaum, Medulla Theol. Mor. Francof. 1653, l. III, tr. 3, c. 2, dub. II).

Nikjer pa ne omenjajo stari moralisti umetne prehrane s pomočjo steklenice (»Saugflasche«). Prvi teolog, ki se peča s takim »inštrumentom«, je Benedikt XIV. (De synodo dioec. l. XI, c. VII, n. 8), pa ga odklanja. Njemu je že contra naturalem instinctum, da bi se otrok hranil z animalnim mlekom, ko vendarle vsaka živina hrani plod z lastnim mlekom.

Med modernimi moralisti že prevladuje mnenje, da je do j i t e v lastnega otroka obligatio ex genere suo gravis. Glede opravičevanja plemenitaških družin, ki so mislile, da velja zanje tozadevno kaka bolj blaga teorija, je dobro ponoviti besede Palmierijeve: »Cum respectu naturae omnes feminae sint pares iisdemque teneantur legibus, non est cur potius nobiles quam ignobiles excusentur« (Ballerini-Palmieri, Opus theol. mor.^o II, 608).

Seveda pa velja obveznost sub gravi le tedaj, če je mati z m o ž n a do j i t i. — Če pa ne more do j i t i osebno, obstoji gravis obligatio, da poišče do j i l j o, ki bo fizično in etično zdrava.

Do j i t i pa otroka umetno je na splošno zabranjeno, in sicer sub gravi, ker mu taka umetna prehrana ne nudi silno važnih elementov, potrebnih za snovanje telesa. Natura se pač ne da nadomestiti. To nam je pokazala vojska s svojimi raznimi surrogati (»Ersatz«); tako je tudi pri do j i t v i otroka. Le če je mati nesposobna za do j i t e v in obenem tako uboga, da ne more držati zdrave do j i l j e, bo smela nuditi otroku tudi umetno hrano.

Kako naj se zadrži duhovnik in praksi do tega vprašanja? To je *pastoralni* problem, katerega obdeluje Grosam prav obširno (59—81) in z ljubeznijo. Pridigar bo moral biti previden ter

računati nekoliko z občutljivostjo poslušalcev, ki silno radi zamerijo (tudi »pobožni«), če jim duhovnik pove, kakšni so. Romanski narodi so v tej točki manj občutljivi; sicer pa bo mogel tudi pri nas s potrebno modrostjo vsak pridigar govoriti o tej zadevi. Pisec teh vrstic se je v Ljubljani parkrat dotaknil tega predmeta; ljudje so ga resno poslušali, spotaknila se je le neka redovnica, ki je imela par gojenk s seboj, in neka silno pobožna vzgojiteljica, ki je pobrala svojih par punc iz cerkve. Druge nesreče ni bilo. Pač pa so mnogi priznali, da je dobro, ako se pojasnijo tudi te zadeve; zlasti spada tak nauk v sestanke krščanskih mater. Katehet v ljudskih šolah ne bo mogel razpravljati o tem problemu. V višjih letnikih, ki so videli v kino in gledališču drugačne reči nego doječo mater, bo laže govoril.

Posebno naj razloži to dolžnost župnik pri nauku za z a r o - č e n c e. Ker pa je tuintam težko govoriti o tem, naj bi jim vsaj izročil kako tozadevno brošuro, kakor je to navada v linški škofiji. V s p o v e d n i c i bo moral duhovnik urgirati to dolžnost, če je treba tudi sub poena denegatae absolutiois.

Osobito pažnjo naj bi župnik posvetil b a b i c a m. Te so v naj-ožjem stiku s porodnico in lahko vplivajo blagodejno nanjo. Gotovi industrijalci delajo tudi z denarjem pri babicah veliko reklamo za svoja umetna hranila, toda to je le »Geschäft«, in kjer se pojavi taka reklama, je treba babico poučiti.

Ali naj tudi d r ž a v a s pozitivnim zakonom prisili sposobne matere k dojenju? Na prvi mah bi človek mislil, da bi bil tak zakon umesten. Pa ni tako! To bi bil preveč radikalen poseg v družinsko življenje in bi ne — koristil. Odnos med materjo in otrokom ima tako globoke etične korenine, da je odveč vsako civilno pravo, ki bi hotelo šele ukazovati kake pozitivne čine. Bolj uspešno je, če zabranjuje gotove čine, toda tudi lex negativa, žal, je večkrat iluzorična, kar nam dokazujejo horendne številke o umetnem splavu.

Povzdigniti je treba torej *materino sree*, obuditi v njej pravo, nadnaravno ljubezen do ploda; potem ne bo treba ponoviti besedi Cornelija a Lapide: *Pudeat eas (matres), quod a brutis animantibus in officio caritatis superentur.* (Comm. in Pentat. in Gen. 21, 7.)²

Jos. Ujčič.

Cerkvene organizacije in redno dušno pastirstvo. — U jednoj župi postoji više kongregacija in kat. organizacija, da je divota vidjeti, kad su paradne procesije, a inače župnik mjesni nije u nikakvom dodiru s njima, osim što sam župnik vodi treći red. Ali župna crkva ne ima nikakve koristi od tih kongregacija. Da se ne smiluju neki izvan organizacije, ne bi bilo u crkvi nikakvog pjevanja; dapače

² Slovenskim materam bi priporočil publikacijo zdravstvenega odseka za Slovenijo: A m b r o ž i č, Materinska pomoč zdravemu in bolnemu dojenčku (Ljubljana 1921).

neki upravitelji zabranjuju svojim, da uopće sudjeluju kod toga. — Osim toga, kad se u crkvi vrše javne pobožnosti, organizacije ne sudjeluju, nego drže svoje vježbe i pripreve za zabave. — Da-li je to prema duhu kat. pokreta?

Duhovnik, ki je tole zapisal, ni morda neprijatelj katoliških organizacij. Ne. Dobro se zaveda, kaj pomenijo za versko življenje kongregacije in pobožne družbe. Govori tudi samo o mestih, ne o dušnem pastirstvu na deželi. Na deželi je župna cerkev središče vsega verskega življenja. Kar je družini domača hiša, to je župniji župna cerkev. V njej se zbirajo v nedelje in praznike, ob veselih in žalostnih zgodah. Svete zakramente prejemaajo vsi v župni cerkvi; če gre kdo kam drugam, je to že izjema. Dekleta iz Marijine družbe skrbe za lepoto župne cerkve. Za oltarje prinašajo svežega cvetja; trudijo se za ubrano petje; in če je treba pri cerkvi kaj novega, novih prtov, novega bandera, ciborija, ali tudi samo obleke za ministrante, dekleta naberejo potrebne vsote. Lepa župna cerkev je ponos župljanom in veselje Marijinim družbam. Tako je na deželi, med vernim kmetiškim narodom.

Po mestih je pogosto nekoliko drugače. V naši dobi je v vsaki mestni župniji mnogo takih, ki sploh več ne hodijo v cerkev, ne v domačo župno, ne v katero drugo cerkev. So pa v vsaki župniji tudi še dobre, verne družine: hčere so v Marijini kongregaciji; mati v tretjem redu; in morda je tudi oče član katoliške organizacije. In čudno, vprav teh dobrih družin v najlepše praznike v letu ni videti v domači župni cerkvi; morda tudi v nedelje ne. Hodijo pač drugam. In tako se dogaja, da prihajajo v domačo župno cerkev iz večine le oni, ki niso v nobeni kongregaciji, v nobeni družbi, tiste srednje vrste verniki, ki enkrat, mogoče celo dvakrat na leto prejemaajo sv. obhajilo, tudi nedeljske maše še ne opuščajo, a ki se jim drugače zdi vse preveč in vse pretirano. Ko ne bi bilo nekaj dobrih deklet, ki so prišle z dežele v mesto služiti, bi bila obhajilna miza v župni cerkvi v največje praznike malone prazna. — Najboljše družine se ogibljejo župne cerkve, zato pa je umevno, da nimajo tistega čuta za nje potrebe, tiste skrbi za nje lepoto, ki jo moramo občudovati pri ljudeh na kmetih. — Organizacije prirejajo časih svečanosti s petjem in igro. Za take stvari je treba mnogo vaje in pripreve. Lahko pa se zgodi, da se vadijo in pripravljajo v nedeljo popoldne v tistem času, ko je v župni cerkvi krščanski nauk z litanijami in blagoslovom.

Nekako tako mora biti v onem kraju, odkoder nam je došlo hrvatsko pismo. Skrbni in budni dušni pastir skoraj žalostno vprašuje: Ali je to v duhu katoliškega pokreta?

Tisto idealno lepo razmerje, kakršno je na deželi med župljani in dušnim pastirjem, med župnijo in župno cerkvijo, — v mestih, zlasti v večjih mestih, v naših časih skoraj ni mogoče. V župniji na deželi je služba božja samo v župni cerkvi in brez posebnega razloga ne bo nihče hodil kam drugam izven župnije k sv. maši. V mestu je v majhni razdalji cerkev poleg cerkve. Ni pa sedaj nobene zapovedi, ki bi nam velevala, da moramo hoditi vprav v župno cerkev.

Vsak gre tja, kjer mu bolj ugaja. — Na deželi vodijo vse cerkvene organizacije dušni pastirji sami, pogosto težko, a vendar opravljajo vse to delo, kakor ga morejo. V mestu pomagajo dušnim pastirjem tudi drugi duhovniki, zlasti redovniki. In hvaležni jim moramo biti za veliko vzgojno delo, ki ga vrše v kongregacijah in pobožnih družbah. Odtod seveda pa vsaj deloma izvira tista nepravilna, da se župljani, in čisto najboljše, odvajajo iz župne cerkve.

Ta nepravilna ni povsod enaka; izvestno ni povsod taka, kakršno smo pravkar opisali. Mogoče je tudi, da se komu zdi večja nego je v resnici. Če je pa kje res tako, da redno dušno pastirstvo trpi očitno škodo zato, ker župljani zapuščajo domačo cerkev: moramo reči, da cerkvena oblast tega ne odobrava. Bila je vzgojna modrost sv. stolice, ki je dala vernikom popolno svobodo, da morejo zadostiti svoji nedeljski dolžnosti v vsaki cerkvi in da smejo v vsaki cerkvi prejemati sv. zakramente.¹ Ta svoboda je za mnoge, zlasti po mestih, velika dobrota. A če ni več z a p o v e d i, ki bi nam velevala, kam moramo hoditi k sv. maši in izpovedi, je vendar še vedno želja škofov in tudi želja vrhovnega poglavarja, da bi verniki, kolikor je mogoče, hodili vsak v svojo župno cerkev k božji službi. To željo izraža novi zakonik z besedami: »Monendi sunt fideles, ut frequenter, ubi commode id fieri possit, ad suas parociales ecclesias accedant ibique divinis officiis intersint et verbum Dei audiant« (can. 467, § 2). Rimska stolica smatra stvar za resno in važno. Benedikt XV. je dne 14. aprila 1917 s posebnim pismom pohvalil dijonskega škofa Mavricija Landrieux-a, ki je bil izdal pastoralno okrožnico o tem, kako naj bi se obnovilo nekdanje življenje po župnijah. Papež piše, da je komaj katera stvar, ki naj bi o njej razmišljali, tako važna, kakor življenje v župnijah. Nekdaj da je bila župnija podobna družini. A stara disciplina je propadla, in sedaj mnogokje dušni pastir komaj še pozna svoje ovce in ovce komaj še kedaj slišijo glas svojega pastirja. Vera v ljudeh umira, razpasle so se strasti in greh. O nekdanji lepoti je ostal komaj še spomin. Zato naj se župnije zopet tako uredé, da bo množica vernikov eno srce in ena duša. Župnik bodi med ljudstvom, kakor oče sredi otrok: za vse naj modro skrbi. Pastir naj hrani ovce s kruhom nauka in zakramentov, vodi naj jih, podpira s svojim svetom, izpodbuja in utrjuje v dobrem. Verniki naj bodo med seboj v tistem razmerju, da bodo vsi čutili, kar enega zadeva; za obče koristne, pobožne ustanove, kakršnih je več v vsaki dobro urejeni župniji, naj skrbé vsi: vsak stóri, kar mu veleva srce, in pomagaj, kjer ve, da je pomoč potrebna... Župnije bodo dobile

¹ V srednjem veku so morali ljudje v nedelje in praznike hoditi k sv. maši v župno cerkev. To zapoved je razveljavil šele Leon X. (1513 do 1521). Odlok lateranskega zbora (1215) o izpovedi so še v 15. stoletju tolmačili tako, da se mora vsak enkrat na leto izpovedati svojemu mašniku, t. j. župniku. Milejši nazor so uvedli v prakso zlasti jezuiti. Med tistimi, ki so se milejši praksi do kraja upirali, pa so bili janzenisti. Gl. o tem H. Bruders S. J., Akademische Vorträge. Innsbruck 1910, 353—369. Anmerk. 33. 34.

nekdanjo veljavo, če jim zopet damo prvotno obliko in ureditev (pristinam formam atque indolem).²

Pismo nam kaže, kako si je Benedikt XV. mislil vzorno urejeno krščansko občino. Župnija naj bi bila kakor ena sama velika družina. To je Benediktov ideal, za katerim naj hrepenimo in ga skušamo ostvariti v življenju.

Papeževo pismo ne krati vernikom svobode, da smejo hoditi k božji službi tudi drugam. A ta svoboda ni neomejena. Meje so ji začrtane v zakoniku. Vernike je treba poučiti, katere dolžnosti jih vežejo do župne cerkve. Opominjati jih je treba, da naj po možnosti pogosto hodijo v domačo cerkev. »Monendi sunt fideles.«

Kar velja za vse vernike, velja tudi za člane katoliških organizacij, za člane bratovščin in cerkvenih družb. Tretjerednikom je velel Pij X.: Kolikor je mogoče, naj hodijo vsi k službi božji v svojo župno cerkev in naj pomagajo dušnim pastirjem pri pouku v katekizmu. »Quantum fieri poterit, Sacris in parochiali suo quisque templo adsint et curionibus operam navent in adulescentulis rudioribusque hominibus ad christianam doctrinam instituendis.«³ Vprav ta pravila ponavlja zakonik za vse vernike, pa tudi za vse cerkvene organizacije. Kánon veže vse enako.

Voditelji katoliških organizacij ne bi vzgajali članov prav čisto v cerkvenem duhu, ko bi jim namenoma zamolčevali kánon 476. Vse cerkvene družbe, tretji red, Marijina kongregacija hočejo gojiti v svojih članih apostolskega duha. Apostolsko pa naj delajo najprej z lepim zgledom med svojimi ljudmi, v domači hiši, v domači župniji. Vsaj v večje praznike naj bi dobre krščanske družine šle k sv. obhajilu v domači župni cerkvi, v izpodbudo vsem župljanom. Župnik v nedelje in praznike daruje sv. daritev za ljudstvo, pro populo. Ljudstvo, župljani pa naj bi se zbirali, kakor družina doma, okrog skupne mize Gospodove in iz rok svojega duhovnega očeta prejemali kruh življenja. Veliko zlò naše dobe je, da ljudje opuščajo pridige; zlasti popoldne pri krščanskem nauku so cerkve bolj in bolj prazne. In zopet je dolžnost katoliških organizacij, pobožnih družb, da navajajo svoje člane, naj hodijo pridno v domačo cerkev k pridigam, h krščanskemu nauku in s svojim zgledom vabijo tudi druge. V vsaki dobro urejeni župniji, tako veli Benedikt XV., naj bi se zasnovala karitativna društva, recimo Vincencijeva, Elizabetina družba; pa tudi prosvetna društva, v našem času društvo za krščansko šolo. Duša vsemu karitativnemu in prosvetnemu delu v župniji je župnik. A če naj delo res uspeva, je nujno, da mu pomagajo dobri laiki. Laiško apostolsko delo je danes geslo. Prvi, ki so pozvani za to apostolsko delo, so člani naših cerkvenih organizacij. Budimo v organizacijah apostolskega duha, pa ne bo povoda taki tožbi, kakršna zveni iz pisma onega duhovnika, ki je sredi organizacij nekako osamljen pri svojem delu.

Fr. Ušeničnik.

² Pismo je priobčeno v Acta Ap. Sed. 1917, 226, 227. V vojni vihri smo preslišali papeževo besedo; ne spominjam se, da bi bil v kakem bogoslovnem praktičnem listu kaj čital o pismu.

³ Pius X, ep. Tertium Franciscalum Ordinem, 8. sept. 1912. (AAS 1912, 584).

Rimskim romarjem. Sv. penitencijarija je dne 21. marca 1925 izdala razglas: Vsem, ki so bili za sv. leto v Rimu in so tam dobili odpustek sv. leta, je dovolil sv. oče Pij XI., da morejo dobiti doma odpustek sv. leta za duše v vicah, »quotiescunque quattuor in die parocialis ecclesiae visitationis expleverint, servatis servandis« (AAS 1925, 266). — Privileg je dovoljen letošnjim rimskim romarjem — v prid dušam v vicah. Pogoji za odpustek so: izpoved in sv. obhajilo, molitev v namen sv. očeta in štirikratni obisk župne cerkve v enem dnevu. Ti pogoji se morajo izpolniti tolikokrat, kolikorkrat hoče rimski romar nakloniti odpustek sv. leta dušam v vicah.

Za rimske romarje, ki hočejo dobiti jubilejni odpustek za duše v vicah, torej ne veljajo pogoji, ki so jih določili škofje, vsak za svojo škofijo, za one vernike, ki letos ne morejo iti v Rim. Dosti je, če obišejo štirikrat župno cerkev, v času od danes opoldne do polnoči jutrišnjega dne. Pri tem obisku naj molijo po namenu sv. očeta petkrat očenaš, češčenamarijo in čast bodi, ali kako drugo ekvivalentno molitev. Izpoved lahko opravijo in sv. obhajilo prejmejo prej ali pozneje. Odpustek za duše v vicah morejo dobiti tolikokrat, kolikorkrat izpolnijo te pogoje. F. U.

Za tiste, ki v sv. letu ne morejo iti v Rim. — Pojavili so se nekateri dvomi v določbah v konstituciji »Apostolico muneri« z dne 30. julija 1924, s katero je papež dovolil milosti sv. leta onim, ki l. 1925 ne morejo iti v Rim (gl. Bogosl. Vest. 1925, 59). K dvomom je odgovorila sv. penitencijarija 9. marca 1925 (AAS 1925, 327):

1. Med delavce, ki se morejo doma udeležiti privilegov sv. leta, se štejejo samo oni, ki opravljajo težko ročno delo, ne pa duševni delavci, »arti non servili addicti«, ki dobivajo za svoj trud majhno plačilo in zato nimajo sredstev, da bi šli v Rim.

2. Jubilejnega odpustka ne morejo dobiti doma oni, ki imajo sredstva, da bi šli v Rim, pa so kako drugače zadržani, n. pr. žena, ki ji mož ne pusti, da bi šla z doma.

3. Oni, ki so trajno zadržani, da bi letos potovali v Rim, morejo doma dobiti jubilejni odpustek, in sicer dvakrat, če izpolnijo določene pogoje, vendar zase le enkrat, drugič pa za duše v vicah.

F. U.

Pijani ženini. — Pri vseh kanonistih najdemo med hibami konzenza, ki onemogočajo zakon, naštetu tudi pijanost. Dogaja se, da je pri popoldanskih porokah kateri poročencev — navadno ženin — pijan; župnik ga ne odkloni in asistira poroki. Vprašanje je, je-li tak zakon veljaven ali ne. Najprej je treba ugotoviti, kakšna stopnja pijanosti vzame človeku porabo razuma tako, da privoljenje v zakon ni več svobodno. Sägmüller, Gasparri, Cappello pravijo, da le polna pijanost izključuje svobodno privoljenje. (Ebrius, cum ebrietas fuerit perfecta, usum rationis non habet et aequiparatur amenti, unde matrimonium invalide contrahit — Gasparri; »sinnlos Betrunkene« — Sägmüller). Leitner, Scherer izključujeta pijance

brez dostavka, Farrugia pa tudi napol pijane z utemeljitvijo: »quia actus imperfecte deliberatus nequit esse fundamentum perfectae obligationis«. — Izven dvoma je to, da je za veljavnost zakona odločilno duševno stanje poročencev v trenutku, ko v zakon privoljujeta. Ako tedaj ni zadostne svobode, ki sloni na jasnem spoznanju akta, katerega vrši, je konsenz neveljaven; ne pride prav nič v poštev duševno stanje pred in po konsenzu. Pa vendar ravno pri pijanosti, ki je samo prehodno motenje razumnega spoznanja, moramo upoštevati spoznanje in voljo pred poroko. Poroka se dalje časa pripravlja, ni hipno dejanje kakor n. pr. kaka kupna pogodba, katero sklene pijanec v svoji omotici. Ima voljo skleniti zakon že prej, preden to voljo v predpisani obliki izjavi, morda že zelo dolgo in intenzivno. Izražanje te volje pri poroki je samo nekako uradni izraz te zdavnaj gojene volje. Ako je torej pijanost taka, da se v trenutku poroke pijani zaročenec vsaj nejasno zaveda, da dela to, na kar je že dolgo mislil, se skrbno pripravljal, za kar je imel jasno in odločno voljo — potem o veljavnosti zakona ni dvomiti vkljub temu, da se upošteva le duševno stanje v trenutku, ko se konsenz daje. Potemtakem se mi zdi pretirana trditev, da »semiebrius« ne more skleniti veljavnega zakona.

Če pa je pijanost tako popolna, da se poročenec prav čisto nič ne zaveda, kaj dela, da nima nikakršnega tudi ne nejasnega spoznanja tega, da daje zakonski konsenz, na katerega se je pripravljal, potem je zakon neveljaven, ker ni bilo nobenega konsenza. A taki slučajji se bodo težko pripetili, ker tako popolno pijan poročenec sploh fizično ne bo zmožen, da bi stal pred oltarjem. Tak zakon pa se bo poveljavil lahko takoj, ko se pijanec strezni in izve, da se je poroka izvršila, ker bo takoj dal svoj konsenz, katerega je pred poroko, dokler je bil trezen, nameraval dati. V predpisani obliki bi se moral poroka le tedaj še enkrat vršiti, ako bi neveljavnost zakona zaradi hibe konsenza bila javna. Rožman.

O naših večernicah. — Večernice kot popoldanska služba božja so po naših krajih povsod v navadi, kjerkoli jih krajevne razmere le dopuščajo. Večidel se začenjajo s krščanskim naukom, ki mu slede potem času primerne litanije pred izpostavljenim Najsvetejšim. Pred litanijami in po njih se podeljuje pri nas blagoslov z monštranco, kar je izrečno dovoljeno¹; uvaja se pa polagoma — vsaj po nekaterih župnijah — tudi rimska praksa, namreč večernice s samo enim blagoslovom, ki se podeli na koncu pobožnosti.

Dvoje dvomov se je pojavilo radi naših večernic: 1. katero barvo treba rabiti pri večernicah, ali belo ali tisto, ki odgovarja dnevnemu oficiju in 2. ali se morejo naše večernice vršiti slovesno, t. j. cum ministris sacris.

Ločiti moramo krščanski nauk od litanij z blagoslovom; krščanski nauk je cerkven govor, je pridiga, pridigarji pa rabijo po naših krajih vsled stoletnega ali nepamtljivega (immemorabilis) običaja

¹ Decr. auth. 3237.

štolo, kar je izrečno dovoljeno². Ali barva štole mora vedno odgovarjati dnevnu officiju³, tudi takrat, kadar je govor za verne duše, navadno 1. novembra popoldne⁴.

Gre torej le še za barvo, ki jo treba rabiti pri litanijah in blagoslovu z Najsvetejšim. Dvom o barvi kakor tudi o tem, če se smejo pri tej slovesnosti rabiti ministri sacri, je mogel po našem mnenju nastati samo vsled zamenjave naših večernic z liturgičnimi večernicami. Pri liturgičnih večernicah, t. j. kadar se v koru pojejo vesperae, se mora rabiti barva, ki odgovarja dotičnemu officiju, torej ali bela ali rdeča ali vijolična ali zelena. Istotako pri teh večernicah niso dovoljeni po splošnem pravilu in običaju ministri sacri in dalmatica et tunicella, izvzemši, če je škof oficiator in se morajo večernice vršiti po obredniku za škofo⁵. Vendar so slučajji, v katerih je s posebnim ozirom na dolgotrajno navado kongregacija za obrede dovolila tudi celebrantu neškofu diakona in subdiakona cum vestibus sacris.

Naše večernice se bistveno razlikujejo od liturgičnih; naše večernice so ljudska pobožnost, katere glavni ali vsaj najjemenitnejši del je expositio et repositio SS. Kar se barve tiče, ki jo treba rabiti pri tem, velja načelo: ako je expositio SS. z združenim blagoslovom liturgična funkcija zase, nezavisna od kake druge, t. j. kadar ni nepretrgano nadaljevanje te druge funkcije, se sme in mora rabiti samo bela barva; če pa je blagoslov z Najsvetejšim združen s kako drugo funkcijo, ki zahteva morebiti drugačno barvo od bele, se s me — ne mora — rabiti barva dotične funkcije. Izključena je brez-pogojno črna barva, izvzemši procesijo z Najsvetejšim na veliki petek, in velum humerale, ki mora biti vedno bele barve. N. pr. če bi duhovnik imel pridigo izpred oltarja in bi pridigi neposredno sledila izpostavitve Najsvetejšega z litanijami in ostalimi funkcijami, duhovniku ni treba menjati barve (pač pa sme), če se po pridigi ne vrne takoj v zakristijo; prav tako, če sledi pobožnosti križevega pota neposredno blagoslov z Najsvetejšim.⁶

Kar se tiče drugega dvoma, če se namreč smejo pri naših večernicah rabiti ministri sacri, treba odgovoriti trdilno; obredne knjige govorijo o tem dovolj obširno in jasno.⁷ Dodenemo naj samo, da kongregacija za obrede ne odobrava, ako slovesnemu blagoslovu prisostvujeta dva asistenta samo v koretlju kot diakon ali subdiakon, temveč predpisuje dalmatiko in tunicelo z albo brez maniplja, za celebranta pa v tem slučaju albo in ne koretelj.⁸ Vsi odloki odločno poudarjajo potrebo pluvijala za podelitev blagoslova z Najsvetejšim v monštranci.⁹

² Decr. auth. 2682, 21; 3157, 6; 3185; 3237, 2.

³ Decr. auth. 3157, 6.

⁴ Decr. auth. 3764, 13; prim. BV III, 285.

⁵ Caer. Ep. lib. I, cap. XV, 6.

⁶ Decr. auth. 1615, 6; 2562; 3175, 3; 3559; 3799, 1; 3949.

⁷ N. pr. Müller, Zeremonienbüchlein, Freiburg 1916, str. 106.

⁸ Decr. auth. 3799, 1.

⁹ Decr. auth. 3333, 1; 3697, 12; 3764, 8.

Kjer se izvaja rimski obred izpostavljanja Najsvetejšega, tam — mislimo — naj bi se Najsvetejše res po rimskem obredu izpostavilo, namreč tako, da bi se monštranca direktno iz tabernaklja postavila na tron in bi se Najsvetejše na tronu izpostavljeno incenziralo, ne pa tako, da bi se Najsvetejše postavilo na oltar, t. j. na menzo in bi na njej ostalo izpostavljeno do konca pobožnosti, do repozicije.

Močnik.

Aspersio aquae benedictae. — Pri kropljenju z blagoslovljeno vodo se dela pri nas razlika med duhovniki in tudi nižjimi kleriki ter laiki. Duhovnikom in tudi nižjim klerikom celebrant ponudi navadno aspergil, da se ga dotaknejo in se potem sami pokropijo, laike pa pokropi celebrant direktno.

Odloki kongregacije za obrede ne odobravajo takega načina kropljenja. Le škof in katerikoli celebrant v odsotnosti škofa pokropi sam sebe tako, da se dotakne z aspergilom čela, vse druge pokropi škof, oziroma v njegovi odsotnosti celebrant direktno, tudi diakona, subdiakona, ostale ministre, ki strežejo pri maši, pričujoče kanonike in druge klerike, celo škofo, ako jih je več navzočih in ni nobeden Ordinarius loci, kakor je to v navadi v rimskih patriarhalnih cerkvah.¹ Isto velja za slučaje, ko gre procesija iz ene cerkve v drugo, izrečno velja to za redovniške cerkve, v katere pride kapitelj ali pridejo kanoniki v procesiji; redovnik duhovnik ali klerik v koretlju (brez štole!) pričakuje procesijo pri vratih in kropi prihajajoče z aspergilom; izjema velja samo vodji procesije: Sacerdoti vero Pluviali induto per contactum (namreč danda est aqua benedicta).²

Močnik.

Slovstvo.

a) Pregledi.

Iz literature o Starem zakonu.

Na svete knjige obeh zavez se nanaša biblična hermenevtika, ki jo je napisal wiltenski premostratenec Fr. Kortleitner.¹ Njen obseg ne presega znatno običajnih dosedanjih učbenikov, vsebina pa je prav bogata. Za strokovnjaka ne pove sicer nič novega. Razplete sicer lepo pregledno kako kritično vprašanje; toda ko bi človek pričakoval, da bo avtor podal svojo rešitev, navaja le druge pisatelje, ki so za ali proti, tako da ima učitelj, ki bo predaval po tej knjigi, veliko prilike za osebno razlago. Pri posameznih zgledih,

¹ Decr. auth. 893, 3; 1180, 11; 2005, 2013, 2; 2133, 4; 3055.

² Decr. auth. 2035, 1. Prim. Schüch-Polz, Handbuch der Pastoraltheol. Innsbruck 1914, str. 741, op. 3.

³ F. X. Kortleitner, O. Praem., Hermeneutica biblica, 8^o, 159 p. Oniponte 1923, F. Rauch.

ki jih navaja, pa izraža svoje mnenje navadno brez utemeljitve; v teh slučajih bi se dalo tuintam kaj oporekati. Posebna vrlina te knjige je tudi ta, da za vsa mogoča vprašanja skoraj izčrpno navaja literaturo, tako da se čitatelj na podlagi te navedbe lahko temeljito seznanj s stvarino, ki ga zanima. Tako navaja celo eno hrvatsko delo: U. Talija, *Errores scientifici et historici u nadahnutim knjigama i citationes tacitae*, Zagreb 1908. Manjkajo pa v knjigi načela, po katerih naj se prirejajo prevodi sv. pisma.

Rimski biblični institut je izdal po svojem profesorju semitskih jezikov novo hebrejsko slovnico², ki bo prav dobro služila vsem, ki se pečajo s hrebreskim jezikom. Po obsegu je v sredi med velikimi slovnici n. pr. »Lehrgebäude« E. Königa in ročnimi učbeniki. Po vsebini pa nudi vse novejšje pridobitve na polju semitskega jezikoslovja. Posebno dobro je obdelano glasoslovje in skladnja. V glasoslovju n. pr. spretno zagovarja ševa medium, ki ga je Kautzsch v 28. izdaji svoje slovnice izpustil pod vplivom metričarja Sieversa. Zlasti dobrodošel pa bo del o hebrejski skladnji, ki se navadno obravnava prekratko in površno. Joüon ima o tem obširne razprave, podprte z mnogoterimi zgledi. Pri časovnih glagolskih oblikah, ki izražajo poleg navadnega časa še kake druge vidike, poudarja, da ne izražajo dovršnosti ali nedovršnosti dejanja — vsaj v bibličnem stanju hebrejskega jezika —, kar je v več slovnica, ampak enkratnost ali večkratnost dejanja ter hipnost ali trajnost dejanja. V zvezi s tem je prav dobro pojasnjen tudi energični ali konverzivni vav. Slovnica bo sploh služila kot dober pripomoček za razumevanje in prevajanje hebrejskih tekstov.

Lateranski kanonik Giuseppe Ricciotti je že prej izdal izbrane odlomke iz svetega pisma St. Z. v italijanskem prevodu s pripombami in Jeremijevo prerokbo. Lani je objavil dve knjigi: Jeremijeve žalostinke³ in knjigo o Jobu⁴. V knjigi o Jeremijevih žalostinkah ima avtor najprej razmeroma predolg, a zanimiv uvod o žalostinkah pri Egipčanih in Babiloncih kot pararelah z Jeremijevimi žalostinkami; med tema narodoma da je zrastel hebrejski narod in od njiju dobil tudi tip za žalostinke. Res navaja nekatere reči, ki jasno pričajo sličnost z Jeremijevimi žalostinkami. N. pr. egiptska:

I loro recinti sono distrutti,
i loro posti più non sono,
come se non fossero mai esistiti;
nessuno viene a celebrare le loro doti,
a celebrare i loro beni.

² P. Joüon S. J., *Grammaire de l'hébreu biblique*. 8^o, 543 p. Rome 1923, Inst. biblique Pontifical.*

³ *Le Lamentazioni di Geremia*. Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento. 8^o, VIII+104 p. Torino-Roma 1924, Marietti.

⁴ *Il libro di Giobbe*. Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento. 8^o, XII+258 p. Torino-Roma 1924, Marietti.

Še večja sličnost se kaže v »babilonskih spokornih psalmih«, ki opevajo kaldejsko katastrofo (morebiti okoli l. 2000 pred Kr.). N. pr.:

La citta di nutrimento privata, dalla penuria oppressa!
Nella quale chi il cibo anela, per mancanza di cibo muore.

To je slično n. pr. z Jer. žal. 1, 11:

Vse njegovo ljudstvo zdihuje in išče kruha.

Ali s 4, 9:

Bolje je bilo z mečem pomorjenim, kakor za lakoto umrlim;
ker ti so se posušili in pomrli zavoljo pomanjkanja v deželi.

Potem pa govori o bibličnih žalostinkah sploh in o Jeremijevih posebej, o katerih spretno zagovarja Jeremijevo avtorstvo ter razlaga pesniško mero. V lepem prevodu s kratkimi, jedrnatimi opombami ima tuintam naznačene korekture hebrejskega teksta. Pri navedbi nemških metričnih del je izostalo med drugim Euringerjevo delo »Die Kunstform der althebräischen Poesie« in Schlöglovo »Die echte biblisch-hebräische Metrik«.

V knjigi o Jobu ima avtor zopet dolg uvod, v katerem je zlasti zanimiva razprava o pristnosti teksta: avtor z odločnostjo zagovarja boljšo kakovost hebrejskega teksta, dočim mu je v LXX mnogo verzov in besed izpuščenih. O tretji seriji dialogov misli, da se Sofarjev govor ni zgubil ali preuredil, ampak da ga je avtor namenoma izpustil, dasi vsled tega po naših pojmih ni stilistične simetrije. Kljub težavam, ki jih dela pogl. 28 o modrosti, zagovarja Ricciotti pristnost tega poglavja kakor tudi ono Eliujevih govorov in opis behemota in leviatana. Mera v Jobu mu je miselni ritem ali paralelizem, ki je navadno združen z metričnim naglasom ali z ritmično-muzikalnimi akcenti. Pri prevodu hebrejskega teksta ima mnogo korektur, ki jih tekstno-kritično v opombah utemeljuje na podlagi starih prevodov ali notranjih razlogov. Te spremembe označuje v tekstu s kritičnimi znaki. Zato je že prevod velik del eksegeze. Opombe pod črto so jako kratke, pa zadostujejo, da se vsebina razume. — Ricciotti je s svojimi deli veliko storil, da se je povzdignil študij hebrejskega svetopisemskega teksta v Italiji.

V 2. izdaji je izšel J. Knabenbauerjev komentar k malim prerokom⁵ v znanem »Cursus Scripturae sacrae«, ki ga izdajajo eksegetje iz Družbe Jezusove. Prva izdaja tega komentarja je izšla l. 1886. Novo izdajo je za tisk pripravil zaslužni bibliclist Martin Hagen, izdajatelj bibličnega leksika, bibličnega atlasa in bibličnih realij. Ko se je delo začelo tiskati je Hagen zbolel ter 12. julija 1923 umrl. Zato je korekturo oskrbel znani biblični metričar Fr. Zorell, kateremu je bil Hagen dal dovoljenje, da po lastni uvidevnosti napravi potrebne spremembe. Delo zavzema častno mesto v katoliški eksegetični literaturi.

⁵ Commentarius in Prophetas minores. Ed. II. Pars I. 8^o, VIII+606 p.; pars II. 8^o, XIV+593 p. Parisii 1924, P. Lethielleux.

V zbirki »Alttestamentliche Abhandlungen« je izšla kot 2. sešitek X. zvezka znamenita tekstnokritična študija »Das Alphabet der LXX-Vorlage in Pentateuch«⁹. Avtor z velikim kritičnim aparatom preiskuje, s kako pisavo je bil pisan hebrejski tekst, iz katerega se je naredil grški prevod pentatevha v LXX. Dozdaj so kritiki zastopali razne nazore. Eni so zagovarjali tezo, da so LXX imeli staro feniško ali samarijsko ali kratko starohebrejsko pisavo pred seboj. Drugi so trdili nasprotno, da je predloga bila pisana že v novi pisavi, aramejski ali kvadratni. Tretji so zagovarjali srednje stališče med obema prejšnjima. Fr. Ks. Watz pa je l. 1923 na nemškem orientalističnem kongresu v Berlinu predložil celo nazor, da so LXX imeli pred seboj le grško transskripcijo hebrejskega teksta, enako, kakor jo je naredil Origen v svoji heksapli. Fischer raziskuje v pentatevhu vse mogoče zamenjave hebrejskega alfabeta, ki se nahajajo v LXX. Zaseduje večkrat vsako črko posebej ter se pri tem povprašuje, v kateri pisavi je mogel grški prevajalec zamenjati dotične črke. H koncu išče sličnosti v pisavi. Priložena je značilna tabela, nič manj ko 38 alfabetov. Te alfabete je posnel takole. Najstarejši mu je alfabet sinajskih napisov iz l. 1850—1500 pred Kr. Nato južnoosemitski alfabet in starogrški alfabet. K stari pisavi šteje Mešov napis iz l. 850 pr. Kr., potem starohebrejsko pisavo, ki se nam kaže v napisih: gezerski koledar (9. stol.), starohebrejski pečati (9.—6. stol.), hebrejski vrčni pečati (8.—6. stol.), siloaški napis (700 pr. Kr.) ter staroaramijsko pisavo, ki jo imata Kalumuov napis (820 pr. Kr.), zakirski napis (780 pr. Kr.). Potem je srednja pisava s srednjefeniško, srednjehebrejsko in srednjearamejsko pisavo, od katerih ima vsaka zopet po 3—4 pododdelke s pisavo, kakor se kaže na raznih najdenih napisih. Pri srednjehebrejski pisavi ima kot pododdelek tudi samarijsko pisavo. Nato pride nova (prav za prav aramejska) pisava s pododdelki: feniška tintna pisava iz 5. in 4. stol. pred Kr., aramejsko-hebrejska pisava iz iste dobe ter novoaramijska pisava (in ta mu pride v poštev pri LXX), kakor se nam kaže na sakkarskem napisu (482 pr. Kr.), carpentrškem napisu 5./4. stol. pr. Kr.), na nippurskih napisih (464—404 pr. Kr.), arebsunskih napisih (3 stol.), na assuanskih in elefantinskih napisih (500—400 pr. Kr.), na Saycejevem in Cowleyjevem papiru (3. stol. pr. Kr.). Nazadnje pride kvadratna pisava s palmirsko in nabatejsko pisavo ter pravo kvadratno pisavo, ki se nam kaže v napisih od 3. stol. pr. Kr. do 3. stol. po Kr., med drugimi napisi tudi na papiru Nasha (2./3. stol. po Kr.), kjer je zapisanih 10 božjih zapovedi in zapoved ljubezni. Fischer pride do zaključka, da LXX niso imela za podlago ne teksta s starohebrejsko, ne s samarijsko pisavo, ampak hebrejski tekst z novoaramijsko pisavo, ki pa se je v nekaterih oblikah že približevala kvadratni pisavi.

⁹ J. Fischer, Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch. 8^o, XVI+120 S. Mit einer Schrifttafel. Münster i. W. 1924, Aschendorff.

V Dubrovniku je izšel III. zvezek Vlašičevega dela o psalmih,⁷ ki obsega razlago 68.—105. psalma. — Kar je rečeno v oceni prvih dveh zvezkov v BV 1924, 292, se more reči tudi o tem zvezku, ki nikakor ne zaostaja za prejšnjima.

V umevanje psalmov in tistih spevov (cantica), ki se nahajajo v rimskem brevirju, hoče uvesti župnik dr. Stephan v knjigi »Psalmenschlüssel«⁸. Na 8 straneh omenja nekatere posebnosti hebrejskega jezika, ki se kažejo v latinskem prevodu. Še večje vrednosti pa je slovar latinskih besed na celih 100 straneh. Poleg Eckerjevega leksika »Porta Sion« je ta slovarček veliko vreden, dasi so pomeni seveda razloženi individualno in še tu nimamo take stalnosti, kakor n. pr. v slovarjih za grške in latinske klasike. Na 225 straneh sledi prevod psalmov iz vulgate, toda tako, da se ozira avtor vedno na hebrejski tekst, katerega jemlje za podlago, če se mu zdi vulgatin tekst nejasen ali pokvarjen. Sploh pa je prevod jako prost, tuintam celo parafrazičen. Na ta način postane psalmova vsebina jasna, dasi se da tuintam dvomiti, ali je avtor zadel ravno pravi zmisel. Vsekako služi St. knjiga prav dobro za boljše umevanje težko umljivega galikanskega psalterija.

M. Slavič.

b) Ocene in poročila.

Sveto pismo Novega zakona. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela . . . priredili dr. Fr. Jerè, dr. G. Pečjak, dr. A. Snój (Bogoslovna akademija, knjiga 7.). 8°, XV in 431 str. Ljubljana 1925.

Za veliko noč nas je razveselila BA z lepim knjižnim darom, ki ga je katoliško občinstvo že itak željno pričakovalo. Vsak krščanski narod smatra za častno dolžnost, da ima lep prevod one najvažnejše knjige, o kateri pravi Gregor Veliki, da je »epistola omnipotentis Dei ad creaturam suam« (ep. 4, 31 ad Theodor. PL 77, 706). To pismo se je pisalo poldruho tisočletje. Počenši od Mozesa, ki je pričel biblijo z vzvišenim monoteističnim stavkom: *In principio creavit Deus coelum et terram*, pa tja do velikega mistika Nove zaveze, ki zaključuje svoje skrivno Razodetje s kristologičnim pozdravom: *Gratia Domini nostri Jesu Christi cum omnibus vobis* — je sodelovala na tej božji poslanici dolga vrsta hagiografov, silno različnih po naobrazbi, po času in okoliščinah, po slogu, po temperamentu; in vendarle so vsi stali pod navdihom enega in istega sv. Duha, ki je vsem narekoval svoje misli, jim pomagal, da jih pravilno in primerno napišejo, pustil pa vsakemu veliko svobodo v slogu in v načinu izražanja.

Hagiografi so pisali v časih, ki so daleč za nami, v jezikih, katere prištevamo k »mrtvim«, v okoliščinah, ki so mnogokrat različne od naših. Ako hoče torej današnji vernik čitati sveto pismo, mora

⁷ O. P. Vlašič, Psalmi Davidovi. Sv. III. 8°, VIII + 265 str. Dubrovnik 1924, nakl. knjiž. »Jadran«.

⁸ Dr. Stephan, Psalmenschlüssel. 3. Aufl. 8°, 344 S. München 1925, J. Kösel & F. Pustet.

ali študirati biblične jezike in biblično arheologijo ter zgodovino, ali pa mu mora bogoslovna veda poskrbeti izpod peresa poklicanih strokovnjakov primeren prevod s potrebno razlago onih tekstov, katerih bi navaden čitatelj ne mogel razumeti.

V ta namen je poverila BA trojici profesorjev nalogo, da nam prirede prevod Novega zakona. Profesor Jerè je strokovnjak na polju grškega jezika, profesor Pečjak je znan po svojem pravilnem pojmovanju duha slovenskega jezika, profesor Snój pa na polju novozavezne eksegeze;¹ njih skrbno in naravnost trudapolno delo nam je priredilo prevod, na katerega bi lahko bil ponosen vsak narod.

Prevajalci so si morali biti najprej na jasnem, po katerih smernicah naj urede prevod, v prvi vrsti, ali naj ga prirede po vulgati ali po grškem izvirniku.

Prof. Pečjak je sprva zastopal misel, da bi se vzela za podlago vulgata; v privatnem razgovoru sem ga skušal zavzeti za grški tekst, toda ga nisem mogel prepričati. Ker pa osebno nisem spadal med sotrudnike, se nisem dalje zanimal za stvar ter pustil gospode v miru. Ko pa se je vrnil kolega Snój iz Rima, je pojasnil gospodom, da so v bibličnem zavodu direktno za grški tekst, in od tedaj so prenehali dvomi; slovenski prevod se je izdelal na podlagi grščine, kar je končno najbolj umevno: saj običajno ne delamo prevodov iz prevodov, marveč iz izvirnika.

Čeprav je to stališče meni tako jasno, da bi ga lahko razumel in zavzel, ne da bi čakal, da ga biblični zavod šele priporoči, vendarle niso bili vsi čitatelji novega prevoda tega naziranja. Prof. Zidanšek je objavil v »Naši straži« 10. in 15. aprila 1925 oceno, v kateri prevajalcem očita kot velik nedostatek, da se niso držali vulgate, ki da nam nudi avtentični tekst sv. pisma. Ta očitke zahteva, da pojasnimo, kako veljavo ima sploh vulgata.

Najprej moramo omeniti, da je Hieronimov prevod — čeprav je Hieronim pisal deloma tudi po inicijativi Damaza I. — privatno delo velikega blicista. Povod so mu dale prošnje njegovih prijateljev, ki so morali v diskusijah z Judi večkrat slišati očitek, da njih biblični citati ne odgovarjajo hebrejskemu izvirniku; radi tega je začel z vso vnemo študirati hebrejščino ter je podal svojim sodobnikom prevod na podlagi hebrejskega izvirnika, kar večkrat izrečno poudarja: *Ut scirent nostri, quid Hebraica veritas contineret... non nostra confinximus, sed ut apud Hebraeos invenimus, divina transtulimus* (ep. 112, 20 ad Aug.). Novo zavezo je prevedel po izrečnem ukazu papeža Damaza; stari latinski prevod je imel že toliko varijant, da ga je bilo treba temeljito revidirati; to nalogo je imel Hieronim in kot smernica mu je bilo predpisano, da se drži grškega izvirnika: *ut post exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa, quasi quidam arbiter sedeam: et quia inter se variant, quae sint illa quam cum Graeca consentiant veritate decernam* (praef. ad Damas. in Evange-

¹ Njegove opombe k tekstu so kratke in jedrnate; podajajo, kolikor je pač možno na malem prostoru, v lahko umljivih stavkih vsa potrebna pojasnila k tekstu ter stoje na višku najnovejših ugotovitev eksegeze. Tako bo i tekst i komentar delo trajne vrednosti.

listas). Hieronim je imel tudi res prav dobre grške rokopise pri rokah, tako da nam je njegov prevod Nove zaveze naravnost izbo-
ren svedok za — grški tekst.

Principielno stoji torej Hieronim na stališču, da je treba prevajati sveto pismo po hebrejskem, ozir. grškem izvorniku.

To stališče pa mnogim ni ugajalo; za Stari zakon je bila namreč v rabi Septuaginta, ki je uživala velik ugled, tako velik, da jo je še Avguštin smatral za navdihnjen prevod (de Civit. Dei 18, 43. PL 41, 604). Iz Septuaginte je nastal stari latinski prevod »Itala«. Ker se je Hieronimov prevod na več mestih razlikoval od Septuaginte, oziroma Itale, so mislili, da mu smejo vprav na podlagi teh razlik eno »prišiti«. Nekateri so ga napadali iz zavisti, drugi pa iz neke *konservativnosti*. Proti prvim se brani na nešteti mestih; tako pravi n. pr. v praef. in Pentateuch.: Audi igitur aemule, ob-trectator ausculta: non damno, non reprehendo Septuaginta... Quid livore torqueris? Quid imperitorum animos contra me concitas? Sicubi in translatione tibi videor errare, interroga Hebraeos... (Praef.). Izrečno naglašja, da Septuaginta ni vedno in povsod čista in da je bilo zato potrebno, »ut Hebraea volumina Latino sermone transferrem« (Praef. in Paralip.). Če kdo hoče napasti njegov prevod, naj prej študira izvornik: Si quis in hac interpretatione voluerit aliquid reprehendere, interroget Hebraeos... et tunc nostro labori, si potuerit, detrahat (ibid.). Sicer prepušča nasprotnikom veselje do cepidlačenja: Legant qui volunt, qui nolunt abjiciant. Eventilent apices, litteras calumnientur (praef. in Esdr. et Neh.).

Bolj odpustno je, če so nekateri odklanjali Hieronimov prevod iz neke *konservativnosti*: nekateri biblični izrazi so bili že tradicio-nalni v liturgiji in v javnih lekcijah, zato še Avguštin ni maral od-stopiti od Itale. Je pač psihološko dejstvo: na kar smo navajeni, od tega ne odstopimo radi, čeprav je dokazano, da je navada nepri-merna: *Tanta est enim vetustatis consuetudo*, trdi glede bibličnih prevodov sam Hieronim (in. libr. Job, alia praef.) *ut etiam confessa plerisque vitia placeant*. Praktično upošteva ta moment zlasti glede psalterija in dopušča, naj v cerkvah le pojejo psalme na podlagi Septuaginte, dočim je njegov prevod namenjen znanstvenikom: Hoc enim quod LXX transtulerunt, propter vetustatem in ecclesiis can-tandum est, et illud ab eruditis sciendum est propter notitiam scripturarum (ep. 106).

Dvesto let je trajalo, preden je Hieronimova prestava postala res »vulgata«, o autentičnosti vul-gate pa se je cerkev izrazila šele čez dobrih 1100 let.

Ker je fidelitas čisto po sebi umevna zahteva, ki jo mora spolniti dober prevod, je važno, da pogledamo, kako sv. Hieronim pojmuje vernost prevoda.

Glavno pravilo mu je, da ne izraža servilno izvornikovih besed, marveč da nam podaja verno in jasno njegove misli.

Hoc tantum probare volui, me semper ab adolescentia non verba, sed sententias transtulisse (ep. 57, 6 ad Pammach.). Isto načelo ponavlja v ep. 106: Non debemus sic verbum de verbo exprimere, ut dum syllabas sequimur, perdamus intelligentiam. Glavna stvar mu je tedaj smisel svetega pisma in ne dobeseden prevod. V podkrepitev tega načela se sklicuje na apostole, glede katerih nam svedoči, da so bili pri uporabi Stare zaveze zelo širokosrčni: Perspicuum est, apostolos et evangelistas in interpretatione veterum Scripturarum sensum quaesisse, non verba, nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui res pateret (ep. 57, 9 ad Pammach.).

Pri takem naziranju je mogel Hieronim doseči tudi to, da bo njegov prevod lep. Na eleganco latinskega jezika je Hieronim precej držal, in čeprav ni nameraval sestaviti svojega prevoda v naravnost klasičnem jeziku, je vendarle skušal podati smisel teksta vedno v lepem jeziku: Hoc sequimur, ut, ubi nulla est de sensu mutatio, Latini sermonis elegantiam conservemus (ep. 106, 54). Istotam poudarja splošno zahtevo: kjer ne trpi smisel, se je treba držati blagoglasja jezika, v katerega prevajamo: ubi non est damnus in sensu, linguae in quam transferimus *εὐφωνία* et proprietates servetur.

Mislím, da smem reči z mirno vestjo, da so se prevajatelji NZ držali natančno te Hieronimeve smernice: prevajali so verno, a ne servilno in skrbeli so za evfonijo.

Toda, ni-li Tridentinum proglasil vulgato za autentični tekst in bi ne bili dolžni vsi potridentinski prevodi slediti vulgati? Tu je potreben jasen odgovor.

Tridentinum je zboroval ob času, ko so bili začeli kročiti različni latinski prevodi, sestavljeni od katolikov in heretikov; vrh tega je bila vulgata razširjena s tolikimi variantami, da je bilo res potrebno pokazati vernikom, »quaenam ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, pro authentica habenda sit« (sess. 4.), in poskrbeti za novo in čisto izdajo vulgate.

Besede tega disciplinarnega dekreta so tako jasne, da ne razumem, kako so mogle dati povod tolikim kontroverzám, zlasti na Španskem. Koncilij pravi enostavno, da je izmed latinskih prevodov smatrati vulgato za avtentično; ne zatrjuje pa, da bi bila vulgata brez vsake najmanjše hibe, še manj, da bi bila inspirirana, najmanje pa zanika avtoriteto izvirnih tekstov. In kljub temu so nekateri teologi naravnost fanatično zagovarjali vernost vulgate in njeno avtentičnost poudarjali s tako ozkosrčnostjo, da so sploh omalovaževali izvirne tekste. Kakor sem omenil že ob drugi priliki (BV 2 [1922], 121), Melhior Canus naravnost brani, da bi se kdo skliceval na hebrejsko in grško besedilo. Njegove hiperkonservativne nazore sem navedel istotam pod črto sub 28. Še bolj radikalnega naziranja je bil Lud. de Tena, ki trdi, da nam podaja vulgata smisel prvotnega avtorja (infallibilem veritatem) »in omnibus suis partibus quantum vis minimis (!), non minus, quam origi-

nalis Scriptura, unde fuit desumpta» (BV 2, 122). Slično uči P o n - c i u s († 1626), kancelar salamanske univerze, kateremu je prevod vulgate tako natančen, da sploh ni najti v njem niti najmanjše hibe, ut (interpres) nec in levissima (!) aliqua re lapsus fuerit, ... sed omnia quantumvis *minima* (!) recte conversa (prim. BV 2, 122).

Ljudje, ki pišejo tako, gotovo niso znali, da je Hieronim prevajal nekatere knjige v taki naglici, da ni mogel paziti ad omnia quantumvis minima: salomonske knjige je prevedel n. pr. v treh dneh (*»tridui opus«*) in tu je izključeno, da bi se mu ne zaletelo pero — ne in levissima aliqua re. Dalje niso vedeli ti španski teologi, da je Hieronim v svojih komentarjih svoj prevod večkrat tacite popravil, s kratka, da je vulgata človeško delo. Če bi pa kdo trdil, da je človeško delo brez vsake i najmanjše hibe, bi prišel v konflikt z zdravo filozofijo.

Kjer pa najdemo hibe, jih smemo, celo moramo popraviti.

Če torej tekstno-kritična znanost dožene, da je vulgata kje pomanjkljiva ali nejasna, bo treba to nejasnost v modernem prevodu odstraniti. Da se to doseže, je po priznanih hermenevtičnih načelih le ena pot, da se obrnemo k izvorniku, eventuelno tudi k drugim starim prevodom. Na morebitni očitok, da nimamo avtentične izdaje grškega teksta, odgovarjam, da nimamo niti za vulgato take edicije; saj v Rimu vulgato pravkar revidirajo (prim. beležko Revizija vulgate v BV 3 [1923], 318—320). Za prakso se lahko zadovoljimo z Lochovo ali Hetzenauerjevo izdajo (boljša je izdaja Grammatica) in tako se moramo tudi glede grškega izvornika zadovoljiti z izdajami, kot je Sodenova ali Vogelsova.

Ko prevajamo NZ, moramo upoštevati, da je grški izvornik inspiriran, torej avtentičen *per se*, dočim je vulgata le cerkveno priznani prevod. Prevod ni nikoli inspiriran, pa naj bo še tako natančen. Radi tega se je znanstvena teologija ozirala nešteto krat na grški tekst in izvajala iz njega dogmatične argumente. Sploh ne smemo pozabiti, da je naša dogmatika, posebno kristologija, zgrajena ex parte potiore na grških očetih (na zapadu so bili bolj moralisti), ki so izvajali svoje dokaze iz grškega izvornika in ne iz vulgate. Tudi eksegeza se je vršila na vzhodu samo na podlagi grškega teksta: Origen, Evzebij, Ciril Aleks., trije Kapadočani, Krizostom, Teodoret Cirski niso čitali Nove zaveze v prevodu, marveč v originalu. Prav radi tega so njih spisi važni, če hočemo upostaviti prvotni tekst v vsej čistosti, toda ta študij ni naloga slovenskih prevajalcev, marveč onih biblicistov, ki se pečajo z zgodovino in kritiko teksta. Prevajalcem zadostuje za praktično porabo vsaka boljša edicija. Slovenski prevajalci se niso suženjsko držali te ali one edicije, temveč so skušali na podlagi vseh današnjih znanstvenih ugotovitev na polju tekstne kritike približati se kar najbolj originalnemu tekstu in so v ta namen kritično uporabljali vse priznane solidne variantne aparate (Tischendorf, Soden, Vogels).

V izvorniku čita in rabi javno Novo zavezo še danes grškokatoliška cerkev. Še nikomur ni prišlo na um, da bi zahteval v tej cerkvi čitanje po vulgati. Prav tako so ostali v drugih vzhodnokatoliških cerkvah nedotaknjeni stari prevodi. Sirska cerkev čita Pešito, po kateri je razlagal sv. Efreml; slovanska katoliška cerkev sledi staroslovenskemu tekstu, armenskokatoliška cerkev ima zopet svoj lastni prevod: vsi ti prevodi so izšli neposredno iz grščine in so javno priznani.

Bo torej menda tudi Slovencem dovoljeno čitati prevod, ki je prav tako izšel iz grščine in ki (to je treba poudariti) že itak upošteva vulgato, kjerkoli je razvidno, da je imel Hieronim pri prevajanju boljše grške rokopise pri rokah, nego jih imamo danes mi.

Sveta stolica izda tuintam kake važne dekrete ne samo v latinščini, marveč tudi v avtentičnih prevodih: v angleščini, nemščini itd. Brezdvomno sme Slovenec, ki bi ne znal latinski, prirediti prevod po avtentični nemški izdaji; mar bo pa radi tega drugemu zabranjeno prirediti slovenski prevod po latinskem izvorniku? Isto lahko rečemo o vulgati in grškem tekstu.

Slovenskemu Novemu zakonu se očita, da je hebraizme nekoliko razblinil. V uvodu, kjer pojasnjujejo prevajalci svoja načela (VIII. č) zavzemajo zmerno stališče, ki se da precizirati v sledečih besedah: ostani zvest hebrejskemu, dokler prenaša to slovenski jezik. Tu sta pač v nasprotju dva jezika, med katerimi boš zaman iskal sorodstva; večkrat prideš v zadrego: ako ostaneš prevzet hebrejskemu izrazu, boš imel na papirju slovensko nerodnost, ako pa hočeš pisati v gladki slovenščini, te bo peljala precej proč od hebrejskega duha. To težavo je čutil isti Hieronim, ki je kot klasično naobražen latinist ljubil lepoto svojega jezika; pritožuje se, da je vsled študija hebrejščine naravnost trpel njegov čut za lepoto latinščine: *Omnem sermonis elegantiam et latini eloquii venustatem stridor lectionis hebraicae sordidavit... Quid autem profererim ex linguae illius infatigabili studio, aliorum iudicio derelinquo; ego quid in mea amiserim, scio (in Eccle Prolog).* Tu bo pač silno težko najti izraze, ki bi zadovoljili prijatelja hebrejščine in obenem razveselili slovenskega stilista.

Če umevamo to stališče, bomo tudi umeli, zakaj različni in kakšenkrat še isti prevajatelji prevajajo isti stavek z različnimi besedami. Značilen je zgled Mt 1, 25: *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν.* Novi slovenski prevod ima: »Živel je z njo deviško.« Moram priznati, da bi bilo najboljšo ohraniti hebraizem. Tembolj bi bil mogel ostati hebraizem na tem mestu, ko so ga prevajalci že itak ohranili pri Luk 1, 34: »Moža ne spoznam.« Enkrat so se odločili za staro barvo hebraizma, drugikrat pa za pristen izraz narodnega jezika. V človeškem duhu delujejo pač razni momenti, zdaj zmagujejo ti zdaj oni. Ko bi bil jaz sodeloval pri prevodu, bi bil glasoval v obeh slučajih za hebraizem in sem uverjen, da bi skoro vsak bibliacist podpiral moj predlog. Pri Mt 1, 25 je gotovo prevladal filološki duh nad bibličnim, kar bi ne bilo potrebno. Osebno mi ugajajo hebraizmi,

ker nam ohranijo še v prevodu neko specifično vzhodno vonjavo, kar je ne samo zanimivo, temveč tudi kulturno koristno. Saj imamo tudi sicer v kulturi (profani) mnogo elementov, ki niso čisto slovenski, temveč povzeti iz germanskega in romanskega ozračja. Če bi hoteli vse to iztrebiti, bi spravili zlasti našo »boljšo« družbo v skrajno zadrego.

S tem ni rečeno, da je treba servilno prestaviti vsa k hebraizem. Tako sem n. pr. prav zadovoljen s prevodom izraza *ἐγέννησεν* (Mt 1), za katerega nam podaja novi prevod »je imel sina«. Starejši gospodje, tudi biblično izobraženi, so simpatizirali in simpatizirajo še vedno z besedo »rodil«, ker stoje pod vplivom starejših slovanskih prevodov in pod vtisom mnenja, da je treba prevajati kar mogoče dobesedno. Pri Hebrejcih je lahko uporabiti לָדָא za očeta in za mater, ker je pač hebrejski jezik tak. Tudi grški γεννάω ali pa τίκτω dovoljuje tako rabo; toda smem li rabiti v slovenščini za oba spola »roditi«? Med ljudstvom še nikoli nisem slišal, da je oče »rodil«; nasprotno, ko so slišali slovenski evangelij (n. pr. pri teoforični procesiji), so se mnogi čudili temu izrazu. Adekvatne slovenske besede za לָדָא ne poznam (morebiti bi se smelo reči v dobesednem prevodu, da je oče »zaplodil« sina, kar je biologično pravilno, bojim se pa, da bi slovenski stilisti to besedo kar unisono odklonili). Torej ne bo drugega, nego ohraniti treba »je imel sina«. — Prof. Zidanšek graja prevod Mt 27, 45: ἀπὸ δὲ ἑκτῆς ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης, ob šesti uri se je stemnilo in je bila tema po vsej zemlji do devete ure, češ v grščini ne stoji σκότος ἤν. To je res, toda prav radi tega treba omeniti, da so te štiri besedice tiskane ležeče. Prevajatelji so namreč mislili, da ne smejo reči: in tema je nastala do devete ure, ker da je sicer res »nastala« ob šesti, potem pa »ostala« (ali bila) do devete. Kakor je videti, ne gre tu za biblično vprašanje, temveč za duh slovenskega jezika, torej za stvar, o kateri sodijo stilisti. Čudim se le, kako je moglo pri vsem tem naravnost škrupuloznem čutu za čistost slovenskega sloga ostati vendarle pri Luk. 23, 44 sledeče besedilo: »in po vsej zemlji je nastala tema do devete ure«, ko ima tudi tukaj grški tekst σκότος ἐγένετο . . . ἕως ὥρας ἐνάτης. Interdum bonus dormitat Homerus.

Mt 26, 50: ἐταῖρε, ἐφ' ὃ πάρεσι; prevaja Zidanšek: čemu si prišel? kar je gotovo po mnogih tekstih pravilno; toda so tudi rokopisi, zlasti pa cela šola med grškimi eksegeti, ki ne čitajo omenjenega stavka kot vprašanje, temveč kot enuncijacijo. Prevajatelji so se držali pač te druge šole, kar nam dokazuje splošno resnico, da mora dober prevajatelj mnogokrat biti ob enem tudi interpret. Nemogoče je prevesti vsako besedo originala tako, da bi imela tudi v prevodu prav tisto obsežnost pomena (ne manj in ne več) kakor v izvorniku. Naj mi prevede kdo dunajsko, oziroma nemško besedo »gemütlich« v slovenščino! Vsaka beseda ima ne samo svojo, recimo: temeljno barvo, marveč še svoje posebne odtenke, ki jih ni možno reproducirati. Kaj še le, če so biblični teksti direktno težko umljivi

(in takih je po pričevanju 2 Petr 3, 16: *δυσνόητά τινα*)!? Mar ne bo prevajatelj že nehotè vnesel v prevod svojo eksegezo teksta? Mar ni tako tudi pri Septuaginti in vulgati? Marsikaj bi Cajus prevedel drugače nego Sempronius, Sempronius drugače nego Titus in končno bi si vsi trije med seboj priznali, da bistveno mislijo isto, samo da se različno izražajo. V dokaz temu lahko navedemo kot zgled prevod besede *ἐνοῦχος* (Mt 19, 12). Novi prevod ima za eunuha izraz »samski«, dočim ima Zidanšek v svojem prevodu »skopljeneč«, kar je dobesedno pravilno. Toda kakor rečeno ideal prevoda ni servilna dobesednost, marveč verni izraz misli, ki jo najdeš v izvirniku. Ko izražamo te misli, se smemo posluževati tudi evfemizmov, kar sta delali večkrat že Septuaginta in Pešito, ki tudi nista insistirali vedno na dobesednosti; isto vidimo pri modernih prevajateljih; tako ima Pözl-Innitzer za *ἐνοῦχος* »Ehe-loser«, kar bo menda isto kot »samski«. In sam Zidanšek poudarja, govoreč o skopljenicah, »ki so sami sebe skopili«, v opombi: »to se ne sme celo dobesedno umevati, ampak v duhovnem zmislu, namreč o tistih, ki se radovoljno odločijo za deviški stan«. Novi slovenski prevod je znal izraziti že v besedilu, kar omenja Zidanšek v opombi; delikatno je podal misel izvirnika, ne da bi mu postal nezvest in ne da bi žalil kako preveč občutljivo moderno uho. Ne vidim torej razloga, da bi se smelo zabavljati čez izraz »samski«.

In tako mislim, da res ne kaže spuščati se v podrobnosti, ki so spričo tega izvrstnega dela naravnost lapalije. V takih rečeh je dobro spomniti se na pregovor: »Leo non capit muscas«.

Ko bi bil prof. Zidanšek upošteval to trezno načelo, bi ne očital novemu prevodu, da je izpustil Mt 28, 5 *ὁμιεῖς*: kajti če bi bil pogledal v svoj lastni prevod, bi tega zaimka tudi ne našel! Iztotako ga nima ne Wolfova izdaja ne prevod britanske biblične družbe; tudi italijanski prevod družbe sv. Hieronima, ki je od sv. stolice posebno pohvaljen, ga nima. Prof. Zidanšek ga je šele zdaj začel naglaševati, ko ga ni našel v novem prevodu.

Pomisliti je treba, da je prevajatelj človek (in ne angel) z lastno čudjo, z lastno vzgojo in tudi z lastnim jezikovnim čutom; teh faktorjev ne samo ne moremo uničiti, marveč jih bomo morali spoštovati ter pustiti prevajateljem pri izražanju primerno svobodo: saj jo sv. Duh pušča tudi hagiografom, kar nam dokazuje do evidence v NZ poročilo o najsvetejših besedah, namreč o formuli consecrationis. Kjer veje pa ta Duh, tam je prava svoboda; ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas (2 Cor. 3, 17).

Josip Ujčić.

Ušeničnik Aleš, **Uvod v filozofijo**. Zvezek II: Metafizični del. (Bogoslovna Akademija, knj. II.) 8^o, IV in 618 str. Ljubljana 1924.

Ušeničnik Aleš, **Ontologija**. Učbenik. (Bogoslovna Akademija, knj. VI.) 8^o, 60 str. Ljubljana 1924.

V spoznavno-kritičnem delu je pisatelj ugotovil dvoje: 1. izvestno spoznanje je mogoče, 2. notranji in zunanji fizični svet je nekaj realnega. Na tej dvojni predpostavi nas pisatelj »uvaja« v

metafiziko o svetu, duši in Bogu. Pred nami se razgrinja pestro polje raznoterih teorij in domnev o bistvu neživih bitij, mehanični in nemehanični hilizem, dinamizem in hilomorfizem ali dualizem (Aristotelov), o katerem izreka pisatelj končno sodbo, da je ta teorija globoko zamišljena in podaja čudovit vidik na neorganični svet, vendar se ne more reči, da bi bila ta teorija absolutno izvestna. Res, da nam ti liki ali entelehije pomagajo rešiti marsikatero vprašanje, vendar končno ostanejo neki misteriozni x in ne vemo, kaj si naj pod tem mislimo. Tako mislečemu duhu poleg vseh teh bolj ali manj duhovitih teorij svet anorganske snovi ostane nerazrešena uganka. Pisatelj je uvrstil v ta razdelek tudi razpravo o dejavnosti in trpnosti teles ter nauk o prostoru in času, kar se sicer obravnava v ontologiji.

V drugem razdelku je govor o živih bitjih, njih splošni označbi, snovi, presnavljanju, ploditvi, rasti, dedovanju, dražljivosti, gibanju in smrti. V vprašanju o bistvu življenja pridejo v pretres tri glavne teorije: mehanizem, neovitalizem in Aristotelov vitalizem, kjer entelehije dobe označbo življenskega principa, duše. Pri natančnejšem vprašanju, kaj je ta, od snovi različen, pa s tvarjo popolnoma zvezan življenski princip, nam ostane zopet zagonetni x. Nato govori o stopnjah življenja splošno in posamič o življenju rastlinstva, živalstva in človeka. Sledi potem v III. razdelku psihologija človeka. Najprej nas pouči o tvarnih osnovah duševnih pojavov, t. j. o živčevju, njega funkcijah, o središčih čutnih vtiskov ter o razdelitvi duševnih pojavov. T. i. prvinske pojave ločuje pisatelj v dva reda, višji in nižji red. Pojave nižjega reda zopet v dve stopnji: 1. stopnja: občuti, prva čuvstva in prve težnje; 2. stopnja: predstave in po njih se vzbujajoča čuvstva in težnje. Pojavi višjega reda so misli ter čuvstva in težnje, ki se vzbujajo ob mislih. Ti prvinski pojavi se med seboj raznovrstno družijo in spajajo, tako nastajajo sestavljeni ali kompleksni duševni pojavi. Vrstoma slede potem razprave o občutih, čuvstvih in težnjah nižjega reda prve stopnje, o predstavah, čuvstvih in težnjah druge stopnje, končno o pojavih višjega reda, o mislih, višjih čuvstvih in hotenju.

V poglavju o kompleksnih pojavih je govor o medsebojni zveznosti in odvisnosti pojavov, o duševnem razpoloženju, o skupni duševnih tvorbah (jezik, nrav, umetnost itd.), naposled o psihičnih posebnostih, normalnih (spanje) in abnormalnih (iluzije, halucinacije, somnambulizem, hipnotizem, telepatija itd.) ter o psihičnih motnjah in boleznih.

Bolj spornega značaja so naslednja poglavja o ustroju duševnosti, kjer zavrača aktualitetno teorijo, zagovarja realnost duševnih pojavov ter enotnost njih subjekta. Glede strukture duševnih pojavov odklanja po Tetensu in Kantu uvedeno tropolarnost duševnosti, ki ločuje spoznanje, čuvstvovanje in teženje kot samosvoje duševne pojave. S tem se le potvarja duševno žitje in povzročajo nemajhne zmede. Dr. U. zagovarja dvoplatnost starejše filozofije, ki razločuje le spoznanje in teženje kot samosvoje pojave, dočim čuv-

stvovanje smatra kot sopojav težavnosti. Koncem podaje analizo Meinongove šole, ki jo med Slovenci skuša uveljaviti dr. Veber. Sporno je tudi vprašanje o svobodi volje, o duši in nje razmerju do telesa, kjer pisatelj pobija enostranske sestave materializma, spiritualizma in psihičnega paralelizma. Sam se odloči za teorijo substancialnega edinstva, kakor ga učita Aristotel in Tomaž Akvinski. — V zadnjem poglavju še govori o živalski duši.

Na to se povrne h kozmologiji ter razpravlja o svetu in njega enotnosti (a ne enoterosti), zavrača hילוizoizem in panpsihizem, dokazuje zakonitost in smotrenost sveta, rešuje vprašanje o končnosti ali neskončnosti sveta. S članki o razvoju sveta, o načinu in mejah razvoja, o začetku in koncu sveta zaključí kozmologijo, ki s psihologijo tvori vsebino 1. sešitka.

Glavna vsebina drugega sešitka je teodiceja, ki je razdeljena v tri poglavja. Najprej pretresa razna mnenja o božji spoznatnosti, ker nekateri mislijo, da dokazi (znanstveni) za bivanje božje niso možni, drugi, da niso potrebni, tretji, da so i možni i potrebni. Zadnje stališče zavzema kajpada pisatelj sam.

Dokaze za bivanje božje je razdelil pisatelj v tri skupine: I. kozmološki dokazi (1. kozmološki dokaz v ožjem pomenu — iz gibanja, menljivosti ter vzrokovanja v svetu; 2. nomološki dokaz, iz zakonitosti v svetu; 3. teleološki dokaz, iz smotrenosti v svetu). II. Psihološki dokazi (1. ideološki; 2. evdaimonološki dokaz; 3. deontološki dokaz). III. Historični dokazi (1. etnološki dokaz; 2. historiološki; 3. tavmatološki). — V posebnem paragrafu kritikuje »druge poti« k Bogu, namreč teorijo o božji intuiciji, o vrojenih idejah, o doživljanju in čutenju Boga. V drugem poglavju govori o božjem bistvu, njega osebnosti, svetosti, ustvarjenju in delovanju, spoznanju in previdnosti. Tretje poglavje je zelo aktualno, razlaga namreč in pobija konstitutivni monizem.

Zadnji oddelek (VI.) obravnava razmerje med Bogom in človekom, govori namreč o metafizični podlagi, psihologiji in zgodovini religije in nravnosti. Kot »dovršenje religije in nravnosti« je pisatelj uvrstil v zadnje poglavje še vprašanje o nesmrtnosti.

Učbenik Ontologija je zelo kratek. Po nekaterih uvodnih opazkah govori o pojmu bitja, o deju in možnosti, o individualnosti, o objektivni možnosti, o splošnih svojstvih bitja, o njega popolnosti in najvišjih razpolih (kategorijah) ter o vzrokih.

V tako obsežni tvarini je naravno, da nas srečava nebroj izvajanj, dokazov, podmen, o katerih je mogoča diskusija ne le med onimi, ki stoje načelno na različnem stališču, temveč tudi, če čitatelj stoji s pisateljem na istem stališču dualističnega svetovnega nazora, oziroma peripatetičnega zmernege realizma. Pristaš kakor nasprotnik bo pa moral priznati veleučnemu g. pisatelju njegovo resno prizadevanje, da v težavnih problemih dožene resnico, velikopotezne vidike kakor tudi umerjeno sodbo o spornih vprašanjih. Bilo bi znanstvenika nedostojno in znak duševne omejenosti ter fanatične zakrnjenosti, če bi kdo kar a priori čez knjigo dr. U. prezirno na-

vihnil nos, češ, to je zopet — »sholastično«. Velikopotezni in res neodvisni duhovi dandanes o teh stvareh sodijo drugače, kakor je bilo običajno še pred kratkim časom in kakor je pri nas še navada malih duhov. Med protestanti se celo laiki dandanes uglabljajo v Summo sv. Tomaža in njegove komentarje k Aristotelu. Ideje, ki so se rodile pri srednjeveških mislecih od Avgušтина do Okama, srečavamo dandanes celo pri možeh, ki sicer nimajo nobenega stika s katolicizmom. Celo radikalni socialnodemokratski pisatelj Krist. Herrmann priznava v »Sozialistische Monatshefte« (zv. 58, Berlin 1924, str. 424), da »katoliška«, t. j. tomistična filozofija dobiva vedno več vpliva in veljave.

Kakor prvi, spoznavno-kritični del, tudi metafizični del diči gladek slog in jedrnat jezik. Tudi velika načitanost pisateljeva v najrazličnejših vprašanjih je priznanja vredna.

Ako bi se spustili v podrobno diskusijo, bi nam poročilo narastlo v cele razprave, zato se omejimo le na nekatere splošne opazke, ki se tičejo bolj metodične strani.

Razlogi, ki so pisatelja vodili pri razporedbi tvarine, niso brez podlage, vendar sodimo, da bi bilo delo bolj pregledno in manj raztrgano, če bi se držal običajne shematične razdelitve; kozmologije in dušeslovja. Tako pa se sedaj v 1. sešitku uglobimo najprej v kozmološke probleme, potem naenkrat preskočimo v psihologijo, nato zopet v problem o živalski duši in druge kozmološke probleme. Kakor če bi se potnik moral s svojo prtljago seliti iz kupeja v kupe!

V teodiciji je pisatelj začetkoma zastavil vprašanje o spoznatnosti božjega bitka ter razložil tozadevna mnenja, pozitiven dokaz za to pa je izostal. Kajpada se da to logično izvesti iz celokupnega njegovega noetičnega in metafizičnega izvajanja, vendar formulacija dokaza za naravno spoznatnost božjo v začetku teodoceje se nam zdi umestna in potrebna, ker nasprotniki predpostavljajo kot dognano dejstvo, da je »znanost« zaprla in onemogočila vsa pota k nadsvetovnemu Bogu iz stvarnega sveta, češ, od končnih učinkov ni dopusten sklep na neskončno bitje, iz fizičnega reda ni prehoda k duhovnemu redu, iz sveta ne do nadsvetovnega bitja. Tako v ontologiji kakor v metafiziki pogrešamo precizno analizo in kritiko »načela sklenjene vzročne vrste«. To načelo je za mnoge v pravem pomenu nojev grm, v katerega vtaknejo glavo, da ni treba videti dokazov, za njim neljubo mnenje. Po tem famoznem načelu bi z logično doslednostjo moral čevljev nastati od drugega čevlja, ne pa od višjega razumnega vzroka! Celo Paulsen je priznal, da to načelo nikakor ni dokazano dejstvo, temveč le predpostavba in postulat, da razum razlaga razne naravne pojave (v monističnem smislu seveda!). Tudi o objektivni veljavi vzročnega načela bi bilo v ontologiji umestno nekoliko spregovoriti.

Da je nesmrtnost dovršitev religije in npravnosti, je resnično, vendar se nam ne zdi umestno, da je to vprašanje izločeno iz psihologije in pri-taknjeno teodiceji, ker lahko dobi kdo vtisek, da psihologija znanstveno tega ne more dokazati in je torej to le stvar »vernika«.

F. Kovačić.

Donat J., S. J., *Summa philosophiae christianae*. Oeniponte (Innsbruck), F. Rauch. 8°.

I. Logica. Ed. 4 et 5 (1922) 227 p.

III. Ontologia. Ed. 4 et 5 (1921) 259 p.

V. Psychologia. Ed. 4 et 5 (1923) 474 p.

Donatova Filozofija (8 zvezkov) je po našem mnenju sedaj najboljši učbenik krščanske filozofije. Donat obravnava vsa količkaj

važna filozofična vprašanja, opozarja na zgodovino problemov, se ozira na sodobna mnenja in novodobne zmote, vpoštevata rezultate moderne znanosti ter izkuša vsako vprašanje rešiti kratko, jasno in dokazno, ne da bi prikrival, ako kje dokaznost ni popolna ali je celo dvomljiva, in ne da bi se bal izreči: *non liquet*.

Tega učbenika so izšli zgoraj imenovani zvezki (L, III. in V.) že v četrti in peti izdaji. Pri vseh se pozna skrbna roka. Tu je kaj jasneje izraženo, tam kaj popravljeno, dodano ali izpuščeno. Zlasti izkuša pisatelj vzdržati stik s sodobnimi nazori. Tako je Logika narasla za 25 strani, Ontologija za 53, Psihologija celo za 150 strani.

V Logiki je zlasti obširneje obdelal uvod o krščanski filozofiji in o logiki (1—55), potem poglavja o značenju besed (78 sl.), o analogiji (86 sl.), o indukciji (174 sl.), o statistiki (188 sl.), o sofizmih (190 sl.), o hevristični metodi (198 sl.), o znanosti (206 sl.), in o metodologiji posameznih znanosti (216 sl.).

Na str. 33 je v stavku »*minime negamus philosophiam scholasticam defectibus caruisse, quae est omnium operum humanorum conditio*« očitna napaka. Dvomljiva je resničnost stavka na str. 80: »*Vocabulum significat immediate rem, non autem mentis ideam rem representantem*«. Bolje bi bilo reči: Beseda znači predmet, a po posredovanju pojma. Prim. S. Thom. (I 13, 1): *Voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus*. Odtod rek: *vocabula sunt signa conceptuum, conceptus signa rerum*. Seveda ne značijo besede formalnih idej, temveč ideje v objektivnem zmislu, t. j. predmete, toda kot spoznane in kakor so spoznani. Premalo jasno je določen pomen izrazov »*proprius, univocus, analogus*« (str. 67 in 82), zato nejasno, kako da se ne krije terminus univocus in analogus z idea propria in analogia (str. 83⁴). Tako je naravno še marsikaj, kar bo komu manj všeč, ne glede na to, da so v raznih mnenjih vobče možna nesoglasja.

V Ontologiji je v zadnji izdaji nanovo obdelano aktualno vprašanje o vrednosti (str. 116—121), natančneje pa (v posebnem dodatku, str. 240—259) vprašanje o lepoti, lepi umetnosti in estetiki.

Precej je izpremenil Donat tudi poglavje o dobrem (str. 102—116), a ne vemo, če srečno. V prejšnjih izdajah loči »*bonum absolutum*« in »*bonum relativum*« po tem, ali ima popolnost primerno sebi, ali popolnost primerno drugim. (Tako n. pr. tudi Franzelin, *Quaestiones selectae*, 1921, 359). Sedaj mu je »*bonum absolutum*« to, kar »*perfectum*«, »*bonum relativum*« pa »*ens conveniens appetenti*«. Toda kako se ta definicija absolutne dobrine ujema z definicijo transcendentálnih svojstev, kjer je rečeno, da se loči dobro od bitja po tem, da dobro dodaja bitju odnos k teženju (*ordinem ad appetitum*, cf. S. Thom. *De ver. qu. 1, a. 1.*)? To dvoje je treba vsekako uglasiti, da ne bo zmede.

Najbolj je predelana Psihologija. Tu je zlasti izpopolnjena empirična snov v poglavju o čutih in občutih (str. 68—105), potem poglavje o čuvstvih (245—263), nekaj tudi poglavje o vzniku idej (147—155), o notranjih razpoloženjih (303—310), o postanku človekovem (436—465); dodane opazke o duševnem avtomatizmu (212), o podvojenju »*jaza*« (213) in misli o okultizmu (330—348).

Na str. 97, ko govori D. o objektivnosti občutov, po našem mnenju zmotno misli, da bi bili zlasti domišljija, spomin in refleksija vzrok, zakaj zaznavamo z vidom objekte tako živo kot nvanje. Razlaga, zakaj v spanju nimamo samosvesti (str. 317), ne zadovoljuje. Na str. 333, vrsta 15. od sp. je tiskano »*anthropomorphismi*« namesto »*anthroposophismi*«. Zanimivo je,

da si je D. osvojil o srcu teorije P. Lempla (četudi ga ne omenja), da pomeni namreč »srce« v širšem pomenu vso notranjščino, kolikor je počelo teživne dejavnosti ali ž njo v zvezi. A. U.

Katzinger, Dr. Franz, S. J., **Inquisitio psychologica in conscientiam humanam.** (Philosophie u. Grenzwissenschaften, hgg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie, I. B., 2. H.) Innsbruck 1924. Druck und Verlag von F. Rauch. 8° (VI, 55).

V kratki psihološki raziskavi, ki tvori 2. snopič 1. zvezka nove innsbruske zbirke filozofičnih in sorodnih publikacij, obravnava K. zelo moderno vprašanje o človeški zavesti. To vprašanje je važno v kriteriologiji, saj tvori zavest metodično izhodišče za povoljno rešitev kriteriološkega problema in utemeljitev objektivne in realne vrednosti naših spoznav. Zanima pa tudi modernega psihologa. Je pa vprašanje o zavesti vprav s psihološkega vidika težko. Zavestni psihični pojavi se nam sicer v naši duševni notranjosti javljajo z veliko jasnino, toda ko začnemo racionalno prodirati v globine, se pokažejo temine. Pečat te teže se zdi, da nosi tudi Katzingerjeva študija, ki je sicer temeljita, jako spekulativna in koncizna ter dokaj izčrpna.

Avtor obravnava problem v treh poglavjih. Prvo poglavje (3—11) — uvodno in splošno razpravlja o subjektivnem in objektivnem svetu in njiju medsebojnih razlikah, o naravnostnem spoznanju (*cognitio directa*) in zavesti, o tem, da je spoznanju ločenje subjekta in objekta bistveno, in odgovarja končno na vprašanje, ali dojemamo subjekt in objekt samo v njiju medsebojni odnosnosti ali pa tudi sama zase, kot nekaj absolutnega. V drugem poglavju (12—27) se avtor peča podrobno z zavestjo, ki jo najprvo opisuje, in pokazuje, kaka svojstva jaza in psihičnih dejev nam javlja zavest. Nato pa dokazuje osnovno trditev svoje razprave: zavestni deji so zavestni sami po sebi in sami v sebi, s sebi lastno imanentnostjo se povračajo sami v sebe in se tako zavedajo, odnosno subjekt se zaveda potom njih. To trditev pojasnjuje na sodbah, spominu in teženju, na kar govori še o vzvidnosti zavesti, o njeni nujnosti (pri tem oddelku str. 23 s. naslov ne odgovarja adekvatno obravnavani snovi) in slednjič o misli sv. Tomaža. Zadnje — tretje poglavje (28—52) se peča z več dodatnimi vprašanji in ugovori. Zanimajo: 2. oddelek (31—34), kjer avtor podaja mnenje, da zavestni čutni deji sestojijo bistveno iz dveh sestavnih delov: razsežnega in enovitega; 4. oddelek (40—43), kjer dobro pojasnjuje, da akti — od zunaj vzbujeni zadostno določajo in determinirajo subjekt v to, da se zaveda, ker sta jaz in akt v zavesti prisotna s svojo fizično bitnostjo; 6. oddelek (48—52), kjer temeljem zavesti, spominjanja in sklepanja izvaja, kako subjekt spoznava svojo istovetnost.

Katzingerjeva razprava sicer ne prinaša posebnih novih izsledkov, pa vendar pregledno, logično in kratko povzema glavna psihološka vprašanja o človeški zavesti. Manjka pa odgovora na to, so-li kaki psihični pojavi nezavestni in, ako jih ni in so kateri samo nepazeni, kako tedaj, da so ti zavestni, pa kljub temu nespoznani. Jezik je sholastično precizen, dasi slog mestoma nemško težak.

Dokazi, ki jih avtor navaja str. 15 s. za to, da so duševni pojavi zavestni sami po sebi, se zde premalo trdni ali vsaj ne dovolj podrobno izvedeni. Dokaz za to trditev se zdi ta: 1. introspekcija nič ne javlja o dejih, ki bi osvetljevali psihične pojave z zavestnostjo; 2. da se izognemo pohodu v brezmejnost, se moramo prej ali slej ustaviti pri psihičnem deju, ki dojema in je obenem dojet, ali bolje, ki sam sebe sam po sebi dojema in ni razloga, da ne bi tega svojstva pripisovali že takoj prvemu deju. To tudi avtor navaja (15). Iz tega pa, da je jaz svesten samega sebe samo kot psihično dejaven in zavestnosti psihični deji dati ne morejo, če je sami nimajo (15), avtorjev sklep sledi le, če so deji vzrok — lični ali tvorni ali vsaj sovzrok zavestnosti; da niso morda samo pogoj, tega avtor izrečno ni dokazal. Glavni dokaz (prim. 53) zajema K. iz Avguštinove misli, da ni ničesar tako v spoznanju kot spoznanje (15 s.). K. pravi: quia vero percipere in percipere invenitur non sola potentia, sed actu, indeque se ipso in actu adest, idque ab ipso primo instanti, intelligitur, talem actum se ipso redire in se ipsum seu conscium esse. Ta prehod se ne zdi utemeljen. Res je: nič ni tako v spoznanju kot spoznanje, nič tako v dejanskem spoznanju kot dejansko spoznanje, ali vendar le kot tako, kakršno je. Je pa li to spoznanje samo spoznanje objekta ali pa tudi samega sebe, to je vprav vprašanje. Zato se ta dokaz v obliki, kakor ga podaja K., zdi krožni dokaz. Isto se zdi o nadaljnjem dokazu. Avtor izvaja (16): Obiectum imagine intentionali adest in actu, actus per se ipsum actu sibi adest, item subiectum actuatum est per actum: hinc, quia haec tria in actu adsunt et actus attingit, quae actu in eo sunt, tria ista percipiuntur quantum in actu sunt: obiectum ut obiectum, percipere ut percipere, Ego ut Ego percipiens actum et obiectum. Akt spoznanja gotovo zaznava vse, kar je v njem prisotnega intencionalno, ni pa metafizično nujno in tudi ni resnično, da bi dognal vse, kar je v njem ontološko prisotnega. Da sta v spoznanju prisotna akt in jaz ontološko, je samoobsebi umevno; ali sta prisotna tudi intencionalno, tega vprašanja avtorjevo izvajanje ne reši razvidno.

A. Zupan.

Telch, Dr. Carolus, *Epitome Theologiae Moralis Universae*. Ed. 6a. 17×9 cm, XLII+571 pagg. Oeniponte 1924, Fel. Rauch.

Epitome je sestavljena na podlagi dobro znane Noldinove moralke. Po mojem mnenju bi bilo najbolje ponavljati Noldina po Noldinu in ne po kakem posnetku. Toda gotovo je na tisoče čitateljev, ki mislijo drugače, sicer bi Telchova Epitome ne bila doživela že 6. izdaje. Kdor zna moralke precej dobro, mu bo ta repetitorij koristen; v njem bo našel vse definicije, razdelbe in moralna načela; povsod se upošteva določbe cerkvenega zakonika. Zunanja oblika je zelo pripravna (žepna); knjižica, ki ima nad 600 strani, je komaj 12 mm debela. — Krasno uspelo je v tej epitomi šestero dodatkov (appendices): 1. Catalogus peccatorum pro confessione generali (pp. 396—401); 2. Speculum canonicum parochi (401—411); 3. 201 sententiae probabiles ex tota theol. morali ad usum confessoriorum (411—445); 4. Examen sponsorum (446—455); 5. Loca, in quibus

valebat et in quibus non valebat decretum Tridentinum »Tametsi« (455—467); 6. Canones novi Cod. iur. can. textum libelli huius spectantes (467—479). Radi prvih pet dodatkov bi knjižico vsakemu duhovniku s praktičnega stališča toplo priporočil. Index rerum (480—571) je zelo skrbno sestavljen. J. Ujčić.

Handbuch für die religiös-sittliche Unterweisung der Jugendlichen in Fortbildungsschule, Christenlehre und Jugendverein. Unter Mitwirkung des Freiburger Katechetenvereins herausgegeben von Dr. W. Burger. I. Christliche Lebenskunde. Str. VIII in 168. — II. Christliche Grundlehren. Str. VIII in 152. — III. Kirchengeschichte. Str. VIII in 192. — Freiburg i. Br. 1922, 1922, 1923.

Knjižice ne podajajo izdelanih katehez, obsegajo pa bogato versko-vzgojno snov, ki naj bi jo vzgojitelj z mladostniki obravnaval, najprimerneje v obliki neprisiljenih razgovorov. Prvi del — Življenje poveri — govori najprej o temelju in splošnih načelih npravnosti: o namenu človeškega življenja, o božji volji v zakonu in vesti, človekovi volji in odgovornosti, o soglasju in nasprotju z npravnim redom. Posamezna razmerja, ki naj jih ureja npravno življenje, označujejo naslovi: Človek kot osebnost, Človek v poklicu, Družina, Država, Cerkev, Krščansko-gospodarski pouk. Sklep tega dela tvori »Dopolnitev v Bogu« z vzorniki krepostnega življenja in z najvišjim vzorom npravne lepote, z Odršenikom. Drugi del — Temeljni nauki krščanstva — ima apologetično vsebino v treh poglavjih: Bog in religija, Razodetje in Kristus, Kristus in katoliška cerkev. Najobširnejši je tretji del — Cerkvena zgodovina —, ki podaja učno snov v nazornih metodičnih enotah, tako da so posamezne časovne in življenske slike v medsebojni zvezi. Učne slike so n. pr.: Cerkev v boju in zmagi, Cerkveni očetje, Reformacija, Sv. Ignacij in jezuitski red, Misijonstvo, Prosvitljenost in francoska revolucija, Napoleon in cerkev, Stanje cerkve v sedanjosti. — Badensko katehetsko društvo je pa dalo s tem delom dober učni in vzgojni pripomoček katehetom, ki imajo opraviti z zrelejšo mladino, pa tudi sploh vzgojiteljem, ki se trudijo, da bi v mladih srcih budili ljubezen do cerkve, zaupanje do krščanstva in veselje do krepostnega življenja. Jož. Demšar.

Ries, Dr. Joseph, **Katholische Lebensführung.** Gedanken für Fortbildungsschule und Christenlehre. 8°, VIII + 230 str. Freiburg i. Br. 1924, Herder.

Ries je bil dalje časa katehet na višji dekliški šoli. Kot vesten veroučitelj se je za kateheze prav pridno pripravljal; duhovniki so ga prosili, naj bi izdal svoje zapiske, in to je storil s pričujočo knjigo. Ne nudi nam izdelanih katehez, ampak samo građivo, ki se enako dobro lahko uporabi v šoli ne le dekliški, ampak tudi deški kakor tudi pri cerkvenih govorih, zlasti še krščanskih naukih. Vse to, kar je treba v svet odhajajoči učenki povedati, obravnava pisatelj: Odkod življenje sploh? versko življenje; kako moramo skrbeti za svoje zdravje? Posebno lepo in jasno, pa silno previdno je pisano

poglavje, ki govori o čistosti; vse omenja, kar je treba vedeti, a tako, da tudi najbolj občutljivega ušesa ne žali. Najbolj obširno je poglavje, ki piše o notranjem življenju (str. 79—131). Tudi to je prav umestno, saj mora katehet v primerni obliki podati zlasti starejšim učenkam glavna poglavja iz asketike.

Knjiga je pisana dosti živahno, lahko umljivo in jo bodo s pridom rabili katehetje, pa tudi pridigarjem bo dobrodošla.

C. Potočnik.

Pierre Coste, Prêtre de la Mission. **Saint Vincent de Paul. Correspondance, Entretiens, Documents.** Paris, Librairie Lecoffre 1920—1924. 8°. Izšlo je skupno 13 knjig, vsaka obsega po 450—800 str. Posamezni zvezki se lahko tudi separatno kupijo.

Pierre Coste, duhovnik misijonske družbe, je pač najboljši sodobni poznavatelj sv. V. P. Leta 1922 je izdal na 23 straneh tiskano razpravo o rojstnih datih sv. ustanovitelja,¹ kjer proti drugim zgodovinarjem ugotavlja, da je bil sv. V. rojen 24. aprila 1581. l., ne kot so po Abellyju dosedaj trdili: 24. aprila 1576. Z dovoljenjem sedanjega vrhovnega predstojnika lazaristov Verdierja je z izredno pridnostjo zbiral in izdal pisma, nagovore in dokumente, ki se nanašajo na velikega svetnika. Celotno delo obsega več kakor 8500 strani.

Francoska javnost je z veseljem pozdravila to delo, zlasti še kot važen prispevek h kulturni zgodovini 17. stoletja in zelo laskavo ocenila. Kot slišim, namerava isti pisatelj v par letih izdati tudi kritično biografijo sv. V. P.

Delo je razdeljeno v tri oddelke. V prvih osmih knjigah objavlja Vincencijeva pisma. Kar čudno se nam zdi, kje je veliki ljudski misijonar mogel dobiti toliko časa, da je napisal okoli 30.000 pisem. Veliko se jih je porazgubilo. Coste jih je priobčil nekaj nad 3300, izmed katerih pa je le 1800 popolnih. Pri nekaterih se pozna, da jih je svetnik pisal z veliko naglico, včasih pozno v noč.

Zelo veliko jih je naslovljenih na soustanoviteljico usmiljenih sester Ludoviko de Marillac (okoli 400), na predstojnike samostanov v Marseillu (150) in Turinu (130). Pisal pa je tudi večkrat sv. očetu, kardinalom, škofom, francoski kraljici, poljski kraljici in privatnim osebam. Do l. 1645 je pisal vse sam lastnoročno; ko pa je njegovo ogromno delo le preveč narastlo in se je tudi že postaral, si je izbral za tajnika najprej brata Ducourneauja in nato še Robineauja, ki sta vodila njegovo korespondenco.

Iz vsega odseva njegova velika dobrota, ponižnost, razsodnost, preprostost, pa tudi praktičnost. Že iz pisem kot tudi iz nagovorov vidimo, kako svetnik raste pred našimi očmi. Pa četudi je postajal bolj in bolj nadnaraven, zato smisla za praktično življenje ni izgubljal; z nepopisno skrbjo in ljubeznijo je čul nad vsemi svojimi ustanovami.

¹ Pierre Coste, La Vraie Date de la Naissance de St. Vincent de Paul. Dax 1922.

V 9. in 10. knjigi je zbranih 120 nagovorov ali razgovorov, ki jih je govoril usmiljenkam. Govoril je same praktične stvari in tako prepričevalno, da je moral imeti uspehe. Kakor iz pisem se vidi tudi iz nagovorov prav svetniška ponižnost, čudovita preprostost in velika ljubezen do duš. Par njegovih stavkov je več zaleglo kot pri drugih celi govori. V. je bil nadarjen, duhovit in učen. Vidi se, da se nikoli ni boril za izraze in ne za misli. Kot govornik je znal vplivati na razum, voljo in srce. Nekateri odlomki so pravi biseri govorniške umetnosti.

V 11. in 12. knjigi je Coste objavil 224 govorov, govorenih V. sobratom. Velika večina se je izgubila; pisatelj pravi, da ko bi se bili vsi ohranili, bi deset debelih knjig zanje ne zadostovalo. Tudi iz njih odseva V. duh, ponižnost, ljubezen; čuti se, da govori vedno *ex abundantia cordis*. Sobratje so ga zelo radi poslušali in čas jim je pri teh nagovorih le prehitro minil.

Sv. Vincencij je imel navado, da je določil temo za prihodnjo konferenco nekaj dni prej. Ne samo pri misijonarjih, ampak tudi pri sestrah. Pri konferenci sami pa je klical, kakor se mu je zdelo, zdaj tega, zdaj onega, zdaj to, zdaj ono, da so »povedali svoje misli«. Pri sestrah je po navadi po vsakem odgovoru takoj vmes posegel, tako da so bile te konference res nekaki razgovori (*entretiens*) med očetom in duhovnimi hčerami. Po svoji »mali metodi« je skoraj vedno določil, naj pri razmišljanju o napovedanem predmetu odgovarjajo na troje vprašanj: *K a j je to? Z a k a j se prizadevati za to in to? K a k o to doseči?* Na podlagi teh vprašanj so mogli tudi najpreprostejši precej povedati svoje misli.

Konference nam ne nudijo izvirnega besedila sv. Vincencija. Pisali so jih takoj za njim njegovi misijonarji in usmiljenke. A dočim so konference za misijonarje v neki točnejši redakciji, nam nudijo konference za usmiljenke točnejšo sliko žive besede sv. Vincencija. Bl. Ludoviki je bilo veliko na tem, da so bile pisane konference kolikor mogoče natančen posnetek govornjene Vincencijeve besede. Ko se je nekoč neki misijonar ponudil, da hoče spraviti konference za usmiljenke v lepšo obliko, z boljšo dikcijo in logično zaokroženostjo, se je temu branila rekoč, da jih ima tako najraje, kakor jih je govoril »gospod Vincencij«.

Mnogo teh konferenc je spisala bl. Ludovika sama in nekaj njenih avtografov je še ohranjenih; druge pa njene tajnice.

Zadnja, 13. knjiga obsega važne zgodovinske dokumente, ki se nanašajo na sv. V. oziroma njegove ustanove: misijonarje, usmiljenke in Dames de la Chlarité.

G. Coste je zbiral gradivo za novo izdajo z veliko marljivostjo in zelo kritično. Vse avtografe je skrbno fotografiral, med njimi tudi tiste, ki jih hrani British Museum v Londonu, kjer se je v ta namen dalj časa mudil.

Mnogo pisem in konferenc je bilo uničenih za časa velike revolucije, ki se je pričela vprav z napadom na St. Lazare v noči od 12. do 13. julija 1789, torej dan pred zavzetjem državne ječe »Bastille«.

Ravno ob tem napadu je bilo mnogo uničenega in raznešenega. Največ gradiva hranita materni hiši misijonarjev in usmiljenk v Parizu, dalje njihova samostana v Turinu in Krakovu. Mnogo jih je tudi v privatnih rokah. Zanimivo je to, da so g. Costu, medtem ko je delo izhajalo, došli novi originali, za katere poprej ni vedel. Uvrstil jih je ob koncu posameznih knjig kot *Supplément*.

Na podlagi te kritične izdaje je šele mogoč res kritičen življenjepis sv. V. Costovo delo ni bilo lahko že zato, ker je bilo treba prepisati vse iz francoske ortografije 17. stoletja v današnjo ortografijo in pa ker je 17. stoletje še jako malo poznalo zakone in načela kaligrafije — stoletje, v katerem so včasih celo zastopniki višjih slojev bili med analfabeti.

Nikakor nisem hotel oceniti Costovega dela, kot zasluži, samo spomniti sem nameraval na to, da so Vincencijevi bogati zakladi v kritični izdaji dostopni vsem, ki se zanje zanimajo. Iz celotne zbirke prelepo odseva resnica, da je bogato notranje življenje nujen pogoj blagoslovljenemu zunanjemu delovanju, kot lepo poudarja general Verdier v uvodu 9. knjige, ko pravi: *On apprendra de lui même que la condition de la vie d'oeuvres est précisément l'intensité de la vie intérieure.*

Vincencij je resnično *grand homme*. Lahko ga uvrstimo med prve dobrotnike človeštva. Francozi pa so mu dolžni še posebno hvalo kot velikemu reformatorju francoskega klera.

Po Costovem delu bo moral seči vsak, kdor bo hotel sploh kaj pisati o sv. Vincenciju.

C. Potočnik.

Č u k a, Dr. Jacobus, *Instructio super iure matrimoniali*. 8^o, str. 89. Split 1925, Hrvatska knjižara.

V priročni obliki vsebuje knjižica kanone 1012—1143 večinoma dobesedno z najpotrebnejšo razlago in na kratko tudi tozadevne državne zakone, zato jo bodo duhovniki zelo radi vzeli v roke in bo ležala na pisalniku vsakega župnega urada. Za drugo izdajo bi bilo želeti, da bi avtor dodal še iz procesnega prava to, kar mora znati vsak župnik, ki večinoma sestavlja za stranke obtožnico na cerkveno sodišče. Nadalje bi opozoril na nekatere malenkostne netočnosti: Brezoblično sklenjene zaroke so le veljavne, ako so sklenjene pred 19. apr. 1908 (*»Ne temere«*), ne pa pred 19. majem 1918 (veljavnost novega kodeksa); novi kodeks je *»Ne temere«* le v toliko popravil, da tudi veljavna zaroka nima drugega pravnega učinka kot tožbo na povrnitev povzročene škode (str. 7). — Pri izpraševanju ženina in neveste mora župnik v e d n o vprašati, ali svobodno privolita v zakon (str. 8). — Ni predpisa, da se morajo vršiti oklici *inter Missam c a n t a t a m*, če se ne vršijo med farno božjo službo; kodeks zahteva samo, da mora biti navzoč *populus frequens* (str. 13). — Napačna je trditev, da se mora veljavnost zakonov razsojati od časa promulgacije novega kodeksa; obveznost kodeksa tudi v zakonskem pravu traja šele od 19. maja 1918, ne pa od njegove promulgacije 27. maja 1917 (str. 19). — Dobro bi bilo, ako bi se kratko navedle vsaj najglavnejše škofove dispenciacijske pravice na podlagi kvin-

kvenalnih fakultet; ali da bi bilo vsaj citirano, kje se najdejo dotični formularji fakultet tiskani, da jih župnik v slučaju potrebe zna hitro najti (str. 23). — Pripomniti je treba k dispenciaciji in foro int. extra-sacr., da mora župnik v tem slučaju zaupno naznaniti škofu p r a v a imena prosilcev, da jih more zabeležiti v knjigo svojega tajnega arhiva. Causae dispensationis naj bi se navajale po novi formulaciji iz l. 1901. V tej formulaciji niso causae non canonicae, kot trdi avtor (str. 25). — Za naše državne urade naj se rabijo dosledno ista latinska imena, menjavanje povzroča zmedo (str. 30, prim. str. 15). — Med prepovedana društva šteje tudi novoprotestantsko in starokatoliško združenje (societas) — te spadajo med heretike, zaradi tega veljajo zanje predpisi mešanega zakona, ne pa kan. 1065 (str. 35). — Citat iz ogrskega zakona je pomanjkljiv (str. 50). — Povsem nova je trditev, da se razume pod izrazom parochus tudi vicarius cooperator (kaplan). Potemtakem bi kaplan sploh ne rabil nikdar nobene delegacije, pa vendar avtor sam govori o tem, da jo rabi. Samo za ono prehodno dobo, ko postane župnija vakantna, ordinarij pa še ni postavil upravitelja, preide župnikova oblast na kaplana, kan. 472, n. 2 (str. 61, 64).

Za večjo praktično uporabnost knjižice bi bilo dobro, ako bi avtor v oklepajih citiral številko kanonov in paragrafov državnih zakonov tudi tam, kjer jih navaja samo vsebinsko, ne pa dobesedno, tako bi mogel čitatelj, če treba, hitro najti besedilo dotičnih zakonitih predpisov.

Rožman.

Farrugia, P. Nicol. Ord. S. Aug., *De matrimonio et causis matrimonialibus tractatus canonico-moralis iuxta C. I. C. Mal. 8^o, VII+564 str.* Taurini-Romae 1924, Marietti.

Avtor je po vzoru Cappellovem združil pravno in moralno stran zakona v enoten traktat. Praktično je s tem knjiga brez dvoma pridobila, toda na škodo znanstvene temeljitosti. Ni se držal povsem kodeksovega sistema, marveč je takoj za pojmom in razdelitvijo zakona uvrstil poglavje o privoljenju in njegovih hibah. V formalnem oziru pripomnim: Ni dopustno, da se Corpus I. C. citira na različne načine (n. pr. str. 44, 53, 59, 68, 86, 477); citacija naj bo enotna in ne vidim povoda, da bi se uvajal drug način citacije, nego jo ima kodeks v svojih opombah. Razmeroma preobširno obdelana je zaročnica, ki po sedanjem pravu ni tako važna, da bi na škodo važnejših vprašanj zavzemala preveč prostora. Tudi ponavlja se avtor večkrat (zlasti str. 300 sl. in 533 sl.). Značilno je, da more za pouk zaročencev navesti samo nemško literaturo; citat je vzet dobesedno iz Noldina III^e, 727, n. 1). Očividno povzema nemško literaturo iz drugotnih virov in je sam ne razume (n. pr. citira: L i n t z e r, Quartalschrift, 1905, p. 382). Vsebinsko se mi ne zdi upravičeno, da se presoja fornicatio ženske strožje kot moškega (str. 109). Dolga kontroverza, ali tvori excisio ovarii pri ženski spolno nezmožnost ali samo nerodovitnost (str. 280—290), je praktično neplodna, ker je in ostane vedno dubium facti, ne samo iuris. Po zatrdilu zdravnikov se nezmotljivo sploh ne da konstatirati, ali res manjka ovarij v svoji celoti,

tako da je naravno vsaka conceptio nemogoča. Če bi torej tudi kdo stal na stališču, da ne obstoja v tem oziru noben dubium iuris, ostane v vsakem slučaju še dubium facti — et matrimonium non est impediendum (kan. 1068, § 2). Neresnična je trditev (str. 367) — tudi Cappello jo ima —, da tvori cognatio legalis v Hrvatski in Slavoniji razdiraven zadržek. Po instrukciji zagrebškega ordinariata 25. okt. 1921 ta zadržek ne obstoja. (Naputak o ženidbenem pravu, 1921, 26.) Violenta retentio ni zadrževanje oropane žene — to je rop sam, ampak zadrževanje žene v kraju, kamor se je prostovoljno podala (str. 325). — To so le malenkostni nedostatki v sicer izborni knjigi, ki bo vsakemu dušnemu pastirju prav dobro služila, tudi kot učbenik se bo brez dvoma obnesla. Porabnost poveča dobro stvarno kazalo in pa kazalo vseh v knjigi razloženih kanonov. Ni se motil avtor, ko je čitateljem v uvodu napisal: »Hunc tractatum... vobis gratum fore confido.«

Rožman.

Latini Jos., Iuris criminalis philosophici summa lineamenta. Ad usum scholarum facultatis iuridicae pontificii seminarii Romani, 8^o, 213 str. Taurini-Romae 1924, Marietti.

Filozofski ali špekulativni del kazenskega prava obravnava trojni njegov predmet (delikt, kazen, obsodbo) zgolj abstraktno. Latini je o tem predal svoja v prav živahnem slogu sestavljena predavanja javnosti in s tem izpolnil vrzel v latinsko pisani pravni literaturi. Uvodoma kritično presoja razne teorije o naravi socialnega kaznovanja. Zametuje teorije pozitivne šole, ki zanikuje svobodno voljo in s tem vsako resnično kazen. V tako zvani klasični šoli odklanja teorije socialne pogodbe (Rousseau), pravičnosti, koristi ter zastopa tako zvano juridično teorijo, katero ponosno naziva italijansko. Ta vidi temelj kazenske oblasti v nujnosti, s katero se mora vsako kršenje juridičnega socialnega reda, izvršeno po zlorabi človeške svobode, zopet upostaviti. S to teorijo se uspešno čuva podlaga socialnega življenja: socialna varnost. V dveh neenako obširnih delih razpravlja potem še o zločinih in kaznih. Za nadaljnji študij bi bilo čitateljem ustreženo, ako bi bil na str. 59 sl., kjer našteva glavne evropske zastopnike kriminalnega prava v 18. stoletju, dodal tudi naslove glavnih njihovih del.

Rožman.

A Coronata, P. Matthaeus Conte, O. M. Cap., Ius publicum ecclesiasticum. Introductio ad Institutiones canonicas ad usum scholarum, 8^o, XIX+268 str., Taurini 1924, Marietti.

Kanonisti niso edini v tem, kaj spada v javno cerkveno pravo. To se pokaže, ako primerjamo vsebino tega učbenika z Cappellovim: Summa iuris publici eccl. Naš avtor je sprejel v svojo knjigo kot uvod pojem in razdelbo prava in družbe. V prvem delu obravnava notranje javno pravo, t. j. cerkev kot popolno družbo in njeno oblast; v drugem vnanje javno pravo, t. j. razmerje cerkve do države in do drugoverskih udruženj. Tretji del pa obravnava nekatera specialna poglavja: konkordate, vladarjev placet, appellatio ab abusu, cerkvene imunitete, vire cerkvenega prava in njih zgodovino in kratek pregled

virov rimskega prava. Torej vsebuje knjiga to, kar mi imenujemo navadno uvod v sedanje cerkveno pravo. V drugem delu dokazuje avtor v silogistični formi svoje teze o razmerju cerkve do katoliške, krščanske nekatoliške in paganske države. Pogrešam pa dandanes najvažnejše vprašanje, namreč razmerje do paritetne države, kakršna je n. pr. naša. Učbenik bi moral ravno v takih praktičnih vprašanjih dati popolno jasnost. Prav posebno dobro obdelano je poglavje o cerkvenih imunitetah, kjer podaja tudi kratek zgodovinski razvoj v cerkveni in državni zakonodaji.

Rožman.

Cocchi Guidus, Sac. Congr. Miss., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici* ad usum scholarum Lib. III., pars IV., V., VI., mal. 8°, 444 str. Taurini-Romae 1924, Marietti.

Ta zvezek kratkih Cocchijevih komentarjev, ki obravnava učeniško, beneficalno in imovinsko pravo kodeksa, spada kot vsi prejšnji med boljše komentarje te vrste. Ne uporablja samo skrbno vso najnovejšo avtentično interpretacijo in razno literaturo, ozira se tudi — čeprav zelo kratko — na cerkvenopravno zgodovino, brez katere je nemogoče dobro razumevati današnje beneficalno in imovinsko pravo. Daljših utemeljitev svoje razlage seveda ne prinaša, ker mu to okvir knjige ne dopušča, pa tudi nima namena, ker hoče podati samo kratek komentar, ki naj zadostuje za prvo razlago kanonov. Razlaga kan. 1435, § 1, n. 1, ki se ujema s Prümmerjevo (*Manuale iuris canonici*), se po temeljiti Hillingovi razpravi (*Archiv f. kath. Kirchenr.* 1924, 282—287) ne more več vzdrževati.

Rožman.

Opeka, dr. Mih., *Mesto na gori*. Štirinajst govorov o Cerkvi. V Ljubljani 1924, 8°, 123 str. Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Zopet novo delo našega odličnega, neumorno delavnega homileta dr. Mihaela Opeka! Kakor vsa prejšnja odlikuje se tudi to delo po globoko zamišljeni, mojstrsko izvedeni vsebini in klasično dovršeni obliki. »Mesto na gori« je veličastna ustanova Kristusova, nepremagljiva katoliška Cerkev. V uvodu pravi ganljivo govornik in izdajatelj, oziraje se na samega sebe: »To Cerkev božjo in oboževano oznanjajo ti drobni listi. Zložene so bile besede in izgovorjene zavoljo dolžnosti duhovske v potrebah težnih in nevarnih dni. Zložene pa so bile in izgovorjene nič manj zavoljo sile ljubezni in hvaležnosti. Nekoč — o davno že! — se je ustavil mlad popotnik v prečudnem domu prav ob Skali, odkoder tečeta resnica in življenje. In sedem rajskih let je tam resnico in življenje pil. Gospod Jezus! Zahvalim te za tisti dom ob Skali. Če ga pozabim kdaj, naj bo pozabljena desnica moja, moj jezik naj na mojem nebu obtiči, če ga do konca dni svojih ne bom ohranil na prvem mestu svojega veselja.« S temi besedami kaže, da mu je ravno ta snov neizmerno ljuba in mila. Vžil je v njo vso svojo neomajno ljubezen do svete Cerkve, katero je temeljito spoznal in vse njene razmere vsestransko proučil ob skali sv. Petra v Rimu. Nikdo ne more tako prepričevalno o Cerkvi govoriti, kakor tisti, ki je dalje časa bival v večnem mestu.

Štirinajsteri govori imajo sledečo vsebino:

I. Božja stavba. Ali je res Kristus kako Cerkev na zemlji ustanovil? Kristusove besede so jasne. »Ti si Peter, skala, in na to skalo bom sezidal svojo Cerkev.« — II. Na temelju apostolov. Apostolom je Kristus izročil svoj nauk, svoje zapovedi, svoje zakramente in vsa sredstva, s katerimi naj bi se ljudje zveličali, in — kar je glavno — vso oblast vladati Cerkev. »Z velikim Bossuetom moško govorimo pred vsem svetom: O sveta rimska Cerkev, mati cerkva in mati vseh vernikov, od Boga izbrana Cerkev, da njegove otroke v isti veri in ljubezni družiš, zmerom se bomo z vsem svojim srcem držali tvoje edinosti.« — III. Neporušna. Katoliške Cerkve ne bodo premagali do konca dni. Naj Cerkev tudi med nami ne mine, v naših srcih, v naših družinah, v naših občinah, v našem narodu. — IV. Trdnjava resnice. Kristus je dal svoji Cerkvi posebno moč, dal ji je dar nezmotljivosti, tako da se v verskih in нравnih naukih nikdar zmotiti ne more. Obljubil ji je svojo vedno pomoč: Jaz sem z vami vse dni do konca sveta. — V. in VI. Peter, t. j. skala. Je nadaljevanje IV. govora. Dar nezmotljivosti je dal Kristus sv. Petru in njegovim naslednikom. Cela Cerkev prizna, kar so l. 1862 v Rimu zbrani škofje v svoji adresi klicali Piju IX.: »Ti si za nas učenik zdravega nauka, ti si središče edinosti, ti si ljudstvu neusahljiva luč, pripravljena od božje modrosti. Ko ti govoriš, slišimo Petra, ko ti odločuješ, ubogamo Kristusa.« — VII. Nevredni papeži. Težka in jako kočljiva snov. Za občinstvo, ki mnogo bere in je že o papežih slišalo in čitalo najnesramnejša obrekovanja, je taka apologetična razprava neobhodno potrebna in zelo koristna. Govornik omenja Siksta IV., Inocenca VIII., Pavla II. in nesrečnega Aleksandra VI. A le-ti papeži ne dokazujejo ničesar niti proti papeštvu sploh, najmanj pa še proti papeževi nezmotljivosti. »Bog je že sodil (tiste papeže), kakor bo sodil nas. Toda usmiljeno ne bo sodil Bog tistih, ki neusmiljeno sodijo druge, zlasti še očete. Najvišji oče v Cerkvi pa je papež.« — VIII. Vir življenja in svetosti. Svetost ni drugega nego ljubezen do Boga in tako ljubezen oznanjuje sv. Cerkev, to je njen vrhovni smoter. — IX. Ladja v vesoljnem potopu. Extra Ecclesiam nulla salus! Kdor iz lastnega zadolženja ni ud katoliške Cerkve ali kdor od nje odpade, ta se zveličati ne more. — X. Še dva kamna spotike. To sta: inkvizicija in indeks. Težek predmet. Govornik je na podlagi zgodovine obrazložil potrebo inkvizicije in indeksa. Cerkev mora imeti obrambna sredstva. Klevetniki proti obema so ali nevedneži ali pa hudobneži. — XI. in XII. Dobrotnica na zemlji. Cerkve so samaritanska ljubezen. Cerkevno kulturno delovanje je blagoslov za celo človeštvo. Njeno ljubezen do vseh ubogih in sirotnih, slabih, zapuščenih, kakršnekoli časne pomoči potrebnih priznava cerkvena in svetna zgodovina. »Dejal je nekdo, da je zgodovina človeške dobrotelnosti — zgodovina katoliške Cerkve.« Krasen izrek! — XIII. Hiša božja in vrata nebeška. Središče in glavna naloga sv. Cerkve je: voditi k Bogu duše. Koliko sredstev zveličanja je v katoliški Cerkvi! Njen nauk, njene zapovedi, njeni opomini, njeni zakramenti, njene molitve so močni pripomočki k zveličanju. — XIV. Pojdimo za nebeško procesijo! Pretresljiv govor. Kdor izkazuje Cerkvi pokorščino, spoštovanje in ljubezen kakor svoji materi, ta se bo nekaj pridružil oni slovesni procesiji nebeščanov, ki so že šli, gredo, ki bodo še šli skozi Cerkev katoliško za Kristusom v večna prebivališča božja.

Tako je jedro le-te po obsegu male, a po mislih zelo obširne knjige. Ne dvomim, da jo bosta duhovnik in svetni inteligent z zanimanjem prebrala in z veliko koristjo uporabila. † Dr. A. Medved.

O p e k a, Dr. M i h a e l, **Zgodbe o človeku**. Dvajset govorov za smer življenja. V Ljubljani 1925. Mala 8^o, 204 str. Založila Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Z jasno in prepričevalno besedo, kot zna naš klasični govornik, daje O. odgovor na tista najbolj pereča vprašanja, v katerih mora vsak

biti na jasnem, da bo srečen za čas in za večnost. Vsi ljudje smo ena sama velika družina — tako nas uči s sv. cerkvijo — ustvarjeni po podobi božji. Bog nam je vdihnil neumrjočo dušo, ki bo živela večno. Popolna sreča nas čaka šele v nebesih pri Bogu, ki je naš najvišji gospod in kateremu moramo služiti. Prva dva človeka sta od Boga dano zapoved prelomila in tako je prišel na ves človeški rod izvorni greh, ki ima tako težke posledice. — Kristus nam je s svojim trpljenjem zopet odprl vrata v nebeško kraljestvo. Odrešil je vse in resno hoče, da bi se vsi ljudje zveličali, tudi pogani in tisti, ki so v napačni veri. Vsega bremena Kristus s svojo odrešilno smrtjo ni odvzel človeškemu rodu. Trpljenje je ostalo, prenašajmo ga v duhu vere in bo našim dušam v veliko korist. Z lepimi govori o štirih poslednjih rečeh konča zgodbe o človeku.

Odlika vseh Opekovih govorov je v lepi dikciji, globokih mislih in v toliki jasnosti, da jih s pridom posluša in prebira vsak. Zgodbe o človeku bodo zlasti tistim dušam, ki niso še povsem na pravi poti in jim je človeško življenje nerešena uganka, prinesle veliko koristi.

C. Potočnik.

Mrkun Anton, **Božje kraljestvo na zemlji**. Prva knjiga. Poganški misijon. V Ljubljani 1924. Str. 156. 8°. Dobi se pri župnem uradu Homec, p. Radomlje in v Ljubljani, Naša Sloga, Poljanski nasip 10.

Zelo dobro delo je storil župnik Mrkun, da nam je dal pri vedno bolj naraščajočem zanimanju za misijone v roke svojo knjigo o poganskih misijonih. To je prva slovenska knjiga te vrste in avtor je izpolnil veliko vrzel. Delo še ni dovršeno; izdati namerava še drugo knjigo, ki bo govorila o delu za unijo in tretjo o domačem karitativnem misijonu.

Vse, kar je najbolj važnega pri tem vprašanju, nam pisatelj podaja. Delo je razdelil na tri dele. Prvi govori o sostavnem misijonskem pouku; posebno zanimivo obravnava poglavje o misijonskem vodstvu in delavcih in o misijonskem delu. Drugi del, ki je za dušne pastirje in sploh vse, ki hočejo kaj govoriti o misijonih, posebne praktične važnosti, razpravlja o priložnostnem misijonskem pouku. Zbranega je veliko in dobrega gradiva za vsakovrstne priložnosti. Preskromno pa je vsekakor obdelan zadnji del: Naša pomoč misijonom. Vendar bi se tudi to dalo opravičiti s tem, da je pisatelj radi gospodarskih razmer moral štediti s prostorom.

Prav zanimiv je pregled katoliških misijonov po vsem svetu, le da je tiskan zelo nepregledno. Pogrešam tudi vsaj par preprostih misijonskih in verskih kart, ki bi bile nujno potrebne, ker premnogi misijonskih kart nimajo pri rokah; to bi tudi zelo poživilo pregled misijonov, ko bi lahko kraj, katerega pisatelj omenja, poiskali na zemljevidu.

Knjiga je pisana dosti živahno in umljivo in jo bodo tudi na pol izobraženci s pridom uporabljali. Mislil bi pa, da bi bilo za naše skromne razmere zelo oportuno, če bi se izdajanje takih knjig vršilo

po nekem enotnem načrtu; in ker je duhovniška misijonska družba Unio Cleri najbolj v to poklicana, bi menil, da bi kazalo pri izdajanju takih in podobnih knjig z njo se posvetovati, ker namerava baje tudi ta pričeti z izdajanjem rednih misijonskih publikacij.

Vendar vrednost knjige zato ni nič zmanjšana. Pisatelj je pokazal veliko idealizma tudi s tem, da je knjigo sam založil. Duhovnikom in vsem, ki se za misijone zanimajo, jo toplo priporočam.

C. Potočnik.

Beleške.

Prvi shod za proučevanje vzhodnega bogoslovja v Ljubljani.

Na Velehradu se je lani sklenilo, da se priredi l. 1925 v Ljubljani shod za študij vzhodnega bogoslovja. Iz skromnega shoda, kakršen se je nameraval, je pa nastal velik mednarodni kongres. Zanimanje za krščanski Vzhod se je zbudilo povsod in s tem zanimanjem zavest, da je treba nekaj popraviti in nadomestiti, kar se je doslej zanemarljalo ali ne dovolj cenilo. To je dejstvo, ki ga je treba vknjižiti kot razveseljiv napredek in kot pridobitev trajne vrednosti. Ljubljanski shod ni bil prireditev za propagando, ni bil shod za pogajanja z Vzhodom, ampak shod za študij Vzhoda, za umevanje vzhodnega krščanstva. Ta značaj je poudaril sv. oče Pij XI. v apostolskem pismu, ki ga je shodu poslal, naglasila sta ga presv. škof ljubljanski dr. Jeglič in predsednik pripravljalnega odbora prof. dr. Grivec ob otvoritvi v nedeljo 12. julija, ta značaj se je kazal vse dni do sklepne pobožnosti v stolnici na večer 15. julija in do posvetovanj veščakov dne 16. julija. Ta značaj shoda so spoznali in z veseljem priznali pravoslavni, ki so bili prisotni. Prav za prav je bila od pravoslavne strani iz kolegialnosti povabljena samo belgrajska pravoslavna fakulteta, ki je poslala tri zastopnike, dekana dr. Štefanovića ter profesorja Dimitrijevića in dr. Mirkovića. Predavanj se je udeleževalo tudi več Rusov, ki bivajo pri nas.

Udeležba je bila velika. Poleg Hrvatov, ki niso prišli kot gostje, marveč kot soprireditelji shoda, sta bili posebno častno zastopani Češkoslovaška in Poljska, dalje pa našteva tiskani seznam udeležence iz Rima, Carigrada, Sofije, Londona, Dunaja, Krke. Škofov je bilo na shodu devet: poleg ob eh slovenskih škofov nadškof dr. Leopold Prečan iz Olomuca, nadškof dr. Anton Bauer iz Zagreba, nadškof Raf. Rodić iz Belgrada, škof podlaski dr. Henr. Przeździecki (Siedlce), križevski škof dr. Dion. Njaradi, senjski škof dr. Jos. Marušić in apostolski administrator v poljski Šleziji dr. Avg. Hlond.

Shod se je pričel 12. julija s slovesno pontifikalno liturgijo sv. Janeza Krizostoma, katero je s štirimi koncelebranti opravil v stolnici sv. Nikolaja škof dr. Njaradi. Pri liturgiji, ki je napravila na vse globok vtis, je dovršeno pel mešani zbor glasbenega društva

»Ljubljana«. Po liturgiji je bilo otvoritveno zborovanje, na katerem je vzbudilo posebno radost apostolsko pismo sv. očeta Pija XI.

Venerabili Fratri

Antonio B. Episcopo Labacensi

Labacum.

PIUS PP. XI.

Venerabilis Frater,

salutem et apostolicam benedictionem.

Libenti sane animo a dilecto Filio Nostro Card. Joanne Tacci, qui quidem Sacro Consilio praeest Orientalis Ecclesiae rebus provehendis, certiores dudum facti sumus Conventum propediem in ista honoris tui Sede celebratum iri, quo homines coeant orientalium studiorum peritissimi, uti in Velehradiensi Congressu, superiore anno habito a Nobisque dilaudato, peropportune statutum est. Profecto dolendum est et paucos esse homines ab orientalibus rebus omni numero instructos et ipsos per regiones dissitas dispersos; ita ut utilissimum sit eosdem saepius congregari (id est singulis saltem annis), non modo quo altius uberiusque ea omnia exponantur quae ad occumenicam Ecclesiae unitatem pertinent, sed etiam quo efficacius rationes cognitae deliberationesque usquequaque divulgentur. Quapropter laetamur quod doctores Nostri Instituti Orientalis de Urbe, una cum aliis peritis viris, primum istum pro Orientalibus studiis conventum participant, ut congregatis praecipua tradant orientalis theologiae capita novosque excitent scientiae huius cultores: »illud persuasum habentes, ex recta rerum cognitione aequam hominum aestimationem sinceramque benevolentiam efflorescere, quae, Christi caritati conjuncta, religiosae reconciliationi unitatique, quam maxime est, Dei munere, profutura«. Ne cesses igitur, Venerabilis Frater, tam salutare coeptum urgere, una cum eis quos habes operis socios, imprimisque cum sollertissimo viro Francisco Grivec, doctore, de his studiis tam bene merito. Nos vero, intercessoribus sanctis apud Deum adhibitis Cyrillo et Methodio, regionum istarum apostolis, assistricem divini Spiritus sapientiam precamur vobis vehementer; quorum caelestium donorum praenuntia caritatisque Nostrae Apostolica sit Benedictio, quam tibi, Venerabilis Frater, iisque omnibus qui coetibus intererunt amantissime in Domino impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XXIX mensis Junii anno MCMXXV, Pontificatus Nostri quarto.

Pius PP. XI.

Na shodu je bila trojna vrsta prireditev: 1. znanstveni sestanki s predavanji in odgovori predavateljev na predložena vprašanja; 2. poučna predavanja za širše občinstvo; 3. cerkvene pobožnosti in molitve za cerkveno edinstvo.

Naravno je, da so znanstveni sestanki izpolnili največ časa, po 4—5 ur na dan. Ljubljanskemu shodu so bile v proučevanje namenjene tri skupine vprašanj: nauk o cerkvi, stanje vzhodnih cerkva in vzhodni obredi ter vzhodna askeza in vzhodno meništvo. Predavali so: iz papeškega Vzhodnega zavoda v Rimu ravnatelj Mihael d'Herbigny in profesorja B. Spáčil in M. Viller; od kongregacije za vzhodno cerkev msgr. K. Margotti; dalje profesor v grškem kolegiju v Rimu Dom Placid de Meester, carigrajska asumpcionista R. Janin in S. Salaville, prof. dr. F. Grivec, zagrebški profesor dr. J. Kalaj, bazilijanec p. I. Višoševič in apost. misijonar v Sofiji p. Damijan Gjulov.

Na popoldanskih poučnih sestankih za širše občinstvo so govorili škof dr. Njaradi, p. Štef. Šakač, prof. dr. F. Grivec, prof. dr. J. Debevec, p. dr. Rok Rogošič, prof. dr. J. Oberški, prof. dr. A. Šnoj, msgr. R. Kozák (Kromeřž) in prof. F. Pechuška (Praga). Poleg tega sta bili dve večerni predavanji s skioptičnimi slikami: v nedeljo je dr. Šnoj govoril o sv. Cirilu in Metodu in v torek dr. Grivec o Rusiji. Omeniti je treba tudi slavnostno akademijo v nedeljo, na kateri sta govorila p. dr. G. Rant o sv. Cirilu in Metodu in prof. dr. Grivec o Vlad. S. Solovjevu ter so odlični gostje sporočali svoje pozdrave. Pri akademiji je sodeloval pevski zbor glasbenega društva »Ljubljana«.

Cerkvene pobožnosti z molitvami za cerkveno edinstvo so bile v nedeljo popoldne in naslednje tri večere. V ponedeljek je imel pred ljudsko pobožnostjo p. d'Herbigny latinsko meditacijo za duhovnike. Pri sklepnih in zahvalnih pobožnosti v sredo je pridigal presvetli škof ljubljanski. Pred slovesno liturgijo v nedeljo je imel cerkveni govor stolni dekan dr. Tomažič, pri popoldanski pobožnosti pa prior p. V. Učak. Znanstvene referate in instruktivne popoldanske govore bomo priobčili v BV, da bodo čitatelji lista imeli priložnost seznaniti se z obravnavanimi tehtnimi vprašanji ter hkrati imeli spomin na važni in tako srečno uspeli shod.

V četrtek 16. julija dopoldne so se sestali predavatelji in bogoslovni profesorji in se posvetovali, kako naj se pospešuje študij krščanskega vzhoda. Sklenilo se je: 1. Sestavi se seznam vseh katoliških zavodov, kjer se goje orientalske študije, da bodo mogli stopiti v tesnejši stik. Slično se napravi seznam pravoslavnih študijskih zavodov. 2. Izdajati se začne bibliografija, ki naj obsega knjige in članke po revijah, ki se bavijo s krščanskim vzhodom, ter poda prav koncizne posnetke. 3. Prihodnje leto se združi sestanek za študij vzhodne teologije z mednarodnim evharističnim shodom v Chicagu, kjer bo po izrečni želji sv. očeta posebna vzhodna sekcija.

Ljubljanski shod za proučevanje vzhodnega bogoslovja je potekel v polno zadovoljnost udeležencev. Kot prvi shod te vrste naj bo z božjo pomočjo uspešno sredstvo za doseg vzvišenega cilja — cerkvene ekumenične edinosti. Za razdor najde pota človeška slabost sama, k edinosti pa vodi le božja modrost, božja ljubezen, božja moč.

Misijonska razstava v Vatikanu l. 1925.

Če katera, zasluži misijonska razstava v Vatikanu po vsej pravici naziv svetovna, saj nudi pregled vseh narodov sveta in njihove kulture. Kaj sličnega še ni pokazala nobena »svetovna« razstava in ne kaže noben muzej v taki popolnosti in splošnosti. Strokovnjaki bi morali napisati cele knjige, bogato ilustrirane, da bi podali točno sliko in izčrpali vsaj nekoliko ogromni znanstveni material, ki je nakopičen na prostoru 6390 m² vatikanske razstave. Nekoliko nadomešča taka znanstvena dela uradna, pomenu razstave primerno opremljena publikacija: Rivista illustrata della Esposizione Missionaria Vaticana. BV kot znanstvena revija ne more iti tiho mimo svetovnega dogodka prve misijonske razstave, registrira naj jo vsaj s kratkim, površnim opisom.

1. Ob priliki 300 letnice kongregacije de propaganda fide l. 1922 se je sprožila prva misel misijonske razstave. Pij XI., ki je baje некоč rekel, da hoče biti še bolj misijonski papež kot njegov prednik, je to misel uresničil v svetem letu veliko obširneje, kakor pa si je kdo mislil. Že v začetku leta 1923 je pozval prefekta propagande kard. van Rossuma, naj začne to misel realizirati. Spomladaj istega leta so se razposlali po temeljitom posvetovanju z generalnimi predstojniki vseh misijonskih redov prvi pozivi in prva navodila. V Rimu se je konstituiral centralni odbor, na čigar čelu je stal naslovni nadškof selevecijski msgr. Marchetti-Selvaggiani, tajnik propagande. Že z veliko nočjo 1924 so začele prihajati prve pošiljatve, do 1. novembra je bilo že 1718 velikih zabojev iz vseh delov sveta v Vatikanu in pričelo se je razstavljanje stotisočernih predmetov, ki polnijo zdaj razstavne prostore.

Na men misijonske razstave je razložil papež v svojem velikem govoru ob priliki slovesne otvoritve razstave dne 21. decembra 1924. Željno je pričakoval ta trenutek otvoritve iz onih globljih razlogov, ki so ga nagibali, da je dal prirediti to razstavo. Prvi razlog je čast božja, čigar sveto ime nosi misijonstvo po vsem svetu; čast Kristusova, čigar poznanje in odrešilne sadove razširjajo misijoni vsak dan bolj med narodi; čast katoliške cerkve, skupne matere vseh ljudstev, ki s pomočjo misijonov objema v svojem naročju vedno več sinov; čast kongregacije de propaganda fide, ki je oko in roka, glava in srce katoliškega misijonskega delovanja. — Drugi razlog papežev je ljubezen do misijonarjev in njihovo počeščenje. Ti junaki, ki v tako velikem številu vzdrže na težavni fronti vere in razširjajo resnico vere in civilizacijo v vsakdanjih vročih bojih, zaslužijo, da spozna ves svet njihovo delo in njihov trud. Papež jim je s to razstavo hotel pokazati, kako njegovo očetovsko srce posebno toplo bije za nje. — Tretji papežev razlog je eminentno praktičen. Misijonarji in vsi, ki se teoretično bavijo z misijonskim vprašanjem, naj dobé na razstavi vseobčen pregled svojega velikanskega in obširnega delokroga. Na ta način spoznajo natančno sile, ki delujejo v misijonih, pa tudi dosežene uspehe, vidijo pa tudi, koliko še dela

preostaja, kje morajo zastaviti še več moči, da se tako užge novo navdušenje za sveto misijonsko delo. Ne samo uspehi, tudi moderne zahteve misijonskega dela naj bodo vidne, zato je sv. oče prav posebno želel, da se znanstveni del razstave kolikor mogoče spolni, ker heroizem misijonarjev danes ne zadostuje, priti mora na pomoč tudi znanost, ki s svojimi ugotovitvami pokaže ravno pot in pa najprimernejša sredstva do cilja. — Č e t r t i razlog je s v e t o l e t o, v katerem iz vseh delov sveta prihaja toliko tisoč vernikov v Rim. Vsem tem hoče papež kot v veliki enotni sliki predočiti neizmerno misijonsko polje, da vidijo in berejo prekrasno zgodovino civilizacije in evangelizacije, katero je napisalo misijonsko delo dostikrat vprav z mučeniško krvjo. Pri tem pa naj se njihova srca vnamejo v dejanski ljubezni do tega velikega delovanja, katerega naj v bodoče še bolj podpirajo z duhovno in materialno miloščino. Kakor se razširja vedno bolj prostor misijonskega dela, tako se mora enakomerno razširjati ljubezen in pomoč vernikov. Misijonska razstava naj vse sveto leto vsem obiskovalcem razumljivo ponavlja papeževo prošnjo za p o d p o r o misijonom. V prvi vrsti prosi za pomoč molitve, ker misijonsko delo ni človeško, — vse bogastvo človeške pomoči ne izda nič —, ampak nadnaravno božje delo, katero brez milosti ne uspeva. Prosi pa naj tudi za pomoč duha, misli, dejanja in miloščine. Papež hvaležno konstatira, da dnevno doživlja v tem oziru čudeže človeške ljubezni do bližnjega in božje previdnosti, zakaj kakor se večajo potrebe misijonov, tako napreduje tudi miloščina ljubezni od vseh strani. Misijonska razstava pa naj enakomerno pomnoži delavnost in gorečnost misijonarjev ter molitev in miloščino vernikov. To so po papeževih lastnih besedah razlogi in vidiki, pod katerimi je inavguriral razstavo, ki v dosedanji zgodovini človeštva še nima para.

2. Splošni n a č r t razstave je bil po veliki noči 1924 predložen posebnemu znanstvenemu pododboru v pretres. Ta pododbor je bil sestavljen internacionalno iz misijonskih praktikov in strokovnjakov v etnologiji, veroslovju in misijonski vedi. Ta v več sekcij razdeljeni pododbor je izdelal načrt razstave, kakršna je sedaj. Načelo je bilo, da se razdeli razstava po delih sveta; vsako ozemlje pa se razdeli zopet po misijonskih družbah in redovih, ki tam delujejo. Delokrog teh misijonskih redov pa je istoveten s posameznimi apostolskimi vikariati in prefekturami. Vsak red je prevzel potem za svoj oddelek sam zbiranje in razpostavljanje predmetov in ves arrangement svojega oddelka. Tako vidimo precejšno različnost v načinu razstave in izbiri predmetov; vsebinsko in razstavno-tehnično niso vsi oddelki enakovredni; obiskovalca pa ta individualna različnost manj utruja, kakor pa enoličnost.

Prvotno je bilo namenjeno za razstavo samo dvorišče vatikanskih muzejev — cortile della Pigna —, kjer je postavljen velik paviljon v obliki črke U s šestnajstimi večjimi in manjšimi dvoranami. Kmalu se je pokazalo, da je ta prostor vsaj za polovico premajhen, in zgradili so poleg pisarne, prodajalne in kavarne v vatikanskem vrtu še sedem velikih paviljonov v treh sporednih vrstah. Pa še

ta prostor ni mogel obseči vseh doposlanih predmetov; porabili so še od vatikanskih muzejev silno dolgi hodnik, kjer sta nastanjena Museo Chiaramonti (antične skulpture) in Museo Lapidario (starorimski napisi).

3. Strogo znanstvene zbirke se nahajajo v petih oddelkih, ki so tako vmes med razne pokrajinske oddelke potaknjeni, da ne utrudijo nekega obiskovalca. Strokovnjak seveda bi jih imel rajši združene v enem paviljonu, da bi mu bil študij in pregled olajšan. A tehnične potežkoče so to prvotno namero onemogočile. Dosega pa svoj namen. Bogastvo posameznih znanstvenih zbirk je tako veliko, da se po pregledu enega dela tudi strokovnjak rad odpočije s pregledovanjem drugih, laže razumljivih oddelkov. Prvi znanstveni oddelek je posvečen zgodovini misijonov (dvorana 2. paviljona v cortile della Pigna). V štiri epohe je razdeljena misijonska zgodovina cerkve. Za prvo periodo (od apostolskih časov do 5. stoletja) je izdelal prof. Pieper (Münster) zemljevid, ki stoji na višku današnje historične vede. Nan 3000 imen mest je napisanih s peterimi različnimi barvami, ki značijo, za katero stoletje je bivanje kristjanov v njih dokazano. Drug zemljevid kaže pokristjanjenje Evrope (5.—12. stoletje). Zgodovinski dokazi misijonske metode zgodnjega srednjega veka so razstavljeni seveda v bolj skromnem številu, ker jih za to periodo več sploh ni. Bogatejša je zbirka tretje epohe (pozni srednji vek) iz dobe, ko so frančiškani in dominikanci prodirali v nepoznane pokrajine Azije in Afrike. Po dobi odkritij nastopijo jezuiti na misijonskem polju. Pregled te četrte dobe (1542—1846) zavzema polovico dvorane in nas vodi čez Ameriko v Kitaj, Japonsko, Tonking in Afriko. Dragoceni so rokopisi, tiski in faksimile-fotografije kitajskih knjig, raznih katekizmov in starih zemljevidov (n. pr. misijonska pota sv. Frančiška Ksav.; zemljevid Afrike frančišk. brata Petra Farde † 1691 itd.). Poleg jezuitov so razstavili še frančiškani (filipinski arhiv o obrednem vprašanju), kapucini (afriški misijoni 17. stoletja) in karmeličani. Ta zgodovinski pregled kaže jasno nepretrgano črto misijonskega delovanja cerkve od apostolov do danes.

Etnološki oddelek (dvorana 4. istotam) pa naj pokaže predmet, katerega misijonar obdeluje, paganstvo in njegovo kulturo, religijo in moralo. Ima pa tudi ta velepraktični pomen, da kaže one točke, na katere more misijonar pri posameznih kulturnih stopnjah svoje delovanje najlažje navezati, da pridobi dotični rod za Kristusa. Vzorno urejena razstava je delo znanega etnologa p. Viljema Schmidta S. V. D. (Mödling), kateremu so pomagali njegovi učenci in nekateri drugi strokovnjaki (n. pr. prof. dunajski prahistorik Menghin). Saj je tudi zelo mnogo predmetov iz dunajskega etnološkega muzeja. Za razstavo je bil merodajen sistem, ki ga je uvedel p. Schmidt v kulturno zgodovino. Po njem je razdeljena v tri velike skupine: prakulture (južne, centralne in severne prakulture, najmlajša prakultura bumeranga), razvitejše kulture (poljedelci in materinsko pravo) in mešane kulture (mešanica totemističnih lovcev in

materinskopravnih poljedelcev; mešanica živinorejcev in totemističnih lovcev). Zbrani so v originalih in fotografijah najznačilnejši predmeti materialne in duševne kulture vsake skupine. Slike raznih nekrščanskih templjev iz vsega sveta, jezikovni, verski in plemenski zemljevidi na stenah spopolnjujejo res vzorno razstavo, ki nudi tudi nestrokovnjaku vpogled v uspehe katoliškega raziskovanja na polju etnologije in veroslovja.

Središče znanstvenih zbirk tvori misijonska knjižnica (dvorane 6, 8, 10 istotam), čije ravnatelj je misijonski bibliograf dr. p. Robert Streit O. M. I. Tu najdemo skoraj vso starejšo in novejšo literaturo o misijonih (zgodovina, metoda itd.), vse katekizme, prevode sv. pisma, razne šolske in učne knjige v vseh jezikih, ki so se doslej rabile v misijonih. Poseben oddelek vsebuje vse misijonske liste in revije. Tu na prvi pogled vidimo, kolikšen pomen je imela v zadnjih treh stoletjih tiskarna propagande. Ker pa so knjige — posebno starejše, redke in dragocene — last posameznih redov, zato je tudi razdeljena po misijonskih družbah in redovih, ki so jih dali na razpolago. Izdelan pa je stvaren katalog, ki omogočuje uporabo knjižnice strokovnjakom. Najimpozantnejši del knjižnice je jezuitski, ki v misijonski literaturi zavzema prvo mesto.

Statistični del razstave je nastanjen v dolgem hodniku muzeja Chiaramonti. Tu kaže poleg kongregacije de propag. fide nad 50 misijonskih družb in redov svojo zgodovino in obseg današnjega delovanja. V številkah in grafičnih tabelah je nakopičenega mnogo gradiva, pa ga utrujeni opazovalec komaj še zapazi, navadno namreč pridejo obiskovalci v ta del nazadnje. V svoji preprostosti imponira tu razstava misijonske križarske vojske katoliških dijakov v Sev. Ameriki, ki šteje pol milijona članov, kateri se rekrutirajo iz 3000 raznih škol in kolegijev. Predsednik je nadškof Moeller v Cincinnatiju.

V vatikanskem vrtu ima poseben paviljon medicinski oddelek, katerega so bogato založile razne ital. medicinske fakultete, ki se pečajo s tropično medicino (Milan, Bologna), posebno pa institut za tropično medicino v Hamburgu in še drugi nemški zavodi. Vsak lajik vidi tu, kolikega pomena je, da sta misijonar in misijonarka tudi medicinsko zadostno naobrazena. Mnogo hudih sovražnikov zdravja preti njima in domačinom. V mikroskopičnih preparatih, povečanih fotografijah in voščenih maskah gledamo pojave številnih tropičnih boleznih: malarija in mnoge druge vrste mrzlice, trahom, elephantiasis, spalna bolezen, kuga, kolera, gobavost, koze, razne kožne bolezni in njeni povzročitelji, kače, črvi, otroške bolezni v Afriki in Kitaju, tuberkuloza. Zanimiva je zbirka kakih 2000 zdravnih zelišč iz kitajske lekarne, katere je zbral misijonar p. Kolumban Clement O. F. M. Načrt za to razstavo je napravil monakovski prof. Hermann Dürck. V ozadju paviljona je postavljena v naravni velikosti skupina: »Karitas v službi gobavih«, ki vsakega obiskovalca živo opozori, da le krščanska ljubezen združena z medicinsko vedo more lajšati strašno gorje bolnega človeštva.

4. Posamezni razstavljalci so se potrudili, da bi iz svojega okraja pokazali predvsem pagansko verstvo, ki je mrko, polno pesimizma, brez sledu ljubezni in usmiljenja. Maliki in fetiši so strašila, ki vzbujajo grozo ali pa gnus; ni božanstva, ki bi predstavljalo očeta, rešitelja ljudstva. Nadalje nam hočejo pokazati kulturo domačinov — deloma zelo primitivno, deloma zelo razvito (Indija, Japonska) in pa napredek civilizacije pod vplivom misijonskih delavcev. To je splošna tendenca vseh oddelkov razstave.

Napravimo kratek sprehod skozi to panoramo celotne obljudene zemlje.

Prvi prostor je posvečen zibelki krščanstva — Palestini. V sredi dvorane je velik relief (6 × 3 m) svete dežele poleg dveh manjših, ki nazorujeta Golgota in Jeruzalem. Velike stenske slike kažejo razvoj krščanstva v Palestini od rojstva Jezusovega preko Konstantina in Helene, preko križarskih vojsk in frančiškanske kustodije svete dežele do danes, ko je bila dežela zopet poškropljena s krščansko krvjo. Štiri slike kažejo mučeništvo kristjanov I. 1920 (p. Stefan Salincatian v Donkale; p. Leopardo Belluci v Kherbet-el-Gazal; p. Albert Amarisren v Cerugekale; p. Franč. de Vittorio z dvema nunama in 32 sirotami v Mugink-de-Resi). Modeli bazilik v Getzemaniju in na gori Tabor kažejo najnovejše delovanje katoličanov. Tudi domača orientalska obrt je zastopana, posebno v krasnih preprogah.

Nehote sname obiskovalec klobuk, ko stopi v dvorano misijonskih mučencev (dvorana 3 v Cortile della Pigna). V sredi stoji v več kot naravni velikosti soha sv. Gregorija Velikega, pošiljajočega misijonarja sv. Avguština v Anglijo (delo Bertholda Müllerja — Charlottenburg). Stene so preobložene s slikami mučeništva misijonarjev iz vseh stoletij. (Nekatere so pač preveč krvavo-realistične). Pred panoramo mučeništva bl. ugandskih zamorčkov (3. junija 1886) je vedno polno gledalcev. Dragocene relikvije in spomini so zbrani v steklenih omarah: n. pr. brevir, sandali itd. sv. Franč. Ksaverija; kapuca, sandali, križ in kuta sv. Frančiška Asiškega; razni spomini (cilicij: železen pas z ostrimi zvezdicami) p. Marcela Mastrilli S. J. (1602—1637); prebodene in še s krvjo omadeževane obleke umorjenih misijonarjev bl. Janeza da Triora O. F. M. (1816), Florijana Robbrechta, bratov Teotima in Friderika Verhaegen; p. Viktorina Delbroucka O. F. M. (1898 v Kitaju) itd. Pretresljiva zbirka kaže, da je do današnjega dne resnično, da je kri mučencev seme novih kristjanov.

Iz indijanskih misijonov Severne in Centralne Amerike (dvorana 5 istotam) so razstavili jezuiti, redemptoristi, frančiškani in oblati Brezmadežne lepo zbirko indijanskih peresnih kinčev, znamenitih mirovnihih pip in zanimive izdelke domače pletilne obrti. Stene krasijo Galimbertove slike iz misijonov v sneženi Alaski. Pozornosti vredne so tudi rdeče barvane ilovnate skupine Indijancev, katere je Thorwaldsenov učenec Pittrich v letih 1845 in 1856 med rdečeokožci modeliral.

Skozi dvorano kongregacije de propag. fide, ki nudi s svojimi klopami ob stenah dobrodošlo priložnost za kratek odpočitek (reliefne karte Afrike in Azije, v sredini model indijske pagode štirih velikih nebeških kraljev), stopimo v oddelek Južne Amerike (dvor. 12 istotam). Tu so razstavili salezijanci prirodopisno in etnološko zelo bogato zbirko iz svojih misijonov med Indijanci. V povečanih fotografijah, v miniaturnih panoramah in oblečenih kipih naravne velikosti se nam predstavlja vse življenje tega ljudstva. V sredi prostora pa dominira velikanski kip Don Boscov.

V prihodnji dvorani (št. 13) je nastanjen bližnji orient (Sirija, Armenija, Mezopotamija in Arabija), kjer v hudih težavah delujejo kapucini, karmeličani, salezijanci, asumpcionisti, jezuiti in lazaristi. Umljivo, da v tem oddelku prevladujejo krasni izdelki preprog, pa tudi veliko množino ročnih del iz misijskih šol deloma v domačem deloma v evropskem slogu vidimo poleg modelov raznih mošej in plešoščih dervišev.

Dva prostora (dvorani 14 in 15) sta odmenjena za Indijo in Ceylon — v sredi stoji visok kip sv. Frančiška Ksaverija z razprostrtimi rokami, očmi dvignjenimi proti nebu, kot bi hotel v apostolskem navdušenju objeti ljubljeno Indijo, ki je zbrana v prezanimivi zbirki okrog nje. Kip, delo rimskega umetnika Mastrojannija, napravi globok vtis. Čudovita dežela Indija se nam predstavlja v modelih svojih pagod in palač, v krasoti svojih preprog in drugih ročnih del, v deloma naravno velikih deloma miniaturnih figurah, ki nam predočujejo življenje in delo ljudstva. Ginljiv prizor: »sv. maša v pragozdu« v naravni velikosti prav živo kaže žrtve, katere zahteva poklic od misijonarja v Indiji.

Zadnji prostor velikega paviljona v cortile della Pigna je posvečen Indo-Kini. Pariški misijonski seminar je napolnil največji del razstave, v kateri se odlikuje spomin na blažene anamske svečenike-mučence. Dominikanci so med mnogim drugim razstavili križev pot, sestavljen iz biserovine. Je delo domačinov in zanimiv zaradi tega, ker nam omogoči spoznati, kako globoko umevajo novospreobrnjeni kristjani trpljenje Kristusovo.

Na vatikanskem vrtu prevladuje veliki dvojni paviljon za Kitajsko. S pokrite terase, ki veže oba paviljona, je tako veličasten pogled na kupolo sv. Petra, da vsakdo postane in se zamakne v izredno lep razgled. V kitajskem oddelku prevladuje svila v najživejših barvah, ki je predelana tudi v cerkvene paramente. Bogata kitajska umetnost je istotako bogato zastopana. Modeli templjev in hiš, originalni oltarji, tisočeri kipi bogov in kitajskih svetcev, plastični prizori iz buddhističnega pekla, panorama pogrebnege sprevoda, papirnate figure sodnikov umrlih v originalni velikosti, ki se ob pogrebu sežigajo; panorame, ki kažejo delovanje misijonarjev v družinah in na cesti (pobiranje izpostavljene dece itd.), napolnjuje široko in dolgo lopo. Znamenit je pozlačen kip Buddhe v nadnaravni velikosti iz Kantona. V drugem oddelku paviljona je zastopana tudi Mongolija in Korea. Mongolski nomadi nudijo misijonarjenju skoraj

nepremagljive težkoče. V razstavi vidimo v naravni velikosti mongolsko družino pod njenim težkim šatorom iz klobučevine. Koreanska razstava še o veliki noči ni bila dovršena; prva pošiljatev (14 velikih zabojev) se je na morju vsled tajfuna ponesrečila.

Sporodna dva paviljona vsebujeta razstavo azijskih otokov, Japonske in Oceanije. Na prvem mestu so španski jezuiti s svojimi misijoni na Filipinih. Tu je razstavil p. Algué, direktor meteorološkega observatorija v Manili, zanimive inštrumente lastnega izdelka, kolorirane fotografije noš in narodovega življenja in najznačilnejše zastopnike favne in flore. Kapucini in očetje družbe Mill-Hill, ki misijonarijo na otoku Borneo, kažejo nepopisne težave in uboštvo, katere prenašajo na tem tropično bogatem delu zemlje. Večino vsega prostora zavzema Japonska. Nešteto japonskih drobnjav (nippes) napolnjuje steklene omare. — Kultura japonska je zastopana v originalnih svilnatih oblekah, v predmetih raznih državnih zavodov (naučnega ministrstva, ravnateljstva železnic, univerze v Tokiu, akademije umetnosti, državne tiskarne itd.). V slikah in modelih gledamo japonske pokrajine, poljedelstvo in ribarstvo. A tudi krvoločno preganjanje kristjanov v preteklosti kažejo stenske slike — in najnovejšo katastrofo strašnega potresa. Frančiškani so razstavili etnografsko zanimivo zbirko iz kulturnega življenja maloštevilnih (circa 18.000) japonskih prabivalcev Aino.

Drugi paviljon je ves namenjen za misijone v Oceaniji. Bujna tropična flora in favna je bogato zastopana — zbirka metuljev v blestečih barvah steylskih misijonarjev S. V. D. je sama zase muzej —. Strašno nasprotje lepoti in pestrosti narave tvorijo groteskna strašila: maliki in fetiši teh na najnižji stopnji kulture stoječih rodov. Orodja — rabljena (!) ljudožrcev, s katerimi so razkosali ubite (ali pa še žive) sovražnike, da so jih potem pojedli, pretresejo gledalca do dna duše in dajo vsaj nekoliko razumevati, kako nizko so padle duše, katere misijonarji v junaški ljubezni dvigajo k jasni luči in lepoti krščanstva. V tem oddelku so postavili očetje presv. Src (Picpus) svojemu sobratu p. Damianu, apostolu gobavcev († 1889 na otoku Molokai), vreden spomenik. V ozadju je naslikana panorama bivališča gobavcev, katero je p. Damian v mnogih težavah ustanovil — pred njim pa dragoceni spomini na tega heroja ljubezni: njegovo mizarsko orodje, palica, svojeročno napisan dnevni red, brevir, burza, v kateri je nosil sv. popotnico gobavcem, njegova mašna obleka itd. V sredi med temi spomini pa njegova slika na smrtni postelji: grozno razjeden obraz, nabrekle in gnojne ustnice, a oči polne ognja in hvaležnosti zrejo tja, kjer ga čaka plačilo za žrtev lastnega življenja v pomoč najbolj zapuščenim. Prav živo čutimo ob tem spomeniku, kako močno je krščanstvo, ki rodi take junake ljubezni, in redki so gledalci, katerim ne bi lesketala solza ginjenosti in hvaležnosti v očeh, ko se obrnejo od tega svetega kotička razstave k zadnjima paviljonima, kjer v prostornih dvoranah vidimo Afriko od Egipta do Kaplanda.

Prvi paviljon vsebuje severno in vzhodno Afriko. Poleg modelov kairskih mošej in egiptskih obeliskov so razstavili kapucini pregled svojega etiopskega misijona. Beli očetje podajajo iz centralne Afrike, Sudana in Sahare zelo zanimive predmete: orožje, izdelke primitivne domače obrti, pridelke poljedelstva in sadjarstva. Jezuitski misijonarji nam kažejo otok Madagaskar v verskem in kulturnem oziru prav izčrpno.










Drugi afriški paviljon obsega južno in zapadno Afriko. Tu je morda najlepši oddelek trapistov iz Marianhilla. Koliko civilizatoričnega dela so ustvarili tihi in požrtvovalni patri, je nemogoče opisati. Marianhill je kulturna centrala Afrike. Razstavili so med drugim izdelke svoje tiskarne v številnih afriških narečjih; celo šolske zvezke in naloge zamorskih šolarjev in njihove risbe moreš pregledati. — Enotno kulturno sliko nudi zadnji oddelek, kjer so razstavili misijonarji v belgijskem Kongu. Med nešteti predmeti ne smemo prezreti fotografičnih slik, zemljevidov in grafične statistike, ki nazoruje rast in padanje misijonskih uspehov zadnjih desetletij.

S tem pa pregleda še nismo končali. V dolgem hodniku muzeja Lapidario so razstavili še nebroj predmetov, ki v paviljonih niso našli prostora. V prvi vrsti najdemo tu evropske misijone, t. j. Balkan (Bolgarska, Albanija, Tracija, Moldavija) in potem severne protestantske dežele: Danska, Norveška, Švedska in Islandija. Npregledna je potem vrsta raznih modelov (cerkve, šole, templji, vodovodne naprave, mlini itd.), reliefov znamenitih, poganom svetih krajev iz raznih delov sveta — vsi ti predmeti niso našli prostora tam, kje je za dotični misijon določen prostor v paviljonih. Dragocena pridobitev za vsak muzej bi bila n. pr. zbirka 28 krasnih modelov raznovrstnih kitajskih ladij in bark. Zadnji predmet na dolgem hodniku je model kapele v vagonu (chapel Car, St. Paul N. S. A.), ki služi ameriškim misijonarjem sredi modernega paganstva in krivoverstva.

5. Ko stopimo utrujeni in nekako k tlom potlačeni od tisočerih vtisov na ulico vaticanskih muzejev in gremo počasi okrog ogromnega zidovja cerkve sv. Petra, tedaj šele se nam — odkriva počasi pomen te čisto svojevrstne razstave. Godi se nam morda kot nekaterim izobražencem, ki so izjavili sv. očetu, da je za nje ta razstava povsem novo razodetje. Mislili so doslej, da je misijonsko delo dobro in pobožno delo, primerno za izbrane pobožne duše, redovnike in redovnice, a zdaj so spoznali, kako velikansko in kulturno pomembno je misijonsko delo katoliške cerkve, ki pri naša moderni znanosti nebroj pobud, materiala in dejanskega napredka. Z eno besedo: Vatikanska misijonska razstava je svetovno važno dejanje tako za vernega katoličana kakor za versko indifrentnega človeka.

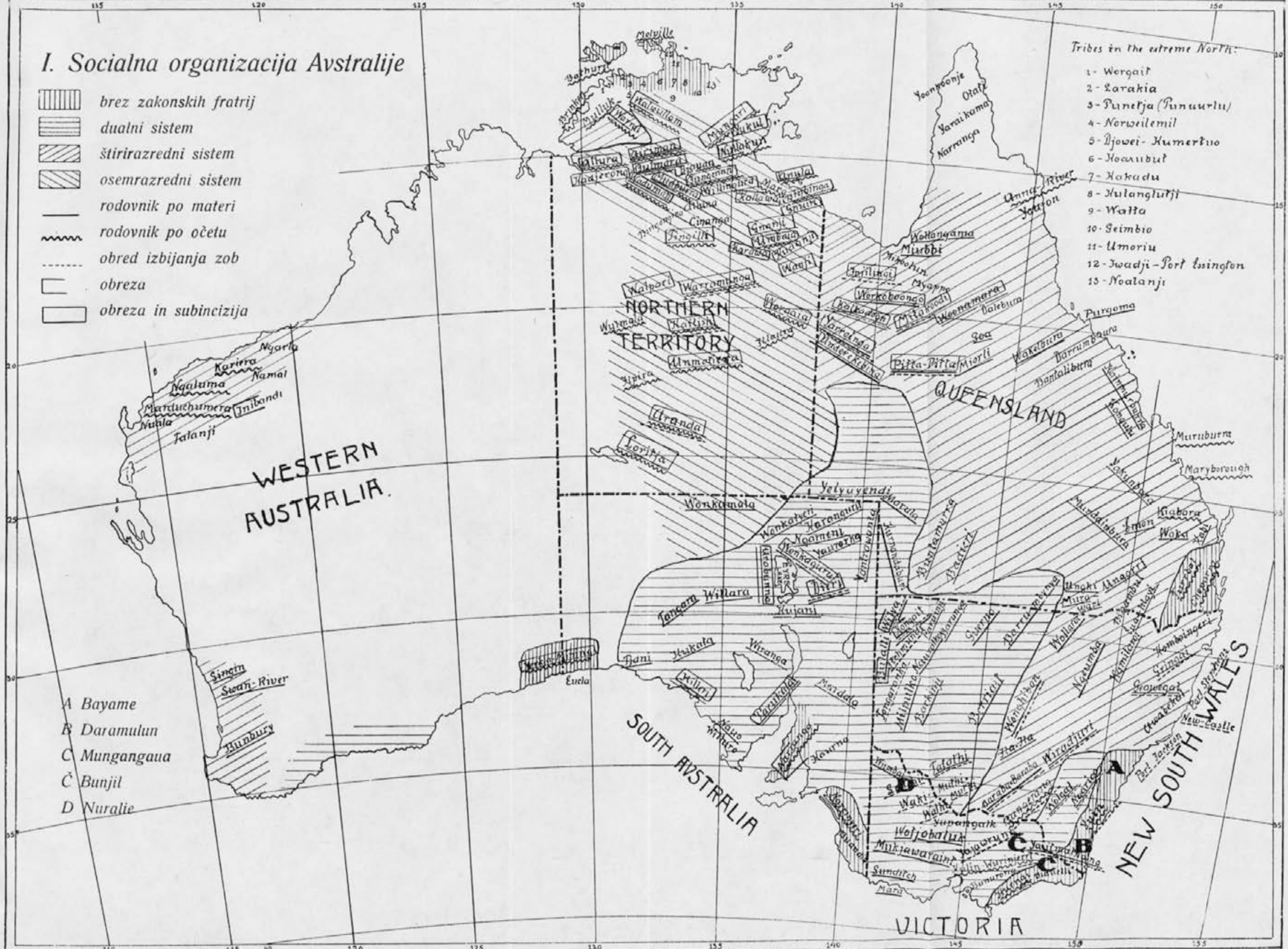
G. Rožman.

I. Socialna organizacija Avstralije

-  brez zakonskih fratrij
-  dualni sistem
-  štirimazredni sistem
-  osemrazredni sistem
-  rodovnik po materi
-  rodovnik po očetu
-  obred izbivanja zob
-  obreza
-  obreza in subincizija

Tribes in the extreme North:

- 1- Wergait
- 2- Zarakia
- 3- Punekja (Punuurlu)
- 4- Norwilemil
- 5- Djawei- Kumerbio
- 6- Moanubut
- 7- Hakadu
- 8- Kulanglutji
- 9- Walla
- 10- Seimbio
- 11- Umorui
- 12- Iwadji- Port Esington
- 13- Noalanji



- A Bayame
- B Darumulun
- C Mungangaua
- Č Bunjil
- D Nuralie

NEW SOUTH WALES

VICTORIA

Naročnikom.

Kljub prošnjam in opominom nekateri naročniki še vedno dolgujejo naročnino. Ponovno jih prosimo, naj vendar store svojo dolžnost in pošljejo zaostale zneske. BV bo nalogo, ki si jo je zastavil, vršil tudi za naprej in pričakuje, da bo našel pri slovenski duhovščini umevanje in podporo. Opozarjamo na seznam publikacij BA na zadnji strani ovitka. Prosimo prispevkov za tiskovni sklad BA. Seznam prispevkov, ki so došli po veliki noči 1925, se bo objavil v 1. zvezku prihodnjega letnika.

Nota.

«Bogoslovni Vestnik» quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis pro vol. V (1925) extra regnum SHS (Jugoslaviam) est Din 50. — Directio et administratio commentarii «Bogoslovni Vestnik»: Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

IV. versko-etnološki tečaj v Milanu

od 17. do 25. septembra 1925.

Na izrečno željo sv. očeta Pija XI. se bo vršil IV. mednarodni kongres organizacije Semaine d'Ethnologie religieuse v Milanu pod vodstvom generalnega tajnika p. W. Schmidta. Program je zelo bogat. Predavanja bodo pojasnjevala pred vsem etične nazore in idejo odrešenja pri raznih narodih v preteklosti in sedanjosti. Predavali bodo: Allo, Ballini, Batiffol, Calderini, van Crombrugghe, Dubois, Gahs, Garagnani, Gemelli, Gusinde, Junker, Koppers, Lemonnyer, Lindworsky, Nallino, Padovani, Pestalozzi, Pinard, Ruch, Schebesta, Schmidt, Schulien, Valensin, Wunderle. — Stroški: 1. Pristopnica 30 lir; 2. stanovanje in hrana dnevno 35 lir (posebna soba), 30 lir (soba za dva), 20 lir (skupne spalnice po zavodih). Prijave in denar za pristopnico, stanovanje in hrano naj se pošljejo na naslov: Dott. P a d o v a n i, Milano, Via S. Agnese 4.

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala;

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. I. Spoznavno-kritični del. 8° (XII + 504 str.). Ljubljana 1921. Cena 60 Din.

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

Prvi sešitek obsega kozmologijo in psihologijo, drugi filozofijo o Bogu, o religiji, npravnosti in nesmrtnosti.

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

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

Delo podaja najnovejše rezultate o sv. Tomažu, a je tako pisano, da je primerno tudi za vse, ki ljubijo lepe biografije svetnikov.

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

Tudi inozemska kritika je to delo s pohvalo sprejela. Prof. Spáčil (*Orientalia Christiana*, 1924, 314—317) pravi, da je med slovansko pisanimi deli o Cerkvi doslej najboljša, a med katoliškimi sploh eno najboljših zlasti radi dobre orientacije o vzhodnih cerkvah. Dostavlja, da je delo primerno tudi za lajke.

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

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

II. Razprave:

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

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

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

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