

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO XII

ZVEZEK III/IV

LJUBLJANA 1932

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Schmaus, Guilelmi de Alnwick O. F. M. doctrina de medio, quo Deus cognoscit futura contingentia	201
Snoj, Duh in slog evangelijev (De indole et stilo evangeliorum)	225
Fabijan, Avguštinov nauk o veri (Doctrina s. Augustini de fide)	235
Kovačič, Baraga — Slomšek	268

II. Praktični del (Pars practica):

Misterij in etika. — Jože Pogačnik	281
Nekaj misli dušnega pastirja na deželi o naši Katoliški akciji. — F. A-č.	287
Kako otrok vero doživlja. — J. Demšar	305
Pravde radi ničnosti ordinacije. — Odar	310

III. Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

»Bonnski stari zakon«: Preroki in hagiografi (M. Slavič)	310
--	-----

b) Ocene in poročila:

Tillmann, Das Johannesevangelium. 4. Aufl. (A. Snaj)	316
— Meinertz u. Tillmann, Die Gefangenschaftsbrieife des heiligen Paulus. 4. Aufl. (A. Snaj)	317
— Deneffe, Der Traditionsbegriff (F. K. Lukman)	318
— Marić, Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica (F. K. Lukman)	319
— Deneffe, Gualterii Cancellarii et Batholomaei de Bonomia O. F. M. Quaestiones disputatae de Assumptione B. V. Mariae (F. K. Lukman)	322
— Jaklič, Misijonski škof Friderik Baraga (F. Kovačič)	323
— Mayer, Katechetik. 2. Aufl.; Etl, Katechetische Didaktik und Pädagogik; Hefler, Metodika regijske nastave i odgoja (J. Demšar)	325.

IV. Razno (Miscellanea):

Sv. Ambrozija razlaga Lk 6, 17—23. Pripombe k lekcijam 3. nokturna officii plurimorum martyrum extra tempus paschale 2 ^o loco (F. K. Lukman)	326.
---	------

GUILIELMI DE ALNWICK O. F. M. DOCTRINA DE MEDIO, QUO DEUS COGNOSCIT FUTURA CONTINGENTIA.

Prof. dr. Mich. Schmaus, Pragoe.

Principalioribus Scotistis initio saeculi decimi quarti florentibus Guilelmus de Alnwick¹ adnumerandus est. Eum fideliter etsi non serviliter quoad doctrinam de Ss. Trinitate Duns Scotum secutum esse nuper ostensum est². Quid de scientia theologica, de existentia Dei eiusque attributis docuerit, brevi explicare velim. Hodie quaestionem eius de praescientia Dei tractantem primum in lucem edam. Est quaestio: Utrum Deus cognoscit futura contingentia per essentiam suam repraesentantem vel per voluntatem suam determinantem. Invenire potes istam quaestionem in Cod. Pal. lat. 1805³, qui has Determinationes Guilelmi de Alnwick continet:

[1] Utrum habitus scientiae sit subiective in intellectu [fol. 1 r—6 v].

[2] Utrum in maiori quantitate continua sint plures partes in potentia quam in minori [fol. 6 v—17 r].

[3] Utrum ratione naturali possit evidenter ostendi Deum intelligere alia a seipso [fol. 17 r—34 r].

[4] Utrum virtutes morales sint per se et essentialiter formae relativae vel absolutae [fol. 34 r—43 v].

[5] Utrum ratione naturali possit evidenter ostendi, quod anima intellectiva sit forma corporis humani [fol. 43 v—52 v].

¹ De eius vita, operibus doctrinisque vide A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, 1892, 167. Idem in: *Archivum Franciscanum Historicum* 19 (1926) 872 s. A. Pelzer, *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot*, *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie t. V*, Louvain 1924, 467 ss. F. Pelster, *Duns Scotus nach englischen Handschriften*, *Zeitschrift für kath. Theologie* 51 (1927) 72 ss. M. Bihl, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*. II. Teil: *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, Münster 1930, Index.

² Schmaus, l. c.

³ Non recepi quaestiones ex tabula fol. 194 r, sed ex textu determinationum. Huius manuscripti mentio fit apud A. Pelzer, l. c., 452 s. F. Pelster, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quaestionen*, *Miscellanea Ehrle*, I, 382 s. M. Schmaus, l. c., 3, 242, 525 s.

Quod est in hoc signo < >, legitur in manuscripto, sed deleri debet; quod est in hoc signo [], deest in manuscripto et est additum a me.

[6] Supposito ex priori quaestione, quod anima rationalis sit forma corporis humani, quaeritur, utrum ratione naturali possit evidenter ostendi ipsam esse immortalem [fol. 52 v—60 v].

[7] Supposito ex duabus quaestionibus praecedentibus, quod anima intellectiva sit forma corporis humani et quod sit naturaliter immortalis, quaeritur, utrum ratione naturali possit evidenter ostendi, quod multiplicetur ad multiplicationem corporum humanorum [fol. 60 v—66 r].

[8] Utrum possibile fuerit entia successiva ut motum et tempus fuisse ab aeterno [fol. 66 r—74 r].

[9] Utrum possibile fuerit entia permanentia alia a Deo fuisse ab aeterno [fol. 74 r—84 r].

[10] Utrum asserere mundum fuisse ab aeterno fuerit de intentione Aristotelis [fol. 84 r—92 v].

[11] Utrum Deus de necessitate produxit mundum [fol. 92 v—101 v].

[12] Utrum intelligere aliud a Deo sit perfectio simpliciter [fol. 101 v—107 r].

[12] Utrum Deus cognoscit futura contingentia per essentiam suam representantem vel per voluntatem suam determinantem [fol. 107 r—112 r].

[14] Utrum, quaecunque sunt distincta ex natura rei, sint distincta realiter [fol. 112 r—114 v].

[15] Utrum in Deo essentia et relatio distinguantur formaliter ex natura rei [fol. 114 v—120 r].

[16] Utrum potentiae animae sint eadem realiter cum essentia animae [fol. 120 r—128 r].

[17] Utrum tempus sit quantitas discreta aut continua [fol. 128 r—137 v].

[18] Utrum voluntas humana possit movere se ad actum volendi [fol. 137 v—148 r].

[19] Utrum motus sit de genere termini ad quem est [fol. 148 r—151 r].

[20] Utrum minimus ignis possit corrumpi [fol. 151 r—154 r].

[21] Utrum quies opponatur motui privative [fol. 154 r—155 r].

[22] Utrum Deus actu cognoscat infinitia [fol. 155 r—161 v].

[23] Utrum realitas relationis extra animam, qua una creatura refertur ad aliam, sit alia a realitate sui fundamenti [fol. 161 v—166 v].

[24] Utrum relatio habeat esse suum proprium et completum extra animam et non per operationem intellectivam [fol. 166 v—177 r].

[25] Utrum una et eadem relatione numero possit idem referri ad duos terminos [fol. 177 r—181 v].

[26] Utrum relatio sit aliquid compositum ex absoluto et relativo [fol. 181 v—186 r].

[27] Utrum relationis inesse distinguatur a suo ad aliud esse [fol. 186 r—187 v].

[28] Utrum aliquid aliud a Deo sit formaliter necesse esse [fol. 187 v—193 v].

Quoad medium, quo Deus futura contingentia cognoscit, ea nec per essentiam nec per ideas neque immediate in rebus ipsis, sed per voluntatem determinantem eum scire clare certoque docuit. Neque tamen ob hanc rem Deo culpam peccati imputandam esse existimat. Deus enim solum positivum peccati per voluntatem determinantem cognoscit, defectum autem per habitum contrarium, pro quo termino exponendo provocat ad quaestionem: An Deus sit causa peccati.

Hanc theoriam apud Duns Scotum se invenisse praetendit. Hisce diebus H. Sch w a m m¹ principales theses Bannesianismi in operibus Scoti et Scotistarem ineunte saeculo XIV. florentium existere ostendit. Revera non paucas theses thomisticas Scotus eiusque sequaces docuisse mihi videntur. Scotum vero patrem esse Thomismi stricte dicti minime puto. Licet enim aliqui termini technici in schola scotistica orti sint, fundamenta tamen Thomismi s. Thomam iecisse pro certo habeo, quod fusius in primo tomo operis mei de Libro propugnatorio tractantis exponam.

Praeter Scotum Guilelmus ex scholasticis bis s. Thomam allegat. Non appellat eum sanctum nec venerabilem, sed simpliciter Thomam. Multum versatur in citando et impugnando doctorem quendam modernum, qui in margine manuscripti Thomas Anglicus, id est Thomas de Wilton nominatur.

Utrum Deus cognoscit futura contingentia per essentiam suam repraesentantem vel per voluntatem suam determinantem. *Fol. 107r*

[1.] Quod per essentiam suam repraesentantem, probatur sic: Tanta virtutis et efficaciae est sua essentia in repraesentando, quanta est suus intellectus in cognoscendo, cum sint adaequata ad invicem. Sed intellectus divinus cognoscit futura contingentia, ut supponit quaestio. Ergo essentia divina repraesentat illa.

[2.] I t e m cognoscere futura contingentia aut ponit aliquam perfectionem et nobilitatem in Deo aut non. Si non, non est Deo attribuendum. Deo enim non est attribuendum ad extra, nisi quod arguit ipsum esse nobile[m]. Si sic, et quicquid perfectionis est in intellectu divino in intelligendo, est in essentia divina in repraesentando.

¹ H. Sch w a m m, Magistri Ioannis de Ripa, O. F. M., doctrina de praescientia divina. *Analecta Gregoriana* t. I, Roma 1931. Idem, Robert Cowton, O. F. M., über das göttliche Vorherwissen, Innsbruck 1930. Cf. F. Pelster, Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, *Zeitschrift für kath. Theologie* 46 (1922) 383/6.

Alioquin maior perfectio conveniret intellectui divino quam essentiae. Ergo etc.

[3.] Item quicquid cognoscitur ab aliqua potentia, cognoscitur sub ratione primi et obiecti adaequati. Sed primum et adaequatum intellectui divino obiectum est sua essentia et non aliquod commune et futurum contingens est cognoscibile ab intellectu divino, ergo per essentiam suam repraesentantem.

[4.] Item cuius entitas includit eminenter et perfectionaliter omnem aliam entitatem, eius intelligibilitas includit et continet consimiliter omnem aliam intelligibilitatem, quia unumquodque, sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad intelligibilitatem ex II *Metaphysicae*⁵. Sed essentia divina cum sit infinita in perfectione, includit et continet eminenter et perfectionaliter omnem aliam entitatem. Ergo sua intelligibilitas continet omnem aliam intelligibilitatem. Sed futurum contingens est intelligibile. Ergo essentia divina continet intelligibilitatem futuri contingentis. Sed Deus per essentiam suam cognoscit omne illud, cuius intelligibilitas continetur in essentia sua. Ergo etc.

[5.] Item quod non per determinationem voluntatis suae, arguitur: Illud non potest non evenire, cuius eventus est determinatus per voluntatem divinam, quia voluntas divina non potest impediri. Voluntati enim divinae quis resistet? Ad Rom. 9⁶. Si ergo Deus cognoscat futurum contingens per determinationem voluntatis suae, futurum contingens necessario eveniret. Sic non esset futurum contingens. Dicebatur, quod maior est vera, prout est necessitas consequentiae, non consequentis. Contra: Ista distinctio non videtur habere locum in proposito, quia ubi non est consequentia, ibi non est necessitas consequentis. Sic est in proposito, cum sit propositio categorica cum dicitur: Illud non potest non evenire, cuius eventus etc.

Item arguo, quod sit necessitas consequentis sic: Illud necessario eveniet, cuius eventus non potest impediri. Sed si Deus scit futurum contingens per determinationem voluntatis suae, eventus eius non potest impediri, quia, si posset impediri, cum eventus suus sit determinatus per voluntatem Dei, voluntas Dei posset impediri. Ergo si Deus scit futurum contingens per determinationem voluntatis suae, futurum contingens necessario eveniet.

Item illa voluntas potest impediri ab opere suo volito, contra: Voluntate stante potest oppositum eve-

Fol. 107v

⁵ Metaph. I. I (2) c. 1 (Parisiis 1850).

⁶ Rom 9, 19.

nire, sicut voluntas mea potest impediri a comestione volita, quia stante voluntate mea potest accidere, ut non comedam propter defectum cibi. Si ergo stante determinatione voluntatis divinae in volendo futurum contingens potest absolute esse verum, quod illud futurum non eveniet, ergo voluntas divina posset impediri, quod est impossibile; ergo et illud, ex quo sequitur; quare sequitur, quod, si voluntas divina determinet futurum contingens fore, illud necessario eveniet arguendo de necessitate consequentis.

I t e m per illum actum voluntatis determinantis alteram partem contradictionis ad esse non potest haberi certa cognitio de eventu eius, cum quo actu stat aut stare potest opposita pars eius. Sed cum hoc, quod Deus determinate vult animam antichristi fore, stat, quod anima antichristi possit non evenire. Aliter necessario eveniret et ita potest stare oppositum eventus animae antichristi. Ergo Deus per determinationem voluntatis suae ad eventum animae antichristi non habet <Deus> certam cognitionem de eventu eius.

I t e m arguitur specialiter de actibus futuris contingentibus humanis, qui dependent ex libero arbitrio humano. Stante determinatione voluntatis divinae ad aliquem actum humanum futurum volendum et causandum, aut voluntas humana potest in contrarium aut non potest. Si potest, ergo Deus per determinationem voluntatis suae ad istum actum non habet certam cognitionem de eventu illius actus, cum homo possit facere oppositum illius, ad quod determinat <ur> voluntas divina stante sua determinatione. Si non potest, ergo ille actus non est imputandus homini. Probatio, quia non est imputandum homini, quod non possit contraire voluntati divinae efficaci, quia hoc est impossibile, et nullum impossibile est homini imputandum.

I t e m si Deus [non] cognosceret futurum contingens nisi cognoscendo determinationem actus voluntatis suae, Deus non haberet claram et evidentem notitiam de futuro contingenti. Consequens est falsum, quia Deus non aliter novit facta quam fienda, ut [ait] Augustinus⁷, et Deus novit facta et praesentia clare, ergo et fienda. Probatio consequentiae: Intellectus cognoscens aliquod obiectum solum per actum alterius potentiae non cognoscit illud obiectum clare et evidenter in se, ut, quia intellectus noster pro statu isto non cognoscit rem existentem <pro statu isto> intuitive nisi per actum sensus exterioris, ideo intellectus noster pro statu isto non cognoscit rem existere intuitive nec clare cognoscit rem existere. Similiter

⁷ De trin. l. XV c. 13 n. 22.

intellectus cognoscens aliquod obiectum solum per auditum non cognoscit illud obiectum clare et evidenter et sic de aliis. Si ergo Deus solum cognoscit futurum contingens per actum voluntatis suae, et non per praesentiam obiecti, sequitur, quod Deus non habeat claram notitiam et evidentem de futuro contingente nec de contingenti praesente, qualem habeo de ista veritate; ego loquor.

Item aut futurum contingens immediate cognoscitur ab intellectu divino et tunc vilesceret intellectus divinus, ut arguit Philosophus⁸ in XII *Metaphysicae*. Tunc enim perficeretur ab aliquo extra se. Aut cognoscitur per medium et illud medium repraesentativum aut est creatum et tunc sicut prius vilesceret intellectus divinus aut est increatum et tunc vel est essentia divina et habetur propositum vel est formaliter in essentia divina. Sed Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit illud, quod est formaliter in essentia sua. Ergo Deus per essentiam suam cognoscit formale repraesentativum futuri contingentis et per consequens per essentiam suam potest cognoscere futurum contingens^{9a}, quod est propositum.

Item quicquid est principium cognoscendi antecedens, est principium cognoscendi consequens. Sed sequitur: Deus vult voluntate efficaci futurum contingens fore, ergo erit, quia oppositum non stat. Sed Deus per essentiam suam cognoscit actum voluntatis suae efficacem, cum sit idem cum essentia aut formaliter in essentia. Ergo Deus per essentiam suam cognoscit futurum contingens.

Item si Deus cognoscit futurum contingens per actum voluntatis suae, aut quia in actu voluntatis suae repraesentatur, aut quia ex actu voluntatis suae concluditur. Si primo modo, cum actus voluntatis suae sit idem realiter cum essentia sua, repraesentabitur per essentiam suam et etiam, quicquid repraesentatur per actum voluntatis divinae, naturaliter repraesentatur, quia conveniret sibi naturaliter sicut essentiae, cum actus volendi sit naturalis perfectio Dei. Si secundo modo, ut quia cognoscit voluntatem suam esse immutabilem et omnipotentem non impedibilem, ergo intellectus divinus cognoscit futurum contingens discurrendo ab immutabilitate actus voluntatis suae, qua vult futurum contingens fore, ad cognitionem futuri contingentis, sicut discurremus a cognitione causae ad cognitionem effectus eruendo cognitionem effectus ex cognitione causae. | Sed consequens est impossibile, scilicet quod intellectus divinus discurrat, quia hoc importat imperfectionem.

Fol. 108r

⁸ *Metaph.* l. XI c. 9 (Parisii 1850).

^{9a} Inter *contingens* et *quod est: fore, ergo erit, quia oppositum non stat. Sed Deus per essentiam suam cognoscit actum voluntatis suae efficacem, cum sit idem cum essentia.* Deletur per vacat.

Item si Deus per actum voluntatis suae cognoscat futurum contingens, aut ergo ut actus voluntatis divinae consideratur in se, prout est absoluta perfectio Dei, aut prout est determinans aut transiens super futurum contingens; non primo modo, quia actus voluntatis divinae secundum se est indifferens ad futurum et ad eius oppositum. Si secundo modo, aut illa determinatio sive transitus super futurum contingens est absolutum et tunc poneret compositionem in Deo aut respectus realis aut rationis. Sed contra: Quicumque cognoscit relationem aliquam rei aut rationis, prius secundum rationem cognoscit extrema, ut probabo. Si ergo Deus per huiusmodi determinationem, quae est respectus, cognoscit futurum contingens, prius cognoscit futurum contingens et per consequens, non per actum voluntatis, ut est determinans. Probatio assumptae: Non simul secundum rationem cognoscitur respectus et extremum suum, quia non sunt simul secundum rationem, nec prius cognoscit respectum, quia tunc in illo priori secundum rationem cognosceret relationem et quod nullius esset et sic non cognosceret relationem. Item omnis relatio dependet a suo extremo, relatio realis a suo extremo secundum esse reale et relatio rationalis⁹ ab extremo in esse cognito. Sed prius cognosceret illud, a quo dependet aliquid, quam ipsum dependens. Item respectus rationis causatur per actum comparativum et omnis comparans prius cognoscit illud, ad quod comparat. Aliter compararet ad incogitum. Ergo etc.

Item principium cognoscendi, quo Deus cognoscit, est formaliter in Deo. Sed determinatio voluntatis divinae ad futurum contingens non est formaliter in Deo nec actus voluntatis ut determinans, quia, quicquid est formaliter in Deo, necessario convenit Deo. Sed talis actus, ut est determinans, non necessario convenit Deo, quia non necessario determinat futurum contingens ad esse. Ergo etc.

Item Deus per essentiam suam cognoscit ipsum praesens actualiter existens. Sed Deus non aliter cognoscit facta quam fienda, ut dicit Augustinus¹⁰. Ergo per essentiam suam cognoscit futura et fienda.

Item nihil est amatum nec volitum, nisi prius sit cognitum. Sed Deus vult futurum contingens fore, prout est futurum. Ergo prout est futurum, praecognoscit actum voluntatis suae. Sed quicquid cognoscitur a Deo ante actum voluntatis suae, cognoscitur per essentiam suam sive per ideas. Ergo sic cognoscitur a Deo futurum contingens.

⁹ Ms. legit falso: *realis*.

¹⁰ De trin. l. XV c. 13 n. 22.

Contrarium arguitur sic: Per illud principium, quod aequaliter repraesentat rem, sive sit futura sive non, non potest determinate cognosci, quod sit futura. Sed essentia divina est huiusmodi, quia res possibles repraesentantur per essentiam divinam, sive sint futurae sive non. Quaedam enim possibilia non erunt et quaedam erunt. Ergo Deus per essentiam suam non potest determinate cognoscere futurum contingens.

In solvendo hanc quaestionem sic est procedendum: Primo ostendendum est, quod Deus cognoscit certitudinaliter futura contingentia, quod quaestio supponit; secundo quod non cognoscit ista per essentiam suam repraesentantem, ut essentia est, nec per ideas; tertio quod cognoscit ea per actum voluntatis suae determinantem ista ad esse in futurum; quarto quo modo per voluntatem determinantem cognoscit illa. Primum ostenditur sic: Deus certitudinaliter cognoscit ipsum contingens, cum est in actu, ut quod ego sedeo, quia hoc cognoscere importat perfectionem in nobis. Cognitio, quae importat perfectionem in nobis et non imperfectionem, attribuenda est Deo. Unde Philosophus I *De anima*¹¹ et in III *Metaphysicae*¹² habet pro inconvenienti, quod aliquid cognoscatur a nobis et quod non cognoscatur a Deo. Arguit enim contra Empedoclem, quod, si Deus non cognosceret litem, accideret ipsum esse imprudentem sive insipientem, quia nos, qui sumus animalia mortalia, cognoscimus litem. Sed quicquid Deus modo cognoscit, certitudinaliter ab aeterno cognovit, cum sua cognitio sit immutabilis et non aliter novit facta quam fienda. Ergo Deus certitudinaliter ab aeterno cognovit futurum contingens, ut me sessurum.

Item secundo: Sicut ex causa necessaria sequitur certitudinaliter suus effectus, ita ex causa contingenti sufficienti et non impedita sequitur certitudinaliter suus effectus, quia, quod aliquis effectus non sequatur ex sua causa, aut hoc est, quia non est causa completa nec sufficienti, aut quia est impedita. Sed Deus cum cognoscat omnia, quae sunt, non solum scit causas contingentium, sed etiam illa, quibus impediri possunt. Sed cognoscens causam contingentem et impedimenta eius scit, quod contingens sit vel non sit, ergo Deus per certitudinem, quod contingentia sint vel non sint, et per consequens cognovit, an erant futura vel non erant futura.

Item per autoritates: Ad Hebr 4¹³: »Omnia nuda et aperta sunt oculis eius.« Item »omnes vias meas prae-

¹¹ De anima I. I c. 7.

¹² Metaph. I. II c. 4.

¹³ Hebr 4, 13.

vidisti» in Psalmis¹⁴. Item alibi¹⁵: «Qui finxit corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum» id est hominum. Sed opera hominum sunt contingentia libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

Secundum ostenditur per rationes Scoti¹⁶ primo sic: Quicquid essentia divina repraesentat, necessario repraesentat. Si ergo essentia divina repraesentaret futurum contingens, necessario repraesentaret futurum contingens et per consequens futurum contingens necessario eveniret, quod falsum est, quia sic non esset | futurum contingens. Maior probatur quoniam, quicquid essentia divina repraesentat, ante actum voluntatis divinae repraesentat et, quod repraesentat ante actum voluntatis divinae, naturaliter et necessario repraesentat. Ergo etc. Addunt aliqui ad declarationem istius rationis, quod, si essentia divina necessario repraesentet futurum contingens, cum essentia divina necessario moveat intellectum divinum ad notitiam sui, necessario movebit ad notitiam futurorum, quae necessario repraesentantur, et sic necessario cognoscuntur ab intellectu divino, quod sint futura, et per consequens non possent non evenire. Sed haec ratio sub forma praedicta non videtur concludere, quia quidditas hominis vel lapidis fuit necessario repraesentata per essentiam divinam et secundum verum esse quidditativum, quia non secundum eius esse fictum, et etiam secundum idem esse quidditativum, quod nunc habet in rerum natura, fuit ab aeterno necessario repraesentata per essentiam divinam, nec tamen sequitur, quod quidditas lapidis ab aeterno habuit verum esse quidditativum. Ergo eodem modo non sequitur in proposito: Futurum contingens est necessario repraesentatum per essentiam divinam, ergo necessario erit. Et hoc probatur sic: Ab esse alicuius secundum quid non convenit inferre eius esse simpliciter, sicut non sequitur: Homerus est in opinione, ergo Homerus est. Sed esse repraesentatum rei in divina essentia est eius esse secundum quid, quia convenit sibi, sive sit sive non. Esse autem rei in effectu est eius esse simpliciter. Ergo inferre sic: Futurum contingens est necessario repraesentatum per divinam essentiam, ergo necessario erit in effectu, videtur esse falsa secundum quid et simpliciter. Nec illud, quod additur, videtur esse verum, quia, ubi non est potentia passiva, ibi non est movens ipsam necessario. Sed in Deo non est vere potentia passiva. Ergo essentia divina non vere movet intellectum divinum necessario. Si dicis, quod hoc est secundum modum intelligendi nostrum,

Fol. 108v

¹⁴ Ps 138, 4.

¹⁵ Ps 32, 15.

¹⁶ Ox. I d. 39 (ed. Paris.). Non citat ad verbum, sed ad sensum tantum.

quaero, an intelligit verum an non. Si non, falsum ergo dicitur, quod essentia divina movet intellectum divinum. Si sic, ergo ibi est vere potentia activa et passiva, quod falsum est.

Praedicta autem ratio potest sic formari: Quicquid Deus intelligit per essentiam suam, intelligit ante actum voluntatis suae. Sed futurum contingens non intelligit ante actum voluntatis suae. Ergo Deus intelligit futurum contingens [non] per essentiam suam <in quarta figura>. Maior patet, quoniam, quicquid Deus intelligit per essentiam suam, necessario intelligit, quia essentia sua necessario repraesentat, quicquid repraesentat. Sed quicquid Deus necessario intelligit, intelligit ante actum voluntatis suae, quia naturaliter sibi convenit. Ergo etc. Minor probatur, quoniam, si Deus intelligeret ante voluntatem suam futurum contingens fore, tunc ante voluntatis actum dictaret futurum contingens fore. Sed voluntas divina non potest discordare a dictamine et sententia intellectus sui. Ergo voluntas sua necessario vellet futurum contingens fore et per consequens necessario eveniret.

Eodem modo potest argui, quod non per ideam repraesentantem cognoscit futurum contingens, quia idea necessario repraesentat, quicquid repraesentat.

Item secundo probatur a *Scoto* dicta conclusio sic: Rationes cognoscendi terminos alicuius complexionis non sufficiunt ad cognoscendum istam complexionem, nisi ista complexio nata sit cognosci ex terminis. Sed complexio futuri contingentis non est nata cognosci ex terminis, quia tunc esset non solum necessaria, sed immediata. Ergo divina essentia sive ideae, quae sunt rationes cognoscendi terminos complexionis futuri contingentis, non sufficiunt ad cognoscendum complexionem futuri contingentis.

Item tertio arguit sic: Accipiantur extrema futuri contingentis, ut homo et album; aut essentia divina sive ideae repraesentant tantum compositionem istorum terminorum aut tantum divisionem aut utramque. Si tantum compositionem, et quod naturaliter repraesentatur per essentiam, necessario cognoscitur et naturaliter per intellectum divinum, ergo necessario cognoscet illam compositionem esse veram et per consequens non potest cognoscere divisionem esse veram et sic esset necessario falsa. Eodem modo arguitur, si tantum repraesentaret divisionem, quod non posset cognoscere compositionem; si utramque, ergo Deus per talem repraesentationem nihil cognosceret, quia cognoscere contradictoria esse vera est nihil cognoscere.

Item quarto sic: Quaecumque possibilia uniformiter et eodem modo repraesentantur per essentiam divinam, non magis essentia divina repraesentat unum eorum fore quam alterum. Sed omnia possibilia, sive sint futura sive non futura, aequaliter repraesentantur per essentiam divinam, quia differentia possibilium futurorum a possibilibus non futuris est primo per actum voluntatis divinae, quo vult aliqua possibilia esse et aliqua non. Ergo per essentiam divinam non magis repraesentatur unum possibile fore quam alterum et per consequens non habet Deus certam cognitionem de possibilibus futuris.

Item quinto sic: Illud quod abstrahit ab hoc nunc et isto, non magis repraesentat aliquid ponendum in hoc nunc quam in isto. Sed essentia divina sive idea abstrahit ab omni nunc. Ergo non magis essentia divina repraesentat futurum ponendum in uno nunc quam in alio et per consequens per talem repraesentationem non potest haberi certa notitia de futuris contingentibus.

Fol. 109r

Item sexto potest sic argui: Dato quod numquam homo esset albus, Deus eandem notitiam habuisset de extremis istius complexionis: Homo erit albus per essentiam suam, quam modo habet. Si igitur notitia extremorum per essentiam divinam sufficeret ad cognoscendum complexionem istam: Homo erit albus, sequitur, quod Deus sciret hominem fore album, quamvis numquam erit albus, quod falsum est.

Tertium principale concluditur ex primo et secundo sic: Si Deus cognoscit futurum contingens ex primo articulo et non cognoscit futurum contingens ante actum voluntatis, quia tunc cognosceret futurum contingens per essentiam suam sive per ideam, quod est contra secundum articulum, ergo cognoscit futurum contingens post actum voluntatis divinae, cum isti actus sint ordinati et ista cognitio Dei de futuris contingentibus praesupponit necessario Deum velle illa fore. Sed non sic praesupponeret, nisi velle divinum, quo vult illa, requireretur ad hoc, quod cognoscerentur. Ergo Deus cognoscendo se velle futurum contingens fore, scit certitudinaliter, quod aliquando erit.

Item Deus si cognoscat futurum contingens, non cognoscit illud per essentiam futuri contingentis immediate, quia tunc vilesceret intellectus suus, sicut arguit Philosophus¹⁷ in XII *Metaphysicae*. Ergo cognoscit futurum contingens per aliquid, quod est in eo. Sed in Deo non sunt absoluta nisi essentia, intellectus et voluntas et illa, quae pertinent ad ista. Non autem

¹⁷ Metaph. I. XI c. 9.

cognoscit futurum contingens per essentiam suam, ut prius ostensum est, nec per intellectum ut per rationem cognoscendi, quia est potentia, qua cognoscimus. Quærimus autem de medio cognoscendi et non de potentia cognoscendi. Ergo cognoscit futurum contingens per aliquid pertinens ad voluntatem, sed non per voluntatem suam absolute nec per velle suum absolute, quia est indifferens ad fore et non fore. Ergo cognoscit certitudinaliter futurum contingens per actum suum volendi, quo determinat ipsum futurum ad esse pro certo tempore futuro.

Item Deus cognoscit effectum ab ipso productum vel producendum per illud, per quod est proxima causa illius effectus. Unde dicit Dionysius¹⁸ VII c. *De divinis nominibus*, quod Deus cognoscit alia secundum unius causae continentiam, et Avicenna¹⁹ VIII *Metaphysicæ* suae c. 6 dicit, quod Deus cognoscit alia cognoscendo se esse principium illorum. Sed Deus est proxima causa futurorum contingentium per voluntatem suam et non per essentiam nec per scientiam in quantum huiusmodi, quia libere producit alia a se et non libere cognoscit ista, nisi in quantum sunt libere volita. Ergo Deus per voluntatem determinantem cognoscit futura contingentia.

Circa quartum articulum sic procedam. Primo recitabo modum dicendi Scoti, secundo impugnationem alterius doctoris, qui impugnat ipsum, et modum suum dicendi, tertio arguam contra opinionem impugnantis et quarto respondebo argumentis, quae facit contra Scotum.

Quantum ad primum est advertendum, quod modus dicendi Scoti talis est in forma, ut patet in primo dist. 39 et Paris. d. 38²⁰, quod duplex est complexio, necessaria et contingens. Complexionem necessariam et immediatam Deus cognoscit ante actum voluntatis suae, quia veritas illius complexionis includitur in terminis et ideo Deus per essentiam suam sive per ideas cognoscendo terminos complexionis necessariae cognoscit complexionem necessariam. Sed complexionem contingentem non potest Deus cognoscere ex cognitione terminorum, quia, quicquid Deus intelligit ante actum voluntatis, mere naturaliter intelligit et necessario, quia non libere et prima contingentia ex parte voluntatis est. Si ergo Deus ante actum voluntatis cognosceret futurum contingens, futurum contingens esset necessario et naturaliter verum, quod falsum est.

¹⁸ De div. c. 7 § 2 (PG 3, 869 B).

¹⁹ Ed. Venet. 1495, 869

²⁰ Ox. I d. 39 q. un.; Paris. I d. 38 qq. 1 et 2.

Item intellectus divinus ante actum voluntatis solum cognoscit istam complexionem, cuius veritas includitur in rationibus terminorum. Sed veritas complexionis contingentis non includitur in rationibus terminorum, quia tunc esset veritas necessaria et immediata, et ideo Deus ante actum voluntatis non cognoscit complexionem contingentem. Cognoscit ergo isto modo: Intellectus divinus apprehendens mere naturaliter terminos alicuius complexionis futurae offert illos terminos voluntati et in isto priori, quo intellectus divinus apprehendit istos terminos, non concipit veritatem illius complexionis, sed solum in illo priori habet cognitionem neutram de illa complexione contingenti futura, qualem notitiam habeo de ista: Astra sunt paria. Intellectu autem divino ostendente terminos aut complexionem sibi neutram voluntas divina libere vult unionem illorum extremorum aut divisionem ipsorum, sicut libere vult Petrum et beatitudinem coniungi, non autem Iudam et beatitudinem. Voluntate autem divina volente illam coniunctionem est ista positio vera: Petrus beatificabitur, vel aliqua alia consimilis, quae est futura et contingens. Voluntate autem divina sic determinante et causante veritatem talis complexionis futurae intellectus divinus determinate novit eam. Et tunc ulterius ponit duplicem modum, quo dici potest intellectum divinum cognoscere illam veritatem: Unus modus est, quod intellectus divinus videns determinationem voluntatis suae ad unam partem contradictionis et cognoscens suam voluntatem esse omnipotentem et non esse impedibilem novit determinate veritatem illius complexionis futurae, sicut, si ergo viderem determinationem voluntatis tuae respectu alicuius operabilis et voluntatem tuam non posse impediri nec mutari, scirem illud operabile a te producendum. Vel si iste modus non placet, tum quia videretur ponere discursum in intellectu divino, tum quia secundum hoc videretur, quod intellectus divinus acciperet obiectum et notitiam a voluntate et sic voluntas moveret intellectum et non sola essentia sua, tunc potest dici secundum alium modum, quod voluntate divina volente alteram partem contradictionis facta est unio in illa complexione futura in esse voluto, et tunc essentia est ratio intelligendi ipsi intellectui divino illam complexionem. Hic suus modus dicendi.

Fol. 109v

Sed non videtur mihi, quod secundus modus subdividens sit verus nec stat cum dictis suis, quia, quicquid intelligitur per essentiam divinam tanquam per rationem intelligendi, repraesentatur per essentiam divinam. Si ergo facta determinatione voluntatis divinae respectu futuri contingentis essentia divina est ratio intelligendi intellectui divino illam complexionem, tunc facta tali de-

terminatione essentia divina repraesentat futurum contingens. Sed quicquid essentia divina repraesentat, naturaliter repraesentat, et quod naturaliter repraesentat, ante actum voluntatis divinae repraesentat. Ergo essentia divina repraesentabit futurum contingens ante actum voluntatis suae, cuius oppositum dicit et ostendit, ut prius patet.

Item prius non capit a posteriori, sed potius econverso. Sed essentia divina praecedat aliquo modo actum voluntatis divinae, ut concedit. Ergo per actum determinationis voluntatis divinae non tribuitur essentiae, quod repraesentet futurum contingens nec quod sit ratio cognoscendi futurum contingens. Si ergo posita determinatione voluntatis divinae essentia divina repraesentat futurum contingens, sequitur, quod essentia divina hoc habeat a se et non per determinationem actus voluntatis divinae. Unde non videtur, quod iste modus stet cum priori dicto suo, in quo dicit, quod essentia divina, quicquid repraesentat, naturaliter repraesentat et actum voluntatis divinae repraesentat, et ideo videtur mihi prior modus verior, ut postea magis patebit.

Sed contra priorem opinionem et modum dicendi Scoti arguit unus doctor modernus^{20a} primo probando, quod ex ipsa sequitur, quod Deus non habeat claram et evidentem cognitionem de futuris contingentibus nec de aliquo contingenti praesenti, qualem habeo de ista: ego sedeo, secundo quod nec habet de illis certam cognitionem, tertio quod sequitur, quod Deus sit causa deformitatis in peccato.

Primo ergo arguit sic: Nulla veritas contingens est evidens et clara alicui intellectui per notitiam terminorum aut per certitudinem argumenti. Ergo quantumcunque Deus sit certus de eventu futuri contingentis vel praesentis, per hoc argumentum Deus vult futurum contingens fore et scit, quod sua voluntas est omnipotens et non mutabilis nec impedibilis. Ergo scit, quod eveniet vel quod erit, non tamen claram notitiam habet de eventu eius.

Item secundo probat, quod non habeat certam notitiam de actibus humanis futuris et contingentibus ad utrumlibet, quia, si determinatio voluntatis divinae concurrat cum voluntate humana ad huiusmodi actum causandum, aut ut est actus voluntatis efficax aut permissivus solum. Si primo modo, sequitur, quod nullus actus humanus sit homini imputandus, quia homo contra actum voluntatis divinae efficacem venire non potest. Si secundo modo, cum tali actu stat, quod indifferenter una

^{20a} Qui in margine nominantur *Thomas Anglicus*.

pars eveniat vel alia, et per consequens per cognitionem talis actus voluntatis suae non habet certam cognitionem unius partis nec alterius.

Item tertio sic: Potentia Dei ordinata est maior quam potentia cuiuscunque creaturae vel voluntatis nostrae. Sed Deus per potentiam ordinatam suam impedire non potest determinationem efficacem voluntatis suae nec actum illum suae determinationis. Ergo multo fortius a nullo alio impediri potest, ex quo sequitur, quod nullus actus hominis est in potestate sua, ut prius.

Item quarto sic: Accipiamus aliquem actum futurum involutum malitia, ut actum, quo iste Iudaeus est crediturus Christum esse filium naturalem Joseph: Deus ab aeterno scivit hunc Iudaeum hoc esse crediturum. Si ergo hoc sciret per determinationem voluntatis suae efficacem, sequitur, quod Deus sit causa, quare iste Iudaeus male credit, quod falsum est, quia Deus non est causa peccati. Si dicatur, quod Deus est causa huius actus quantum ad illud, quod est positivum in illo, non ratione deformitatis nisi permissive, contra: Quicumque vult efficaciter aliquem effectum, cui novit deformitatem necessario esse annexam, vult istam deformitatem ex consequenti, licet non principaliter et primo. Probatio: Aliter numquam peccatum quantum ad deformitatem imputaretur homini. Nam nullus intendit primo ipsam deformitatem, sed aliquod positivum ut delectationem vel utilitatem, et quia non potest illam consequi sine deformitate, solum ex consequenti vult illam deformitatem et tamen peccat. Si ergo Deus sit causa effectiva huius actus peccandi, cum sciat istum actum non posse esse [sine] deformitate, sequitur, quod vult deformitatem etsi non primo et quod sit causa efficax eius. Et addit, quod illud dictum commune sumptum ab Augustino²¹, quod privatio et peccatum non habent causam efficientem, sed solum deficientem, falsum est, nisi melius intelligatur, scilicet quod non habet causam, a qua^{21a} per se et primo intenditur. Probatio: Quoniam quaero, quae est causa ista defectiva, quare homo peccat, non potest dari nisi defectibilitas naturae, puta quia est ex nihilo, quaero ergo, a quo est ista defectibilitas naturae eius, nulla potest dari causa immediata eius ex parte efficientis, de qua hic quaeritur, quia eius causa immediata est Deus, in quo nullus cadit defectus, et ista defectibilitas non habet causam deficientem. Ideo aliter^{21b} respondet. Et primo praemittit distinctionem de cognitione Dei simplicis notitiae et visicnis et dat dif-

Fol. 110r

²¹ De civ. Dei l. XII c. 7; Enchir. c. 23 n. 8.

^{21a} Ms. legit: *quo*.

^{21b} In margine nominatur *Tho. an.*

ferentiam inter haec, quod prima praecedat voluntatem Dei, sed secunda sequitur actum voluntatis divinae. Nihil enim novit Deus extra se esse, nisi quia voluit illud esse, et applicando ad propositum dicit, quod ad notitiam necessariam complexi sufficit cognitio extremorum per ideas eorum. Sed cognitio veritatis complexionis contingens evidens non solum dependet ex cognitione terminorum seu extremorum, quae habetur per ideas vel species, sed ex notitia intuitiva vel visionis extremorum, quae notitia in nobis addit super primam praesentiam obiecti in se in illa approximatione et dispositione, quae naturali necessitate immutat potentiam. In Deo autem addit haec notitia visionis vel intuitiva^{21c} super cognitionem simplicis notitiae existentiam obiecti cogniti sub aliqua differentia temporis et hoc sufficit ad cognitionem Dei intuitivam. Quia ergo Deus habet cognitionem intuitivam omnium, quae sunt, fuerunt vel erunt, ideo multo evidentiorum et clariorem cognitionem habet Deus de huiusmodi, quam nos habemus eorum, quae actu videmus.

Contra hanc opinionem arguo et primo ostendo, quod incidit in illam difficultatem, quam vitare intendit, et deinde contra modum dicendi sive opinandi.

Primo sic: Concedit enim, quod cognitio visionis, qua Deus cognoscit futurum contingens aut praesens, sequitur actum voluntatis divinae, quia, ut dicit, Deus nihil novit extra se esse aut fore, nisi quia voluit illud esse aut fore. Aut ergo hoc est verum de voluntate sua permissiva, quod non contingit, quia actus permissivus voluntatis suae indifferenter respicit utrumlibet oppositorum et per consequens non, quia sic vult alterum, ideo determinate cognoscit illud. Similiter non est nisi respectu mali permissio. Si secundo modo, sequitur propositum, quod Deus cognoscit certitudinaliter futurum contingens, quia vult illud fore voluntate efficaci.

Iterum contra ipsum, si Deus vult voluntate efficaci actum voluntatis nostrae, ille actus non est nobis imputandus, ut ipse supra arguit. Confirmatur: Oportet enim ipsum dicere, quod Deus cognoscit futurum contingens, quia vult illud fore, quia non cognoscit futurum contingens apte actum voluntatis suae, ut dicit, quia non per essentiam suam nec per ideas nec simul secundum rationem, cum sint actus ordinati. Ergo post actum voluntatis cognoscit, quod non esset, nisi velle suum requiretur ad cognitionem futuri contingentis. Et non requiritur suum velle permissivum. Ergo requiritur suum velle efficax et sequitur propositum.

^{21c} Ms. legit: *intuitive*.

Item effectus, qui a solo Deo producet, per voluntatem efficacem Dei causabitur, quia nihil causat nisi per suum velle efficaciter volendo illud esse efficaciter. Sed anima antichristi a solo Deo creabitur. Ergo Deus voluntate efficaci vult animam antichristi fore. Aut ergo non potest non fore et tunc necessario eveniet aut potest non fore et tunc cum voluntate Dei efficaci, qua vult efficaciter animam antichristi fore, stat, quod possit non fore et eadem ratione cum voluntate efficaci, qua vult actum voluntatis nostrae fore, stat, quod actus ille non necessario eveniet, et per consequens, quod sit in potestate nostra, cuius oppositum dicit, ut supra patet.

Hoc specialiter potest argui de creatione gratiae vel caritatis sic: Gratia cum creatur a solo Deo in anima alicuius electi, Deus voluntate efficaci vult gratiam fore in isto electo. Aut ergo ille electus potest peccare aut non. Si non, tunc non esset viator; si potest peccare, eadem ratione potest in peccato finaliter perseverare et sic numquam gratiam recipere et per consequens Deus vult efficaciter gratiam causare et tamen voluntas humana potest sic agere, quod numquam illam recipiet. Sed ex quo vult gratiam causare, vult eadem voluntate actum meritorium in anima electi, qui non est nisi per gratiam. Ergo Deus vult efficaciter actum voluntatis nostrae meritorium et tamen voluntas nostra potest in oppositum.

Item cognitio Dei simplicis notitiae non est minus clara quam notitia viva vel visionis, quia non est cognitio magis clara et minus clara in Deo. Sed illud, quod Deus cognoscit simplici notitia, cognoscit per essentiam suam et non per praesentiam immediatam rei cognitae, quia cognoscit illud ante actum voluntatis. Ergo non obstante, quod cognoscat clare futurum, non oportet, quod cognoscat illud immediate per praesentiam illius, sed per voluntatem determinantem.

Fol. 110v

Item Deus aequaeclare cognoscit omnia possibilium. Sed de numero possibilium aliqua sunt futura et aliqua non futura. Ergo aequaeclare cognoscit non futura sicut futura. Sed possibilium non futura cognoscit per essentiam suam et non per eorum praesentiam immediatam. Ergo et futura cognoscit non per eorum immediatam praesentiam et sic per voluntatem divinam determinantem.

Item quod anima antichristi futura sit praesens intellectui divino secundum certam differentiam temporis, non habet a se, quia secundum se est indifferens ad omnem differentiam temporis, a qua secundum se abstrahit. Aliter sic non cognosceretur per essentiam divinam nec est sic praesens per essentiam divinam, quia non magis repraesentat ipsam fore quam non fore, et sic

haberetur propositum, quod per essentiam cognosceret futura contingentia, nec intellectus divinus facit istam sic esse praesentem, quia tunc posset facere eam praesentem ante actum voluntatis. Ergo est sibi praesens per actum voluntatis determinantem illud ad esse pro certo tempore et per consequens cognoscit illud per actum voluntatis suae determinantem illud ad esse. Unde non magis possibile futurum est praesens intellectui divino quam praesens non futurum, nisi quia determinatur ad esse per voluntatem divinam.

Item contra modum suum ponendi, quo ponit, quod futura contingentia, et quae sunt actu, ab intellectu divino sunt cognita, quia secundum se sunt immediate praesentia intellectui divino secundum aliquam differentiam temporis, hoc non est verum, sicut videtur dicere. Ideo quaeramus sic arguendo: Futurum contingens cognitum ab intellectu divino aut est immediate praesens et non per medium nec in alio, in quo cognoscatur, sed secundum suam naturam propriam aut in alio sive per aliud. Si primo modo, vilesceret intellectus divinus, sicut arguit Philosophus²² XII *Metaphysicae*, quod Deus non cognoscit aliud a se, quod non potest intelligi per essentiam suam, quia tunc falsum diceret. Vult ergo, quod non cognoscit aliud a se per praesentiam immediatam alterius a se, quia si sic, tunc vilesceret intellectus eius, quia perficeretur ab alio, quia, ut dicit ibi Commentator²³, intellectum est perfectio intelligentis, et hoc est verum, quando immediate intelligitur. Ergo intelligitur per aliud et non per essentiam Dei, ergo per voluntatem, ut prius argutum est.

Item nullum formaliter sumptum necessario requiritur ad esse illius, quod est infinitum in perfectione, quia tunc infinitum dependeret a finito. Sed actus intelligendi, quo Deus intelligit creaturam futuram aut praesentem, est infinitus in perfectione, quia eodem actu intelligit se et alia. Creatura autem, sive sit futura sive praesens, non est infinita. Ergo ad actum intelligendi, quo Deus intelligit creaturam, non necessario requiritur creatura. Sed ad omnem actum intelligendi immediate aliquod obiectum necessario requiritur illud obiectum immediate intellectum et cognitum, cum immediate terminetur ad illud obiectum. Ergo nullum obiectum creatum aut creabile immediate cognoscitur ab intellectu divino.

Item qualem ordinem habent aliqua, ubi sunt distincta secundum rem, consimilem habent, ubi sunt distincta secundum rationem. Sed ubi esse intellectum

²² Metph. I. XI c. 9.

²³ Metaph. XII c. 4 (Aristoteles, Opera omnia VIII; Venetiis 1560, 350 b).

et esse intelligibile distinguuntur secundum rem, esse intelligibile praecedit secundum ordinem realem esse intellectum, ut patet de intellectu nostro, ubi quidditas rei materialis prius secundum naturam habet esse intelligibile per actionem intellectus agentis quam esse intellectum per actum intellectus possibilis. Ergo ubi esse intellectum et esse intelligibile non distinguuntur secundum rem, ut in Deo, prius secundum rationem creatura habebit esse intelligibile quam esse intellectum in illo priori. Per quid futurum contingens habet esse intelligibile, antequam intelligatur? Non per essentiam, ut concedis et probatum est, nec per ideam. Ergo oportet, ut sit praesens in ratione intelligibili per hoc, quod est volitum a voluntate divina et per consequens cognoscit futurum, quia est sibi praesens in ratione voliti et non immediate per naturam propriam in esse cognito, ut ipse dicit.

Item secundum Augustinum VIII *Super Genesim*²⁴ ad litteram praecedit cognitionem, quicquid cognosci potest, et ratio est, quia nulla potentia cognitiva facit suum obiectum. Ergo futurum contingens cognitum ab intellectu divino praecedit in ratione cognoscibili, non in se, ergo in esse volito, quia non in essentia divina, per quam per se non repraesentatur.

Item praedicta opinio videtur esse contra dicta Sanctorum. Dicit enim Augustinus²⁵ in libro 83 *Quaestionum* q. 46, quod nec quicquam Deus extra seipsum intuetur, quod cognoscit. Hoc enim sacrilegum est. Sed si Deus cognosceret futura contingentia per eorum immediatam praesentiam sine medio aut etiam praesentia in actu, tunc cognosceret intuendo rem immediate extra seipsum. Ergo hoc sacrilegum est.

Item Dionysius²⁶ c. VII *De divinis nominibus* dicit de Deo: Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causae continentiam scit omnia. Sed si Deus immediate cognosceret alia a se, tunc secundum visionem singulis se immitteret et respiceret et non secundum causae continentiam. Ergo etc.

Redeo ergo ad opinionem Scoti et teneo pro nunc, quod Deus cognoscit futura contingentia per determinationem voluntatis suae, sive | per actum voluntatis suae determinantem illud, quod est futurum ad esse pro determinato tempore, et praeter argumenta praedicta hoc sic potest ostendi et declarari: Intellectus, qui non capit cognitionem a rebus, nec potest cognoscere, quod hoc

Fol. 111r

²⁴ Cf. cap. 16.

²⁵ 83 Qq. q. 46 n. 2.

²⁶ Cf. De div. nom. c. 7 § 2 (PG 3, 869 B, 884 B).

est futurum vel quod sit actu praesens nisi cognoscendo causam, a qua habet esse, quod sit futurum vel actu praesens, ut patet per oppositum. Sed intellectus divinus non capit cognitionem a rebus, cum eius cognitio sit sua substantia. Sed aliqua a Deo habent esse in actu per voluntatem divinam, a qua producebantur, et futura contingencia similiter producentur a voluntate divina vel totaliter, sicut ista, quae a solo Deo producentur, vel a voluntate divina et causa alia. Ergo Deus non potest cognoscere ista nisi cognoscendo voluntatem suam determinantem.

Item illud, quod Deus non scit, nisi quia vult, scit per voluntatem volentem illud. Sed Deus non scit futurum contingens fore, nisi quia vult illud fore, et non econverso vult illud fore, quia scit illud fore, quia tunc necessario vult illud fore. Ergo Deus scit futurum contingens per voluntatem suam determinantem efficaciter illud ad esse pro aliquo tempore futuro. Unde est advertendum, quod dupliciter res cognoscitur in Deo, uno modo sicut in speculo et sic quidditates rerum cognoscuntur in essentia divina repraesentante et haec cognitio est ante actum voluntatis divinae, et alio modo sicut effectus in causa sive in principio effectivo, et quia prima et summa causa rerum est divina voluntas, ut docet Augustinus²⁷ III *De trinitate* 4, <non> sic ista, quae sunt causata et causabuntur a Deo, cognoscuntur per voluntatem suam sive in voluntate sua, in qua omnia, quae sunt et erunt, continentur virtualiter. Unde sicut quidditates rerum sunt praesentes voluntati divinae per hoc, quod sunt apprehensae et cognitae ab intellectu divino, ita econverso praesentia in actuali existentia et futura sunt praesentia intellectui divino per hoc, quod sunt volita efficaciter a voluntate divina.

Ad primum argumentum alterius opinionis dicendum, quod non concludit. Cum enim dicit, quod oportet Deum habere ita claram cognitionem de rebus futuris et praesentibus, sicut ego habeo de ista: ego sedeo, si intelligat, quod oportet intuitum divinum terminari immediate ad ipsam rem, sicut actus videndi meus terminatur ad suum obiectum, falsum dicit. Sed in voluntate divina habet ita perfectam cognitionem. Unde non cognoscit futurum contingens, ut est in se; sic esset praesens, et tamen est cognitio intuitiva et ita clara sicut illa, qua cognoscit rem, quando est in actu. Ad formam argumenti dico, quod Deus non cognoscit futurum contingens arguendo per discursum, primo apprehendendo voluntatem, deinde per istam eius immutabilitatem, et

²⁷ De trinitate I. IV c. 4 n. 9.

non impedibilitatem et eius omnipotentiam et tunc ex illis concludendo, quod futurum eveniet. Sed immediate in voluntate sua sive in actu voluntatis determinantis cognoscit futurum contingens, sicut in sua causa. Unde cognoscit futurum contingens, ut est volitum et non ut est conclusum per discursum. Est enim duplex discursus, unus secundum successionem et alius secundum causalitatem, secundum successionem, cum intelligimus modo unum et postea aliud, et hic discursus non est in Deo sicut nec mutatio. Secundus discursus est secundum causalitatem, ut cum cognoscimus effectum per causam, ut per principium cognoscimus conclusionem, et hic discursus est a noto ^{27a} ad ignotum et ideo nec iste discursus potest esse in Deo, cui nihil est ignotum, et ideo Deus non proprie per causam nec ex causa cognoscit effectum, sed in causa. Sed forte dices: Cognitio, qua Deus cognoscit futurum contingens, aut est abstractiva aut intuitiva, non abstractiva, quia ista est imperfecta; si intuitiva, sequitur propositum, quia cognitio intuitiva immediate fertur in rem et sic futurum contingens immediate est praesens intellectui divino. Dicendum, quod non est proprie abstractiva, quamvis cognitio, quam Deus habet de quidditatibus ante actum voluntatis, potest dici abstractiva, quia est de re, prout abstrahit ab omni differentia temporis, non tamen est abstractiva per speciem abstractam. Cognitio autem intuitiva duplex est, una respectu rei, ut est in se, alia respectu rei, ut habet esse nobilium quam in natura propria. Primo modo cognitio Dei non est intuitiva, scilicet rei in natura propria, sed secundo modo, quia perfectius et certius cognoscitur in Dei voluntate quam in se, et sic Scotus²⁸ in secunda q. Paris. dicit, quod Deus cognoscit intuitive res, dicens, quod cognitio intuitiva vel est rei in se in natura propria vel in aliquo, in quo perfectius continetur. Sic etiam dicit in hac materia d. 39 in fine, quod futura sunt praesentia intellectui divino in ratione intelligibilis et cognoscibilis non tantum cognoscibilis quasi cognitione abstractiva, sicut rosa non existens est praesens intellectui per speciem, sed cognitione vere intuitiva, quia non aliter cognoscit Deus facta quam fienda, et ita perfecte sunt praesentialiter cognita ab intellectu divino fienda sicut facta.

Ad solutionem secundi argumenti et multorum aliorum, quae sequuntur, quae supra facta sunt ad quaestionem, est advertendum, quod Deus nihil vult necessario extra se, sed quicquid vult, potest non velle, quod primo ostenditur sic: Volens finem non necessario vult illud,

^{27a} Ms. habet: *ab ignoto*.

²⁸ Paris. I d. 38 q. 2. Sed haec quaestio textum citatum non continet ad verbum.

Fol. 111v

quod est ad finem, nisi sit sibi necessarium ad finem, ut volendo conservationem vitae necessario volumus cibum, sine quo vita non potest conservari et volendo transfretare volumus necessario navem, sed volendo transire de uno loco ad alium, non necessario volumus equum, quia sine equo possumus transire. Sed Deus necessario vult se sive bonitatem propriam, alia autem, quae sunt ad finem, non sunt sibi necessaria propter bonitatem suam, quia nihil accrescit bonitati suae ex aliis; ergo non necessario vult alia.

Secundo patet idem, quia si prima causa necessario causat, et quaelibet alia causaret, quia causa, quae non movet, nisi movetur, si necessario movetur, necessario movet etc., et sic non esset contingentia in rebus.

Item Deus non produxit mundum necessario, quia tunc mundus fuisset ab aeterno, quia agens necessario et non per motum habet effectum sibi coevum. Ergo contingenter produxit mundum et sic ab aeterno contingenter voluit mundum fore et per consequens ab aeterno potuit voluisse mundum non fore. Et eadem ratione Deus volens modo efficaciter animam antichristi fore potest velle animam antichristi non fore.

Item in omni consequentia bona, si antecedens est necessarium, et consequens. Sed sequitur: Deus vult efficaciter animam antichristi fore, ergo anima antichristi erit, quia oppositum non stat. Tunc enim non esset omnipotens. Sed sua voluntas esset mutabilis et impedibilis. Si ergo antecedens esset necessarium, consequens esset necessarium et sic futurum contingens esset necessarium. Ex quo patet, quod quantumcunque Deus velit aliquid aliud efficaciter, non tamen vult necessario, quia quicquid Deus vult aliud a se, contingenter vult, ut probatum est. Sed Deus vult efficaciter aliud a se. Ergo contingenter vult aliud a se. Vel sic: Deus nihil necessario vult aliud a se. Sed Deus voluntate efficaci vult aliud a se. Ergo voluntate efficaci non vult necessario et sic pro fundamento solutionum tenendum est <pro fundamento>, quod Deus potest non velle illud, quod efficaciter vult, licet tamen nunquam hoc faciet. Tunc ad formam argumenti respondeo, quod voluntas Dei efficax concurret cum voluntate nostra ad causandum aliquem actum humanum futurum. Et quando dicitur, quod tunc non est in potestate nostra talis actus, dicendum, quod non sequitur, quia voluntas divina, quantumcunque fuerit efficax, non imponit necessitatem voluntati nostrae, quia ipse non vult aliquid extra se necessario necessitate absoluta, ut probatum est. Et quando dicitur, quod nullus homo potest venire contra voluntatem Dei efficacem, dicendum, quod hoc est verum de actu voluntatis divinae

stante contra istum actum: dum stat, non potest contravenire; potest autem non stare, quia potest non velle, quod vult, ut dictum est. Quamvis enim actus voluntatis divinae semper stet in se, non tamen ut transit super aliud a se.

Ad tertium dicendum est, quod voluntas humana non potest impedire voluntatem Dei efficacem, quia stante voluntate Dei efficaci non potest voluntas humana in contrarium. Sed sicut voluntas humana potest velle oppositum, quod vult, unde quod potentia Dei ordinata non potest in contrarium nec impedire voluntatem Dei efficacem et voluntas humana potest, hoc non est propter maiorem potentiam voluntatis humanae, sed propter eius maiorem mutabilitatem, potentia Dei ordinata est secundum eius sententiam et voluntatem efficacem et ideo non potest in contrarium voluntatis efficaci.

Ad quartum dicendum, quod actus involutus malitia includit per se positivum et privationem sive deformitatem, et ideo non potest fieri a Deo totum, sed tamen positivum potest et illud positivum cognoscit Deus per determinationem voluntatis suae, deformitatem autem sive privationem cognoscit per habitum contrarium et de hoc habetur magis in ista quaestione, an Deus sit causa peccati.

[1.] Ad argumenta principalia, ad quorum solutionem est notandum, quod duplex est intellectus in Deo sicut in nobis, scilicet speculativus et practicus, speculativus est respectu cuiuscumque quidditatis absolute repraesentatae²⁹ per essentiam divinam sicut in speculo aeterno, practicus respectu futuri contingentis et possibilis. Intellectus ergo divinus speculativus cognoscit ante actum voluntatis quidditates rerum et necessarias complexiones, practico vero intellectu cognoscit ipsas complexiones contingentes. Per³⁰ hoc ad maiorem primae rationis est dicendum, quod verum est de intellectu speculativo, quia essentia divina repraesentat quidditates et necessarias complexiones.

[2.] Ad secundum dicendum, quod est perfectionis. Ad probationem dicendum, quod procedit de intellectu speculativo.

[3.] Ad tertium dicendum, quod essentia divina est obiectum intellectus divini speculativi, sed obiectum intellectus practici est voluntas determinans.

[4.] Ad quartum dicendum, quod duplex est entitas, scilicet simplex sive incomplexa, alia composita sive complexa³¹. Entitas incomplexa concluditur perfectio-

²⁹ Ms.: *repraesentatus*.

³⁰ Hic in margine notatur: *Istud quod sequitur est de mala reportatione*.

naliter et eminenter in essentia divina et etiam complexio necessaria. Complexio autem contingens includitur virtualiter in actu voluntatis determinantis.

[5.] Ad solutionem argumentorum sequentium sunt duo notanda, primum est quod duplex est actus voluntatis divinae, ut docet Scotus³¹ in fine secundi de Reportatione, scilicet efficax et complacentiae. Actus complacentiae est voluntatis divinae respectu quidditatum cognitarum, in quarum cognitione complacet sibi. Actus efficientiae est respectu extrinsecorum. Primus actus, scilicet complacentiae, est necessarius, secundus est contingens. Dicendum ergo, quod Deus cognoscit futurum contingens per actum voluntatis suae efficacem determinantem ipsum ad esse, nec sequitur propter hoc, quod futurum contingens necessario erit. Secundo est notandum, ut dicunt communiter doctores, et Thomas ponit in prima parte summae q. 19 art. 3 in pede quaestionis, quod duplex est necessitas, scilicet absoluta, cum praedicatum cadit in definitione subiecti vel e converso, in secundo modo per se et ex suppositione sive secundum quid, quando non convenit sibi absolute. Necessitas absoluta in Deo est illa, qua vult bonitatem suam, secundum quid qua vult animam antichristi fore. Cum ergo arguitur: Illud non potest non evenire, cuius eventus est determinatus a voluntate divina, dicendum, quod ista potest esse hypothetica vel categorica, hypothetica sic: Si eventus alicuius est determinatus a voluntate divina, illud non potest non evenire et haec est vera, prout est necessitas consequentiae et non consequentis. Secundo modo est dicendum: Illud, cuius eventus est determinatus a voluntate divina, non potest non evenire, est falsa. Ad probationem dico, quod maior est vera. Ad minorem dico, quod potest impediri, quia cum vult contingenter fore, potest futurum non fore. Ad aliud dicendum, quod voluntas humana non potest contraire voluntati divinae efficaci, verum est ipsa stante; sed non stante non est verum. Ad aliud dicendum, quod verum est, quando non est per se respectu obiecti, quia tunc potentia cognoscens etc. Ad aliud conceditur maior; cum ultra dicitur, quod relatio non potest cognosci etc. dico, quod Deus cognoscit futurum contingens ut neutrum ante actum voluntatis, sicut ego cognosco, utrum astra sint paria vel imparia, et sicut cognoscit futurum contingens per essentiam, et hoc sufficit, quod cognoscatur relatio.

Ad aliud, quod cognoscit per aliquid increatum, quae est determinatio voluntatis divinae, et est in Deo illa determinatio sicut volitum in volente.

³¹ Ms. legit: *composita*.

³² Cf. Paris. II d. 42; vide tamen rectius Paris. I d. 47 q. 2

Ad aliud dicendum, quod cognoscitur futurum contingens in actu voluntatis sicut in causa, non tamen discurrit, ubi est sciendum, quod duplex est discursus, scilicet per successionem et per causam et neutro modo Deus cognoscit per discursum, ut dicit Thomas³³, non primo modo patet, nec secundo modo, quia tunc procederet a noto ad ignotum. Applica praedicta ad propositum, si potes.

DUH IN SLOG EVANGELIJEV.

(De indole et stilo evangeliorum.)

Dr. Andrej Snor.

Summarium. — Evangelia canonica scripta sunt in lingua communi I. saec. p. Chr., cuius vestigia haud pauca in documentis profanis, ultimis decenniis detectis, inveniuntur. Evangelistarum dicendi ratio, non excepto S. Luca, est simplex et vulgaris. Libri evangeliorum sua indole et simplici dicendi ratione fidelissime humilitatem et simplicitatem Verbi incarnati exprimunt. Simplex ratio dicendi evangelistarum optime respondet simplici dicendi rationi Christi, qui veritates profundissimas in forma simplicissima, omnibus facile intelligibili, praedicabat. In libris, vulgari nec eleganti lingua conscriptis, evangelistae divae imagini humilis Christi aptissimam formam dederunt et librum evangeliorum, in lingua populi scriptum, librum populorum fecerunt.

Kristus je središče svetovne zgodovine. Naši štirje kanočni evangeliji pa so najvažnejši, skoraj edini vir o življenju Jezusa Kristusa. Zato ni čudno, da znanost že od nekdaj poseveča evangelijem toliko pozornost.

Za evangelije in proti evangelijem se bje boj tako rekoč, odkar so bili evangeliji spisani. Metode tega boja so se v teku stoletij menjavale. Ni še daleč za nami čas, ko se je biblična znanost zatekala samo k tradiciji in z zgodovinskimi pričami branila pristnost evangeljskih knjig.

Ko je proti koncu 18. stol. pričel biblični racionalizem s subjektivnimi razlogi tajiti pristnost evangelijev, so jeli bibličisti v obrambo evangeljskih knjig obračati pozornost vedno bolj na evangelije same, na jezik, slog, na vsebino evangelijev, in jih proučevati s stališča literarne zgodovine. Študij jezika, v katerem so evangeliji pisani, je v novejšem času posebno pospešila papirologija. Papirologija je moderna veda; odkriva in raziskuje bogate kulturne zaklade iz starih papirov, zakopanih skoraj dve tisočletji pod suhim egiptskim puščavskim

³³ Summa I q. 14 a. 7.

peskom. Papiri so končno dokazali, da grški jezik naših kaničnikih evangelijev ni poseben tip grščine, nekakšna »biblična grščina«, kakor je znanost do najnovejšega časa mislila, marveč isti grški jezik, ki ga je v Kristusovem času govorilo in pisalo preprosto ljudstvo v vsem vzhodnem delu rimskega cesarstva, tako zvana *διάρλεκτος κοινή*.

Papiri in drugi antični kulturni spomeniki, napisi na kamenu, lončenih črepinjah (óstraka), ki se še vedno znova odkrivajo, nam prikazujejo sv. pismo naenkrat v povsem novi luči. Mnogim, doslej temnim in neznanim besedam smo našli pravi pomen, marsikatero težko mesto se je samo od sebe pojasnilo. Jezik, v katerem so pisani evangeliji, priča, da so vsi štirje evangeliji, tudi Janezov, nastali v drugi polovici prvega stoletja; verske, socialne, politične, gospodarske razmere, ki odsevajo iz evangelijev, izpričujejo vrhu tega še, da so spisali evangelije ljudje, ki so bili ali sami priče evangeljskih dogodkov, ali pa so bili o njih poučeni od očividcev.

Evangeliji so sicer božja knjiga, spisana po navdihnjenju Svetega Duha. A spisali so jih ljudje, možje krepke osebnosti, svojske miselnosti, otroci svoje dobe, ki je bila polna pričakovanja velikih dogodkov in novega razodetja božjih skrivnosti. In vse to se nam odkriva toliko jasneje, kolikor bolj napredujejo historične in biblične znanosti.

Prepletanje božjega in človeškega elementa v evangelijih, naivna preprostost evangeljskih pisateljev ter božanstvena veličina Kristusove osebnosti in blagovesti, ki se nam predstavlja v preprosti evangeljski govorici, daje evangelijem poseben čar in veliko privlačnost za modernega človeka. Ugled sv. pisma raste in evangeliji zopet osvajajo najširše plasti ljudstva. Izobraženi in preprosti — vsi jih čitajo z enako slastjo, vsi iščejo v njih odgovora na najvažnejša življenska vprašanja.

Evangeliji posebno jasno izpričujejo, da inspiracija ne izključuje individualnega udejstvovanja pisateljevega; v zunanji obliki, v izbiranju besed, s katerimi se izraža inspirirana vsebina, je ostal navdihnjeni pisatelj svoboden. Iste resnice, ki se nahajajo sedaj v evangeliju sv. Janeza, bi mogel drug navdihnjen pisatelj podati v boljšem ali tudi v slabšem slogu, krajše ali tudi obširneje, v klasični grščini ali še bolj poljudno kot apostol Janez. Duh božji duševnim zmožnostim pisateljevim ni vzel svobode, ampak jih je samo dvignil k višjemu poletu.

Zanimivo je, kako je vsak izmed štirih evangelistov eno ter isto snov, blagovest o Jezusu Kristusu, po svoje individualno izoblikoval. Čeprav so si evangeliji, posebno sinoptični, po vsebini močno slični, nosi vendar vsak izmed njih, posebno v izbiri in razvrstitvi snovi, v slogu in izražanju, izrazit osebni pečat pisateljev. Štirje evangeliji so kakor štirje brušeni raznobojni kamni, ki drug poleg drugega položeni šele podajo popolno sliko Jezusa Kristusa.

Prvi, Matejev evangelij, je predvsem judovski evangelij, namenjen kristjanom, ki so iz judovstva prestopili v krščanstvo. Zato nosi ne samo po vsebini, ampak tudi po zunanji obliki in slogu judovsko obeležje. Pisatelj se ozira na verske nazore judovskega ljudstva; judovske šege suponira kot znane. Iz Jezusovih govorov navaja to, kar je imelo pomen predvsem za Jude; v teh govorih je ohranjena najvernejša slika za Jude tako značilnega farizejstva, ki je oboževalo mrtvo črko in se pred ljudstvom proslavljalo z zunanjo askezo, ubijalo pa duha postave in mrzilo notranjo pravičnost in svetost.

Matej ni suhoparen pripovedovalec, ampak pisatelj-umetnik. Med vsemi evangeliji je njegov najbolj umetno koncipiran. Kristusovih govorov in dogodkov iz Gospodovega življenja ne podaja v kronološkem redu, ampak sistematično: po več govorov ali dogodkov, ki časovno ne sledijo neposredno drug za drugim, združuje v večje komplekse govorov ali podobnih si dogodkov. Tako je tri dolga poglavja obsegajoči govor na gori sestavljen iz več govorov, ki jih je imel Kristus na raznih krajih in ob raznih prilikah.

Naslanjajoč se na judovsko-hebrejsko slovstvo ljubi sveti Matej številčno simboliko. To razodeva takoj v prvem poglavju, ko navaja Jezusove prednike po Jožefu: »Vseh rodov je torej: od Abrahama do Davida štirinajst rodov; od Davida do preselitve v Babilon štirinajst rodov; od preselitve v Babilon do Kristusa štirinajst rodov.«¹ Število štirinajst je bilo kot Davidovo število Judom sveto; hebrejske črke besede David dajo namreč za vsoto število 14. Tudi razvrstitev dogodkov se vrši navadno po nekem določenem umetnem redu. Odstavke rad začenja ali zaključuje z enako glasečimi se rečenicami². Včasih kratke stavke ali stavkove dele

¹ Mt 1, 17.

² N. pr. Mt 5, 21. 27. 31. 33. 38. 43. — 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1.

spaja kot verze v kitice in protikitice³ in tudi v tem posnema judovsko slovstvo tedanje dobe.

Matejev grški jezik ni čista *kovij*, ampak vsebuje mnogo hebraizmov, ki imajo svoj izvor v aramejskem izvorniku evangelija. Sicer pa mirno pripovedovanje evangelistovo napravlja vtis svečanega, veličastnega, liturgičnega.

Pisatelj drugega evangelija, Marko, ni bil nikdar učenec Gospodov, zato tudi ne sam priča in očitavec dogodkov, ki jih opisuje. S krščanstvom se je seznanil šele po Gospodovem vnebohodu v svoji rojstni hiši v Jeruzalemu, v kateri je njegova mati Marija dala gostoljubno streho prvi krščanski občini, da se je tam shajala k lomljenju kruha, t. j. k evaristični daritvi⁴. Tu je imel priliko, poslušati ognjevitte govore apostola Petra, kateri je mladega Marka krstil⁵ in ostal z njim tudi pozneje v najintimnejših odnošajih. Bivajoč pri Petru v Rimu, je na prigovarjanje rimskih vernikov napisal po Petrovih govorih svoj evangelij, le par let pozneje kot Matej.

Markov evangelij se z Matejevim tako sklada, da je že sv. Avguštin imenoval njegov evangelij okrajšanega Mateja⁶. Ta skladnost zadeva samo zunanji ustroj. V popisovanju dogodkov in v slogu je Marko docela originalen. Njegova moč in veličina ni v tehniki razvrščanja dogodkov in govorov Jezusovih, marveč v živem, nazornem opisu dogodkov, čudežev, zlasti takih, v katerih se kaže Kristusova moč nad hudobnimi duhovi. Navidezno malenkostne podrobnosti, ki jih je pri opisu dogodkov prav mnogo zabeležil edini Marko, dajejo temu evangeliju poseben pečat in jasno pričajo o njegovi izvornosti. Ko čitamo Markov evangelij, imamo vtis, da po Marku govori sam Peter. Viharen ritm v pripovedovanju, direktni govor, pogostna raba historičnega sedanjika, hiperbolično izražanje — vse to spominja na temperamentno pripovedovanje sangvinika Petra. Poljudna govorica, plastično naslikane scene, kopičenje kratkih prirednih stavkov priča, da Marko podaja Petrove govore skoraj nepredelaně, v obliki, kakor jih je slišal v domači hiši, ko so nanj, na doraščajočega mladeniča napravili silen, nezbrisen vtis.

³ Gl. n. pr. konec govora na gori (Mt 7, 24—27).

⁴ Apd 12, 12 nsl.

⁵ 1 Petr 5, 13.

⁶ »Pedisequus et breviator Matthaei« (De consensu evang. 1, 2).

Markov evangelij je prvi grški evangelij. Avtorju se pozna na prvi pogled, da ni imel helenistične izobrazbe. Kot rojen Jud se grščine ni naučil pri Grkih, marveč pri občevanju s preprostimi domačini. Njegova grščina je okorna, misli zaradi težkega izražanja niso vedno logično sklenjene, konstrukcije dostikrat neslovnične; ljubi priredne stavke in jih veže dosledno z veznikom »in«. Njegov besedni zaklad in slovnične oblike, frazeologija, sintaksa — vse spominja na slog, v katerem govori in piše preprost, neizobražen človek. Ustvaritev grške biblične terminologije mu je očitvidno delala nemajhne težkoče. Kolikor se oddaljuje od pravilne grščine, toliko se približuje aramejščini, ki v njegovem evangeliju veliko močnejše proseva kot pri Mateju ali Janezu. Vprav zato nam je Marko ohranil nekaj besed v pristni aramejščini, tako kakor jih je govoril Gospod sam, n. pr. Talitha kum (5, 41); Abba (14, 36); Eloi, Eloi, lamma sabachthani (15, 34).

Poleg aramaizmov so za Markov slog posebno značilni mnogi latinizmi (*λεγεών* — legio, *κῆνος* — census, *σπεκουλάτωρ* — spiculator, *πραιτώριον* — praetorium). Morda jih je evangelist našel med preprostim narodom, ali pa se v njih kaže poseben vpliv latinsko govoreče okolice v Rimu, kjer je Marko dalj časa živel in kjer je pisal tudi svoj evangelij.

Če primerjamo Mateja z Markom, je grščina evangelista Mateja stilistično boljša, gladkejša, manj pomešana z aramaizmi kot Markova. To dokazuje, da je Markov evangelij starejši kot grški prevod aramejskega Mateja in da je prevajavec aramejskega Mateja poznal grškega Marka ter skušal njegov jezik po možnosti izboljšati in ugladiti.

Primerjanje jezika svetopisemskih pisateljev, zlasti sinoptikov, odpira tako vedno bolj pogled v skrivnostno delavnico naših evangelistov in bo pomagalo rešiti še marsikatero težkočo zamotanega sinoptičnega vprašanja, vprašanja o medsebojnem odnosu prvih treh evangelistov.

Pisatelja tretjega evangelija že ime samo — *Λουκᾶς* okrajšana oblika iz *Λουκανός* — razodeva za rojenega Grka. Ko je Luka sprejel krščansko vero, se je oklenil sv. Pavla, kateremu je bil zvest spremljevalec in dolga leta pomočnik pri apostolskem delu med pogani. Tudi v svojem evangeliju se kaže kot učenec Pavlov; iz njega veje isti duh univerzalnosti kakor iz listov njegovega velikega učitelja.

V formalnem oziru se tretji evangelij odlikuje po veliki jasnosti, fini, gladki dikciji in preciznem izražanju. V elegantnem slogu in bogatem besednem zakladu razodeva Luka helenistično izobrazbo ter stoji v tem pogledu visoko nad Markom in Matejem. Grščina, ki jo piše, je sicer tedaj običajna *κοινή*, vendar avto. v kratkem prologu k svojemu evangeliju ter še sem pa tje pozneje dokazuje, da se je učil tudi pri mojstrih klasičnega grškega jezika in da obvladuje pravila atiškega grškega dialekta. Hebraizmov se ogiblje in aramejske besede ali izpušča ali pa jih prevaja na grški jezik (Mt in Mr: *ὁ Καναναῖος*, Lk: *ὁ Ζηλωτής*; Mt, Mr: *Γολγοθά*, Lk: *Κρανίον*; Mt, Mr: *ἄββεί*, Lk: *διδάσκαλε*).

Že klasik latinskega jezika in eden najboljših poznavavcev semitskih jezikov med Latinci, sv. Hieronim, je hvalil Luka kot Grka in spretnega stilista. Papež Damaz je namreč vprašal Hieronima, kaj pomeni v sv. pismu se nahajajoča beseda »hošiana« (hozana). Hieronim mu odgovarja, da je »hošiana« medmet, ki ga ni mogoče adekvatno prevesti ne v grški in ne v latinski jezik. Na to pripominja Hieronim, da so evangelisti Matej, Marko in Janez hebrejsko besedo nespremenjeno ohranili, medtem ko je Luka, »qui inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit«, spoznal, da svojstvenosti hebrejskega oz. aramejskega izraza ne more prevesti, zato je menil, da je boljše molčati, kot besedo tako prevesti, da bi bila čitatelju neumljiva⁷.

Le tam je ostalo pri Luki nekaj hebraizmov, kjer je pisatelj poleg ustnih poročil uporabljal tudi aramejsko pisane vire.

Glede na lepoto in čistost jezika stoji med vsemi evangeliji Lukov na prvem mestu; med novozakonskimi knjigami ga presega edino Pavlov list do Hebrejcev in oba lista apostola Petra.

Četrty evangelij se po preprostem jeziku in živih, plastično naslikanih prizorih približuje Marku; po umetno zamišljeni kompoziciji pa skupno z Matejevim evangelijem spominja na judovsko umetniško slovstvo Kristusove dobe.

Kjer slika evangelist zgodovinske dogodke, piše živo, nazorno, dramatično (gl. n. pr. samo zgodbo o Jezusovih prvih učencih, o Jezusu in Samarijanki, o sleporojenem, o Lazar-

⁷ Ep. 20 (PL 22, 378). Prim E. Norden, Die antike Kunstprosa. Leipzig 1898, str. 482 in 486—491.

jevem obujenju). Številni dialogi, kratki stavki, hitro se menja-joča situacija, natančna navedba časa, celo ure, v kateri se je kaj zgodilo — vse to razodeva v Janezu pisatelja, ki je dogodke sam doživel in jih kot očividec zapisal.

Toda ti dogodki so evangelistu samo sekundarnega pomena. Glavno so mu govori, tisti govori, v katerih Kristus pred neverno judovsko publiko v Jeruzalemu razodeva svoje božanstvo. Te govore navaja evangelist vsebinsko zelo točno, vendar skrajšane in ne v slogu, v kakršnem nam Gospodovo govorico ohranjajo sinoptiki, temveč s svojimi besedami, v svojem lastnem slogu. Zato je jezik Janezovega evangelija skozi in skozi enakomeren, v Kristusovih govorih tak kakor v pripovednem delu.

Ta jezik je kljub mnogim globokim mislim, ki se odkrivajo v evangelistovem prologu in v Jezusovih govorih, za čuda preprosti; evangelistov grški besedni zaklad je skromen, celo skromnejši kot pri evangelistu Marku; konstrukcije stavkov so enostavne, a kljub temu včasih slovnično nepravilne. Iz vsega evangelija odmeva ritem semitskega sloga, odraža se pa v njem tudi, kakor dokazujejo papiri, velika sorodnost z neprisiljeno, neizumetničeno govorico preprostega, neizkvarjenega ljudstva. Tako, kakor piše evangelist Janez in kakor so pisali pred njim že sinoptiki, je pisal in govoril preprosti, neizobraženi narod. Adolf Deissmann prikazuje v svoji znameniti knjigi »Licht vom Osten« (4. Aufl. Tübingen 1923) mnogo zgledov take primitivne grščine, katere sledovi so se ohranili edino še na starih, preperelih in slučajno ohranjenih papirih⁸. Kratki priredni stavki, zvezani med seboj z veznikom kai, so bili po ugotovitvah papirologa Ad. Deissmanna ne samo znak semitsko pobarvanega sloga, marveč tudi bistven znak ljudske govornice in sloga neukega ljudstva.

Naj torej kanonične evangelije motrimo s formalnega stališča od katerekoli strani, vedno se bo sodba glasila: Jezik in slog razodevata, da so naši štirje evangeliji literarni produkt 1. stoletja po Kr.; jezik in slog naših štirih evangelijev je najčastitljivejši in najvažnejši spomenik pristne ljudske grščine. Knjiga evangelijev je v pravem pomenu besede ljudska knjiga.

Poljudni slog evangelijev pa ni edini vzrok, da je evangeljska knjiga postala knjiga narodov. Glavni vzrok je to, ker

⁸ Str. 105—115.

so evangeliji po svoji preprostosti in po svojem duhu, po svojem značaju, najvernejši izraz Kristusove preprostosti in obenem njegove veličine.

Evangeliji v tej preprostosti, kakor jih imamo pred seboj, kar dihajo božje-človeško osebnost Kristusovo. Judje so pričakovali Mesija, ki bo prišel v velikem zunanem sijaju, obdan z bleskom svetne časti in slave. — Toda Kristus je prišel v ponižnosti in največji skromnosti: »Povejte hčeri sionski: Glej, tvoj kralj prihaja k tebi, krotak in sedeč na osliču.«⁹ A pri tem je ohranil svojo božjo moč in modrost, svojo slavo in veličastvo.

Umetniška slika zahteva primeren okvir in okolico; ni vseeno, v kakšnem okviru in kam se obesi.

Velika modrost in moč se javlja v Kristusovem nauku in delovanju. Velika modrost in moč se javlja tudi v tem, da je Kristus za priče svojega nauka in življenja izbral predvsem nepokvarjene, dovtetne, preproste može in jih usposobil, da so njegovi božanski, vzvišeni sliki dali pravi okvir.

Ta preprostost pa ni samo primitivnost, neukost, marveč tudi plemenita preprostost srca, ponižnost, neskalsena otroška naivnost in preprostost, ki ne pozna hinavstva in laži. Kakor preprosti otrok, tako tudi evangelisti niso znali in tudi niso hoteli prikrivati svojih slabosti in napak. S tem so dali resnični Kristusovi sliki še bolj naravno, zato še bolj umetniško ozadje. Kako dragoceno je n. pr. njihovo priznanje, da so tudi oni pričakovali svetnega Mesija! Vprav s tem priznanjem nam odpirajo jasnejši pogled v tedanjo dobo in v svoje duše. Pomnožujejo dramatičnost in živahnost svojega pripovedovanja ter končno s svojo naivno ponižnostjo vtiskajo evangelijem nepotvorljivi pečat zgodovinske resničnosti in verodostojnosti.

Evangelisti so torej res dali Kristusu najprimernejši okvir in v ta okvir pod vodstvom božjega navdihnjenja prenesli Kristusovo sliko, kakor se jim je začrtala v spomin, ko so gledali njega samega; verno so nam ohranili sliko, kakor je odsevala v njihovih otroško-neskaljenih očeh in ponižno-preprostih srcih.

Skromnega, krotkega, ponižnega Kristusa nam slikajo evangelisti v preprostem jeziku. Občudovati moramo, kako so se pisatelji štirih evangelijev navzeli Kristusovega duha, a pri tem ohranili svojo osebnost in individualnost.

⁹ Mt 21, 5.

Če primerjamo Kristusove izreke, ki so brez dvoma doslovno zapisani, in izvirne podobe v Kristusovih govorih z evangeljskim slogom, opazimo veliko sorodnost Kristusove in evangeljske govorice, sličnost Kristusovega izražanja in sloga evangelistov.

Kristus je govoril tako, da ga je lahko razumel vsakdo: pastir pri svojih ovcah, ribič ob jezeru — pa tudi pismouk v sinagogi in duhovnik v templju; zaničevani cestinar in grešnica z ulice — pa tudi naduti in svetohlinski farizej; Hebrejec v svojem skromnem domu — pa tudi bogati judovski trgovec, ki je iz daljne Ahaje ali celo iz cesarskega Rima prišel v Jeruzalem obhajati po naročilu Mozesove postave veliko noč.

Predvsem so bili preprosti sloji, ki so se zbirali okrog njega. Preprostemu ljudstvu je treba govoriti nazorno, v podobi. Kristus je ves svoj novi nauk, resnice o mesijanskem duhovnem kraljestvu in njegovih versko-nravnih dobrinah in zahtevah zvil v preprosto podobo, v obleko preprostih, kratkih, a večno-lepih prilik. Podobe za prilike so vzete iz vsakdanjega življenja, iz najbližje okolice, ki je obdajala Kristusa in njegovo poslušalstvo. Kar vidi okrog sebe, tudi najbrezpomembnejša stvar, vse mu je dobrodošel predmet za prilike: vinska trta, smokvino drevo, lilije, pšenica, plevel, ribiška mreža, volk, ovca, pes, škorpion, kača, ptice pod nebom, golobje, vrabci, koklja, piščeta itd.

Tako je bila govorica Kristusova razumljiva tudi najpreprostejšemu sinu Palestine. Taka je tudi pisana beseda evangelistov. Danes čita evangelije Kitajec in Japonec, zamorec in Indijanec, pa vsem so razumljivi, vsem se zde lepi, vsem tako domači, kakor bi bili pisani danes, kakor bi bili pisani v njihovi domovini.

Ko čitamo evangelije, kar nehote čutimo, da v njih niso ohranjene samo misli, samo nauk, samo vsebina Gospodove pridige, marveč tudi v veliki meri prav pristna obleka teh misli, prav mnogokrat zunanja oblika tega nauka, prav mnogokrat doslovno izvirna govorica božjega Učitelja samega.

Vzemimo za zgled besede, s katerimi je naš Gospod pri Cezareji Filipovi Petru obljubil prvenstvo v cerkvi: »Ti si Peter — Skala — in na to skalo bom sezidal svojo cerkev in peklenska vrata je ne bodo premagala. In dal ti bom ključe nebeškega kraljestva. In karkoli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih, in karkoli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih« (Mt 16, 18. 19).

Ta kratki odstavek je nedosegljivo mojstrsko delo. V njem je z največjo lahkoto rešena naloga, nad katero bi obupal največji genij. Šlo je za to, da se nazorno, vsakemu in v vseh časih umljivo predoči bistvo in obseg najvišje oblasti v cerkvi, ki je po svojem nadnaravnem smotru nekaj čisto izjemnega.

Kako je opisana ta vrhovna oblast v cerkvi? V treh kratkih stavkih, preprostih, prav vsakomur razumljivih. Tehnični juridični izrazi bi bili za mnoge nerazumljivi. Podobe: skala, hiša, zidati, vezati, ključi so vsem umljive, veljajo za vse dobe in vse kulturne stopnje. H kakim grandioznim podobam bi se pač zatekel kak prerok Izaija, če bi hotel opisati oblast, ki kljubuje močem teme, ki sega do neba in prodira v največje globine človeške duše! Diamantne skale in večne zvezde na nebu bi mu bile za to komaj dovolj trdne, najostrejši meč in solnčna svetloba komaj dovolj daleč in dovolj globoko prodirajoča¹⁰.

Kako preprosto pa je v evangeliju izražena ena izmed osnovnih, najvažnejših ustavnopravnih določb Kristusove cerkve! Samo velik um more tako preprosto in vsakomur umljivo izraziti najvzvišenejše predmete. To dejstvo samo je najtrdnejši dokaz, da je kratko, preprosto evangelijsko poročilo o obljubi primata zgodovinsko resnično in verodostojno. V besedah, s katerimi po evangelistu Mateju Gospod obljubi Petru najvišjo oblast v cerkvi, je glede na vsebino in obliko zares pristno Jezusovo zlato, kakor ga je le on znal kovati.

Tako je slog in duh evangelijev v veliki meri duh in slog Kristusov. V svoji modrosti je vzel Kristus učence iz preprostega, nepokvarjenega ljudstva, da so tem bolj preprosto, brez ničemurnih okraskov, brez umetničenja predstavili Kristusa, kakor je res bil, v njegovi izvirni preprostosti in veličini, v veličini, ki je toliko čudovitejša in očarljivejša, kolikor bolj je skromna in ljudomila. Preprosta zunanost evangelijev, preprosti slog je v psihološki zvezi s preprosto osebnostjo Kristusovo, zato je evangelijska govorica tako naravna, zato tako prikupljiva, zato tako učinkovita.

Preprostost je bila najprimernejša pot, po kateri se je Bog nekdanj v historični, dejanski resničnosti približal človeku, da bi človeka dvignil k sebi. Ta načrt občevanja z ljudmi je nekdanj

¹⁰ Prim. F. Grivec, *Cerkev* (Ljubljana 1924) str. 135, 147. — C. A. Kneller, *Über die ursprüngliche Form von Matth 16, 18* (Zeitschr. f. kath. Th. 1920, str. 147—169).

spontano vse pritegnil h Kristusu. »Nikoli noben človek ni tako govoril kakor ta človek,« to je bila sodba vseh, ki so Jezusa poslušali. S temi besedami so se prišli opravičiti farizejem celo služabniki judovskega velikega zbora, ko jim je bilo naročeno, da Jezusa primejo in privedejo pred sinedrij, pa so se premagani po moči njegove besede s praznimi rokami vrnil domov¹¹. Preprostost besede je tista skrivnostna sila, ki tudi evangelijem utira pot do človeških src; preprostost, s katero se podaja najvzvišenejša vsebina, jim daje pečat vesoljnega, večnostnega.

V neskaljeni bistri vodi kristalno-čistega gorskega jezera sredi okolice, ki še diha prvotno, nepokvarjeno prirodnost, se najlepše zrcali modro nebo in žarko solnce. — Ne v srcih domišljavih pismarjev in nadutih farizejev, marveč v nepokvarjeni preprostosti otroško-naivnih evangelistov je najpristnejše odsevala Kristusova slika — in ta čudovita slika še danes odseva iz evangelijev. Duh evangelijev je odsev duha Kristusovega. Od tod njih čar in njih moč.

AVGUŠTINOV NAUK O VERI.

(S. Augustini doctrina de fide.)

Dr. Janez Fabijan.

Summarium. — Examini subiicitur significatio »intellectus«, »intelligentiae spiritualis«, quae S. Augustinus tam frequenter maxima cum instantia exhortatur in rebus fidei quaerenda. — Textibus ex operibus S. Doctoris desumptis et doctrinam eius abundanter manifestantibus ostenditur »intellectum« in fide esse donum Spiritus Sancti, quo fidelis in obiecta fidei secundum dispositiones scientiae et dilectionis penetrare potest.

V prejšnji razpravi (str. 1—27) smo ugotovili, kako sv. Avguštin naglaša potrebo verovanja pred umskim raziskovanjem in umevanjem verske vsebine.

Nadaljnja naša naloga je, zbrati in premotriti Avguštinove misli o zvezi med verovanjem in umskim spoznanjem verovanih resnic; zakaj odnos med verovanjem in umevanjem je eno glavnih vprašanj, ki zanima Avguština, kadar razpravlja o veri in opominja k njej. Gre tu za verovanje v teologičnem zmislu. Verovanje in umsko spoznanje verovanega sta dve dejavnosti, ki imata isti predmet: religiozne resnice o Bogu, njegovem bistvu, njegovih lastnostih in njegovem življenju, o odnosu sveta,

¹¹ Jan 7, 46.

človeka in človeštva do Boga. Kakšno je razmerje med tema dejavnostima? Iz odgovora na to vprašanje bo jasna narava tega umskega spoznanja, jasna tudi razlika med spoznanjem po veri in iz nje ter spoznanjem, ki je potrebno pred verovanjem.

1. Pismo Konsenciju (ep. 120).

Konsencij, ki je pisal razne razprave, je v pismu prosil Avguščina, da mu razloži nekaj vprašanj o sv. Trojici¹. Preprosto je veroval, da je Jezus Kristus »lumen de lumine« in radi tega menil, da je Bog kakor neskončno velika luč, ki je človeška pamet nikakor ne more primerno predstavljati, če še tako vzvišeno o njej misli, da pa jo vsaj Kristus s telesnimi očmi vidi. Kristus je Bog in človek in ima popolno človeško telo, prosto slabosti. Zastavil pa mu je nekdo ugovor: Če se je človek, ki ga je Kristus privzel, spremenil (*versus est*) v Boga, potem ne more biti omejen na prostor (*localis esse non debuit*). Kakšen zmisel pa naj ima potem njegova beseda po vstajenju: »Ne dotikaj se me, nisem še odšel k očetu« (Jan 20, 17)? Konsencij pripoveduje, kako je skušal odgovoriti na to vprašanje o razmerju med človeško in božjo naravo v Kristusu (kristološko vprašanje) in o razmerju božjih oseb med seboj (trinitarno vprašanje). Odgovoril je, da imajo tri božje osebe isto božjo naravo (*substantiam Deitatis*) in so med seboj enake, a se stvarno ločijo med seboj. So pa vse povsod pričujoče, so samo tri, zato privzeta človeška narava ni četrta oseba.

Konsencij si je torej predstavljal Boga kot snovno luč, dasi bistveno in neprimerno popolnejšo, kakor so vsa telesa. Vedel pa je in veroval, kar mu je Avguštin razlagal, da si Boga ne smemo misliti telesnega, snovnega, čeprav še tako subtilno snovnega; to bi bil »*idololatriae crimen*«. Avguštin mu je rekel, da moramo Boga misliti »*sine aliqua phantasiae simulatione*«, kakor pravičnost ali pobožnost, ki jih ne mislimo telesnih razen, če bi jih na poganski način predstavljali kot ženske postave. Ali, pravi Konsencij, pravičnost si mislim le v nas, ona ni samostojno živo bitje, razen tiste pravičnosti, ki je Bog sam.

Obširneje sem navedel Konsencijeva vprašanja, ker moramo iz njih spoznati, za kakšno umevanje vere gre. Konsencij veruje vse, kar sv. pismo in tudi sv. Avguštin uči o Bogu in božjih osebah. Ko pa gre za globlje pojmovanje in pravilno raz-

¹ Ep. 119 (PL 33, 449).

lago predstav in resnic, ki jih dobimo iz razodetja, ko gre za soglasje posameznih resnic, nastanejo težkoče. Tu gre torej za vprašanje analogije naših pojmov o Bogu in za pravilno in resnično sintezo resnic, ki jih iz razodetja preprosto sprejmemo z verovanjem. Zato Konsencij prosi Avgušтина, ki ima »*sensum altissima mysteria perscrutantem*«, da mu to razloži. Sam meni, da je treba zaznati božjo resnico bolj z vero nego z umovanjem (*veritatem rei divinae ex fide magis quam ex ratione percipi oportere*); zakaj če bi bilo umevanje razlog, da sprejmemo vero sv. Cerkve, ne pa »*pietas credulitatis*«, bi samo filozofi dosegli blaženost². Bog pa je izvolil slabotne stvari tega sveta, da osramoči ali poniža močne in da po nespameti oznanjevanja zveliča tiste, ki verujejo. Zato misli, da ne smemo toliko o Bogu umovati, marveč naj se držimo avktoritete svetnikov³ in verno sprejmemo njih razlage. Tudi Arianci, učeči, da je Sin, ki je rojen, manjši od Očeta, in Macedoniaci, taječi božanstvo Svetega Duha, ki ni ne rojen ne nerojen, ne bi bili tako trdovratni v tej brezbožnosti, če bi rajši bolj verjeli sv. pismu, nego se zanašali na svoje umovanje⁴. On, Konsencij, sam vidi, da se moti v manjših stvareh. Zato želi bolj slediti z vero Avguštinovi avktoriteti, nego se z videzom svojih umskih razlogov poslabšati. Prosi ga, naj popravi njegove zmote. Njemu je nebeški oče dal z jasnim pogledom prodreti v skrivnosti (*serenissimi cordis obtutu coelorum machinam penetrare concessit*). Le če mu je on voditelj in učitelj, si upa njegova misel pogledati v te skrivnosti. Naj torej svoje spoznanje, kolikor je mogoče, z besedami tudi njemu razloži.

Avguštin v odgovoru⁵ najprej pohvali Konsencija radi njegovih knjig in mu prizna, da je sposoben dobro razložiti, kar »čuti«, in tudi tako pošten in ponižen, da je vreden resnico spoznati. Glede vprašanj »*de unitate divinitatis et discretionem personarum*«, najprej pravi, naj pomisli, da je po lastnem njegovem priznanju v stvareh, ki so glavna vsebina vere, treba slediti avktoriteti svetnikov, ne pa od njega pričakovati »*intelligen-*

² »... si enim fides sanctae Ecclesiae ex disputationis ratione, non ex credulitatis pietate apprehenderetur, nemo praeter philosophos atque oratores beatitudinem possideret.« (l. c. col. 449).

³ »Non tam ratio requirenda de Deo, quam auctoritas est sequenda sanctorum « (ib.).

⁴ »... si scripturis sanctis magis quam suis ratiocinationibus accommodare fidem mallent« (ib.).

⁵ Ep. 120 (PL 33, 452).

tiae rationem«. Če ga bo pa skušal kakorkoli uvesti v umevanje te skrivnosti (česar brez notranje božje pomoči ne bo mogel), mu bo pač skušal dati umske razloge in razlage teh skrivnosti (rationem redditurus). Ni nespametno, da zahteva od njega ali kakega drugega učitelja, »ut quod credis intelligas«. Zato naj svojo definicijo popravi, pa ne, da bi potem vero zavrgel, ampak da bi predmet vere tudi umsko spoznal⁶. Ne gre torej za popolno, notranje razvidno spoznanje predmeta vere, ampak za to, kar teologi imenujejo »ratio theologica« in »analogia fidei«. Ker Bog v nas ne sovraži najodličnejše zmožnosti, ki nam jo je dal, to je uma, zato vera nikakor ne nadomesti in ustavi udejstvovanja te zmožnosti. Ne verujemo zato, da ne bi bilo treba sprejeti umske razlage ali iskati umevanja⁷. Nekaterih resnic, ki spadajo k zveličavnemu nauku, ne moremo še doznati (percipere) z našim umom, mogli pa jih bomo nekoč. Glede teh nadnaravnih skrivnosti mora seveda biti vera prej nego umsko spoznanje (fides praecedat rationem). Vera očisti srce, da more sprejeti in prenesti luč velikega umevanja (ut magnae rationis capiat et perferat lucem). In vprav z ozirom na te resnice in na tako umevanje je pametno, razumu uvidno, kar je rekel prerok: »Če ne boste verovali, ne boste razumeli.«⁸ Dvoje loči prerok v tem opominu: najprej verovati, da moremo (valeamus) potem, kar verujemo, razumeti. Nepochodno potrebo vere pred umevanjem poudarja Avguštin z

⁶ »... non ut fidem respuas, sed ut ea quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias« (Ep. 120, n. 2).

⁷ »Absit ... ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus« (ib.).

⁸ Iz 7, 9: »Nisi credideritis, non intelligetis« (LXX). Mesto zadnje besede ima Vulgata: »non permanebitis«. Avguštin pozna obe besedili, pravi pa, da bistveni pomen ostane isti. Različnost v razlagi svetopisemskih mest pomaga, da moremo večkrat dobiti resnični pomen temnejših tekstov. Navadno razni razlagavci ne gredo toliko narazen, da se ne bi v čem približali (ut non se aliqua vicinitate contingant). Za zgled navaja prava tekst z dvojnimi besedilom. Najvišje izpolnjenje spoznanja je v večnem gledanju. Vera pa je nujno potrebna, da pridemo do njega. »Ergo quoniam intellectus in specie sempiterna est, fides vero in rerum temporalium cunabulis quasi lacte alit parvulos; nunc autem per fidem ambulamus, non per speciem (2 Cor 5, 7); nisi autem per fidem ambulaverimus, ad speciem pervenire non poterimus quae non transit, sed permanet, per intellectum purgatum nobis cohaerentibus veritati; propterea ille ait: nisi credideritis, non permanebitis, ille vero: nisi credideritis, non intelligetis« De doctr. chr. 2, 12 (PL 34, 43).

ozirom na skrivnosti (*magna quaedam, quae capi non possunt*). Njih umevanje bo možno šele na cilju. A vera vanje mora že sedaj očistiti um, da bo nekoč sposoben za gledanje. Možno pa je že v tem življenju doseči neko umevanje, a le če jih verujemo in nas Bog z milostjo podpira.

»Ratio« torej tu pomeni umsko spoznavo in utemeljitev verske vsebine. Pripravljeni moramo biti, da opravičimo svojo vero in svoje upanje. Če nevernik teh razlogov ne more razumeti, preden ne veruje, mu prav na tem pokažem, da prenašlo (*praepostere*) zahteva umsko razlago in spoznavo tega, česar ne more razumeti. Če pa vernik zahteva umstveno razlago in globljo utemeljitev, da bi razumel, kar veruje, moram najprej presoditi njegovo zmožnost; potem mu morem podati tudi globlje razloge (*ratio*), da bo bolje spoznal, kar veruje. Ti bodo bolj, drugi manj razumeli, kakor pač kdo premore (*capit*). Nihče pa ne sme stopiti s pota vere, dokler ne dospe do polnosti in popolnosti spoznanja⁹.

Vera mora biti torej vedno vodnica, kakorkoli smo že napredovali v umevanju. Najprej v tem zmislu, da ohranimo *i s t o v s e b i n o* vere v vsem umevanju; potem pa tudi v tem zmislu, da umevanje ne odpravi vere in je ne napravi nepotrebne, ker bi morda razum spoznal vso resnico in bi notranja razvidnost nadomestila vero, ki se na avtoriteto opira. Ako ne zapustimo poti vere, pravi dalje Avguštin, ne bomo prišli samo do takšnega razumevanja (*intelligentiam*) nestvarnih in nespremenljivih bitnosti, kakršnega v tem življenju niso vsi zmožni, temveč bomo brez dvoma dospeli do najvišje kontemplacije, ki jo apostol imenuje »iz obličja v obličje« (1 Kor 13, 12). Nekateri izmed najmanjših¹⁰ s popolno vztrajnostjo hodijo po poti vere in pridejo do onega presrečnega gledanja. Nekateri pa, ki vedo in razumejo, kaj je nevidna, nespremenljiva, netvarna narava, vendar ne morejo priti »ad quietis ipsius penetrare«, čeprav žarki njegove luči kakor od daleč osvetljujejo njihov um; ne pridejo pa zato, ker se nočejo držati poti, ki pelje do bivališča tolike blaženosti. Pot je Kristus križani in ta pot se jim zdi neumna¹¹.

⁹ Ib. n. 4.

¹⁰ »Parvuli«, »minimi« po umskih zmožnostih in znanju; gl. o tem posebno poglavje.

¹¹ Ib. n. 4. Jasno je, da Avg. tu govori o kontemplaciji, ki jo dosežemo šele po smrti.

Nekaterih stvari pa sploh ne verujemo, ko slišimo o njih. Ko dobimo razlog za nje, potem spoznamo, da so resnične¹². Neverniki zato ne verujejo čudežev božjih, ker ne vidijo dokazov ali zmiselnih razlogov zanje. Res so stvari, za katere ne moremo navesti vzrokov, zmiselnih razlogov (ratio), a iz tega ne sledi, da jih ni, saj je Bog vse, kar je v naravi, napravil zmiselno. Včasih je koristno, da je razlog čudovitih del skrit, da »apud animos fastidio languidos«, ne izgube svoje veljave radi spoznanja. Mnoge namreč bolj vleče čudovitost stvari, kakor pa spoznanje vzrokov, ki vsled njega čudeži prenehajo biti čudoviti. Zato je treba take zbuditi k veri v nevidne stvari z vidnimi čudeži, da očiščeni po ljubezni dospejo tja, kjer se vsled domačnosti z resnico (familiaritate veritatis) ne bodo več čudili (do zadnjega cilja, blaženega gledanja).

Vse to pripoveduje Avguštin zato, da bi Konsencija vzpodbudil k ljubezni do razumevanja (amor intelligentiae). Vera pripravlja duha, umovanje (ratio) pa privede do umevanja. Ne sme pa prezirati in se ogibati umovanja zato, ker je mogoče tudi zmotno umovati. Ne umovanje, ampak zmotno umovanje je zavedlo Ariance in Macedoniance v zmote o Sv. Trojici¹³. Ne bomo se zato ogibali vsakega govora, ker je mogoč tudi zmoten govor. Ne smemo zato prezirati modrosti, ker je tudi lažimodrost, ki ji je nespamet Kristus križani, božja moč in modrost. Nekaterih filozofov in govornikov ni bilo mogoče o tem prepričati, ker niso šli po poti resnice, ampak po poti, ki samo sliči resnici (veri similem), ter so z njo varali sebe in druge; drugi pa so se dali prepričati. Ti, ki so z božjo milostjo domeli pot vere v Kristusa križanega, čeprav so se imenovali filozofe in govornike, so ponižno in pobožno (pietate) priznali, da so se nekdanji ribiči mnogo bolj odlikovali ne le s trdnostjo vere, temveč tudi z umevanjem resnice (non solum credendi firmissimo robore, verum etiam intelligendi certissima veritate). Spoznali so svojo zmotno modrost in postali resnično modri.

Umovanje je potrebno tudi zato, da imamo čiste pojme o božjih stvareh. Saj se le z resničnim umovanjem dajo odpraviti zmotne predstave o Bogu, o katerih je Konsencij Avguštinu pri-

¹² »Sunt autem quaedam, quae cum audierimus, non eis accommodamus fidem, et ratione nobis reddita vera esse cognoscimus, quae credere non valemus« (ib. n. 5).

¹³ »Nam si ratio vera esset, non utique errasset« (ib. n. 6).

povedoval¹⁴. Svete Trojice ne bomo potem na kvantitativno snovni način mislili. Ta pojem snovnega mišljenja (*cogitationis carnalis compositionem*) in prazni utvor (*vanum figmentum*) bo resnično umovanje (*vera ratio*) omajala. Bog, ki noče bivati v nas skupaj s takimi maliki, nas bo znotraj podpiral in razsvetljeval, da bomo očistili našo vero takih predstav domišljije.

Najprej mora biti v srcu *vera*, iz nje izvira »*pietas*« (upanje in ljubezen); šele potem najde um, kar išče, in šele potem nam koristi umsko razpravljanje (*ratio disputationis*), ki nam od zunaj z besedo dokazuje zmotnost takih predstav, v naši notranjosti pa nam sveti resnica (*ipsa intrinsecus veritate lucente*). Boljše je samo verovati resnico, čeprav je ne vidimo, kakor pa domnevati, da resnico vidimo, pa je zmota¹⁵. *Vera* ima svoje oči, s katerimi nekako vidi, da je res, česar še ne vidi, in s katerimi najizvestneje vidi (se zaveda), da še ne vidi, kar veruje. Gotovo je popolnejši, kdor tudi razume, kar je samo veroval, ako pravilno razume (*vera ratione*), kakor kdor še samo želi razumeti, kar veruje. Kdor pa niti ne želi razumeti in misli, da mora stvariti, ki so umevne, samo verovati, ta ne ve, čemu je *vera*. »*Pia fides*« ni brez upanja in ljubezni; zato mora verni človek tako verovati, česar še ne vidi, da gledanje upa in ljubi¹⁶.

Nato govori Avguštin o predmetih verovanja z ozirom na možnost, da jih tudi vidimo. Pretekle vidne stvari, ki so torej s časom prešle, samo verujemo in jih ne upamo, da bi jih videli, n. pr. Kristusovo smrt in njegovo vstajenje. Prihodnje stvari, n. pr. vstajenje našega telesa, pa verujemo in upamo, da jih bomo videli, a sedaj jih še ne moremo pokazati (*sed ostendi modo nullo possunt modo*). Oni predmeti vere pa, ki niso po času omejeni, ampak so večni, so deloma nevidni, kakor pravičnost, modrost, deloma vidni, kakor je poveličano Kristusovo telo. Nevidne stvari vidimo, ko jih umemo (*invisibilia in-*

¹⁴ »*Cui autem nisi verissimae rationi fidelis pietas erubescit, ut quandam idololatriam, quam in corde nostro ex consuetudine visibilium constituere conatur humanae cogitationis infirmitas, non dubitemus evertere...* (ib. n. 7.).

¹⁵ »*Melius est enim, quamvis nondum visum, credere quod verum est, quam putare te verum videre quod falsum est*« (ib. 2, 8).

¹⁶ »*Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem et speret et amet*« (ib. 2, 8). Ta »*visio*« znači »gledanje« resnice v najbolj pristnem pomenu besede, intuitivno spoznanje, pa tudi gledanje v širšem pomenu, kakor pove beseda »*intelligentia*«.

tellecta conspiciuntur)¹⁷ in jih tako vidimo na njim primerni način. In ko so predmet takega gledanja, so za nas izvestnejše od čutnih stvari. Nevidne se imenujejo zato, ker jih z umrljivimi očmi ne moremo videti. A večne vidne stvari (neumrljivo telo Gospodovo) bi mogli tudi z očmi gledati, če bi se nam prikazalo, kakor se je apostolom. Verujemo pa te stvari tako, da jih upamo enkrat videti, čeprav se nam sedaj ne pokažejo. Tudi jih ne poskušajmo doumeti (comprehendere) z umom (ratione vel intellectu) razen toliko, da vidne in nevidne stvari pojmovno natančneje ločimo. Nevidne stvari, kakor pravičnost itd., »simplici mentis atque rationis intentione intellecta conspiciamus«, brez kvantitativne ali kvalitativne predstave domišljije. Prav tako si tudi »luči« uma, s katero razločujemo pojme snovnih in nevidnih stvari, ne smemo misliti kot neko stvarno luč, marveč ta luč sveti »invisibiliter et ineffabiliter, et tamen intelligibiliter« in smo izvestni o njej, kakor smo izvestni o vsem, kar po njej ugledamo. Sv. Trojice si seveda ne smemo misliti, kakor mislimo snovne stvari ali one, ki jih domišljija predstavlja. A če s svojim umom spoznamo svojo dušo, svoj um, smemo upati, da bomo tudi Stvarnika z njegovo pomočjo spoznali. Ni nam popolnoma nespoznatna sv. Trojica (non eam tamen a nostro intellectu omnino abhorrere Apostolus testis est... Rom 1, 20). Če pa naš um opeša, naj bo zadovoljen z vero, dokler smo na zemlji¹⁸. Zato svetuje Avguštin Konsenciju, naj čita njegove spise, ki razpravljajo o teh vprašanjih, in naj z neporušno vero priznava razodeti nauk o sveti Trojici. Če pa se mu ob razmišljanju vsiljujejo snovne podobe, naj jih odločno odganja in odklanja (abige, abnue, nega, respue, abiice, fuge). Veliko spoznanje Boga že dosežemo, če vemo, kaj Bog ni, dokler še ne moremo vedeti, kaj je¹⁹. Zelo pa naj ceni in išče pravilno razumevanje. »Intellectum vero valde ama!« Zakaj tudi sveto pismo, ki zahteva (suadent) verovanje velikih stvari pred spoznanjem, mu ne more koristiti, če ga prav ne ume. Saj vsi

¹⁷ Prim. Rim 1, 20.

¹⁸ »Si autem (intelligentia) in seipsa deficit sibi que succumbit, pia fide contenta sit, quamdiu peregrinatur a Domino, donec fiat in homine, quod promissum est, faciente illo, qui potens est, sicut ait Apostolus, facere supra quam petimus aut intelligimus« (ib. 2, 12).

¹⁹ »Non enim parva est inchoatio cognitionis Dei, si antequam possimus nosse, quid sit, incipiamus iam nosse, quid non sit« (ib. 3, 13). Prim. o tej »pia ignorantia« Sermo 117, 2, 3 (PL 38, 662, 664).

krivoverci, ki priznavajo sveto pismo (in auctoritate recipiunt), mislijo, da se po njem ravna, ko v resnici sledijo svojim zmotam. Niso torej heretiki zato, ker bi sveto pismo zaničevali, ampak zato, ker ga ne razumejo. Konsencij naj vztrajno in verno moli, da mu da Gospod umnost (intellectum) in bo zunanji trud učiteljev mogel biti plodovit.

Avguštinovo pismo sem do št. 14 skoraj do besede prevedel, ker v njem izraža vse svoje glavne misli o razmerju verovanja in globljega umskega spoznanja ali umevanja v religiji. Na kratko jih moremo povzeti takole:

1. Nekoliko malodušnega Konsencija Avguštin zelo hvali in mu priporoča, da išče globljega umevanja tega, kar veruje. Intellectum valde ama!

2. Predmet verovanja in umevanja je isti.

3. Pogoj za resnično spoznanje in umevanje verskih resnic je, da jih veruje in da se od poti vere nikdar ne oddalji.

4. Vera ni samo pogoj za umevanje, ampak umevanje tudi pozitivno pospešuje. Resnice, ki jih veruje, so predmet razmotrivanja. Če je vera »pia«, jo nujno spremlja upanje in ljubezen; na ta način očiščuje vera srce in ga usposablja za spoznanje; to, kar se veruje, mora biti pravec za vse nadaljnje spoznanje; če pride vernik v svojem razmišljanju do misli in zaključkov, ki nasprotujejo temu, kar trdno veruje, ve, da se moti (prim. ib. 3, 17).

5. Nekatere resnice dosežemo sploh samo po veri. To so osnovne nadnaravne resnice. Doumeti jih v tem življenju ni mogoče; dajo se samo nekoliko spoznati. Spoznatnost in umevnost verske vsebine je odvisna od resnic samih in od človeške zmožnosti, ki je različna. Ali so nekatere resnice, ki jih more človek popolnoma razvidno spoznati, o tem Avguštin ne govori; zdi se, da podstavlja razločevanje naravnih resnic in skrivnosti. Vprašanja, ali je mogoče razvidno spoznano resnico tudi še verovati, se ne dotakne.

6. Umevanje (intellectus, intelligentia) pomeni redno sposobnost in delovanje uma, osvetljenega po veri. A tudi to spoznanje bi zašlo v zmoto, če bi ga Bog ne podpiral z notranjo milostjo.

7. Umevanje verske vsebine je posledica pravilnega, poglobljenega pojmovanja snovnih ali duhovnih predmetov vere (očiščenje pojmov od primesi domišljije), spoznanja novih drugotnih resnic in spoznanja primernosti verskih resnic (conveni-

entia). To je torej naloga, ki jo vrši teologija (rationes theologicae, analogia fidei).

8. Po tem Avguštinovem prepričanju torej teologija predpostavlja vero objektivno in subjektivno. Ni pravega teološkega raziskovanja brez verovanja.

9. Vzor religioznega človeka je za Avguština preprosto veren in v veri temeljito izobražen človek. Višje pa je preprosto verovanje kakor pa zmotno umevanje. »Fides pia« mora stremeti za globljim spoznanjem. Avguštin torej zelo poudarja potrebo verskega študija in verske izobrazbe, ki vodi k umevanju. Kdor pa ni sposoben za tako globlje umevanje in ne more doseči »rationes«, naj se zadovolji s trdno preprosto vero. Več je vredna, kakor pa napuhnjena in zmotna filozofija.

2. »Če ne boste verovali, ne boste umeli.«

(Sermo 43.)

O razmerju med verovanjem in umevanjem je Avguštin jasno razpravljal tudi v posebnem govoru, v katerem je vzela za predmet tolikrat uporabljeni stavek iz Izaijeve knjige: »Nisi credideritis, non intelligetis.«²⁰

Najprej v govoru poudarja, da je pravilna vera (recta fides) začetek moralno dobrega življenja, ki je zaslužno za večno življenje (cui vita etiam aeterna debetur). Verovati se pravi priznati, česar še ne vidimo, plačilo vere pa je gledanje tega, kar verujemo; to gledanje je večno življenje²¹. Doba verovanja je čas setve; zato vztrajajmo do konca, da bomo želi, kar smo sejali. Odrešenje prejmejo oni, ki verujejo, ne pa oni, ki prezirajo. Vera je dar božji (cit. 1 Kor 4, 7). Zato bodimo hvaležni zanjo. Avguštin ne more z besedami razložiti vrednosti vere; tisti, ki verujejo, pa si jo morejo misliti²².

Mi nismo nič; da torej bivamo, imamo od Boga. Tudi les in kamenje biva, je od Boga; mi pa imamo življenje, ki ga les in kamen nima. Pa tudi drevesa, grmi, trte živijo. Živijo, ko ozelenijo, umrjejo, ko se posuše. To življenje pa nima čutov.

²⁰ Sermo 43 (PL 38, 254—258).

²¹ »Est autem fides, credere quod nondum vides; cuius fidei merces est, videre quod credis. — Fides enim gradus est intelligendi: intellectus autem meritum fidei« (Sermo 126, 1; PL 38, 698).

²² »Laus fidei explicari a me nullo modo potest, sed a fidelibus cogitari potest« (Sermo 43, 1).

Mi imamo pet čutov, pa tudi živali jih imajo. To so že veliki Stvarnikovi darovi. Pa mi imamo še več. Človek ima um in delovanje uma (mentem, rationem, consilium), po njem je podoba božja. Radi tega naravnega daru razumne duše pa se moremo povzpeli do še višjega umevanja. Tu Avguštin označi umevanje kot višjo stopnjo življenja, ki pa seveda predpostavlja »ratio«. »Aliud est intellectus aliud ratio. Nam rationem habemus antequam intelligamus, sed intelligere non valemus, nisi rationem habeamus. Est ergo (homo) animal rationis capax: verum ut melius et citius dicam, animal rationale cui naturā inest ratio, et antequam intelligat, iam rationem habet. Nam ideo vult intelligere, quia ratio praecedit.«²³ »Intelligere« je torej višja dejavnost razumne duše, kolikor so njen predmet duhovne stvari in kolikor ta dejavnost ni samo zaznavanje bivanja teh predmetov, ampak tudi motrenje njihove bitnosti, narave. Loči pa se »intelligere« od dejavnosti naravne »ratio«, ker ni »ratio« edino počelo umevanja (intelligere), ampak je zanje potrebna milost kot sopočelo. Med kakšne milosti spada to umevanje, bomo pozneje pojasnili. Gotovo je po Avguštinovi misli »intelligentia« duhovnih, religioznih predmetov tudi uspeh milosti. Saj je že podoba božja v nas, »ratio«, pokvarjena. Kar nas odlikuje pred živalmi, moramo v sebi najbolj obnavljati (resculpere quodam modo et reformare). A gotovo je zopet, da smo to podobo mogli sami pokvariti (deformare), popraviti je sami ne moremo.

Nato Avguštin preide k razmotrivanju o razmerju med verovanjem in umevanjem. Vsak človek, pravi, teži za umevanjem. To teženje se kaže v tem, da presoja, kar občuti, presoja tudi življenje (mores). Verovati pa nočejo vsi ljudje. Poreče kdo: Naj prej umem, da bom potem veroval (intelligam, ut credam). Odgovorim mu: Veruj, da boš umel (crede, ut intelligas). On trdi svoje jaz svoje. Pojdiva k sodniku. Za sodnika pa ne moreva najti boljšega kakor človeka, po katerem Bog govori. Ne zatečemo se k svetni učenosti (litteras saeculares), »non inter nos iudicet poeta, sed propheta«²⁴. Prerokova beseda je učinkovitejša, bolj utrdi vero. Apostol Peter se je skliceval na prerokove besede bolj kakor nase (2 Petr 1, 18. 19). Kristus je

²³ Ib. 2. 3.

²⁴ Ib. 4, 4. Prim. Sermo 126, 1, 2 (PL 33, 693): Kdor zahteva videti, preden veruje, je kakor tisti, ki »tamquam immaturi conceptus ante ortum quaerit abortum«.

izbral ribiče. Peter je bil ribič, neveden, a postal je po Kristusu moder, »et modo magnam laudem habet orator, si potuerit ab illo intelligi piscator«. Če bi bil Kristus izbral najprej učenega govornika, bi ta rekel: Zavoljo svoje govorniške zmožnosti sem izvoljen. Če bi bil izbral senatorja, bi ta dejal: Radi svojega dostojanstva sem izbran. In če bi poklical imperatorja, bi ta trdil: Radi moje oblasti me je poklical. Zato je Kristus hotel, naj vsi ti imenitni stanovi malo počakajo in pridejo pozneje na vrsto, najprej pa preprosti, da bo Kristusovo delo bolj očitno²⁵. Zato pravi Kristus: Daj mi onega ribiča, onega preprostega, neukega (idiotam, imperitum), s katerim senator ne govori, niti, ko kupuje pri njem ribo. Če napolnim tega z umnostjo (intellectu), bo jasno, da jaz to delam. Ribič se ne more postavljati razen s Kristusom, ponižen je in zveličavno ponižnost uči²⁶. Ta sveti ribič, poln Kristusa (Christo plenus), se sklicuje na preroka. Zato naj ta prerok razsodi v naši pravdi. Odgovarja: »Če ne boste verovali, ne boste umeli.«

Razlog, ki ga Avguštin ponavlja za potrebnost verovanja pred umevanjem, je ponižna zavest, da je umevanje božji dar, kar bi bilo manj jasno, če bi človek mogel in smel iskati umevanje vseh resnic in religioznih predmetov, preden veruje. In ker je dar božji, ga tudi pred vero dobiti ne more.

Vendar pa ima resničen in upravičen pomen, nadaljuje sv. Avguštin, tudi zahteva: Intelligam, ut credam. Ne v tem zmislu, da bi umevanje šele vodilo k verovanju, ampak da umevanje v e r o m n o ž i i n u t r j u j e. Če jaz sedaj govorim in razlagam, imam namen, da slabotne utrdim v veri. Vero imajo ti, ki so navzočni, sicer ne bi prišli; vprav vera jih je sem pripeljala²⁷. A to vero, ki je vzklila, je treba hraniti, utrditi. Mi govorimo, vzpodbujamo, učimo, nagovarjamo in sadimo. Bog pa daje rast (1 Kor 3, 6. 7).

In še v enem pomenu je resničen stavek: Intelligam, ut credam. Avguštin govori tudi zato, da bi začeli verovati tisti,

²⁵ »Quiescant et differantur isti, paululum quiescant: non omittantur, non contemnantur, sed aliquantulum differantur, qui possunt gloriari de semetipsis in semetipsis« (ib. 5, 6).

²⁶ »Veniat propter docendam humilitatem salubrem, prius veniat piscator; per ipsum melius adducetur imperator« (ib.).

²⁷ »Quid enim nunc agimus, nisi ut credant, non qui non credunt, sed qui adhuc parum credunt. Nam si nullo modo credidissent, hic non essent (ib. 6, 8).

ki še ne verujejo. Zato pa seveda morajo razumeti pomen in utemeljenost njegovih besed, da morejo verovati njih vsebino, t. j. božjo besedo, in tudi umeti, ko jo verujejo. »Ergo intellige, ut credas; crede, ut intelligas. Intellige, ut credas verbum meum; crede, ut intelligas verbum Dei...«²⁸

3. Tractatus in Ioannis evangelium.

O razmerju verovanja in umevanja govori Avguštin pogostokrat tudi v homilijah o evangeliju sv. Janeza. Preden začne razlagati prve stavke evangelija, misli na besede sv. Pavla, da počutni (*animalis*) človek ne doznava, kar je božjega duha. Med njegovimi poslušavci pa je mnogo počutnih, »qui secundum carnem sapiunt« in se ne morejo še dvigniti k duhovnemu umevanju (*ad spiritualem intellectum*). Zato ne ve, kako bo mogel razložiti evangeljske besede: V začetku je bila Beseda itd. Tega »*animalis homo*« ne more umeti. Pa vendar je treba govoriti o tem, kar se javno čita, treba razložiti, da bi umeli. Med poslušavci pa so tudi taki, ki razumejo, čeprav se jim ne razlaga. Zato bo povedal, kakor bo mogel, božje usmiljenje pa bo pomagalo, da bo vsak razumel, kolikor bo mogel²⁹.

Ko razlaga dogodek v galilejski Kani in razgovor med Jezusom in Marijo, omenja krivoverski nauk, da Jezus ni imel človeške matere. Sklicujejo se krivoverci na Jezusove besede: »Kaj je to meni in tebi, žena?« A te besede, pravi Avguštin, nam izpričuje evangelist, ki tudi piše: »In bila je tam mati Jezusova.« Mar ni oboje resnično? Zakaj hočejo heretiki prvo verovati, drugega pa ne. Oboje je treba verovati, da je resnično. Kdor pa ne more razumeti, kaj Jezusove besede pomenijo, naj veruje, da je to rekel, in sicer materi; potem bo mogel razumeti³⁰. Nihče naj vam te vere v evangelij ne pokvari. Če vas pa kdo vpraša, z a k a j je Jezus materi tako odgovoril, naj pove, kdor razume; kdor pa ne ve, pa naj prav trdno veruje, da je Jezus tako odgovoril, in sicer svoji materi. Zaslužil bo, da bo razumel, zakaj je Kristus tako odgovoril, če bo prosil in

²⁸ Ib. 7, 9.

²⁹ In lo. tr. 1, 1 (PL 34, 1379). »*Animalis homo*« je torej človek, ki je njegova duhovna zmožnost še zelo odvisna od snovnosti in nanjo navezana.

³⁰ »*Sit primo pietas in credente, et erit fructus in intelligente*« (In lo. tr. 8, 6).

trkal, ne pa se prišel prepirat k vratom resnice³¹. Velika razlika je med njim, ki želi vedeti, zakaj je Kristus tako odgovoril, in onim, ki pravi: vem, da Kristus ni m a t e r i odgovoril. Prvi hoče razumeti, kar je skrito, drugi taji, kar je očito³². Kdor išče razlog za ta odgovor, išče, da bi evangelij, ki ga veruje, razumel; kdor pa taji mater Kristusovo, očita evangeliju lažnivost. Mi pa verujmo in vse iščimo, česar še ne razumemo³³.

Nato Avguštin razlaga pomen posameznih dejanj in besed. Išče tudi globlje, skrivnostno, mistično značenje dogodkov, stvari in besed pri čudežu v Kani. Razlaga, kako pomenijo staro in novo zavezo, Kristusovo delo, sv. Trojico, nadnaravno življenje itd. Ne poda pa samo enega mističnega pomena, ampak več in vsakdo naj izbere, katerega hoče³⁴. V vsakem dogodku, vsaki stvari, ki o njih govori sveto pismo, išče Avguštin globlji, skrivnostni pomen³⁵. Avguštin se zaveda, da ne more obravnavati evangelija »pro eius dignitate«, ampak le po svojih močeh. Ne more tudi svojim poslušavcem tako povedati, »quantum ipse fons manat«, ampak kolikor more on zajeti (capere). Tudi poslušavci morejo le po svoji zmožnosti sprejeti »non pro inundantis fontis largitate«. Toda upa, da milost bolj deluje v njih srcih kakor njegova beseda v njih ušesih. Gre za veliko stvar, mi pa, ki o njej razpravljamo, smo majhni, a upanje in zaupanje nam daje on, ki je radi nas postal majhen. Prišel je k nam, deležen postal naše narave, oznanil nam evangelij in

³¹ »Hac pietate merebitur etiam intelligere, cur ita responderit, si orando pulset et non rixando accedat ad ostium veritatis« (In Io. tr. 8, 7). — Prim. De agone christiano 13, 15 (PL 40, 299), kjer opominja kristjane, naj ne poslušajo krivovercev, ki tajijo Kristusovo božanstvo (Arianci). Te je izločila »catholica disciplina, quoniam vanae gloriae cupiditate decepti contentiose disputare voluerunt, antequam intelligerent, quid sit Dei Virtus et Dei Sapientia«.

³² »Aliud est credere velle, quod clausum est, aliud noile credere, quod apertum est« (ib.).

³³ »Totum credamus et quod nondum intellegimus, requiramus« (ib. 8, 8).

³⁴ »Sed est et alius intellectus non praetermittendus, et ipsum dicam: eligat quisque, quod placet, nos quod suggeritur non subtrahimus« (In Io. tr. 9, 2, 9).

³⁵ N. pr. In Io. tr. 10, 2, 6 vprašuje, kdo so tisti, ki so v templju prodajali vole, ovce, golobe (Jan 2, 14). Poučen zgled take, v podrobnosti segajoče mistične razlage, so izvajanja o priliki o izgubljenem sinu v Quaest. evang. II, 33 (PL 34, 1345) ali pa tolmačenje Mozesovega šestodnevja v Confess. XI—XIII.

nas vzpodbudil, da ga spoznavamo, da spoznamo njegovo božanstvo. Zato ni predrznost, če razpravljamo o teh stvareh; tudi ne obupujmo, da ne bi mogli z božjo pomočjo (dono Dei) razumeti, kar nam je govoril božji Sin. Hotel je, da verujemo, kar je govoril, ker je hotel, da umemo³⁶. Kristus je hotel, da poslušamo njegovo besedo, pa tudi, da spoznamo njen pomen, jo razumemo. Če je v veri večno življenje, je še bolj v umevanju³⁷. On, ki hoče, da ga spoznamo, naj nam da zmožnost (faciat capaces); hoče, da ga vidimo, naj nam odpre oči.

K Jezusovim besedam: »So pa nekateri med vami, ki ne verujejo,« pripominja Avguštin: »Ni rekel: So nekateri med vami, ki ne razumejo; ampak je povedal, z a k a j ne umejo. Zato ne umejo, ker ne verujejo. Prerok je namreč dejal: 'Če ne boste verovali, ne boste umeli.' Vera je vez, umevanje je življenje.«³⁸ Peter se ni pohujšal nad Jezusovimi naukom o evharistiji, ostal je in izpovedal vero. Glejte, kako je Peter »dante Deo, recreante Spiritu Sancto« spoznal. Zakaj, če ne zato, ker je veroval? Ni rekel: »Spoznali smo in verovali,« ampak: »Verovali smo in spoznali.« Spoznanje sledi za verovanjem. Verovali smo, da bi spoznali; zakaj, če bi hoteli prej spoznati in potem verovati, ne bi mogli ne spoznati ne verovati³⁹.

Besede Kristusove: »Moj nauk ni moj,« razloži z naukom o izhajanju božjega Sina od Očeta. Potem pa pravi: Če smo razumeli, zahvalimo Boga; če pa je kdo malo razumel, je pač napravil človek, kar je mogel, ostalo naj upa od drugod, od Boga, ki daje rast (1 Kor 3, 6). Kdor pa ni razumel, naj veruje.

³⁶ »Ergo quod loqui nobis dignatus est, debemus credere, quia voluit ut intelligamus. Sed si non possumus, praestat intellectum rogatus, qui verbum praestitit non rogatus« (In Io. tr. 22, 1). Razlaga Jan 5, 24—30. — Prim. tr. 69, 2.

³⁷ »Numquid ergo audire nos voluit verbum suum, et intelligere noluit? Quandoquidem si in audiendo et credendo vita aeterna est, multo magis in intelligendo. Sed gradus pietatis est fides, fidei fructus intellectus, ut perveniamus ad vitam aeternam, ubi non nobis legatur Evangelium« (ib. 2).

³⁸ »Per fidem copulamur, per intellectum vivificamur. Prius haeremus per fidem, ut sit quod vivificetur per intellectum. Nam qui non haeret, resistit; qui resistit, non credit. Nam qui resistit, quomodo vivificetur? Adversarius est radio lucis, quo penetrandus est: non avertit aciem, sed claudit mentem. Sunt ergo quidam qui non credunt. Credant et aperiant, aperiant et illuminabuntur« (In Io. tr. 27, 6, 7).

³⁹ »Si prius cognoscere et deinde credere vellemus, nec cognoscere nec credere valeremus« (In Io. tr. 27, 9).

Kristus je vedel, da teh globokih besedi ne bodo vsi razumeli, zato je dal zapoved vere. *Intelligere vis? Crede! Zakaj Bog je po preroku razodel: »Če ne boste verovali, ne boste razumeli.«* Kristus pa je rekel: *»Če hoče kdo njegovo voljo spolnjevati, bo spoznal, ali je ta nauk od Boga, ali govorim sam od sebe«* (Jan 7, 17). Spolnjevati božjo voljo pomeni tu verovati; spoznati pa isto kakor umeti. Zato pravim, da veruj, če nisi umel⁴⁰.

Na vprašanje, kako je mogoče verovati in razumeti, da je Kristus poslan od Očeta in vendar je Oče z njim, odgovarja Avguštin: Prav praviš, da ni mogoče razumeti; ne praviš pa prav, da ni mogoče verovati. Vprav zato je dobro, da verujemo, ker takoj ne umemo⁴¹. Ko razlaga besede Jan 8, 24⁴², se obrača naravnost do Gospoda, ki je navzoč: *»Audiat interrogandi affectum, et praestet intelligendi effectum!«⁴³* Na koncu krasne razlage pa vzklikne: *»Hvala Bogu, ker je dejal: če ne boste verovali, in ni rekel: če ne boste doumeli (ceperitis)! Kdo naj namreč to doume? Čeprav sem se drznil jaz govoriti in se je vam zdelo, da ste razumeli, ali pa ste kaj doumeli (aliquid de tanta ineffabilitate cepistis)? Če ne doumeš, te vera osvobodí⁴⁴.*

Neverniki so se razburjali nad skrivnostjo sv. Trojice (Jan 8, 26. 27). Niso bili razsvetljeni. Njih srce je bilo zaprto, ker niso imeli ključa vere. Mi pa *»fide praecedente, quae sanat oculum cordis nostri, quod intelligimus, sine obscuritate capiamus, quod non intelligimus, sine dubitatione credamus: a fundamento fidei non recedamus, ut ad culmen perfectionis veniamus«⁴⁵.*

Ko je Jezus Judom govoril o sebi in Očetu, so mnogi verovali vanj (Jan 8, 30). Avguštin želi, da bi Arianci in Sabelianci, če ga poslušajo, razumeli in z njim verovali v Jezusa, božjega

⁴⁰ *»Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intelligere, ut credas, sed crede, ut intelligas... Cum ergo ad possibilitatem intelligendi consilium dederim, obedienciam credendi...«* (In Io. tr. 29, 6).

⁴¹ *»Imo ideo bene creditur, quia non cito capitur: nam si cito caperetur, non opus erat, ut crederetur, quia videretur. Ideo credis, quia non capis; sed credendo fis idoneus, ut capias. Nam si non credis, numquam capies, quia minus idoneus remanebis. Fides ergo mundet te, ut intellectus impleat te«* (In Io. tr. 36, 7).

⁴² *»Ako ne boste verovali, da sem jaz, boste umrli v svojih grehah.«*

⁴³ In Io. tr. 38, 9.

⁴⁴ *»Si ergo non capis, fides te liberat«* (ib. 10).

⁴⁵ In Io. tr. 39, 2.

Sina. Vera je začetek, temelj, korenina. Po njej smo učenci Gospodovi, vodi nas, da spoznamo resnico, da pridemo »ad culmen perfectionis«, da ga bomo videli, »sicuti est«. Nekaj velikega se začne z vero, a mnogi jo prezirajo, kakor prezirajo včasi nevedni temelje in korenine in vidijo samo stavbo ali drevo. Kristus je obljubil, da bodo spoznali resnico (Jan 8, 25). Kaj pa, ali je niso spoznali, ko je Gospod govoril? Kako so sicer mogli verovati? Niso verovali, ker so spoznali, ampak so verovali, da bi spoznali. Zakaj, verujemo, da spoznamo, in ne spoznamo zato, da verujemo⁴⁶. Vera pomeni verovati, česar ne vidiš, resnica pa videti, kar si veroval. Zato je Gospod najprej hodil po zemlji »ad faciendam fidem«. Tudi tisti, ki so ga priznali, ga niso popolnoma spoznali. To je bil le začetek bodoče stavbe, ki se gradi iz vere⁴⁷. Kar je Jezus govoril, je resnica, toda resnice, ki jo verujemo, ne vidimo. Če vztrajamo, jo bomo videli. Videli ga bomo, kakor je (1 Jan 3, 2). Velika obljuba, a je plačilo vere⁴⁸. Kdor ne more še razumeti, naj ohrani resnico v veri⁴⁹.

Seveda je v verovanju samem že neko spoznanje. Če pravi Kristus (Jan 17, 6—8): »Spoznali so . . . in verovali,« ne pomeni ta beseda, da je bilo najprej spoznanje in šele potem verovanje. »Cognoverunt vere« je isto kar »crediderunt vere«. Govoril je apostolom, kar mu je Oče dal, in ko so v srce sprejeli njegove besede, so obenem spoznali in verovali⁵⁰.

4. Mleko in trdna hrana.

Razmerje med verovanjem in umevanjem ter rast v spoznavanju in umevanju verske vsebine sv. Avguštin pogostokrat ponazoruje s podobo hrane, ki ob njej živi otrok ali odrasli

⁴⁶ »Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus.« Kar bomo spoznali, tega ni oko videlo . . . (Is 54, 4; 1 Kor 2, 9). Govori torej tu o popolnem, intuitivnem spoznanju. In Io. tr. 40, 8. 9.

⁴⁷ »Totum hoc quasi initium est lineamentorum fidei et structurae futurae« (ib. 9).

⁴⁸ »Magna promissio, sed merces est fidei. Quaeris mercedem, opus praecedat. Si credis, mercedem exiige fidei, si autem non credis, fidei mercedem qua fronte quaeris?« (ib. 9).

⁴⁹ In Io. tr. 47, 6 (PL 34, 1735); tr. 69, 2 (PL 34, 1817); tr. 111, 1 (PL 34, 1925); tr. 112, 1 (PL 34, 1930).

⁵⁰ » . . . quando illa non foris in auribus sed intus in cordibus spiritaliter acceperunt, tunc vere acceperunt, quia tunc vere cognoverunt; vere autem cognoverunt, quia vere crediderunt« (In Io. tr. 105, 6). Šele tedaj

človek. Podobo je povzel iz svetega pisma⁵¹. Razlagajoč Ps 8, 3: »Iz ust otročičev in dojenčev si pripravil hvalo zaradi svojih sovražnikov,« pravi, da so to otroci in dojenčci, ki o njih govori sv. Pavel 1 Kor 3, 2. Njih predpodoba pa so bili otroci, ki so šli pred Jezusom v Jeruzalem in ki jih je branil pred Judi (Mt 21, 16). So v Cerkvi verniki, ki se ne hranijo z mlekom, ampak s krepko jedjo. To so tisti, ki jih apostol imenuje popolne (1 Kor 2, 6). A ti niso edini v Cerkvi; če bi bili v Cerkvi samo ti, bi ne bilo pomagano človeškemu rodu. Pomagano pa je s tem, da se vsi, ki niso zmožni umeti duhovnih in večnih stvari, hranijo z vero v božja dela v času, ki jih je za naše zveličanje izvršila vzvišena božja Moč in Modrost za očakov in prerokov in naposled s skrivnostjo učlovečenja (*suscepti hominis sacramento*). Avtoriteta nagiblje človeka, da izpolnjuje zapovedi, se po njih očisti in v ljubezni vkorenini. Potem šele more teči s svetniki, ne več otrok ob mleku, ampak mladenič ob krepki hrani, ter razumeti širino, dolžino, višino in globino, spoznati pa tudi vse spoznanje presegaajočo ljubezen Kristusovo (Ef 3, 18. 19). Sovražniki tega reda (*dispensationi*), ki ga je Kristus postavil, so vsi, ki prepovedujejo verovati neznane stvari in obetajo izvestno spoznanje brez vere. To delajo vsi krivoverci in poganski filozofi. Ne zamerimo jim, da obetajo spoznanje, ampak da menijo, da je treba zanemarjati »*gradum saluberrimum et necessarium fidei*«. Zaničujejo vero, zato tudi spoznanja nimajo, ki ga obetajo; kdor noče lestve, ki do spoznanja vodi, tudi ne ve, kako naj do spoznanja pride⁵². Avguštin največkrat Manihejcem očita prazne obljube, da bodo odprli spoznanje brez vere. Krivoverci so zapeljali preproste vernike, nezmožne z duhom zreti notranjo luč resnice, ki nočejo biti za čas zadovoljni s preprosto katoliško vero. A ta je edina rešitev malih; ob tem mleku morejo

torej, ko znotraj sprejmemo, priznamo, pritrdimo, šele tedaj verujemo in tudi praktično spoznamo ali doživimo resnico. Ko slišimo besede in morda spoznamo tudi njih pomen, še ne verujemo in še ne spoznamo ali doživimo resnice, kakor jo moramo. To spoznanje torej ni golo znanje. Nekateri poslušajo verski nauk tudi kot »*fidei persecutores*»; tudi Judje so videli in slišali Kristusa, pa ga niso spoznali; slepi so bili, ker niso verovali. In Io. tr. 37, 1 (PL 34, 1670. 1672). Ne vera je slepota, vera je razsvetljenje: tr. 44, 1 (PL 37, 1713).

⁵¹ 1 Kor 3, 2: »Mleka sem vam dal piti, ne jedi, ker je še niste zmogli.« Prim. 1 Kor 13, 11; 1 Petr 2, 2.

⁵² Enarr. in Ps. 8, 5. 6. 8 (PL 35, 110—112).

dospeti tako daleč, da 'bodo sposobni za krepkejšo hrano'⁵³. Če verujemo, česar ne vidimo, bomo zaslužili videti, kar verujemo.⁵⁴ — Ne moremo doumeti in razložiti večnega rojstva božjega Sina. A verujmo ga in častimo! Če verujemo, ga že častimo, če častimo, rastemo, če rastemo, umemo. Smo pač še v tem telesnem življenju, v primeri z angeli otroci, ki jih mora vera doжити.

Kdor je za trdno krepko hrano božje besede še premalo sposoben, naj se hrani z mlekom vere, naj se ne obotavlja verovati besedo, ki je še ne more umeti. Z vero bo zaslužil plačilo umevanja. A trditi se je treba, da bi umel. In kdor ima ljubezen, se bo trudil in ne bo brezbrizen, češ, saj vera zadostuje⁵⁵.

Avguštin strogo zavrača Manihejce, ki se bahajo s svojo »gnosis« in znanstvenostjo ter prikrivajo razne nauke, razlagajo druge onim, ki so čisto njihovi (initiati, electi), druge pa onim, ki so preprosti⁵⁶. Potem pa vprašuje, ali ne prikrivajo tudi pri katoličanih učitelji (spirituales viri) nekaterih naukov preprostim vernikom in jih povedo le duhovnim. Zdi se, da sveti Pavel to potrjuje⁵⁷. Če je ta razlika, ali ni nevarnosti za sumnjo, da bi se v resnici učila »occulta nefaria«? Na ta pomislek odgovarja Avguštin: Isti nauki se vsem oznanjajo, vsem javno. Ni drugačen nauk v javnosti za nekatere in drugačen za »uvedene« na skrivnem in v ozkem krogu. Ista je hrana, ki je za preprostejše »mleko«, za druge pa trdna jed. Vsi morajo verovati. Razlika ni v nauku, ampak v zmožnosti vernikov za umevanje nauka, ki ga vsi z vero sprejmejo. Tudi apostoli so se razlikovali v spoznanju. Bog je izvolil preproste in neizobražene može, ne ljudi z mnogo svetne modrosti. Preprosti so v vsem zaznavanju in spoznavanju bolj navezani na čutno-snovne predstave (corporales imagines); »duhovni« (spirituales) pa verujejo, a morejo tudi vsebino vere pravilno duhovno pojmovati in jo umevati. Ti napredujejo (exercitatis interioribus animi sensibus intelligit, percipit, novit). Takih Manihejci ne bodo zapeljali, lažje bodo tiste, ki v veri niso izobraženi. »Spirituales viri« ne prikrivajo nekaterim, kar drugim povedo. Razlika med »parvuli carnales lac sugentes« in »spirituales solidum cibum sumentes«

⁵³ Enar. in Ps. 10, 3 (PL 36, 132—133).

⁵⁴ Sermo 127, 1, 1 (PL 38, 706).

⁵⁵ In Io. tr. 48, 1 (PL 34, 1741).

⁵⁶ Avguštin je bil devet let pri Manihejcih, a vedno med »auditores«.

⁵⁷ 1 Kor 2, 6; 3, 1, 2.

ni v tem, da bi morali preprosti verniki verovati nauke, ki jih »duhovni«⁹⁸ smejo zametati. Isti Kristus, Bog-človek, križani, je »lac parvulorum«⁹⁹ in »Dominus Angelorum«.

Zato pa razvoj, prehod iz otroškega v doraslo stanje ni v tem, da bi zavrgli, kar so prej verovali, ampak v tem, da tudi umevajo, kar verujejo.

Gre torej za vzgojno metodo. Če bi preprostim takoj govorili o vseh stvareh in jim jih razlagali, bi jih tako razlaganje bolj težilo in obremenjevalo nego hranilo (*facilius istos premit quam pascit*). Zato učitelji (*spirituales viri*) v govoru, »*quo agitur, ut non solum credatur, verum etiam intelligatur*«, seveda ne smejo čisto molčati o težjih stvareh radi katoliške vere, ki jo morajo vsem oznanjati, vendar naj ne govore tako visoko, da bi manj sposobne »*facilius fastidiri faciant in veritate sermonem, quam in sermone percipi veritatem*«⁹⁸. Ne smemo hraniti malih z mlekom tako, da bi ostali vedno mali in ne spoznali Kristusa Boga, prav tako jih ne smemo odstaviti od te hrane tako, da bi zapustili Kristusa človeka; ne tako, da ne bi nikdar spoznali Kristusa stvarnika, ali pa tako, da bi zapustili Kristusa srednika. Primera z mlekom in jedjo ni popolna. Odstavljeni otrok ne želi več nazaj k prsim. Kristus križani pa je »*lac sugentibus*«⁹⁹ in ostane »*cibus proficientibus*«. Če torej preprostim najprej oznanjamo Kristusa križanega, ne opustimo tega tudi pri »popolnih«. Le če je katoliška vera naše vodilo (*regula fidei catholicae*), moremo resno napredovati v razumevanju, v razširjenem in poglobljenem spoznanju verske vsebine. Če uporabljamo primero za preproste in popolne kristjane, za prehod iz enega stanja v drugo, jih točneje primerjamo s temeljem in zgradbo: temelj se ne umakne, ko se zgradba postavi⁹⁹.

Preprosta in iskrena vera, s katero sprejmemo in ohranjamo vse, kar Cerkev uči, je torej naša prva hrana, po kateri rastemo v Kristusu in se moremo bližati jasnemu spoznanju, za katerim hrepenimo, ki pa ga ne moremo najprej in neposredno doseči. Ker le duh more zreti resnico (*ipso interiore oculo videtur veritas*), zato moramo očiščevati svojo notranjost z vero, »*accidentibus bonis moribus et christiana iustitia, in qua est caritas Dei et proximi perfecta et firmata*«¹⁰⁰.

⁹⁸ In Io tr. 98, 5 (PL 34, 1882).

⁹⁹ »... quia ut perficiatur, quod struitur, additur aedificium, non subtrahitur fundamentum« (ib.).

5. *Cognitio carnalis — cognitio spiritualis.*

Naravo umevanja v religiji, prehod iz preproste vere v umevanje in rast v njem je sv. Avguštin, kakor je že iz dosedanjih citatov vidno, označeval in razlagal tudi s Pavlovimi mislimi o »duševnem« in duhovnem človeku, o mesenem in duhovnem spoznanju v krščanski religiji⁶¹.

Človek se razlikuje od živali po duhovni duševnosti, ki se imenuje pamet (*mens*). Človek je iz duha, duše in telesa ali iz duše in telesa, ker često razumemo pod dušo tudi duha. Duh je namreč oni del duše, po katerem se razlikujemo od živali; življenjsko počelo, ki veže duha s telesom, je duša, vidno telo pa je najnižji naš del. To celo ustvarjeno bitje pa po besedi sv. Pavla (1 Kor 8, 22. 23) še zdihuje in trpi v porodnih bolečinah, vendar pa ima prvine duha, ker je verovalo Bogu. Ta duh se imenuje »mens«. Duša, ki oživlja telo, teži še za telesnimi, snovnimi dobrinami (*carnalia bona*), zato se imenuje tudi »meso«. Del njene dejavnosti se namreč upira duhu, ne sicer po naravni nujnosti, ampak radi grešnega nagnjenja. Ta nagnjenost je radi greha prvega človeka tako rekoč prešla v naravo. Popolna pa postane narava duše, ko se podvrže svojemu duhu in sledi Bogu⁶².

Na dejstvih, ki jih izkušnja potrjuje in ki jih vsak kristjan dobro pozna zlasti iz pisem sv. Pavla, temelji razmotrivanje sv. Avguština o »mesenem«, snovnem in duhovnem pojmovanju in spoznavanju predmetov religije. »*Cognitio carnalis*« je torej spoznanje v snovnih oblikah ali odvisno od snovnih oblik. Tako je vse naše čutno zaznavanje »meseno«. »*Eas enim carnales (formas) voco, quae per carnem sentiri queunt, id est per oculos, per aures, ceterosque corporis sensus.*« Te »snovne« predstave so potrebne najprej otrokom, ti živijo v njih; tudi pri mladini se vse življenje giblje v njih, a v zrelejši starosti niso več tako splošno potrebne. Te »*formae corporales*« so potrebne, ker smo pač v času in odvisni od snovnosti (*quia in temporalia devenimus et eorum amore ab aeternis impeditur*). V tem pa je njih pomen, da po njih pridemo do spozna-

⁶⁰ »*Ista fidei simplicitate et sinceritate lactati nutriamur in Christo; et cum parvuli sumus, maiorum cibos non appelamus, sed nutrimentis saluberrimis crescimus in Christo...*« De agone chr. c. 33 (PL 40, 309).

⁶¹ Gl. 1 Kor 2, 14; 3, 1.

⁶² De fide et symbolo 4, 8 (PL 40, 186).

nja duhovne, netvarne stvarnosti (*ipsis carnalibus formis, quibus detinemur, nitendum est ad eas cognoscendas, quas caro non nuntiat*); one so nam torej potrebne radi naše narave in še posebej za našo rast v spoznanju od otroške, na snovno in čutno navezane dobe v zrelost duha, ko se otroških čutnih predstav moremo kolikor toliko iznebiti, dasi ne popolnoma⁶³.

To našo odvisnost od snovnosti in časovnosti je upoštevala božja previdnost, ki nas kliče k zveličanju, h gledanju in uživanju večnih duhovnih stvari. Zato je tudi poskrbela, da se po vidnih, čutnih, lahko zaznavnih stvareh dvigamo do spoznavanja duhovnih in večnih. »*Dispensatio temporalis*« božje previdnosti ima ta namen. Sin božji je z učlovečenjem mesenim ljudem, ki niso zmožni z duhom gledati resnice in so navezani na snovne oblike, pokazal, kako vzvišeno mesto med stvarmi ima človeška narava⁶⁴. Božja Modrost je dala človeštvu radi njegove narave, ki je od snovnosti odvisna in še z grehi oslABLJENA, to zdravilo, da je po vidni človeški naravi, ki jo je sprejela, vodila k nevidnim, duhovnim in večnim stvarem⁶⁵. Neobhodno potrebna je vera za napredek iz snovnega spoznanja k duhovnemu umevanju. Razlika med mesenim in duhovnim spoznanjem ter prehod od prvega k drugemu je sicer splošno možna tudi glede nereligioznih predmetov (filozofija). A p r a v a duhovnost mora voditi do prave religije. Tu pa duhovno umevanje ne bo več možno brez avtoritete Kristusove, brez vere⁶⁶. Cerkev vse slabotnej vse »mesene«, ki jih najde, spravi najprej v trdnjavo vere ter jih brani napadov zmotnega umovanja; to vrši tudi po svojih »duhovnih možeh«, tistih torej, ki duhovne stvari že duhovno umevajo. V apostolski veroizpovedi in Gospodovi

⁶³ De vera religione c. 24 (PL 34, 141).

⁶⁴ De vera religione 16, 30; 25, 47 (PL 34, 134, 142).

⁶⁵ »Suscepit itaque hominem, quem videre homines poterant, ut sanati per fidem postea viderent, quod tunc videre non poterant.« De gratia N. T. seu ep. 140 (PL 33, 538). — »Audi potius medicinae vocem, qua sanaris, ut videas Deum, quem tibi videndum distulit, hominem autem videndum attulit, occidendum obtulit, imitandum contulit, credendum transulit, ut ista fide ad videndum Deum mentis oculus sanaretur.« Ib. col. 545. — »Sed ut perveniamus, si nondum possumus videre Verbum Deum, audiamus verbum carnem, quia carnales facti sumus, audiamus verbum carnem factum. Ideo enim venit, ideo suscepit infirmitatem nostram, ut possis firmam locutionem capere Dei portantis infirmitatem tuam.« Sermo 117, 10, 16 (PL 38, 670).

⁶⁶ De vera relig. c. 32 (PL 34, 148).

molitvi je obseženo s kratkimi besedami vse, kar morajo slabi, »meseni« verovati⁶⁷.

Večina vernikov ostane v svojem spoznavanju »mesena«, varuje jih »non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas«. Pa vprav iz vere vedo, da so stvari, ki jih ne morejo duhovno umeti, duhovne, in tako se duhovnemu umevanju bližajo. Ovirajo pa jih na tej poti predstave domišljije, ki jih naše mišljenje iz čutnega zaznavanja in življenja tako rekoč za svojo uporabo priteguje⁶⁸. Posebno ko gre za skrivnosti božjega bistva in življenja, se verniki ne morejo dvigniti do duhovnega umevanja. In če jim tudi duhovni možje razlagajo n. pr. večno rojstvo Sina božjega, jih vedno motijo predstave iz vidnega sveta ter prenašajo te predstave na večne duhovne stvari. »Hac consuetudine videndi carnalia transferre ad spiritualia cupiunt et intentione carnalium facilius seducuntur.«⁶⁹ In tako si tudi včasih »carnales et parvuli nostri«, ko slišijo v prisposodbi govoriti o božjih »očeh« ali »ušesih«, predstavljajo »libertate phantasmatis« Boga v človeški podobi. Ti preprosti verniki si sicer predstavljajo Boga tako, ko poslušajo razne svetopisemske alegorije, vendar verujejo, da Bog ni telo in človek. Ker so v naročju katoliške Cerkve, jih ta varuje zmotnih in drznih nazorov; v njej se mora njih spoznanje razvijati in poglobljati, da začno besede in podobe svetega pisma duhovno umeti in spoznajo pomen in upravičenost teh podob, s katerimi sveto pismo označuje božje lastnosti. Ta antropomorfizem preprostih katoličanov se torej bistveno razlikuje od manihejskih, arijanskih in drugih krivoverskih zmot, ki svoje snovne domišljije imajo za resnico. Manihejci si Boga predstavljajo kot »terra lucis« in iščejo njegovo razsežnost in telesnost⁷⁰. Arijanci si domišljajo Očeta in Sina kot ločeni osebi po človeško. To je »carnalis intellectus«, »car-

⁶⁷ Cfr. ep. 118, 5, 32 (PL 33, 447); De fide et symbolo 1 (PL 40, 181). »Haec est fides, quae paucis verbis tenenda in symbolo novellis christianis datur. Quae pauca verba fidelibus nota sunt, ut credendo subiugentur Deo, subiugati recte vivant, recte vivendo cor mundent, corde mundato quod credunt intelligant.« De fide et symbolo 10, 25 (PL 40, 196). — »Fides in Ecclesia brevissime traditur, in qua commendantur aeterna, quae intelligi a carnalibus nondum possunt...« De agone christ. 13, 15 (PL 40, 299).

⁶⁸ »... phantasmata, quae de carnali sensu tracta imaginariē cogitatio nostra versat et continet.« Contra epist. Man. 4, 5; 43 (PL 42, 175. 206).

⁶⁹ Sermo 117, 5, 7 (PL 38, 665).

⁷⁰ Contra epist. Man. 23 (PL 42, 189).

nalis intuitus»⁷¹. »Duhovni« so tisti, ki si o božjem duhu ne delajo čutnih predstav in v svojih mislih ne uporabljajo podob domišljije. Če pa se jim take snovne oblike vsiljujejo, jih kot nepravilne in zmotne odstranjajo od misli o Bogu. Oni sicer Boga ne spoznavajo tako, kakor je, marveč še vedno »per speculum, ex parte«, vendar duhovno, »spiritualibus oculis mentis«, ker je duhovno bitje⁷². Malo je tako »duhovnih«, tudi v katoliški cerkvi, ki bi prišli do »sincerissima sapientia«, ki pa tudi ni popolna, »quia homines sumus«⁷³.

Ko daje Avguštin pravila za razlago in umevanje sv. pisma, govori o znamenjih, besedah, dejanjih in napravah stare zaveze, ki jih je judovski narod zvesto hranil in se jih oklepал. Umeti »figuratas locutiones Sacrae Scripturae« po črki, »ad litteram«, je tužno suženjstvo (servitus miserabilis), ker se znamenje zamenja s stvarjo (signo pro rebus). Judje so bili sužnji znamenj, ki so bila pa koristna, ker so pomenila resnične, duhovne stvari. Namen tega suženjstva je bil, da so ostali zvesti nemu Bogu, in toliko so »temporalia et carnalia signa« umevali duhovno. V tem oziru je bilo njih suženjstvo različno od suženjstva drugih rodov. Ker pa so se trdovratno oklepali suženjstva tem znamenjem, črki, niso sprejeli Gospoda, ki je znamenja preziral (Lk 6, 7). Tistim, ki so Gospoda sprejeli, je ta zvestoba do znamenj koristila. »Krščanska svoboda« je oprostila Jude tako, da je znamenja razlagala po njih pomenu in dvignila ljudi do

⁷¹ Sermo 126, 6, 8 (PL 38, 702).

⁷² »... perspicit tamen non ullo corporis sensu, non ulla imaginaria cogitatione, quae capit aut fingit qualiumcumque similitudines corporum, sed mentis certissima intelligentia, Deum nec corpus esse, sed spiritum... Quidquid enim tale spiritualibus de Deo cogitantibus ex corporum consuetudine occurrit, negando atque respuendo tamquam importunas muscas ab interioribus oculis abigunt, et sinceritati eius lucis acquiescunt, qua teste ac iudice has ipsas imagines corporum suis internis aspectibus irruentes falsas omnino esse convincunt.« In Io, tr. 102 (PL 35, 1897). — Avguštin omenja, da le malo ljudi razbere iz snovnih stvari ideje in jih spozna. »Ad quas mentis acie pervenire paucorum est; et cum pervenitur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio.« De Trin. 12, 14, 23 (PL 42, 1010). Mislimo na to, kako se naši ideji o božji večnosti, vsepričujočnosti, neskončnosti vedno družijo predstava časovnosti, razsežnosti. Umljivo je to, ker so prve naše ideje iz stvari. A če ločimo to podobo, ki spremlja naš pojem, od pojma samega, ne more zavesti v zmotno sodbo.

⁷³ Contra epist. Man. 4, 5 (PL 42, 175).

stvari, ki so jih znamenja pomenila; ni razdrla znamenj, ampak ljudi rešila suženjske službe znamenjem. Pri narodih pa, ki so imeli »signa inutilia« za duhovne stvari, je drugače postopala; oboje je odstranila, suženjstvo in znamenja (kult malikov). Povedla jih je k češčenju enega Boga in jih navajala, da so znamenja, ki so jih zdaj dobili (n. pr. v besedah svetega pisma o Bogu, v krščanskih oblikah božjega češčenja), vedno bolj duhovno umevali⁷⁴.

Po raznih stopnjah more priti človek vedno više v spoznanju, vedno bolj se odločuje od čutnih stvari in prihaja bliže k Bogu⁷⁵. Kdor v svetem pismu kaj sliši, »quod carnaliter sonet«, naj veruje, da pomeni nekaj duhovnega, »quod ad sanctos mores futuramque vitam pertinet«. Kako naj se tega nauči? Vodilo za pravo umevanje svetega pisma je »dilectio aeternitatis et veritatis et sanctitatis« ter »dilectio proximi«. Če nima zveze s temi stvarmi, je »figurate dictum vel gestum« in se torej ne sme do besede vzeti⁷⁶.

Iz povedanega je razvidno, kaj je sv. Avguštinu »carnalis cognitio« in kako naj se izvrši prehod k »spiritualis intelligentia« ter rast v njej. Bistveni pogoj za duhovno umevanje je verovanje predmetov religije⁷⁷. To verovanje ni samo moralno potrebno, da si hitro in laglje prisvojimo predmete in duhovne stvari, ki jih potem z naravnim umom moremo pravilno duhovno spoznati, temveč vera pozitivno vpliva na to umevanje in nas spremlja pri iskanju globljega umevanja, da se resnični naravi duhovnih stvari bolj in bolj približuje.

6. Vera, ki deluje po ljubezni (Gal 5, 6).

Vera je počelo umevanja tega, kar verujemo. Ona odpira dohod k umevanju, nevera ga zapira. A po nauku sv. Avguština ne zadostuje zgolj vera, t. j. priznanje celega nauka krščanske religije, marveč je potrebna »vera, ki deluje po ljubezni«. Avguštin loči dve vrsti vere: vero, priznanje resnic in zapovedi, ki jih je Bog dal po Kristusu, in vero z ljubeznijo, ki se z njo oklenemo Boga in Kristusa in praktično »gremo« k Bogu in Kristusu.

⁷⁴ De doctrina christiana III, 2 (PL 34, 65).

⁷⁵ Prim. De vera relig. 32—35 (PL 34, 148 sl.).

⁷⁶ De catechiz. rudibus 26, 50 (PL 40, 345).

⁷⁷ »Animus imbutus fide sit intellectus capax.« Sermo 126, 6, 8 (PL 38, 702).

Le vera združena z ljubeznijo je zaslužna za večno življenje, le ta zasluži tudi umevanje. Vero Bogu (*credere Deo*) imajo tudi hudobni duhovi⁷⁸, vera pa, ki jo kristjan mora imeti in ki mu posreduje tudi umevanje, je vera v Boga, v Kristusa (*credere in Deum*); ta obsega vero Bogu, pa gre preko nje, opraviči človeka (Rimlj. 3, 5) in mu odpre umevanje. Tudi apostolom n. pr. Pavlu verujemo, a ne verujemo v Pavla (Rimlj. 4, 5). Kaj se torej pravi verovati v Boga, v Kristusa? »*Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari.*« To je torej vera, ki jo Bog zahteva od nas, ki o njej govori sv. Pavel (Gal 5, 6), »*non qualiscumque fides, sed fides quae per dilectionem operatur.*« Ta vera mora biti v nas, pa bomo nauk umeli⁷⁹.

Verovati v Kristusa pomeni torej mnogo več nego verovati Kristusu. Ne veruje v Kristusa, kdor sprejme sicer njegovo ime, ga prizna, prizna tudi njegove zakramente, obenem pa misli, da more brez božje milosti iz lastnih moči prav živeti. Kaj pomagajo »zlogi Kristusovega imena« in njegovi zakramenti, »ubi resistitur fidei Christi«? V Kristusa veruje, kdor ga praktično prizna in sprejme kot srednika, odrešenika, kdor veruje vanj, ki je rekel: Brez mene ne morete ničesar storiti. Kdor samo v svojo pravičnost zaupa, ne pride do vere v Kristusa. To se je zgodilo Judom in zato niso mogli verovati v Kristusa, postali so zaslepljeni in zakrknjeni, »*quia negando divinum adiutorium non adiuvantur*«⁸⁰. Podboji vrat, ki so bili oškropljeni s krvjo jagnjeta, so odvrnili angela pokončevavca. Naša čela so zaznamenovana s Kristusovo krvjo. Kristusovo znamenje pa odvrne od nas pokončevavca samó, če naše srce sprejme Kristusa odrešenika. Lahko se zgodi, da kdo sprejme na čelo Kristusovo znamenje, pa v srce ne sprejme Kristusove besede⁸¹. Verovati v Kristusa pa ne pomeni sprejeti ga samo kot človeka. Kdor veruje v Kristusa, ne veruje samo v to, kar vidi, — »*quia homo apparebat hominibus*« — ampak tudi v Očeta, ki ga je poslal, torej v Kristusa, Sina božjega po naravi, ne samo po posinov-

⁷⁸ Vera = priznanje resnice, da je.

⁷⁹ »*Haec in te sit fides et intelliges de doctrina.*« In Io. tr. 29, 6 (PL 35, 1631).

⁸⁰ In Io tr. 53, 10 (PL 35, 1778). — Proti pelagijanski zmoti obrnjene besede.

⁸¹ »*Facile habent in fronte signum Christi, et corde non recipiunt verbum Christi.*« In Io tr. 50, 2 (PL 35, 1759).

ljenju. Če je Kristus rekel: »Kdor veruje v mene, ne veruje v mene« (Jan 12, 44), ni dejal, da on ni predmet vere, ampak le, da ni predmet vere samo kot človek, marveč tudi kot božji Sin⁸². Vprav zato pa se je Sin božji učlovečil, da se je približal nam, ki smo »meseni«, preprosti, da bi ga po veri vanj spoznali in umeli kot Boga⁸³.

Nobeden izmed apostolov se ni upal terjati, naj ljudje verujejo vanj, zakaj apostoli ne morejo iz sebe opravičiti grešnikov. Zato sicer verujemo apostolom, ne verujemo pa v apostole. Apostol more reči: »Kdor mene sprejme, sprejme njega, ki me je poslal. Kdor mene posluša, posluša njega, ki me je poslal« (Mt 10, 40); ne more pa trditi: »Kdor veruje v mene, veruje v njega, ki me je poslal.« Apostoli so luč sveta (Mt 5, 14—16), pa Kristus jim ni dejal: Prišli ste na svet kot luč. Svetniki so luč, toda razsvetljuje jih z vero on, ki je brez njega vsak v temi (*credendo ab eo illuminatur, a quo si quis recesserit, tenebrabitur*). Mi verujemo torej luči, ki je dobila svetlobo od drugod (*lumini illuminato*), verujemo apostolu, preroku, ne verujemo pa vanje, »sed cum illo credamus in illud lumen, a quo illuminatur, ut et nos illuminemur, non ab illo, sed cum illo a quo ille«⁸⁴. Po taki veri je Kristus že v nas in tudi Sv. Duh je v nas⁸⁵.

Sv. Avguštin sicer neupravičeno loči zmisel svetopisemskih izrazov »credere Deo, Christo« in »credere in Deum, in Christum«⁸⁶. Za nas je tu važno, da poudarja potrebo »žive vere« (*fides viva, formata, pia*) kot pogoj in počelo globljega umevanja Kristusovega nauka, večnih, duhovnih, božjih stvari. Le vera z ljubeznijo, le vera z voljo izpolniti zapovedi, usposablja um za duhovno umevanje duhovnih resnic in stvari. »Verujte božje zapovedi, izpolnite jih, in on vam bo dal moč umevanja.«⁸⁷ Vera kot priznanje božjega nauka najprej ukloni duha pred Bogom;

⁸² »Non a se abstulit fidem credentis, sed noluit in forma servi remanere credentem.« In lo tr. 55, 2 (PL 35, 1780, 1782).

⁸³ Sermo 117, 10, 16 (PL 38, 670).

⁸⁴ In lo tr. 54, 4 (PL 35, 1782).

⁸⁵ In lo tr. 74, 5; 75, 4 (PL 35, 1829, 1830); Sermo 117, 10, 17 (PL 38, 671).

⁸⁶ Gl. Dictionnaire de théol. cath. VI/1, 68. Po klasični latinščini, v katera »in« z akuz. znači gibanje, razlaga izraze latinskega prevoda, ki pa nima klasične latinščine.

⁸⁷ »Credite praeceptis Dei et facite illa, et donabit vobis robur intelligentiae!« Sermo 117, 10, 15 (PL 38, 671).

potem pridejo zapovedi za življenje; če te izpolnjujemo, se utrdi upanje in hrani ljubezen; nato nam začne postajati jasno, kar smo dotlej samo verovali. »Cognitio« in »actio« delata človeka blaženega. Temu sta torej nasprotna zmota in grešno življenje. Hudobija je nasprotna spoznanju resnice. Hudobija pa je ljubiti ta svet. Treba je zato, da se naša duša očisti iz vere⁸⁸.

Iz mnogih dosedaj navedenih besed sv. Avguščina moremo razbrati njegovo misel, kako »vera, ki deluje po ljubezni«, vpliva na umevanje verske vsebine in ga pospešuje. Sv. Avguštin neštetokrat govori o očiščenju duše, ki je učinek take vere; brez tega očiščenja ni mogoče doseči umevanja, a čim boljše je očiščenje, tem globlje je tudi umevanje. Ker si s takšno vero resnično notranje osvojimo Kristusa, srednika in odrešenika, njegove nauke in zapovedi, zato je ta vera res dejavna in nas očišča. Tako pa tudi naš um osvobodimo teme, vplivov greha in strasti, da se neoviran udejstvuje.

Čisto mora biti oko duše, da moremo umeti božje skrivnosti. Boga ne moremo doumeti (*comprehendere*), moremo pa se ga »dotakniti z umom« (*attingere mente*). In to je za nas dovolj, blaženi smo. Ta »dotik duha« pa je duhoven, nesnoven⁸⁹. Moremo se dotakniti duhovno božjih skrivnosti, moremo nekoliko umevati večno rojstvo Sina in njega enakost z Očetom, ako očistimo um, srce, oko duše. Zakaj bistrost našega uma je vsled grehov otopela, oslabela⁹⁰. Zato je Beseda postala človek, da nas dvigne.

Ko živo verujemo, kar je božja previdnost za odrešenje in obnovo človeškega rodu napravila (*historia et prophetia dispensationis temporalis providentiae divinae pro salute humani generis in aeternam vitam reformandi atque reparandi*), potem bo

⁸⁸ »Fides est prima, quae subiugat animam Deo, deinde praecepta vivendi, quibus custoditis spes nostra firmatur et nutritur caritas et lucere incipit, quod antea tantummodo credebatur...« De agone christ. c. 13 (PL 40, 299).

⁸⁹ »Purus oculus requiritur... Sufficit, ut attingat, si purus est oculus. Si autem attingit, tactu quodam attingit incorporeo et spirituali, non tamen comprehendit; et hoc si purus oculus est.« Sermo 117, 3, 5 (PL 38, 663).

⁹⁰ »Ante omnia tamen servate hoc, quidquid de creatura potuimus colligere aut sensu corporis aut cogitatione animi, inenarrabiliter transcendere Creatorem. Sed vis illum mente contingere? Purga mentem, purga cor tuum Mundum fac oculum, unde illud, quidquid est, potest attingi. Mundum fac oculum cordis: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.«

življenje po božjih zapovedih očistilo našo duševnost (mentem) in jo napravilo sposobno za spoznanje večnih, duhovnih stvari (sv. Trojice) ter za spoznanje, da ima od sv. Trojice vse svojo bit in svojstvenost⁹¹.

V knjigi »De doctrina christiana« razpravlja sv. Avguštin tudi o stopnjah, ki jih mora kristjan prehoditi do prave modrosti, ki človeka osrečuje in ki se more doseči samo v resnični, v krščanski religiji. Najprej je treba »timore ad Deum converti« ter spoznati božjo voljo. Božji strah vzbudi misel na našo umrljivost in smrt in pribije naš napuh na križ. Nato je treba »mitescere pietate«; pietas nas nagiblje misliti in verovati, da je boljše in resničnejše, kar je v svetem pismu, če razumemo ali ne, kakor naša lastna modrost. To užiga željo spoznati (scientia), kaj je v tem pismu, odkriva zapovedi ljubezni, kaže, kako daleč smo še od one ljubezni, ki jo sveto pismo ukazuje. To zopet zbudi strah pred sodbo in žalost. S te stopnje pa se človek po molitvi dvigne na četrto stopnjo, ki je »fortitudo, qua esuritur et sititur iustitia«. Glad in žeja pravice potegneta človeka od grešnega ugodja ob minljivih stvareh in ga obrneta »ad dilectionem aeternorum«, k sv. Trojici. Ko človek to od daleč (in longinqua radiantem) uzre, kolikor pač more, in čuti svojo slabost, se zave, da ne more »sustinere illam lucem«. Zato sledi »purgatio animae tumultuantis et obstrepentis« radi nizkotnih poželenj. Treba, da se duša vadi v ljubezni do bližnjega, prav do del ljubezni do neprijateljev. Tako doseže šesto stopnjo do modrosti, »ubi iam ipsum oculum purgat, quo videri Deus potest, quantum potest, ab iis, qui huic saeculo moriuntur, quantum possunt. Nam in tantum vident, in quantum moriuntur huic saeculo; in quantum autem huic vivunt, non vident«. A vse to spoznanje je še iz vere⁹².

Iz navedenih tekstov spoznamo tudi, da gre za dve vrsti očiščevanja. Duhovna zmožnost se mora za umevanje duhovnih resnic in skrivnosti osvoboditi bolj in bolj vpliva čutnih predstav ali prenašanja čutnih predstav v pojmovanje duhovnega. Poleg tega očiščevanja pa je umevanje (»intellectus«) prav posebno odvisno od stopnje moralnega očiščenja strasti in od stopnje ljubezni. Tako je umevanje, ki sledi veri, različno po pripravljenosti, sposobnosti tistega, ki želi umeti. Prav posebno

⁹¹ De vera relig. c. 7, 13 (PL 34, 128).

⁹² De doctrina christ. II, 7 (PL 34, 39. 40).

naglašaja Avguštin p o n i ž n o s t kot pogoj za umevanje. Včlovečena Beseda božja nas kliče, da se je od nje učimo. »Ker hrepenimo po velikih stvareh, moramo najprej umeti male. Hočeš umeti vzvišenost Boga? Umej najprej ponižnost Boga! Ko boš sprejel njegovo ponižnost, boš vstal z njim. Najprej negotovo in boječe umeš, pozneje boš z večjo gotovostjo in jasnostjo. Verujte božje zapovedi in izpolnjujte jih, pa vam bo dal moč umnosti (robura intelligentiae). Če boste hoteli imeti znanost (scientia) prej ko božjo zapoved, boste ostali slabši. Tudi drevje raste iz korenin v višavo. Brez ljubezni ne boš umel vzvišenih stvari. To bi bila propast, ne rast. Če Gospod stanuje v vaših srcih po veri in ste vkoreninjeni in utrjeni v ljubezni, boste napolnjeni s polnostjo božjo (Efež 3, 17. 19).«⁹³

Če hočemo umeti božje skrivnosti, moramo rasti v ljubezni, ki je v izpolnjevanju zapovedi (Jo 13, 34). »To ljubezen torej zajemajmo iz bogatega vira, njo zagrabimo, v njej se hranimo! Vzemi, po čemer postaneš dovozen! Ljubezen naj te rodi, ljubezen redi, ljubezen izpopolnjuje, ljubezen krepi, da boš izpregledal in morda naglo umel.«⁹⁴ »Očiščenje« srca je po Avguštinovem prepričanju potrebno že za naravno spoznanje višjih, duhovnih stvari. Zakaj naš um (ratio) je navezan na telesnost, ovirajo ga tudi strasti. Že Platon je spoznal, da za zaznavanje resnice ni večje ovire od življenja, ki je vdano strastem, in zmotnih predstav (falsas imagines), ki prihajajo po telesu v našo duševnost iz čutnega sveta in povzročajo zmote. Zato je že treba ozdraviti duha, da bo gledal nespremenljivo idejo stvari (incommutabilem rerum formam)⁹⁵.

Vendar je misel o očiščevanju duše, da more spoznati in motriti duhovne stvari, tudi čisto krščanska; zlasti pisma sv. Pavla jo ponavljajo in utemeljujejo. Sv. Avguštin tudi izhaja iz nauka sv. pisma. Posebno rad se sklicuje na Kristusove besede: »Blagor čistim v srcu, zakaj ti bodo Boga gledali« (Mt 5, 8). Avguštin je filozofsko utemeljitev očiščevanja lahko našel pri

⁹³ »Tu sine caritate vis excelsa comprehendere; sine radice auras petis.« Sermo 117, 10, 17 (PL 38, 671).

⁹⁴ »Hanc ergo, fratres, caritatem de ubertate fontis hauriamus, istam capiamus, in ea nutriamur. Cape per quod sis capax. Caritas te gignat, caritas nutriat, caritas perficiat, caritas roboret; ut videas et cito forte intelliges.« Sermo 126, 11, 15 (PL 33, 705).

⁹⁵ De vera religione c. 3 (PL 34, 124).

Platonu, sam je doživel njega potrebo v lastnem življenju, pojmovanje, razlago in usmerjenost te zahteve pa je določilo razodetje. Očiščenje, ki o njem vedno govori, je iz vere, nadnaravno, in vodi tudi do umevanja, ki je bitno popolnejše, nego zgolj naravno.

7. Predmet in način umevanja.

Z verovanjem si naš duh osvoji dejstva, resnice in zapovedi krščanske religije in z njimi nekako »zagrabi« Kristusa Boga, sv. Trojico in njeno življenje. Vera je prepričanje o bivanju teh duhovnih stvari. Jasno je, da mora biti že pred dejem vere neko spoznanje nje vsebine in da vera sama bistveno obsega spoznanje in priznanje verske vsebine in narave oseb in stvari, o katerih resnice govorijo, ker gre za priznanje konkretnih stvari in bitij. V takem spoznanju pa ne moremo nikoli popolnoma ločiti med bivanjem in med bistvom, najmanj seveda, če gre za spoznanje in priznanje Boga. Spoznanje pred verovanjem je samo po sebi naravno, racionalno, spoznanje v deju vere pa objektivno temelji na pričevanju, v bistvu gre le za ugotovitev bivanja realnosti. Umevanje, ki nujno predpostavlja vero in ji sledi, pa je drugačne vrste. Njega predmet je sam predmet vere, ne njegova eksistenca, je verska vsebina sama. Težnja umevanja je, da se um bolj in bolj približa bistvu predmetov, s katerimi že ima zvezo po veri in ki po njih z ljubeznijo hrepeni. Za »intellectus« torej ni več vprašanje, ali te resnice, te zapovedi so, ali Bog, sv. Trojica in vse božje delovanje dejansko je, zakaj z verovanjem že pritrjuje, da vse to je, on hoče le prodreti bliže k njim in vanje, hoče bližati se najvišjemu človekovemu namenu, t. j. intuitivnemu gledanju Boga, najvišje ljubezni, v čemer je blaženost. Zato razumemo, kar Avguštin večkrat pove, da »intellectus« za svojo izvestnost ne potrebuje nobenega zunanjega nagiba, ne potrebuje več vere.

In to, mislim, nam mora biti tudi izhodišče, ako hočemo prav razumeti, kar Avguštin tolikrat ponavlja, da *resnica govori v notranjosti*. V notranjosti, v svoji duševnosti jo namreč imamo, po veri in iz vere jo um vzame in nekako neposredno motri. Avguštinu je verovanje prisvojitev razodetih resnic in zapovedi vedno v najtesnejši zvezi s subjektom, ki se po njih razodeva in je torej bistveni namen priznanja resnic (*objectum attributionis* ga imenuje teologija). S te strani naj-

demo pot k razumevanju Avguštinovih izrazov, da Kristus, resnica in luč, govori in nas uči v naši notranjosti, in k umevanju razmerja med besedo zunanjega učitelja in notranjim učenjem ter poziva, naj notranjega človeka zbudimo. Tako je resnica, zapoved, Kristus, Bog predmet, objekt umevanja. A ni samo predmet, ampak tudi tvorni činitelj. Umevanje je tudi milost, je dar istega Kristusa, Boga, ki ga po veri imamo v svoji duševnosti in ki po ljubezni biva v nas, navzoč na poseben, nadnaraven način. S te strani moremo, mislim, razumeti — ne da bi se spuščali v razlago iluminizma —, da Avguštin govori o »razodetju«, ki se izvrši v umevanju. To razodetje je bistveno drugačno od onega, ki je predmet in nagib vere; razlikuje se vprav po pričevanju, govoru, ki je v razodetju v navadnem pravem pomenu besede *locutio attestans*; je pa podobnost med njima v tem, da se pri obeh Bog odkriva umu. Že objektivno zunanje razodetje je bilo dano zato, da ga človek sprejme z vero in si ga osebno prisvoji. A ko je tako po veri vse, kar je razodeto (Kristus, Bog, sv. Trojica), spoznavno človekova last, potem se po milosti bolj in bolj odkriva. Ljubezen še bolj zbliža človekove umske zmožnosti z Bogom in vez ž njim je čisto posebna, živa. Tako ga um vedno globlje umeva, Bog se mu bolj in bolj razodeva. Avguštin razlaga Kristusove besede: »Ako me kdo ljubi, bo moja besedo spolnjeval; in moj Oče ga bo ljubil in bova k njemu prišla in pri njem prebivala« (Jan 14, 22): Glej, povedal je vzrok, zakaj se bo razodel svojim, ne tujim, ki jih imenuje svet. Učenec je vprašal, kaj pomeni, da se bo razodel Kristus njim in ne svetu. Vprašal je po razodetju, zvedel pa je o ljubezni in prebivanju. Torej je neko notranje razodetje Boga, ki ga brezbožni ne poznajo. Ti nimajo razodetja Očeta in Sv. Duha, razodetje Sina pa so mogli imeti, ampak po človeški naravi (in carne, in forma hominis). To razodetje ni tako kakor ono, o katerem učencem govori, je le za kratek čas in v sodbo ne v veselje, v kazen ne v plačilo. Svet, ki je videl Sina v njegovem življenju do vstajenja, ga bo videl zopet v sodbi in potem ne več. Sicer vidi svet Kristusa še sedaj na neki način; sliši namreč njegovo ime, sliši njegove nauke, izgovarja njegovo ime in se meni morebiti o njegovih naukih, a v resnici se mu Kristus ne kaže; ne ljubijo ga namreč, ne verujejo vanj. Tistim, ki verujejo vanj, ki ga ljubijo, se razodeva. Oče, Sin in Sv. Duh pridejo k nam, ko pridemo

k njim, oni s svojo pomočjo, svojim razsvetljenjem, mi pa s pokorščino z gledanjem⁹⁶.

Nedvomno to umevanje, to notranje razodetje, ki ga morejo imeti vsi, ki verujejo v Kristusa in ga ljubijo, ni neposredno, intuitivno gledanje na tem svetu, tudi na svoji najvišji stopnji ne. Vendar pa leži nekako v isti črti, je kot naravnostno motrenje in zato tudi duhovno, deloma podobne narave kakor ono blaženo gledanje, ko se bo Bog neposredno združil s človeškim umom in se tako popolnoma jasno razodel, »facie ad faciem«. Je v sredi med vero, ki je začetek, »korenina in temelj« zveličanja, in med »visio per speciem«, ki je namen.

8. Dar Sv. Duha.

Iz dosedanje razprave o »umevanju« moremo spoznati, kaj je bistvo »umevanja« ali zmožnosti umevanja, umnosti⁹⁷. Nujno predpostavlja verovanje resnic in zapovedi, ki jih z verovanjem priznamo; um zre in prodira naravnost v njihovo vsebino. Tako je to umevanje spojeno z verovanjem in je izpopolnitev verovanja, zakaj čim popolnejše je umevanje, tem popolnejše je tudi verovanje, ker je predmet bolj in bolj jasen. Dalje pa je umevanje odvisno od ljubezni ali od vere, ki po ljubezni deluje. Ljubezen pa razliva v naših srcih Sv. Duh. Ker ta ljubezen radi različnih stopenj očiščenja, različnih moralnih dispozicij ni v vseh enaka, zato tudi umevanje ne. Ljubezen vzbuja v nas hrepenenje po globljem, popolnejšem spoznanju. Tako nas Sv. Duh uči, da umemo bolj in bolj. Zato je treba tudi njega prositi za umnost⁹⁸.

Zgoraj smo navedli Avguštinove besede iz knjige »De doctrina christiana« o stopnjah do modrosti. Med njimi omenja tudi vednost (scientia); kot njen objekt označuje vse, kar nam viri razodetja pravijo. To natančneje spoznavati in s tem utrjevati, hraniti in osvetljevati vero, je naloga vednosti⁹⁹. Umnost se raz-

⁹⁶ »Deus Trinitas, Pater et Filius et Spiritus, veniunt ad nos, dum venimus ad eos; veniunt subveniendo, venimus obediendo; veniunt illuminando, venimus intuendo; veniunt implendo, venimus capiendo: ut sit nobis eorum non extraria visio, sed interna, et in nobis eorum non transitoria mansio, sed aeterna. Sic mundo non se Filius manifestat.« In Io tr. 76 (PL 35, 1831). Prim. In Io tr. 74, 5 (PL 35, 1829)

⁹⁷ Prim. F. Cayré, La contemplation augustinienne, Paris 1927, str. 216—233.

⁹⁸ In Io tr. 97, 1 (PL 35, 1877).

⁹⁹ Prim. o razliki med »scientia« in »sapientia«, h kateri spada »intellectus«: De Trinitate XII, 14, 22 (PL 42, 1009); XIV, 1, 3.

likuje od vednosti tako, da umnost predmete, ki jih verujemo same v sebi, skuša umeti in sicer najbolj duhovne, nadčasovne, večne, ali vsaj najnotranjši odnos stvari do njih. Vednost pa ima za namen tako rekoč zunanjo utrditev vere, je torej zmožnost za sodbe o veri ter se razlikuje od tistega samo po sebi naravnega, umskega spoznavanja, ki vodi k veri človeka, ki še ne veruje. Umnost ali umevanje je enovito dejanje uma. Vidimo pa tudi, da je umevanje, kakor je odvisno od vere, tako lahko večje ali manjše tudi po meri vednosti. In zato mnogi verniki ne pridejo daleč v umevanju, dasi imajo ljubezen, ker jim manjka vednosti. A mnogi, ki imajo morebiti poleg naravne izvenreligiozne znanosti tudi spoznanje temeljev in razlogov vere in morda tudi neko spoznanje iz vere, torej vednost, ne pridejo do onega toplega, živega in vedno globljega direktnega umevanja predmetov vere, še manj do onega umevanja, ki se vedno bolj približuje glavnemu, osrednjemu predmetu vere, h Kristusu, k Bogu, ker jim manjka ljubezni.

»Intellectus«, o katerem sv. Avguštin tolikokrat govori, h kateremu vedno opominja vernike in ki predpostavlja vero, delujočo po ljubezni, je torej med darovi Sv. Duha.

BARAGA — SLOMŠEK.

Dr. Fr. Kovačič, Maribor.

Osebnost se spoznala oba velika in sveta moža, ko je Baraga l. 1854 posetil Slomšeka pri Sv. Andražu v Lavantinski dolini, o čemer poroča dr. Fr. Jaklič v svoji knjigi Friderik Baraga, str. 181. Poprej se gotovo nista videla. L. 1820 je sicer Slomšek v prvih mesecih bival v Ljubljani in napravil v marcu izpite iz filozofije, a Baraga je takrat bival na Dunaju. L. 1821 sta oba stopila v bogoslovnico: Baraga v ljubljansko, Slomšek v celovško. Posvečen je bil Baraga kot drugoletnik 21. septembra 1823, Slomšek kot tretjeletnik 8. sept. 1824. Ko je Baraga kaplanoval v Šmartinu pri Kranju in v Metliki (1824—1830), je bil Slomšek kaplan na Bizeljskem in pri Novi cerkvi. V tem času nista prišla v osebne stike. Zanimal pa se je Slomšek za ameriškega misijonarja. Omenja ga pohvalno v svoji knjižici »Keršanska Beseda katoliškim misijonom pomagat« v op. na str. 20 in 30. Ko se je Baraga prvič vrnil iz Amerike, je spiritual Slomšek 10. aprila 1837 pisal svojemu prijatelju Mihaelu Stojanu med drugim o njem: »Missionaer Baraga predigte am

2. April 1. J. in der großen Antoni Kirche zu Triest, wo er bei dem Bruder des Herrn Director Supanzhich einkehrte. Am 6. ist er in Laibach eingetroffen, und soll am 9. gepredigt haben.«¹

Ko se je Baraga l. 1854 drugič vrnil v domovino, je posetil tudi Slomškega pri Sv. Andražu (Jaklič, str. 181). Prav gotovo je Baraga vedel, kako velik prijatelj misijonov je Slomšek, drugače ne bi bil pri svojem skopo odmerjenem času napravil izleta v odročni Sv. Andraž. Baraga je na svojem drugem potovanju v Evropo hotel dobiti gnotne podpore za svoje revne indijanske misijone, pa tudi novih pomočnikov v misijonih. Da mu je Slomšek dal znatno denarno podporo, je sklepati iz pisem, ki jih je Baraga pisal Slomšku, kjer nekako polaga račun, kako je denar porabil. Pridobil pa je tudi za svoje misijone dva mlada lavantinska duhovnika, brata Josipa in Jurija Reša. Prvi je bil rojen v Porečah na Koroškem 1. nov. 1819 in posvečen 30. jul. 1847, drugi rojen istotam 14. apr. 1822, posvečen 30. jul. 1847. Slomšku je sicer pomanjkanje duhovnikov delalo veliko skrbi, a če se je kdo oglasil za misijone, mu je rad dal odpustnico. Tako sta torej oba brata Reša odpotovala z Baragom v novi svet, a sta se mu že ob prihodu v New York izneverila, kakor pravi Jaklič (str. 181). Nastala je vsled tega za vse štiri nekako mučna situacija. Slomšku ni bilo vseeno, da sta njegova duhovnika obrnila hrbet slavnemu misijonarju; Baraga je bil v zadregi, ker bi se lahko mislilo, da je on dal povod za njun korak; oba brata pa je bilo nekam sram pred Slomšekom, kakor je razvidno iz Jurijevega pisma. Ta zadeva se nekoliko pojasni iz pisem, ki jih je pisal Baraga Slomšku, in pa iz pisem obeh Rešev. Iz vsega je razvidno, da sta se Reša v svojem zanosu prenaغلila; misijonarsko življenje sta si predstavljala drugače, kakor je v resnici bilo. Sploh se zdi, da sta bila oba Reša precej nestalna značaja. O Jožefu piše Slomšek celjskemu opatu Vodušeku 22. maja 1852, da je 20. i. m. preko Ljubljane odpotoval v Pariz, kjer naj bi vstopil v misijonsko družbo lazaristov, pa si je premislil; služboval je potem dalje kot svetni duhovnik na Koroškem. O Juriju pravi Slomšek v

¹ Arhiv za zgodovino in narodopisje I (priloga Časopisu za zgodovino in narodopisje) str. 28. — Brat Baragovega gostitelja Janeza Pavla Zupančiča, Anton Zupančič, je bil takrat ravnatelj krško-lavantinske bogoslovnice v Celovcu.

istem pismu, da je bil kandidat za karmelitski red, pa si je tudi premislil in je bil potem nastavljen za kaplana v Djekšah².

Z druge strani pa strogo Baražovo življenje ni bilo za vsakogar privlačno. Skoposti pač Baraži ne more nihče očitati. Subjektivno je imel prav, da je za svoje ljube indijanske misijone štedil, kar je mogel, objektivno pa ni bilo taktično, da je pustil svoje nove misijonarje v Antwerpenu in jim plačal vožnjo na jadrnici na drugem mestu, ker se mu je prvo zdelo predrago, sam pa je odplul na parniku v New York. Zato bi bila brata Reša najrajši že v Antwerpenu pobegnila domov, ko ne bi bila vzela definitivne odpustnice. Ker je Baraža dobil iz cele države veliko denarja, kakor pravi g. Jaklič (str. 182), je napravilo v domovini in drugod neprijeten vtis, ko se je zvedelo, kako se je v Antwerpenu poskrbelo za nove misijonarje. Baraža je to čutil, kakor je razvidno iz njegovih pisem. Ali mu je Slomšek kaj odgovoril, ni znano. Brata Reša sta se opravičila in Slomšek jima je poslal l. 1855 po Hutterju pismo. Menda jima je odpustil njun korak, ker pravi Jurij v svojem pismu, da sta pomirjena z njim. Po l. 1856 pa jima Slomšek gotovo ni več pisal, ker takrat je bil popolnoma zaposlen z vizitacijo benediktinskih samostanov in s pripravami za selitev v Maribor, po preselitvi pa je itak prenehal stik s koroško duhovščino.

Tudi ni znano, je li Slomšek odgovoril Baraži na njegova pisma. Ker je sicer Slomšek skrbno hranil prejeta pisma, je najbrž s temi pismi prenehal osebni stik med Baražo in Slomšekom, ker se doslej ni našlo v Slomšekovi zapuščini nobeno drugo Baražovo pismo, pa tudi noben Slomšekov koncept za odgovor.

V naslednjem objavljamo Baražova pisma in pismi obeh Rešev³, ker vsaj nekoliko pojasnjujejo zadevo z Reši in ker bodo Baražova pisma važna pri morebitnem beatifikacijskem procesu. Iz pisem obeh Rešev je tudi razvidno, s kakimi težavami so se naši ljudje borili v Ameriki in širili ondi kot pionirji krščansko civilizacijo. Maloštevilni in povsod prezirani slovenski narod je poslal tisti čas lepo število požrtvovalnih mož v misijone v Afriko in Ameriko. Ta pisma so važen prinos

² Slomšekovo pismo gl. v »Arhivu za zgodovino in narodopisje« str. 156.

³ Pojasniti je treba naslednje znake: [...] pomeni, da so besede ali črke v izvorniku prečrtane; znak |...| pomeni vrinek nad vrsto ali ob robu; (...) pomeni, da je pisec sam besede postavil v oklepaj.

za zgodovino našega misijonstva. Precej gradiva bodo dala tudi Slomšekova pisma, ki se pravkar objavljajo v mariborskem »Arhivu za zgodovino in narodopisje«.

1. Baraga Slomšku.

1.

New-York am 10. Juli 1854.

Er Fürstlichen Gnaden.

Ich bin noch immer hier in New-York; ich warte auf meine Missionäre, und verrichte indeßen meine kleinen Geschäfte hier. — Ich muß nun E. F. G. erzählen, wie ich es eingerichtet habe. Vielleicht werden Sie es mißbilligen, allein ich hoffe daß ich vor Gott, der meine Umstände und Absichten kennt, nicht gesündigt habe.

Als ich in Antwerpen ankam, (21. Mai,) fand ich mehrere Segelschiffe, die früher oder später nach New-York abzufahren hatten. Ich nahm jenes, welches das erste abzufahren bestimmt war, die »Lydia«. Ich fragte um den Preis für eine Person auf dem ersten Platze, und man sagte mir, im Bureau, es sei 400 francs. Am folgenden Morgen ging ich ins Bureau mit dem Gelde, um für meine Missionäre zu bezahlen, allein da erfuhr ich [zur] zu meinem größten Verdrusse, daß der Capitän, der ein Feind der Priester ist, auf einmal den Preis in der ersten Cabine auf 500 francs gesteigert, und auch alle übrigen Capitäne dahin gestimmt hat, den nämlichen Preis zu verlangen. Das afficirte mich so übel, daß ich zu einem katholischen Agenten ging und mit ihm übereinkam, daß er die Missionäre zwar nicht auf dem ersten Platze mit dem Capitän, aber auch nicht auf dem zweiten mit allen Emigranten, sondern auf einem separirten Mittelplatze unterbringen wolle. Dafür habe ich 250 francs für jeden bezahlt, und dann noch 60 francs für einen Koch auf der Ueberfahrt; überdieß habe ich auch noch etwas Geld einem jeden mitgegeben, so daß ich doch über 300 francs für einen jeden für seine Ueberfahrt bezahlte.

Dieses habe ich nicht ganz eigenmächtig so eingerichtet, sondern ich habe meinen Missionären vorgestellt; daß ich sehr wünsche, von unserm Missionsgelde so viel als möglich zu ersparen, und daß sie ersucht werden, nur **einmal** diese Ueberfahrt so zu machen, die ich schon **dreimal** so, und noch armseliger, gemacht habe, und daß dann [wieder] alles wieder gut und recht sein wird, sobald die Ueberfahrt vorüber ist. Und meine Missionäre haben [darein] gleich [eingestimmt] eingewilligt und gaben sich zufrieden; nur die Brüder Rösch waren nicht zufrieden, besonders war H. Joseph Rösch sehr unzufrieden. Ich suchte ihn so gut als möglich zu befriedigen, allein ich fürchte, daß er unzufrieden blieb, und vielleicht auch böse Gedanken gegen mich hatte. Aber wie gesagt, ich traf diese Einrichtung, um ein wenig von meinem Missionsgelde zu ersparen. Ich werde kaum 5000 Thaler nach Ober-Michigan bringen. Und was

sind 5000 Th. für einen angehenden Bischof, um eine neue Diöcese einzurichten, wo alles erst muß angeschafft werden. Ich muß zuerst Bauplätze ankaufen, um darauf Kirchen und Wohnhäuser für die Priester zu bauen; ich habe noch kein Haus und keine Kirche; und die Catholiken in Ober-Michigan gehören fast alle zur ärmsten Classe. [A] Unter solchen Umständen ist die Summe Geldes die ich besitze, sehr gering; und [ist] sehr natürlich, daß ich trachte, so viel als möglich zu sparen.

Ich bitte Er F. G., die Sache nicht so grell aufzunehmen, als sie im ersten Augenblicke erscheinen mag, und bitte zu betrachten, daß schon mehrere Missions-Priester, (ich selbst schon dreimal,) auf dem zweiten Platze die Überfahrt gemacht haben. Die Menschen mißbilligen es wohl gewöhnlich; allein mein Gewissen, welches sonst ängstlich und streng ist, macht mir hierin falls keine Vorwürfe. Und daß ich selbst vorausgereist, [(auf einem Dampfschiffe)] und mehrere Wochen früher hier angekommen bin, ist auch recht; ich hoffe es. Denn ich hatte hier noch mehreres zu verrichten, ich ließ auch ein kleines Büchlein drucken für meine indianischen Missionen, welches eben vorgestern fertig wurde. Auch bin ich hier unter den Katholiken etwas bekannt geworden, denn ich predige jeden Sonntag wenigstens zweimal, zuweilen auch dreimal, deutsch u. englisch; und die Redemptoristen, bei denen ich [wh] wohne, haben [nun nach der] eine Collecte für mich gemacht, die mir über 500 Thaler verschafft hat, die ich nicht erhalten hätte, wenn ich nicht so lange hier [be] geblieben wäre.

Daß ich nun so Geld zu ersparen oder Geld zu erhalten wünsche, mag erscheinen, als wenn ich recht geizig wäre. Allein der liebe Gott weiß es schon, (und jene die mich genauer kennen, wissen es auch,) daß ich eben nicht sehr geizig bin; und Er weiß es auch am besten, was ich mit allem dem Gelde zu thun intendire.

Mich und meine Missionen Ihrem frommen Andenken empfehlend, habe ich die Ehre, mit aller Hochachtung zu sein

Er Fürstl. Gnaden

aufricht. Freund in Jesu Christo,

† Friedrich,

Bischof, u. A. V. von Ober-Michigan.

N. S. Ich bin nun reisefertig; sobald meine Missionäre ankommen, werden wir mit einander nach Ober-Michigan abreisen. Ich will sie auf jeden Fall hier erwarten, sonst wären sie wieder unzufrieden. Sobald wir uns wiedersehen, wird alles wieder gut sein.

Idem m. p.

2.

New-York am 19. Juli 1854.

Er Fürstliche Gnaden!

Nun sind endlich meine Herrn Missionäre angekommen; am 14. d. sind sie im Hafen von New-York angelangt. Sie hatten eine ungewöhnlich gute und günstige Seereise; denn gewöhnlich ist man

50 bis 60 Tage auf dem Wasser, von Antwerpen aus, und sie waren nur 43 Tage. Auch der Capitän war ihnen, wieder meine Erwartung, gut und gefällig. Meine Missionäre sind, wie ich E^r F. G. schon in meinem ersten Briefe meldete, auf einem separirten Mittelplatze auf dem Verdecke des Schiffes gewesen, wo sie Licht und Luft genug in ihrem Zimmer hatten, und [r] waren nicht im großen Emigrantencloakale, im Entrepont. Sie hatten, wir sagen, den ersten Passagier-Platz auf dem Schiffe, denn mit dem Capitän war kein einziger Passagier. Ich freue mich, daß sie noch so wohl waren, und keine Unannehmlichkeiten vom Capitän oder den Schiffsleuten zu erdulden hatten. Übrigens haben sie viel von unserm Missionsgelde erspart, von dem wir ohnehin viel zu wenig haben.

Meine Herrn Missionäre sind alle, Gott sei Dank, gesund und wohl erhalten herüber gekommen, und waren auch auf dem Meere nicht viel krank, außer H. Joseph Rösch, der am meisten von der Seekrankheit gelitten hat.

Daß ich aber vorausgeeilt, und meine Missionäre lieber hier erwartet habe, als meine Zeit auf einer langen Seereise zu verlieren, das war auch gut, und ich danke nun Gott dafür. Denn hier habe ich meine Zeit gut zugebracht, ich war immer nützlich beschäftigt, und an Sonntagen habe ich immer gepredigt, deutsch und englisch. Und die guten Väter Redemptoristen, bei denen ich wohne, geben mir nicht nur Kost und Wohnung, sondern sie haben auch eine Unterstützung von 528 Dollar verschafft, die ~~ich~~ nicht erhalten hätte, wenn ich nicht längere Zeit geblieben wäre.

Mich und meine Missionäre und Missionen Ihrem frommen Andenken empfehlend verbleibe ich mit aller Hochachtung

E^r Füstl. Gnaden

dankbarster Freund in Jesu Christo

† Friedrich,

Bischof, u. A. V. von Ober-Michigan.

3.

Hochwürdigster Herr Fürstbischof!

Nun habe ich endlich New-York verlassen, und bin ein wenig weiter gerückt, bis nach Détroit; allein hier muß ich wieder einige Tage verweilen. In New-York, (wie E^r F. G. schon werden erfahren haben,) haben mich die Brüder Rösch verlassen. Die Ursache, die sie angaben, war, daß ich Ihnen zu wenig Zutrauen schenkte, und daß ich ihnen zu wenig Geld gab.

So lange sie bei mir waren, habe ich ihnen alles angeschafft, was sie verlangten. Aber Geld gab ich ihnen nicht viel in die Hände, sonst hätte ich es allen geben müssen. Ich sparte soviel als möglich von unserm geringen Missionsgelde, und führte die Cassa. Allein sobald sie mich verlassen hatten, berechnete ich, wie viel ihnen noch von den 600 fl. Wiener Banknoten, die ich für sie in Wien erhalten hatte, übrig [ble] bleibt, und fand, daß ihnen noch ungefähr 172 fl.,

oder 60 Dollar herauskommen, und die zahlte ich ihnen gleich aus, wie der evangelische Vater seinem Sohne der ihn verließ.

Und daß ich den Brüdern Rösch, besonders dem Joseph, nicht recht getraut habe, das ist wahr. Er hat es aber auch bewiesen, daß er keine aufrichtige Lust hatte, sich den armen und unangenehmen indianischen Missionen zu widmen.

Indeß habe ich durch den Abgang dieser zwei Priester nichts verloren. Es hat sich ein belgischer und ein irländischer Priester entschlossen, mit mir nach Ober-Michigan zu gehen; und die sind mir noch lieber, wegen der Sprachen.

Mich selbst und meine Missionen Ihrem frommen Andenken empfehend verbleibe ich mit aller Liebe

Er F. G.

dankbarster Freund in J. C.

† Friedrich,

Bischof, u. A. V. von Ober-Michigan.

.Detroit am 4. Aug. 1854.

2. Jožef Reš Slomšku.

Hochwürdigster Hochgeborner Herr!
Eure Fürstbischöfliche Gnaden!

Für den vorjährigen Brief durch H Hutter erhalten, tausendmal Deo gratias sowohl von Georg als von mir. Es war mein Wunsch gewesen, schon im Dezember 1855. an Eure Fürstbischöfliche Gnaden zu schreiben, damit dieser Brief zur rechten Zeit in St. Andreä angekommen wäre; aber es war mir rein unmöglich. Unaufschiebbar Maurer- und Zimmermannsarbeiten haben mir jede freie Stunde genommen. Ein Maurer hatte mir sein Wort gegeben vor Eintritt des Winters die Kapelle zu untermauern; er konnte sein Wort nicht halten, somit machte ich mich selbst an die Arbeit. Im Laufe des Sommers und Herbstes hatte ich mit einem Handkarren Steine genug herbeigeführt, aber sie waren theilweise mit Eis und Schnee bedeckt. Es half nichts, ich mauerte so gut ich konnte (hier ohne Mörtel, bloß sogenannte trockene Mauer üblich, Kalk zu theuer), am 6. Dezember Abends wurde ich fertig. Ich hatte im vorigen Winter durch Kälte so entsetzlich gelitten, daß mir schon bei der Erinnerung ein Schauer kommt. Heuer hatte ich wenigstens Bretter und Werkzeug, und so arbeitete ich Tag für Tag; auch Tische für meine Schüler mußte ich machen, damit sie schreiben lernen können. Seit 6. Jänner fiel so viel Schnee und darauf kam große Kälte, daß ich einige Tage keine Schule halten kann und somit schreibe ich. Zuerst will ich von meinem Bruder einiges berichten. Der Hochw Herr Johann Staffeiner (Tyroler, Jesuitennoviz, Doctor der Medizin, kk Garnisonsspitalarzt zu Mailand, Theolog in Rom, Missionär, General Vicar für die Katholiken deutscher Zunge im Erzbisth. New York u. Bisthum Brooklyn) der uns die Aufnahme ertheilet hatte, behielt zuerst den

Georg bei sich als 2^t Kaplan, da dort eben die Cholera grassirte. Hierauf kam Georg als Missionär nach Foster Meadow auf die Insel Long Island, welche das Bisth. Brooklyn bildet. 40° 45' nörd Breite, 3° 15' östlich von Washington.

Dort zu Foster Meadow sind 10 kathol. Farmerfamilien. Die Kirche sollte erst gebaut werden. Fast Jeder wollte einen Platz dazu geben, sraven pa ker[m]čmarijo postaviti. Da man nun nicht eines Jeden Willen erfüllen konnte — in Aller Nähe konnte die Kirche nicht kommen — tratten 3 Familien aus der Gemeinde, verblieben 7. Dann kam die 2^t Schwierigkeit. Es ist hier nach reiflicher Consultation der tüchtigsten Advokaten von den Hochwürdigsten Herren Bischöfen das Decretum gegeben und von Rom approbirt, daß zur Vermeidung unzähliger Aegerlichkeiten der Besitztitel [Deed] des Kirchgrundes dem betreffenden Hochwst H. Ordinarius gegeben werden muß. [Exceptis congregat. religiosis.] »Ja dann sperrt uns der Geistliche die Kirche und nimmt den Schlüssel mit.« Also Verzögerung und Hinausschiebung einerseits, Betrieb von der Geistl. Oberbehörde anderseits. Daß es dabei an andern Herzeleid nicht fehlte, versteht sich von selbst. Wohl waren Einige edelgesinnt, aber diese bilden in der ganzen Welt die schweigende Partei. Als ich im Frühjahr 1855. meinen Bruder besuchte, fand ich ihn gelb und fiebernd. Die dortigen Farmer sind reich an Grundboden, Vieh und Fieber. Fünfzig Schritte vom Wohnhause des Bruders wächst eine große Menge des stinkenden Arum's (als ich bei feuchter Witterung dort spazierte, empfand ich die Ausdünstung sehr stark, ferners eine große Menge des aus der Naturgeschichte bekannten Giftigen Sumach — Rhus toxicodendron — durch dessen Nähe in gewissen Perioden des Wachsthum's Jeder sogleich den Rothlauf im Gesichte bekommt. Mittlerweile waren von Poughkeepsie, einer großen schönen Stadt am Hudson Fluße, mehrere Deputationen zum Hochw H G. V. gekommen, um einen Priester bittend und versprachen hoch und theuer, sich christlicher gegen denselben zu benehmen als sie sich gegen den H. Tanzer¹ benommen hatten. Eines schönen Tages nun rief der Bruder die 3 Männer, lat. aeditui, eng. Trustees, zusammen, gab ihnen die Kirchenbücher und den Kirchenschlüssel u. fuhr nach Poughk. In und um P. sind etwa 120 kathol. Familien deutscher Zunge, 40 Schulkinder; der Bauplatz vortrefflich gelegen und groß, die Kirche — wenigstens so benamset — blitzdumm gebaut, indem sie weder eine Kirche noch Schule noch Wohnhaus darstellt, dazu 1100 Dolars Schulden. Drin wird Gottesdienst und bei verhülltem Altare Schule gehalten. Eben heute erhielt ich von Georg einen Brief u. darin die Worte: »Žalostno pa je, da nimamo posebnega prostora za šolo; vse skupaj, otroci ščijejo, kuhaajo čres poldan i. t. d. Nisim v stanu pre narediti. Znabiti mi Bog ne bo za zlo vzela. Zakaj so moji ljudje tako neumno stavili cerkvo?« Es gibt in America manche kecke Schulden-

¹ Tancer Janez je bil naš rojak, r. v Studenicah pri Poljčanah 20. dec. 1820. Kot kaplan v Braslovčah je l. 1853 odšel v Ameriko misijonarit. Drugo o njem gl. »Arhiv« 45. pismo Stojanu, str. 77—78.

macher, die befragt »wann sie zahlen können und werden« antworten: Gottes Wort und Schulden bleiben ewig und solvet generatio ventura.

Was mich und meine Stellung betrifft, so will ich dießmal bloß das Gute berichten, Jeremiaden zu schreiben, gibt es noch immer Zeit. Ich habe im vorigen Jahre berichtet, daß ich 3 Stationen habe und eine kathol. Gemeinde bilden solle, und daß über 100 kathol. Familien deutscher Zunge hier zerstreut wohnen. Auf der mittleren Station, wo ich den Wohnsitz aufgeschlagen habe, ist in einem Jahre viel geschehen. Hier sind 20 Familien. Es wurden Kirchenstühle gemacht, ein schönes Altarbild, Oelgemelde, Immaculata Conceptio BMV. wurde uns nebst Rahmen geschenkt, der ganze Kirchhof eingezäunt, die Kirche (oder Kapelle) inwendig mit Brettern zugeschlagen, ein Ofen von Gußeisen hineingestellt, sodaß wir im Winter an Sonntagen in der Kirche Gottesdienst halten können, was im vor. Winter in der Sakristei u. Küche stattfinden mußte. Vorgefunden habe ich die Rosenkranzbruderschaft und eine wunderschöne Bruderschaft u. Andacht de Sanctissimo Altaris Sacramento, aus dem Bisthum Würzburg stammend, die Gesang- u. Gebethbücher von einem P. Vogel e S. J. — (vielleicht dem berühmten Orgel-Reparateur in Deutschland).

Kostbarkeiten konnten wir nicht kaufen, ein Ciborium von schwarz Eschenholz und lakirt, inwendig Leinwand qua corporale benedicirt, ferner eine Monstranze von Blech mit hölzernem Fuß, ganz mit Goldschaum verziert, die lunula item von Holz u. doppelt gefaltete Leinwand darin, aber sowohl Ciborium als Monstranze von edler Form. Schulkinder hatte ich im Winter 8, Sommer 10; die erste heil. Communion für 3 Knaben u. 3 Mädchen war möglichst feierlich, wie ich in Europa noch nie hatte halten können. Auf dem ganzen Kirchenplatz stehen noch 60 Baumstumpen. Zur westlichen Gemeinde ad s. Francisc. Salesium schlossen sich an 8 deutsche 1 französ. 1 holländische Familien. Es sind dort wohl noch mehr, aber zu schwach katholisch. Eine kleine recht niedliche Kapelle steht bereits 3 Jahre, im Frühjahr wird ein Zimmerchen für mich angebaut werden, auch kommt im nächsten Herbst ein Ofen; in America gibt es kalte Tage, daß es fürchterlich ist. Das Quecksilber wird, wenn nicht hart, doch ganz steif. Oestlich hatte ich 2 mal versucht die Katholiken zu sammeln, im Herbste kam auf mein dringendes Bitten der Hochw. H. G. V. selbst, ich versuchte zum 3 male — omnia frustra; ich habe also 30 Familien, omnes reliquae, ultra 70, hinc inde dispersae, fere infideles, somit bin ich auch mission. infid. Aber psychologische u. historische Wahrheit — Heiden sind leichter zu bekehren als solche Christen. Nur die massenhafte Einwanderung der Katholiken vermehrt hier unsere Kirche. Das Concordat zwischen Rom und Wien wird in America von allen Kathol. mit Begeisterung gelesen, ein Farmer aus Baiern hat mir gesagt, daß er bei Lesung der Artikel Thränen vergossen. Auf meine Frage: Warum? sagte er: Es sei doch so schön katholisch. Aber auch für America beginnt eine neue Epoche durch Errichtung eines Collegiums in Rom. Schon sind meines Wiss. 10.000 Dollars gezeichnet. Rom blickt tiefer als es spricht. — Gott möge Euere Fürstbischöfliche Gnaden, das hoch-

würdigste Domkapitel, die Krone der Dioecese und alle Sacerdotes
reichlichst segnen. Vestrae Celsitudinis

indignissimus servus

Joseph Roesch.

Nordamerica, Staat NY, Jänner 17. 1856.

3. Jurij Reš Slomšeku.

Euer Fürst-Bischöflichen Gnaden!

Hochzuverehrender Herr!

Zürnen Sie nicht, daß mein erster Brief aus der neuen Welt nicht an Sie gerichtet war. Der Grund davon war nicht etwa Mangel an Ergebenheit u. gebührender Achtung, sondern ein gewisses Schamgefühl hielt mich davon ab, welches Schamgefühl aber nicht Folge von geflissentlich hervorgerufenen Vorfällen war, sondern auf ungekannten, obwol (!) gutwollend eingegangenen Verhältnissen beruhete. Zugleich wollte ich abwarten, daß unsere Rechtfertigung nicht durch uns eingeleitet u. versucht würde[n], was nemlich Selbstrechtfertigung, ergo damnabilis, wäre, sondern durch Mittler Personen Berichte hervorgerufen werden könnte. Zudem wußte ich ganz gut, daß mein Bruder Joseph es nicht unterließ, an Euer F. B. Gnaden öfters zu schreiben, und auch über meine neuen Verhältnisse Berichte einzuschließen. — Da nun unsere Rechtfertigung, wenigstens einigermaßen, erfolgt u. wir mit Euer F. B. Gnaden ausgesöhnt, wage ich einige Zeilen zu schicken, [um sie in Mussezeit zu lesen]; daß aber schon in meinem ersten Briefe bittliche Zumuthungen vorkommen werden, werden Sie einem Missionäre zu gute halten, denn schon in München sagte man uns, daß die Missionäre die größten Bettler sind, über welche Ausdrücke wir stutzten, allein jetzt sehen wir die Wahrheit dieses Proverbo ein, sowie auch die Nothwendigkeit des Soseins. — Doch vorerst was Anders. Betrefs unserer Dimission aus der Heimatdiöcese u deren Folgen müssen wir freilich bekennen, daß: Hätten wir über u von Amerika Ansichten u. begründete Anschauungsweisen vor 2 Jahren gehabt, wie wir sie jetzt besitzen, Niemand hätte uns nach Am. gebracht. Unterdessen ist es eintheils doch gut, daß wir gegangen; denn hätten wir es nicht dahin gebracht, die anscheinend beseligende Gelegenheit in Missionsdienste zu kommen, benützen zu können, unser Lebtage würde uns gereut haben; so aber haben wir Erfahrung gemacht, und gäbe Gott, daß sie uns zum Heile diene. Allenfalls hätten wir in unserm Bittgesuche um eine bedingte Entlassung ansuchen können, vielleicht wären wir schon von Antwerpen aus retour gegangen. Diese meine Sentenzen aber mit »Wenn«- u »So«- u. »Dann« sind noch keine Bitten um Retouraufnahme, sondern sind Ergüße meiner ehrfurchtsvollsten kindlichen Aufrichtigkeit, welche Sie auch väterlich zu würdigen wissen; denn wir sind gesonnen zu bleiben, solange nur möglich, bis uns die Know-Nothings (Nichtswisser, eigentl. von den Eingewanderten, am

wenigstens von der kath. Religion etwas wissen Wollende) auf einen Pfahl aufknüpfen oder an einem Fenzringel (Zaunpfosten) speißen. — Zu Euer F. B. Gnaden Beruhigung bin ich noch Etwas hier zu bemerken schuldig, nemlich: wie wir zwei (Joseph & George) anfänglich | zu New-York nemlich | schon keine Gewiss. Skrupel empfunden den Westen nicht als unsern Wirkungskreis gewählt zu haben, so haben wir jetzt sogar Ursache, Gott zu danken, daß er uns hier behielt. — Ich bin jetzt zu Poughkeepsie (sp. Pokipsi), eine Stadt von 14—16.000 Einwohnern, am Hudson-Fluße (Hudson-River), an der Eisenbahn gleich. Namens von New-York nach Albany etc. führend, 75 engl. Meilen od. 25 Stund. nördlich von New-York, Erzbisthum New-York, bei einer deutschen Gemeinde, die mehrere Monate ohne einen beständ. Priester war. Deren Mitglieder sind, wie überall, aus allen Gauen Deutschlands zusammengeschwemmt. Unsere Schule zählt 40—50 Schüler. Wir haben wohl einen hübschen, geräumigen u. gut gelegenen Kirchgrund, aber bisher noch keine eigentliche Kirche, sondern ein Gebäude Kirche nennen u. als solche benützen, das von Brettern gebaut, u. von Innen mit Backsteinen dünn ausgemauert ist, dessen Decke nicht höher, als eines Wohnzimmers Decke, nemlich 8 Schuhe, ist. Und das nennen wir Kirche, ohne Grundmauer, ohne Thurm, ohne Glocken, nicht unähnlich einer Werkstätte; nur ein Kreuz aus Holz, wie man ein solches in Europe kaum auf die Gräber der Bettler zu setzen pflegt, ist das einzige äußerl. Zeichen, daß hier ein kath. Gottesdiensthau. Daß das Äußere mit dem Innern harmonirt, versteht sich von selbst. Keine Filiale in der weiten Lavanterdiöces ist so unansehnlich, so arm, als unsere Stadtpfarrkirche zu Poughkeepsie. — Das Traurigste dabei ist, daß aus Mangel eines eigenen Schulgebäudes auch die Schule für die Jugend in dieser s. g. Kirche abgehalten werden muß, wo dann coram Sso, obwol verhängt, die Kinder ihr Unwesen treiben, nicht selten ihren Bedürfnissen nachgeben, u so Entweihungen verursachen, zum überaus großen Herzensschmerze des Priesters, wie zum Kopfschütteln der bessern Gemeindeglieder. Dazu kommt noch das Niederschlagende, daß man bei der beinahe durchgehenden Armuth der noch katholisch sich benehmenden Gemeindeangehörigen keine Hoffnung hat, in Bälde eine eigentliche Kirche bauen zu können, viel weniger ein eigenes Schulhaus zu errichten. Man meint aber u zwar mit Grund, daß mit den geringsten Auslagen verbunden, aber damit doch um Vieles geholfen u gethan wäre: das jetzige Kirch- u Schulgebäude mittelst einer Untermauerung von 12—14 Fuß zu erhöhen, den jetzigen Boden um 4—6 zu senken. Dann hätte man ein Schullokal unter der Kirche, unter demselb. Dache, der Kirchenraum selbst wäre 12—16 Fuß hoch, welche Höhe die im Sommer jetzt oft unerträgliche Schwüle mildern, u. dem Ganzen ein kirchlicheres Aussehen gäbe. Daß man unter den Kirchen Schullokalitäten hat, ist hier zu Lande etwas ganz Gewöhnliches. O wie gern thäte die Gemeinde dieses Alles selbst, wenn sie es auch nur thun könnte! Allein die Unterhaltung des seit einem Jahre wieder aufgenommenen eigenen Gottesdienstes, die Unterhaltung des Priesters, eines Lehrers,

die Abbezahlung der jährl. Interessen ob haftender Schulden (zu 7 per Zent) giebt der Gemeinde zu schaffen genug. Wenn irgend eine Gemeinde einer Unterstützung bedarf, so ist wahrlich die zu Poughkeepsie. Viele aus derselben, da sie in einem fort in Anspruch genommen werden müssen, wollen hierin sogar eine Entschuldigung des Ausbleibens aus dem Gottesdienste finden. Das Wohlthätige der Unterstützung in diesem Falle springt um so mehr in die Augen, wenn man in Erwägung zieht, daß diese Gemeinde eine Stadt-Gemeinde, von wo aus dann das Gute sich nach Außen verbreiten soll. In Europa hat man herrliche Kirchen, mit allen(!) Nothwendigem | u Überflüßigem | versehen, hier kämpfen wir mit dem Mangel des Unentbehrlichsten. O könnte ich im Namen meiner hilfbedürftigen Gemeinde und ihrer Kinder, welche Letztere vornemlich der Fortführung des Gottesdienstes u der Schule bedürfen, doch das Herz manches Vermöglichen in Europa, zumal im Kaiserth. Österreich rühren, u zum thätigen Mitleid gegen uns bewegen; wahrlich die Gemeinde wäre zum ewigen Danke verpflichtet, und könnte u würde es nicht unterlassen, solcher Wohlthäter im heißen Gebete fortwährend eingedenk zu sein. — Wenn ich aber solche Bitten stelle, so vermeinen Euer F. B. Gnaden nicht, ich muthe meiner Heimatdiözes etwas zu, nicht im Mindesten (wüßte man nur in jeder Diözes die Mittel so gut verwenden, als in der Lavanter-Diözes, die kath. Welt wäre überaus selig su schätzen). Ich vermeine nemlich an verschiedene[n] Missionsunterstützungsvereine | und bekannte wohlthätige hohe Personen | in Europa unterthänige Gesuche zu stellen um Unterstützung zur Herstellung des eben beschriebenen Kirch u Schulgebäudes, und hierin geruhen Euer F. B. Gnaden mir behilflich zu sein, daß ich auf Ihre gnädige Verwendung erhört werde. Meine Schreiben werden höchst wahrscheinlich von unserm Hochwdgsten General-Vicar (für die Deutschen) John Raffener, unterzeichnet sein, denn an Selben bin ich angewiesen. — Für die gewissenhafte Verwendung der empfangenen Unterstützungen bürgt dann diese Unterschrift (des Hw. G. Vicars nemlich) u vielleicht etwas auch mein Priester-Charakter. — Überaus glücklich würde ich mich schätzen, schon in diesem Sommer meinen Plan ausführen zu können. Ich kenne nemlich eine Station, wo ich zuweilen für die Deutschen Mission gebe, bei welcher man vorher auch nur im Schulhause Gottesdienst abhalten mußte; allein sehr Wenige erschienen. Die Wenigsten nemlich konnten im Winter in das Lokale, — im Sommer aber war unerträgl. Hitze. Seit Weihnachten hat man auf das Schulgebäude die (eine) Kirche gebaut, u. kaum faßt jetzt die Kirche die Anwesenden. So hoffe auch ich gute Erfolge, wenn meine Bitten erhört. — Ich gedenke aber zu schreiben an den Leopold. Verein, Ludwigs-Ver. zu München, Kaiser Ferdinand I. — Prag. — Bekäme ich wenigstens 300 amerik. Dollars im Ganzen, so könnte ich meinen Plan — zum Besten der Gemeinde — ausführen. O kennten die großen Herrn in Europa nur die Lage solcher Gemeinden u ihrer geistl. Leiter in Amerika, gewiß, sie hätten Erbarmen mit uns.

Nun etwas Anderes. Was Amerika in Miniatur, ist's auch im Großen, deshalb entwerfe ich meine Umgebung. Ich wohne in einem fremden Hause, denn wir haben noch kein eigenes Priester-Haus. Die Hauseigentümerleute sind eine gemischte Ehe, akatholisch copuliert, er ist katholisch, aber bei einer Freimaurer-Loge, das Weib hat eine Zunge wie Schwert. Wie dann des Priesters Ruf hiebei abkommt, läßt sich denken. Meine bediensame Person ist eine Konvertitin Wittwe; ober mir wohnt eine irische kath. Stroh Wittwe, deren Mann in Kanada mit einer andern s. g. Frau lebt. Gemischte Ehen gibt es hier nicht wenige. Was für ein Elend mit solchen i. e. nicht kathol. copulirten Pönitenten im Kofessional, versteht sich von selbst. Ihr Grundsatz ist: Wir glauben Alle an einen u denselb. Gott. (tudi hudič.). Neben mir ein deutscher kath. Wirth, der die Kirche von Ihnen nie sieht, dessen Nachbar ein kath. (quoad nomen) Schuhmacher, Pfaffenfresser, vis a vis ein gewesenes Bordel, was aber vor 6 Wochen aufgehoben; daneben eine abgefallene kath. Familie, hernach eine andere kath. Familie, die aber ausgezeichnet ist, sie ist auch Konvertitin u. s. w. Unsere kath. deutsche Kirche steht nahe einer method. deutsch. s. g. Kirche; die Stimme des Predigers hört man zu uns. Im(!) unserer religiös. Stadt sind nahe an 16 s. g. Kirchen, u zwar: eine kathol. irische, kathol. deutsche, deutsche method., 2—3 engl. Methodistische, 1 Episcol Method., 2 Episcopalien, 1 presbyterianische(!), 2 Dutch-Reformed-Baptisten, Congregationalischen, Universalisten, deren Letzterer Grundsatz: daß Alle selig^a.

Unser Anzug darf durchaus nicht so klerikal sein, wie in Deutschland o. Österr. — Wir vermissen sehr die resuscitatio gratiae, i. e. geistl. Exercitien. — Die engl. Sprache mag der Gukguk holen; nicht ein Wort wird ausgesprochen, wie geschrieben. Wenn man das Quaken (nach A Stolz) nicht mit der Muttermilch schon eingesaugt, im spätern Ältern(!) bringt man es höchst selten zur Vollkommenheit. — Unser Almanach (Schematism) läßt Vieles zu wünschen übrig. — Eurer F. B. Gnaden und der ganzen Lavanter-Diözes frommer Erinnerung empfiehlt sich und alle amerikanischen kath. Missionen

indignus servus in Christo

Jur Roesch m. p.

Am 10. April 856.

Adresse: George Roesh, pastor of the cath. germ. church,
Poughkeepsie. N. Y. — North Am. U. St.

PRAKTIČNI DEL.

MISTERIJ IN ETIKA.

Odkar je opat Herwegen svoje predavanje, ki ga je imel na zboru Görresove družbe v Trieru l. 1925, izdal v knjižici »Kirche und Seele«, se je marsikomu spremenilo gledanje na versko življenje katoličanov v preteklosti in sedanosti¹. Čeprav je Herwegen smatral versko trditve samo za poskus analize, ne da bi jih postavljali kot dokazano dejstvo, in čeprav so se oglašali mnogi ugovori in protidokazi, vendar je mnogo nekritičnih vernikov, tudi teologov, njegova izvajanja sprejelo kot osnovno resnico za vse svoje mišljenje o misteriju prvih stoletij in subjektivni pobožnosti zadnjih vekov od vstopa sedanjih zapadnih narodov v evropsko zgodovino. Herwegen meni, da je bil zgodnji krščanski vek usmerjen teocentrično ter črpal iz misterija, dočim je srednji vek z novo dobo vred (če govorimo s to nekrščansko terminologijo) antropocentričen in živi iz subjektivnih pobožnosti, na škodo svojega verskega življenja. Podobne misli je razvijal češče Karel Adam, znani profesor v Tübingenu.

¹ Opat dr. Ildelfons Herwegen O. S. B. z veliko ljubeznijo in velikim historičnim aparatom dokazuje, da je staremu krščanstvu svoji centralni kult misterija: liturgična evharistična daritev in prebivanje Kristusovo v cerkvi, mističnem telesu Kristusovem, kot vir in sredstvo vsega verskega življenja, življenja iz Kristusa in v Kristusu. Že v samem pojmu misterija je Herwegen nekoliko enostranski. Še bolj enostranski in netočen je v zgodovinskem raziskavanju. Brez zadostnih dokazov trdi, da je srednji vek zanemarjal pojmovanje cerkve kot mističnega telesa Kristusovega. To je dokazoval v razpravi »Kirche und Seele« (Münster i. W. 1926) in v predavanjih na lanskih »Salzburger Hochschulwochen«. A poleg mnogo drugega je prezrl važno dejstvo, da je »mysterium« in »Corpus Christi mysticum« centralna in vodilna ideja teologije sv. Tomaža Akvinskega, kakor sta to s splošnim odobravanjem modernih teologov dokazala J. Anger (La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ. Paris, G. Beauchesne 1919) in M. Grabmann (Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche. Regensburg 1903). Premalo se ozira na dejstvo, da teologija v vseh dobah obširneje razpravlja o kontroverznih vprašanjih, a iz tega še ne sledi, da prezira druge splošno priznane verske resnice. Nastajanje novih pobožnosti in novih vidikov še ni dokaz za preziranje starejših pobožnosti. Za enostranost in neko površnost opata Herwegena je posebno značilna kričeča zmeta, ki jo je zagrešil lansko leto v Salzburgu. V posnetku njegovih predavanj čitamo med drugim: »Das späte Mittelalter lässt dann den Corpus-Christi-Gedanken völlig (!) aus der Theologie und dem Bewusstsein der Gläubigen schwinden. Das Konzil von Basel geht soweit, die Augustinische Lehre vom Corpus Christi mysticum zu verwerfen« (A. Mader, Die ersten Salzburger Hochschulwochen, Salzburg 1931, 135). Ta trditve nas je osupnila, tako kričeče zmetna je. Bazelski koncil je v 22. seji 15. okt. 1435 obsodil delo rimskega magistra avguština Avguština Favaronija (Augustinus Romanus), obsegajoče tri traktate: De sacramento unitatis Jesu Christi et Ecclesiae, De Christo capite eiusque inclito principatu, De caritate Christi erga electos et de eius infinito amore. V tej knjigi se nahajajo trditve, da v svojem mističnem telesu »Christus quotidie peccat« in še druge verske zmete (Mansi 29, 109; cf. Heffele, Conciliengesch. VII, 604. O Avguštinu Favaroniju prim. Kirchenlex.² I, 1688/9; Hurter, Nomenclator II², 809; Lex. f. Theol. u. Kirche I, 824). Ta obsojena knjiga in razprave bazelskega koncila dokazujejo vprav nasprotno, nego trdi Herwegen. — Op. ur.

Pri nas je to naziranje tvorilo podlago za izvajanja Pavla Slaparja v »Naših razgledih« (1932). Iz »pomanjkanja razumevanja za starokrščanske misterije... je njihova pobožnost stopila iz sakralne zveze z božjim in se postavila v individualno osebno prizadevanje« (17). »V glavnem se kaže razlika v prenosu težišča iz objektivne sakralnosti v subjektivni, etično orientirani aktivizem. To, kar bi moralo biti v središču, se je pomaknilo proti periferiji, in kar bi moralo biti na periferiji, se smatra za središče. Ona mistična zveza med naravo in nadnaravo, kakor nam jo predstavlja Cerkev in njeni zakramenti, je v ljudskem pojmovanju pretrgana. Med človekom in Bogom je narejen prepad, ki se skuša premostiti z etičnimi obveznostmi« (21). »Ljudje vidijo zato bistvo krščanstva v svojih etičnih obveznostih, nad katerimi čuva Bog« (23). Zato so se, pravi, duhovniki trudili, da dokažejo resnico o padcu človekovem, niso pa govorili o njegovem odrešenju po Kristusu (22). »T o j e v s a j p r a k t i č n i n a t u r a l i z e m« (22). Taka »osamosvojena etična pobožnost« je zadostna (18). Za dokaz tega naziranja navaja pridige, ki da apelirajo na etične obveznosti, duhovne vaje in misijone, ki da se prizadevajo za konformiteto etičnega življenja s svetim Bogom; zakramente, ki da se tolmačijo kot uspešen pripomoček za moralno življenje; organizacije, ki so postale naturalistične, kar narekuje potem tudi način javnega boja katoličanov zoper protikatoliški tok (22—24).

Tudi praktično se pri nas mnogokje poudarja »objektivna sakralnost«, to je življenje iz misterijev, maše in zakramentov, češ da je to najvišja človekova svetost in nekako samosvoja, ločena od moralnega življenja. Vsaj praktično se tu moralno samoposvečenje, prizadevanje za popolnost, ne upošteva dovolj, češ, da je to manjvredna in nebitvena svetost.

Ne mislim govoriti o analizi našega verskega življenja v preteklosti in sodobnosti, le o medsebojnem odnosu misterija in moralne svetosti hočem pisati, da pokažem njuno recipročnost in življenjsko zvezo. Kajti gornje mišljenje, ki ločuje sakralnost misterija od moralnega praktičnega udejstvovanja, bi utegnilo roditi drugo nasprotje, ki bi pravtako ubilo naše versko življenje kakor »etični aktivizem«. Kvietizem v misteriju bi mogel marsikomu postati samo plašč za slabost. Odtod vodi pot do človeka, ki mu je liturgično življenje in gibanje zgolj estetiziranje, gola estetska in čuvstvena igra ali celo priljubljena zabava, duhovni sport. Imamo že take ljudi, skaza-liturgiste, ki so žal povzročili marsikje po duhovnih semeniščih odpor proti liturgičnemu pokretu.

Pretiravanje enega in zanemarjanje drugega je vedno nevarno, tudi v verskem področju. Znano je itak, da so vse verske zmote sad takega pretiravanja. Zlasti dogma o prvotnem padcu se je često zlorabljala za leglo zmot, ker so se posledice Adamovega greha ali pretiravale do popolnega npravnega nihilizma ali podcenjevale, omiljevale ali celo zanikale, kar je povzročilo verski naturalizem. Iz misli, da je izvorni greh človeško naravo popolnoma pokvaril, tako da je zdaj sama na sebi zla ali vsaj od zla, so nastale herezije kakor:

gnosticizem, maniheizem, priscilianizem, arianizem z vsemi kristološki zmotami naslednjih stoletij, bogomilstvo, protestantizem, jansenizem itd. Nasprotje pa, da izvorni greh ni resničen padec, je rodilo pelagianizem, naturalizem novega veka v vseh oblikah od Rousseauja do Nietzschevega nadčloveka; v socialnem življenju pa je pravtako vodilo do kapitalističnega liberalizma in na nasprotni strani boljše-
viškega komunizma, saj sta oba le zadnja izrastka naturalističnega pojmovanja.

Gornje naziranje o dveh oblikah svetosti, poudarjanje objektivne vrednosti fizične svetosti in njene prednosti pred moralno svetostjo naših del je sicer v skladu s celotnim cerkvenim naukom, a je obenem p o m a n j k l j i v o in more postati nevarno. V dobi «puduhovljenja», naravne reakcije proti materializmu in močnega odboja v duhovni svet, je tako mišljenje ne le razumljivo, ampak tudi psihološko nujno in časovno potrebno, kajti današnji človek tehnike in organizacije ni utegnil dovolj misliti na neskončno vrednost in lepoto nadnaravne bogopodobnosti, ki jo daje Cerkev svojim udom po daritvi in zakramentih.

Ce hočemo pokazati medsebojno organsko zvezo med misterijem in etiko, to je moralno svetostjo in sicer nadnaravno, treba najprej očrtati nekaj pojmov, da ne bo nesporazuma.

1. Ustvarjena svetost je zveza, soglasje z Bogom. Kar je Bogu izročeno, je sveto. Z Bogom pa more biti kako bitje zvezano ali po svoji bitnosti ali pa po svoji dejavnosti. Prvo svetost so nazvali fizično, ontološko, realno ali objektivno, drugo pa moralno. Realna svetost je spet lahko različna. Duša po posvečujoči milosti, oltar, posvečeni kraji in posvečene reči so svete po bitnosti same na sebi, verski nauk, zakramenti so sveti tudi po svoji navzočnosti, čudeži n. pr. pa so učinek druge svetosti. Ker je tudi vsaka moralna svetost, svetost v dobrih delih, v resnici objektivna in ontološka, čeprav obstoji samo v realnem odnosu deja do zadnjega namena in cilja človekovega, zato je primernejši izraz za prvo svetost: fizična ali realna, ker je več kakor zgolj odnos. Pod pojmom moralna svetost pa umevamo teološko le nadnaravno soglasje naših dobrih dejev z Bogom, neskončno dobroto.

2. Vsada nadnaravna svetost doteka v naše duše iz Gospodovega odrešilnega trpljenja. Živo predočevanje Gospodovega odrešenja imenujejo liturgiki s Herwegenom misterij. Pojem je vzet iz liturgičnih knjig. Največji misterij je daritev sv. maše, kjer se odrešenje realno ponavlja in njegovi sadovi razdeljujejo. A z evharistično daritvijo so v zvezi i vsi sedmeri studenci človeške svetosti, zakramenti. Saj so vsi zakrameni pravtako v zvezi z evharistijo kakor z daritvijo na križu. Ti misteriji, sv. maša in zakramenti, imajo dve glavni lastnosti: prvič so objektivni in ustvarjajo nadnaravno občestvo. Misterij povzroča, rodi svetost duše sam po sebi, ex opere operato.

Da pa misteriji morejo ustvarjati svete duše, morajo najti dušo samo že pripravljeno in sicer nadnaravno pripravljeno, to je okrašeno z moralno svetostjo. Tako prav vsi mi-

misteriji, če hočejo res učinkovati. *Opus operantis* je predpogoj za učinek misterija, tvori torej za mašo in zakramenti tretji način uparabljanja Jezusovega zasluženja na križu. Preprosto pove to katekizem: sredstva milosti so molitev, (daritev) in zakramenti. Misterij je nadnaravno seme, ki mora najti že preorano zemljo, da more kaliti in uspevati.

3. Izven dvoma je, da je realna svetost posvečujoče milosti največja med vsemi oblikami ustvarjene svetosti. Vse drugo, kar je svetega, je njej podrejeno: njej služi svetost reči, krajev, nauka, zakramentov, moralna svetost jo pripravlja in ji sledi; celo daritev, ki je vendar sam Sin božji-človek, se opravlja in statu cibi et potus, da tako tudi ta pomaga svetosti božjih otrok. Ta svetost je bistven predpogoj zveličanja, je »svatovsko oblačilo« za Jagnjetovo ženitnino in vzrok drugih milosti ter vseh izrednih privilegijev božjih otrok.

Realna svetost posvečujoče milosti obsega dvoje: negativno je brezgrešnost, pozitivno je nadnaravno prerčenje v Kristusu. Prvi element je poudaril posebno sv. Pavel z izrazom »opravičenje« (*δικαιωσις*), drugega pa sv. Janez s pojmom »prerčenje«. Po opravičenju postanemo deležni božje narave, posimovljenci božji, božji prijatelji, pravični, sveti, nadnaravno lepi, vredni posebne božje previdnosti, posebnega varstva angelov in vednega notranjega miru.

4. Vsaka narava pa je počelo dejavnosti. Tako je tudi ta analogni delež božje narave, posvečujoča milost, nov nadnaraven vitalni princip, iz katerega izvirajo nadnaravne zmožnosti — vlite čednosti in darovi Sv. Duha — ter končno tudi nadnaravni dejji — zaslužna dela. Drevo je, ki poganja veje in rodi sad. Iz tega že sledi, da nikakor ne moremo ločiti, tudi praktično ne, moralne svetosti od realne, ki je v posvečujoči milosti. Moralna svetost naših dejev je vitalna posledica, nadnaravno nujni učinek novega, božanstvenega življenskega počela. A zanjo je treba tudi resnega prizadevanja, kajti zaradi našega slabega nagnjenja moralna svetost ne poganja z lahkoto že iz samega principa. Nadnaravna bogopodobnost je drevo, ki je zasajeno v neugodno klimo padle človeške narave. Vlitate kreposti sicer dajo zmožnost za nadnaravno dobra dela, a nikakor ne tudi voljnosti in lahkote, da dejansko res tudi preidejo v dej. Kakor naše naravne zmožnosti, tako je tudi te nadnaravne kreposti treba k delovanju zbuditi. Darovi Sv. Duha dajo voljnost, lahkoto, celo za izredna dobra dela, navadno voljnost in hitro pripravljenost pa da tudi pridobljena krepost, to je nagnjenje k ponavljanju krepostnih dejev, izvirajoče iz prejšnjih istovrstnih dobrih del.

5. Že to dogmatično dejstvo dokazuje, da je realna svetost vzročno zvezana z našo moralno svetostjo in da ju je praktično prav tako nemogoče ločevati kakor teoretsko. Sok mladike, ki je s trčjo v organski zvezi, sam od sebe nastavi in rodi grozd. Realna svetost ni le božji dar, ampak tudi vir nraavnih dolžnosti. Saj tako uči tudi sveto pismo. Za realno svetost imamo zlasti tele biblične sorodne pojme: božje kraljestvo (sinoptiki), pravičnost (sinoptiki, Pavel), življenje (Janez, Pavel), opravičenje (Pavel), prerčenje

(Janez), nova stvar (Pavel). Pismo samo poudarja, da je to i božji dar i vir dolžnosti. Božje kraljestvo je treba »iskati«, pravtako božjo pravičnost (Mt 6, 33). Odrešenik je prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju (Jan 10, 10). Pavel stavi ves svoj moralni nauk na te pojme: odmreti treba staremu človeku, ker smo v krstu pokopani in smo vstali z Gospodom, križati se treba in hrepeneti do moške polnosti Kristusove.

6. Podobno vitalno zvezo moralne in realne svetosti očitujejo tudi zakramenti sami, torej misteriji, z daritvijo vred. Zakramenti dajejo ali množijo posvečujočo milost, a vsi podeljujejo pravtako zakramentalno milost, pravico do specifičnih dejanskih milosti, torej do moralne svetosti. Posvečujoča milost ni statična vrednota, če smem tako reči, ampak dinamična, ni mrtev zaklad, ampak uprav nadnaravno življensko počelo, ki poganja in rodi. Podobno je z dušo v naravnem življenju: zato je obdarovana z razumom in voljo, da misli, čustvuje, hoče — torej deluje. Verujemo, da je za vstop v nebeško kraljestvo potrebno samo »svatovsko oblačilo«, posvečujoča milost; a prav tako verujemo, da si moramo rajsko blaženost tudi zaslužiti, in sicer de condigno zaslužiti s svojimi dobrimi deli (Trid. s. VI).

7. Še več! Vprav moralna svetost našega življenja je vidni znak, spoznavno znamenje naše notranje realne svetosti. Po njih delih jih boste spoznali! Vsako dobro drevo rodi dober sad, vsako slabo drevo pa rodi slab sad (Mt 7, 16). Čeprav govori tu Kristus naravnost le o prerokih in nas uči iz slabih posledic sklepati na zmoto v nauku, vendar primerja slabemu drevesu ne nauk, ampak krive preroke, torej osebe. Točneje uči isto v priliki o vinski trti: Kdor ostane v meni in jaz v njem, ta rodi obilo sadu. Vsako mladiko na meni, ki ne rodi sadu, odstrani (Jan 15, 1 nsl.). Torej smemo sklepati: kjer ni dobrih del, kjer ni moralne svetosti, tam kmalu tudi realne ne bo več.

8. Nadaljnjo vez realne in moralne svetosti spoznamo iz sledečega dogmatičnega dejstva. Vemo, da je mogoče zaradi pomanjkanja moralne svetosti celo fizično svetost božjih otrok zgubiti. Vsak smrtni greh, torej vsak težki prestopok božjega zakona, uniči nadnaravno življenje, celo mora ga uničiti, saj trdijo nekateri, da je med posvečujočo milostjo in smrtnim grehom naravnost metafizično, pojmovno nasprotje, ko vendar ne moremo biti obenem božji prijatelji po milosti in istočasno uporniki zoper istega Boga, ne moremo imeti istočasno za poslednji cilj Boga in stvar, ki jo z grehom postavimo na božji prestol.

9. Nadalje verujemo, da moralna svetost naših del ni le naravna vitalna posledica, ampak kot vitalni dej znova vpliva celo na svoje počelo. Po vsakem dobrem delu se posvečujoča milost znova pomnožuje (Trid.). To je itak lastnost vseh imanentnih dejev, torej tudi nadnaravnih, analogno naravnim dejem. Tudi to potrjuje božje pismo: Vsako mladiko, na meni, ki rodi sad, očisti, da rodi še več sadu (Jan 15, 1 sl). Torej nova reciprociteta realne in moralne svetosti.

Vse nadnaravno življenje od počela do zveličavnih del je rast in razvoj nadnaravne kali v človeški duši, je doraščanje otroka pod srcem matere Cerkve do dneva rojstva za nebesa. Organska rast iz glave Kristusa v materi Cerkvi za večni dan v blaženosti.

10. Še eno zvezo moralne svetosti z realno moramo pokazati.

Prerojenje je res čisti dar Očetov (Oče je sklenil dati vam kraljestvo, Lk 12, 32), vendarle ga mora nadnaravna moralna svetost že pripravljati. Primerno je namreč, da se že priprava sama izvrši na isti, to je nadnaravni »ravnini«, kakor opravičenje samo; bližanje mora biti že istovrstno ko cilj (cf. Trid. s. VI, 5, 6). Na prerojenje se mora človek z dejansko milostjo pripravljati. Milost ga vzbudi, milost ga podpira na poti k nadnaravnemu rojstvu. Že spoznanje svoje revščine, to je svoje verske nevednosti in pravne slabosti, je iz milosti, pravtako že golo hrepenenje po duhovnem ozdravljenju in božji pomoči; prvi zveličavni klic k Bogu je iz milosti; tudi vera razodetju, ki ga božji poslanci oznanjajo, je sad milosti; podobno strah pred spoznanim Bogom in upanje v božje usmiljenje zaradi Jezusovega trpljenja, spoznanje krivde in iz nje izvirajoči kes, pokora, ki rodi trdni sklep in namen sprejeti sv. krst — vse to je iz milosti, torej na nivoju moralne svetosti, kadar se človek hoče pripraviti na opravičenje. Seveda, ker pa tako bližanje nadnaravnemu življenju ne more še izvirati iz notranjega nadnaravnega življenjskega principa, zato izvira nadnaravni značaj priprave iz zunanjega počela, iz Sv. Duha, kar je čudo božje milosti.

Potemtakem je moralna svetost pri odraslem človeku vedno predpogoj realne svetosti božjih otrok. Ni opravičenja brez predhodnih nadnaravno dobrih del. Ne samo predpogoj, celo meritorni vzrok prerojenja so ti pripravljalni, nadnaravno moralni deji, ti namreč zaslužijo človeku opravičenje, ne sicer po enaki vrednosti (de condigno), ampak po nekem sorazmerju (de congruo), ker je Bog tako obljudil.

11. Isti nauk najdemo v sv. pismu biblično formuliran. Predpogoj za vstop v mesijansko kraljestvo resnice in milosti sta: pokora in vera. »Delajte pokoro in verujte evangeliju!« (Mk 1, 15). »Delajte pokoro, zakaj (kavzalna vez!) nebeško kraljestvo se je približalo« (Mt 4, 17). Hebrejski izraz »tešuba« in grški »μετάνοια«, kakor ga rabi že stara zaveza, judovski narod ob Kristusu in tudi rabinska literatura, pove točno, da je pokora v spremembi mišljenja in življenja, iskren notranji preobrat, resnično poboljšanje, ki obsega skesano prošnjo za odpuščanje in resno odpoved grehu za naprej. In kakšna vera — more biti predpogoj prerojenja, pove Janez v Jezusovem razgovoru z Nikodemom. Verovati je treba Sinu človekovemu (Nihče ni šel v nebesa kakor tisti, ki je prišel iz nebes, Sin človekov, ki je v nebesih, Jan 3, 12), in sicer vse, verovati pa je treba tudi vanj samega, in sicer križanega (In kakor je Mozes povišal kačo v puščavi, tako mora biti povišan Sin človekov, da bi se nihče, ki vanj veruje, ne pogubil, ampak imel vsak večno življenje, Jan 3, 14. 15). Vera kot predpogoj obsega v glavnem vero v križanega Sina človekovega, ki pač kakor v jedru obsega vse božje razo-

detje. Vera pa Janezu pomeni ne samo umsko prepričanje, ampak živo in dosledno izvajanje, torej tudi življenje po veri (Kdor v Sina veruje, ima večno življenje, Jan 3, 36).

Ker pa je vsako nadnaravno dobro delo odvisno od dveh činiteljev, milosti in svobodne volje, je torej *ex opere operantis*, zato je pač praktično sila važna naloga dušnega pastirja opozarjati vernike na dolžnost sodelovanja z dejansko milostjo pred prerojenjem in pravtako po prerojenju. Misterij seveda mora smatrati in tudi smatra vsak dušni pastir za najvažnejše sredstvo posvečenja; a ker se vse to izvrši *ex opere operato* in se njegova milost po duši razlije celo le po meri priprave, zato je razumljivo, da bo preprostim težko govoril o skrivnostnem svetu misterija in nadnaravnega prerojenja samega, ko vendar često niso zmožni prenesti duhovno vino, ko so včasih komaj za mleko dovzetni. Le en pogoj mora biti izpolnjen: k misteriju mora predvsem voditi svoje ovce. V tem je bil Pij X. s svojimi evharističnimi odloki resnično dalekoviden. Daritev in zakramenti so neskončno več nego privatne pobožnosti, toliko več, kolikor je *opus operatum* nad *opus operantis*. Potrebno je v pridigi govoriti o nadnaravnem življenju samem in njegovi veličini ter o odliki človekovi, ki mu jo podeljuje Bog z nadnaravnim prerojenjem, a tudi pareneza, tudi poudarjanje »etičnih obveznosti« je potrebno, prav enako potrebno, kakor misterij, kakor pač sledi iz gornjega, praktično pa celo bolj potrebno. Zato bo vedno še treba govoriti: ne smeš, moraš, čeprav si božji otrok. Tu se ne sme iskati šibkost katolicizma, oziroma našega verskega življenja v pretekli in sedanji dobi. Zmotno pa je, kakor sledi iz vsega razpravljanja, trditi, da je prevladujoče poudarjanje etičnih obveznosti v dušnem pastirstvu »vsaj praktični naturalizem«. Ta trditev Naših razgledov (22) ni resnična.

Misterij in nadnaravna etika hodita roko v roki, drug drugega opirata in porajata. Realna svetost in moralna svetost sta samo dvoje različnih organov enega in istega nadnaravnega življenja in se med seboj vežeta kot obojestranski vzrok in obojestranski učinek.

To je lepota božjih otrok: vsi so božji, ne le v duši sami, ampak tudi v vseh svojih delih. Božje kraljestvo je v vsem pravičnost in mir in veselje v Svetem Duhu, kakor pravi Pavel (Rim 14, 17). Praktično mora to veselje izvirati iz resnice: vsi smo božji.

Jože Pogačnik.

NEKAJ MISLI DUŠNEGA PASTIRJA NA DEŽELI O NAŠI KATOLIŠKI AKCIJI.

Katoliška akcija! Malo je besed, ki bi se bile zadnja leta tolikokrat zapisale in izgovorile, kakor ta. Nekaj časa se je pojavljalo mnenje, da nam KA naroča le medsebojno ureditev obstoječih katoliških organizacij. Kmalu pa je prodrlo prepričanje, da ne gre samo za zunanjo, organizacijsko obliko, temveč da je KA ideja, ki dejansko znači sodelovanje laikov z duhovščino. To pojmovanje je

podano v službenih izjavah: »KA je sodelovanje vernikov v poslanstvu cerkve za krepitev, širjenje, udejstvovanje in brambo katoliških načel v zasebnem, družinskem in socialnem življenju« (Lj. škof. list 1929, 47). Enako pojmujejo katoliško akcijo tudi laiški krogi (prim. Križ 1929, št. 5—6). Naša javnost je danes edina v pogledu na idejno vsebino KA. Znači nam sodelovanje laikov z duhovniki za božje kraljestvo na zemlji in njegovo vidno organizacijo sv. cerkev.

Ali pa smo Slovenci edini tudi v drugih pogledih na KA? Upam se trditi, da ne. Še vedno tipamo in iščemo, kako bi tej silni in vseobsegajoči zamisli dali življenja v naših dejanskih razmerah.

Službeno se priznava, da z našo katoliško akcijo ne gre prav naprej, da vse ostaja le v besedah. V listu »Katoliška akcija« (1929, št. 2) beremo n. pr.: »Ta mesec sta ravno dve leti, odkar imamo v škofiji uvedeno KA... govorimo in pišemo o KA že dolgo. Čas je, da se akcija — živahna akcija, kakor jo velike potrebe našega časa zahtevajo — na celi črti prične.« V letošnjem Lj. škof. listu (1932, 8) pa beremo: »KA še ni našla pota v vse naše župnije, niti ne povsod zadostnega umevanja...«

Resnica je, ni zadostnega razumevanja za KA, ali morda bolje, za njeno udejstvovanje. Po mojem najboljšem prepričanju ne manjka dobre volje pri dušnih pastirjih, manjka nam le v mnogih ozirih jasnih pogledov na to idejo. Naj navedem nekaj primerov!

Težave in needinost se porajajo že pri vprašanju, kje naj pričnemo v KA. P. P. Laurenti piše n. pr. (Vzajemnost 1932, št. 3—4): »Pravi pojem o KA bodo ljudje dobili šele, ko se vrne v sv. spoved prava disciplina resnosti in vsestranosti in vzvišenosti in nadnaravnosti...« — Vse drugje gleda pričetek KA J. Kalan (prim. Kvišku zdaj dežela vsa! Beseda o kat. akciji, 1931). »Katoliška akcija se mora pričeti v družini« (str. 18). Ali pa: »Postopanje fantov in mož pred cerkvijo med službo božjo je sramota za naše fare. In to sramoto odpraviti bodi ena prvih skrbi KA v vsaki fari« (str. 56). Drugje pravi: »KA naj bi zajela vprav tiste, ki so cerkvi neprijazni ali celo sovražni ter ji nasprotujejo. Te s cerkvijo sprizniti in jih za Boga pridobiti je prvi namen in glavna naloga KA« (str. 120). — Kje naj torej pričnemo?

Poleg stvari, ki sem jih že zgoraj omenil kot izhodišče KA, pravi J. Kalan: »KA mora posvečati največjo pažnjo in skrb mladini« (str. 45). — »Moški so versko preveč mrzli... To mora postati drugače. KA ima tu zelo veliko nalogo« (str. 62). J. Kalan našteva v programu KA poleg dela za poganške misijone in za cerkveno edinost vsa bolj ali manj važna vprašanja našega pastirstva.

Težava je nadalje: Kdo naj dela na tem načrtu? — Odbor najboljših laikov, pravijo. Odbor sestaviti slednjič ni težko, a kaj naj z njim počnemo? Ako razmišljamo program KA, kakor nam ga je sestavil J. Kalan, vidimo v njem same točke, ki jih že itak vsak dušni pastir bolj ali manj obdeluje — od družine do misijonov. Če se pa ozremo po delavcih, ki naj nam pomagajo, nam oko obstane na naših najboljših in najpožrtvovalnejših, ki nam večinoma kot člani verskih in prosvetnih organizacij in po teh že itak pomagajo

pri delu za božje kraljestvo. — Kaj naj torej storimo, da ne bomo dali staremu delu in starim delavcem le novega naslova?

In ako ustanovimo nov odbor, nastane vprašanje, kakšno naj bo njegovo razmerje do dosedanjih organizacij. Razpustiti jih ne kaže in ni nikjer rečeno, naj to storimo. Ako delajo samostojno poleg novega odbora, je ta z drugimi organizacijami postavljen nekako v isto vrsto; ako pa naj organizacije — in v teh imamo večino najdelavnejših ljudi — delajo v odvisnosti od novega odbora, potem je odbor nekako osrednja organizacija, osrednja centrala. Pa se na drugi strani vedno poudarja, da KA ni kako društvo, ampak le sodelovanje laikov z duhovščino za božje kraljestvo (prim. Lj. škof. list 1929, 49).

Zadnje čase se pri nas mnogo poudarja, da je KA laiški apostolat. Potemtakem bi bil odbor KA odbor laiškega apostolata v župniji. Ali bo to popolnoma pravilno in v skladu z željami in naročili sv. stolice? Ni se mogoče otestiti pomisleka: zakaj je najvišja cerkvena oblast ideja o sodelovanju laikov z duhovniki izrazila ravno z besedo KA in zakaj ne samo z besedo laiški apostolat? Ta beseda je vendar tako domača v cerkvenem jeziku. Ali ni nekaj razlike med KA in dejansko izvajanim apostolatom? Apostolat molitve je že dolgo časa tudi med laiki razširjen po apostolstvu molitve. In apostolat besede in dejanja pa n. pr. v Vincencijevih in Elizabetnih konferencah. To vse kaže, da mora organizacija laiškega apostolata vendarle biti nekaj ožjega kakor KA.

Tako se porajajo v nas duhovnikih bolj ali manj zavedno razna vprašanja. Treba je, da pridemo v njih do enotnega odgovora. Sicer je nevarnost, da nam bo KA navzlic zatrjevanju, da to ni nobena nova organizacija, le nov naslov za delo, ki smo ga vršili do sedaj. Kje je temelj, na katerem naj skušamo dati odgovor na zgornje vprašanje? Iz znanega in splošno priznanega iščimo v neznano! Ideja KA nam je ustaljena. Iz nje skušajmo izluščiti sestavne prvine, ki jih mora obsegati sodelovanje laikov z duhovniki za božje kraljestvo. Razmišljati hočemo: I. o sodelovanju laikov in II. o laikih, ki naj sodelujejo. Ta analiza nam bo vrgla luč na razne dvome in nejasnosti, ki so združene z dejanskim izvajanjem KA v naših slovenskih razmerah.

I. Zakaj kliče cerkev laike k sodelovanju z duhovniki?

Brezverstvo, nekdanj predpravica samo nekaterih, vedno bolj objema najširše množice. Vedno več je kristjanov samo na papirju, v krstnih knjigah, njihovo življenje pa je tuje Kristusovemu duhu. Današnji razkristjanjevalni postopek pa se mnogo razlikuje od podobnih pojavov v krščanski zgodovini. Sedaj ne gre le za en ali drugi nauk. Duh časa ne vodi le v versko brezbriznost ali brezboštvo, današnji protiverski tokovi gredo za uničevanjem vsake vere in morale. Proti ustvarjajoči življenjski sili krščanstva vstaja borbeno brezboštvo, ki satansko napoveduje boj Bogu samemu, pa naj se časti v tem ali drugem verstvu. Kaj podobnega človeštvo še ni doživelo.

Odpad od Boga je dosedaj pospeševalo svetovno prostozidarstvo kot zastopnik zgornjih plasti, a to delo je vodilo tajno pod raznimi človečanskimi gesli. Ruski boljševizem je pa odvrigel sploh vsak figovi list in odkrito pričel ter brezsravno vodi boj proti vsakemu verstvu. Val ruskega brezboštva že pljuska preko vse vsaj na zunaj še krščanske Evrope. Po velikih mestih že nastopajo in izzivajo čete mladih in zagrizenih brezbožnikov. Framasonstvo in komunizem, med seboj velika nasprotnika, si na bojnem polju proti verstvu prijateljsko podajata roke.

Protiverski boj je osredotočen proti cerkvi kot glavni nositeljici in pospeševaljici verskega življenja. Njegov cilj je Voltairejevo geslo: Uničite brezsrannico! Priznati moramo, hudič ima dandanes svojo akcijo izpeljano do podrobnosti. Kulturna in civilizatorična sredstva, gospodarska moč, denar, politika itd. vse mu služi. Javno in zasebno življenje je pod pritiskom tega smotrenega rovarenja marsikje tako zastrupljeno, da bacili nevere in nemorale ogrožajo vsakogar, ki bi se neprevidno kretal v takem ozračju.

To bi bile nekatere značilnejše poteze verskosocialnih in versko-političnih razmer po svetu, ki pa seveda niso povsod enake. Nasprotniki imajo tem manjšo moč in manjšo mero predrznosti, kakor so katoličani bolj ali manj delavni, zavedni, izobraženi in organizirani. Svojevrsten boj divja po Mehiki, svojevrstne sovražnosti proti cerkvi razvija Španija. Fašizem — pa naj v Italiji še tako proslavlja lateranske pogodbe — s svojimi metodami ubija v ljudeh krščansko pojmovanje življenja, ubija sploh katoliško miselnost. Na njeno mesto postavlja pogansko narodnostno načelo, katerega sramote ne more zakriti tenčica krščanstva, v katero se zavija. Morda je katolicizmu še bolj nevaren kot odkrit boj, ki vsaj očisti ozračje, dočim ga fašizem napolnjuje z nevarnimi plini, ki se ne vidijo, a neizbežno učinkujejo.

Ostro in škodljivo ozračje, ki se je dandanes zbralo okoli cerkve, silno ovira to božjo ustanovo pri njenem poslanstvu. Zato mora bolj in bolj izpopolnjevati svoje delo. Iti mora vse bolj na globoko in na široko, da njena setev ne pade na kamenita tla. Vsakemu članu bi bilo treba dati individualno vzgojo. Zato že dve desetletji tako zelo pospešuje prejem sv. zakramentov. Da tem laže vpliva na duše in jih preraja za nadnaravni svet, se cerkev poslužuje tudi naravnih sredstev, ki jih rabijo več ali manj tudi nasprotniki. V svojo službo je postavila tisk, najraznovrstnejše organizacije po načelu: gratia supponit naturam. S kulturnimi in civilizatoričnimi sredstvi pospešuje versko idejo, nudi gospodarsko pomoč, izobrazbo, daje zabavo in veselje, vse v duhu in skladnosti s krščanskimi načeli. Danes je treba zajeti vsega človeka in vse njegovo udejstvovanje, le tako ji je mogoče ljudi, ki jih je cerkev prerodila pri sv. krstu, voditi in oblikovati, da rastejo v polnost krščanstva.

Tako obširno in vsestransko delo prizadeva cerkvi mnogo truda in napora. Duhovniki, njeni posvečeni delavci, ga sami ne zmagujejo več, ako jih drugi neposvečeni člani — laiki — samo od strani gledajo z rokami v žepu. Zato zakoniti predstavniki cerkve

kličejo tudi te k sodelovanju. Ako je dom v nevarnosti in oče ne zmore vseh bremen, je nujno, da tudi otroci podpro hišo, da ne propade. Ali ni isto s cerkvijo? Pri sv. krstu smo postali njeni udje, postali smo deležni njenih dobrot, prevzeli pa tudi dolžnost podpirati jo pri njenem delu. Za to nas je pri sv. birmi še posebej usposobila in okrepila. Če kdaj, mora človek v sedanjih težkih razmerah zbrati svoje moči in zadoščati tej svoji dolžnosti. Težko to umevajo premnogi, ki si cerkev predstavljajo kot nekaj izven sebe, poleg sebe ali jim je cerkev samo duhovščina. A cerkev ni navadna, vsakdanja organizacija. Pa že vsaka idejna organizacija zahteva od svojih članov osebnih žrtev, osebnega sodelovanja, drugače je obsojena na životarjenje in počasno smrt. Cerkev je več, je organizacija, ki svoje člane tesneje veže med seboj v celoto, kot katerakoli druga organizacija na zemlji: stoji sicer na zemlji a sega v nadnaravni svet. Njeni člani tvorijo fizičen organizem, po katerem se pretaka milost, ki jim daje nadnaravno življenje in ustvarja v njih bogopodobnost. Od Kristusa prihaja to čudovito življenje, on ga hrani s svojim mesom in krvjo, on mu je duhovna glava. Zato cerkve ne moremo lepše označiti, kakor je to storil sv. Pavel, ki jo je imenoval skrivnostno telo Kristusovo. Posamezni kristjani smo udje tega telesa, ne mrtvi, ampak živi udje, ki živijo od telesa in živijo za telo. Bolezen, ki bi ogrožala ta skrivnostni organizem, uničuje nas same. Nevarnosti, ki pretijo cerkvi, so naše nevarnosti; krivice, ki se njej gode, so naše osebne krivice. Zato mora vsak ud po svoje doprinesati, da organizem preboli udarce, delati zanj, da more nemoteno vršiti svojo življenjsko nalogo. Ud, ki bi se tej nalogi upiral, samemu sebi škoduje, sam sebi bi odmrl in odpadel od vira nadnaravnega življenja. Dandanes bi, žal, ob razmišljanju te globoke resnice, lahko uporabili Jezusove besede, da večina ljudi to resnico gleda, a je ne vidi, poslušaja, a je ne ume. Klic Pija XI. po »katoliški akciji« hoče krščanskim množicam strgati izpred obličja zastor, ki jim zakriva to življenjsko resnico. V cerkvi naj bi zopet zagledale jedro, a ne samo videle trdo lupino, temveč življenje in ne samo brezživljenjsko tvorbo. Po svojem bistvu je ta klic opomin na pozabljeno dolžnost. Leon XIII. je s klicem k socialnemu delu pozval duhovnike iz zakristij, ker je treba pomoči potrebnemu dejansko pomagati in ne samo teoretično razpravljati o ljubezni do bližnjega. Pij XI. pa je s pozivom h KA opozoril laike, da so poleg duhovnikov tudi sami člani cerkve z vsemi pravicami pa tudi dolžnostmi delati zanj. Njegov klic jih vabi, naj iz poslušajoče cerkve postanejo sodelujoča cerkev za božje kraljestvo. »Oče naš, kateri si v nebesih«, nam ne sme biti več samo lepa beseda, ampak življenje. Dejanska ljubezen do Boga naj prevzame človeška srca in napravi pravo podlago za dejansko ljubezen do bližnjega. Potem bo krščanstvo postalo življenjsko močno, kakor je bilo v prvih stoletjih, ko je duhovno raslo v vse življenje obsegajočo polnost, ko je brez posebnih teorij reševalo in rešilo najtežje probleme svoje dobe.

Program sodelovanja.

Program, na katerem naj laiki sodelujejo z duhovniki, je lahko na kratko označiti. Delo, ki ga vrši duhovščina po svojem posvečenju in kanoničnem poslanstvu, naj laiki po svojih močeh in razmerah podpirajo in pospešujejo. Zato govorimo o njihovem sodelovanju. Morda se v današnjih razmerah zdi, da je glavna naloga bramba cerkvenih in verskih načel. V resnici je to le drugotna naloga. Tudi laiško sodelovanje ima in mora imeti v prvi vrsti pozitivno ciljo. Cerkev namreč je prejela od svojega ustanovitelja Jezusa Kristusa čisto določeno nalogo, ki naj jo skuša izvršiti: ljudi poučevati, posvečevati in voditi proti nebesom. S tem je tudi laikom začrtana pot sodelovanja. Postanejo naj izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, da oznanjajo slavna dela njega, ki jih je poklical iz teme v svojo čudovito luč (prim. I Petr 2, 9). Neposredne moči in neposrednega pooblaščenja za poučevanje, posvečevanje in vodstvo laiki nimajo, dano je v cerkvi samo maloštevilnim izvoljencem, ki jih Bog kliče in odbere po zakramentalnem posvečenju. Morejo in morajo pa laiki posredno mnogo dobrega storiti. Kdo bi mogel naštetati vse možnosti, ko laiki mnogo lahko doprinesejo, da duhovnikovo posvečevalno in sploh pastirsko delo dosega čim lepše uspehe? Ameriški katoličani imajo n. pr. zavidanja vreden red po svojih cerkvah. Vzdrževati ga pomagajo laiki. Kolikega pomena to za dušnopastirstvo! Holandski duhovniki znajo krasno uporabljati sodelovanje laikov za eharistično vzgojo mladine (prim. Dr. Poppe, Eucharistische Pfarrseelsorge).

Več in bolj neposredno laiki lahko sodelujejo v cerkvenem učiteljstvu. Ali ne beremo, kako n. pr. na Angleškem usposobljeni laiki na cestah in križpotih oznanjajo Kristusovo blagovest? Ali nimamo celo posebne bratovščine, v kateri se laiki posvečajo poučevanju krščanskega nauka mesto duhovnikov, koder teh primanjkuje? Ali ni temu delu sorodno prizadevanje globokovernih laikov na polju vzgoje, izobrazbe, gospodarstva itd., kadar in v kolikor hočejo tem stvarim človekovega življenja vtisniti pečat Kristusove modrosti? Da, vpravi je v prvi vrsti delokrog laikov in najširši delokrog za sodelovanje za božje kraljestvo. Krščanska načela v celoti in življenje po njih naj učijo tisti, ki so v to postavljeni po svojem posvečenju, laiki naj pa posameznim načelom dajejo življenje na tistih mestih, na katera so postavljeni, in v tistih panogah, v katerih so strokovno usposobljeni ali za katere imajo posebno veselje ali nagnjenje.

V času, ko za priznanje in zmagó idej delamo tudi v okviru organizacij, je delovanje laiških članov cerkve za versko idejo lahko tudi organizirano. Marsikako delo se more uspešno vršiti edinole po organizaciji. Koliko lepih uspehov so že dosegle in še dosegajo dobro vodene cerkvene ali izvincerkvene organizacije. Pomislimo na vzgojno polje. Kdo bi mogel oceniti bogato žetev, ki jo je prosvetna organizacija dosegla za široke množice našega naroda? Ali niso dobrodelne organizacije utelešena krščanska ljubezen? Vsaka v krščanskem duhu vodena organizacija v svojem delokrogu deluje

za božje kraljestvo in donaša posamezne kamene k njegovi zgradbi v ljudski duši.

V organizacijah ne smemo zreti neкак brezoseben organizem. Delavna organizacija je vsota poedincev, ki vsak na svojem mestu delajo za katoliško stvar ali vsaj v njenem duhu. In ker poedinca vzgaja in podviga v krščanskem duhu, je članstvo za ostalo množico že neкак apostolat zgleđa za dobro stvar. Pa ni samo to. Članstvo je tudi šola, ki vzgaja poedinca, da bo kedaj sposoben in vnet delavec za ideje, ki si jih je pridobil v organizaciji. Psihološka nujnost ga bo gnala, da jih širi naprej, podaja drugim. Z besedo in zgledom in ob vsaki priliki bo delal zanje.

To je program sodelovanja laikov z duhovniki. Kratek je, ako ga preišljujemo z načelne strani. Ko bi pa hoteli o njem govoriti podrobno, bi videli, da je polje sodelovanja res neizmerno, kakor poudarja sv. oče v svojih izjavah o KA. Zato je čisto podroben program mogoče podati le za posamezne župnije, posamezne škofije, ali morda še za posamezne narode. Čim širša je edinica, za katero bi se sestavljal program, tem splošnejši morajo biti njega obrisi. Različno razvito življenje, različna kultura dajeta tudi različne možnosti sodelovanja. Drugače bo podpiral svojega misijonarja črnc, drugače bo pomagal organizirani visoko kulturni nemški katoličan svojemu dušnemu pastirju. Holandski katoličan, ki ima versko šolo, ne bo imel istih skrbi ko francoski, ki mora za krščansko vzgojo svojih otrok vzdrževati zasebne šole. Nas Slovence je J. Kalan v že omenjeni knjižici opozoril na važne točke našega domačega programa, ki nam ga narekuje naše slovensko življenje in naše domače razmere. Drugi narodi imajo zopet svoje težave in svoje potrebe in zato svojevrstne naloge. Programi so različni, a vsi imajo isti cilj: pospeševati kraljestvo božje, da se vedno bolj utrjuje v dušah posameznikov, da se njegova načela uveljavljajo — in če treba branijo — v zasebnem, družinskem in javnem življenju, da božje kraljestvo objame ves svet in se zato vedno bolj širi tudi na narode, ki ga še ne poznajo.

Naše dosedanje katoliško gibanje in KA.

Ako pravkar podane misli obrnemo na naše slovenske razmere, ne moremo prezreti neke podobnosti med KA in našim katoliškim gibanjem. Poudarjam, da tu ne mislim le na politično, prosvetno in vzgojno organizacijo, kakor se navadno dela. Pod katoliškim gibanjem mislim tudi na razne cerkvene in dušnopastirske ustanove, ki so zrasle pri nas v zadnjih tridesetih letih. Ali niso tudi te, in to še prav posebno, pospeševale med nami katoliške misli? Dr. Cukala upravičeno lahko poudarja — potem ko je omenil, da je KA prav za prav aktivno versko življenje in apostolsko udejstvovanje —: »Ali nismo že doslej tako uvajali v župnijah Mar. družbe, bratovščino Srca Jezusovega, apostolstvo mož in fantov in druge organizacije, ki so vršile v župnijah že doslej svoje vrste laično apostolstvo?« (Gl.

Lj. škof. l. 1929, 60.) Da smo katoliški Slovenci tudi z različnimi izvincerkvenimi organizacijami mnogo storili za katoliško stvar, vsaj z gotovih strani, ne more biti nobenega dvoma. Ali si moremo le nekoliko predstavljati razdejanje, ki bi nastalo med nami, ako ne bi že desetletja vežbali naših ljudi v organizacijah in ako jim ne bi dajali v roke modernega orožja, dobrega tiska? Organizacija in tisk sta sili, ki jih nasprotniki krščanstva povsod upoštevajo, ker se jih boje. In že samo to je lep uspeh katoliške stvari med nami.

Ko je pred desetimi leti zadonel klic Pija XI. po KA, nas ta poziv ni našel nepripravljenih. S samozavestjo Slovenci to moremo priznati. Nepripravljene je našel očetov glas katoličane, kjer so mirno spali v senci državne milosti in državnega varstva in niso videli temnih oblakov, ki so se zbirali na daljnem obzorju. Ko se je srditi in brezobzirni val verskega sovraštva razlil po njihovi deželi, so si šele začeli mencati svoje oči, ne zavedajoč se prav svojega položaja. In ko je prišlo streznenje, so videli, kako jim manjka orožja, ki ga vihtijo sovražniki, da nimajo organizirane množice, niti ne tiska, ki bi ponosno dvigal zastavo Kristusovo v brezobzirnem boju.

Z veseljem Slovenci lahko zremo na uspehe svojega dela in truda v preteklih desetletjih. S tem pa še nočem reči, naj s prekrižanimi rokami brezskrbno in samozadovoljno gledamo okoli sebe. Nikakor ne. Ne pridružujem se tistim, ki trdijo, da smo s katoliškimi organizacijami že davno izvedli KA. Tako govorjenje zamenjava cilj s sredstvi, ki naj vodijo do cilja, zamenjava idejo s konkretnimi dejstvi, v katerih se ta dejansko, praktično izraža ali pospešuje. Kdor govori, da smo s katoliškimi organizacijami in s tiskom že izvedli KA, potvarja pojem KA. Ta ni nekaj statičnega, ampak nekaj dinamičnega, je ideja, ki se ne da vklesati v kamen ali vkleniti v gotovo organizacijo. KA je ideja, ki se mora izražati v življenju, izražati v življenjskih dejih posameznika. Pravilno bi bilo kvečjemu — vsaj pojmovno —, ako bi rekli, da mi KA že izvajamo s svojimi organizacijami in s katoliškim tiskom. A tudi tako gledanje in tako pojmovanje našega dosedanjega katoliškega gibanja ni povsem pravilno in točno. Je naše gibanje zelo podobno KA, ima pa na drugi strani neke hibe, o čemer bomo govorili na prihodnjih straneh in ki njegov uspeh zelo omejujejo in zmanjšujejo. In prav te hibe odpraviti, oz. na mesto minusa v našem kat. gibanju postaviti plus, je vprašanje naše slovenske KA. To je treba rešiti. Tu moramo zastaviti kramp in lopato, da razrahljamo naše božje njive, na katerih se morajo in se bodo pokazali novi uspehi in novi sadovi božjega kraljestva.

II. Kateri laiki naj sodelujejo in kateri bodo dejansko sodelovali?

K sodelovanju so poklicani vsi verniki. Razlogi, ki nagibajo cerkvene predstavnike, da kličejo k sodelovanju neposvečene člane cerkve, nalagajo tudi vernikom dolžnost, da dejansko sodelujejo.

Vsak ud mora po svojih močeh prispevati k razvoju in napredku telesa: bodisi z molitvijo, bodisi z zgledom, bodisi z dejanskim nastopom, ako je potreben. To dolžnost mu nalaga njegovo razmerje do celote. Nalaga mu jo pa tudi lastna korist. Čim lepše se razvija organizem, tem več je življenja tudi v posameznih njegovih udih. Čim obilneje kroži življenjski sok po drevesu, tem več ga pride tudi v mladike. Mladika, ki ne bi hotela po svoje doprinesati k rasti vsega drevesa, ga ne bo osušila, le sama se bo posušila in odpadla. Lastni življenjski razvoj jo zato kliče, da s polno močjo skrbi in dela za celoto.

Dober in veren katoličan že s samim zgledom stori veliko dobrega za občestvo, kateremu pripada. A danes, v času toliko namernega in odkritega nasprotovanja ter očitih sovražnosti proti cerkvi, bi moral vsakdo tudi preiščeno, namerno podpirati svojo versko zajednico. Vsak njen utrip, vsako njeno veselje ali žalost, vsak udarec proti njej bi moral čutiti kot svoj utrip, svoje veselje ali svojo bol. Nihče se ne bi smel zadovoljiti z zgolj verskim živetarjenjem. Danes, ko gre za biti ali ne biti — ne rečem cerkve kot take, ta ima zagotovilo svojega obstanka na zemlji, a nima pa zagotovila, da ostane vprav med tem in tem narodom — je živetarjenje lahko usodno. Kdor bi se hotel zadovoljiti le z majhnim verskim plamenčkom v svojem srcu, mu bosta podjetnost in delovanje hudiča in njegovih pomagačev še tega upihnila. Ali ni dandanašnji vzrok verskega pešanja in odmiranja pri mnogih tudi to, da se nikdar ne potrudijo, da bi nadnaravno življenje svoje duše vsaj včasih izživljali v večjem aktivnem obsegu?

Dolžnost sodelovati obsega vse katoličane, dejansko pa seveda ne bodo vsi sodelovali. Mnogo jih je božjemu kraljestvu že odmrlo. Mnogim je dovolj, da ga le sramežljivo goje v svojem srcu. Sodelovali bodo le tisti, ki se te svoje dolžnosti zavedajo, ki jih napolnjuje gorečnost, ljubezen in navdušenje za božje kraljestvo Kristusa. Le možje in žene molitve bodo molili za cerkev in njene potrebe in prosili božjega blagoslova za njena prizadevanja. Le dobri in odločni katoličani morejo biti luč, ki preganja temo iz svoje okolice. Le goreči in izobraženi katoličani morejo z besedo in nastopom delati za Kristusa. Zato pa lahko trdimo: Čim več gorečih, vnetih, požrtvovalnih, globoko vernih laikov bomo imeli, tem večje bo število naših sodelavcev; od njihove duhovne vrednosti je odvisna tudi jakost njihovega sodelovanja. Hvala Bogu, naši izobraženi laiki sami, rečem spoznavajo, ampak sami poudarjajo, da je vir sodelovanja globoko versko življenje posameznika. »Misel KA pomenja — da navedem le eno tako izjavo — sploh samo dolžnost, da tudi laični člani cerkve živimo globoko religiozno življenje s cerkvijo in dajemo od svojega duhovnega bogastva vsaj majhne iskre in utrinke tudi onim, ki živijo v naši neposredni bližini« (St. Gogala v Času XXVI, 115).

In kje naj dobe laiki to gorečnost, to vnemo? Od nas, dušnih pastirjev, ki imamo od Boga dano nalogo in oblast, da posredujemo

resnico in milost božjo. Mi jim moramo pomagati, da pridejo do potrebnega bogastva verskega življenja. Versko prepričanje, ki pri premnogih le tli pod pepelom vsakdanjosti in površnosti, moramo razpihati v velik plamen navdušenja, ki bo objel tudi okolico. Ali ne pravi sv. Pavel o tej plameneči ljubezni, da je iznajdljiva in požrtvovalna? Ako bomo znali ljudem razvneti v srcih ta sveti ogenj, bo sam nehote in pobudno skušal se udejestvovati, kjerkoli bo prilika, in ne samo tam in takrat, kjer in kadar bomo mi kazali in opozarjali? Taki ljudje bodo omrtvelim organizacijam dajali življenja, vodili jih k uspehom, donašali bodo svoj obol k širjenju božjega kraljestva izven sebe.

S tem smo odgovorili na vprašanje, kateri laiki bodo dejansko sodelovali, obenem pa tudi pokazali pot, po kateri naj laike pridobimo za sodelovanje. Ljudi moramo zato vzgojiti, vzgojiti k globoko vernemu osebnostnemu verskemu življenju. Ni dovolj ljudem le govoriti, da je potrebno in da morajo sodelovati. Kdor bi samo o tem govoril in to dolžnost zabičaval, bi bil podoben kmetu, ki hoče svojega sina naučiti umnega kmetovanja le doma za mizo, na polje k delu ga pa ne vzame s seboj. Mi moramo ljudi vzgajati, poleg potrebnega pojasnjevanja moramo obdelovati voljo, da se bodo z voljo, s srcem in ljubeznijo oklenili novih potreb in nalog, ki jih imajo. Izhodišče sodelovanja smo torej mi sami, je naše dušnopastirsko delo. Ne kot da bi mi bili generali ali vsaj častniki, drugi navadni prostaki. Ta primera mi ne ugaja, ker ne kaže tiste notranje vezi med nami in verniki in ne kaže tistega notranjega življenja, iz katerega mora izhajati zunanje udejestvovanje. Mi smo in moramo biti mojstri, laiki so naši učenci, ako naj govorimo v podobah. In učenec ni nad učitelja. Od naše vneme in od našega dela bo odvisna vrednost naših sodelavcev. Ali pa naše dušnopastirsko delo dosega ta visoki cilj? Ali je dovolj popolna šola in vzgojevalnica za laiški naraščaj? O tem bomo skušali v naslednjem razmišljati. In odgovor na to vprašanje nam bo pokazal najbolj pereče vprašanje naše slovenske KA.

Senčne strani našega dosedanjega katoliškega gibanja.

Duhovniki zadnja desetletja nismo stali s prekrizanimi rokami ob svojem narodu. Dušnopastirsko delo smo silno razširili, iz ožjega kroga strogo cerkvenega dela smo ga raztegnili na razna polja, ki so s tem delom bolj ali manj v zvezi in vplivajo nanj. Zgodovina nam bo dala pričevanje, da smo se mnogo trudili za podvig in za zmago verske misli med narodom. Vse to obširno delo gledano s čisto idejnega stališča se stvarno krije z našim katoliškim gibanjem. Oboje ima isti končni cilj: utrditi v posamezniku božje kraljestvo in poglobiti vezi, ki ga vežejo na cerkev. Sredstva so ista; če se na eni strani zlasti poudarjajo nadnaravna, se naravna ne izključujejo, tako se pa na drugi uporabljajo naravna, a nadnaravna se predpostavljajo. Zato res lahko rečemo, da je dušnopastirsko delo v najširšem pomenu besede in katoliško gibanje stvarno eno in isto, gle-

dano od različnih strani. Ako smo zgoraj zastavili vprašanje, koliko smo dosegli pri vzgoji naših ljudi, sedaj to vprašanje lahko bolj konkretno zastavimo takole: koliko uspehov smo dosegli v našem dosedanem katoliškem gibanju? kako smo poglobili v narodu versko življenje in ga usposbili za sodelovanje?

Zgodovine dušnopastirskega dela v preteklih desetletjih še ni nihče pisal, za katoliško gibanje so se storili le prvi poskusi. Zato ni mogoče podati vsestranske sodbe o doseženih uspehih. Da smo v zunanjih sredstvih — brez katerih se ne more pospeševati nobena ideja in brez katerih se ne more po zunanje izražati v življenju naroda — veliko storili, ni nobenega dvoma. Ustvarili smo tako obsežne organizacijski stroj in imamo tako obsežen tisk, da se že pojavljajo glasovi, da bo treba misliti na zmanjšanje in spremembo. Naj bo to res ali ne, priznati je treba, da so vsa ta zunanja sredstva vsekakor že velik uspeh. Saj je organizacija duhovna moderna armada in časopisje moderno orožje. A vse to slednjič predstavlja le velik in vsestransko izdelan kalup, po katerem naj katoliška ideja prehaja v življenje in postaja meso. Glavno vprašanje je, koliko je katoliška ideja proniknila v dušo našega človeka. Ideje — ali, kakor drugi pravijo, duh — imajo samo tedaj življenjski pomen in življenjsko moč, ako pridejo v človeka in postanejo njegova last, njegovo doživetje. Da trud zadnjih desetletij tudi v duhovnem pogledu ni ostal brez uspeha, je izven vsakega dvoma. Prejemanje sv. zakramentov narašča in z njimi vred notranja nevidna svetost, mnogo npravnega zla so preprečile zlasti naše verske organizacije. Tudi ostale izvincerkvene organizacije so zapustile bolj ali manj globoke sledove v duševnem narodovem življenju. Ne da bi podcenjevali te sadove, še manj pa podcenjevali premnog napor, ki je bil vložen v organizacije, pa ne smemo zapreti svojih oči pred gotovimi senčnimi stranmi našega verskega udejstvovanja. Vsako človeško delo je pomanjkljivo in se v njem prej ali slej pokažejo razpoke. Spoznanje samega sebe je pa povsod potrebno in je tudi za javno delo začetek modrosti in zagotovilo nadaljnjih uspehov.

Naj navedem nekaj značilnih pojavov iz našega življenja.

Lanško pomlad je na pastoralni konferenci v Cerkljah pri Kranju predaval p. Zakrajšek o izseljeništvu. Kot mnogoletni dušni pastir naših ameriških Slovencev je ugotovil, da se okoli 70% naših izseljencev v tujini versko izgubi in propade. — Porazna ugotovitev!

Nič bolj vesela ni slika o naših izseljencih na Francoskem, ki jo je podal dr. Kuhar na socialnem tečaju v Grobljah lansko poletje (prim. Katoliška socialna prosveta. Govori na socialnem dnevu v Grobljah, dne 16. avg. 1931). Na lastne oči je opazoval verski in moralni propad naših ljudi v tujini. Med temi nesrečneži niso bili le tisti, ki so se že doma bolj ali manj odtujili cerkvi, premnogo je bilo med njimi takih, ki so doma redno vršili svoje verske dolžnosti ali bili celo člani katoliških društev.

Bolj znana je naša sramota, da mnogo slovenskih deklet v tujini, posebno v južnih krajih, tako hitro propade. Naj bodo govornice včasih pretirane, naj morda kot tujke hitreje vzbude pozornost, naj so naše

socialne razmere drugačne kot v južnih krajih naše države, dejstvo je in ostane, da se v javnosti večkrat s prstom kaže na propad katoliških Slovenk.

Ali je vsega tega kriva le tujina ali ne nosi mnogo krivde tudi domovina?

Tudi doma opazujemo pojave, ki nam razlagajo, odkod ta čudni preobrat v mnogih naših ljudeh, kadar prestopijo prag domačije.

Oglejmo si najprej značilno podobo našega verskega in cerkvenega življenja ob nedeljah. — Kar je dom za družinsko življenje, to je cerkev ob nedeljah za župnijo. Tu se zbira župnijska družina k skupnemu verskemu in cerkvenemu življenju. Tu se opravlja skupna daritev, opravljajo se skupne molitve, skupaj dajemo duška čuvstvu hvaležnosti do nebeškega Očeta in ga ob težkih dnevih prosimo pomoči in naklonjenosti. V družinskem domu in na družinskem življenju lahko opazujemo, ali je družina zdrava ali napreduje ali propada. Ali ne velja to tudi za naše duhovne družine, za naše župnije? In vprav ob prilikah, ko se njihovo življenje najbolj izrazito kaže v javnosti, ga pa spremljajo čudni prizori. Ženske običajno na najodličnejših mestih spredaj in v glavnem delu cerkve, mlade se rade nastavljajo zadaj pred moškimi, čeprav bi imele spredaj dovolj prostora. Moški potisnjeni bolj v zadnji konec svojih klopi, jedro pod korom, za vratmi, mnogi pred vratmi; mnogi skriti po temnih kotih, zakristijah, nataktnjeni po raznih gredeh in stopnicah in korih. Res je, da so župnije, kjer tega ni, a so le častne in redke izjeme. Res je tudi, da so v pre mnogih krajih pozabili povečati premajhno cerkev, ker so v velikem navdušenju stotisoče zazidali v prosvetne palače. A tudi tam, kjer je zadosti prostora v cerkvah, ne pogrešamo teh čudnih nedeljskih prizorov.

Ce med duhovniki razgovor nanese na te stvari, marsikdo skomizgne z ramo češ, težko je, kaj hočemo, navada je taka. Drugi to dobrohotno razlagajo. Fant, pravijo, in moški je drugačnega kova kakor ženske. Tudi dobri katoliški moški na cerkvenem polju in v verskem življenju ne gredo skupaj z ženskami, da bi v celotni družbi izživel osebno religiozno življenje. In fant ostaja pod korom, ne ker je slab kristjan, ampak ker noče biti pomešan med ostali svet. Zakristija je najbližja oltarja, še duhovnik je zraven, pa morajo kje tudi iz zakristij odganjati moške (dekan Gornik v Lj. škof. listu 1932, 29). Morda bo drobec resnice v taki razlagi. Bolj verjetna pa se mi zdi druga, prav tako psihološka, a vse prej kot optimistična razlaga. Po naših domačih običajih je častno mesto v hiši pri mizi v kotu hiše. Berače ali manj vredne ljudi pogostimo kar za durmi ali v veži. Ali se ne kaže nekako podzavestno isto naziranje v župnijskem domu, v cerkvi? Prvo mesto v cerkvi je za ženske, za moške je zadaj, da jih nihče ne vidi. V verskem in cerkvenem življenju naj prvo mesto ravzema ženski svet, za moške je dovolj, da od zadaj, od strani vse skupaj le bolj opazujejo. Kdor zmajuje nad tako razlago, naj gre večkrat na tihem opazovat tiste, ki se po skritih kotih in gredeh versko »izživljajo«. Videl bo, kako se po teh krajih zbira ne ravno najboljši moški svet. Molijo bolj malo,

mного šepetajo, na skupne molitve pogosto odgovarjajo z molkom. O verskem izživljanju je malo govora, več o uživanju godbe in petja, ki jih v mnogih krajih zvabita s ceste v cerkev, ko zadonita s kora.

Krivicu bi delal, ako bi ves moški svet tam zadaj po nečastnih mestih enako sodil in obsodil. V polni meri velja ta obsodba za »elito« cerkvenih kotov in gredi, ki je menda malokje pogrešajo. In to jedro vpliva na premnoge, da se ne upajo naprej in se ne upajo bolj očitno in moško izživljati se v cerkvi, rajši ostajajo skriti Nikodemi. Mesto da bi sami šli z zgledom naprej, pustijo nase vplivati slabejše. In kako ta slab vpliv deluje že na šoli odrasle dečke! Komaj deček čuti, da je prost šolskega vpliva, že meni, da ni bolj fantovskega, kakor če se ustavi pri vratih. Spredaj je cerkev napol prazna, zadaj se pa med odraslimi gnetejo napol otroci. In če dušni pastir ne naveže pravočasno šolske odhodnike na kako moško versko organizacijo, mu vsa evharistična vzgoja pri taki mladini lahko zvedeni in se izgubi v pesek.

Kdo bi se še čudil, da taki ljudje, ko pridejo na tuje, prepogosto versko izhirajo. Njihovo versko življenje ni imelo globokih korenin. Navada, ozir na druge jih je doma vodil v cerkev. Ko pa na tujem vidijo drugačne navade, se pa tistih primejo. Vedno capljajo za drugimi in gredo, kamor jih vodijo. In kako naj taki ljudje čutijo v sebi dolžnost ali celo potrebo delati za razvoj in utrditev verskega življenja in verske ter cerkvene skupnosti? Saj sami nimajo svojega prepričanja ne čuta, da pripadajo k cerkvenemu občestvu, ali se ga pa pred tujcem sramujejo.

Drug značilen pojav v našem narodu se mi zdi naše obnašanje v duhovnem boju za otroka. Niso še razmere dozorele, da bi mogli o tem podrobneje razpravljati. Zgodovina zadnjih let nam kaže, da gleda naša množica na to vprašanje le bolj kot na kako teoretično zadevo, za katero je dovolj le tu in tam malo zanimanja in katere rešitev se nje ne tiče. Mnogi, ki se resnosti tega vprašanja zavedajo, gledajo nanj in na njegovo rešitev samo s političnega vidika. Res je, da se tu rešujejo taka vprašanja, a pogon za njihovo povoljno rešitev mora prihajati iz umevanja ter zahteve vsakega posameznika. Z raznih vidikov je mogoče presojati to lahko gledanje na življenjski problem. A reči smemo tudi, da nam to gledanje tudi kaže, kako nam primanjkuje čuta za cerkveno občestvenost in za cerkvena življenjska vprašanja. Naši ljudje so premalo zasidrani v cerkveno občestvenost, zato tudi nimajo potrebne idejne stalnosti in na tujem prepogosto postanejo list, ki ga veter maja ali celo prenaša iz kota v kot.

Ozrlji smo se na dve senčni strani našega verskega in cerkveno občestvenega življenja. Kažeta nam morda nekako takole sliko. V zadnjih desetletjih smo spravili skupaj močne armade raznovrstnih organizacij, oborožili smo jih z vsem modernim orožjem za duhovni boj, a s tehničnim napredkom ni šel vzporedno idejni razvoj, duhovni napredek. Naši ljudje imajo premalo osebnostne, globoko verne zavesti. Zato se množica, katero obdelujemo in s katero delamo, ne zaveda prav svoje življenjske naloge, ki ji jo narekuje krščansko

prepričanje. Samo defenzivni duh jih še napolnjuje, borbenega jim pa manjka. V prvi vrsti velja to za moške, ki igrajo v javnosti odločilno vlogo, a tudi ženski svet, ki naj nam skrbi za dober naraščaj, ni vedno prvovrsten.

Na prejšnjih straneh smo upravičeno trdili, da je naše katoliško gibanje v marsičem podobno KA. Sedaj lahko pokažemo na temeljno razliko, ki ju razlikuje. Našemu katoliškemu gibanju manjka bistvena lastnost KA in to je aktivnost v laikih, vnema, podjetnost, s katero naj delajo za božje kraljestvo ramo ob rami z duhovniki. Nismo sicer brez takih laikov, a njihovo število je premajhno v primeri z množico, ki jo neposredno obdelujemo, in v primeri s sredstvi, ki jih uporabljamo. Značaj našega verskega udejstvovanja nosi predvsem pečat defenzivnosti.

Náša glavna naloga v dejanskih razmerah.

Po dosedanjih razmišljanjih bi bila naloga duhovnikov za prihodnost tale: obudimo v naših ljudeh podjetnost in borbenost za načela božjega kraljestva, da bodo postali versko dejavni, kakor to zahteva sv. oče v klicu po KA. — Nastane pa vprašanje, kako naj to dosežemo. Ako naj zdravnik ozdravi bolnika, mora najprej ugotoviti, odkod izvira njegova bolezen. In tudi mi si moramo zastaviti vprašanje, odkod izvira tista verska odrevenelost, versko mrtvilo, ki se kaže med nami. Ne gre mi za to, da bi iskal zgodovinskih vzrokov. spoznati moramo vsaj, kaj danes povzroča tako stanje, ki ga ne moremo in ne smemo mirno gledati. Da imajo pri tem svoj delež razni protiverski vplivi časa, je gotovo. Da naša narodna slabost, ki radi podcenjujemo, kar je naše, in slepo hlastamo po vsem, kar je tuje, tudi nekaj doprinaša, ni mogoče oporekati. Slednjič je pa mnogo krivde, recimo kar naravnost, tudi na našem dušnopastirskem delu. Ne bom sodil jaz, naj navedem misli dveh drugih.

Kritični pogled na našo izvencerkveno organizacijo nam podaja J. Šolar v Križu 1929 str. 37. Tole so njegove misli. »Proti nastopajočemu liberalizmu so vodilni katoliški krogi izvedli svojo obrambo s politično, prosvetno in vzgojno organizacijo, ki naj si osvoji vodstvo naroda. Kaj naj po 30 letih obstoja rečemo o delovanju vseh teh organizacij z ozirom na vernost našega ljudstva? Delali bi krivico, če jim ne bi priznali, da so preprečile mnogo zla, da so vsaj mestoma zanesle med ljudi dosti izobrazbe, smisla in zanimanja za javna vprašanja, smisla za samoizobrazbo, za trezno gospodarstvo. Težko bi pa rekel, da so poglobljale vernost med našim narodom. V tem pogledu se mi zdi, da vse naše »katoliško gibanje« ni rodilo tistega potrebnega uspeha, na katerega bi mogli graditi v bodočnosti. Res je, da ni bil namen teh izvencerkvenih organizacij, da predvsem versko vzgajajo, a prav tako gotovo je, da bi ravno katoliška društva in organizacije morale stremeti za tem, da pospešujejo in goje smisel za versko življenje v osebni, družinski in družabni pogledu, ne samo kot nekaj organizacijski program, marveč ravno kot osebno potrebo. S svojim paradnim verskim obeležjem bi še nikakor ne

smeli biti zadovoljni, to bi smel biti le občestven izraz tega, kar globoko živi tudi posameznik.«

Morda pa cerkvene organizacije tem bolj dopolnjujejo versko vzgojo, ko že izvencerkvene na tem polju ne puščajo za seboj nobenih pravih sledov? Poglejmo marijanske kongregacije, ki so naša glavna mladinska verskovzgojna organizacija. Naj navedem o njih nekaj misli, ki jih je med drugimi podal dekan A. Skubic v svoji nadvse praktični razpravi: Kako naj se uredi moderno duhovno pastirovanje za mladeniče in dekleta? (Prim. Lj. škof. l. 1930, 110 sl.) »Ako primerjamo življenje in veselje v družbah pred 30 ali 20 leti — in sedaj? Prišle so nove razmere, ki nujno zahtevajo, da tudi družbe nekako reorganiziramo, da jim damo nove vsebine... Zdi se, kakor bi bila družba le kup peska, v katerem se nalahko dotika kamenček kamenčka, sicer pa duhovno niso dovolj zvezani med seboj... Zdi se, da je v naših dekliških družbah le preveč policijskega duha. Dekleta pač gledajo druga na drugo, kako se vede po zunanje, ali nosi ob gotovih prilikah svetinjo, kdaj se ta ali ona izgubi na ples itd. Pa ne toliko, da bi sosesstrsko skušale vplivati na sosesstro... ampak v prvi vrsti zato, da morejo sosesstro zatožiti vprav v kristaliziranem policijskem duhu. In voditelj? Ali ni često sam policijski direktor, ki sprejema poročila od podrejenih policistov, ki se imenujejo vodnice, da more prav po policijsko opominjati, kaznovati, izključevati?... Ker ni sosesstrske dejavne ljubezni v kongregaciji, potem je čisto gotovo, da kongregacija ni družba sosester... Morda se ne motim, da marsikje družbe hirajo ravno po brezljubezenski suhoti. Kongregacija ne sme več delovati samo negativno, da samo odbija nevarnosti, ki prete mlademu človeku, morda z zoprnim policijskim aparatom, ampak naj deluje bolj pozitivno, da utrjuje ljubezen do vsega, kar je iz Boga rojenega in kar mora stremeti po Bogu.« — Da, kongregacija nam je le preveč samo škatlica, ki naj varuje naša dekleta, popolnost, ki se zahteva, pa da dekle ne pleše in da predolgo nima znanja. Pozitivno smer pa tako malo poudarjamo. In ta negativna vzgoja, ki ima svojo podlago v policijskem sistemu, se zdi, je najgloblji vzrok, da se naša dekleta tudi iz družbe v tujini tako hitro pogube. Doma so navajene na nekak zunanji pritisk, ki jih sili k dobremu. V tujini to odpade, težave in nevarnosti se povečajo, in ker nimajo privzgojene notranje odporne sile in notranje moči, padejo ne iz hudobije, ampak kot nedorasel, nezrel otrok, ki podleže vplivu svoje okolice.

Kako daleč je taka vzgoja in miselnost, ki jo rodi v dušah poedincev, od tiste, ki vodi k verski podjetnosti in dejavnosti in ki se izživlja ne samo zase, temveč tudi za okolico!

Kaj pa naše dušnopastirsko delo v ožjem pomenu besede? Že je bila pri nas zapisana beseda, da nosi naše pastirstvo ženski značaj. Nedeljski prizori po naših cerkvah to dokazujejo. In nehote se mi ob takih prilikah vzbujajo misli — sit venia verbo — na matrihalno kulturo z njenimi kvarnimi posledicami za verstveno življenje. Kolikokrat obsojamo vzgojitelje, ki znajo z izbranimi besedami razlagati svojim gojencem, kako naj bodo dobri, krepostni.

A ko je treba dejanski otroka navajati k odpovedi, voditi k požrtvovalnosti, pa vsa vzgojna spretnost mine, puščajo ga, da hodi svoja pota, dostikrat prepričani, da jim že članstvo pri naših organizacijah daje legitimacijo zgledega življenja. Koliko posnemovalcev ali pa koliko zgledov imajo ti ljudje dostikrat med nami, dušnimi pastirji. Toda svoje lastne napake je težko spoznati, še teže pa priznati pred ljudmi. Zato naj pristavim samo še besede mnogoletnega dušnega pastirja naših ljudi v inozemstvu. Pravil mi je, da je pripeljal včasih svoje duhovne sobrate v naše kraje. Hvalili so gospodje lepoto naše pokrajine, a pristavljali: če bi mi tako pastirovali, bi kmalu imeli cerkve prazne. — Težka in huda je ta beseda! Gotovo ne velja vsem posameznikom — toda? Ako gledamo našo versko sramežljivost, bojzljivost, to našo lahko zunanjo vernost, vernost bolj navade kot globokega prepričanja, nekje mora biti vir vsega tega. Kdor more, naj pa pokaže in navede kak drug vzrok!

Ako hočemo torej naše ljudi vzbuditi iz verske dremavice, jim vlitii žive verske zavesti, vzbuditi v njih pobudno in podjetno versko udejstvovanje, je edina pot, da izpopolnimo celotno dušno pastirstvo. Iz dosedanje brambeno usmerjene pastoracije moramo preiti v versko podjetnost vzbujajoče delo. Napačno bi bilo ljudem le očitati njih slabost. To je samo negativno delo. Ne zadostuje ljudem tožiti o težkih časih, ki nam ogrožajo najdražje, kar imamo, sv. vero. Premalo je, razlagati jim, da so iz teh in teh razlogov dolžni podpirati duhovnike z molitvijo, z zgledom, z besedo, in kazati jim, kje in kdaj to lahko store. Vse to je le teorija, ni pa življenje. S poglobljenim, bolje urejenim pastirovanjem moramo vzbuditi v naših ljudeh živo osebnostno vero, navdušeno versko dejavnost, ki bo potem sama po sebi z veseljem in ljubeznijo objemala življenje in mu dajala pečat Kristusovega duha in mišljenja.

Času primerna izpopolnitev pastirstva, to je naše najvažnejše vprašanje in prepotrebna naloga. Kako naj se to vrši, je vprašanje samo zase, ki se ga tu ne bom dotikal. Nekako živahnejše gibanje med duhovniki v zadnjem času kaže, da to vprašanje vedno bolj krepko in tudi vedno bolj zavedno stopa v ospredje. Novejše razprave naših najboljših izkušenih dušnih pastirjev nam podajajo že mnogo nasvetov, ki naj nam prinesejo novega življenja. Ne zavedamo pa se dovolj, da je vprav v bolj premišljenem in v času primernem napredku pastirstva tudi ključ naše KA. Ta nam nudi edino pot, po kateri pridemo od le bolj poslušajočih do resnično sodelujočih laičkih članov cerkve. In tega dejstva ne smemo izgubiti izpred oči, ako hočemo priiti iz raznih nejasnosti in težav, ki nam jih stavi vprašanje sodelovanja laikov.

V spopolnjenem pastirstvu tudi laiki vidijo rešeno vprašanje, kako ljudi vzgojiti za sodelovanje z duhovniki. Že l. 1929 je Terseglav zapisal te-le besede (prim. Križ l. 1929, 68): »Bistvo KA je v po duhu novega aktivnega življenja prešinjenem dušebrižništvu, ... s pomočjo kolikor mogoče iniciativnega, na vsak način pa k iniciativni vzgajajočega sodelovanja katoliškega laikata s službeno poklicnim svetosluziteljstvom cerkve.« Ali ne mislijo podobno tudi du-

hovniki, ki niso v pastirstvu, a globoko gledajo v verske in socialne razmere naših ljudi? Dr. Kuhar je v že omenjenem predavanju (o. c. 27) v Grobljah poudarjal: »Potrebno bo predvsem, da nam postane jasno, da se bo moralo storiti nekaj sistematičnega, nekaj zelo krepkega in doslednega, da utrdimo temelje, na katerih sloni naš, rekel bi, zunanji aparat, kakor se morajo utrditi temelji, ako se hoče preprečiti, da se najlepša cerkev ne zruši in ne pade v nič.« Podobno je izzvenelo tudi predavanje dr. Ahčina ob isti priliki v Grobljah (o. c. 23), ko je, govoreč o praktičnih smernicah okrožnice Quadregesimo anno, končal s pozivom, naj tudi mi Slovenci ustvarimo kaj podobnega.

V dejavnost usmerjeno in dejavnost vzbujajoče pastirstvo je za nas edini glavni vir, iz katerega more priti pri nas do globokega osebnostnega verskega življenja in s tem tudi do časa primernegega in potrebnega sodelovanja laikov za božje kraljestvo. To nam dokazuje tudi pogled na naše župnije, te osnovne celice cerkve in nje-nega življenja. Kje laiki več sodelujejo z duhovniki? Ali tam, kjer je pastirstvo zastarelo, okorelo v raznih starih navadah, ki nimajo nobene pravice do spoštovanja, ali tam, kjer se dušni pastirji ne stršijo iskati tudi novih potov, novih načinov, samo da ljudi tem bolj navežejo na cerkev in na življenje z njo? Kje je več resničnega sodelovanja? Ali tam, kjer se zakramenti mehanično prejemajo, ali tam, kjer njihova milost pada na razrahljana srca? Ali tam, kjer so zadovoljni, da so moški le v izvencerkvenih organizacijah, ali tam, kjer preko moških verskih organizacij pelje pot v druge organizacije? Ali tam, kjer imajo po dvoje, troje verskih organizacij za ženske, dočim za moške zadošča le nedeljska pridiga, ki je namenjena vsem od otroka do starca?

III. Sklep.

Za zaključek naj podčrtam še nekaj misli, ki so podane in utemeljene že na prejšnjih straneh.

Qui bene distinguit, bene docet, pravi pregovor. Našim razgovorom in razpravam o KA bi mnogo koristilo, ako bi se držali tega latinskega izreka.

1. Dobro ločimo med KA kot idejo in KA kot udejstvovanjem v življenju. — Ideja kot taka ni nova, stara je toliko kot cerkev. Potreba in dolžnost sodelovanja laikov s svetoslužiteljskimi člani cerkve izvira iz nadnaravnega ustroja cerkve, ker vsi skupaj tvorimo skrivnostno telo Kristusovo. Nova je ta ideja, kolikor smo bili od najvišjega cerkvenega učiteljstva opozorjeni na ta globoki odnos posameznika do celotnega skrivnostnega organizma. Ta opomin je bil pa potreben. Čeprav je postajalo delovanje vidnega kraljestva božjega, sv. cerkve, vedno težje in vedno bolj ovirano, je množica njenih članov v njej gledala samo nekako zunanjo organizacijo izven in poleg sebe. Versko poplitvenje nam jo je še bolj odtujilo, da smo v cerkvi le preradi videli neko zunanjo oblast, ki jo predvsem označuje njena zahteva, naj jo vsi poslušamo in ubogamo. V pravilno raz-

merje do cerkve nas je začel usmerjevati že Pij X. s svojimi odloki o pogostnem sv. obhajilu. Opozoril nas je na njene življenjske studece, po katerih naj v obilnejši meri ko do tedaj prihaja v nas nadnaravno življenje in z njim poglobljeno versko življenje in udejstvovanje. Pij XI. nam je pa s klicem po KA izrečno pokazal dolžnost, ki jo imamo do skrivnostnega organizma Jezusa Kristusa.

KA kot ideja ima za vse katoličane enako vsebino in isti obseg. Njeno dejansko uveljavljanje, sodelovanje laikov z duhovniki, je pa različno po kulturnih, političnih, socialnih razmerah, v katerih živijo katoličani v posameznih deželah. KA je namreč v svoji življenjski obliki, v svoji življenjski bitnosti prav za prav le globoko, goreče, osebno versko življenje, ki se v različnih razmerah različno kaže in izživlja v posamezniku in okolici.

2. Zanimivo je tudi vprašanje, v kakšnem razmerju smo mi duhovniki do KA? — Ako pravimo, da so vsi člani cerkve dolžni delati za njen razvoj in njen napredek, imamo duhovniki po zakramentalnem posvečenju še posebej dolžnost in usposobljenost, da delamo za duhovno rast in razvoj božjega kraljestva pri sebi in pri drugih. Nam je izročena resnica božja, nam je dana uprava zakramentalne milosti, po kateri naj se obnavlja in oživlja duhovno kraljestvo božje in njegova zunanja organizacija sv. cerkev. Morda ni nepotrebno to pripomniti, ker se dejansko tudi duhovniku lahko pripeti, da zaide celo pri sv. opravilih v birokratizem, ki je samemu sebi namen. — Toda ko smo zastavili vprašanje, v kakšnem razmerju smo duhovniki do KA, hočemo predvsem vprašati, kaj moramo storiti, da v sedanjih razmerah ljudi pripravimo do sodelovanja. Ob času raznih krivoverstev je bila glavna naloga duhovništva, ohraniti med verniki čisti nauk in jim ga podajati brez primesi zmot. Danes pa, ko je množici otemnelo umevanje za duhovno kraljestvo božje v dušah in morda še bolj umevanje za razmerje, v katerem živi vsak posameznik do skrivnostnega zunanjega organizma božjega kraljestva — sv. cerkve; ko se je v množici vera poplitvila, kar jo še bolj trga od cerkve, in je versko udejstvovanje pri mnogih samo še nekaj zunanjega, je naša dolžnost, da nastopimo proti tem boleznim sedanjega časa. S premišljenim in urejenim delom je treba omrtvele ude sv. cerkve spraviti k novemu življenju. Še več, treba jih je ojačiti, da se ne bodo le uspešno mogli varovati zunanjih kvarnih vplivov, ki bi jim mogli vzeti življenje, temveč da bodo z vedno večjo silo posegali v življenje in ga oblikovali in presnavljali sebi primerno. Pokazali smo že, da to delo ni nič drugega, ko izpopolnjeno dušno pastirstvo. KA nam duhovnikom torej ne nalaga kakega posebnega novega dela, zahteva le, da dvignemo, oziroma držimo svoje pastirstvo na tisti višini, ki jo zahteva zdrav razvoj in pravilno delovanje celotnega skrivnostnega organizma, ki mu pripadamo že po sv. krstu.

3. Mnogokrat se poudarja, KA je laiški apostolat. Resnično se sodelovanje laikov na zunaj kaže v obliki, ki jo imenujemo laiški apostolat. In vsak modri dušni pastir skuša zbrati okoli sebe najboljše, najplemenitejše in najdelavnejše, ki so mu desna roka pri njegovih delih in podjetjih. Usodno bi pa bilo za nas, ako bi videli

vso KA samo v čisto konkretnem gotovem odboru, čeprav najboljših ljudi ali samo v njihovem delovanju. Z izborom takih ljudi ali z ustanovitvijo posebnega odbora še ne moremo zadostiti nalogi, ki jo KA — ta mogočna ideja — stavi na nas. Predvsem moramo na široko zažigati ogenj verske vneme in dejavnosti, treba je v vseh vernikih vzbujati umevanje za dolžnosti, ki jih nalaga članstvo cerkve, saj so vsi dolžni po svojih močeh in razmerah delati zanjo. Tisti, pri katerih versko življenje rodi pravi sad, in tisti, pri katerih bo naš truc najprej obrodil, bodo prvi, ki nam bodo stali ob strani. Čim gorečnejši in modrejši bomo v svojem v dejavnost usmerjenem in k dejavnosti vodečem pastirstvu, tem večje bo število naših dejanskih sodelavcev, bodisi da jih imamo zbrane v posebnem odboru, bodisi da od časa do časa prihajajo na razgovor o potrebnem delu. Največja in najmočnejša vez, ki jih mora vezati, ni organizacijska oblika, ampak ljubezen in navdušenje za božje kraljestvo in njegove potrebe.

4. O KA govorimo z raznih vidikov. Zato rabimo ta izraz: a) da zaznamujemo izvestno idejo; b) da izražamo njeno udeleževanje v življenju, pomeni nam torej sodelovanje laikov z duhovniki; c) za naše dušnopastirsko delo, s katerim naj ljudi vzgajamo za sodelovanje; d) za raznovrstne odbore (škofijski odbor, župnijski odbor, KA kolikor mogoče ogibamo, oziroma jo rabimo edinole, da z njo živil za stradajoče); e) celo listu, ki naj pospešuje to idejo, smo dali ime: Kat. akcija. Ali nas bodo preprosti ljudje mogli umeti, ako bomo rabili isti izraz v tolikih pomenih? Kaj naj si mislijo, ko jim zazveni ta beseda v ušesih? Gotovo nič izrazitega in jasnega. Z njo bomo v ljudeh ustvarjali samo nejasne predstave.

Naš jezik ne ljubi tujk. Ali ne bi bilo bolje, da se tudi besede KA kolikor mogoče ogibamo, oziroma jo rabimo edinole, da z njo izražamo to veliko idejo v vsem njenem vsestranskem pomenu? Preprostim ljudem govorimo rajši o sodelovanju laikov z duhovniki, o potrebi sodelovanja, vzgajamo jih za sodelovanje. Ljudje nas bodo razumeli in vedeli, kaj hočemo. Kolikor KA nam duhovnikom nalaga v naših slovenskih razmerah posebne dolžnosti, govorimo o spopolnjevanju pastirstva, o sodobnem pastirstvu ali o modernem pastirstvu. In če imamo skupino najboljših ali osnujemo poseben odbor, imenujmo ga že kakorkoli, a samo z domačo besedo, da bo že njegovo slovensko ime slovenskemu ušesu govorilo, kaj hoče.

F. A-č.

KAKO OTROK VERO DOŽIVLJA?

Cerkev se je vedno zavedala, da je treba ljudi voditi k nadnaravnemu življenju tako, kot je njihovi naravi primerno, da je treba dajati nekaterim močnejšo hrano, drugim pa le mleko (1 Kor 3, 1). Kako naj katehet vodi otroka, da bo že otrok kristjan, ki iz vere živi, in da bo vera otroških let hkrati prehod k popolnejšemu verskemu življenju zrelejše dobe?

Ali tudi otrok že resnično vero doživlja, glede tega za katoličana ni nobenega dvoma in tudi sodobna psihologija po večjem glede

tega vprašanja odklanja Rousseauja, čigar Emil še v 15. letu ne ve, da ima dušo, in ki je mnenja, da bo za Emila morda še v njegovem 18. letu prezgodaj, da bi to zvedel.

Globoko pa v prvih šolskih letih otrokovo versko življenje ni; večinoma je le posnemanje verskih dejanj, ki jih otrok opazuje na drugih, in izvrševanje tega, kar odrasli ukazujejo. Privajanje na to, kar naj otrok pozneje tudi po lastni odločbi izvršuje, je veliko let otrokovega življenja sploh skoro edino vzgojno sredstvo, ki pa za poznejše notranje versko življenje ni brez velikega pomena. Mož, ki so ga kot otroka navadili, da se je vsak večer prekrizal, preden je zaspal, je vse drugo versko življenje opustil; le prekrizal se je še vedno, ko je legel k počitku. Ta križ je vzdrževal iskrico vere, ki je v mozevi boleznii oživela in moža pripravila do tega, da je rad in vredno prejel sv. zakramente. Posnemanje in izvrševanje ukazov še ni versko doživljanje, toda ta in ona navada iz otroških let bo pozneje v marsikom edina nositeljica verskega življenja, ki se bo prav po tej navadi vzdrževalo, da vsaj še tli in kdaj pod vplivom milosti oživi.

Zgodaj pa že vendar vplivajo na otroka tudi verski nagibi za posamezna dejanja. Mati 7letnega dečka je prosila kateheta, naj obiše dečka, ki je bolehal in ni hotel jesti, ter naj mu skuša dopovedati, da Bog hoče, naj je. Materini želji je katehet ustregel, in deček se je trudil, da bi zaradi Boga ubogal. Mehanizem zunanjih navad in ukazanih del bo torej skušal katehet že v prvih šolskih letih v otroku previdno premagati z nagibi, ki za otroka ne bodo ostali brez vpliva, čeprav bodo otroku večkrat izginili iz zavesti in mu jih bo treba zopet in zopet v raznih oblikah podajati.

Kako sprejme otrok zgodbe in zgleda, po katerih se mu verouk podaja? Na enem izmed pedagoških tečajev, ki jih je zadnja leta priredil centralni institut za vzgojstvo v Berlinu, se je govorilo tudi o verskem doživljanju otrok. Eden od predavateljev je kot dokaz, da že otrok v prvem šolskem letu vero res doživlja, navajal dejstvo, da je več otrok, ki so jih starši hoteli oprostiti verouka, prosilo, da bi smeli še nadalje k verskemu pouku, češ rad bi vedel, kaj je bilo z Adamom in Evo. Zanimanje, s katerim sprejema otrok verske zgodbe, pa vendar v resnici še ni izraz otrokove vere. Najprej že to ni gotovo, da je predmet zanimanja jedro zgodbe sploh; kar dela otroka na videz pazljivega, večkrat nima nobene notranje zveze z vsebino zgodbe, še manj z razmerjem do Boga. Pri zgodbi o vesoljnem potopu vsaj dečka neredkokrat zaposluje misel, kako bi mogel potopu uiti z avtom ali se mu odtegniti z aeroplanom. Kot smešnico je prinesel neki list dogodbo, ki, kolikor se tiče dečkove duševnosti, ni nemožna. Mati je bila s sinkom v kinu, kjer so v filmu levi mesarili kristjane. Med predstavo je mati začutila otrokovo ihtenje. »Le nikar ne jokaj,« je tolažila mati otroka. »Kristjani so zdaj srečni; pri Bogu so v nebesih.« »Mama,« reče jokaje deček, »ko pa tistile najmanjši lev ni nič dobil.«

Pa tudi, če se otrokova domišljija drži zgodbe, je še vedno vprašanje, koliko otrok pri tem vero res doživlja. Socialistična pisateljica

Braun pravi v svojih spominih: »Igrala sem se v svoji domišljiji z Bogom in angeli, kot sem se igrala tudi s palčki in čarovnicami« (G. Bohne. Die religiöse Entwicklung der Jugend in der Reifezeit. Auf Grund autobiographischer Zeugen. Leipzig 1922). V začetku prvega šolskega leta otrok zgodbe skoro ne bo drugače doživljal kot doživlja pravljico. Toda takemu otroku zagotavljati, da je res, kar mu pri verouku pripovedujemo, bi bilo vendar večinoma zelo pogrješeno; otrok pravljico doživlja kot resnico; kot resnico sprejema sploh vse, kar se mu pripoveduje. Katehet ima predvsem nalogo, da pri podavanju nove snovi z dobrim poudarjanjem tega, kar je jedro zgodbe, privede otrokovo domišljijo na verske nauke, ki mu jih zgodba v konkretni obliki podaja, in da z vsem svojim nastopom, zlasti s tako zvanim tonom kateheze, ki naj bo ob vsej prisrčnosti dosti resen, pomaga, da se otrok z ozirom na dogodke božjega razodetja polagoma srečno izmota iz svoje »pravljичne dobe«.

Dobro pa navadno že zna tvorbe svoje fantazije razlikovati od resničnega sveta otrok z 9. letom; psihologi imenujejo otroka v tej dobi naravnost kritičnega realista. Neredkokrat se kritičnost prebudi v otroku že tudi pred 9. letom; že proti koncu prvega šolskega leta se semintja med učenci glasi vprašanje: »Ali je bilo to res?« Ne z apologetičnim ali celo polemičnim naglasom, ampak kot samo ob sebi razumljivo pove katehet učencem ob raznih prilikah, da zajemamo svojo vero iz Jezusovih besed, iz evangelijev, iz cerkvenega nauka. Zgledi, ki jih podajamo, naj bodo resnični, če služijo kot dokazi; kot ponazorovalna sredstva so porabni tudi izmišljeni zgledi; morajo biti pa taki, da so možni. S strahovi, spomini, prikaznimi, nedokazanimi čudeži se lahko doseže velik trenuten uspeh, za resnično vero se bo tak uspeh klavrno končal. Lepe legende, zlasti legende iz Jezusove mladosti blažilno vplivajo; katehet pa prav stori, če previdno opozori na to, da legend nismo dolžni verovati in zakaj ne.

Predstave o Bogu so že tudi v otroški dobi večinoma antropomorfne; bolj redkokdaj si predstavlja otrok Boga kot stvar. Pisatelj G. Keller pripoveduje v svojih spominih, da si je dolgo časa predstavljal Boga kot zlatega petelina na strehi cerkvenega zvonika; včasih je že kot otrok rekel, da se mu Bog zdi kot svetla krogla, ki izžareva žarke na vse strani, ali kot oko, ki vse vidi. (Matth. Lechner, Die Religiosität des Kindes. Donauwörth 1921.) Take predstave navadno preminejo brez škode za vero; antropomorfne predstave pa postajajo vedno boljše in čistejše po nauku o Bogu-Očetu, in posebno po spoznanju Odrešenikovega življenja. Prav ob zgodbah Jezusovega življenja in trpljenja ima katehet priliko opazovati, da je otrok zmožen že tudi globljega verskega doživljanja. Tudi za otroka to niso le zgodbe, ki zanimajo, ampak so dogodki, ob katerih se tudi v otroku že resnično oblikuje razmerje človeka do Boga.

Ziva je v otroku zavest greha, ki ga pa po mnenju nekaterih psihologov otrok ne doživlja kot žalitev božjo, ampak le kot strah pred kaznijo. Vendar katehet že v prvem razredu lahko opazuje, da omenjeni psihologi nimajo povsem prav. Kako globok vtis napravi na

otroka n. pr. zgodba o prvem grehu, res sicer zaradi kazni, ki sta si jo prva človeka nakopala, pa tudi zaradi tega, ker je bil užaljen Bog. Po uri, v kateri se je obravnavala zgodba o mrtvoudnem, kateremu je Jezus odpustil grehe, je 7 letna deklica rekla doma: »Danes sem tako vesela, ker sem slišala, da Bog grehe odpusti.« Kaj podobnega se v šoli sploh ni omenilo; otrokova izjava ni mogla biti le ponovitev sprejetega spoznanja, ampak je moralo biti res pravo doživetje otrokovo. Vsak katehet je že lahko opazoval, da prav pri spovedi in sv. obhajilu otrok pri vsej površnosti vero vsaj navadno globoko doživlja; neredkokrat otrok sam prosi, da bi se mu dala prilika za sprejem sv. zakramentov. Želja sv. cerkve, da naj gre otrok zgodaj in pogostokrat k sv. zakramentom, je torej tudi psihološko utemeljena. Uvideven vzgojitelj bo pa pri pripravljanju otrok na zakrament sv. pokore seveda podajal otrokom nauk o grehu tako, kot ga cerkev uči; upošteval bo dejstvo, da je zavest greha v otroku včasih celo preživa in da ima otrok največkrat vsak greh za velik, če mu katehet v tem oziru ni dosti zgodaj vesti razčistil.

Po 9. letu se v otroku, vsaj v dečku, močno razvije čut za pravičnost. Kdor je kaj zagrešil, mora biti brezpogojno kaznovan, to se zdi otroku okoli 10. leta samo po sebi umevno. Herodova nesrečna smrt, Judežev žalostni konec vzbuja v otroku odobravanje, kateremu daje duška tudi na zunaj. Levi razbojnik napravlja dečku več veselja, ker ga je zadela kazen, kot desni, ki se je še v zadnjem trenutku rešil. Da morajo biti krivoverci izobčeni, da samomorilca pokopljejo brez duhovnika, to je dečkom devetih, desetih let ne le prav, ampak naravnost všeč. Gotovo je čut za pravičnost lepa poteza otroških let; vzgojno se da dobro izrabiti; migljaj je tudi za katehezo, naj se izogiblje vsega mehkužnega in jokavega, kar ni niti za deklico, kaj še le za dečka okoli 10. let; toda enostransko razvit čut za pravičnost bi mogel biti vendar nevarna ovira za verski razvoj poznejših let. Okrog 14. leta se strah pred Bogom začne umikati ljubezni do Boga; mladi človek si zaželi Boga, ki je ljubezen in predmet ljubezni, težko bi se ogrel za vero, ki po njegovem mnenju pozna le strogega in ne tudi ljubečega Boga. Mladostnikovi veri zlasti nevarna je misel, da pričakuje vera za vsak greh takojšnjo zemeljsko kazen. Da omili trdo naziranje otrokovo o božji pravičnosti, zlasti z ozirom na druge, za to ima katehet mnogo priložnosti; na uporabo so mu prilike o izgubljeni ovci, izgubljenem sinu, o mreži, v kateri so dobre in slabe ribe; razne zgodbe Jezusovega življenja. Vsaj preštevilni ne smejo biti zgledi, ki bi v otroku budili prepričanje, da so trpljenje, bolezen, zgodnja, nagla smrt redna kazen za greh. Kateheza naj povsod, tako tudi v poglavju o božji pravičnosti, kaže v večnost; tam je naš končni cilj, tam tudi popolna izravnava.

V večnost usmeriti naj skuša katehet zlasti tudi otrokove molitve. Da je otrok že zgodaj zmožen resnične molitve, ne samo ponavljanja priučenih besed, dokazujejo številni slučaji, v katerih je že sedem, osemleten otrok sam sestavil prošnjo do Boga. Predmet prošenj in želja, s katerimi se otrok obrača k Bogu, pa so skoro samo zemeljske dobrine. Previdno bo torej katehet otroku pomagati,

da se vsaj polagoma dvigne nad misel, da ima molitev pred vsem časne namene, in ga bo tako zavaroval proti poznejšemu razočaranju, ki bo imelo za vero lahko hude posledice. Neka dijakinja se je čutila po materini smrti tako prevarano v svojem zaupanju v molitev, da se po tem težkem udarcu, ki jo je zadel, niti pokrižati ni več hotela. — Veri mladih ljudi, ki bi iz otroških let prinesli vtis, da smatra cerkev molitev kot neobhodno potrebno za časno srečo, bi pretila še druga nevarnost. Boljševiki to nevarnost spretno izrabljajo. Učitelj pelje otroke v cerkev in moli z njimi za kruh; iz cerkve jih pelje h komisarju za prehrano; tudi tukaj prosijo kruha in ga dobe. Konec lekcije je: »Kje ste dobili kruh? Ali molitev kaj pomaga? Ali je moliti sploh treba?« Okoli 16., 17. leta se pojavi v mladem človeku zaupanje v moč lastnih, probujajočih se duševnih in telesnih sil; vera se občutno zamaje, če mladi človek opazuje, da se shaja v življenju tudi brez molitve, in če si ni že prej ustvaril prepričanja, da ima molitev druge, važnejše namene, kot je razvoj zemeljskega življenja.

Najvarneje hodi katehet, če pri svojem vzgojnem delu glede molitve skuša zadeti duha cerkve, katerega tako lepo izraža novi katekizem, ko na vprašanje, kaj moramo pred vsem Boga prositi, odgovarja: »Pred vsem moramo Boga prositi, da bi krščansko živeli in se zveličali.« Ubijati v otroku zaupanje do molitve tudi glede zemeljskih zadev nikakor ne bomo hoteli, tudi se ne bomo čudili, če se otrok zopet in zopet obrača k zemlji. Kdo se bolj veseli sreče ljudstva kot duhovnik? Vendar ni v duhu cerkve, če delamo, kot bi molili pred vsem za to, da se z molitvijo rešimo zemeljskega trpljenja in si pomagamo do zemeljske sreče. Cerkev nas uči moliti tudi za časne dobrine, obrača pa pri vsaki priliki naš pogled v večnost. Duha cerkve posebno lepo izraža kolekta 3. nedeljo po binčkostih, ki prosi Boga, da bi pod njegovim vodstvom tako šli skozi časne dobrine, da večnih ne izgubimo. Če bi mogli dati že otroku tega duha, bi ga res dobro pripravili na življenje in na večnost. Sposoben je takega duha mlad človek in tudi že otrok. Neki nemški pisatelj pripoveduje: »V svojem 8. letu sem bil bolan; jesti nisem mogel in nevoščljivo sem gledal sestro, ki je smela in mogla jesti; toda prosil sem Boga, naj mi pomaga, da premagam nevoščljivost, in premagal sem jo; bil sem s sestro zopet lahko prijazen.« (Lechner v omenjenem delu.) Neka učenka je iz lastnega nagiba vsak dan večerni molitvi pridejala en Oče naš zase in za sestre, ne da bi dobile v šoli dobre rede, ampak da bi se pridno učile. Iz takih slučajev bi se dalo sklepati, da usmerjenost otrokovih želja v zemeljsko vendar ni tako močna, da bi otrok v molitvi ne mogel dvigniti svoje misli k duhovnim dobrinam, zlasti če mu pomaga dober vzgojitelj.

Katehetovo delo stremi za tem, da bi že otrok živel kot otrok božji, skrbi pa katehet tudi že pri delu za otroka za verske potrebe njegove mladeniške dobe, ne pred vsem tako, da bi mu dajal za poznejša leta navodila, ki jih otrok še ne more razumeti, še manj tako, da bi ga hotel vzgajati kot doraščajočega človeka; otrok mora biti otrok; dajajmo pa otroku vedno čisto resnico — naš novi kate-

kizem nam je pri tem zanesljiv vodnik — resnico, ki bo resnica za otroka, pa bo ostala resnica tudi še za mladostnika in za vse življenje. Vendar pri vsej skrbi za otrokovo prihodnost vedno ne bomo mogli otroka tako pripraviti na silni razvoj mladeniških let, da bi mladi človek sam z lastno močjo mogel napraviti veliki korak iz otroških let v mladostno dobo, ne da bi se pri tem občutno ne zamajala njegova vera. Za resnično versko doživljanje ima mladostnik celo več sposobnosti kot otrok, upira pa se mladostnikova duševnost marsičemu, kar je bilo človeku primerno kot otroku. Še le kot mladostnik začne človek po samostojnem ocenjevanju iskati dobrino, za katero naj se odloči kot za najvišje dobro. Raznovrstne navidezne dobrine ga hočejo pridobiti zase; pa tudi resničnih dobrin, ki jih ima, celo lepote svoje mladosti ne more zlepa včleniti v svoje versko življenje. Če mladostnik ne živi v družini, ki z resničnim verskim življenjem vzdržuje njegovo vero, da se polagoma preobliči, kot je mladostniku primerno, potem mu je potrebna pomoč izven družinskega življenja, da more vrasti njegova vera v življenje in njegovo življenje v vero. Sicer bosta pri njem življenje in vera šla vzporedno, ne da bi kdaj drug drugega našla, če ne bo vera celo odmirala in odmrla.

Jos. Demšar.

PRAVDE RADI NIČNOSTI ORDINACIJE.

Da bi se postopanje v pravnih, kjer se izpodbija veljavnost ordinacije ali obveznost, ki jo ordinacija naklada, vršilo varneje in točneje (*tutius et expeditius*, kot se izraža uvodni dekret), je izdala kongregacija za zakramente dne 9. junija 1931 obširna pravila (*regulae*), ki imajo 74 členov v 15 poglavjih in dodatek s 26 formulami (AAS XXIII, 1931, 457—492). Postopanje je pridržano sv. stolici, ki pa poveri krajevne ordinarije, da izvrše potrebna zaslišavanja. *Regulae* podajajo natančne predpise in obrazce, kako naj se postopanje uvede in nadaljuje, dokler se ne zaključi in se akti ne odpošljejo sv. stolici. Pravilnik je zelo sličen onemu, ki ga je izdala kongregacija za zakramente za postopanje v pravnih *de matrimonio rato et non consummato* dne 7. maja 1923 (AAS XV, 1923, 389 nsl.).

Odar.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

»Bonnski stari zakon«: Preroki in hagiografi.

V prejšnjem zvezku (str. 185—189) sem poročal o komentarijih k historičnim knjigam stare zaveze, ki so izšli v okviru eksegetičnega dela, ki ga vodita F. Feldmann in H. Herkenne. Nadaljnjih devet zvezkov, ki so doslej izdani, obsega prevode in razlago nekaterih knjig prerokov in hagiografov.

1. Paffrath, P. dr. Tharsicius, **Die Klagelieder**; Kalt, Dr. Edmund, **Das Buch Baruch**. 8^o, VI, 55 S.; V, 31 S. Bonn 1932, P. Hanstein. M. 3·40.

Žalostinke so dobile v Paffrathu dobrega interpreta. V kratkem uvodu razlaga njih vsebino, pomen, ritem in razpravlja o avtorju. Potem podaje dober, jasen prevod, iz katerega se spozna lepota teh elegičnih pesnitev ob razvalinah jeruzalemskih. Razlaga, ki zavzema še malo več prostora kakor tekst sam, opredeljuje in pojasnjuje vsebino. Človek se včasih kar čudi, kako se ob taki razlagi razblinijo vse navidezne težave v besedilu.

Kalt nam je podal na malo straneh kratko Baruhovo knjigo v prevodu z razlago. Pri uvodnih opombah se zavzema K. za Baruhovo avtorstvo ne samo prvega dela 1, 1—3, 8, ampak tudi drugega dela 3, 9—5, 9 s precej tehtnimi razlogi proti mnenju ugledega sodelavca bonnskega komentatorja, prof. Heinischa, ki nastavlja 3, 9—4, 4 v čas po dograditvi poeksilskega templja, 4, 5—5, 9 pa na konec eksila. Dosledno svojemu stališču razlaga K. modrost v 3, 38 kot božjo lastnost, ne pa kot hipostatično Modrost, kakor se nam opisuje v poznejših modrostnih knjigah. Kaltov nemški prevod je lahko umljiv, opombe so kratke, pa zadostne.

2. Heinisch, Prof. Dr. Paul, **Das Buch Ezechiel**. 8^o, 236 S. Bonn 1923, P. Hanstein. M. 4·20.

Ta komentar je bil prvi v zbirki bonnskih komentarjev stare zaveze. Prof. Heinisch je zbirko s to knjigo srečno uvedel. Čitatelj rad sledi njegovi razlagi, ki lepo pojasnjuje skrivnostnega eksilskega preroka Ezehiela. Na 22 straneh je splošni uvod k vsebini te knjige, potem pa je k prevodu hebrejskega teksta parafrastična eksegeza z razdelitvijo vsebine na pregledne skupine. V uvodu, kakor še pozneje ponovno, poudarja H. zanimivo dejstvo, da je verska in politično-narodna obnova izraelskega naroda izšla od eksulantov iz leta 597. Jeruzalem je bil namreč trikrat premagan in trikrat so morali Judje v babilonsko sužnost, leta 605 z Danielom vred, leta 597 s kraljem Joahinom in prerokom Ezehielom ter slednjič leta 587, ko se je porušil Jeruzalem in njegov tempelj. Obnova torej ni izšla od eksulantov leta 605 in 587, tudi ne od Judov, ki so po padcu Jeruzalema ostali v sveti deželi, ampak od deportirancev iz leta 597, ki jih je učil prerok Ezehiel. Mozes je s telesnimi očmi od daleč gledal obljubljeni deželo, Ezehiel pa jo je gledal iz Mezopotamije z duhovnimi očmi, pa ne fizične obljubljeni dežele, ampak mesijansko sveto deželo pod žezlom kralja Mesija. Velik vpliv je torej imela Ezehielova živa in pisana beseda, ki je dosegla tak učinek, narodno obnovo. Prerokovanja o narodih (pogl. 25—32) ter pogl. 40—48 so bila le pisana, ne govorjena.

Hebrejski tekst je zelo pokvarjen. Treba ga popravljati po grški LXX. Kjer je grški tekst krajši, je znak, da je hebrejski plus poznejši vrinek. S precejšnjo verjetnostjo etimologizira H. prerokovanje o Gogu iz Magoga (pogl. 38). Gog je isto ko sumerski Gug = tema; Gog je torej personifikacija teme. Gog prihaja od severa, ki je dežela teme in moreže zime. Magog pa pomeni: ma(matu) = dežela, Magog = Gogova dežela. V tekstu je: »Gog v deželi Magog«, kjer je »dežela« le pleonastična razlaga, ko se izraz Magog

ni več občutil kot »Gogova dežela«. Kjer se avtor sam ne čuti varnega, odkritosrčno prizna, da si ne prisvaja za svoje mnenje absolutne pravilnosti. To bo tudi z nazorom, da je iz Ez 40—48 nastalo Lev 17—26.

3. Goettsberger, Prof. Dr. Joh., *Das Buch Daniel*, 8^o, VIII, 104 S. Bonn 1928, P. Hanstein. M. 3-50.

Pri Danielovi knjigi so uvodna vprašanja (o avtorju, času, jeziku itd.) težja ko pri drugih knjigah. Goettsberger, bivši urednik četrletnika *Biblische Zeitschrift* in vestni nabiratelj literature za to revijo, se je z dobrim poznanjem te literature preril skozi nasprotujoča si mnenja ter sprejel nekaj za katoliško uvodno slovstvo važnih ugotovitev. Govoreč o avtorju loči G. avtorja sedanje oblike Danielove knjige, ki jo nastavlja ok. leta 300 pr. Kr., in pisateljsko delo preroka Daniela, ki je ok. leta 600 pr. Kr. v neki drugačni obliki zapisal podlago za sedanjo knjigo. Posebnost Danielove knjige je dalje ta, da se nam je njenih 14 poglavij ohranilo v trojnem jeziku. Hebrejski deli so: 1, 1—2, 4 a; 8, 1—12, 13; aramejski deli: 2, 4 b—3, 23; 3, 91—7, 28; grški deli: 3, 24—90 in poglavji 13. 14. V hebrejski glavni del (prvih 12 pogl.) se je torej vrnil aramejski del: 2, 4—7, 28 (pri tem aram. delu je še povrh grški vrinek 3, 24—90). Hebr. in aram. deli so protokanonični, grški pa devterokanonični. G. misli da so hebr., aram. in grški deli nastali iz skupne semitske podlage. Ta skupna semitska podlaga je bila pisana v aramejščini okrog 300 pred Kr. Iz nje je nastal celotni grški tekst Danielove knjige in hebrejski tekst. V tem hebr. tekstu pa se je kos (2, 4 b—7, 28) izgubil; zato so ga nadomestili z aramejskim tekstom. Začetek tega aramejskega teksta se navaja kot govor Kaldejcev. A tudi poznejši deli, ki niso več govori Kaldejcev, ampak pripovedovanje avtorjevo, so v tem aramejskem jeziku. Radi tu nastopajočih Kaldejcev se je ta aramejski jezik napačno imenoval kaldejski jezik. Materinski jezik Kaldejcev je namreč asirsko-babilonski jezik klinopisov. Vulgata, Theodotion in LXX pa ta aramejski jezik imenujejo sirski jezik, kar je seve netočno, kakor to, če se v novi zavezi aramejski jezik imenuje hebrejski jezik.

Pod točnim prevodom ima G. precej obširno razlago, kjer je zbranega mnogo gradiva. Pri tem G. nima namena, da bi podal za vse poteškoče zadovoljive rešitve. Večkrat le našteva, kako se te težave skušajo rešiti, in pri nekaterih kar odkritosrčno pove, da se še ne dajo povoljno rešiti, n. pr. Belšassar, babilonski kralj, ali Darij Medijec. — Posrečilo pa se mu je menda dobiti povoljno razlago štirih svetovnih držav, o katerih Daniel ponovno govori v različnih oblikah. Prva svetovna država, zlata glava na kipu (Dn 2) in prva žival (Dn 7), je Nabuhodonosor; druga država je Belšassar, prsi in ramena iz srebra; tretja država je medo-perzijska z Darijem Medijcem in Ciroz Perzijcem; četrta država je grško-sirska z Aleksandrom Vel. Grkom in s Seleukidi Sirci z 10 kralji in Antiohom IV. kot enajstim kraljem (četrta žival ima 10 rogov, izmed katerih je zrastel še majhen rog). — V skladu s to razlago pojasnjuje tudi prerokovanje o 70 letnih tednih. Te številke so razdeljene $7 + 62 + 1$. Po prvih sedmih letnih tednih nastopi »Maziljenec, knez«, t. j. kralj Cir, in sicer po izdani Jeremijevi besedi (9, 2) o 70 letni sužnosti. Po nadaljnjih 62 letnih tednih bo (en) »Maziljenec« umorjen, t. j. veliki duhovnik Onija III., ki je bil v makabejskih bojih leta 171 v Antiohiji umorjen. V 70 letnem tednu je Antioh IV. »razdejal mesto in svetišče« in v tem tednu ali sredi tega letnega tedna je Antioh IV. odpravil »klavno in jedilno daritev«, kakor se to o malem rogu pravi že v 8, 11, in razdejanje traja do konca 70 letnega tedna. Prerok pa vidi v tem

makabejskem času obenem že mesijanski čas, saj govori o »večni pravici« (9, 24). Zato je drugi »Maziljenec« Kristus. V mesijanskem času je bil Kristus umorjen in potem je mesto in svetišče razdejal Tit leta 70 po Kr. V 1 Mak 1, 57 se rabi menda iz Daniela 9, 27 izraz »gnusoba razdejanja« glede na Antiohova onečaščenja v svetišču. Kristus pa rabi isti izraz »gnusobo razdejanja« iz preroka Daniela, da naslika razdejanje Jeruzalema po Titu in grozote »poslednjega« časa. Na ta način je G. združil makabejsko in zgolj mesijansko razlago. Zadnja je med katoličani skoraj splošna, dasi je do 100 razlag, ki skušajo v Danielovem tekstu najti razne mesijanske napovedi. Tudi Goettsbergerjeva zavzema eno izmed teh možnosti, ki je tem bolj uvaževanja vredna, ker spravi v sklad celotno Danielovo prerokovanje.

4. Szczygiel, P. Paul M. S. C., *Das Buch Job*. 8^o, VIII, 258 S. Bonn 1931, P. Hanstein. M. 9-60.

O Jobovi knjigi je izšlo v zadnjem času več komentarjev, n. pr. K a l t, *Das Buch Job*, Steyl 1924; D h o r m e, *Le livre de Job*, Paris 1926; P e t e r s, *Das Buch Job*, Münster 1928; K ö n i g, *Das Buch Job*, Gütersloh 1929. Jobova knjiga ima namreč polno introduktoričnih, tekstnih in eksegetičnih težav, ki jih skušajo znova in znova pojasniti. Szczygiel ima kar 32 strani uvoda, kjer pregledno obravnava splošna vprašanja o tej knjigi. Izmed teh spornih reči naj navedem nekaj avtorjevih izsledkov.

Job ni bil Izraelec, ampak Arabec, ki ni poznal izraelske postave; častil pa je pravega Boga, dasi je živel v poganski okolici. Tudi trije prijatelji niso bili Izraelci, kakor i Eliu, ki je bil pravtako Arabec. — Sz. zagovarja pristnost vseh sestavnih delov Jobove knjige, pušča pa možnost, da je hagiograf najprej izdelal ritmično-prozaično knjigo, ki jo je pozneje večinoma, razen prologa in epiloga, prepresnil v umetniško poezijo. Glede tega so možni različni nazori. Poglavlje 28. premešča Sz. z dobro utemeljitvijo za pogl. 42, 6.

Od 33. do 258. strani je nemški prevod iz hebrejskega izvirnika in razlaga, ki polni tri četrtinke vsake strani. V prevodu in v razlagi se je pokazal avtor temeljitega, globokega eksegeta, ki je zbral velik aparat za dobro razumevanje teksta. Opombe so obširne, a tehtne, nič v njih ni odveč.

Pri tej eksegezi bo za dogmatike novost, da se je Sz. odločil pri 19, 25 sl. za ante-mortem-teorijo, t. j. da tu prisatelj ne govori o usodi po smrti, o življenju po smrti, kakor besedilo vulgate. Vulgata namreč v 19, 25 sl. pravi: »Vem namreč, da moj odrešenik živi, — in poslednji dan bom vstal iz zemlje— in zopet bom obdan s svojo kožo — in v mojem mesu bom videl svojega Boga. — Jaz ga bom videl — in moje oči ga bodo gledale in ne drugi; — to upanje je hranjeno v mojem srcu.« Začetek tega odstavka prevaja Sz.: »Und ich selbst weiß darum: — mein Erlöser ist der Lebendige und der Letzte, — auf dem Erdenstaub wird er sich erheben.« V tem prevodu ni nič eshatološkega. Ni tu mišljen odrešenik v mesijanskem smislu, ampak samo Bog kot »Erlöser«, hebr. go'el, rešitelj, branitelj. Tudi ni govora o Jobovem poslednjem dnevu, ampak o Bogu, ki bo vstal na tej zemlji, da obrani Joba. Tudi naslednje besede se razlagajo brez eshatološke misli. Stari svetopisemski prevodi prevajajo ta odstavek v smislu Jobovega ozdravljenja, vulgata je podala parafrazo v eshatološkem smislu. Po hebr. tekstu torej Job nič ne govori o vstajenju mrtvih. Tako prevajajo (in razlagajo) tudi drugi katoliški eksegeti, n. pr. Peters, Riebler, Crampon, Vaccari poleg protestantskih prevodov. Vendar imata Crampon in Vaccari opombo, da stari prevodi bolj ali manj razločno izražajo misel o vstajenju (Crampon: une référence à l'idée de resurrection; Vaccari: Dio che... anche nell'altra vita renderà giustizia all'innocente). Sz. pa tudi na drugih mestih,

n. pr. 21, 22—34, poudarja, da Job ne pozna povračila na onem svetu. — Kako se je Bog prikazal, je avtorju postranskega pomena; navaja pa sv. Tomaža, ki je rekel, da se teofanija lahko razume doslovno, da se je Bog res prikazal v viharju, ali pa je to rečeno le v podobi. Zato misli Sz., da je teofanija inspiriranemu pisatelju le pesniški izraz za religiozno motrenje narave.

5. Allgeier, Dr. Arthur, *Das Buch des Predigers oder Koheleth*. 8^o, VIII, 56 S. Bonn 1925, P. Hanstein. M. 1-80.

Kakor se dandanes odreja Salomonu avtorstvo knjige Pregovorov razen dveh delov, tako se tudi Pridigar ne pripisuje več Salomonu; neznan avtor polaga kralju Salomonu modrostne nauke te knjige na jezik: Mozes je zakonodajalec, David pesnik psalmov, Salomon pa učitelj modrosti. Napisana je bila knjiga nekoliko pred l. 200 pred Kr. v hebr. jeziku. Tekst je bil zelo pokvarjen, radi tega, in pa ker avtor ni obdelal svoje tvarine v logično-sistematični obliki, je knjiga za umevanje in razlaganje težavna.

Allgeir se je držal načela, da je dober prevod najkrajši in najboljši komentar. Marsikateri stavek je drugače prevedel, kakor se običajno prevaja, včasih celo v nasprotnem smislu. Tako se n. pr. Prid 2, 3 navadno prevaja: »Mislil sem v svojem srcu, svoje meso zdržati vina.« Allgeier pa: »Ich habe es in meinem Herzen so ausgeforscht: daß ich mit Wein labte mein Fleisch.« Torej je vprav nasprotje abstinence! Posebnost tega prevoda je tudi ta, da nima stihometrične pisave, ampak je razvrstitev besedila kolometrična.

6. Wiesmann Hermann S. J., *Das Buch der Sprüche*. 8^o, VIII, 100 S. Bonn 1923, P. Hanstein. M. 1-60.

V začetku se obravnavajo uvodna vprašanja, med katerimi je posebne važnosti poglavje o virih pregovorov. Ti so: 1. božje razodetje v sv. pismu, 2. lastno razmišljanje, 3. modrost v ljudski govoric in izraelski šoli, 4. pregovori tujih slovstev, babilonskega in egiptskega (Amen-em-ope še ni posebej obdelan, iz čigar zbirke egiptskih pregovorov bi naj črpal avtor Preg 22, 17—24, 22) ter izreki modrega Ahikarja. Ta odvisnost ali sličnost ni dovolj pojasnjena.

Glavna moč tega komentarja je v kritičnem lepem prevodu hebrejskega izvirnika. Po Zennerjevem zgledu premešča Wiesmann tudi verze, t. j. verze ali dele verzov stavi na drugo mesto in v drugo zvezo, kjer dobe boljši smisel. Ta operacija je seve subjektivna, zato nevarna in k odporu izzivajoča. Vendar pa dobi avtor s tem seve lepo zaokrožene misli, kakor je sploh prevod krasno razdeljen, gladko tekoč in s kratkimi opazkami zadosti razložen.

7. Müller, Athanasius O. S. B., *Das hohe Lied*. 8^o, VIII, 76 S. Bonn 1927, P. Hanstein. M. 2-70.

Avtor pregledno registrira razlage Visoke pesmi. Prva je naturalistična razlaga: Visoka pesem je zgolj posvetna ljubezenska pesnitev ali zbirka erotičnih pesmi in to ali prosta pesnitev brez zgodovinskega ozadja ali pa proslava kake zgodovinske poroke, n. pr. Salomonove. Kot tako jo smatrajo nekateri za etično dobro, drugi za popolnoma slabo. Glede tega poudarja M., da so vsi plemeniti

duhovi imeli Visoko pesem za plemenito in nežno, torej etično neoporečno pesnitev. Zgodovinsko ozadje, n. pr. Salomonova poroka, se ne da pokazati. Kar se tiče smisla Visoke pesmi, je jasno, da se po besednem smislu opeva zgolj naravna, četudi kar najbolj idealna zaročno-zakonska ljubezen. S tem pa še ni odločeno, ali je opis take ljubezni sam sebi namen, ali pa je le podlaga za višjo idejo. S stališča božje inspiracije bi bilo možno misliti, da bi bila Visoka pesem del sv. pisma že kot opis naravne ljubezni, kot opis nečesa naravnega, etično lepega, idealnega. Tu odločata le tradicija in cerkveni nauk, ki brezdvomno učita, da je v Visoki pesmi besedni pomen le izraz za višjo, duhovno, versko idejo. Naturalistična razlaga je potemtakem izključena.

Po tradiciji in cerkvenem nauku pa je dvoje mogoče. Največ eksegetov je mnenja — in to je druga ali alegorična razlaga —, da je Visoka pesem alegorija, t. j. da ima samo tisti višji smisel, ki se izraža s podobo naravne ljubezni. Visoka pesem torej pomeni le ljubezen božjo do človeštva, posebej do njegovega ljudstva.

Tretja razlaga pa je tipična: Visoka pesem ima dvojen smisel, beseden in tipičen. Prvi je podlaga drugemu, drugi stopa k prvemu kot nov smisel. Možen pa je dvojen tip: oseben in stvaren (realen). Oseben tip bi bil, če bi se Visoka pesem nanašala najprej na kako osebo, n. pr. Salomona, čigar naravna ljubezen bi bila tip ali podoba božje ljubezni do človeštva. Naš avtor tak tip izključuje. Uči pa stvarno ali realno tipično razlago: Visoka pesem slika zaročno-zakonsko ljubezen sploh, kolikor je kot božja ustanova najprimernejša podoba (realen tip) božje ljubezni do človeštva.

V tem zadnjem pomenu razlaga M. Visoko pesem. Podaja nov prevod iz hebrejščine, potem pa lepo razlaga besedni smisel in drugi višji, alegorični pomen.

Avtorstvo odreka Salomonu ter nastavlja postanek Visoke pesmi v čas velikih prerokov.

8. Feldmann, Dr. Franz, *Das Buch der Weisheit*. 8^o, VIII, 131 S. Bonn 1926, P. Hanstein M. 4.20.

Prof. Feldmann je začel komentirati Modr. že pred leti, ko je mislil izdati razlago v dunajskem komentarju k starozakonskim knjigam. Ko pa je ta nedokončan prenehal, je razlago priredil za »bonnski stari zakon«. Introdutorično vprašanje o izvirnem jeziku in o avtorstvu, ki je še vedno sporno, je tu natančno obdelano. Knjiga se navadno deli v dva dela: pogl. 1—9 in 10—19. F. ima še en del posebej; pogl. 6—9. Ti trije deli so sicer po vsebini različni, vendar imajo toliko sličnosti, da se lahko zagovarja enotnost knjige. Pisana pa ni bila izvirno hebrejski; tudi prvi in Feldmannov drugi del (6—9) ne, temveč grški. Avtor je eden, in sicer Jud v Egiptu, v Aleksandriji. Čas je mogoče približno določiti: za Ptolemejev, vsekako pred l. 30 pr. Kr.

F. je prevedel grški tekst iz Swetejeve izdaje. Najbolj zanimiva je razlaga zadnjega dela, kjer se obravnavajo egiptске nadloge in sinajski dogodki. Modr namreč o tem več pove kakor pentatevh, F. pa zasleduje, odkod ima Modr ta plus. Tako se n. pr. v pentatevhu ne nahaja znani stavek

Modr. 16, 20: »Panem de coelis praestitisti illis sine labore, omne delectamentum in se habentem et omnis saporis suavitatem.« Ta stavek po Modr pomeni, da je imel vsak v mani tisto jed, ki mu je dišala, in tisti okus, ki ga je želel. Temu nasproti pa se pravi v 4 Moz 11, 4. 5, da so Izraelcem na misel hodile ribe, buče, dinje, luk, čebula in česen. F. misli, da podaje Modr v tem oziru staro, splošno verovano judovsko tradicijo, ne da bi kaj učila o bistvu mane. Laže pa je morda to razumeti vendarle kot amplifikacijo poročila o mani v 2 Moz 16, 18—21, kjer se pravi, da je dobljena mana odgovarjala potrebam slehernega nabiralca, in da je ljudstvo peklo iz mane »pogače sladu ko oljnatega kruha« (4 Moz 11, 8), in da je »nje slad bil kakor medene potice« (2 Moz 16, 31). Sicer pa se ne sme pozabiti, da govori Modr v pesniški obliki. Ker se v pentatevhu pravi, da je bila mana podobna slani, jo imenuje Modr kar »sneg in led« češ: »Sneg in led sta moč ognja prenesla in se nista stajala« (Modr 16, 22), ker so Izraelci mano kuhali v loncih in pekli iz nje pogače sladu (4 Moz 11, 8).

9. Eberharter, Dr. Andreas, **Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus**. 8^o, VIII, 167 S. Bonn 1925, P. Hanstein. M. 4.20.

Prevod za ta komentar je izjemoma iz grščine (po Swetejevi izdaji) in ne iz hebrejščine. Načelno se namreč prevajajo izvirni teksti. Sirahova knjiga je bila pisana hebrejski, toda hebrejski izvodi so se po 10. stol. po Kr. izgubili, tako da je nastal dvom, ali je bila to sploh izvirno hebrejska knjiga. V l. 1896—1900 pa so se našle v kairski sinagogi tri petine hebrejske Sirahove knjige. Če pa se hebrejski Sirah primerja z LXX in s sirsko Pešito, se vidi, da ima ta kairski hebrejski Sirah dostavke in spremembe. Toda tudi grška LXX nima nespremenjenega teksta. Še večje spremembe pa so v starolatinskem prevodu, ki je nastal iz grškega teksta in ga je vzel sv. Hieronim nespremenjenega v Vulgato. Po primerjanju vseh teh tekstov se zdi, da je grški Swetejev še najboljši. Vendar je avtor svoj tekst popravljaj po hebrejskem in po drugih tekstih. Drugi prevajalci delajo to malo drugače. Zato se v raznih prevodih verzi ne ujemajo.

Iz tega sledi, da je glavno delo pri tem komentarju v določitvi najboljšega teksta. Eberharter je svoj vestni prevod razdelil v deset delov ter ga parafraziral pod črto. Tako se čitatelj dobro seznani s tem »učbenikom starozakonske etike«, kakor avtor imenuje Sirahovo knjigo.

En primer naj pokaže različnost teksta in pomanjkljivost prevoda v Wolfovi bibliji. Sir 4, 7 po Vulgati: »Congregationi pauperum affabilem te facito, et presbytero humilia animam tuam et magnato humilia caput tuum.« Po Wolfu: »Bodi priljuden z revnim ljudstvom, in ponižuj se pred starimi(!), in priklanjaj glavo pred mogočnimi.« Po Eberharterju: »Mache dich beliebt bei der Gemeinde, Und vor den Großen beuge dein Haupt.« Ta distih bo pristen. Stavek ponižuj se pred starimi, pravilno: pred duhovnikom, bo dostavek, ki skoraj isto pove kakor zadnji stavek: priklanjaj glavo pred mogočnimi. Vaccari ima tale prevod: »Fatti amare dal publico, E al rettore della città china la testa.« Crampon: »Rends-toi agréable à la société, Et devant un grand abaisse ton front.« Rießler: »Mach dich bei der Gemeinde recht beliebt; Bei Großen trage deinen Kopf nicht hoch!«

M. Slavič.

b) Poročila in ocene.

Tillmann, Dr. Fritz, **Das Johannesevangelium**. (Die heilige Schrift des Neuen Testaments III.) 4. neubearb. Aufl. 8^o, XII, 364. Bonn 1931, P. Hanstein. M. 11.80; vez. M. 14.30.

Pisatelj v uvodu na 45 straneh razpravlja o značilnostih in namenu četrtega evangelija, o njegovem avtorju, o versko-zgodovinskem ozadju in o odnosu Janezovega evangelija do sinoptikov. Nato sledi prevod po grškem izvorniku z obsežnim znanstvenim komentarjem. Nova izdaja je narastla za 72 strani, kar že na zunaj kaže, da je delo času primerno izpopolnjeno. Komentar se odlikuje po veliki jasnosti in vodi čitatelja z neko lahkoto preko najtežjih mest globokega pnevmatičnega evangelija.

Avtor se z Meinertzem in Lagrangem ogreva za teorijo, da spada šesto poglavje Janezovega evangelija pred peto (str. 10, 121). Po tej teoriji je »praznik« ([ἡ] ἑορτή) omenjen v začetku 5. poglavja, velika noč, in sicer tista, ki se imenuje v naslednjem poglavju (6, 4). Ako ta teorija ne drži, bi po Tillmannovem mnenju »praznik« (5, 1) ne pomenil velike noči, ampak binkoštni ali šatorski praznik. — Tekstnokritičnih opazk je v knjigi malo. Brez podrobnega utemeljevanja ima pisatelj Jan 5, 3^b («expectantium aquae motum») za pristno, naslednji verz (5, 4) pa za poznejši dostavek (Aristionov), ki naj bi na poljuden način pojasnil čudežno moč kopeli. — Zdravilno moč vode v kopeli Bethesda razlaga T. kot naraven pojav (str. 121), kot posledico rudninskih snovi, s katerimi je bila voda vselej, kadar je na novo zvalovila, močno nasičena. Po tej razlagi ni umljivo, zakaj je ozdravel samo prvi bolnik, ki je stopil v kopel (prim. 5, 7).

A. Snoj.

Meinertz, Dr. Max, und Tillmann, Dr. Fritz, *Die Gefangenschaftsbrieife des heiligen Paulus übersetzt u. erklärt.* (Die heilige Schrift des Neuen Testaments, Band VII.) 4. Neubearb. Aufl. 8°, 169. Bonn 1931, Peter Hanstein. M 5.80; vez. M 7.80.

Pričujoči 7. zvezek »bonskega novega zakona« uvaja četrto, predelano izdajo tega znamenitega dela. Prva izdaja je izšla še med svetovno vojno; druga in tretja sta bili nespremenjen ponatis prve. Z napredkom biblične znanosti je rastla tudi potreba nove, današnjemu stanju znanosti odgovarjajoče izdaje komentarja, ki si je med nemškimi komentarji v teku 15 let priboril prvenstvo.

Izdajatelj Fritz Tillmann je k delu pritegnil prve nemške strokovnjake na polju novozakonske eksegeze, med njimi P. Dauscha, M. Meinertza, J. Sickenbergerja, Alph. Steinmanna i. dr. Liste iz jetništva sta si razdelila Meinertz in Tillmann; prvi je obdelal liste Kološanom, Efežanom in Filemonu, drugi list Filipljanom. Kratkemu uvodu prof. Meinertza o postanku listov iz jetništva (str. 1—9) sledi v kronološkem redu listi Kološanom (10—49), Efežanom (50—106), Filemonu (107—120) in Filipljanom (121—162). Na koncu je stvarno in osebno kazalo. O vsakem listu je napisan najprej kratek uvod; nato sledi prevod po grškem izvorniku; pod črto je dodan obsežen komentar. Komentar ni namenjen samo teološko izobraženim čitateljem, ampak izobražencem sploh. Pisatelja sicer upoštevatata v njem vse nove rezultate biblične znanosti, a jih navajata brez obsežnega znanstvenega aparata. Nova izdaja je v primeri s prvo in naslednjima dvema narastla za 26 strani; nekaj od tega prirastka odpade na račun črk, ki so v četrti izdaji nekoliko večje. Izpopolnjeni so seznam literature in uvodi k listom, zlasti Ef. Novi so tudi trije ekskurzi (Die paulinische Mystik, str. 22 do 23; Din Haustafeln, str. 42; Die Auffassung von der Ehe, str. 99 do 100).

Prevod je lep, a ne tako gladek kot pri R ö s c h u (Das Neue Testament, übersetzt u. erklärt, Paderborn, Schönningh.) Radi lažjega umevanja je dodanih mnogo pojasnjevalnih besed v oklepaju. Glede lista Efežanom se drži Meinertz tudi še v 4. izdaji teorije, da je list identičen s listom Laodikejcem (Kol 4, 16). Nove tehtne argumente, s katerimi dokazuje J. S c h m i d (Der Epheserbrief des Apostels Paulus, Freiburg i. Br. 1928), da je list Efežanom okrožnica maloazijskim cerkvenim občinam, M. odklanja. V komentarju pogrešamo tekstokritičnih in filoloških opazk k tekstu.

Kdor se hoče poglobiti v lepe Pavlove liste iz jetništva, mu bo bonnski komentar zanesljiv kažipot. Za znanstveni študij problemov, ki so v zvezi z listi, bo potreba vsekako poseči še po drugih strokovnih delih.

A. Snoj.

D e n e f f e August S. I., *Der Traditionsbegriff*. Studie zur Theologie. [Münsterische Beiträge zur Theologie H. 18.] 8^o, VIII, 166 S. Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 8.80.

Izročilo, tradicija, je nekaj katoliškemu teologu tako domačega, da bi se utegnilo zdeti čudno, če izide o pojmu tradicije posebna monografija. Kdor pa pregleda v učbenikih dogmatičnega in osnovnega bogoslovja, kar se pove o tradiciji, se bo kmalu prepričal, da pojem tradicije vendarle ni tako enostaven in jasen, kot bi se pričakovalo. Zato je posebna preiskava o njem prav koristna in dobro došla, zlasti tako skrbna in solidna preiskava, kakor je pričujoča.

V prvem, zgodovinskem delu (str. 3—105) preiskuje D., v kakšnem pomenu se rabita samostalniki traditio in glagol tradere na splošno, posebej pa še v cerkvenem jeziku¹, v drugem, sistematičnem (str. 106—159) pa določa pojem dogmatične tradicije. V tem drugem delu je prišel pisatelj do naslednjih ugotovitev: Dogmatična ali verska tradicija se more umeti v pravem in poglobitnem ali pa v sekundarnem pomenu.

1. Dogmatična ali verska tradicija v pravem in poglobitnem pomenu je živo, nezmotljivo versko oznanilo cerkvenega učiteljstva. V aktivnem smislu je versko oznanjevanje samo, ki so ga vršili apostoli in ga vedno vrše nasledniki apostolov bodisi z rednim, običajnim poukom bodisi s slovesnimi odločitvami in razsodbami (papeške definicije ex cathedra, definicije vesoljnih cerkv. zborov). V stvarnem in objektivnem smislu je tradicija razodeti nauk, ki ga cerkveno učiteljstvo vernikom predlaga, da ga kot božje razodetje verno sprejemajo. Ta tradicija je bližnje in neposredno versko vodilo. — Apostoli so prejeli nauk, ki so ga oznanjevali, neposredno po razodetju od Kristusa ali od Svetega Duha; njih nasledniki pa ga prejemale po nasledstvu od prednikov. Ako naj se označi ta razlika, se more oznanjevanje apostolov imenovati traditio constitutiva, oznanjevanje apostolskih naslednikov pa traditio continuativa. Glede predmeta, avtoritete, nezmotljivosti in bistva učenja pa se ti dve ne ločita. — V zvezi s tem glav-

¹ Da traditio »včasni« pomeni »Übersetzung, Wiedergabe, versio«, n. pr. večkrat pri Ambroziju (str. 7), mi kar noče v glavo. Na vseh navedenih mestih zadostuje pojem »izročilo«, ki je seveda lahko do nas prišlo po prevodu. Prav tako odveč se mi zdi dajati besedi pomen »Auslegung, Erklärung«.

nim pomenom se ime tradicije more rabiti tudi za cerkveno učiteljstvo samo ali pa za osebe, ki cerkveno učiteljstvo vrše; prav tako se včasih notranja zavest, ki se izraža v učenju (*conscientia catholica*, *intellectus catholicus*), imenuje tradicija; tradicija se nazivlje včasih tudi ohranjanje in izročanje nauka v vesoljni cerkvi po vernikih, ki je seveda odvisno od tradicije cerkvenega učiteljstva.

2. Sekundarno, odvisno od glavnega pomena, pa se dogmatična tradicija imenujejo spominiki cerkvenega verskega oznanjevanja, n. pr. spisi cerkvenih očetov in bogoslovcev, liturgične knjige, napisi, umetnine, nabožna literatura. V teh spominikih je v celoti ali deloma založeno oznanjevanje cerkvenega učiteljstva v pretekli dobi. Ako cerkveno učiteljstvo v poznejši dobi zajema iz teh dokumentov nauk učiteljstva prejšnjih dob, zajema prav za prav iz samega sebe. Cerkveno učiteljstvo poznejše dobe je številčno isto z učiteljstvom prejšnje dobe, kakor je Cerkev ena sedaj in v preteklosti in prihodnosti, čeprav se menjujejo fizične osebe. Ta tradicija se more imenovati oddaljeno versko vodilo.

Dogmatično bogoslovje iz tradicije v prvotnem in glavnem pomenu naravnost zajema cerkveni nauk, iz tradicije v sekundarnem pomenu, t. j. iz dokumentov cerkvenega oznanjevanja pa ga posredno spoznava.

Ne kaže pojem tradicije izključno omejiti na verske resnice, ki jih v svetem pismu ni, zlasti zato ne, ker se tako zatemnjuje pravi pomen tradicije, ki je oznanjevanje sleherne verske resnice in vsega cerkvenemu učiteljstvu izročene verskega zaklada. Če se tradicija često razločuje od svetega pisma, se s tem označuje način, kako se je verski nauk ohranil in prišel do nas.

Deneffejeva monografija, ki sem nje poglobitve izsledke na kratko označil, je zlasti v sistematičnem delu hvale vreden prinos za razčiščenje katoliškega pojma verske tradicije. V zgodovinski smeri je dobila ta monografija izpopolnilo v knjigi würzburškega privatnega docenta dogmatike Jos. Ranfta, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips* (Würzburg 1931).

F. K. Lukman.

Marić, Dr. Jos., *Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica. Secunda quaestio praevia ad novam apologiam Honorii I Papae*. Zagreb 1932, Bogoslovska Smotra p. 105—173.

Prof. Marić se pripravlja, da bo v novi luči pokazal pomen obsodbe, ki je na šestem vesoljnem cerkvenem zboru v Carigradu leta 680/81 zadela monotelete in papeža Honorija I. Monotelizem se je oprl na 7. pogl. aleksandrijske spravne formule, sklenjene leta 633 med aleksandrijskim patriarhom Cirom in monofizitskimi teodozijanci (severijanci), ki pravi, da je »eden isti Kristus in Sin vršil božja in človeška dejanja z eno bogočloveško (teandrično) dejavnostjo, kakor uči sv. Dionizij«. Rimska sinoda za Martina I leta 649 in carigradski koncil soglasno trdita, da so teodozijanci učili eno bogočloveško (teandrično) Kristusovo dejavnost, sklicujoči se na Dionizija, t. j. Psevdo-Dionizija Areopagita, in da so monoteleti obnovili njih nauk o eni volji in dejavnosti Kristusovi in eni njegovi tean-

drični dejavnosti. Da se to vprašanje popolnoma pojasni, preiskuje M. v tej drugi pripravljalni razpravi — prvo je objavil leta 1926¹, tretjo še obeta —, kako je umeti Ps.-Dionizijevo formulo o »neki novi teandrični dejavnosti« in kako so jo mogli teodozijanci umeti in se nanjo sklicevati.

Proslula formula na koncu 4. Ps.-Dionizijevega lista menihu Kajju je tale: «καὶ τὸ λοιπὸν, οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ καινὴν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος» (ceterum neque divina secundum Deum neque humana secundum hominem perfecit, sed utpote Deus homo factus novam activitatem theandricam nobis manifestavit).

Kaj hoče Ps.-D. reči? Njegovi osnovni kristološki nauki so pravoverni. Zato M. pravilno sklepa, da Ps.-D. v luči hipostatičnega zedinjenja, vsled katerega je isti Kristus Bog in človek, motri v s o njegovo dejavnost, t. j. ne samo onih dejanj, katera izvršujeta obe naravi, n. pr. čudežno ozdravljenje (božje delo) z dotikom (človeško dejanje), marveč tudi čisto božja dejanja (n. pr. kardiognozijo) in čisto človeška (n. pr. uživanje jedi in pijače) in pravi, da je Kristus, Bog-človek, v vseh svojih delih pokazal novo bogo-človeško dejavnost, ker zaradi hipostatičnega zedinjenja sleherno dejanje izhaja od enega Kristusa, učlovečenega Boga, od ene osebe. Ps.-D.-eva formula torej naglašá posledice hipostatičnega zedinjenja za Kristusovo dejavnost. S hipostatičnim zedinjenjem je božja Beseda privzela človeško naravo v osebno edinstvo in to dejstvo je v Kristusovi dejavnosti ustvarilo nekaj novega: novo je, da je Kristus, učlovečeni Bog, poslej izvrševal dejanja, ki sta v njih sodelovali obe naravi (ta dejanja Ps.-D. posebej omenja), novo pa tudi, da izhajajo zgolj božja in zgolj človeška dejanja od učlovečenega Boga, od bogo-človeškega delujočega subjekta, da je Bog-človek principium quod vse dejavnosti. Vsa Kristusova dejavnost se sme imenovati teandrična v tem s u b j e k t i v n e m smislu, t. j. zaradi teandričnega subjekta, ki jo izvršuje, čeprav je principium quo ali počelo, s katerim teandrični subjekt deluje, božja ali človeška narava ali obe skupaj. M. je, sodim, dokazal, da se Ps.-D.-eva formula more v tem subjektivnem smislu umeti in da jo je Ps.-D. res v tem pomenu zapisal. Tako raztolmačena formula je pravoverna in nje ost je obrnjena proti nestorijancem.

Katoliški teologi pa so po zgledu patr. Sofronija, Maksima Homologeta, papeža Martina I in Janeza Damaščana Ps.-D.-evo formulo razlagali v o b j e k t i v n e m smislu, kakor da Ps.-D. Kristusovo dejavnost kot tako, samo po sebi, s pogledom na principium quo imenuje teandrično. V takšnem objektivnem pomenu pa se ne morejo vsa Kristusova dejanja imenovati teandrična. Popolnoma izključiti je treba božja dejanja, ki jim je principium quo božja narava Kristusova; ta v objektivnem smislu nikakor niso teandrična. Prav tako niso v objektivnem smislu teandrična zgolj človeška dejanja, t. j. tista, ki so človeški naravi lastna. Nekateri teologi jih prištevajo

¹ Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. Bogoslovska Smotra 1926, 56—102. — Gl. BV 1926, 351.

(objektivno) teandričnim v širšem pomenu, ker so ta dajanja pod vodstvom božanstva bila vseskoz popolna in ker so zaradi zedinjenja človeške narave z božjo osebo imela neskončno dostojanstvo in vrednost, n. pr. Gospodova molitev, njegovo trpljenje. Večina teologov omejuje teandrični značaj na človeška dejanja, s katerimi je Kristus izvršil odrešenje. Prav za prav teandrična v objektivnem smislu so samo ona Kristusova dela, ki jih je Kristus izvršil po božji in človeški naravi kot principiis quibus, n. pr. postavitev zakramentov ali večina čudežev, pri katerih je kaj govoril ali storil. Po zgledu Sofronija in prej imenovanih očetov so skolastiki in novejši teologi (M. analizira izvajanja sv. Tomaža, Petavija, Scheebena, Franzelina, Schella, Einiga, Janssensa, Pohleja, Krist. Pescha, Diekampa, Billota, Bartmanna, Lercherja, Galtierja) umeli Ps.-D.-evo formulo v objektivnem smislu (nekateri so po strani omenili subjektivni smisel), in sicer tako, da so obseg teandrične dejavnosti raztezali na nekatera ali tudi na vsa človeška dela zaradi vpliva kristološke formule Leona Vel. v dogmatičnem listu patriarhu Flavijanu. K takšnemu umevanju jih je nagibal pred vsem ugled prej imenovanih očetov. Objektivno umevanje Ps.-D.-eve formule je antimonofizitsko in vprav zato so ga očetje izključno poudarjali, da bi od čislanege Areopagita odvrnili tudi senco monofizitske zmote, zakaj terminologija subjektivne razlage bi mogla značiti tudi f i z i č n o n o v o dejavnost v monofizitskem smislu. Razlog, da se je objektivna razlaga Ps.-D.-eve formule tako udomačila, je, mislim, tudi to, da nihče ni podrobno in previdno analiziral Ps.-D.-evega lista Kajju, v katerem je formula zaključek daljših kristoloških izvajanj. Nemala Marićeva zasluga je vprav to, da je pojasnil formulo v luči vsebine lista, v katerem stoji.

Odtod stopi M. korak dalje in vprašuje, mar niso teodozijanci v 7. pogl. aleksandrijske pravne formule iz l. 633 umeli Ps.-D.-a v subjektivnem smislu. Teodozijanci (severijanci) so odklanjali kalcedonsko definicijo o dveh naravah in se držali formule aleksandrijskega Cirila o »eni včlovečeni ‚physis‘ božje Besede«, ž njo naglašujoči, da sta v Kristusu božanstvo in človeštvo zedinjena v en suppositum, eno osebo, vendar tako, da se nista zlila v eno naravo (ἀσυγγύτως, inconfuse). Kristološki nauk teodozijancev je bil v stvari pravoveren; monofizitsko terminologijo, ki so jo rabili, treba umeti izključno v antinestorijanskem smislu. V zadnjem odstavku (str. 149—151) pojasnjuje M., kako so teodozijanci v borbi z (navideznim in resničnim) nestorijanizmom mogli porabiti Ps.-D.-evo formulo v subjektivnem smislu, jo izpopolniti s svojo terminologijo in učiti e n o Kristusovo teandrično dejavnost, da bi zanikali dve zase bivajoči dejavnosti, t. j. dva delujoča subjekta, dva principia quae, in naglasili eno dejavnost, t. j. dejavnost enega delujočega teandričnega subjekta, enega principium quod, Kristusa Boga-človeka, ki — eden isti — deluje po svojem božanstvu in človeštvu. Če je to tako, se ne more reči, da so teodozijanci Ps.-D.-evo formulo izmalčili, ko so postavili vanjo »e n o teandrično dejavnost«, s katero Kristus izvršuje božja in človeška dela, marveč so formulo v subjektivnem smislu izpopolnili in primerno izrazili s svojo terminologijo. Kakor so Sofronij

in za njim drugi, ki umejo Ps.-D.-a v objektivnem in antimonofizitskem smislu, prišli do te razlage zaradi vpliva formule Leona Vel., vzete v objektivnem pomenu, tako so teodozijanci prišli do svojih antinestorijanskih kristoloških formul o Kristusovi volji in dejavnosti zaradi vpliva ideologije in terminologije Cirila Aleksandrijsca.

Izraz »ena Kristusova teandrična dejavnost«, dasi v subjektivnem smislu pravoveren, se mora vendarle odkloniti, ker nasprotuje splošno običajnemu izražanju, in zlasti še zato, ker je zaradi kaledonske definicije dveh narav treba priznati v Kristusu dvojno voljo in dvojno dejavnost.

M. v zadnjem odstavku pravi samo, da se je vse to moglo tako vršiti. Dokaz, da se je tako vršilo, bo podal v tretji razpravi, v kateri bo pojasnil kristološko ideologijo in terminologijo teodozijancev s posebnim ozirom na nauk o Kristusovi volji in dejavnosti. Pa že iz sedanje razprave se vidi, da se bo početek monotelizma pokazal v drugačni luči nego doslej in da bo nova luč posijala tudi na obsodbo monotelizma in papeža Honorija na šesti vesoljni sinodi.

Veseli me, da morem M.-evim izsledkom in njegovemu dokazovanju popolnoma pritrditi, in želim, da bi nam zadnjo uvodno razpravo prav kmalu podal.

Škoda, da je ostalo v tisku toliko napak. Omeniti hočem samo tiste, ki motijo misel. — Str. 105 v. 3 od sp. manjka v tekstu beseda humana: neque humana secundum hominem perfecit. — Str. 110 v. 9 od zg.: quonam sensu — ne quoniam. — Str. 111 v. 11 od zg.: arbitrum — ne arbitrem. — Str. 137 v. 3 od zg.: exercuit — ne exseruit. — Str. 145 v. 23 od sp.: ratione sui — ne rationes. — Str. 152 v. 19. 18 od sp.: versionem, an sit — ne versionem. An sit. — Str. 152 v. 15 od sp.: fallibiliter — ne fallibile. — Str. 164 op. 100 v. 1. 2: ὑπάρ-χουσιν — ne ὑπαρ-χουσιν. — Str. 167 op. 135 v. 5 od sp.: obiective — ne obiectiva.

F. K. Lukman.

Deneffe Aug. S. I., **Gualterii Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O. F. M. Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae.** (Opuscula et textus. Ser. scholast. fasc. IX.) 8^o, 60 pp. Monasterii 1930, Aschendorff. M 1.20.

Valter de Château Thierry, 1246—49 kancelar pariške univerze, nato nekaj mesecev pariški škof, u. 23. sept. 1249, podaja v svoji kvestiji 27 »auctoritates et rationes« za pobožno vero, da je bila M. B. poveljučana na duši in telesu v nebo vzeta. — Frančiškan Bartolomej Bolonjski je bil kmalu po 1270 nekaj let magister regens v Parizu, 1285—89 provincijal v Bologni, u. po 16. jul. 1294. V tem zvezku je natisnjen ves tekst dveh njegovih kvestij o Marijinem vnebovzetju in začetka magistrovih odgovorov iz nadaljnjih dveh. Bartolomej lepo utemeljuje vero v vnebovzetje, a prav tako jasno odklanja nauk o brezmadežnem spočetju (prim. str. 36 nsl.). Deneffe je vse tekste prvič izdal; poleg krit. aparata k tekstu je dostavil stvarne pripombe. Uvod obsega poročilo o obeh avktorjih (podatke o Bartolomeju, ki ga je Longpré šele pred 10 leti »odkril«, je sestavil F. Pelster), o stanju nauka o vnebovzetju M. B. v 11. in 12. stol., o rokopisih in bibliografijo. Za dogm. seminarje zelo porabno.

F. K. Lukman.

Jaklič dr. Franc, **Misijonski škof Friderik Baraga**. Vel. 8°, 240 str. Založila Družba sv. Mohorja v Celju 1931.

Iz svoje rane mladosti se pisec teh vrstic spominja, kako velik vtisek je napravila knjiga o Frideriku Baragi, ki jo je pred več kot 60 leti spisal prof. dr. Leon Vončina in jo je Mohorjeva družba izdala l. 1869. Po tej knjigi je v 70 letih preteklega stoletja Baraga postal poleg Slomškega najpopularnejši mož na Slovenskem, v ljubljanski škofiji še bolj ko Slomšek. Čez več ko 60 let je bilo pač primerno, da smo dobili novo knjigo o tem znamenitem možu. K sreči se ni izpolnilo, kar je Baraga tako ostro zabičal svoji sestri, da naj vrže v ogenj vse, kar bi po njegovi smrti moglo služiti za njegov življenjepis (Vončina, str. 3). Trdo je bilo to naročilo, subjektivno z njegove strani opravičljivo, ker ni hotel iskati slave in hvale pri ljudeh, toda imajo tudi drugi besedo in se smejo opirati na besede Kristusove: »Tako naj sveti vaša luč pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 5, 16).

G. Jaklič je imel na razpolago več virov kakor nekdanj Vončina; ne samo pisma in spise Baragove, ampak tudi dokaj obširno slovstvo, ki je od tistega časa prišlo na svetlo v slovenskem, nemškem in angleškem jeziku. Prav posebno se je med tem pojasnilo vprašanje janzenizma na Slovenskem. Vončina nič ne omenja težav, ki jih je imel B. v Šmartnem, v Metliki se le rahlo tega dotakne; o B. name-ravani zaroki Vončina molči, zato pa ima vse polno moralizujočih refleksij, kakršne so bile takrat v navadi v poljudnih življenjepisih. Jaklič govori kot zgodovinar in nam predstavlja dogodke, kakor jih je našel v virih, vendar je tudi njegovo pripovedovanje mikavno in spodbudno, da čitatelja na nekaterih mestih skoraj do solz gane in mu vzbuja občudovanje, koliko je ta služabnik božji trpel in delal za božje kraljestvo na zemlji.

Za Baragovo misijonsko delovanje se je zelo zanimal tudi naš Slomšek. V pismu 2. nov. 1834 piše takratnemu ravnatelju škof. pisarne, pozneje proštu lavantinskemu Fr. Fridrichu med drugim to-le: »Laut Schreiben aus Laibach wird die brave Schwester des Missionärs Baraga mit einem Knechte dem Bruder nach Amerika nachfolgen, um sich bey ihm der Erziehung der weiblichen Jugend zu widmen. Auch der berühmte Pomolog Pfarrer Pirz von Birken-dorf in Oberkrain hat bereits die Aufnahme vom Bischofe Resé in Detroit, und hat bereits auf den Tischtitel verzichtet, falls man ihm die Auswanderung gestattet. Alle drey dürften die weite Reise mit-sammen unternehmen.«

Zanimiv je osebni stik med Baragom in Slomšekom. G. pisatelj se ga dvakrat dotakne. Prvič ga omeni na str. 123, ko pravi, da so Baragova pisma (pač Leopoldinski družbi in ne Slomšku) in njegovi uspehi napotili Slomškega, da je l. 1836 izdal svoj spis »Krščanska beseda...« V resnici je ta spis njegovo poslovenjeno predavanje, ki ga je imel najprej v nemškem jeziku v Celovcu v prid Leopoldinske družbe. Drugič ga omeni na str. 181, ko je Baraga prišel l. 1854 na obisk k Slomšku k Sv. Andražu. O sprejemu v Celju ima Vončina nekaj več podrobnosti. Celjski opat Vodusek je sprem-

ljal Baraga do Slovenjgradca, kjer so kosili pri Goletu (ta gostilna je še danes v Slov. gradcu, a imenuje se Gol ne Golè). Mesto »iz Celja se je Baraga napotil —«, bi imelo stati iz Slovenjgradca —. Slomšek mu ni poslal kočije naproti do »Tavberga« — tega kraja ni ne na štajerski in ne na koroški strani, — ampak do Dravograd ali, kakor ondotni domačini pravijo, do Traberka. Osebnost sta se pač oba velika moža videla prvič in zadnjič v pozemeljskem življenju; žal, da o njunem sestanku nimamo natančnejših poročil. V prijateljsko razmerje je kanilo malo nesoglasja vsled postopanja obeh Rešev, ki sta se oglasila za misijone, potem se pa v New Yorku izneverila Baragi, kakor pravi Jaklič (str. 181). Ta zadeva je dala povod, da je Baraga pisal Slomšku tri pisma, ki so se ohranila v Slomšekovi zapuščini, in jih pisec teh vrst objavlja v tem časopisu (str. 271 nsl.). O Juriju Rešu pravi Jaklič, da je postal redemptorist. Iz pisma, ki ga je pisal Reš Slomšku 10. aprila l. 1856, je sklepati, da je bil takrat še sveten duhovnik. V Mariboru nimamo pomočkov, da bi se dala zasledovati daljnja usoda obeh bratov, iz njunih pism je pa razvidno, da jima v nemških misijonih ni bilo z rožicami postlano. Ugotoviti je dalje, da Reša nista bila doma iz Brež, kakor piše g. Jaklič, ampak iz Poreč nad Celovcem ob Vrbskem jezeru, kakor je razvidno iz takratnih šematizmov, ki navajajo »Pörtschach« kot njun rojstni kraj.

Zanimiva bi bila paralela obeh mož, Baraga in Slomška. Oba sta v neprestani borbi s takratnim duhom časa — janzenizmom in jožefinizmom. Baraga deluje bolj »in spiritu Eliae«, previdni Slomšek pa »in spiritu s. Francisci Salesii«. Nasprotovanje tej struji se je smatralo za protidržavno (kaj na svetu pač ni že veljalo za »protidržavno«!), in tako je mrki janzenizem pognal mladega Baraga že v početku njegovega delovanja med neznabože v Ameriko, Slomšek je pa postal domači apostolski misijonar med svojim teptanim in zanemarjenim ljudstvom, a so se nad njim zgostili oblaki ob koncu njegovega življenja, ker je delal napatje iz jožefinizma in janzenizma porojenemu nemško-liberalnemu etatizmu.

Mali slovenski narod je dal tisti čas, ko je Baraga živel, dolgo vrsto požrtvovalnih mož, ki imajo ogromno zaslugó ne samo za svoje ljudstvo, ampak za civilizacijo v širokem svetu in za vesoljno cerkev: Baraga, Pirc, Slomšek, Knoblehar in njih spremljevalci so svetle zvezde na našem obnebu. V zahvalo za to nam je Amerika po Wilsonu povrnila uslugo — s koroškim plebiscitom, italijanski visoki cerkveni krogi pa prezirljivo vihajo nos čez »questa povera gente« in puste, da kruta paganska sila divja proti nedolžnemu slovenskemu ljudstvu. Stoji pa zapisano: »Et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus et ea, quae non sunt, ut ea, quae sunt, destrueret« (1 Kor 1, 28). Baraga in Slomšek sta udejevala v svojem življenju in delovanju visok verski idealizem, ki ju — po naši sodbi — usposoblja za čast oltarjev.

F. Kovačič.

Mayer Heinrich, **Katechetik**. Theorie des Religionsunterrichts für Volks-, Fortbildungs- und höhere Schulen. 2. verm. Auflage. 8^o, 199 str. Freiburg i. Br. 1928. Herder & Co.

Etl Otto, *Katechetische Didaktik und Pädagogik*. Eine erste Einführung in das katechetische Wirken. 8^o, 181, str. Graz 1931, Styria.

Hefler Ferdo, *Metodika religijske nastave i odgoja*. Za učiteljske škole. 8^o, 120 str. Zagreb 1931.

Kateheza ima opraviti z večnimi resnicami; novotarije, ki gredo le za hipnimi vtisi, niso za katehezo. Zato je vsaka katehetika v glavnem še vedno to, kar je Avguštinova razprava »De catechizandis rudibus«. Vsaka dobra katehetika pa hoče biti tudi »sodobna«: pomagati želi katehetu, da zanese večne resnice v življenje, prav v življenje, kakršno žive sodobniki, med katerimi in za katere dela. — Izmed navedenih del sta Etlava didaktika in Heflerjeva metodika dobri priročni knjigi za začetnika, ki dobi pri Etlu poleg mnogih didaktičnih in pedagoških navodil še veliko primerov za učno in vzgojno delo; ob jedrnatih vsebini Mayerjeve knjige pa bo v katehezi že izkušeni veroučitelj lahko pogledal svoje katehetsko delo ter ga oplodil z novimi mislimi.

Ker je »delovna šola« geslo novejšje šolske pedagogike, govori o delovni šoli tudi vsaka izmed treh navedenih katehetik. Lepo pravi Hefler: Cerkev sama je bila vedno delovna šola: grešnike je vzgajala za svetnike, uvedla je Jezusov nauk v življenje v brezštevilnih kulturnih, karitativnih in socialnih napravah. Zakramenta sv. pokore in sv. R. Telesa sta vprav čudoviti sredstvi proti vsakršni pokvarjenosti. Če hoče delovna šola, da se učenci pri skupnem delu čutijo kot družina, pa katehet misel življenjske zajednice posebno lepo ustvarja, če učence navaja, da se skupne službe božje udeležujejo kot ena družina božja; v smislu delovne šole je, če katehet učno snov obravnava primerno krajevnim razmeram, 7. božjo zapoved n. pr. drugače s proletarskimi otroki, drugače z otroki iz premožnih družin. Po pravici pa poudarjata Hefler in Etl, da je šola delovna tudi takrat, ko se učenec vadi, da pazi in posluša, da vsak hip z vprašanjem ne prekine učitelja; delovna šola ni le pouk, pri katerem učenci veliko govore, ampak gotovo spada v delovno šolo tudi tiho sodelovanje učencev, v katerih se vzbujajo pritrjevanje, veselje, dobri sklepi, vrednostno poudarjena čuvstva, ki vplivajo tudi še na poznejše življenje. Etlu se zdi verouku primerna tudi delovna šola po tako zvani daltonski metodi (Dalton v Sev. Ameriki). Zdravo jedro te metode je samodelavnost učencev, zavest odgovornosti za delo, čim več ozira na posebnosti posameznih učencev. Tudi pri molitvi bi mogli biti učenci še bolj »delovni«, kot so običajno; katehet naj jih vadi, da iščejo sami izraza svojemu občevanju z Bogom. Kako prosiš Boga odpuščenja? Kako moliš, če hočeš angela varuha česa prositi? — Risanje pri verouku vse novejšje katehetike priporočajo; posebna prednost risanja pred ponazorovanjem s slikami je v tem, da risbe pred očmi učencev nastajajo. Da za risanje ne gre preveč časa, ga katehet kot vsako drugo ponazorovanje spretno vpleta med pouk. — Formalnih stopenj ne more pogrešati nobena kateheza. Katehet bo pa pri posameznih katehezah učni čas med formalne stopnje različno porazdeljeval; formalnih stopenj ne bo vselej strogo ločil, posebno pa se bo varoval premlevanja praznih besed, zlasti

opominov k pazljivosti. Kjer se snov pravilno obravnava, pride pazljivost sama po sebi.

Mayer ima na 20 straneh tudi posebno pedagogiko in kateheto za verouk na srednjih šolah, na zadnjih 24 straneh pa dobre zglede, vsakega po drugem vzorcu, primernem snovi dotične kateheze. Srednješolske katehete, katerim dela težavo obsežnost učne snovi, potolaži Mayer: »Bolje je, da vodimo učence ob nekaterih odločilnih točkah k samostojnemu mišljenju, kot da se zadovoljujemo s priučenimi mislimi učencev glede na mnogo stvari.«

Jos. Demšar.

RAZNO.

SV. AMBROZIJA RAZLAGA LK 6, 17—23.

(Pripombe k lekcijam 3. nočna officii plurimorum martyrum extra tempus pasch. 2^o loco.)

Nekje sem čital, da berila iz spisov sv. Ambrozija v rimskem brevirju niso posebno srečno izbrana. Nočem trditi, da velja ta sodba za vse iz Ambrozijevih del vzete lekcije ali za večino njih, ni pa dvoma, da je opravičena za berila 3. nočna v officiju več mučencev izven velikonočnega časa k evangelijski perikopi Lk 6, 17—23, t. j. poročilu o Gospodovem blagrovanju čednosti, ki jih Lk našteva četvero, Mt na vzporednem mestu (5, 3—10) pa osem. Berila so vzeta iz V. knjige Ambrozijeve razlage Lukovega evangelija, in sicer:

lect. VII: Expos. evang. sec. Luc. V, 46,
 " VIII: " " " " V, 49,
 " IX: " " " " V, 50¹.

Začetek, VII. lekcija, je lep primer Ambrozijeve alegorizujuče eksegeze in brez težav. Med VII. in VIII. lekcijo sta brez škode za zvezo izpuščena odstavka V, 47. 48. IX. lekcija je umljiva, je razlaga prvega blagra po Mt in Lk. Težko umljiv pa je konec VIII. berila. To je namreč uvod k daljši, 20 odstavkov (V, 49—68) obsegajoči razlagi osmih in štirih blagrov; v tem uvodu so trditve, ki jih pojasnijo šele nadaljnja izvajanja, katerih pa v brevirju več ni.

Razlaga blagrov (V, 49—69) je takole zasnovana:

49: Uvod: Lukovo in Matejevo poročilo se po vsebini krijeta; Lk je zajel moralno vsebino (štiri poglavitne čednosti), Mt je odkril skrivnostno število osem.

50. 51: Pregled osmerih blagrov, pripombe k prvemu in sedmemu.

52: Molitev za spoznanje, kakšen red in kakšna vez je med blagrovanih čednostmi.

53—59: Red in notranja zveza med osmimi čednostmi.

60. 61: Rekapitulacija prejšnjega in pojasnilo, kaj pomeni »nebeško kraljestvo« pri prvem in kaj pri osmem blagru (pri prvem bla-

¹ V naslednjem rabim Schenklovo izdajo v Corpus script. eccles. latin. vol. XXXII (Vindobonae 1902). V tej izdaji sta št. 50 in 51 za odstavka (str. 201) na napačnih mestih. Št. 50 stoj pri besedah: »sed prius quae sunt ampliora« (v. 14), št. 51 pa pri besedah: »secunda benedictio« (v. 21). Prim. popravek na str. 545.

ženost pravičnih takoj po smrti, pri osmem popolno blaženost po vstajenju od mrtvih).

62—68: Kako je Lk osem blagrov zajel v štirih in kako je osem blagrovanih čednosti obseženih v štirih poglavitnih.

Po tem pogledu na Ambrozijeva izvajanja se vrnimo k uvodu razlage, t. j. naši VIII. lekciji, ki ima tole besedilo:

»Quattuor tantum beatitudines sanctus Lucas dominicas posuit, octo vero sanctus Matthaeus; sed in istis octo illae quattuor sunt et in his quattuor illae octo. Hic enim quattuor velut virtutes amplexus est cardinales, ille in illis octo mysticum numerum reseravit. Pro octava enim multi scribuntur² psalmi, et mandatum accipis octo illis partem dare fortasse benedictionibus; sicut enim spei nostrae octava perfectio est, ita octava summa virtutem est.«

Da je osem blagrov po Mt obseženih v štirih blagrih po Lk in narobe ter da je Lk zajel štiri poglavitne čednosti, dokazuje Ambrozij V, 62—68: »Nunc dicamus quemadmodum in quattuor benedictionibus sanctus Lucas benedictiones sit octo complexus. Et quidem scimus virtutes esse quattuor cardinales, temperantiam iustitiam prudentiam fortitudinem...« — O številu osem pri Mt pa pravi Ambrozij, da je evangelist »v onih osmerih (blagrih) odkril (odklenil, reseravit) mistično število«. Ambrozij hoče reči: v Lukovem poročilu išči moralni pomen (štiri poglavitne čednosti), v Matejevem pa glej mistični pomen. Da je v Matejevem poročilu, in vprav v številu osem, takšen skrivnosten smisel, skuša Ambrozij pokazati s štirimi razlogi, dvema zunanjsima in dvema notranjsima; prva naj pokazeta, da ima število osem v svetem pismu skrivnosten pomen, druga pa naj potrdita, da ga ima tudi na tem mestu. Za prvo, da ima osmica v svetem pismu mističen pomen, se sklicuje Ambrozij na pripombo »pro octava« v napisu nekaterih psalmov (Ps 6, 1; 11, 1). Kaj ta pripomba pomeni, tudi danes ni dognano³. Ambrozij, v eksegetični metodi učenec aleksandrijske šole (Origena), vidi v zagonetnem številu takoj skrivnostno, mistično število. Prav taka je drugim razlogom. Ambrozij meni, naj se morda (fortasse) na osem blagrov obrne biblični opomin Eccle 11, 2a: »Da partem septem necnon et octo,« ne brigajoč se za drugo polovico verza⁴. Notranja razloga, da je vprav osmerica blagrov skrivnostna, sta na videz dva, v stvari pa je eden: vprav osmi blager je najpopolnejši, saj obeta najpopolnejše plačilo za največjo čednost. »Sicut enim spei nostrae octava (beatitudo seu benedictio) perfectio est, ita octava (beatitudo) summa virtutum est.«

Da je trpljenje zaradi pravice višek kreposti, pojasnjuje milanski škof ob koncu daljše razlage o redu in zvezi med osmimi

² Lect. vulgata: inscribuntur.

³ Eksegetje niso prišli preko podmen, n. pr.: za osmino (praznika); za osmi pevski zbor; za osmi napev ali tonski način; s spremljevanjem glasbila z osmimi strunami itd.

⁴ Eccle 11, 2: »Da partem septem necnon et octo, quia ignoras, quid futurum sit mali super terram.« Smisel: Rad (sedmim in tudi osmim) dajaj, ker ne veš, kaj pride, ko boš ti pomoči potreben!

blagri. »A te igitur pacem incipe, ut, cum fueris ipse pacificus, pacem aliis feras. Quomodo enim potes aliorum corda mundare, nisi tua ante mundaveris? Profuisti igitur aliis, tulisti auxilium pluribus: festina, contende ad finem⁵. Multi cum essent exitus vitae unus domino competebat⁶... Elegit passionem, ut moreretur pro nobis... Usque ad finem te ducit, usque ad martyrium prosequitur et constituit beatitudinum palmam.« (Expos. evang. sec. Luc. V, 58. 59.) Isto ponovi v drugačni obliki v rekapitulaciji V, 60. 61, kjer izvaja, da je osem blagrovanih čednosti osem stopnic, po katerih se gre od spodaj navzgor in ki jim odgovarja prav tako po stopnjah rastoče plačilo. »Patientia vero perfectio est caritatis. Qui autem patitur persecutionem in ultimo certamine constitutus probatur adversis, ut cum legitime certaverit coronetur. Hos quidam gradus volunt esse virtutum, per quos ab ultimis ad superiora possimus ascendere. Denique sicut incrementa virtutum ita etiam incrementa sunt praemiorum; plus est enim dei esse filium quam possidere terram et consolationem mereri.« (Expos. evang. sec. Luc. V, 60. 61.) — Na videz nasprotuje stopnjevanju plačila obljuba prvega in osmega blagra: ubogim v duhu in preganjanim zaradi pravice je obljubljeno »nebeško kraljestvo«. »Numquid aequale praemium incipientibus atque perfectis est?« vprašuje Ambrozij. Zopet vidi v teh enako zvenečih besedah globlji, mističen pomen (ne forte mystice docemur) in iste besede imajo drug pomen na prvem mestu, drug pri osmem blagru: »Primum ergo regnum coelorum sanctis propositum est in absolute corpore, secundum regnum coelorum est post resurrectionem esse cum Christo.« (Expos. evang. sec. Luc. V, 61.)

Po teh pojasnilih bo — mislim — tudi VIII. lekcija jasna. Naj sledi v prevodu.

»Samó štiri blagre Gospodove je zapisal sveti Luka, osem pa sveti Matej. Toda v teh osmih so oni štirje in v teh štirih je onih osem. Ta je namreč tako rekoč zajel poglavitne čednosti, oni je v tistih osmih odkril skrivnostno število. Več psalmov ima namreč napis »za osmo« in imaš zapoved, dati delež morda tistim osmim blagrom; kakor je namreč osmi (blager, t. j. nebeško kraljestvo) višek našega upanja, tako je osmi (blager, t. j. trpljenje zaradi pravice) najvišja med čednostmi.« F. K. Lukman.

⁵ »Hiti k popolnosti«, t. j. k osmemu blagru, trpljenju zaradi pravice.

⁶ Načinov smrti je mnogo, toda za Gospoda je bil eden najbolj primeren, da je izvršil odrešenje: izbral si je trpljenje in umrl za nas. S svojim zgledom vodi Gospod kristjane do viška, do mučeništva, ki mu gre največja blaženost, beatitudinum palma.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*. Zv. II: Metafizični del. I. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 60 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 60 Din.
3. knjiga: F. Grivec, *Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju*. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski*. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 20 Din.
5. knjiga: F. Grivec, *Cerkev*. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. 70 Din.
6. knjiga: A. Ušeničnik, *Ontologija*. Učbenik. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 30 Din.
7. knjiga: *Sveto pismo Novega zakona*. Prvi del: *Evangeliji in Apostolska dela*. Po naročilu dr. A. B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak in dr. A. Snoj. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 48 Din; boljše vezave po 60, 84 in 120 Din.
8. knjiga: *Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati*. 8°. (IV et 168 pagg.) Lj. 1925. 30 Din; vez. 45 Din.
9. knjiga: *Sveto pismo Novega zakona*. Drugi del: *Apostolski listi in Razodetje*. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, *Vzhodne cerkve in vzhodni obredi*. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, *Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609*. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 25 Din.

II. Razprave:

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

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

»Bogoslovni Vestnik«

izhaja štirikrat na leto in stane v kraljevini Jugoslaviji 50 Din, za inozemstvo 60 Din.

Vsi dopisi, ki so namenjeni upravi (n. pr. reklamacije, naznanila preselitve i. sl.), naj se pošiljajo upravi B. V., Ljubljana, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman).

Bogoslovna Akademija ima pri ljubljanski podružnici poštne hranilnice račun št. 11.903.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60. Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik« Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).