

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO XII

ZVEZEK I

LJUBLJANA 1932

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Fabijan, Nauk sv. Avgušтина o veri (S. Augustini doctrina de fide)	1
Springer, De mysterio unitatis corporis mystici	27
Odar, Značaj zakona v italijanskem konkordatu (De matri- monii indole in concordato italico)	50

II. Praktični del (Pars practica):

O adventizmu. — Dr. Andrej Snoj	68
---	----

III. Slovestvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Georgija Skolarija zbranih del V. zvezek (Fr. K. Lukman) 97.

b) Ocene in poročila:

Melanges Mandonnet I. II (A. U.) 99 — Durandi de S. Porciano O. P. Tractatus de habitibus (A. U.) 101 — Balić, Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli Quaestiones disputatae de immaculata conceptione B. M. V. (F. K. Lukman) 102 — Opeka, Knjiga postave I. II (F. K. Lukman) 103 — Jansen, Ordensrecht (A. Odar) 104 — Schneider, Handbuch der weiblichen Jugendpflege (J. Ahčin) 104.

NAUK SV. AVGUŠTINA O VERI.

Dr. Janez Fabijan.

(S. Augustini doctrina de fide.)

Summarium. — In hac prima parte dissertationis S. Augustini doctrina, experientiae personalis plena, de duabus viis ad cognitionem veritatis, ratione et auctoritate, exponitur. Deinde rationis munus ante fidei actum declaratur.

Poskusiti hočem v tej razpravi podati v sistematični celoti nauk velikega sv. Avguština o veri. Ni lahko to delo. Treba bi bilo prav za prav poznati natančno celo Avguštinovo filozofijo in teologijo. Življenje se da težko spraviti v sistem. V Avguštinovem obravnavanju raznih vprašanj, posebno še o veri, pa je vse polno osebnih spominov, tako da so mnogi deli njegovih razprav o veri »mise en leçon« njegovega osebnega doživetja.¹ Neizogibno je, da se bodo v tej razpravi ponavljala različna mesta, ki vsebujejo več misli. Navedel bom nekatera Avguštinova izvajanja bolj obširno, ker je včasih težko na kratko izraziti bogastvo misli, ki je v njih, in pa, ker se mi škoda zdi okrniti njih lepoto in prepričevalnost.

I. Dve poti do resnice.

Avguštin išče modrosti. V modrosti je človekova sreča. Modrost mora biti dosegljiva vsem ljudem. A že pogled na pozikuse, s katerimi je človek samostojno hotel priti do modrosti, ga je razočaral. Še bolj je njegova osebna izkušnja pokazala notranjo slabost, ki ovira, in zunanjo zmedo, ki zapira pot k pravi modrosti, predvsem najvišji, ki človeka trajno osrečuje. Pravo modrost je mogoče najti le v spoznavanju Boga in »posnemanju« Boga. To pa je religija.²

¹ Despinéy, *Le chemin de la foi d'après Saint Augustin*. Vezelay 1930 str. 222.

² De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum I, 3—7 (PL 32, 1312—1315). De catechizendis rudibus c. 16, 17 (PL 40, 320—322). Epistola 118 ad Dioscorum 3, 13—17 (PL 33, 438—440). De civitate Dei VIII.

Iz teh osnovnih Avguštinovih misli je jasno, da govori, ko razpravlja o dveh potih do spoznanja, v prvi vrsti o religioznem spoznanju. Vendar pa utemeljuje potrebnost avktoritete kot posredovalke spoznanja in znanja z razlogi, ki so splošni in kažejo na avktoriteto kot vir tudi »človeških« spoznanj in trdnega prepričanja.

V razpravi proti skepticizmu akademikov (jeseni 386) priznava Avguštin, da še ne ve, kako daleč more seči človeška modrost; ni je še doznal (*percepisse*). Vendar pa kljub svojim 33 letom ne obupava, da jo bo kdaj dosegel, zlasti ker hoče vse drugo prezirati, kar smatrajo ljudje za dobro, in hoče samo to raziskovati. O moči človeške umske dejavnosti (*ratio*) ne dvomi. A to ni zadostna in edina pot do modrosti. Dve sta poti do spoznanja, dve sredstvi in dva nagiba, ki moreta posredovati »učenje«, znanje, trdno prepričanje: avktoriteta in umovanje.³

17 (PL 41, 242); X, 1 (PL 41, 277—279); XIX, 4. 11. 12. 20 (PL 41, 627. 637. 638. 648).

³ *Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Contra Academicos III, 20, 43 (PL 32, 957).* — Kaj pomeni »discere« pri Avguštinu? »Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus cicuti sunt per seipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere, atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant« *Conf. X, 11, 18 (PL 32, 787).* Ideje in spoznave, ki smo si jih kdajkoli pridobili in so v naši zavesti raztresene, neurejene ali neopažene, z mišljenjem o njih zbrati, opaziti in skrbeti, da jih moremo lahko motriti. Tisti, ki ima to zmožnost ali ki je dejansko tako uredil svoje spoznave, da jih more tako motriti, se je naučil in ni samo sprejel v svojega duha, ni samo zaznal. Naučiti se, pomeni torej posebno osebno dejavnost duha, aktivnost, ne samo pasivnost. Beseda »docere« nujno vključuje učinek »discere«. Učim, naučim v resnici le tedaj, če se je »učenec« »naučil«, če v resnici ve. »Nemo enim docetur, nisi discat, et nemo discit nisi doceatur. Et ideo si discipulus capax non sit eorum quae a doctore dicuntur, non potest doctor dicere: Ego eum docui, sed ipse non didicit; dicere autem potest: Ego ei dixi quod dicendum fuit, sed ille non didicit, quia non percepit, non comprehendit, non intellexit.« Ko Bog hoče učiti, da najprej um (*intellectum*), da se more človek naučiti, kar k božjemu nauku spada. »Sic docet ut scienda sciamus, aperiendo veritatem.« *Enarr. in Ps. 118 s. 117, 3 (PL 37, 1584 s.).* »Docere« pomeni torej več kakor »dicere«; vključuje, da drugi ume (*intelligit*), kar mu je rekel učitelj. *De doctrina christiana IV, 12 (PL 34, 101).* Zapovedi pa se naučimo takrat, če jih tako poznamo, da jih izvršujemo (*ea notitia qua fiunt*). *Enarr. in Ps. 118 (PL 37, 1550).*

Sam se nikdar ne oddalji od Kristusove avktoritete, zakaj nobena druga ni bolj utemeljena in veljavna. Poleg tega pa išče tudi umstvenega spoznanja resničnosti, umstvenih razlogov za versko prepričanje, umevanja tega, kar veruje. V tem oziru upa, da mu bo zaenkrat služila tudi filozofija Platonikov.⁴ Učenje, nauk, avktoriteta sv. pisma mu je za religiozno spoznanje in znanje na prvem mestu, lastno umovanje iz tega nauka izhaja; umovanje filozofov mu je sredstvo za utemeljitev religioznih spoznav ali njih poglobitev, kolikor ne nasprotuje učenju naših sv. knjig.

V knjigi *De ordine* (jeseni 386), ki v njej dijakom razlaga tudi metodo, po kateri se morejo naučiti in doseči zaželeno izobrazbo,⁵ poudarja zopet dve poti, ki vodita do cilja. »Da se kaj naučimo, se moramo nujno pustiti voditi od dveh sil, avktoritete in umovanja. Časovno je avktoriteta prva, stvarno, po odličnosti pa umovanje.«⁶ Za neizobražene množice je za ta namen koristnejša (*salubrior*) avktoriteta dobrih, za izobražene pa je primernejše samostojno umovanje (*ratio*, spoznanje iz razlogov). Ker pa vsak šele postane izobražen ali izkušen, sposoben za samostojno umovanje in je torej najprej neizkušen, neizobražen, zato odpre le avktoriteta vrata vsem, ki se želijo poučiti o velikih in skrivnostnih dobrinah (*magna et occulta bona*).

Iz teh misli je razvidno, da je avktoriteta potrebna vsakemu, kdorkoli teži za znanjem, in le s pomočjo avktoritete, ki nas uči, moremo doseči »izkušnost in izobrazbo«, ki nas usposablja za globlje umevanje. Avktoriteta kaže razne zapovedi za življenje. Kdor živi po njih, postane sposoben za spoznanje razlogov in prizna, kako utemeljeno je bilo vse,

⁴ »Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentior. Quod autem subtilissima ratione persequendum est: ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem, apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.« *Contra Acad.* III, 20, 43 (PL 32, 957).

⁵ »De ordine studendi... quo a corporabilis ad incorporalia potest profici.« (*Retract.* I, 3, 1).

⁶ »Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.« *De ord.* II, 9, 26 (PL 32, 1007).

čemur je sledil »ante rationem«. Spozna tudi, v čem obstoji to umovanje, »ratio quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit«. Tisti, ki se zadovoljijo samo z avktoriteto, se trudijo za lepo življenje, pa se ne brigajo za »disciplinae liberales«, se mu sicer ne zdijo blaženi (beati), a bodo srečni po smrti.⁷

Ko hoče razkriti zmotnost manihejskega nauka, njih moralne nazore in življenje, vprašuje: S čim naj torej začnem! Z avktoriteto ali z umevanjem? Naravno bi bilo, da pričnem z avktoriteto (dokazovanjem iz avktoritete sv. pisma), naravi primerni red zahteva, da gre avktoriteta pred umovanjem (v religioznem spoznanju). Radi grehov in strasti je človekova spoznavna sposobnost zatemnjena, zato nima pogleda za jasne umske razloge in dokaze. Na pomoč ji pride božja avktoriteta, ki more voditi slabotno moč uma k luči resnice, ker se poniža na stališče človeka (včlovečenje) in primerno govori.⁸ A ker manihejci mislijo, govorijo in delajo vse proti temu redu in vedno zahtevajo, da jim prej dokažemo, zato hoče on stopiti na pot, ki jo zahtevajo. In radi tega razpravlja najprej z umskim raziskovanjem, kako mora človek živeti. Izhaja od resnice: »Beate certe omnes vivere volumus.« Predmet blaženosti je le Bog, njega doseči pomeni torej postati blažen. Um spozna dalje tudi, da ne more gledati Boga — ne vidimo ga in videti ga ne moremo, ker smo ljudje; naša pamet stultitiae nube obtegitur. Zato je treba sprejeti zapovedi modrih. Do tu nas more voditi »ratio«. Če hoče um sedaj motriti božje stvari (Boga samega),

⁷ Ibidem. Vidi se, da k izkušnosti in izobraženosti, ki usposablja za dejavnost umovanja, spada po Avguštinovem prepričanju neko znanje v »disciplinae liberales« (n. pr. logika, retorika itd.). Sam poudarja pomen teh tudi za globlje religiozno spoznanje (cfr. knjige De musica, De magistro, De doctrina christiana, De civit. Dei etc.). A so le pomožna, koristna sredstva, ki potrebe avktoritete ne nadomestijo, kakor bomo še videli, ko bomo razpravljali o odnosu vere do znanosti. Boljša je preprosta vera brez globljega umevanja resnic, kakor pa iskanje spoznanja s preziranjem avktoritete in brez ponižne vere. V 1. knjigi Retractationum obžaluje, da je preveč poudarjal važnost teh znanosti, »quas multi sancti multum nesciunt« (I, 3, 2; PL 32, 588).

⁸ »Quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati sinceritatisque rationis aspectum idoneum intendere nequeunt, saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas.« De moribus Eccl. cath. I, 2, 3; 7, 11 (PL 32, 1311, 1315).

začne omagovati, ne more gledati,⁹ nevarnost je, da se utrujen (non electione, sed fatigatione) obrne zopet »ad familiaritatem tenebrarum«. A tu nam pride na pomoč po dobroti neizrekljive Modrosti (per dispensationem ineffabilis Sapientiae) »illa opacitas auctoritatis et mirabilibus rerum vocibusque librorum veluti signis temperatioribus veritatis, umbrisque blandiatur...« Avktoriteta, ki nam torej omogoči, da resnico spoznamo, nam z zunanjimi znamenji čudežnih del in z govorjenimi in napisanimi besedami nekako zasenči resnico, da jo moremo sprejeti.¹⁰ To pot je torej božja previdnost izbrala. Le po njej pridemo do trdnega spoznanja Boga in njegovih zapovedi. Zato katoliška cerkev tako primerno zahteva, da gre avktoriteta pred umovanjem in dokazi, vera pred umskim spoznanjem.¹¹

Dejavnost duše, ki prejema od avktoritete resnice in zapovedi za življenje, je vera, verovanje (fides, credere). Kot trdno prepričanje in priznanje se vera oslanja na pričevanje avktoritete. Dejavnost pa, ki ne potrebuje avktoritete za neposredni nagib za priznanje in trdno prepričanje, ampak ima priznanje iz neposrednega odnosa do dejstva, resnice ali zapovedi same, do njene »luči«, pa je znanje v ožjem pomenu besede (scientia) in umevanje (intellectio). »Quod intelligimus igitur debemus rationi: quod credimus auctoritati.«¹²

Dasi Avguštin to načelo dejansko uporablja predvsem za religijo, smatra vendar avktoriteto pravitako kakor »ratio« za vir in nagib spoznanj in prepričanj v človeškem življenju sploh. Splošni zakon v družbi je znamenje, da je tudi v religiji ta način

⁹ Ne gre za intuicijo v ožjem pomenu, ampak le za samostojno močenje božjih stvari, umsko spoznanje Boga, ko so nas modri k njemu obrnili in nam pokazali njegove zapovedi.

¹⁰ Da to misel izrazimo s primero, moremo resnico, oziroma Boga in njegove skrivnosti vzeti kot solnce, katerega luč more oko zreti le, če postavimo med naše oko in solnce motno steklo ali zrcalo (in speculo cfr. 1 Kor. 13, 8, 12). To »gledanje« pa je verovanje. Prim. tudi De Gen. contra Manich. II, 5, 6 (PL 34, 109): »...ut intelligeremus laboranti homini in terra, i. e. in peccatorum ariditate constituto, necessariam esse de humanis verbis divinarum doctrinarum tamquam de nubibus pluviam;« nato citira 1 Kor. 13, 8, 12.

¹¹ De moribus Eccl. cath. I, 7, 12; 25 47 (PL 32, 1315, 1316, 1331). O vprašanju ali je mogoče spoznati, da Bog je, neodvisno od avktoritete in vere, bomo pozneje govorili.

¹² De utilitate credendi 11, 25 (PL 42, 83).

bogohoten. Vprav verovanja so neobhodno potrebna vez družbe in medsebojnih odnosov. Človeka, ki veruje, ne smemo kratkotalo istovetiti z lahkovernim. Je razlika med onim, ki proučuje neko stvar (*studens alicuius rei*), in onim, ki ga zanima in želi študirati, a brez jasnosti določenega predmeta in cilja in brez uspešne volje (*studiosus*). Tako je treba tudi ločiti »*credentem*« in »*credulum*«. Biti »*credulus*«, lahkoveren, je napaka (*vitium*); biti »*credens*«, ne. V čem je razlika? Kdor veruje, ne priznava vsakega mnenja in pričevanja, ampak le ono, ki je utemeljeno. In tako je pričevanje avtoritete vir trdnega, izvestnega prepričanja.¹³ Od verovanja je odvisno prijateljstvo. Ali dela slabo (*turpiter*), kdor veruje v prijateljstvo, ali pa je nemogoče imenovati koga svojega prijatelja, saj njegovega prijateljskega razpoloženja ne vidimo.¹⁴ Prijateljev obraz vidiš, svojo vernost (prijateljsko dobrohotnost in zvestobo) tudi vidiš (se je zavedaš), a dobrohotnosti, vernosti, notranjega razpoloženja prijatelja pa ne vidiš, to le veruješ, čeprav imaš kdaj zunanja znamenja, ki potrjujejo, da ima prijatelj v duši to naklonjenost. Ljubezen more tudi hliniti.¹⁵ Razrahljale bi se vezi med zakonci, sorodniki. Zakonci se ne bodo mogli ljubiti, ne bodo mogli želeti otrok, otroci ne bodo mogli ljubiti svojih staršev, ne bodo jim dolžni pokorščino, saj svojega izvora iz njih ne vidijo, ne vidijo tudi njihove notranje ljubezni. Koliko stvari verujemo na podlagi pričevanja ljudi, zgodovine! Brez vere bi bila človeška družba naravnost nemogoča.¹⁶

Vse naše izvestno spoznanje je ali »gledanje« ali verovanje. Pri »gledanju« smo sami sebi priče, pri verovanju pa se opiramo na druge priče, ki jim verujemo, ko nam pričajo ali z govorjenjem ali s pismenimi ali drugačnimi dokumenti. Ko ta vidna znamenja overovimo in že tako spoznamo, da so »*testimonium idoneum*«, verujemo, kar nam razodevajo in česar ne

¹³ Op. cit. 9, 22 (PL 42, 80).

¹⁴ Op. cit. 10, 23 (PL 42, 81).

¹⁵ De fide rerum, quae non videntur 1, 2; 2, 3 (PL 40, 172, 175).

¹⁶ De fide rerum... 2, 3 (PL 40, 175). — »*Quis enim non videat pietatem, nisi ita sit, sanctissimum generis humani vinculum superbissimo scelere violari. Multa possunt afferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum.*« De util. credendi 12, 26 (PL 42, 84). — Vse to je verna slika Avguštinovega osebnega izkustva. Conf. VI, 5, 7.

vidimo.¹⁷ Upravičena pravimo, da tudi ono, kar »certissime credimus«, vemo, da celo gledamo, čeprav ni to našim zunanjim ali notranjim čutom neposredno vidno. Vemo sicer v pravem pomenu to »quod mentis certa ratione teneatur«. »Quod scimus, igitur debemus rationi, quod credimus, auctoritati.« Vendar pa »scire« v navadnem govoru (in sermone usitatiore) imenujemo tudi verovati »idoneis testibus«. Tudi sv. pismo tako govori. Za oboje moremo reči, da vemo, da le poznamo razliko med obojim.¹⁸

Če Avguštin poudarja predvsem upravičenost in potrebo avktoritete in tako vere kot vira spoznanja posebno v religiji, je to umevno, ako mislimo na to, da se je boril proti racionalistom manihejcem, ki so zaničevali zahtevo katoliške cerkve, da je treba najprej verovati. Tudi Avguštinovo osebno izkustvo, njegova pot v katoliško vero preko manihejskega racionalizma nam dela še bolj umljivo vemo, s katero vedno nanovo govori o potrebi avktoritete in vere v religiji. V svojem spisu *De utilitate credendi* (l. 391) skuša svojega prijatelja Honorata, ki je bil še v maniheizmu, kamor ga je bil Avguštin zavedel, spraviti v katoliško cerkev. Najhujša spotika Honoratu je katoliška zahteva, da je treba najprvo verovati. Ker je ta razprava najbolj temeljita obramba potrebe vere tudi kot vira spoznanja in obenem tudi slika Avguštinove lastne poti, zato povzamemo še glavne misli iz nje.

Avguštin popisuje Honoratu svojo pot iz maniheizma v katoliško cerkev. Vodila ga je vedno silna žeja po spoznanju resnice. Manihejci mu ga niso dali, tudi toliko slavljeni škof Faustus ga ni prepričal. Zato se je večkrat nagibal k dvomljivcem akademikom. Vendar pa si ni mogel misliti, da človeški um ne bi bil zmožen spoznati resnico. Domislil se je, da je

¹⁷ »Constat igitur scientia nostra ex rebus visis et creditis; sed in iis, quae vidimus vel videmus, nos ipsi testes sumus, in his autem, quae credimus, aliis testibus movemur ad fidem, cum earum rerum, quas nec vidisse nos recolimus nec videmus, dantur signa vel in vocibus vel in litteris vel in quibusque documentis, quibus visis non visa credantur.« *Epistola* 147 (*De videndo Deo*) 3, 8 (PL 33, 600).

¹⁸ *Ibid.* — *Prim. De util. cred.* 11, 25 (PL 42, 83); *Retract.* I, 14, 3 (PL 32, 607).

¹⁹ »Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quarendi modus lateret, eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum.« *De util. cred.* 8, 20 (PL 42, 78).

morebiti le način iskanja napačen in da bi bilo treba dobiti ta način, to pot od neke božje avktoritete. Heretiki (manihejci) obetajo, da bodo vsakemu dali najprej umsko razlago in razloge »de obscurissimus rebus«, pravijo, da nočejo najprej naložiti »iugum credendi« kakor katoliška cerkev, ki zahteva vero od vseh, ki pridejo k njej, marveč da hočejo odpreti »docendi fontem«. A tako govorijo le iz demagogije (ut aliquam concilient multitudinem nomine rationis, qua promissa naturaliter anima gaudet humana). Iz želje po spoznanju resnice, in ker ne poznajo svojih moči in svojega duševnega zdravja, zaidejo tako nekateri k njim, ki jih varajo in zastrupljajo. Resnične religije pa ne dosežemo, ako ne verujemo neki dobro utemeljeni avktoriteti.²⁰

Če je že za obstoj družbe vera potrebna, je še tem bolj v religiji.

Najprej skuša Avguštin prijatelju dopovedati primernost in potrebnost vere v religiji z zgledom, s katerim odbije obenem očitek lahkovernosti. Večja napaka je izročiti nauke in skrivnosti religije onemu, ki je ni vreden, ker hlini svojo pripravljenost, kakor pa verovati ono, kar učitelji religije povedo. »Concedis ut arbitrator magis culpandum esse, tali homini pandere, si quae sunt sancta secreta, quam religiosus viris de ipsa religione aliquid affirmantibus credere.« Vzemimo torej katehumena in katebeta. Učitelj religije ne vidi v srce katehumena niti mu ta sam ne more razkriti svoje notranjosti, da bi jo neposredno spoznal, le zatrjuje mu, da se ne hlini. Učitelj mu veruje. Ali ni primerno, da tudi ti veruješ meni, ker ti hočem dobroto izkazati s tem, da ti dam religijo?²¹

Sv. Avguštin zelo poudarja potrebo vere avktoriteti iz dejstva, da je prava religija le ona, ki je univerzalna, pristopna vsem ljudem. Vsi ljudje hrepenijo po sreči. Srečo morejo najti le v religiji. Zato pa imajo vsi ljudje pravico do religije. A do nje morejo priti le, če jih uči in vodi avktoriteta. Zato je tudi znak prave religije, da je v njej učeča avktoriteta. Brez znamenj univerzalnosti, katolicitete in zato tudi avktoritete ni resnične religije. Zato pa morajo tudi tisti, ki mislijo, da so spo-

²⁰ »Nam vera religio, nisi credantur ea quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest.« De util. cred. 9, 21 (PL 42, 79).

²¹ Ibidem 10, 23 (PL 42, 81).

sobni brez avtoritete in torej brez vere najprej spoznati razloge (rationem) resnic, skrivnosti in zapovedi, iz tega socialnega ozira tudi najprej verovati in šele po tem ovinku težiti za umevanjem.²² Če pri tej zahtevi po razvičnem spoznanju vztrajajo, je religija masam dejansko nemogoča. Saj jih je malo, ki so sposobni za samostojno religiozno spoznavanje. Niti ne more posameznik vedeti, če je vprav on zmožen. Marsikdo svoje zmožnosti precenjuje, drugi jih zopet podcenjuje. Prvega je treba malo ponižati (*reprimendus est*), drugemu pa dati poguma (*excitandus*); tako se oni drzno ne prenaagli, ta pa ne obupa. In če bi bil *Honoratus* med tistimi, ki so sposobni, »*facillime divina secreta ratione certa capere*«, kar bi mu katehet veroval, kaj mu škoduje, če gre po isti poti kakor oni, ki najprej verujejo. Nič! Nasprotno pa škoduje vsem, ki nimajo tolike bistrournosti, pa bi po njegovem zgledu zaželeli tudi njegove nevarne poti. Tako pa je prisiljen počasi hoditi, čeprav bi mogel leteti, da ni komu »*periculososo invitamento*«. Iz tega socialnega ozira je torej vsak dolžan najprej verovati in šele potem iskati umevanja vsebine. Tako je previdnost uredila resnično religijo, to je božja zapoved, to je tudi tradicija do danes. Kdor bi hotel to pot zavreči, bi iskal »*ad veram religionem sacrilegam viam*«. In če gre po tej poti, ne dospe do cilja, ki je »*Deus ratione cognoscendus*«. Zakaj brez božje pomoči se bo vsak še takšen veleum plazil po tleh. Bog pa bo pomagal takrat, če bodo vsi, ki težijo k njemu, imeli ozir in skrb za človeško družbo.²³

Se na drug način utemeljuje Avguštin potrebnost vere pred umevanjem v religiji in dokazuje potrebo božje avtoritete. Vsi ljudje se delijo glede religije, kjer gre za božje češčenje in spoznanje (*de colendo et intelligendo Deo*), v modre in nemodre (*sapientes, stulti*). Modri niso oni, ki so drzni in duhoviti (*cordati et ingeniosi*), ampak oni, ki imajo tako veliko in trdno spoznanje Boga, kakor ga ljudje morejo imeti, in ki pri njih s tem spoznanjem soglaša krepostno življenje (*vita et mores*). Moder je, kdor je po svojem duhu (*mente*) tako z Bogom združen, da ni nobene stvari vmes, ki bi ju ločila. Zato je pa v sredi med človeško nespametjo in najčistejšo božjo resničnostjo človeška modrost. Drugi pa so »*stulti*«, pa najsi bodo drugače

²² Avguštin sam je šel to pot, kot lepo razlaga Conf. VI, 5, 8.

²³ »*Tunc autem adest, si societatis humanae in Deum tendentibus cura sit. Quo gradu nihil firmitus in coelum reperiri potest.*« Ibid. 10, 24 (PL 42, 82).

kakorkoli izobraženi. Kdo ne bo razumel, da je bolje slediti ukazom teh modrih, kakor pa po svoji glavi živeti (suo iudicio vitam degere)? Nemodri ne bo grešil, kadar bo poslušal modrega, ki ima krepost (*»virtus«* je *»recta ratio«*, ta pa je *»regula morum«*). Že v človeških stvareh je torej pametno poslušati modre, koliko bolj še v religiji. Če bomo tu iskali modrih, da nas poučijo, bomo manj občutili oblast naše nespameti in se je bomo mogli enkrat iznebiti.²⁴

A če načelno priznamo avtoriteto modrih v stvareh religije, pa je praktično neizmerno težko dobiti iz množice *»modrih«* one, bi jim dejansko sledili. Zakaj v stvareh, *»quarum cognitione constat sapientia«*, je toliko nasprotnih mnenj, da ni med tako zvanimi modrimi, filozofi, ali nobeden moder ali pa samo eden. Kako naj tega prepoznamo? Saj *»stultus«* nima pojma o resnični modrosti (*sapientiam stultus ignorat*); zakaj modrosti ne more videti z duhovnim očesom (*mentis oculo*), kdor je sam nima. Zato je ne more tudi na drugem človeku spoznati, dokler je *»stultus«*. Če pa ima točen pojem modrosti, je že moder.²⁵ A če bi se mu posrečilo odkriti resničnega modreca, bi se predal popolnoma njegovi avtoriteti, da ga poučuje in vodi, bi ga posnemal in se tako približeval Bogu. A vendar modri je tudi samo človek, more se motiti, more grešiti. Kako bi se mu mogel torej *»nespameten«* popolnoma izročiti, kako bi mogel biti popolnoma varen v vodstvu človeka, ki ima slabosti kakor drugi ljudje? Ne morem zaupati v človeka.²⁶ Kaj lahko tudi proti volji izgubimo takega človeškega vodnika.

Kdo naj reši to veliko težavo (*immanis difficultas*)? V religiji jo more razrešiti le Bog. Če ne verujemo že vnaprej, da je in da pomaga človeški pameti, potem seveda nikar ne iščimo prave religije.²⁷ Tako tudi v tem pogledu katoliška cerkev pravilno zahteva vero pred prejemom religije in šele potem, ko nas ta očisti, vpelje v umevanje.²⁸

²⁴ Op. cit. 12, 26. 27 (PL 42, 84); 15, 33 (PL 42, 88).

²⁵ *»Quod autem intellectui capitur, intus apud animam est: nec id habere quidquam est aliud quam videre.«* Op. cit. 13, 28 (PL 42, 85).

²⁶ Prim. De moribus Eccle. cath. I, 6, 10 (PL 32, 1315).

²⁷ Vero v Boga in božjo previdnost je Avguštin ohranil vedno iz otroških let (Conf. VI, 5, 7). To imajo tudi manihejci.

²⁸ *»Recte igitur catholicae disciplinae maiestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia.«* De util. cred. 13, 29 (PL 42, 86).

Od tega dokazovanja, da je posredovanje božje avktoritete moralno potrebno, preide Avguštin na Kristusovo avktoriteto, ki jo tudi heretiki (manihejci) priznavajo. A ker Kristusa ni videl sam, se drži avktoritete katoliške cerkve, pri narodih katoliške cerkve išče tega, kar je Kristus zapovedal, ne pa pri krivovercih, ki so maloštevilni, zmešani, tako novi in nimajo med seboj človeka, ki bi imel zadostno avktoriteto. Kristus je zahteval vero vase. Če bi krivoverci rekli, naj tudi Kristusu ne verujemo, dokler nimamo nedvomne jasnosti o njegovih naukih, potem niso več kristjani.²⁹

Včlovečena božja Modrost je najboljša in edino uspešna pot k religiji. Kristus je srednik človeštva, ki tava v nevednosti in grešnosti. On se je po včlovečenju ponižal k telesnosti, da jo očisti in dvigne k duhovnosti, spoznanju resnice in svetosti. Ta od Boga postavljena avktoriteta je edina, ki nagiba nespametne, da hitijo za modrostjo. Izpričana pa je ta avktoriteta s čudeži in pa z dejstvom, da ji tolike množice sledijo. To sicer modremu ni potrebno, a gre sedaj zato, da do modrosti pride-mo.³⁰

Platon sam, ki je učil, da resnice ne moremo gledati s telesnimi očmi, ampak samo z umom (*pura mente*), da se zato moramo osvoboditi strasti in podob domišljije, ki nas ovirajo, Platon sam ni mogel prepričati ljudstva s svojim naukom in ga osvoboditi ljubezni do minljivega videza in ran, ki jih zadaja, ter ga privedi do tega, da ne bi zasmehovalo onih, ki pravijo, da je nekaj, kar moremo zreti le »*mente sola et intelligentia*«. Če bi Platon poznal učitelja, ki bi to dosegel, bi ga tudi sam imel za vrednega božje časti. To pa je krščanstvo napravilo, čeprav ima tako stroge življenjske nauke. Zato je krščanska religija, nauk človeka-Boga, edina.³¹

Kaj pomeni »*ratio*« pri Avguštinu? Po njej se človek odlikuje bistveno od živali, on ne živi samo, ampak ve, da živi.³² Skupna je ljudem in angelom.³³ Je najodličnejša zmožnost v

²⁹ Op. cit. 14, 30 (PL 42, 86).

³⁰ Modrost pa je »*inhaerere veritati*«. Op. cit. 15, 33 (PL 42, 83). Cfr. *Contra Acad.* III, 19, 42. — Kristus je resnični Apolon, ki nas razveseljuje. *De ordine* I, 4, 10.

³¹ *De vera religione* 3, 3 (PL 34, 124).

³² »*Qui ergo scit se vivere, ratione non caret*«. *De lib. arb.* I, 7, 16 (PL 32, 1230).

³³ *Da gestis Pelagii* 5, 18 (PL 44, 330).

človeku, »animae nostrae caput aut oculus«,³⁴ Kot umska dejavnost je ratio »mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens«,³⁵ s to dejavnostjo moremo torej ideje in resnico zaznati v njih naravi in svojstvenosti (jih razločiti) in spajati v enoto. Ona nas vodi do spoznavanja Boga in duše.³⁶ »Ratio« je pogled (aspectus) duha, s katerim sam iz sebe (per seipsum), ne s pomočjo telesa (po čutih), zre resnico (verum); imenuje se tako tudi motrenje resnice samo, ki ni »per corpus«, ali se pa prenese tudi na resnico samo.³⁷ Ona je vir čistega spoznanja (scientia), spozna pa tudi samo sebe.³⁸ Dasi je posebno v vidu in sluhu neka sled take dejavnosti, kakor je ratio, ali se more prenesti v to, kar je »ratione factum aut dictum«, je vendar ona bistveno višja in le iz zveze z njo izhaja, da imenujemo tudi čutne stvari »rationabiles«; na neki način so predmeti čutov tudi njeni, ona jih razločuje in opredeljuje, sodi nad njimi; zunanji in notranji čuti, so njeni »ministri«, spozna tudi razliko med njimi in med seboj in svojo odličnost nad njimi.³⁹ Iz nje izvirajo vse znanosti.⁴⁰

»Ratio« torej pomeni pri Avguštinu razum kot zmožnost, dejavnost ali umovanje, pa tudi predmet, resnico (verum), ki določa to dejstvovanje kot izvestno spoznanje (umski razlog, dokaz, nagib). Samoposebi je »ratio« usmerjena na resnico, a navidezni in zmotni dokazi in razlogi povzročajo, da se moti, radi česar seveda še ne bomo obupali nad njeno dejavnostjo.⁴¹ »Ratio« je kot »habitus« sicer izpremenljiva, množina doživljanj, izkušenj, ki se vživijo v njeno celotnost, povzroča, da je različna pri raznih ljudeh in v raznih dobah. Nad njo pa je »veritas«, zakon resnice, po katerem sodi. Ta zakon je vedno

³⁴ De lib. arb. II, 6, 13 (PL 32, 1248).

³⁵ De ordine II, 11, 30 (PL 32, 1009). »Ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur.« Op. cit. II, 18, 48 (col. 1017).

³⁶ Ib. — V teh dveh vprašanjih je bistvena naloga filozofije. »Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo.« De ordine II, 17, 47 (PL 32, 1017).

³⁷ De immortalitate animae 6, 10 (PL 32, 1026).

³⁸ De lib. arb. II, 19, 51 (PL 32, 1268).

³⁹ De lib. arb. II, 4, 10 (PL 32, 1245).

⁴⁰ De ordine II, 12, 35 (PL 32, 1012).

⁴¹ Epist. 120, 1, 6 (PL 33, 455).

enak in tako more ta sposobnost kljub svoji izpremenljivosti vedno enako soditi.⁴²

Avktoriteta je lastnost osebnosti, fizične ali moralne, ki se pa lahko prenese tudi na izjave, znamenja, ki izhajajo od te osebnosti ali skupnosti, radi katere njeno pričevanje more biti ali dejansko je posredovalec resnice in torej izvestnega trdnega spoznanja, prepričanja in življenja. Je torej za spoznavajoči subjekt zunanji vir spoznav, vir, po katerem drug subjekt posreduje meni spoznave, ustvarja prepričanja, katerim je nagib v besedi, govoru, pričevanju drugega, ki se sklicuje na svoje spoznanje. Gre tu predvsem za avktoriteto v pričevanju ali svedočenju in dejavnost subjekta, ki mu je to svedočenje nagib, da sprejme vsebino izjave, čeprav je ni prej sam natančno doumel. Ko govori o veri, seveda sv. Avguštin avktoriteto tudi v tem zmislu pojmuje, čeprav njenega bistva obširno ne razlaga. Bistveni znak, ki avktoriteto ustvarja, je nazadnje samostojno spoznanje, in vsaka avktoriteta, čeprav je tudi sama odvisna od druge avktoritete, nazadnje ali neposredno ali posredno le izvira iz »avtonomnega« spoznanja. Da je pa osebnost ali njena izjava resnična in učinkovita, mora biti seveda to njeno znanje ugotovljeno ali za slučaj ene trditve posebej ali pa splošno za različne spoznave ali pa vse. In prav zato nobena človeška avktoriteta ni absolutna, popolnoma splošna, ker je že v človekovem bistvu, da je podvržen zmoti. Absolutna je le božja avktoriteta, ker le ona temelji na popolnem, nezmotljivem spoznanju in na nevarljivi resnicoljubnosti. A božje pričevanje se poslužuje oblike človeških znamenj. In zato moramo v zvezi z njimi umeti kriterije, po katerih spoznamo dejansko intervencijo božje avktoritete, ali gotova znamenja, pisma ali besede kot sredstva, ki nam posredujejo seveda v človeku primerni obliki božje spoznave. In tako nas morejo varati znamenja, tako moremo misliti, da kaj prihaja od božje avktoritete, kar v resnici ne prihaja. »Resnična, trdna in najvišja je ona avktoriteta, ki se imenuje božja,« pravi Avguštin. A glede te se moramo bati čudovitih prevar »aereorum animalium« (hudobnih duhov). Lahko varajo duše, ki so usmerjene

⁴² De vera religione 29 (PL 34, 145). Opomniti pa moram, da Avguštinova terminologija ni popolnoma stalna. O pomenu izrazov mens, ratio, intelligentia, intellectus pri Avguštinu gl. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1931, str. 54.

na bogastvo, oblast ali praznovernost. Božja avktoriteta je ona, ki ne samo »sensibilibus signis« presega vse človeške zmožnosti, ampak sama v človeški obliki (ipsum hominem agens) človeku kaže, kako daleč se je radi njega ponižala, in se ne zadovolji z učinkom na čute, ki se jim zde ti pojavi čudoviti, ampak dviga k umevnosti, k duhovnosti (ad intellectum iubet evolare); tako obenem dokaže svojo moč, vzrok, zakaj to stori, in pa pravi pomen teh čudežev (simul demonstrans et quanta hic possit, et cur haec faciat, et quam parvi pendat).⁴³ Božjo avktoriteto nam torej ta znamenja pokažejo, obstoji pa v božjem spoznanju in resnicoljubnosti. »Gospod ve naprej za dan povračila, ti ne veš, naznanil ti je on, ki ve. Ni ti prikril on, ki ve, da bo ta dan prišel. Veliko spoznanje je že, če se združimo z onim, ki ve. On vidi, ti veruj.«⁴⁴

Avktoriteta ljudi pa velikokrat vara. Čim več da človek za svoje nauke dokazov, ki jih morejo preprostejši umeti, in če živi tako, kakor uči, tem večja je njegova avktoriteta.^{44a}

Največja je avktoriteta včlovečene večne neizpremenljive Modrosti. Za modrostjo moramo težiti, k večni Modrosti hiteti. Včlovečena božja Modrost je zato največje veljave, ker je storila vse, »quibus ad sequendum Deum invitaremur«, pa tudi trpela, kar nas straši, s smrtjo in vstajenjem je premagala naš strah. To je edina avktoriteta, »quae commovet stultos, ut ad sapientiam festinent«. Ona je varna stopnjica, po kateri se dvigujemo k Bogu. Ta avktoriteta sicer ima umske razloge, jasne spoznave, a ker teh ne morejo doseči, jih nagiblje »partim miraculis, partim sequentium multitudinem«. Modremu to ni potrebno, a gre zato, da postanemo modri.⁴⁵

Avktoriteto pojmuje torej sv. Avguštin kot ugled, vpliv, moč, s katero more kakšna osebnost pritegniti človeka, da sprejme njen nauk in njene zapovedi in tako dejansko teži za modrostjo. Kakor v vsem mišljenju, tudi tu ne loči nauka in

⁴³ De ordine II, 9, 27 (PL 32, 1007).

⁴⁴ »Non parva pars scientiae est, scienti coniungi. Ille habet oculos cognitionis, tu habeto credulitatis. Quod videt Deus, crede tu.« Enarr. in Ps. 36 (PL 36, 304).

^{44a} »Humana vero auctoritas plerumque fallit: in eis tamen iure videtur excellere, qui, quantum imperitorum sensus capit, multa dant indicia doctrinam suarum, et non vivunt aliter quam vivendum esse praecipiunt.« De ordine I. c. Gre torej za dejanski manjši ali večji vpliv avktoritete.

⁴⁵ De util. cred. 16, 34 (PL 42).

zapovedi, spoznanja in življenja, gre namreč za modrost, ki brez obojega ni možna. Zato pa tudi Avguštin pri avktoriteti poudarja poleg spoznanja življenje, kakor tudi pri veri tesno veže prepričanje in pa izpolnjevanje zapovedi.

Avguštin govori včasih tudi o avktoriteti resnice same. Mislím, da najprej zato, ker tudi avktoriteta nujno vključuje spoznanje resnice iz nje same. Poleg tega pa tudi radi sorodnosti funkcije, ki jo vršita obe, da sta namreč nagiba trdnega priznanja. Tako smo si sami priče v onih spoznavnih dejavnostih, ki so neposredna spoznanja, gledanja.^{40a}

Avktoriteta nam torej posreduje, da resnico, ki je sicer še ne vidimo, vendar že sprejmemo, in na ta način omogoča, da se ji moremo tudi s svojim umom vedno bolj bližati, ko smo jo nekako vase sprejeli. Avktoriteta nas k temu spoznanju tudi vodi in nam daje poročstvo, da ga bomo dosegli, ako ji sledimo.

Povzemimo sedaj Avguštinov nauk o dveh virih in potih do spoznanja v nekaj stavkih.

1. Če gledamo na apologetični namen, ki ga imajo Avguštinovi spisi, kjer govori o tem vprašanju, nam je umevno, zakaj predvsem poudarja avktoriteto kot vir spoznanja. Manihejci so smešili vse, ki so sprejeli avktoriteto cerkve in svetega pisma, preden so kritično premotrili vsak nauk. Sicer so manihejci, ki so to racionalistično-individualistično metodo v religiji zagovarjali in se z njo postavljali, vendar tudi sami najprej zahtevali vero, ko so vabili k sebi s to obljubo, potem pa obljube niso mogli izpolniti.⁴⁰ Da je »ratio« vir spoznanja, to Avguštin brez težav priznava, poudarja le njeno zmotljivost, posebno v iskanju modrosti. A že v navadnem življenju, pri vprašanju, kako pridobiti znanje in napredovati v njem, je potrebno prejemati od drugih učiteljev. Toliko bolj pa velja to glede religije. Tu velja za odnos med »auctoritas« in »ratio«, da mora biti avktoriteta na prvem mestu, torej vera pred

^{40a} »In iis quae vidimus vel videmus, nos ipsi testes sumus, in his autem quae credimus, aliis testibus movemur ad fidem, cum earum rerum, quas nec vidisse nos recolimus nec videmus, dantur signa vel in vocibus vel in litteris vel in quibusque documentis, quibus visis non visa creduntur.« Epist. 147, 3 (PL 33, 600).

⁴⁰ Prim. Conf. VI, 5, 7; De util. cred. 14, 30 (PL 42, 86).

samostojnim spoznavanjem. Spoznavanje (ratio) je v religiji bistveno odvisno od vere. O tem bomo še posebej govorili.

2. Avktoriteta je v religiji moralno potrebna. Človeštvo se dejansko nahaja v takem stanju nevednosti in slabosti, da je za večino potreben učitelj in zdravnik. In tudi redki, ki mislijo, da so sposobni samostojno priti do prave modrosti, se morajo podvreči temu zakonu božje previdnosti. Za religijo je po Avguštinovem prepričanju torej avktoriteta v dvojnem oziru potrebna: da uči in priznanje nauka pridobi; da zapovedi življenja da in k pokorščini ukloni. Obe funkciji avktoritete, razodetje in očiščenje, Avguštin tesno veže posebno z ozirom na religiozno umevanje in na modrost, ki je cilj.^{36a} Avktoriteta, ki ji odgovarja dejavnost verovanja, se torej udeležuje v učenju nauk in v sposobnosti, da ukloni ljudi k priznanju teh nauk. Seveda mora biti »testimonium idoneum«.⁴⁷

3. Da dobimo religijo, ki nam da izvestno spoznanje ter nas očisti, je potrebno, da nam Bog pride na pomoč. Božja avktoriteta nas edina more voditi k pravi religiji. To avtoriteto imamo v Kristusu Sredniku. Njega ima katoliška cerkev in je torej njena avktoriteta od Boga ustanovljena.

4. Metodično-pedagoško pa pridemo do spoznanja te božje avktoritete v obratnem redu. »Ratio«, kolikor se nasproti avtoriteti postavlja kot vir spoznanja, ne pomeni nič drugega kakor osebno duševno zmožnost, ki se razlikuje od čutov, ki so notranje odvisni od snovnosti, ter more razlikovati in spajati posamezne spoznave, in dejavnost te zmožnosti, ki dobiva razlog za pritrditev in priznanje neposredno iz resnice ali resnic in ne po nagibu pričevanja. Ne pomeni konkretno v tem splošnem pomenu čiste naravne zmožnosti v pomenu samo naravnega udeleževanja. Avguštin si posebno tu ne stavi vprašanja, kako daleč bi mogel um kot naravna zmožnost priti v spoznanju, posebno glede religije ne. Dasi načelno to sposobnost priznava (saj že pravi, da je platonska filozofija mnogo resničnega do gnala), ima vendar pred očmi pravo religijo, in sicer konkretno in celotno, ne samo drobcev. Dalje hoče tudi utemeljiti upravičenost in potrebnost avktoritete v religiji, ki jo ima on sam in jo hoče drugim kot edino pravo pokazati: religijo, ki jo katoliška cerkev uči.

^{36a} Cfr. De util. cred. 16, 34; 18, 36; De ordine II, 8, 25.

⁴⁷ Epist. 147, 2, 7 (PL 33, 599).

II. Ratio ante fidem.

Sv. Avguštin zelo naglaša prvenstvo vere pred umom v religiji. Ko pa poudarja praktično in moralno nujno prvenstvo vere na podlagi avktoritete, nikakor ne zanika, da je pred vero na podlagi avktoritete logično po naravi potrebno naravno spoznanje nekih resnic in dejstev. Spoznanje teh mora biti možno, da moremo dati razloge svoje vere (1 Petr. 3, 15).⁴⁸ Neko spoznanje je vsakomur tudi praktično potrebno, preden more verovati.^{48a}

1. Bog v nas ne sovraži tega, s čimer nas je odlikoval pred vsemi živalmi!^{48a} Prednost pa imamo vprav po svoji duhovni duši, po zmožnosti uma, da na duhovni način dojemamo, spoznavamo. Iz tega pa tudi sledi, da je dejavnost uma upravičena z ozirom na religijo in tudi potrebna pred vero. Saj bi najprej še verovati ne mogli, če ne bi imeli razumne duše. Naravna dejavnost uma je spoznanje, da moramo nekatere stvari verovati, ker jih ne moremo še doumeti. Da je vera pred spoznanjem, »hoc utique rationis est«, je »rationabiliter visum«; logično je ta ugotovitev pred vero. Tudi vsak razlog, ki me v tej primernosti prepričuje, je pred vero. Če nevernik zahteva umskih razlogov za mojo vero in vidim, da jih ne more umeti, preden ne veruje, mu bom to razložil in dopovedal, da prežgodaj zahteva te razloge.⁴⁹

2. Primernost in potrebnost te poti do resnice po avktoriteti je seveda treba ugotoviti, preden verujem avktoriteti. Vsi razlogi, s katerimi Avguštin utemeljuje, da je avktoriteta pot k spoznanju resnice, spadajo sem, čeprav praktično niso vedno zavestni onemu, ki veruje, in ne vplivajo torej nujno pri določenem posamezniku kot nagibi za sodbo, da morem ali moram verovati.

Vedeti moramo, preden verujemo, komu naj verujemo.⁵⁰

⁴⁸ Epist. 129, 3 (PL 33, 45, 2).

^{48a} »Absit namque, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo reliquis animantibus excellentiores creavit. Epist. 120, 3 (PL 33, 452).

⁴⁹ Epistola 120, 3, 4 (PL 33, 453). Prim. Enarr. in Ps. 118 (PL 37, 1552): »Quamvis enim nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum...«

⁵⁰ »... neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum.« De vera relig. 24, 45. (Prim. 26, 48—28, 51).

Moramo prej poznati ljudi in knjige, ki jim bomo verovali,⁵¹ vedeti moramo, da je »testimonium idoneum«.

3. Nedvomno moramo, preden se predamo avktoriteti, imeti že neko prepričanje o božjem bivanju. Zakaj avktoriteta nam posreduje religijo, ta pa je v spoznanje in češčenje Boga. Saj brez tega prepričanja ne moremo najti »modrega«, t. j. človeške avktoritete, ki bi se ji zaupali, da nas bo vodila k Bogu. To prepričanje o Bogu in njegovi previdnosti moremo dobiti iz lepote sveta in iz notranjega glasu, ki nas sili, da iščemo Boga.⁵² Iz stvari, ki jih vidimo, moremo spoznati njega, ki ga ne vidimo. »Bog ti je dal um, to je tvoj notranji prebivalec, zbudi ga, pozorno naj gleda skozi okna (telesnosti). Poglej, kar vidiš, in išči, česar ne vidiš. Veruj v Njega, ki ga ne vidiš, radi stvari, ki jih vidiš.«⁵³ Da priznava Avguštin naravno spoznatnost božje eksistence in logično prednost tega spoznanja pred vero v avktoriteto cerkve, je popolnoma gotovo.⁵⁴ To prepričanje imenuje tudi verovanje, ker ni samo znanje, ne čisto razumsko priznanje, ampak je potrebna zanj tudi neka dispozicija volje, je torej odvisno od hotenja⁵⁵ in pa ker ga imamo iz splošnega soglasja, torej prav za prav avktoritete.

V knjigi *De catechizandis rudibus*, kjer podaja Avguštin metodo, po kateri naj Deogratias pripravlja katehumene na sprejem v katoliško cerkev, omenja v začetku, da so mogoče med

⁵¹ »Sed nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum.« Ibid. 25, 46.

⁵² De util. cred. 13, 28 (PL 42, 85).

⁵³ Sermo 126, 1 (PL 38, 700).

⁵⁴ Glej posebno *De vera relig.* 29—31 (PL 34, 145—147) *De lib. arb.* II, 15, 39 (II, PL 32, 1262). Prim. A. Ušeničnik, Avguštinova pot k Bogu (Čas 25, 1931).

⁵⁵ De vera relig. 25, 46. Gl. De civ. Dei X, 7, 17, 18, kjer iz čudežev starega zakona, katerega zgodovinsko zanesljivost podstavlja, dokazuje, da je Bog Judov in kristjanov edini pravi Bog. Torej avktoriteta sv. pisma kot dokumenta velike veljave in ugleda. A tu ne gre za možnost naravnega spoznanja. Upoštevati moramo, da v boju z manihejci ne gre za prvo spoznanje in prepričanje, da Bog je, ampak za globlje spoznanje Boga v edino resnični religiji. Če gre za razgovor z onimi, ki bi tajili, da Bog biva, potem ne ve, ali bi sploh s takimi razpravljaj. Gotovo pa bi moral govoriti z njimi na povsem drugačen način. »Quod tamen si videbitur, longe aliud principium, alia ratio, alius ingressus ineundus est, quam impraesentiarum suscepimus.« A sedaj govori z onimi, ki božjega bivanja in previdnosti božje, ki skrbi vsaj za naše duše, ne tajijo. Brez tega prepričanja ne more nihče govoriti o religiji, da jo ima. De moribus. Eccl. cath. I, 6, 10 (PL 32, 135).

katehumeni tudi taki, ki niso prišli h krščanskemu nauku iz notranjega prepričanja, ampak iz raznih zunanjih, nereligioznih nagibov. Tega ne bo mogel vedno ugotoviti, ker je volja verovanja pač nekaj notranjega. Zato naj ves pouk tako uredi, da se tudi v takih zbudi volja, obenem pa se v dobro disponiranih volja utrdi. »Ratio«, umski razlogi, ki morejo vplivati tudi na katehumene, ki hlinijo pripravljenost, torej nimajo še vere, bo ta, da jim bo razložil, kako vsak človek hrepeni po sreči. Sreče pa ni razen v Bogu. Pravo srečo odkrijemo v pravi religiji. Religija vodi h Kristusu in njegovi cerkvi. Ves stari zakon kaže na ta višek: predpodobe in prerokbe so se uresničile v njiju. To je neporušljiv dokaz za našo religijo. Obenem pa na ta način že poda z dokazi katehumenom to, kar morajo verovati.⁵⁶ Dalje podaja vsebino upanja: večno življenje in vstajenje mrtvih, ki ga Kristus v evangeliju naznanja. Tu porablja dokaz iz že izpolnjenih prerokb za napovedi bodočih stvari. Tretji del pa obsega zapovedi, ki se po njih kaže ljubezen. Vse to so »rationes ante fidem« za katehumena, ki še nima vere in ne pravega razpoloženja; apelirajo na njegovo dušo in srce (ratio) in morejo v njem pospešiti odločitev in uspešno željo imeti te vrednote.⁵⁷

5. Že narava verovanja zahteva, da se prej udejstvuje um. »Kdo ne uvidi, da je treba prej razmišljati nego verovati? Nihče namreč ne veruje, če ni prej mislil, da mora verovati.«⁵⁸ Treba je torej, preden verujemo, imeti sodbo, ki jo imenujejo teologi »iudicium credentitatis«.

Vsi Avguštinovi apologetični spisi, ki imajo namen, upravičiti vero v vse, kar katoliška cerkev uči, govorijo predvsem vprav o teh »rationes«, ki so pred vero, ali pa ki so vsakemu, ki že veruje, na razpolago, da svojo vero kot »pametno« zagovarja.⁵⁹

⁵⁶ De catechizandis rudibus 24, 45 (PL 40, 341).

⁵⁷ Na ta način so te »rationes« pravi Avguštin, I. c., za tega katehumena lahko resnična milost.

⁵⁸ »Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum.« Da praedest. sanctorum 2, 5 (PL 44, 943).

⁵⁹ De moribus Eccl. cath. et moribus Manichaeorum; De vera religione; De utilitate credendi; Contra epistolam Manichaei, quam vocant Fundamenti; De fide rerum quae non videntur; De catechizandis rudibus; Epistolae 118, 120, 137, 147; De civitate Dei, posebno X, XIX, XXII. Dobro analizo

6. Avguštinu gre v prvi vrsti za to, da pokaže avktoriteto katoliške cerkve kot edino, ki vsebuje pravo religijo, ki nas vodi k Bogu. Ti dve točki sta cilj njegovih dokazov. Tudi zanj osebno je bil začetek trdne vere in po njej možnosti varnega in izvestnega spoznanja, ko se je oklenil katoliške cerkve. Od nje je tudi sprejel avktoriteto sv. pisma, v njej je našel, kar je v religiji za nujno potrebno spoznal, božjo avktoriteto. Zato tudi »motiva credibilitatis« merijo na to, da pokažejo avktoriteto najprej človeško in potem božjo v katoliški cerkvi. Toliko bolj mu gre za to, ker se je boril proti zmoti manihejcev, ki so smešili vero cerkvi, in pozneje proti donatističnemu razkolu. Le nakratko, ne vsestransko, bomo tu obravnavali, kako Avguštin dokazuje avktoriteto cerkve, ker nam gre samo za to, da označimo, kaj pomeni zahteva »ratio ante fidem«.

Avktoriteto katoliške cerkve nam oznanjajo, če gledamo na svete knjige, patrijarhi, Mozesova postava, prerokbe, skrivnost včlovečenja, pričevanje apostolov, trpljenje mučencev, spreobrnjenje vsega sveta.⁶⁰ Vsi ti označujejo cerkev kot učiteljico svetosti. In če evangelije in pisma sv. Pavla motrimo, vidimo, da sta zapovedi ljubezni do Boga in bližnjega jedro vsega nauka. Ti vadita z drugimi čednostmi pošteno in krepostno življenje. Ta nauk svetosti ima katoliška cerkev in tudi to življenje in tudi srečo. Poglejmo število njenih vernikov, pogledjmo njeno »katoliciteto«, splošnost, dostopnost za vsakega. In če jo še primerjamo z lažikrepostjo in bahanjem Manihejcev, moramo napraviti sklep: Kdor hoče doseči srečo, naj gre v šolo svetosti in sreče, naj prizna od Boga ustanovljeno cerkev.

Tudi v spisu »De vera religione« dokazuje Avguštin, da je prava religija, ki daje srečno življenje, le katoliška religija. Prvi dokaz je spreobrnjenje sveta h katolicizmu. Platon ni mogel praktično prepričati svojih sodobnikov o svojem nauku, čeprav je bil lep. Krščanstvo je strogo, in vendar si je osvojilo svet, ki je bil ves razbrzdani; torej je nauk človeka-Boga. Pregarjanja niso mogla ustaviti tega izpreobrnjenja. Krepostno, čisto življenje mladeničev in mladenk sredi grešnih priložnosti v mestih

teh spisov je podal Despiney, *Le chemin de la foi d'après Saint Augustin*. Str. 430 sl.

⁶⁰ De moribus Eccl. cath. I, 7, 12 (PL 32, 1316). A sv. pismo ne jemlje tu kot inspirirano knjigo božjega razodetja, ampak predpostavlja le kot religiozno knjigo, ki ima velik človeški ugled.

kakor tudi v samotnih krajih in na otokih priča o tem dejstvu. Le Bog more prepričati narode o tem nauku. Zato je zopet nujen sklep, da je krščanstvo resnična religija.⁶¹ Tudi odnos cerkve do heretikov, ki jih cerkev izobčuje, ker nastopajo proti edinstvi vere; do razkolnikov, ki v prevzetnosti razdirajo skupnost, priča, da ima katoliška cerkev, ki zahteva eno vero v ponižnosti in ki jo tudi tisti, ki jo zapustijo, imenujejo katoliško, resnično religijo.⁶²

Prav posebno pa Avguštin v knjigi »De utilitate credendi« razpravlja o nagibih, ki nas vabijo, da priznamo tako upravičenost in potrebnost avktoritete za religijo na splošno kakor konkretno avktoriteto katoliške cerkve, in sicer človeško avktoriteto potem pa božjo. Ne dokazuje pa iz vsebine razodetja, iz skrivnosti, ki jih absolutno ni mogoče brez avktoritete spoznati. Avguštin posebno tu, kar je umljivo v apologetičnih spisih, pa tudi drugod, ne loči med naravnimi in nadnaravnimi resnicami, ampak motri religijo kot celoto. Seveda pa more v tej knjigi proti manihejcem podstavljati, kar tudi manihejci priznavajo: Kristusa in njegov nauk in sv. pismo v splošnem kot zgodovinska religiozna dejstva. Metoda katoliške cerkve, ki zahteva vero pred spoznavanjem, je v soglasju s tradicijo in izvira od Kristusa. On je ta način določil, da po njem ozdravi naše skvarjeno življenje. Dokazuje potrebo, da pride božja avktoriteta človeštvu na pomoč. Ta božja avktoriteta je dejansko prišla človeštvu na pomoč v včlovečenju. Čudeži in množina vernikov sta avktoriteto Jezusa Kristusa izpričala in je tako mogla v teh množicah avktoriteta spremeniti tudi življenje. Ta avktoriteta je v katoliški cerkvi. Motriti moramo le svetost, spremembo življenja. Ta svetost se kaže n. pr. v veri v enega Boga, ki je duh, v čistosti, zatajevanju in pokori, v potrpežljivosti v preganjanjih, v ljubezni do revežev, preziranju sveta in želji po smrti. Vse to vidimo pri kristjanih, vidimo v katoliški cerkvi. Ona je ohranila nauk od apostolov sem in je k veri vanj in spremembi življenja po njem pridobila množice, ona je premagala heretike. Vsega tega ne bi mogla brez božje pomoči in prisotnosti. Zato zopet sledi, da se je treba tej cerkvi pridružiti in po njeni avtoriteti sprejeti religijo.

⁶¹ De vera religione 1—5.

⁶² Ibidem c. 5.

V spisu »Contra epistolam Manichaei« našteva sv. Avguštín različne nagibe, radi katerih moremo priznati nauk cerkve: splošno soglasje v isti krščanski veri, čudeži v začetku cerkve, njena svetost, starodavnost, apostolsko nasledstvo od Petra (a sede Petri), že ime »catholica« samo, ki ga hočejo tudi vsi heretiki imeti⁶³, a če kak popotnik vpraša, kje je pot v katoliško cerkev, mu nobeden ne bo upal pokazati svoje bazilike. Ti razlogi držijo — iustissime tenent — Avguština osebno v katoliški cerkvi, »etiamsi propter nostrae intelligentiae tarditatem vel viate meritum veritas nondum se apertissime ostendit.«⁶⁴

Če mi katoliški kristjani verujemo v Kristusa, ne delamo tega »sine iudiciis« o Kristusu; imamo razloge. Prerokbe nam pričajo, ki govorijo o Kristusu, o cerkvi, o zaslepljenosti Judov in ki se izpolnjujejo. Kristjani jih niso napisali. A če bi tudi nobenih napovedi ne bilo, sedanje stanje zadosti priča, da moremo in moramo verovati.

Cerkev, ki je nekdanj ni bilo in je bila napovedana, je sedaj »per universum mundum fructificans et crescens«. »Ali ne vidite te kraljice, ki rodi kraljevske otroke? Kakšna je sprememba življenja narodov. Kristusa molijo, prevzetnost odlagajo. Zapustili so lažne bogove, templje, starodavne praznovne obrede, enega Boga kličejo. In vse to se je zgodilo po enem človeku, zasmehovanem, umorjenem. Izvršil je to po nevednih, neizkušenih učencih, kljub nasprotovanju in preganjanju. Ljudske množice so se spremenile: možje in žene, otroci in odrasli, učeni in nevedni prihajajo h Kristusu v katoliško cerkev. Ali ni to »miraculum divinum, quod in nomine unius crucifixi universum genus currit humanum«?⁶⁵

Iz prerokb, ki so se že izpolnile, dokazuje Avguštín v prvi knjigi »De consensu Evangelistarum«, da je Bog Judov in kristjanov edino resnični Bog. Napovedal je propad poganstva. Jezus Kristus je izpolnil preroške napovedi o božjih lastnostih svoje osebe. Je torej Bog. Tudi cerkev je napovedana kot nov rod, ki bo razrušil poganške malike in vpostavil češčenje edinega Boga. Zato je od Boga ustanovljena. Prav tako je bil napovedan srednik med Bogom in ljudmi. Ta je Jezus Kristus.

⁶³ Cfr. tudi De fide rerum, quae non videntur 7 (PL 40, 180).

⁶⁴ Contra epist. Man. 4, 5 (PL 42, 175).

⁶⁵ De fide rerum, quae non videntur 3—7 (PL 40, 174—179).

Zopet torej sledi, da je prava religija le ona, ki jo uči katoliška cerkev. Tej se je torej treba izročiti⁶⁶.

Poleg katolicitete ali množine vernikov ter apostolskega nasledstva, s katerimi je Kristus avktoriteto cerkve okrepil, tudi velika znanost učenih in modrih mož v cerkvi, ki jo branijo z umskimi dokazi, to avktoriteto povečava. Le od Kristusa in njegove cerkve more priti prenovljenje človeškega rodu⁶⁷.

Kristusov »magisterium doctrinae« potrdjujejo čudeži, ki se razlikujejo od demonskih čud, prerokbe, ki njih izpolnitev moremo dokazati; posebe pa še notranja odličnost in uspešnost nauka, ki presega nauk filozofov in uspešnost človeških postav. Podobno tudi vzvišenost sv. pisma, ki je vsem tudi preprostim, dostopna in ki vabi (intelektualno) prevzetne k ponižnosti.⁶⁸

V 10. knjigi »De civitate Dei« izhaja Avguštin zopet od dejstva, da hočemo sreče. Sreča je v posnemanju Boga. Tega smo nezmožni sami iz sebe, ker smo v grehih. Zato potrebujemo srednika. In le človek-Bog nas more očistiti. Krščanska religija ima takega srednika. Oznanja tudi ponižnost, zato je resnična pot, ki vodi do očiščenja in do zveze z Bogom. Prava sreča pa obstoji le v večni posesti Boga. To večno življenje po vstajenju nam je obljubljeno po Jezusu Kristusu. Naše upanje ni brez razlogov. Prvi nagib te naše vere in upanja je izpolnitev prerokb o spreobrnjenju sveta k veri v vstajenje. Pa tudi če motrimo samo dejansko spreobrnjenje sveta, katoliciteto vere danes brez ozira na to, da je bilo napovedano, nam to dejstvo že zadostuje za dokaz resničnosti religije. Dejstvo, da se je svet spreobrnil k veri v skrivnostne nauke in strogo moralo, je že zadosten dokaz⁶⁹. Godijo pa se še danes neoporečni čudeži, ki, če niso več potrebni, toliko bolj potrjujejo resničnost religije, ki oznanja vstajenje in vnebohod Kristusa in s tem naše vstajenje in večno življenje⁷⁰.

Iz tega kratkega očrta vidimo, da Avguštin s posebno vnemo postavlja cerkev, kakor je pred njim, z vsemi učinki in uspehi v intelektualnem in moralnem življenju, za važen nagib, da moremo in moramo sprejeti njo za učiteljico edino

⁶⁶ Cfr. tudi Epist. 137, 4. 15. 16.

⁶⁷ Epistola 118 ad Dioscorum (pogan!) (PL 33, 431. l).

⁶⁸ Epist. 137, 138.

⁶⁹ De civit. Dei XXII, 5, 8.

⁷⁰ De civit. Dei XXII, 9.

resnične religije in tako pota k sreči. Ta *factum catholicum* je zanj osebno najmočnejši nagib. Duhovito zavrača manihejce, ki zahtevajo, naj jim veruje, da je Manes apostol. Rabi njih orožje in zahteva dokazov, »*scientiam veritatis*«. Če mu čitajo evangelij in skušajo svojo trditev iz njega utemeljiti, kaj bodo napravili, če jim kdo reče: ne verujem evangeliju? »Jaz pa bi evangeliju ne veroval, če bi me avtoriteta katoliške cerkve ne nagibala.«⁷¹ Njej sem veroval, ko mi je rekla: Veruj evangeliju. Zakaj bi ji ne veroval, ko mi reče: Ne veruj Maniheju. Če rečeš: Veruj to katoličanom, me zopet oni opominjajo, naj tebi ne verujem. Če rečeš: Ne veruj tega, zopet ne delaš prav, če me siliš, da bi po evangeliju moral verovati v apostolstvo Maniheja, zakaj evangeliju verujem »*catholicis praedicantibus*«. Če rečeš: Prav si storil, da toliko veruješ katoličanom, kolikor hvalijo evangelij, ne pa kolikor grajajo Maniheja, mar misliš, da sem tako neumen, da bom »*nulla reddita ratione, quod vis credam, quod non vis, non credam*«? Pusti torej evangelij in daj mi dokazov za svoj apostolat! Če pa moreš v evangeliju dobiti kaj o Manihejevem apostolatu, boš sicer oslabil katoliško avtoriteto, a obenem tudi mojo vero v evangelij, ki sem mu po njej veroval. A v evangeliju ni nič o Manihejevem apostolatu⁷².

Pristavimo samo še krasne besede, s katerimi je Avguštin v donatističnem razkolu vernike navduševal za cerkev. »Glej nevesto! Nihče naj ti ne prodaja bajk, naj ne laja iz kota krivo-verske blaznosti. Po vsem svetu je cerkev razširjena: vsi narodi imajo cerkev (ali: vse narode ima cerkev). Nihče naj vas ne vara: ona je istinita, ona je »*catholica*«. Kristusa nismo videli; to vidimo, o njem verujemo. Nasprotno so apostoli njega videli, o tej verovali. Eno stvar so oni videli, drugo verovali; mi pa nasprotno eno stvar vidimo, drugo verujemo. Oni so videli Kristusa, verovali v cerkev, ki je niso videli; mi pa vidimo cerkev, verujemo pa v Kristusa, ki ga ne vidimo; če držimo to, kar ne vidimo, bomo dospeli k njemu, ki ga še ne vidimo.«⁷³

⁷¹ »*Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.*« *Contra epist. Man. 5, 6* (PL 42, 176).

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Sermo 238, 3* (PL 38, 1126). — O cerkvi kot »*motivum credibilitatis*« gl. posebno Batiffol. *Le catholicisme de Saint Augustin*. Paris 1920, II, 211—276.

Avguštinu je torej dejstvo katoliške cerkve glavni nagib, ki končno utemeljuje sodbo o verovnosti religije in sicer katoliške religije kot od Boga hotene in dane. Avguštin ne razpravlja najprej abstraktno o vseh možnostih in pogojih prave religije in šele potem o vprašanju, če dejansko eksistira in katera je ta religija. Istočasno oboje najtesneje združuje. Razumljivo nam bo to, če pomislimo, da se v vsej tej apologetiki sliši odmev korakov, s katerimi se je sam dejansko približeval katoliški cerkvi. Ko je pri Ambrozijevih pridigah z veseljem spoznal, da je prej »lajal«, ne proti katoliški veri, ampak proti svojim utvorom katoliškega nauka, in spoznal, da je vse negotovo, kar je sam z manihejci očital katoliški cerkvi, in je tako odstranil predsodke, mu je avktoriteta cerkve že vedno bolj stopala pred oči in z njo sv. pismo. Razmišljanje o dejstvu, da toliko stvari veruje, mu je tako pokazalo, da je tudi pametno v religiji verovati cerkvi⁷⁴.

Prav tako je v iskanju religije — in tako potem v apologiji — imel pred očmi dejanski položaj, družbe in religiozne skupine, ki so trdile, da čuvajo pravo religijo: poganstvo, katoliško krščanstvo in herezije. Spoznanje in priznanje Boga, spoznanje, da je avktoriteta za religijo potrebna, spoznanje in priznanje, da je v katoliški cerkvi ta religiozna avktoriteta — to so tri najvažnejše stopnje, najvažnejše »rationes ante fidem«, ki omogočajo, da je verovanje v teološkem pomenu besede »rationabile obsequium«. Cerkev kot od Boga postavljena avktoriteta, norma, ki poseduje in določuje vsebino vere, je za Avguština osebno, pa tudi po njegovem razpravljanju objektivno zadostni in najbližji sočasni »motivum credibilitatis«. Preko človeške avtoritete cerkve kot dejansko bivajoče vidne družbe prehaja torej k njeni božji avtoriteti. Do te pa se povzpne ali neposredno, ko motri cerkev z njenim naukom in uredbami, z vsemi uspehi in učinki v človeški družbi, kar je vse skupaj moralen čudež in tako nagib za verovnost, sprejemljivost in nujnost verovanja religije, ki jo ona uči. Ali pa izhaja zopet iz njenega človeškega (naravnega) ugleda k zgodovinski veljavnosti njenih svetih knjig. Ker so se izpolnile prerokbe, ki so o njej v teh svetih knjigah, ki jih ni ona sestavila, je zopet to

⁷⁴ Prim. Conf. VI, 3, 3—5, 8.

čudež, kažoč božjo avktoriteto, ki se zastavlja za cerkev. Poseben nagib je po Avguštinovem nauku še v soglasju cerkvenega nauka z naravnimi spoznanji in teženji, ki iščejo in najdejo srečo v spoznanju Boga in zato v religiji. Nauk o vstajenju še posebe potrjuje ta nagib.

Druga oblika tega dokaza je tudi dokaz iz potrebnosti srednika, posredovalca modrosti, nauka in očiščenja človeka.

Vse te »rationes ante fidem« pa seveda ne pomenijo razlogov, ki si jih je vsak pridobil samo s čistim razumom. Po Avguštinovem naziranju je prepričanje o njih tudi neko verovanje. Eno pa je gotovo, da je spoznavni moment v teh dejavnostih bistven in prvenstven, dasi ni ločen popolnoma od hotnega in se to verovanje opira na neko »gledanje« (vidim cerkev itd.). Če govorimo o teh dejanjih ali sodbah, o teh motivih in na podlagi njih o spekulativnih sodbah in praktičnih zadnjih sodbah, da torej moremo in moramo verovati, pa seveda ne mislimo, da so po Avguštinovem mnenju čisto naravne, samostojne, brez milosti, ampak samo, da niso nujno verovanja v ožjem pomenu, to je formalno na podlagi božje avktoritete izvršena. Ali in koliko pa je milost potrebna ali pa dejansko posega vmes, o tem bomo pozneje govorili.

7. Sv. Avguštin odklanja, da bi bila vera v resnice in skrivnosti religije le končna logična posledica, ko smo spoznali vsebino in vse notranje razloge te vsebine. Potrjuje, kar Konsencij pravi: »Veritatem rei divinae ex fide magis quam ex ratione percipi oportere; si enim fides sanctae Ecclesiae ex disputationis ratione, non ex credulitatis pietate apprehenderetur, nemo praeter philosophos atque oratores beatitudinem possideret...«⁷⁵ Kdor bi hotel celotno vsebino religije samostojno najprej proučiti, vsebino in razloge spoznati, je v nevarnosti, da prej umre.⁷⁶ In vendar je religija v tem življenju neobhodno potrebna in za bodoče odločilna.

Preden verujemo, »ratio« nekoliko spozna zmisel in pomen tega, kar potem verujemo. Če gre n. pr. za posamezne resnice, tedaj moramo vsaj nekoliko vedeti, kaj izrazi pomenijo. Vidimo

⁷⁵ Epist. 120 (ad Consentium) 1 (PL 33, 449). Prim. De utilitate credendi 10, 27.

⁷⁶ »Sunt enim innumerabiles (quaestiones) quae non sunt finiendae ante fidem, ne finiatur vita sine fide.« Epist. 102, 38 (PL 33, 386 L).

z duhom »quidquid figuris litterarum sonisve significari intellexit«. Imamo pojem vstajenja in »vidimo« ta pojem, zavedamo se ga, ne vidimo pa seveda dejstva vstajenja; to verujemo⁷⁷. Neko spoznanje je torej tudi z ozirom na vsebino pričevanja in predmet vere pred vero potrebno. Saj je to samo po sebi umevno, če vzamemo pričevanje ne samo za »sonus aeris«, zvok, ali pa mrtve poteze črk in besed, ampak za govor, ki nekaj zmiselnega pove⁷⁸. Seveda pa je dejansko to spoznanje - umevanje pred vero lahko večje ali manjše po večji ali manjši izobraženosti in večjem ali manjšem očiščenju.

DE MYSTERIO UNITATIS CORPORIS MYSTICI.

Aemilius Springer S. J. — Klagenfurt.

I. In quo consistat illud mysterium.

Unitas corporis mystici est illa unio nostra cum Christo, secundum quam ipse est caput, nos sumus corpus et membra ejus, ille vitis, nos palmites. Patet, illam unionem esse primo ad Christi humanitatem. Secundum hanc enim ille est caput, nos sumus ejus membra; sumus enim membra non Dei ut Dei, sed membra Christi Dei-hominis; secundum humanitatem quoque Christus est vitis, nos palmites, uti Augustinus satis nos docet in 80. tractatu in evang. Joan. (cf. lectiones 3. nocturni de comm. unius vel plurimorum mart. temp. pasch.). In tali unione vita divina per Christi humanitatem ad nos emanat et transit, ita ut in esse gratiae ab illa humanitate dependeamus, sicut palmites a vite. Consistit haec conjunctio (quod postea magis elucebit) in vinculo reali, physico; nullatenus solo vinculo juridico-morali absolvitur. Propterea etiam hanc definitionem dare licebit: Unitas corporis mystici est illa nostra cum humanitate Christi intima et physica conjunctio, qua vita divina mediante illa humanitate ad nos transit, ita ut ab hac omnino in esse gratiae dependeamus.

⁷⁷ Epist. 147, 3, 9.

⁷⁸ »Quis enim non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum...« De praedestinatione sanctorum II, 5 (PL 44, 963).

II. Quomodo illud mysterium in s. Scriptura tradatur.

Profertur praesertim in epistolis s. Pauli et in ev. Joannis.

Secundum s. Paulum est Ecclesia corpus Christi, de carne (juxta Vulg. et plures codices Graecos) ejus et de ossibus ejus, magno mysterio ad unam carnem ut sponsa cum sponso Christo conjuncta (Eph 5, 30—32, 2, 14—16; Col 1, 22). Ipse, in quo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter (Col 2, 9), est caput prominens, Ecclesia est corpus ipsius et plenitudo ejus, qui omnia in omnibus adimpletur (Eph 1, 23). Ex illo capite totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis augmentum facit in aedificationem sui (Eph 4, 16). In hac unitate sumus cum ipso concrucifixi, commortui, consepulti (Rom 6, 4. 6. 8). Ipse enim, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum factus (II Cor 5, 21), maledictus et crucifixus est, ut cum ipso in nobis vetus homo, qui est in peccatis, crucifigeretur, occideretur, et corpus peccati destrueretur (Rom 6, 4. 6. 8). Sed nos cum Christo commortuos Deus convificavit, ad novam vitam resuscitavit et consedere fecit in coelestibus, hoc est in regno coelorum messiano, in regno coelorum, in illa quae sursum est Jerusalem (Eph 2, 5; Gal 4, 26). Et aliquando, si commortui ei sumus, convivemus et conregnabimus cum illo in coelo (II Tim 2, 12). Et quia ipse surrexit, etiam nos corpore resurgemus (I Cor 15, 12 ss); non enim potest, postquam caput resurrexit, corpus semper in sepulcro remanere.

Per hanc unionem vitalem nos sumus in Christo et Christus est in nobis, qua ratione nihil damnationis est in nobis (Rom 8, 1), sumus enim in ipso nova creatura (II Cor 5, 17), filii Dei (Gal 3, 16), Deo viventes (Rom 6, 11), sanctificati, sancti (I Cor 1, 2; Phil 1, 1; 4, 21), lux (Eph 5, 8). Christus habitat in cordibus nostris (Eph 3, 17), vivit in nobis (Gal 2, 20). Non enim jam vivit in nobis, sicut diximus, vetus ille homo, cui anima nostra infelicissimo et tyrannico jugo conjugali ad perniciem alligata erat, sed illo mortuo liberata et Christi facta est, ut Deo fructificet (Rom 7). Ipse Christus nunc est justitia, sanctificatio, redemptio, vita nostra (I Cor 1, 30; Col 4, 4), quae vita, nunc abscondita, apparebit, quum Christus apparuerit in gloria (Col 4, 4).

Ad invicem sumus in hoc corpore mystico membra adunata, diversis functionibus destinata (Rom 12, 4 ss; I Cor 12, 12 ss), ab invicem dependentes (Eph 4, 16; I Cor 12, 25 s), ita adunati, ut jam non sit Judaeus neque Graecus, non servus neque liber, non masculus neque femina, sed omnes unum in Christo Jesu (Gal 3, 28), omnia in omnibus Christus (Col 3, 11).

Anima hujus corporis est Spiritus Sanctus (Eph 4, 4; I Cor 12, 13), in quo et per quem habemus omnem revelationem, cognitionem, sanctitatem¹.

Causa efficiens hujus unitatis corporis mystici est Eucharistia. Panis enim, quem frangimus, est (efficienter) communicatio et participatio corporis Christi; quoniam unus panis, propterea unum sumus corpus, omnes qui de illo uno pane participamus (I Cor 10, 16 s). Propterea enim ille panis nos ad illam unitatem redigit, quia Christus, quem continet, nos in se transmutat, in se suscipit (nos, uti Patres hincinde dicunt, manducat), vitam suam nobis communicat, secum nos ad unum corpus et animam adunat, ut omnes unus simus in Christo (Gal 3, 28), ipse in nobis et nos in ipso; hoc modo Ecclesia de carne ejus excrescit, et Spiritu Christi, scil. Spiritu Sancto, qui est anima Ecclesiae, impletur. Est caro eucharistica causa instrumentalitatis Spiritus Sancti omnia sanctificantis. Per manducationem intima illa unio corporis mystici efficienda est; non enim aliter quam per manducationem unitio ad unum corpus et unam animam fieri potest.

Veritas nostra de unitate corporis mystici etiam in verbis ipsius Christi Domini apud Joannem continetur.

»Manducans (in Graeco enim habetur participium) meam carnem, in me manet, et ego in illo« (Jo 6, 57). Id est: Manducans per manducationem ad talem mecum unitatem transfertur, ut sit in me et ego in illo, sicuti manducans est in cibo et cibus in manducante, ut scilicet ad unum corpus uniamur. Hoc modo »manducans habet vitam aeternam« (6, 55), vitam Dei, vitam Christi (Christus vita nostra secundum s. Paulum!), vivimus in tali unione ex manducatione proveniente per Christum, sicuti ipse vivit per Patrem (6, 58). Hoc modo vita Patris per Christum in nos profluit.

¹ Vide hac de re R. Blüml, Paulus und der dreieinige Gott (Wien 1929) passim, praesertim pp. 220—225.

Hanc unionem, postquam Apostolis Eucharistiam in ultima coena administravit, ita Christus declarat: »Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere. Manete in me, et ego in vobis. Sicut palmes non potest facere fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis« (Jo 15, 5. 4). Est hoc modo mysterium nostrum alia similitudine expressum. Advertamus illud »inesse« quod jam Jo 6, 57 invenimus. Quod »inesse« comparat Christus alibi cum »inesse« quod viget inter seipsum et Patrem. »In illo die vos cognoscetis, quia ego sum in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis« (Jo 14, 20). Rogat, »ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint... Claritatem (hoc est vitam divinam), quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Ego in eis, et tu in me, ut sint cosummati in unum« (Jo 17, 21—23).

Expresse dicit Christus, sine manducatione Eucharistiae nos illam unionem secum habere non posse. Coincidit enim haec unio vitalis omnino cum participatione vitae divinae. Jam vero de hac vita dicit: »Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis« (Jo 6, 54). Quod facile intelligitur. Nam ex nobis sane nullam vitam divinam habemus. Sed Verbum, in quo vita erat, caro factum est. Est igitur vita pro nobis inclusa in hac carne; ideoque qui vitam in se suscipere vult, necessario debet carnem illam in se suscipere, hoc est carnem illam manducare. Unde neque parvuli — quod Patres cum emphasi recte docuerunt — sine manducatione Eucharistiae vitam spiritualem accipere possunt; manducant autem Eucharistiam jam in baptismo manducatione mere spirituali. Et quomodo posset revera incorporatio in Christum fieri sine manducatione? Et quomodo unionem vitalem cum Christo acciperemus nisi ex pane de coelo descendente, qui dat vitam mundo?

III. De hujus mysterii excellentia.

Est unitas corporis mystici mysterium centrale religionis christianae. Per illud enim Deo conjungimur et ejus vitam aeternam participamus. Vita, lux, sanctitas naturae divinae ex Patre est in Verbo, ex utroque in Spiritu Sancto. Verbum dat Spiritum Sanctum, Spiritum suum suae humanitati,

hypostatice sibi unitae. Est hoc modo Spiritus Sanctus Spiritus totius Christi, Verbi incarnati. Ex ejus humanitate Spiritus Sanctus ad nos transit, qui per manducationem hujus carnis ad unum corpus cum Christo conjungimur².

Per hoc mysterium Novum Testamentum essentialiter a Vetere differt et super illud evehitur. In Vetere Testamento enim unitas corporis Christi esse non poterat. Nondum enim humanitas Christi exsistebat; ideoque nondum poterant justi realiter cum illa conjungi, neque ex illa tanquam e causa instrumentali efficiente vitam divinam percipere, uti palmites sucum vitalem ex vite hauriunt. Nondum poterant Christo incorporari, quum corpus, cui incorporarentur, nondum esset. Et propterea illis hominibus Spiritus Sanctus, qui a Verbo homine facto, a Verbo incarnato, immolato, glorificato, mittendus erat, nullatenus ex ordine Veteris Testamenti competeat, sed praeter illum ordinem illis dabatur, quia ordinem messianum et ejus mysterium centrale, unitatem corporis mystici, in voto habebant, desiderabant. Desiderabant autem tantum valde implicite. Nullam enim cognitionem hujus sublimis mysterii habebant. Nam unitas corporis mystici est illud »mysterium, quod (ut ait s. Paulus) absconditum fuit a saeculis et generationibus, nunc autem manifestatum est sanctis ejus, quibus voluit Deus notas facere divitias gloriae sacramenti hujus in gentibus, quod est Christus in vobis spes gloriae« (Col 1, 26 s). Et alibi: »Potestis intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus, et Prophetis in Spiritu, gentes esse cohaeredes, et concorporales, et comparticipes promissionis ejus in Chri-

² Quum unitas corporis mystici tota sit ex mysterio Eucharistiae, per manducationem hujus sacramenti, potest etiam hoc dici mysterium centrale nostrae religionis. Leo XIII: »Mysterium Eucharisticum, proprie mysterium fidei appellatum: hoc nimirum uno, quaecumque supra naturam sunt, singulari quadam miraculorum copia et varietate, universa continentur. Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus, escam dedit timentibus se. Si Deus enim quidquid supra naturam fecit, ad Verbi retulit Incarnationem, cujus beneficio restitueretur humani generis salus, secundum illud Apostoli: Proposuit instaurare omnia in Christo, quae in coelis, et quae in terra sunt, in ipso; Eucharistia, Patrum sanctorum testimonio, Incarnationis continuatio quaedam et amplificatio censenda est. Si quidem per ipsam incarnati Verbi substantia cum singulis hominibus copulatur.« (Encycl. »Mirae caritatis«, in medio.)

sto Jesu per Evangelium» (Eph 3, 4—6). Evidens est unitatem corporis Christi esse hoc mysterium Veteri Testamento omnino absconditum. Nullatenus enim intelligi potest, uti aliqui volunt, tantum ipsa praedicatio Evangelii Gentibus facienda et extensio regni messiani ad illas. Nam quod hoc modo gentes Judaeis associandae essent, saepe et omnino aperte in Vetere Testamento annuntiatur (v. g. Gen 12, 2 ss et 22, 18; Is 2, 1—4; 49, 6—12. 17—23; 55, 5; 60, 5—16; Jer 3, 17). Sed fore, ut gentes cum Judaeis Deo homini facto ad unum corpus jungerentur et unirentur, sicut cibus et manducans, vitis et palmites uniuntur, hoc profecto est, quod nullibi in Vetere Testamento revelatum invenies. Inter Deum et populum suum aliquod matrimonium haberi, hoc utique saepius in Vetere Testamento dictum reperimus. Sed fore, ut Deus homo factus Ecclesiam sibi ad unam carnem vinculo matrimoniali conjungat, hoc in Vetere Testamento nulli filio hominum significatum est, hoc est magnum et sublime mysterium Novi Testamenti.

In hoc praeclaro mysterio s. Paulus, doctor gentium, magno animi jubilo exsultat, gloriatur, quod sit ejus minister, misericordiam Dei omnem humanam expectationem superantem magnificat. Postquam scripsit, id quod supra attulimus: »Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio... gentes esse concorporales et comparticipes promissionis ejus in Christo Jesu per Evangelium,« prosequitur: »Cujus factus sum minister secundum donum gratiae Dei, quae data est mihi secundum operationem virtutis ejus. Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec, in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo,« et orat, ut det illis »secundum divitias gloriae suae, virtute corroborari per Spiritum ejus in interiorem hominem, Christum habitare per fidem in cordibus vestris, in caritate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum, scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei« (Eph 3, 4—19). Simili modo scribit ad Col 1, 24 ss., ubi etiam vult, ut consolentur corda legentium, et sint »instructi in caritate, et in omnes divitias plenitudinis intellectus, in agnitionem mysterii Dei Patris et Christi Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiae, et scientiae absconditi«.

Utinam nostri aevi christiani illud gaudium doctoris gentium magis participarent! Dicit Christus Dominus: »Non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista; qui autem minor est in regno coelorum, major est illo« (Mt 11, 11). Comparat non gradum gratiae sanctificantis Baptistae cum gratia aliorum, sed oeconomiam cum oeconomia. Dignitas, quam habemus in oeconomia Novi Testamenti, major est quam maxima dignitas Veteris Testamenti. Baptista scilicet erat maximus inter magnos prophetas Veteris Testamenti, quia non a longe praenuntiavit Messiam, sed immediate eum praecessit et adesse monstravit. Dignitas autem nostra major est quam Praecursoris, quia non jam tantum Christum praecedimus, sed intime ei in unitate corporis mystici conjuncti sumus. Baptista curram, in quo rex regum sedet, praecurrit et comitatus est, nos autem, qui sumus in regno coelorum, apud Christum in curru sedemus. »Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos, convivificavit nos in Christo et consedere fecit in coelestibus« (Eph 2, 5 s). Baptista sponsam ad Christum sponsum adduxit, nos autem ad Sponsam pertinemus, ipsa sponsa sumus. Dolendum, quod nunc temporis christiani, obliti mysterii corporis mystici, dignitatem suam tam parum cognoscunt.

Alia mysteria et veritates in luce hujus mysterii menti nostrae clarescunt et melius intelliguntur, vel saltem facilius retinentur. Attingamus aliqua.

Caro Christi uniens se nobiscum nos sanctificat, vivificat, ad Deum evehit: debet itaque esse hypostatice cum Verbo unita; nam tantum caro Dei sancti et viventis potest nos vivificare et ad Deum evehere. Scimus nos esse evectos ad dignitatem filiorum Dei; quod facile ex eo intelligitur, quod sumus unum cum Christo. Vivificamur per Spiritum Sanctum, qui est anima Ecclesiae, quod exinde obvium fit, quod redacti ad unum corpus cum Christo, cum anima hujus corporis uniamur oportet. In Ecclesia non tantum societatem juridicam a Christo fundatam videmus, sed etiam aliquid omnino aliud, nempe Christum ipsum in generationes et saecula excrescentem, corpus ejus Spiritu ejus, Spiritu sancto, impletum. In hac unione nostra cum Christo intelligimus quoque, quantopere debeat esse sacrificium eucharisticum centrum vitae christianae. Debet enim propter illam unionem vita Christi ad nos transire. Vita autem

Christi tota sacrificio continetur. Ad sacrificium enim crucis offerrendum in hunc mundum venit et ad illud jam ingrediens in hunc mundum se obtulit (Hebr 10, 5—10); in glorificatione ejus autem hoc sacrificium consummatur; ut agnus oblatus enim gaudet sua beatitudine. Est hoc modo vita ejus in tempore et aeternitate sacrificium. Necesse est, ut sit similiter apud nos, quos Pater destinavit conformes fieri imagini Filii sui (Rom 8, 29). Sumus membra summi Pontificis Novi Testamenti, ideoque et ipsi sacerdotes (Apc 1, 6), regale sacerdotium (I Petr 2, 9). Sumus membra Agni, ideoque etiam oblatio accepta et sanctificata in Spiritu Sancto (Rom 15, 16). Offerimus in sacrificio eucharistico, quod est sacrificii crucis continuatio, cum Christo et nosmetipsos tanquam sacrificium spirituale, ut hoc modo aliquando in coelo munus aeternum evadamus (Secreta in festo SS. Trinit.). Per sacrificium suum Christus est auctor omnis vitae: erit itaque Ecclesia mediatrix omnis vitae per sacrificium, quo se ut sponsa Christo sponso adjungit. Ante Ecclesiam autem B. V. Maria, ex qua corpus Christi assumptum est, ad unitatem corporis mystici et societatem sacrificalem adjungenda erat; ad ipsum sacrificium crucis offerrendum electa est, ut primo esset mediatrix omnium gratiarum, secunda Eva et mater viventium, et ei se Ecclesia deinde associaret. Ex nostro mysterio intelligitur etiam, cur s. Ioseph sit Patronus Ecclesiae. Ejus enim tutelae Christus et B. Virgo commissi erant. Ecclesia autem est ipse Christus in corpus suum mysticum excrescens, et ut sponsa Christi tamquam aliqua continuatio et ampliatio B. V. Mariae. Unde illa tutela, quam s. Ioseph in Christum et B. Virginem exercebat, se ad Ecclesiam extendit. Admirabili igitur modo Christus per nostrum mysterium omnia secundum omnia in unitatem colligit et omnia implet.

IV. Mysterium stricte dictum.

Unitas corporis mystici est mysterium stricte dictum, sicuti SS. Trinitas, incarnatio (cujus est aliqua extensio), Eucharistia, et ideo neque, utrum esse possit, soli rationi constare potest. Potest autem ex mysterio Eucharistiae colligi. Si enim Verbum non tantum incarnatum, sed etiam panis de coelo factum est dans vitam mundi, ita ut haec vita per manducationem habeatur, sine manducatione non habeatur,

conjicere licet, Christum velle nos secum similiter unire, sicut cibus et manducans uniuntur. Ideoque illud, quo unitas corporis mystici exprimitur: »manducans meam carnem manet in me et ego in illo« (Jo 6, 57), quasi sponte ex illis, quae Christus antea dixit, fluit. Quum per Eucharistiam unitas corporis mystici et significetur et producat, facile intelligitur, cur postquam Communio per saecula neglecta fuit, veritas corporis mystici paulatim in mentibus multorum fidelium evanuerit, et nunc post Decreta Pii X. iterum refulgere incipiat.

Etsi sine revelatione, an nostrum mysterium existere possit, nobis impervium est, post revelationem tamen ad illud suadendum rationes convenientiae quaerere nobis licet. Quum theologi ad incarnationem suadendam rationes convenientiae attulerint, forsitan etiam tales pro nostro mysterio inveniemus.

1. Propter eximiam naturae humanae Christi dignitatem talis unio suadet. Ad hanc dignitatem enim confert, si Christus homo, postquam per mortem gratiam nobis meruit, nunc per suam humanitatem ut causam instrumentalem physice efficientem illam gratiam nobis communicat. Nam hoc tantum modo ab illa humanitate dependemus sicut palmites a vite, ita ut illa humanitate annihilata omnis vita supernaturalis generis humani evanesceret sicuti lux annihilato sole. Quod sane dignitatem humanitatis Christi magnifice commendat.

2. Suadetur porro propter dilectionem Patris erga Christi humanitatem. Hanc enim summo opere diligit, quia divino Verbo hypostatice unita est, et quia ex illa unione dignitas infinita ei provenit, summum bonum et summum honorem ei confert. Et ideo dedit ei potestatem, ut quos vult, quos scilicet in se assumere et sibi conjungere vult, vivificet (Jo 5, 21), aliis in morte remanentibus.

3. Suadetur deinde propter mercedem Christo crucifixo tribuendam. Unoquoque actu, utpote infiniti valoris, Deus homo dignam satisfactionem pro omnibus peccatis praestare potuit, sed Christus obediens factus est usque ad mortem, eamque ignominiosissimam. Propterea conveniebat, ut gratiam, quam morte meruit, ut agnus occisus et glorificatus ex se conferret et vita divina non nisi ex illo ad nos manaret.

4. Suadet iterum propter amorem Christi erga nos. Hic amor, uti maxime ex passione Christi apparet, erat summus. Sed talis amor tendit ad summam unionem cum amato ineundam et summum bonum ei conferendum. Intima autem unio habetur in unitate corporis mystici et per eam summum nobis bonum provenit. Sumus enim per hoc mysterium ad summam dignitatem evecti, quia vitam divinam participamus ex eo, quod cum Deo homine unum efficimur. Hoc modo illa vita, quae omnem aspirationem naturae creatae exsuperat, nobis hominibus quasi naturalis fit; unum enim effecti cum Deo homine, qui ex genere nostro carnem assumpsit, quid magis consentaneum, quam ut vita sua divina ad nos transeat? Magna hac in re differentia inter Adamum et nos. Ille enim, quamvis gratia et donis praeternaturalibus donatus, tamen sub hoc respectu longe a divinitate distabat. Mirabiliter Deus humanae substantiae dignitatem in Adamo condidit, sed mirabilius per corporis Christi mystici mysterium reformavit.

5. Suadet denique propter similitudinem inter Christum et Adamum desiderandam. Provenit nobis mors spiritualis peccati originalis ab Adamo, qui primo caput generis humani constitutus erat, per physicam conjunctionem cum illo ex generatione. Convenit, ut vita spiritualis a Christo, capite generis humani redempti, etiam nobis proveniat per similem aliquam physicam conjunctionem cum illo. Talis conjunctio nondum habetur ex eo, quod Christus pro nobis mortuus est et morte sua vitam nobis promeruit, habetur autem per unitatem corporis mystici, qua ei incorporati et implantati sumus, et habetur quidem hac ratione modo omnino praeclaro.

V. Similitudines, quibus unitas corporis mystici illustratur.

Etsi nostrum mysterium, utpote mysterium stricte dictum, a nobis comprehendere nullatenus potest, tamen per S. Scripturam et Ecclesiam variis similitudinibus, id quod vix in alio mysterio stricte dicto invenies, illustratur, et proinde hoc mysterium a saeculis absconditum sat bene a nobis intelligitur. Variarum illarum similitudinum unum idemque hoc mysterium ex alia et alia parte exhibent, caeteras partes relinquentes; habetur itaque cum similitudine etiam dissimilitudo. Sunt autem illae simili-

tudines post sacramentum Eucharistiae, quod est et signum et causa unionis nostrae cum Christo, et praeter corpus humanum et vitem cum palmitibus, quas jam commemoravimus hae: matrimonium humanum, familia humana, unitas generis humani per descendentiam ab Adamo, regnum, domus, aqua vino in Missa ad offertorium admixta. Omnia illa breviter respiciamus, praecipuam similitudinem et dissimilitudinem observantes.

1. Primo igitur huc pertinet ipsa causa unitatis corporis mystici, scil. *Eucharistia*, qua ille effectus significatur. Est enim Eucharistia panis Christum continens a nobis comedendus. Significatur itaque, nos per illam manducationem cum Christo sicut cibus cum comedente conjungi, scilicet ad unum corpus. Significatur praeterea per Eucharistiam unitas, quam acquirimus nos multi comedentes ad invicem. Est enim et panis et vinum unum ex multis, panis unum ex multis granis, vinum unum ex multis acinis. Ita et nos multi per Eucharistiam unum in corpore mystico efficimur³. Praecipua dissimilitudo habetur in hoc, quod cibus et comedens una persona fiunt, in corpore mystico autem pluralitas personarum remanet.

2. Simile est corpus mysticum, id quod ipsum nomen indicat, *corpore humano*. Conveniunt praesertim in notis sequentibus: Corpus multis et variis constat organis diversis functionibus inservientibus; omnia ab una anima vivificantur et per ejus influxum ad unum finem, bonum totius corporis, conspirant; sana organa facile ad hunc finem diriguntur, difficiliora morbida, nullo modo mortua; caput supra omnia membra eminent. Vita membrorum non tantum a capite pendet, sed etiam ab aliis organis, praesertim a corde (quocum in corpore mystico B. V. Mariam possumus comparare), et certe etiam ab reliquo organismo (ab reliqua Ecclesia). Praecipuae dissimilitudines sunt: habetur in corpore mystico pluralitas personarum, sunt diversae personae anima (Spiritus Sanctus), caput

³ Haec tamen altera significatio non est sacramentalis, hoc est: non est tale signum necessario ponendum, ut effectus habeatur. Nam si panis posset confici ex uno grano, et vinum ex uno acino, talis panis et tale vinum consecrari possent et omnem effectum sacramenti producerent. Aliiter in prima significatione; ubi enim non habetur verus panis (et verum vinum) nulla consecratio fieret, et ubi non panis consecratus, (vel vinum consecratum) nullum sacramentum et nullus effectus sacramenti. Cf. hac de re M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Eluc. 43. Cf. etiam s. Aug. in evang. Joan. tract. 26.

(Christus), nos membra. Membra fere omnia in corpore humano non immediate capiti adhaerent; longe autem aliter in corpore mystico. Etsi in corpore humano, capite abscisso, tota vita cessat, tamen non tota vita uniuscujusque membri totaliter a capite dependet, est praesertim systema nervorum autonomum et vita vegetativa satis a capite independens; nihil tale habetur in corpore mystico.

3. Alia similitudo a nobis jam considerata est vitis cum palmitibus. Similitudo: Palmites immediate viti adhaerent et sucum vitalem ex illa accipiunt; secus vivere et crescere non possunt; ita nos omnes sumus Christo implantati et vitam ejus participamus; qui ei non implantati vel iterum ab eo separati sunt, vita destituuntur. Haec intima nostra cum Christo unio melius in hac quam in omnibus aliis similitudinibus elucet.

4. Deficiebant similitudines hucusque consideratae magnopere in hoc, quod unio nostra cum Christo non ut conjuncta cum libera voluntate repraesentabatur. Haec veritas maxime elucet ex similitudine matrimonii. Habetur in corpore mystico, in illo matrimonio divino, sicuti in matrimonio humano duplex libera donatio sui ipsius cum amore. Tradunt se in matrimonio humano invicem sponsus et sponsa, ut sint duo in unam carnem et unum principium generationis; tradunt se quoque Christus et Ecclesia invicem in unum corpus mysticum ad propagationem vitae divinae. Tradunt se secundo sponsus et sponsa conjunctim Deo, qui in propagatione vitae naturalis intervenire debet, quum anima ab ipso creanda sit; tradunt se ita conjunctim Christus et Ecclesia Patri quidem in sacrificio, ut ipse vitam suam divinam hominibus communicet et filii Dei procreentur. Praecipuae autem dissimilitudines sunt hae: In matrimonio humano sponsa est una persona, in matrimonio divino complectitur multas personas, has tamen B. V. Mariae intime associatas et in Christo ad unum corpus cum ipso colligatas. In matrimonio humano sponsa non habet vitam a sponso; in matrimonio divino autem vivit sponsa ex sponso sicut palme e vite, nec sine ipso ullo modo vivere potest, et propterea multo magis est Ecclesia a Christo quam Eva erat ab Adamo; haec enim post originem vitam ducebat propriam et ab Adamo independentem, vita autem Ecclesiae nunquam aliquid aliud est quam participatio vitae Christi.

5. Est Ecclesia, corpus Christi mysticum, etiam familia. Qui Christi sunt, semen, posteritas ejus (Ps 21, 31) sunt, ad invicem fratres et sorores (vocat v. g. Paulus viros christianos fratres, feminas sorores), Christus, secundus Adam, pater futuri saeculi (Is 9, 6), est hujus familiae pater, a quo omnes vitam habent, Maria, mediatrix omnium gratiarum et omnis vitae (quae non nisi ad desiderium ejus nobis datur), est mater. Sicut amor, quo fratres germani et sorores conjungi debent, fundatur super consanguinitate, ita caritas fraterna christiana super unione, quam habemus in Christo. Dissimilitudo magna habetur in eo, quod filii, postquam a parentibus vitam acceperunt et nati sunt, independenter ab illis vivunt, vita autem nostra supernaturalis semper a Christo dependens manet, sicut vita palmitis a vite. Simili modo videtur etiam vita nostra a B. V. Maria dependere, non quia eadem physica causalitate sicut a Christo ita etiam a Maria derivaretur (hoc enim fieri non potest, quum tantum Christus sit persona divina), sed eo, quod sicut vita supernaturalis sine desiderio Mariae data non est, ita etiam seorsim ab ejus desiderio non conservatur. — Nota hic obiter: Nullatenus est Maria mater nostra, sicut Pater coelestis pater (hoc enim modo Christus eliminaretur), sed est mater, sicut Christus homo pater. Sicut enim vita naturalis est a parentibus et a Deo creante, ita vita supernaturalis a Patre coelesti, ultima origine vitae divinae, per Christum et Mariam; associanda est semper hac in re Maria Christo ut sponsa sponso, nullatenus immediate Patri coelesti.

6. Simile est etiam genus humanum redemptum et in corpus mysticum collectum generi humano, in quantum ab uno viro et una femina descendit. Habent omnes homines vitam suam naturalem ultimo ab Adamo et Eva; habemus nos vitam nostram supernaturalem omnes a Christo, secundo Adamo, et Maria, secunda Eva. Magnopere etiam hic similitudo notanda est, quam hucusque nondum invenimus, scilicet ingens multitudo eorum, qui in unum collecti sunt. Maxima dissimilitudo autem est in eo, quod a Christo et Maria habemus vitam immediate, ab Adamo et Eva autem valde mediate per innumerabilem seriem parentum, ideoque consanguinitas nostra supernaturalis est primi gradus sicut ex similitudine praecedente apparebat, consanguinitas autem naturalis inter plerosque ho-

mines est valde remota, ita ut vulgo consanguinitas iam non nominetur.

7. Saepe in s. Scriptura Ecclesia, quae est corpus Christi, vocatur *regnum*, regnum coelorum, regnum Dei. Comparatio fit hoc modo cum regno terrestri. Effertur hac similitudine praeter multitudinem hominum, quae maxime in similitudine praecedente apparet, compositio ex multis ordinibus vario et multiplici vinculo inter se connexis et a summa auctoritate ad unum finem, bonum totius rei publicae, directis. Sed immense regnum Christi omni regno terrestri praestat. Non tantum per totam terram et coelum se extendit, aeternum est, bona supernaturalia procurat, sed etiam eo, quod cives vinculo incomparabiliter arctiore conjunguntur. Sunt enim in regno messiano rex pater, regina mater, cives fratres et sorores, qui a rege et regina vitam habent, cum rege uniuntur sicut palmites cum vite, et inter se sicut membra corporis.

8. Comparatur Ecclesia in S. Scriptura et in Liturgia etiam domui et templo (I Tim 3, 15; Petr 2, 5; Apc 3, 12). Est enim revera templum, ubi Deus habitat et sacrificium Deo acceptum offertur. Est primo ipse Christus templum (Jo 2, 19); post ipsum sumus templum Dei et Spiritus Sancti nos (I Cor 6, 19; II Cor 6, 16), Christo adstructi. Vel comparatione paulum mutata, sumus nos lapides supraedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ubi lapis angularis est Christus, in quo omnis aedificatio crescit in templum sanctum (Eph 2, 20 s). De quibus lapidibus pulchre in officio dedicationis: »Scalpri salubris iotibus et tunsione plurima fabri polita malleo haec saxa molem construunt, aptisque juncta nexibus locantur in fastigio.« Maxima, uti patet, dissimilitudo est in eo, quod sumus »lapides vivi« (I Petr 2, 5), totum templum est vivum, est etiam regale sacerdotium Christum et seipsum Deo ad aeternam laudem in sacrificio offerens. — Vide hic obiter, quam facile una similitudo cum alia conjungi possit, sicut fit in hymno, cujus unam stropham citavimus, et in Invitatorio quoque: »Domum Dei decet sanctitudo; sponsum ejus Christum adoremus in ea.«

9. Similitudo, quae in sacrosancto sacrificio eucharistico ad offertorium oculis nostris subjicitur, quum aqua vino admiscetur, plerumque non satis consideratur neque ab omnibus recte intelligitur. Vinum significat Christum, aqua Ec-

clesiam seu fideles. Sicet aqua vino admiscetur et admixta ejus proprietates, colorem, gustum, accipit, ita nos in corpore mystico Christo jungimur, ejusque perfectiones, vitam ejus sanctitatemque participamus. Sicuti post commixtionem aqua a vino separari non potest, ita neque Ecclesia a Christo. Sicut aqua cum vino offertur, ita etiam Ecclesia se Christo ut oblatio munda in Spiritu Sancto associat.

Per unamquamque harum similitudinum una vel alia, sicut diximus, perfectio corporis mystici separatim repraesentatur. Nulla hoc opus Dei praeclarum ex toto excipere potest. Sicut in Deo perfectiones creaturarum eminenter in summa simplicitate adunatae sunt, simili modo multa pulchra quae in hac rerum natura dispersa inveniuntur, in illo sublimi mysterio Christi et Ecclesiae ad arcanam unitatem colliguntur.

VI. Adnotationes ad hoc mysterium pertinentes.

1. Unitas corporis mystici refertur, uti patet, ad animas nostras, non, uti quibusdam placuit, immediate ad corpora nostra. Nam illa unitas est unio nostra cum Christo, secundum quam ipse est vitis vitam divinam nobis communicans, nos vero palmites sumus vitam illam recipientes. Sed haec vita, uti omnino manifestum est, datur animae, non corpori. Si Cyrillus Alex. duplicem unionem nostram cum Deo distinguit, spiritualem et corporalem, nullatenus hanc alteram intelligit de unione, quae esset immediate ad corpus nostrum; sed spiritualem vocat nostram unionem cum Spiritu Sancto, corporalem nostram unionem ad corpus Christi, ejus carnem, humanitatem, itaque unitatem corporis mystici. Haec unio est ergo immediate ad animas nostras, mediate tantum ad corpora (cf. s. Thomam III, 8, 2).

2. Unitas corporis mystici est relatio realis, physica, ontologica, non tantum relatio juridico-moralis. Christus enim non tantum est caput generis humani redempti et rex in regno messiano, sicut rex terrestris in regno terrestri, non tantum sanguine suo nos redemit (quae omnia relationem juridico-moralem non excederent), sed est secundus Adam, a quo descendimus, est pater, a quo vitam habemus, est vitis, a qua ut palmites vitam jugiter recipimus. Haec sane relationem physicam important. Attendamus ad majorem hujus rei elucidationem praesertim haec duo:

a) Sumus, uti Tridentinum (sess. XXI, cap. 4), Patres, theologi s. Scripturam secuti habent, per illam unionem Christo incorporati. Si tantum diceretur, nos esse Ecclesiae incorporatos, posset metaphorice de vinculo tantum juridico accipi, sicuti quis, qui ius civitatis alicujus rei publicae accipit vel membrum alius societatis fit, dicitur illi rei publicae vel societati incorporari. Nemini autem in mentem venit dicere, hominem istum esse praesidi rei publicae vel illius societatis incorporatum. Si igitur dicitur, nos Christo esse incorporatos, alia relatio, physica scilicet, significatur. Neque si quis per alium a morte liberatur vel summa dilectione et amicitia alicui conjunctus est, de incorporatione loquimur, quia tali modo incorporatio nequaquam efficitur. Accedit, quod incorporatio nostra in Christum, uti vidimus, per manducationem, eamque veram, non metaphoricam⁴ fit, hoc modo profecto vera, non metaphorica incorporatio inducitur et unitio omnino physica, non tantum moralis. Scite hac de re Cardinalis Franzelin, postquam dixit societates humanas, quales sunt civiles, esse tantum corpora moralia vinculis moralibus conjuncta, prosequitur: »Ex hac ratione unionis etiam patet, in hujusmodi corporibus moralibus ordinis naturalis unum membrum ab alio et ab ipso capite non pendere physice in suo esse et in suis insitis viribus, sed tantummodo morali obligatione et in assecutione finis, quatenus is unitis viribus plurius obtinendus est. Propterea licet analogice dicantur caput et membra corporis unius moralis, nemo tamen

⁴ In Communionem habetur manducatio vera non tantum ex parte corporis, sed etiam et praesertim ex parte animae; anima enim tunc vere virtutem panis eucharistici in se suscipit, et hoc modo illum comedit et cum Christo ad unum corpus mysticum et unam animam, Spiritum Sanctum, animam Ecclesiae (magis) conjungitur. Sed ecce idem ex parte animae fit per manducationem Eucharistiae mere spirituales v. g. in baptismo. In baptismo anima parvuli etiam virtutem panis eucharistici (fontis omnis vitae) in se suscipit, Eucharistiam comedit, cum Christo ad unum corpus et unam animam conjungitur. Nec est quoad effectum ulla specifica diversitas inter manducationem corporalem et mere spirituales; unitas enim corporis mystici, quae in baptismo accipitur, nullatenus est specificè diversa ab illa, quae post Communionem habetur. Si igitur parvulus baptizatur, anima ejus virtutem Eucharistiae in se suscipit ex Eucharistia non in stomacho praesenti; si autem postea Communio ei daretur, anima ejus talem virtutem susciperet ex Eucharistia in stomacho praesenti. Differentia esset quoad localem praesentiam SS. Sacramenti, non quoad ejus manducationem ex parte animae.

dicet corpus aut membra esse capitis, totam civitatem esse corpus regis, singulos cives regis membra, exercitum ac milites corpus et membra ducis. Atqui haec omnia multis in locis ab Apostolo et ex Apostolo in universali praedicatione ac professione ecclesiastica affirmantur de corpore Ecclesiae et de fidelibus velut membris in relatione ad caput Christum, ita ut ratio unionis et habitudinis ad caput in corporibus moralibus nullatenus sufficiat ad declarandum modum, quo Ecclesia est corpus Christi» (De Ecclesia Christi p. 309 s; cf. etiam sequentia, praesertim p. 318 s).

b) Comparat Christus unionem suam ad nos cum unione, quam habet ad Patrem. Rogat: »... ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint;« »Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum« (Jo 17, 11. 21—23). At unitas Christi cum Patre consistit (aliter ac censuit Nestorius) in arctissimo vinculo physico. Unitas moralis tantum, quamvis intima, per dilectionem et amicitiam non sufficit, ut adsit inter Christum et nos unitas sicut inter Christum et Patrem. Christus nullatenus propterea tantum se unum esse cum Patre dicit, quia eum cognoscit et diligit, sed propter unionem hypostaticam cum Verbo, et ita neque nos unum sumus cum Christo tantum ex fide et caritate, sed per nexum ontologicum et physicum.

Quapropter et Patres relationem physicam esse inter Christum et nos in unitate corporis mystici sine haesitatione et strenue docuerunt. Hilarius: »Quam autem naturalis (nos dicimus »physica«)⁵ in nobis haec unitas sit, ipse ita testatus est: Qui edit carnem meam... in me manet et ego in eo... Haec autem idcirco a nobis commemorata sunt, quia voluntatis tantum inter Patrem et Filium unitatem haeretici (cogita Arianos, quorum vestigia secutus est Nestorius) mentientes, unitatis nostrae ad Deum utebantur exemplo: tamquam nobis ad Filium, et per Filium ad Patrem, obsequio tantum ac voluntate religio-

⁵ Sine omni periculo potest haec unitas dici »naturalis« vel »physica«, quia omnino manifestum est haec verba adhiberi per oppositionem ad ordinem iuridico-moralem, nullatenus per oppositionem ad ordinem supernaturalem. Quum tamen illa verba ex se hanc alteram oppositionem non excludant, propterea quidam auctores praeferunt terminum »realis unionis«. Sensus est prorsus idem.

nis unitis nulla per sacramentum carnis et sanguinis naturalis communionis proprietas indulgeretur, quum et per honorem nobis datum Filii et per manentem in nobis carnaliter Filium, et in eo nobis corporaliter (in unitate corporis mystici!) et inseparabiliter unitis, mysterium verae ac naturalis unitatis sit praedicandum» (De Trinit. VIII, 14—17). Ita Hilario de physica nostra unione cum Christo constabat, ut inde (sint unum sicut et nos unum sumus) physicam unionem inter Filium et Patrem inferret! Chrysostomus: »Unum corpus sumus, et membra ex carne ejus et ex ossibus ejus. Initiati dictis auscultent. Ut igitur non solum per dilectionem istud efficiamur, sed etiam secundum rem ipsam in illam carnem contemperemur. Hoc enim per cibum fit, quem dedit nobis» (In Jo hom. 46 n. 3). Cyrillus Alexandrinus de aliquo, qui sicut Nestorius nos affectu et fide tantum cum Christo conjungit: »Agedum paucis ad haec respondeamus, ostendentes eum insanire penitus, nec sacrarum literarum rectum iter insistere.« Ostendit hoc autem statim per Eucharistiam: »Qui manducat meam carnem... in me manet et ego in illo. Quibus verbis potissimum animadvertendum est Christum non dixisse futurum esse se in nobis secundum solam relationem quandam quae attenditur penes dispositionem animi, sed etiam secundum participationem naturalem κατὰ μέθεξιν φυσικήν) In Jo 15, 1). Non omnino desunt inter recentiores theologos, qui vestigia Patrum religiose premant. Ita cum Cardinali Franzelin, de quo supra, v. g. Cornely, Scheeben, Dorsch, de la Taille⁶ et alii.

⁶ Cornely ad Rom 6, 3: »Nisi quis verbis ludere Apostolum non minus stulte quam impie dicere velit, nobiscum fateatur oportet, eum de vera quadam ac reali, etsi mystica, conjunctione loqui, qua per baptismum tam arcte cum Christo copulamur et unimur et coalescimus, ut ea quae Christi sunt etiam nostra quodammodo dici possint eaque, quae Christus in morte et post mortem egit, a nobis quoque quasi acta sint. Ac profecto juxta Pauli doctrinam multis in locis propositam homines, uti antea diximus, per baptismum Christo, sicut oleastri olivae, inseruntur (Rom 11, 17 ss), ut deinceps vere ac realiter in eo sint (οἱ ἐν Χριστῷ 8, 1 etc) et velut palmites in vite et ex vite vivant, neque amplius propria sua vita, sed vita vivant Christi, quippe qui in eis vivat.« Refert deinde plura ex s. Paulo, quae in II. capite attulimus, et prosequitur: »Quae omnia pro mere analogicis locutionibus haberi nequeunt, sed veram nostram cum Christo unionem supponunt. Atque eadem quoque realis conjunctio admittatur oportet, si S. Augustinus nostro loco allato addit...« Ad I Cor 6, 4: »Neque enim magis est (mystica unio cum Christo) mere denominativa aut

3. Dici potest hanc unionem nostram cum Christo esse intimam, quae post SS. Trinitatem inter diversas personas exsistat. Est certe arctior quam ulla conjunctio naturalis inter diversas personas. Nam arctissima talis conjunctio est infantis in utero matris ad illam. At infans tantum sanguine matris nutritur. Tali nutritione ad vitam suam corporalem necessario quidem indiget, sed secus habet vitam propriam per animam suam immortalem. In unitate corporis mystici autem Christus revera vitam suam divinam, quam nullo modo ex nobis habemus, nobis communicat, tribuens nobis Spiritum suum, ut quasi per unam animam cum eo in uno corpore conjuncti vitam ejus participemus. Consequenter etiam unio fidelium inter se arctior est quam ulla unio naturalis, quia omnes, qui Spiritum Sanctum habent, hac una anima vivificantur et in uno corpore continentur. Tale aliquid neque inter fratres germanos vel inter matrem et prolem in ventre ejus contingit. Unde bene intelligimus illud verbum Domini: »Ecce mater mea, et fratres mei. Quicumque enim fecerit voluntatem Patris mei, qui in coelis est: ipse meus frater, et soror, et mater est« (Mt 12, 49 s). Qui scilicet vinculo unitatis corporis mystici cum Christo conjungitur, arctius cum eo unitur quam ipsa mater ejus, si eum tantum sub corde, non in corde portasset; esset talis, si Maria extra illam conjunctionem esset, ipsa Beata Virgine beatior (Lc 11, 28).

4. Omnis dilectio et in divinitate et in ordine supernaturali super intimam unionem physicam fun-

analogica, quam omnium hominum peccatum et mors in Adamo, aut mors nostra mystica, qua vetus noster homo destruitur (Rom 6, 6 s), vel nova vita, quam gratia sanctificante ornati in Christo degimus, vel futura nostra haereditas vel futurum nostrum regnum.« — Dörsch: »In societatibus nempe vincula unitatis inveniuntur in juribus tantum et officiis seu in relationibus mere moralibus... nembra in ejusmodi societatibus a capite nullo modo physice in suo esse dependent; neque quidquam physicum nec vim nec virtutem physicam ad exercendos varios actus ab eodem recipiunt. Haec est causa, quare ejusmodi subditi neque membra dicantur regis, neque civitas dicatur ejus corpus. Ast longe aliter res se habet in Ecclesia« (De Ecclesia p. 357). — Scheeben in eodem sensu praesertim in opere *Mysterien des Christentums* § 77. Praeclare etiam hac de re P. de la Taille, *Mysterium fidei* Elucidatione 36. — Recentissime A. Wikenhauser efficaciter hanc veritatem defendit praesertim contra Protestantes in opere *Die Christusmystik des hl. Paulus*, passim, praesertim pp. 53—63).

datur; vinculum enim physicum omnia complectitur. Complectitur tres personas divinas in una natura, Verbum et ejus humanam naturam in una persona, Christum et nos atque etiam Spiritum Sanctum (ut animam) et nos, consequenter nos ad invicem, in uno corpore mystico, quo mediante cum Patre quoque unimur. Propter miram hanc unitatem mira habetur in tota familia Dei unitas et conformitas dilectionis. »Sicut dilexit me Pater (uniens me secum et dans mihi vitam suam), et ego dilexi vos« (uniens vos mecum et dans vobis vitam meam; Jo 15, 9). De ovibus suis: »Cognosco (cognitio plena amore intelligitur apud Joannem) meas, et cognoscunt me meae, sicut novit me Pater et ego cognosco Patrem« (Jo 10, 14 s). »Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos« (Jo 15, 12); hoc est, uti ex versu 13. patet, ut sitis etiam parati ad mortem pro aliis, nam »quoniam ille (Christus Deus) animam suam pro nobis posuit, et nos debemus pro fratribus animam ponere« (I Jo 3, 16); ad hoc enim manducamus in Eucharistia agnum occisum et a nobis etiam oblatum, ut in eum transmutemur et parati ad proprii sanguinis effusionem efficiamur. In illa physica et ontologica unitate, ad quam tota familia Dei colligitur, extendit se dilectio, qua unus diligitur, ad alios diligendos. Extendit se dilectio, qua Pater diligit Filium, ad nos: »Dilexisti eos, sicut et me dilexisti;« »dilectio, qua dilexisti me in ipsis sit, et ego in ipsis« (Jo 17, 23. 25); sumus revera omnes unum in Christo (Gal 3, 28), est ipse in omnibus nobis (Col 3, 11). Extendit se deinde necessario dilectio, qua Christus seipsum diligit, ad nos, quia sumus unum cum ipso, membra ejus. Extendit se quoque dilectio, qua B. V. Maria Christum diligit, ad nos, similiter dilectio, qua b. Joseph diligit Christum et Mariam. Neesse est, ut in nobis ipsis dilectio, qua Christum diligimus, se ad ejus membra extendat. Bene illis faciamus oportet, Christum in illis agnoscentes. »Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis« (Mt 25, 40). Caveamus oportet omnem inhumanitatem: »Quamdiu non fecistis uni de minoribus his, nec mihi fecistis« (Mt 25, 45). Oportet abhorre ab omni insectatione; qui enim percutit membrum meum, me percutit. »Saule, Saule, quid me persequeris?« (Vide, quomodo jam in hoc primo verbo, quo Christus Saulum allocutus est, mysterium illud unitatis corporis mystici contineatur, ad cuius praedicationem Saulum vocavit!)

Quum haec unitas corporis mystici antea non fuerit, sed nova est per Novum Testamentum, propterea etiam dilectio proximi nova sit oportet, talis scilicet qualis antea non fuit. »Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem« (Jo 13, 34). Et haec dilectio ita deberet esse novum prorsus mundo spectaculum, ut ejus aspectu stupefactus virtutem ibi diviniam et in auctore hujus operis legatum divinum agnosceret: »Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum, et cognoscat mundus, quia tu me misisti« (Jo 17, 23). Deberet in toto mundo christiano illa unitas vigere, quae erat in prima Ecclesia Hierosolymitana: ex unitate ontologica per Eucharistiam effecta (quotidiana fractio panis, Act 2, 42. 46) nascens unitas in amore et concordia (»multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una« Act 4, 32), inde novus ordo socialis (»erant omnia communia, neque enim quisquam egens erat inter illos« Act 4, 32. 34).

5. Ultimo breviter ad quaestionem respondeamus, quando nam unitas corporis mystici orta sit. Termini extremi sunt primum momentum incarnationis et dies Pentecostes. Non potuit esse ante incarnationem, quia antequam humanitas Christi esset, non potuit esse vitae divinae causa efficiens. Non est orta post diem Pentecostes, quia illo die ordo messianus completus, Ecclesia perfecta est, nec aliquid essentialiale postea addendum erat. Intra hos duos terminos considerari possent resurrectio Christi et institutio Eucharistiae. Sed videtur jam ante resurrectionem fuisse illa unitas, quia jam ante illam dixit Christus apostolis se esse vitem, illos palmites. Etiam ante institutionem Eucharistiae videtur fuisse, quia stant hae rationes validiores pro primo momento incarnationis:

a) Dignitas humanae Christi naturae videtur exigere, ut ab ejus origine nunquam sine illa vita divina communicata sit, sed ut semper habuerit hac in re causalitatem maximam, quae ei convenire possit.

b) Spiritus Sanctus, qui a Verbo incarnato procedit (semper utique tantum ab ejus divinitate, sed tamen post incarnationem a Deo homine, a Verbo, quod naturam humanam ad unam personam univit) ita hanc humanitatem diligit, ut nunquam videatur voluisse quasi seorsim ab illa homines sanctificare. Sanctificavit Spiritus Sanctus post lapsum Adami semper homines futuram Christi humanitatem intuens et propter

illam. Quomodo vel aliquantulum quasi seorsim ab illa egisset, postquam haec in hunc mundum intravit?

c) B. V. Maria recepit (vix enim aliter sentire licebit) a primo momento incarnationis novam sanctitatem per illam carnem, quam Verbum ex ipsa assumpsit. Erat abhinc palmes, et humanitas Christi vitis; incepit in illa cum mysterio incarnationis mysterium corporis Christi mystici. Propter conjunctionem autem, quam ipsa B. Virgo habet cum genere humano redimendo (in cuius nomine suum »Fiat« dixit, et cuius mater facta est), hoc alterum mysterium videtur se ad omnes justos extendisse.

Nec obstat, quod vita spiritualis v. g. Apostolorum ante Spiritus Sancti descensum tam imperfecta erat. Hoc enim satis ex eo explicatur, quod unio cum Christo ante diem Pentecostes erat cum Christo pleno quidem Spiritu Sancto, sed Spiritu Sancto nondum misso; ideoque potestas eum communicandi erat quasi ligata; post illum diem demum ejus plenam communicationem nihil jam impedivit. Neque obstat videtur Mt 11, 11 (qui minor in regno coelorum, major est Baptista), de quo loco supra diximus. Non enim comparat Christus Joannem ex toto cum aliquo membro regni messiani, sed tantum, inquantum adduxit sponsam ad sponsum, non inquantum ille jam ad sponsam ipsam pertinet, quae cum sponso ad unam carnem conjungitur.

*

Tria maxima Dei omnipotentis et misericordis opera sunt incarnatio, corpus Christi mysticum, Eucharistia. Inter illa corpus mysticum aliqua ratione summum locum obtinet, est enim incarnationis aliqua ampliatio atque consummatio, est Eucharistiae finis et manet in aeternum, dum augustissimum sacramentum altaris, cum corpus mysticum ad suam a divina providentia intentam plenitudinem pervenerit, hoc est in fine saeculorum, cessabit. Quum omnia in Christum (εἰς αὐτόν Col 1, 16) creata sint, quum potestas omnis carnis ei data sit, ut det eis vitam aeternam (Jo 17, 2), ut scilicet in unitate corporis Christi vivant, sicut ipse vivit per Patrem, omnes homines profecto ad illam unionem cum Christo, ad hoc mysterium implendum, destinantur, singuli homines, familiae, populi et nationes, totum genus humanum. Inquantum se gens nostra humana fini illi a Deo constituto subordinat, vitam veram, bona messiana

et inter haec praesertim illam pacem Christi in regno Christi habebunt, de qua tam praeclare loquitur Isaias propheta: »Conflabunt gladios suos in vomeres, et lanceas suas in falces... habitabit lupo cum agno, et pardus cum hoedo accubabit« (2, 4; 11, 6 et alia ibi). Inquantum autem homines aggregationem ad illam unionem renuunt vel se ab illa iterum separant, fine suo a Deo constituto destituuntur, gubernationi Dei, qui in Christo nos elegit et in ipso omnia bona vult conferre (Eph 1, 3 s), se subtrahunt, vinculo se exsolvunt, quo solo in bonum suum ad rectum ordinem uniri possunt. Oritur proinde omnis species egoismi, cupiditas sui, amor rerum suarum, subjectivismus, individualismus, nationalismus inordinatus, anarchia, bellum omnium contra omnes, verbo: status talis, qualem nunc temporis satis sub oculis habemus. Suavi dominationi Dei, qui omnes in Christo sibi, suae unitati et beatitudini associare vult, genus humanum subtractum, iugo tyrannico diaboli, inimici naturae humanae, subicitur; subiciuntur ei singuli, familiae, populi, res publicae. Ubique perversio et corruptio. Membra enim a corpore separata vivere non possunt, putrescunt. Videmus quidem nunc ubique vere magnam alacritatem atque agitationem, sed ultimo ad res terrestres intentam. Etiam in cadavere vitam invenies, at vermium et baccillorum, non talem, ad qualem corpus destinatum erat. Et quo major illa vita cadaveris, eo citior dissolutio. Magnopere hac in re dolendum non tantum, quod tam magna pars generis humani numquam se Deo et Christo in corpore mystico associare voluit, magnaue alia pars se iterum dissociaverunt, sed etiam, quod tam multi catholici veritatem illius mysterii non satis percipiunt. Etiam in libris manualibus theologicis vix attingitur; saepe in tractatibus de Ecclesia quoque vix commemoratur, tantum exteriora, non praeclara interiora huius templi aspiciuntur⁷. Quia Protestantes vi-

⁷ Hac de re K. Adam: »Als übernatürliche Gemeinschaft, als eine in Christus solidarisch verbundene Einheit stand die alte Christenheit vor Gott, nicht als einzelner... Erst in der nachtridentinischen Zeit verlor man im Kampfe gegen das lutherische Laienpriestertum hier und dort den Blick für dieses wesentlich Primäre und formulierte zumal in der apologetischen theologischen Literatur einen rein empirischen, äußerlichen Kirchenbegriff. Im Anfange aber war es nicht so. Man sah die Kirche primär von innen, nicht von außen. Man sah diese zuerst als einen Leib, dessen Haupt Christus ist, und noch heute ist dieser Kirchenbegriff in unserer Liturgie vorausgesetzt« (Christus unser Bruder p. 90 s).

sibilitatem Ecclesiae negaverunt, ita multi iis, quae sunt in Ecclesia visibilia, insistent, ut invisibilium fere penitus obliviscantur. Praeterea sat multi theologi nullum nexum intrinsece necessarium inter vitam spiritualem et Eucharistiam agnoscunt, et hoc modo — velint, nolint — illam vitam ab Christi humanitate separant et hincinde aperte dicunt, nos non aliter ac justos Veteris Testamenti esse Christo associatos. Similiter in praedicatione mysterium nostrum raro attingitur et rarius recte explicatur. Illum quidem individualismum protestanticum superavimus quo quisque putabat, se sine Ecclesia immediate a Deo in omnem veritatem induci; sed nos ipsam vitam divinam non ut individua separata, sed tantum ut membra in compage corporis mystici participare, non satis consideratur neque satis sentitur, nos in hoc corpore vinculo esse associatos quolibet alio vinculo, sive familiae sive consanguinitatis sive communis patriae, longe arctiore. Proinde unitas, quae inter nos catholicos etiam diversarum gentium, earumque alias inimicarum, vigere deberet, negligitur neque satis intelligitur, quantopere nostra religio ab omni discordia abhorreat. Quae quum ita sint, quam strenue laborandum est, ut cognitio et intelligentia mysterii quondam absconditi, a summa autem bonitate in Novo Testamento conditi et revelati late in mente christianorum reviviscat, inde per mutuum amorem in usum deducatur et Salvatoris nostri petitio impleatur, »ut sint unum, sicut et nos unum sumus; ego in eis, et tu in me: ut sint consummati in unum: et cognoscat mundus, quia tu me misisti«.

ZNAČAJ ZAKONA V ITALIJANSKEM KONKORDATU.

(De matrimonii indole in concordato italico.)

Dr. Alojzij Odar.

Summarium. — Explicantur dispositiones de matrimonio in articulo XXXIV concordati italici ex anno 1929 contentae, quae, reliquis concordatis postbellicis de matrimonio silentibus, essentialiter conveniunt cum articulo XV concordati lithuanici ex anno 1927. In utroque concordato agnoscit Status validitatem matrimonii initi iuxta formam in Codice canonico praescriptam. Quod matrimonium in iure concordatario postbellico civile facultativum in sensu stricto dici non potest; matrimonium civile facultativum namque significat matrimonium, initum secundum legem civilem, qua datur contrahentibus facultas celebrandi matrimonium aut coram

ministro cultus a statu ad hoc delegato aut coram officiali status. Matrimonium, de quo est sermo in praelaudatis concordatis, facultativum civile solum sensu lato nominari potest, cum civibus praesto est, ut cum iisdem effectibus civilibus celebrent aut matrimonium religiosum proprie dictum aut matrimonium civile. Matrimonium civile, quod dici solet facultativum, toto caelo differt a matrimonio facultativo in sensu lato, ut exemplum nobis praebeat in iure italico actuali comparatio inter matrimonium religiosum catholicorum et matrimonium religiosum acatholicorum. Qua distinctione prae oculis habita optime intelliguntur verba Summi Pontificis in litteris encyclicis »Casti connubii« articulum XXXIV concordati italici quam maxime laudantia. Descriptum ius matrimoniale concordatarium non plene respondere doctrine Ecclesiae catholicae de sacramento matrimonii nemo est, qui non videt; sed ratione habita conditionum nunc temporis, cum status tam vehementer urgeant libertatem cultus et conscientiae, ut aiunt, haec solutio quaestionis difficillimae optima esse videtur.

1. Konkordat med sv. stolico in kraljevino Italijo iz leta 1929 ima v čl. 34 določbe o zakonu. Omenjeni člen je redke primer povojne konkordatne ureditve zakonskega prava¹ in kaže stališče, na katerem se pogaja cerkev z modernimi državami o zakonskem vprašanju, po drugi strani pa je njega interpretacija in praktična aplikacija povzročila mnogo razburjenja². Zato nemara ne bo odveč, če očrtam značaj zakona, kot ga ureja omenjeni konkordat. Zadeva je tembolj zanimiva, ker se govori, da je s konkordatno ureditvijo uveden v Italiji fakultativni civilni zakon, pa se vendar o njej papež v okrožnici

¹ Od šestih popolnejših konkordatov po vojni omenja zakon poleg italijanskega samo še litvanski. Cfr. Kušej, »Katoliška cerkev in njeno pravo v povojni dobi«, Zbornik znanstvenih razprav juridične fakultete, VII. Ljubljana 1930. — Čl. 85 litvanske ustave določa, da imajo izpisi iz verskih matic veljavo v državnem področju, ako odgovarjajo državnim predpisom (Giannini, I concordati postbellici. Milano 1929, 217). Čl. 15 litvanskega konkordata gre pa še dalje in se glasi: »Les mariages célébrés en conformité des prescriptions du Code Canonique obtiennent par la même les effets civils« (gl. Giannini, o. c. 230). Formulacija je kratka, a obsežna. Iz besedila sledi, da je priznано troje: fakultativni civilni zakon (toda ne v običajnem pomenu besede, pač pa v zmislu, kot bomo govorili o njem pri italijanskem zakonskem pravu), nerazvezljivost katoliško sklenjenih zakonov in sodstvo cerkvenih sodišč v zadevah katoliško sklenjenih zakonov (cfr. Ottaviani, Concordatum Lithuanicum. Apollinaris I, 1928, 62—63).

² Iz številne italijanske literature o našem vprašanju navedem: Lemolo, Altre questioni controverse del diritto matrimoniale italiano (Giurisprudenza italiana, 1930—IX, vol. LXXXII; Stocchiero, Il matrimonio in Italia². Vicenza 1929; Salucci, Il matrimonio. Torino 1930; Falco, Corso di Diritto Ecclesiastico. Padova 1930.

»Casti connubii« zelo pohvalno izraža in jo imenuje naravnost »sijajen zgled« in »dokaz tudi naši dobi, da se more ena najvišja oblast z drugo, brez škode za pravice in suverenost ene ali druge, v medsebojni slogi in prijateljski zvezi združiti za skupno blaginjo obojne družbe in da moreta imeti skupno skrb za zakon, s katero naj bi se odvrnile pogubonosne nevarnosti, da, celo preteče popolno razsulo krščanskega zakona«³. O običajnem fakultativnem civilnem zakonu, kot ga je sprejela n. pr. čehoslovaška zakonodaja⁴, papeževe besede ne morejo veljati, kot bomo videli iz naslednjega.

2. Da bodo razna preporna vprašanja laže umljiva, naj v začetku omenim stališči, ki ju zavzemata napram zakonu cerkev in moderna državnopravna teorija. Po katoliškem nauku je zakon med kristjani nujno zakrament, zato mora spadati njega ureditev v cerkveno kompetenco; zgolj državljanske zakonove učinke — *effectus mere civiles* — pa ureja *iure proprio* država (kan. 1016). Poudariti je treba, ker se večkrat pozablja, da spadajo v državno pristojnost le taki zakonski učinki, ki so zgolj civilni. Zakon ima namreč v razvitem družabnem življenju več takih civilnih učinkov, ki so sicer z njim v zvezi, a ni, da bi morali biti, ker ne potekajo nujno in bistveno iz njega. Cerkevni zakonik sicer nikjer ne našteva takih zgolj civilnih zakonovih učinkov, vendar nas to ne more presenetiti, če pomislimo, da je kodeks pač zakonik katoliške cerkve, v kateri so ljudstva najrazličnejših pokrajin, na različnih kulturnih stopnjah in v različnih socialnih razmerah. Nadalje se kodeks po svoji tehniki zelo redko zateka k eksemplifikaciji. Pozabiti pa se tudi ne sme, da so bili kodifikatorji novega zakonika teologi, med katerimi ni moglo biti nobenega dvoma o obsežnosti izraza »*effectus mere civiles*«, ki jih je označil Leon XIII v encikliki »*Arcanum*«⁵ kot učinke, ki izhajajo sicer iz zakona, a ostajajo v civilnem področju, in ki jih ni, ako ni veljavnega zakona, njih vzroka. Država more zahtevati, da izpolni tisti, ki hoče, da bo imel njegov zakon opisane civilne učinke, določene predpise. Če državljani pri sklepanju zakona ne izpolni

³ Okrožnica papeža Pija XI. o krščanskem zakonu. Slovenski prevod s pripombami in pojasnili. Ljubljana 1931, str. 41.

⁴ Cfr. Schlenz, Das tschechoslowakische Eheformgesetz vom 22. Mai 1919. Theol.-prakt. Quartalschrift 1920, 347—357.

⁵ Z dne 10. februarja 1880.

teh predpisov, more država odreči njegovemu zakonu opisane državljanske učinke; more ga eventualno tudi kaznovati, ne more pa zanikati veljavnosti njegovemu zakonu. Zakon, ki bi bil sklenjen samo po kanoničnih predpisih, bi torej ne imel vseh državljskih učinkov. Če pa kdaj brani skleniti zakon zgolj državljanska ovira, ima to moč le kot *lex canonizata* (cfr. kan. 1059 in 1080).

3. Ako prizna država opisano cerkveno stališče v polnem obsegu, tako da velja za zakone njenih katoliških državljanov le kanonsko pravo z omenjenimi pridržki, potem imamo v državi verski zakon v polnem pomenu besede. Tako je bilo n. pr. do zadnjega časa v Španiji. *Código civil* novísimo iz l. 1889⁶ je namreč poznal obe obliki zakona: kanonični in civilni zakon; toda katoličani so mogli skleniti le kanonični zakon (čl. 42). Po čl. 75 pa so se ravnali pogoji, oblika in formalnosti pri sklepanju kanoničnega zakona po določenih cerkvenega prava. Pri cerkveni poroki je sicer moral biti navzoč državni zastopnik, toda samo zato, da je neposredno verificiral vpis v državljanski register, kot izrečno ugotavlja čl. 77. Po čl. 104 je bil vsak zakon nerazrešljiv. Zgled verskega zakona v polnem pomenu besede imamo tudi v južnih pokrajinah naše države⁷.

4. Stališče, ki ga zavzemajo moderne države do zakona, se ne ujema z opisanim naziranjem katoliške cerkve. Galikanske in jozefinske teorije so v prosvetljenem veku začele stvarno razlikovati med pogodbo in zakramentom v zakonu; zakon kot pogodba bi spadal v državno področje, kot zakrament pa v cerkveno pristojnost. Stali pa so vsi ti teoremi še na stališču nujnega sodelovanja države in cerkve pri konkretnem zakonu. Francoski poslanec Muraire pa je 17. februarja 1792 v pariškem parlamentu odločno pretrgal z galikansko dvoreznostjo in izjavil, da je zakon samo državljanska pogodba, ki jo ureja država⁸;

⁶ Cfr. Scherer, *Das Eherecht des neuen spanischen Civilgesetzbuches* (A. f. k. KR. 66, 1891, 98—107).

⁷ Cfr. Kušej, *Cerkveno pravo*². Ljubljana 1927, 377—380; Gros-Schueler-Novak, *Udžbenik crkvenoga prava katoličke crkve*. Zagreb 1931, 273—279.

⁸ Le Bras, *Mariage*, *Dictionnaire de Théol. Cathol.* IX/2, 2261.

Poznejše kontroverze med civilisti o značaju zakona, ali je namreč zakon pogodba ali pa socialna ustanova, za naše vprašanje ne pridejo v poštev, ker so zagovorniki obeh teorij edini v tem, da zakon spada v državno področje.

postavil se je s tem na stališče civilnega zakona v modernem pomenu besede. Iz francoskega parlamenta se je zahteva civilnega zakona širila malone po celi Evropi, prodirala je vse XIX. stoletje in prodrla v večino zakonikov evropskih in ameriških držav.

5. Bistvo civilnega zakona je prav za prav v tem, da si država lasti popolno zakonodajo v matrimonialnih zadevah, in zato logično prizna za veljaven le tisti zakon, ki se sklene po predpisih državljanskega zakonika. Določbe o obliki v striktnem pomenu besede, v kateri naj se zakon sklene (ali pred verskim predstavnikom ali pred državnim funkcionarjem), tvorijo le en del zakonskega prava in je zato treba s tega vidika dobro razločevati med poroko in zakonom, kot je že pred štiridesetimi leti opozoril Fleiner v priznani monografiji *Obligatoriose Civilehe und katholische Kirche* (Leipzig 1891). V srednjem veku je bil uzakonjen verski zakon v današnjem pomenu besede, pa se je kljub temu zakon mogel skleniti tudi pred notarjem⁹. Še na tridentskem koncilu so razpravljali o tem, ali naj fungira pri poroki kot kvalificirana priča župnik ali notar¹⁰.

Civilni zakon je torej tam v veljavi, kjer smatra država za veljaven le tisti zakon, ki je sklenjen po predpisih njenega lastnega prava. Pri tako umevanem civilnem zakonu za enkrat abstrahiramo od oblike poroke, dasi je logična zahteva, da država ureja tudi njo, ako si lasti vso zakonodajo v matrimonialnih zadevah. In res znači v običajnem pomenu civilni zakon oni zakon, ki je sklenjen pred laičnim državnim funkcionarjem po predpisih državnega zakonskega prava. Država more seveda poveriti asistenco pri poroki svojim uradnikom ali pa verskim predstavnikom. Slednje stori večkrat iz historičnih in taktičnih razlogov. Oboji pa poslujejo v imenu države; zakon se sklepa torej popolnoma po predpisih državnega zakonskega prava; vendar ga v primeru, da se je sklenil pred verskim predstavnikom, običajno ne nazivamo civilni zakon.

Izraz civilni zakon ima torej dva pomena: širšega in ožjega. Prvi se ozira na jurisdikcijo v matrimonialnih zadevah vobče,

⁹ »... inter virum et mulierem legitimus consensus sub ea solemnitate, quae fieri solet, praesente scilicet sacerdote aut etiam notario,« pars decisa c 3 X 4, 4.

¹⁰ Wernz-Vidal, *Ius matrimoniale*, Romae 1925, 681.

drugi se poimenuje le po obliki poroke; obratno pa imamo seveda tudi ožji in širši pomen verskega zakona¹¹.

Zgled za tako razlikovanje nam nudi avstrijsko oziroma naše slovensko-dalmatinsko zakonsko pravo. Že Hussarek je opozarjal, da je treba v Avstriji razlikovati med cerkvenim in državnim zakonskim pravom, ki si ne odgovarjata ne v formalnem in ne vsebinskem pogledu¹². V Avstriji je državno zakonsko pravo nezavisno od cerkvenega zakonskega prava; za državno področje velja izključno državno zakonsko pravo, za cerkveno območje cerkveno zakonsko pravo¹³; ta dualizem je v novejši dobi dovedel večkrat do sporov med državo in cerkvijo. Že v motivaciji zakona o zunanjih zadevah katoliške cerkve z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 je izrečno naglašeno, da so katoliški župniki za poroke od države delegirani. »Diese Funktionen (die Intervention der Seelsorger bei Eheschließungen und die Matrikenführung) besorgen die Seelsorger der katholischen wie die aller anerkannten Kirchen lediglich im Auftrage des Staates, als mittelbare Staatsbeamte. Die Eheschließung und die Matrikenführung werden durch diese Intervention so wenig zu kirchlichen Angelegenheiten, als es z. B. ehemals die Armenverwaltung durch den Umstand geworden ist, daß der Pfarrer Vorstand des Armeninstituts war. Man mag also darüber streiten, ob diese Besorgung öffentlicher Geschäfte durch Organe, die zugleich eine kirchliche Stellung haben, den öffentlichen Interessen entsprechen und ob dieselbe nicht besser anderen staatlichen Funktionären anvertraut würde, allein dies ist mehr eine Frage der politischen Zweckmäßigkeit, nicht mehr eine Frage der Auseinandersetzung zwischen Staat und

¹¹ »Matrimonium civile est matrimonium coram officiali status, secundum leges civiles initum. Illud etiam matrimonium civile est, sed in sensu lato, quod legibus civilibus quidem regitur, sed ritu religioso celebratur.« Sipos, Enchiridion iuris canonici.² Pécs 1931.

¹² Österr. Rundschau 1905, zv. 25.

¹³ Freisen, Das Eherecht in Österreich nach kirchlichem und staatlichem Rechte (A. f. k. KR. 111, 1931, 115). Ker je bila v Avstriji do zadnjih decenijev uprava cerkvi pravičnejša od zakonodaje, zato se popolni dualizem v matrimonialni zakonodaji v praksi ni prehudo občutil. Hujše je v novejšem času; prim. takozvane Dispensehen.

Kirche.«¹⁴ Načelno motivaciji ni mogoče ugovarjati; in tudi temu se cerkev z državnega stališča ne more upreti, da država ne mara več cerkvenim funkcionarjem poveriti poroke. Iz povedanega je jasno, da ima naš verski zakon samo še ime verski, v resnici pa je civilni zakon.

6. Kadar prizna država samo tisti zakon za veljaven, ki je sklenjen pred državnim funkcionarjem, govorimo o obveznem civilnem zakonu; kadar pa morajo državljani sklepati zakone po predpisih državnega prava, vendar pa jim je dano na izbiro, da gredo ali pred verskega predstavnika ali pred laičnega državnega funkcionarja, je civilni zakon fakultativen v običajnem pomenu besede. Če pa državljani morajo skleniti zakon po predpisih državnega zakonskega prava redno pred verskim predstavnikom in je dovoljeno katoliškim državljanom le v takšativno določenih primerih skleniti zakon pred laičnim državnim funkcionarjem, govorimo o zasilnem civilnem zakonu. Vprašanje o razporoki kakor tudi to, ali je pripuščeno državljanom sklepati poleg civilnega še cerkveni zakon, in kdaj se mora v takem slučaju vršiti cerkvena poroka, so vprašanja zase, ki tudi tam, kjer je civilni zakon obvezen, niso vedno enako rešena. Sicer pa razmerje med državnim in cerkvenim zakonskim pravom s samo uvedbo obligatornega ali fakultativnega civilnega zakona ni še rešeno. Da izraz fakultativni zakon ni enoznačen, nam priča italijansko konkordatno zakonsko pravo, ako ga primerjamo n. pr. s fakultativnim civilnim zakonom v reformiranem čehoslovaškem zakonskem pravu. Po § 1 čehoslov. ref. ženit. zak. z dne 22. maja 1919, s katerim je bilo deloma spremenjeno II. poglavje avstrijskega občega državljanskega zakonika, se zahteva za veljavnost zakona oklic in slovesna izjava privolitve, ki se more izreči v civilni ali cerkveni obliki. Po določbi § 12 je civilno poročenim strankam dano na voljo, ali hočejo izpolniti tudi cerkvene »formalnosti«. Če se žele poročiti stranke zgolj cerkveno, se izvrše oklici in poroka pri pristojnem dušnem pastirju. Ako sta zaročenca mešane veroizpovedi, ju okličeta dušna pastirja obeh veroizpovedi; poroka pa se po volji zaročencev izvrši pri enem ali obeh dušnih pastirjih. Čehoslovaški zakon pozna torej tri oblike sklepanja: zgolj cerkveno, zgolj

¹⁴ Burckhard, Gesetze und Verordnungen in Cultussachen, Wien 1887, 150.

civilno in civilno, kateremu sledi cerkveno. Omenim naj še, da dovoljuje omenjeni čehoslovaški zakon tudi dvojno razporoko, in sicer ali brez predhodne ločitve od mize in postelje ali pa po predhodni ločitvi. Razporoka je dovoljena tudi onim katoliškim zakoncem, ki so se cerkveno poročili. Tožba na razporoko se mora opirati na taksativno v zakonu našete razloge. Zakon, ki ga je uvedla reformirana čehoslovaška matrimonialna zakonodaja, nam kaže primer fakultativnega civilnega zakona v običajnem pomenu besede. Odveč bi bilo omeniti, da poslujejo verski predstavniki kot od države delegirani in ne iure proprio.

7. V Italiji je veljalo do srede XIX. stoletja kanonsko zakonsko pravo. Cavourjev zakonski predlog iz l. 1852, da naj bi se uvedel obvezni civilni zakon, je sicer senat za enkrat še zavrnil, toda državljanski zakonik iz l. 1865 oziroma l. 1866¹⁵ priznava že samo obvezni civilni zakon. Z obveznim civilnim zakonom pa ni bila v Italiji uvedena tudi razporoka; to je bila posebnost italijanske matrimonialne zakonodaje. Čl. 150 it. drž. zak. dovoljuje le »separazione personale«, kar pomeni isto kot naša ločitev od mize in postelje. Predloga, da bi se uvedla razporoka (n. pr. zakonski osnutek justičnega ministra Villa iz l. 1881 in 1883) in da bi se eventualna cerkvena poroka ne smela izvršiti pred civilno, nista mogla v Italiji nikdar prodreti¹⁶. Za cerkveni zakon se država enostavno ni zmenila. V matrimonialni zakonodaji je vladal torej popoln dualizem, ki je v katoliškem italijanskem ljudstvu povzročal mnogotere pravne in moralne zapletljaje. Da se tem težavam kolikor toliko izognejo, niso pripuščali po instrukcijah sv. stolice k cerkveni poroki onih, ki se niso mogli ali hoteli tudi civilno poročiti¹⁷. Institut obvezne civilne poroke je bil zato vsled katoliških tradicij italijanskega ljudstva večkrat brez pomena. Senator Asquini je v senatu pri razpravljanju o konkordatnem zakonskem pravu jasno povedal: »Formulacijo civilnega zakonika je obsojala tako skušnja kakor znanost, zakaj bila je v socialnem pogledu pogubna, v umskem pa nelogična.«¹⁸ In ministrski pred-

¹⁵ Cfr. Stocchiero, o. c. 5—6.

¹⁶ Cfr. Gabba, *Il divorzio nella legislazione italiana*³. Torino 1891.

¹⁷ Cappello, *De Matrimonio*, Romae 1927, 783.

¹⁸ Citira Stocchiero, o. c. 7.

sednik Mussolini je priznal pri isti priliki: »Il matrimonio civile era ridotto qualche volta ad una cosa assolutamente burlesca.«¹⁹

8. Razpravljanje o stališču, ki ga naj zavzame konkordat do zakona, je trpelo zelo dolgo, ker je bilo treba premagati »neštevilne težave«, kot se izraža minister Rocco²⁰; končno pa sta se obe pogodbenici sporazumeli na naslednjo formulacijo 34. konkordatovega člena: »Italijanska država, ki hoče zakonu kot temelju rodbine vrniti dostojanstvo, kakršno se sklada s katoliškimi tradicijami njenega ljudstva, priznava civilne učinke zakramentu zakona, kakor ga ureja kanonsko pravo.«²¹ V naslednjih odstavkih določa isti člen, da se mora zakon oklicati v cerkvi in na občini; da mora župnik takoj po poroki razložiti poročencema civilne zakonove učinke, ko jima prebere iz državljanskega zakonika one člene, ki govorijo o pravicah in dolžnostih zakoncev; da mora nato župnik napraviti poročno listino in njen natančni prepis poslati v petih dneh občinskemu uradu, da se zakon vpiše v državne matice. Spori glede ničnosti zakona in dispenze od veljavnega, a ne še izvršenega zakona spadajo v pristojnost cerkvenih sodišč in uradov, kot določajo zadnji odstavki citiranega člena. Tozadevni ukrepi in pravomočne sodbe se pošljejo pred publikacijo Apostolski Signaturi, ki preizkusi, če so se upoštevale določbe kanonskega procesnega prava glede sodnih presupozitivov in nekaterih formalnosti (sodnikova pristojnost, zakonito zastopstvo strank, vabljenje strank, contumacia). Nato pošlje Signatura omenjene ukrepe oziroma sodbe s svojim odlokom vred krajevno pristojnemu državnemu apelacijskemu sodišču, ki odredi njih izvršilnost za državljanske zakonove učinke. V zadnjem odstavku citiranega čl. 34 ital. konkordata pristane sv. stolica, da sodijo v sporih glede ločitve od mize in postelje državna sodišča²².

¹⁹ Istotam.

²⁰ Relazione del ministro S. E. Rocco... del 30. aprile 1929, atti parlamentari n. 135, Documento III; ponatisnil tudi Salucci, o. c. 223.

²¹ Lo Stato italiano volendo ridonare all'istituto del Matrimonio, che è base della famiglia, dignità conforme alle tradizioni cattoliche del suo popolo, riconosce al sacramento del Matrimonio, disciplinato dal diritto canonico, gli effetti civili.

²² Čl. 150 it. drž. zakonika dovoljuje »separazione personale«, kar je isto kot naša ločitev od mize in postelje, radi prešuštva, zlonamerne ostavitve, grdega ravnanja, življenju nevarnih groženj, težkih žalitev in končno tudi dogovorno ločitev s privoljenjem sodišča. Kodeks ne pozna dogovorne

Po državnem izvršilnem zakonu z dne 27. maja 1929, št. 847 k 34. konkordatovemu členu²³ in po instrukciji sv. stolice z dne 1. julija 1929, naslovljeni na italijanske ordinarije²⁴ se sklepa katoliški zakon v Italiji tako-le: stranki se oglasita pri pristojnem župniku, ki postopa po uvodnih določilih kanonskega zakonskega prava in priskrbi spreglede od morebitnih zadržkov. Stranki priglasita nato sami oklice na občini, a tudi župnik pošlje na občino akt, v katerem omeni eventualne spreglede. Zakon se okliče v cerkvi in na občini. Ko prejme župnik od občinskega funkcionarja potrdilo o opravljenih oklicih in zagotovilo, da ni zaprek, poroči stranke. Po poroki prebere poročencema iz civilnega zakonika določbe o pravicah in dolžnostih zakoncev in napravi zapisnik v dveh izvodih, ki enega sam shrani, drugega pa pošlje v petih dneh občinskemu funkcionarju, ki mora, ako so vse formalnosti izpolnjene, v 48 urah vpisati zakon v državni register in obvestiti o tem župnika. Zakon dobi s tem državljanske učinke in sicer od poroke dalje, ne šele od vpisa v državne matice.

9. Navedeni prvi odstavek čl. 34 ital. konkordata je sicer nekam široko formuliran, vendar se zdi njegovo besedilo na prvi pogled zadosti jasno in nesporno. Država ne zahteva od katoliških državljanov, da bi morali skleniti kanonični zakon. Po kanonskem pravu sklenjeni zakon dobi sicer državljanske učinke, ako se izpolnijo zgoraj omenjeni pogoji, vendar ni rečeno, da bi morali katoličani vedno sklepati take zakone, kot je n. pr. to določal čl. 42 španskega drž. zak. Pred državo so veljavni in dopustni tudi civilni zakoni italijanskih katoliških državljanov. Indirektno sledi to iz navedenega konkordatovega besedila; izrazito pa so to naglašali v svojih poročilih pred senatom ministrski predsednik Mussolini in ministra Rocco ter

ločitve; potreben je torej vedno kateri izmed razlogov, ki jih naštevata kan. 1129 in 1131. Čl. 53 instrukcije kongregacije za sakramente z dne 1. julija 1929 se glasi: »Le sentenze e i provvedimenti relativi alla separazione del coniugi, emessi dall'autorità civile purchè non siano contrarii alla legge divina o ecclesiastica, hanno valore anche nel foro canonico.« Priti bo torej moglo do nasprotja med cerkvenim in državnim forum, ker cerkev stoji na stališču, da je skupno življenje zakoncev dolžnost, kateri se zakonca brez zakonitega razloga ne moreta odpovedati. Besedilo nam pa tudi kaže, da cerkev ni popustila v načelnih točkah.

²³ Priobčen v »Gazzetta Ufficiale« 8. junija 1929, št. 1521.

²⁴ A. A. S. XXI, št. 8 z dne 8. julija 1929.

Solmi. »Državljanom je dovoljeno svobodno izbirati med obema oblikama zakona.«²⁵ »Konkordat predpostavlja v nasprotju s starimi časi, ko je bil veljaven le zakon, ki se je sklenil v cerkvi, civilno zakonodajo, ki ureja zakone vseh svojih državljanov, ko določa, da imajo zakoni vernikov, ki se sklenejo pred cerkvijo, pravne učinke, ki jih podeljujejo državni zakoni civilno sklenjenemu zakonu. Opaziti se torej more, da ostane v bistvu dvojni zakon in da se za katoličane unificira obred, ko dobi pred župnikom sklenjeni zakon civilne učinke, kakor jih ima zakon, ki se sklene pred državnim funkcionarjem.«²⁶ »O kaki vrnitvi v preteklost ni govora.«²⁷

Na tako močno naglašanje »svobode« katoličanov je papež reagiral v pismu kardinalu državnemu tajniku Gasparriju dne 30. maja 1929: »Kar se tiče zakona, nudi konkordat družini, italijanskemu ljudstvu, državi več kot cerkvi: tako veliko dobrotno namreč, da bi mi za njo radi žrtvovali tudi življenje. Prav so rekli: »da ni dvoma, da je katoličan moralno in v vesti dolžan skleniti kanonični zakon.« Ni pa prav tako dobro, ko so dostavili: »pravno pa ga nihče ne more prisiliti«. Cerkev, v svojem redu popolna družba, ga more in mora s sredstvi, ki so ji na razpolago; to bo tudi storila, pa tudi že dela sedaj, ko proglašča, da so zunaj občestva vernih oni njeni člani, ki zanemarijo verski zakon ali pa se zanj ne zmenijo, ko dajejo prednost civilnemu zakonu.«²⁸ In res se v obširni instrukciji kongregacije za sakramente o izvajanju čl. 34 ital. konkordata, ki je bila naslovljena na italijanske ordinarije, energično poudarja, da so katoličani vedno dolžni sklepati samo kanonične zakone in da ne smejo drugačnega nikdar skleniti »pod nikakim razlogom, opravičilom ali pretvezo«. Z onimi katoličani pa, ki bi se poročili civilno, četudi bi imeli namen pozneje poročiti se cerkveno, je postopati kot z javnimi grešniki. Odločneje sv. stolica ni mogla naglasiti svojega stališča napram onim, ki bi utegnili iz navedenih poročil državnih zastopnikov in iz citiranega konkordato-

²⁵ Minister Rocco v že zgoraj navedenem poročilu.

²⁶ Poročilo predsednika vlade v poslanski zbornici dne 30. aprila 1929; Atti parlam. n. 134; ponatisnil Stocchiero, o. c. 404.

²⁷ Minister Solmi v poročilu v parlamentu isti dan; ponatisnil Salucci, o. c. 3, pod črto.

²⁸ Cfr. Commentarium pro religiosis X, 1929, 531, kjer je papeževno pismo ponatisnjeno iz zbirke: Parole Pontificie sugli Accordi del Laterano. Roma 1929.

vega besedila sklepati, da je cerkev v vprašanju zakona v pogajanjih z italijansko vlado popustila.

10. Pred konkordatom je bil v Italiji, kakor sem že omenil, uzakonjen obvezni civilni zakon. Nobenega dvoma ni, da se namesto njega uvaja s konkordatom fakultativni civilni zakon, ako umevamo izraz fakultativni v tem pomenu, da je dano državljanom na izbiro, ali sklenejo verski ali civilni zakon. Drugo vprašanje pa je, odkod dobi verski katoliški zakon veljavnost za državno območje, oziroma drugače izraženo: ali je kanonični zakon v Italiji verski v širšem ali ožjem pomenu, ali poslujejo verski predstavniki, če jih motrimo z državnega stališča, pri zakonu *iure proprio* ali so le od države poverjeni. Če so od države delegirani, potem bi imeli v Italiji načelno fakultativni zakon v običajnem pomenu besede, kot ga ima n. pr. Čehoslovaška, ko smatra država, da je poverila pač verskim predstavnikom sodelovanje pri oklicih in asistenci, pa ni, da bi morala prav njim to poveriti, temveč more zato vsak hip omenjeno delegacijo preklicati in bi jo dejansko tudi preklicala, ako ne bi historični razlogi in verski »čut« njenih državljanov tega odsvetoval. Ako pa poslujejo katoliški župniki, tudi z državnega stališča gledano, pri zakonu *iure proprio*, nam nudi italijansko zakonsko pravo svojevrsten primer civilnega fakultativnega zakona: država bi sprejela kanonični zakon za verski zakon v polnem pomenu besede in bi se tako moderna italijanska matrimonialna zakonodaja le v toliko ločila od že omenjene španske, da so se po tej vsi katoliški državljani morali kanonično poročiti, po italijanski pa jim je dan na izbiro ali verski zakon v polnem pomenu besede ali civilni zakon²⁹. V tem primeru bi se verski zakon v Italiji bistveno razlikoval od verskega zakona v Čehoslovaški kakor tudi od verskega zakona po našem slovensko-dalmatinskem pravu. V Italiji bi imeli načelno z drž. stališča dva zakona, pri nas in v Čehoslovaški pa imamo samo

²⁹ V jugoslovanski pravni literaturi je tak civilni zakon zagovarjal Troicki, Crkveni ili gradjanski brak (Nova Evropa, knjiga X, št. 16), ki je predlagal, da mora biti nupturientom dano na izbiro ali sklenejo zakon po državljanškem ali po verskem zakonskem pravu. Pozneje je Troicki svojo tezo nekoliko spremenil in terjal le še svobodo pri obliki poroke in v izbiro cerkvenega ali državnega sodišča. (Crkveni ili gradjanski brak, Biblioteka savremenih religiozno moralnih pitanja. Beograd 1926, knj. 17.

enega namreč civilnega; razlika med zadnjima dvema (fakultativni civilni zakon in zasilni civilni zakon) je le v tem, da je po prvem strankam vedno dano na izbiro, da se oglase za zakon ali pri verskem predstavniku, ki je od države za to delegiran, ali pri laičnem državnem funkcionarju, po drugem pa se stranke redno morajo oglasiti pri pristojnem verskem predstavniku, ki ga je država za oklic in poroko delegirala.

Naglasiti moramo, da pri tem razlikovanju ne gre samo za besede. Marsikaka kontroverza bi bila namreč na mah rešena, ako bi se to razlikovanje upoštevalo.

11. Iz konkordatovega besedila: »Lo Stato... riconosce al sacramento del Matrimonio, disciplinato dal diritto canonico, gli effetti civili,« sledi skoraj nesporno, da je tu govor o verskem zakonu v polnem pomenu besede; razlagati izraz »riconosce al sacramento del Matrimonio« v kakem drugačnem pomenu se zdi prisiljeno. Cerkev je v resnici konkordatovo besedilo tako umevala in vztrajno v tem zmislu interpretirala in ga še interpretira. Zato je tudi umljivo, zakaž se papež v znameniti okrožnici »Casti connubii«, kakor sem že omenil, tako pohvalno izraža o konkordatni ureditvi zakonskega vprašanja v Italiji. Govori namreč o tem, da je možno, da se sporazumeta cerkev in država glede zakonskih zadev, in potem nadaljuje: »In da navedemo iz najnovejše dobe sijajen zgled, se je v pravem redu in prav v zmislu Kristusove zapovedi zgodilo, da se je v svečani pogodbi, med sv. stolico in kraljevino Italijo srečno sklenjeni, sklenil tudi neki sporazum in prijateljsko sodelovanje glede zakona, v dostojnem skladju s slavno zgodovino italijanskega naroda in z njega svetimi starodavnimi izročili.« O civilnem fakultativnem zakonu v običajnem pomenu besede, so te besede, kakor sem že omenil, naravnost nerazumljive. Če bi bil namreč konkordat uredil v Italiji zakonsko vprašanje v zmislu zapadnega civilnega fakultativnega zakona, potem bi pač ne bil »sijajen zgled« ureditve in »o medsebojni slogi in prijateljski zvezi« ne bi moglo biti govora. Po božjem pravu spada zakon v kompetenco cerkve, ki se ji odreči ne more. In če bi cerkev nameravala to v konkordatu storiti, se ne bi to zgodilo »v pravem redu in prav v zmislu Kristusove zapovedi«. Na očitek, da je mislil papež le na materialno spremembo italijanskega zakonskega prava in ne na formalno, je odgovoriti, da se je v materialnem pogledu italijansko zakonsko pravo s konkorda-

tom le malo spremenilo³⁰, ker razporoke, ki običajno spremlja obvezni civilni zakon in je glavna diferenca med kanoničnim in drž. zakonskim pravom, italijanski držav. zakonik pa ni poznal.

12. Zastopniki druge pogodbenice pa so konkordatovo besedilo drugače umevali, oziroma so vsaj tako nejasno govorili, da so mnogi iz njihovih izjav na tako interpretacijo sklepali. Mussolini je n. pr. v svojem poročilu pred senatom namigaval na staro regalistično razlikovanje med kontraktom in zakramentom v zakonu kakor tudi na to, da je država poverila cerkvi zakon. »Država mora za zakon, kakor za vsako drugo socialno ustanovo določiti garancije, ki jih smatra za potrebne, da bo mogla v polnem obsegu dosegati svoj namen; če pa so te garancije podane, ni nikake težave, da ne bi urejala zakona cerkev v skladu s svojimi verskimi cilji.« Potem nadaljuje, da konkordat predpostavlja civilno matrimonialno zakonodajo, ki ureja zakon vseh svojih državljanov »stabiliendo che le nozze celebrate dai credenti innanzi alla Chiesa abbiano in pieno gli effetti giuridici, che le leggi dello Stato attribuiscono al matrimonio celebrato con il rito civile«. V nadaljnjem govori, da se je za katoličane unificiral le obred sklepanja. Priznati pa je treba, da nekateri stavki v navedenem govoru izzvene popolnoma drugače. Ko se Mussolini brani očitka, da konkordatov člen, ki prepušča sodstvo v zakonskih zadevah cerkvi, žali državno suverenost, pravi, da se je zdelo potrebno, da se to stori, zakaj: »Ammessa la facoltà negli sposi di unirsi con le leggi della Chiesa e attribuita a questa unione la potestà di produrre effetti civili, è evidente che l'atto, con cui i vincoli sorgono, è uno solo, quello religioso, e la sua validità non può essere giudicata, se non da giudice competente per materia, quello ecclesiastico.«³¹

³⁰ Materialne spremembe, ki jih uvaja zakon z dne 29. maja 1929, št. 847 veljajo samo za civilni zakon, kot izrečno ugotavlja že citirana instrukcija kongregacije za zakramente z dne 1. julija 1929; pravi namreč v uvodu: »Per intelligenza e norma... si premette che con la Legge nel capo I., »Modificazioni al titolo V del libro Codice civile«, non si è voluto legiferare del matrimonio religioso (al quale sono attribuiti gli effetti civili), che come tale è solo disciplinato dal diritto canonico, ma sul così detto matrimonio civile al quale lo Stato non ha rinunciato, pur accostandosi ed anche uniformandosi, in materia d'impedimenti, al Codice di diritto canonico.«

³¹ Ponatisnil Stocchiero, o. c. 404 nsl.

Čl. 34 konkordata govori o zakramentu zakona, čl. 5 drž. izvršilnega zakona k citiranemu konkordatovemu členu³² pa se glasi: »Zakon, sklenjen pred katoliškim kulturnim služabnikom po predpisih kanonskega prava i. t. d.« Poročevalec minister Rocco je pri razpravljanju o tem členu v senatu omenil »razliko v formulaciji obeh tekstov«, ki pa jo je opravičeval, češ »v konkordatu, dvostranski pogodbi, ki kot taka izhaja tudi od cerkvene oblasti, se je upravičeno zatrdil zakramentalni značaj, ki ga pripisuje zakonu nauk cerkve, toda v državnem zakonu se zdi bolj primerno »non complicare con concetti teologici la determinazione della sfera di applicazione della legge civile«³³. Rocco je opozoril v svojem poročilu tudi na to, da sicer država priznava s konkordatom civilne učinke zakonu, kot ga ureja kanonsko pravo, ni pa rečeno v konkordatu, da bi zakon sam, ki se sklene po kanonskem pravu, imel take učinke. Stocchiero dobro pripominja, da ne gre tu samo za besede ter da so ministrska poročila zadevo bolj otemnila kot pojasnila³⁴.

V luči citiranih izjav široka formulacija v že večkrat navedenem čl. 34 italijanskega konkordata: »Italijanska država, ki hoče zakonu... vrniti dostojanstvo, kakršno se sklada s tradicijami njenega naroda, priznava zakramentu zakona...« ni samo v okras, temveč nam priča, da je navedeno besedilo plod dolgega pogajanja med dvema načelnima pogledoma na zakon, in bi se zato moglo kot kompromis aplicirati obema tezama.

13. Ker določata čl. 34 ital. konkordata in čl. 5 državnega izvršilnega zakona pred poroko civilne oklice in po poroki tolmačenje civilnega zakonika in vpis v državne matice in je vse troje, kot je ponovno poudaril minister Rocco³⁵, bistvenega pomena, so v praksi kmalu nastale težave. Če so potrebni civilni oklici, potem mora, so sklepali nekateri, spregledati zadržke tudi civilna oblast³⁶. Pri običajnem fakultativnem zakonu se res

³² Zak. z dne 27. maja 1929, št. 847.

³³ V poročilu k zakonu z dne 27. maja 1929, št. 847; poročilo ponatisnil Stocchiero, o. c. 412—413.

³⁴ Istotam str. 416 nsl. — o. c. 9.

³⁵ V poročilu k zakonu z dne 27. maja 1929, št. 847; ponatisnil Stocchiero, o. c. 416 nsl.

³⁶ Cfr. Robertijeve Animadversiones k instrukciji Kongregacije za zakramente z dne 1. avgusta 1930 na italijanske ordinarije. Apollinaris III., 1930, 542 nsl.

tako vrši, če tudi so si stranke izbrale versko obliko sklepanja; podobno se mora to vršiti pri nas, čeprav imamo »verski« zakon. Zmedo je povečala še okrožnica ministra pravde z dne 19. februarja 1930³⁷, ki je poudarjala, da cerkvene dispenze od oklicev nimajo učinka v državnem področju, čeprav naj jih državna oblast od slučaja do slučaja toliko lojalno upošteva, da bo v takem primeru tudi ona podelila dispenzo, da ne bo prišlo brez potrebe do konfliktov. V literaturi in v praksi se je razvila velika kontroverza. Nekateri pisatelji kakor tudi nekateri pokrajinska oblastva so stala na stališču, da so potrebni za zadržke, ki jih našteva civilni zakonik, spregledi od civilne oblasti, ker drugače občinski funkcionar ne more v poročilu na župnika izjaviti, da proti zakonu ni zadržka. Drugi pa so izhajali iz striktno interpretiranega konkordatovega besedila, da namreč zakon ureja kanonsko pravo, ter so zato logično trdili, da spadajo dispenze od zadržkov v cerkveno področje in imajo spregledi, ki jih podele cerkvene oblasti, veljavo tudi v državnem področju. Cerkev je dosledno zagovarjala zadnje mnenje, ki ga je končno avtentično priznala tudi okrožnica ministra pravde z dne 31. julija 1930: »Non è dubbio che il matrimonio canonico secondo il Concordato, rimane regolato dal diritto canonico e gli impedimenti canonici, corrispondano o non corrispondano ad essi impedimenti preveduti dal diritto civile, devono essere dispensati dalle autorità ecclesiastiche.«³⁸ Dispenze državne oblasti so potrebne le v primerih, ki jih navajata čl. 12 in 13 zakona z dne 27. maja 1929:³⁹ »Altri impedimenti indicati nel Codice civile, benchè non dispensati dalle autorità civili, non possono ostacolare la trascrizione.«⁴⁰ Zmagala je končno ona interpretacija, ki so jo zahtevali s cerkvene strani⁴¹.

³⁷ Tekst v Apollinaris III, 1930, 576 nsl.

³⁸ Tekst v Apollinaris III, 1930, 576—578.

³⁹ Vpis v državne matice je zabraniti samo v teh primerih: 1. se anche una sola delle persone unite in matrimonio risulti legata da altro matrimonio valido agli effetti civili, in qualunque forma celebrato; 2. se le persone unite in matrimonio risultino già legate tra loro da matrimonio valido agli effetti civili, in qualunque forma celebrato; 3. se il matrimonio sia stato contratto da un interdetto per infermità di mente (čl. 12). Čl. 13 določa, kako je postopati v primeru, da ni bilo civilnih oklicev.

⁴⁰ Okrož. z dne 31. julija 1930. Apollinaris III, 1930, 577.

⁴¹ O ostalih sporih, zlasti glede retroaktivne moči konkordatne ureditve zakona glej: Il matrimonio in Italia, Civiltà cattolica 1930, vol. I, 314 nsl., 418 nsl., vol. II, 117 nsl., 299 nsl.

14. V že večkrat citiranem govoru je ministrski predsednik Mussolini pred senatom priznal, «da morejo ne samo katoličani, ampak tudi pripadniki ostalih od države pripuščenih veroizpovedi sklepati zakone pred svojimi kultnimi služabniki, ako hočejo». Podrobneje je zadevo uredil zakon z dne 24. junija 1929, št. 1159⁴², ki očitno kaže, da je razlika med kanoničnim zakonom in nekatoliškim verskim zakonom bistvena. Jasno je namreč izraženo v citiranem zakonu, da je v zakonskih zadevah nekatoliški kultni služabnik zgolj za poroko od države delegirani funkcionar. Kdor namreč hoče skleniti zakon pred takim verskim predstavnikom, se mora, kot določa čl. 8 cit. zak., zglašiti pri civilnem uradniku, ki bi bil sicer pristojen za njegov zakon. Civilni uradnik izvrši vse predpisane formalnosti, dobi potrebne spreglede ter izda potrdilo, da ni po državljskem zakoniku nikake ovire za nameravani zakon; nato civilni uradnik pismeno poveri določenega nekatoliškega verskega predstavnika za poroko. Po poroki se tak zakon vpiše v državne matice. Čl. 11 istega zakona določa, da se na zakon, ki je bil tako sklenjen pred nekatoliškim kultnim služabnikom in pozneje vpisan v državne matice, aplicirajo glede ničnosti vse one določbe, ki sicer veljajo za zakon, sklenjen pred civilnim uradnikom.

15. Mešani zakon med katoličanom in nekatoličanom se more skleniti v Italiji z veljavnostjo za državno področje v trojni obliki: ali pred katoliškim župnikom ali pred nekatoliškim kultnim služabnikom ali pred državnim funkcionarjem. Če se sklene zakon po kanonskem pravu, daje dispenze od zadržkov in presoja o veljavnosti zakona cerkvena oblast, v ostalih dveh primerih pristojna to državnim uradnikom in sodiščem. Nerazvezljiv pa je vsak zakon, bodisi kakorkoli sklenjen.

16. Iz povedanega je razvidno, da moramo v italijanskem zakonskem pravu razlikovati med verskim zakonom katoličanov in verskim zakonom nekatoličanov. Verski zakon, ki se sklene pred katoliškim župnikom, je popolnoma drugačnega značaja kot verski zakon, ki je sklenjen pred nekatoliškim služabnikom. Ta razlika izvira od tod, kot pravi minister Rocco v citiranem pojasnilu, ker ima katoliška vera kot državna religija posebno pravno stališče v državi.

⁴² Gazzetta Ufficiale, 16. julija 1929, col. n. 1819; ponatisnil Stocchiero, o. c. 426—430.

Veljavno zakonsko pravo v Italiji nam torej nudi dva primera fakultativnega zakona. Za katoličane velja fakultativni civilni zakon v tem pomenu, da jim je dano na izbiro, da morejo skleniti pravi verski zakon, kot ga ureja kanonsko pravo, ali pa civilni zakon; za nekatoličane pa v tem pomenu, da jim je dana na izbiro le oblika poroke: poročiti se morejo ali pred svojim kulturnim služabnikom, ki ga je za to poverila civilna oblast, ali pa pred laičnim državnim funkcionarjem.

Opisana ureditev zakonskega vprašanja v Italiji je značilna tudi po tem, kako je spravila država vsaj deloma v sklad prvenstveno stališče katoliške religije, ki je priznано v čl. 1 lateranskega pakta in v čl. 1 konkordata, z zahtevami moderne paritetne države.

17. Že v uvodu je bilo omenjeno, da je v načelnem pogledu vprašanje o zakonu enako rešeno v obeh povojnih konkordatih, ki o njem sploh razpravljata, namreč v italijanskem in litvanskem. Zdi se, da je stališče, ki ga zavzema cerkev, prav značilno. Napram modernim državam, ki v svojih ustavah jamčijo svobodo vere in vesti in zatrjujejo, da se nihče ne more siliti k verskim dejanjem in da je uživanje državljanskih pravic nezavisno od veroizpovedanja, cerkev ne more prodreti z načelom, da bi država priznala za katoliške državljane le tak zakon, ki je veljaven po predpisih kanonskega prava; zato pa se cerkev omejuje na zahtevo, da država pusti katoličanom svobodo, da morejo skleniti zakon po zahtevah svoje veroizpovedi in da država tak zakon prizna za veljaven in mu podeli vse civilne učinke, ako so izpolnjene predpisane formalnosti.

Dasi opisana rešitev zakonskega vprašanja ne odgovarja popolnoma nauku cerkve in določbam njenega prava, je vendar v okoliščinah, v katerih danes živimo, najboljša. Samo ona namreč odgovarja duhu modernega časa, ki oznanja popolno svobodo in ne mara nikogar kakorkoli siliti k verskim dejanjem, pa dosledno tudi ne more nikomur braniti, da javno pokaže, ako hoče, svoje versko prepričanje in izvrši tako važen akt, kot je vprav sklenitev zakona, v skladu z določili svoje vere.

PRAKTIČNI DEL.

O ADVENTIZMU.

Dr. Andrej Snoj.

Literatura o adventizmu. Dr. K. Algermissen, *Christliche Sekten und Kirche Christi*.³ Hannover 1925. — Isti, *Die Adventisten*. Hannover 1928 (posebni odtis iz dela *Christl. Sekten u. Kirche Christi*). — Isti, *Die Konfessionskunde*. Hannover 1930 (*Die Adventisten*, str. 735—755). — Dr. Stj. B (a k š i c), *Tko su adventisti i što uče?* Zagreb 1930. — G. Beyer, *Katholik oder Adventist*.² Regensburg 1930 (izdelane pridige proti adventizmu). — Dr. M. Heimbucher, *Methodisten, Adventisten und Neu-Apostolische Gemeinde*.³ Regensburg 1924. — J. Roetzer, *Was ist vom Adventismus zu halten?* M. Gladbach 1920. — Isti, *Die S. T. Adventisten und der Fels des Christentums*. München 1922. — P. und W. Neef, *Licht in dunkler Welt* (I. H. Im Kampfe gegen den Adventismus). Stettin 1920. — Isti, *Die Adventbewegung und die dreifache Engelsbotschaft*. Stettin 1922. — Bauer, *Adventistische Frömmigkeit* (*»Theologie und Glaube«* 1928, str. 217—232). — K. Algermissen, *Adventisten* (*Lexikon f. Theologie u. Kirche*, 1. Bd., Freiburg i. Br., 1930, kol. 111—2). — Ad. Tanqueray, *Adventistes* (*Dictionnaire de Théologie catholique* T. I. Paris 1923, kol. 512—4). — Slovestvo adventističnih pisateljev je navedeno v razpravi.

Adventizem je sekta, ki je dobila svoje ime po latinski besedi *adventus*, prihod. Pristaši te sekte verujejo, da skoraj pride Kristus drugič na zemljo in da nastopi konec sveta.

Pri nas je postal znan šele v letih po vojni. Zanesli so ga v naše kraje tuji agitatorji in ga širijo zlasti med delavstvom in drugim preprostim ljudstvom. Danes že dobiš v slovenskem jeziku tiskane adventistične knjige, brošure in časopise. Za nizko ceno in pod firmo »dobrega krščanskega tiska« so vsiljivi kolporterji razpečali med slovenskim ljudstvom že velikanske množine tega blaga. Ustanavljajo se tudi že slovenski adventistični krožki in njih člani vrše vneto propagando za adventistične ideje in za adventistični tisk.

Pojav kot tak ni nov. Že v Pavlovih časih so verniki v Tesaloniki z vso gotovostjo pričakovali, da se Kristus vsak čas prikaže na oblakih in jih vzame k sebi. Apostol je moral Tesaloničane z dvema listoma poučiti o resnici Kristusovega drugega prihoda (paruzije) in jih opozoriti na pogubnost brezdelja, kateremu so se v pričakovanju paruzije vdajali.

V vseh časih so posebno ugodna tla za take ideje ustvarjale hude elementarne katastrofe, ki so zadele večje pokrajine, ali močni socialni prevrati, ki so globoko pretresli dušo preprostega človeka. Zato je razumljivo, da se je adventizem pred sto leti, ko je Amerika še stala pod silnim vtisom dolgotrajnih in težavnih osvoboditvenih vojsk in je v Evropi še živel spomin na francosko revolucijo ter na strahovite Napoleonove bojne pohode, s tako lahkoto ukoreninil; zato je tudi umljivo, da se je po strašni katastrofi zadnje svetovne vojne zlasti po Evropi s tako naglico razširil.

Težko je danes najti sekto, ki bi s tolikim fanatizmom širila svoje nazore, obenem se pa s tako zahrbtnimi sredstvi borila proti

katoliški cerkvi kot adventizem. Ker se vedno bolj širi tudi pri nas, je prav, če poznamo zgodovino te sekte, njeno propagando s posebnim ozirom na naše domače razmere in naposled njene nauke.

I. POSTANEK IN RAZVOJ ADVENTIZMA.

1. Začetki in razvoj v Ameriki.

Domovina adventizma je Amerika. Njegov ustanovitelj je bil farmar William Miller, ki se je rodil 15. februarja l. 1782 v Pittsfieldu (država Massachusetts v Severni Ameriki). Starši so mu pripadali verski sekti baptistov. Ker so bil siromašni, niso mogli poslati nadarjenega sina v višje šole. Ta je skušal svoji vedoželjnosti sam zadostiti; čital je vsakovrstne knjige, ki so mu prišle pod roke, in pri tem postal popoln brezverec. Po odsluženih vojaških letih se je vrnil na farmo, kjer je njegov nemirni duh željno iskal v knjigah resnice. 34 let star se je Miller povrnil zopet k Bogu in pristopil k sekti baptistov.

Odslej se je mnogo bavil s študijem sv. pisma. Predvsem so ga zanimala tista mesta v sv. pismu, ki govore o Kristusovem drugem prihodu in o koncu sveta. Zato sta mu bili najbolj priljubljeni knjigi prerok Daniel in Razodetje sv. Janeza.

Enostranski študij preroških knjig je Millerja, ki je bil brez vsake globlje teološke izobrazbe, zavedel v usodne zmote. Pričel je domnevati, da Kristus kmalu zopet pride in ustanovi tisočletno kraljestvo. Zračunal je, da se bo to zgodilo okoli l. 1843. Za podlago svojim računom je vzel preroka Daniela, ki napoveduje, da se bo vsakdanje darovanje v templju opustilo in da bo gnusoba razdejanja trajala toliko časa, da se izpolni 2300 dni in noči; potem bo svetišče očiščeno (8, 14). To mesto se po sodbi eksegetov nanaša na jeruzalemski tempelj, ki ga bodo Judje po vrnitvi iz sužnosti na novo pozidali. Miller pa je prerokbo tolmačil v zmislu strašnega požara, s katerim bo očiščena zemlja ob koncu sveta (2 Petr 3, 10); 2300 dni je glede na 4 Moz 14, 34¹ vzel za prav toliko let. Za izhodišče svojim računom je vzel l. 457 pr. Kr., ko se je del Judov pod Ezdrom vrnil iz babilonskega jetništva in je bilo izdano povelje, da se na novo pozida mesto Jeruzalem in tempelj. Od tu je računal 2300 let dalje in prišel tako do zaključka, da bo Kristus zopet prišel okrog l. 1843.

Miller je to vero hranil celih 13 let zase. V javnost je s svojimi idejami stopil l. 1831.² S sekto baptistov ni pretrgal zvez, marveč se je v nji še naprej udeleževal s toliko gorečnostjo, da ga je baptistična občina v Hamptonu l. 1833 izvolila celo za pridigarja. Tega leta je objavil spis: »Dokazi iz sv. pisma in zgodovine za Kristusov

¹ »Po številu štiridesetih dni, ko ste deželo ogledovali, bo leto za en dan šteto.«

² Letos torej obhajamo stoletnico adventizma.

drugi prihod okoli l. 1843.³ S tem spisom in svojimi pridigami si je pridobil mnogo privrženecv. Njihovo število je rastlo posebno po l. 1840, ko je Millerjev prijatelj J o z u e M. H i m e s prišel v Bostonu izdajati prvi adventistični list »Znamenje časov« (The signs of the times), pozneje »Advent Herald« [Glasnik prihoda]].

Na prigovarjanje svojih pristašev, naj naznani natančnejši datum Gospodovega prihoda, je Miller, sklicevaje se na sanje in vizije, napovedal, da pride Gospod med 21. marcem l. 1843 in 21. marcem l. 1844.

Adventisti so se skrbno pripravljali na ta dan. Na pomlad leta 1844 mnogi niso hoteli več obdelovati svojih polj, drugi so prodajali hiše in posestva »nevernikom«, da bi jih ob Kristusovem prihodu nič ne vezalo na ta svet. Kolikor bolj se je bližal 21. marec l. 1844, toliko bolj je rastla napetost. Mnogi so v belih oblačilih in polni hrepenenja čakali, kdaj pride Gospod.

Pa 21. marec l. 1844 je prišel in minil kakor vsak drug dan. Miller se ni izkazal kot prerok in mnogo pristašev ga je zapustilo. Sam je priznal v javnem pismu, da se je glede dneva zmotil; a vztrajal je še nadalje v trditvi, da Gospod kmalu pride. Dneva določiti odslej ni več skušal.

Adventistično gibanje bi bilo s tem najbrž polagoma zamrlo, da ni z novimi odkritji nastopil Millerjev pristaš S. S. S n o w. Ta je razglasil, da se je Miller zato uračunal, ker je prezrl evangelijsko priliko o pametnih in nespametnih devicah. V priliki stoji jasno zapisano, da ženin ni prišel pri belem dnevu, ampak pol dneva kasneje, o polnoči. Tega pol dne pomenja v preroškem zmislu pol leta. Pol leta je torej Bog grešnemu človeštvu še dopustil, da se spokori; po preteku te dobe, 21. oktobra, pride Gospod popolnoma gotovo.

Millerjeva prevara množic ni izmodrila. Verjele so Snowu in se vestno pripravljale na 21. oktober. Mnogi so opustili vsako delo; v veri, da pride konec sveta, niso pospravili niti poljskih pridelkov. Razdali so svoje imetje in čakali na prostem v šotorih, kdaj pride nebeški Ženin, da pojdejo z njim. Miller sam je bil sprva nezaupen. Nazadnje je množica potegnila še njega za seboj.

Seveda ni manjkalo tudi takih, ki so se lahkovernosti adventistov posmehovali. V Bostonu so bili po izložbenih oknih razobešeni napisi: »Bele obleke najnovejše mode po najnižji ceni za pot v nebesa.« Toda adventisti niso niti za trenutek omahovali v svoji veri.

Končno je napačil dolgo zaželeni 21. oktober l. 1844. Tisoči so v prazničnih oblekah ves dan na prostem pričakovali nebeškega Ženina. Oči so imeli uprte v nebo, prav kakor je naročil Kristus: »Ko se bo to začelo goditi, se ozrite kvišku in dvignite glave; zakaj vaše odrešenje se približuje« (Lk 21, 28). Polni upanja so radostno peli adventne pesmi in željno čakali, kdaj ugledajo znamenje Sinu človekovega na nebu in angele s trombami.

³ »Evidences from Scripture and History of the Second Coming of Christ about the year 1843« (Brandon 1833).

Pa glej, tudi 21. oktober je minil kakor vsak drug dan; nič posebnega se ni zgodilo. Žalost čakajočih množic je bila nepopisna. Pretresljivo slika Millerjev prijatelj Jozue Himes konec tega usodnega dne: »Zapustil sem zbor in plakal kot otrok. Čas je minil in zaželeni Gospod ni prišel. Govoriti smo morali kakor nekoč Magdalena: »Vzeli so mojega Gospoda in ne vem, kam so ga položili.« Drug pristaš Millerjev, Loughborough, pa piše: »Dan je prešel in pustil čakajoče, oh, v toliki žalosti. Posoda z blagodišečim vonjem, naprej občuteno nesmrtno radostjo, je ležala razbita pri njihovih nogah. Toliko so molili: 'Pridi, Gospod Jezus!' A on ni prišel.«

Po tem dnevu se je Millerju mnogo adventistov odtujilo in so šli zopet med baptiste. Miller je zadnje mesece pred 21. oktobrom 1844, dasi formalno še vedno baptist, prišel v nasprotje z vsemi cerkvami, ki niso odobravale adventističnega pokreta, tudi z baptistično. Po usodnem 21. oktobru 1844 je sprva kazal nekaj kesanja. Imel je vtis, da ga je zadela kazen božja, ker je hotel ustanoviti novo sekto. Vendar se z baptistično cerkvijo ni več sprijaznil. Leta 1845 so ga obenem z njegovimi pristaši formalno izobčili.

Adventizmu bi bil s tem zadan smrtni udarec, da ni nastopila zanj bivša baptistična »sestra White«, ki se je sklicevala na prikazni od Boga. Oprta na te prikazni je učila, da se je Danielovo prerokovanje 21. oktobra izpolnilo; Snow in Miller sta se zmotila samo v tem, da sta pod svetiščem umevala zemljo, a v resnici je 21. oktobra Kristus prišel le v nebeško svetišče in ga očistil grehov božjih otrok.

Kakor je bila ta trditev nezmisljena, — adventisti so jo verjeli in slavili »sestro White« kot božjo poslanko in prerokinjo. Dejansko je Ellen Gould White igrala poslej v adventizmu vodilno vlogo prav do svoje smrti (l. 1915).

Drzni nastop »sestre Whitove« je adventistično gibanje okrepil. Po ponesrečenih poskusih Millerja in Snowa sektanti poslej niso več skušali določiti leta in dneva Gospodovega prihoda. Izjavljajo, da po besedah Gospodovih sicer nihče ne ve dneva in ure (Mt 24, 36); vendar pa znamenja časa izpričujejo, da je konec sveta in Gospodov prihod že zelo blizu.

Do l. 1845 adventisti niso bili organizirani kot posebna verska ločina. Samostojne adventistične cerkvene občine so se pričele snovati šele potem, ko so bili Miller in njegovi pristaši izobčeni iz baptistične cerkve. Miller je na neki adventistični skupščini ob koncu aprila l. 1845 predložil celo osnutek adventistične cerkvene ustave; vendar do zveze adventističnih občin v zmislu te ustave ni prišlo, ker se je adventizem pričel razkrajati in cepiti v razne skupine.

Tudi danes še se adventizem deli v več ločin. Vsem je skupna vera v skorajšnji drugi prihod Kristusov in nauk, da je veljaven samo krst odraslih s potapljanjem; ločijo se pa predvsem v nauku o človeški duši, o poslednjih rečeh in o praznovanju Gospodovega dne.

Najvažnejše so sledeče ločine:

1. Adventni kristjani (Advent Christians), pristaši adventističnega pridigarja Storra. Ta je l. 1844 izdal šest pridig, v katerih uči, da človeška duša ni po naravi neumrjoča. Duše umrlih se nahajajo v nezavestnem stanju, ki je podobno spanju. Na sodni dan jih bo Sodnik zbudil. Duše pravičnih bodo nagrajene z nesmrtnostjo in bodo deležne najprej veselja tisočletnega kraljestva, nato pa večne blaženosti; a duše hudobnih bodo za kazen popolnoma uničene. Pekla in večnih pleklenskih kazni torej ne bo. Izdajajo dva tednika, »The World's Crisis« (Svetovna kriza) v Bostonu in »Bible Banner« (Prapor sv. pisma) v Filadelfiji.

2. Evangeljski adventisti (Evangelical Adventists), pristaši Millerjevi. V nasprotju s Storrom uče, da je človeška duša po svoji naravi neumrjoča. Tudi duše hudobnih bodo vekomaj živele in trpele na kraju pogubljenja. Njihovo glasilo je »Messiah's Herald« (Boston).

3. Življenjsko in adventno občestvo (The Life and Advent Union), ki uči, da so duše v smrtnem grehu umrlih takoj ob smrti za vedno uničene. Grešniki torej sploh ne bodo nikdar vstali od mrtvih. Glasilo sekte je »The Herald of Life« (Springfield, Massachusetts).

4. Cerkev božje v Kristusu Jezusu (The Churches of God in Christ Jesus). Pristaši te sekte se imenujejo tudi Adventisti prihodnjega veka. Verujejo, da ob Kristusovem prihodu svet ne bo porušen. Od mrtvih bodo vstali dobri in hudobni. Kristus bo z dobrimi na zemlji tisoč let kraljeval; hudobni bodo imeli čas za pokoro in poplajšanje. Po tisoč letih bodo duše nesporjenih za vedno uničene. Sekta ima malo pristašev, večinoma v ameriških državah Illinois in Indiana. Izdaja glasilo »The Restitution« (Obnovitev) v Plymouthu.

5. Cerkev božja (The Church of God) se v nauku ne loči od adventistov »sedmega dne« (gl. naslednjo ločino), le da njeni pristaši ne verujejo v prikazni »sestre White«. Izdajajo glasilo »The Advent and Sabbath Advocate« (Stanberry, Missouri).

6. Adventisti sedmega dne (The Seventh-Day-Adventists). Imenujejo se zato tako, ker praznujejo kot Gospodov dan in dan počitka sedmi dan tedna, t. j. soboto (odtod tudi ime sabatariji, sabatisti). Izmed adventističnih ločin so ti najvažnejši in po številu najmočnejši. Dočim ima prvih pet ločin svoje pristaše samo v Ameriki in jih vseh skupaj ni mnogo nad 50.000, so se adventisti sedmega dne razširili tudi po Evropi in drugih delih sveta. Ker njih število še vedno narašča in imajo v novejšem času privrženca tudi v Sloveniji, zato si oglejmo natančneje njih zgodovino, nauke in način njihove propagande.

2. Adventisti sedmega dne.

Začetnika adventistov sedmega dne sta Američanka R. Preston in bivši kapitan J. Bates. Preston je l. 1844 iz sekte

baptistov »sedmega dne« prestopila k adventistom. Prepričala je adventiste, da je napačno in grešno praznovati nedeljo kot Gospodov dan; od Boga določeni dan počitka da je sobota. S svojim nastopom je dosegla, da se je ustanovila posebna adventistična občina takih, ki so praznovali soboto. L. 1846 je izdal adventist Bates poseben spis v obrambo sobote.

Da se je adventizem sedmega dne tako globoko ukoreninil in tako razširil kakor nobena druga adventistična ločina, imata največ zaslug James White (umrl l. 1881) in njegova žena Ellen Gould White, roj. Harmon l. 1827 v Portlandu (država Maine), umrla l. 1915, stara 87 let. Posebno slednjo je odlikovala nenavadna delavnost in velik organizatorični talent. Po naravi je bila šibka, vse življenje bolehnna in v visoki meri histerična. Od svojega 19. leta si je domišljala, da ima vizije in skoraj je zaslovela kot prerokinja. V neki taki viziji ji je bilo razodeto, da ne bi bilo nikdar nobenega nevernika, ako bi se vedno in povsod praznovala prava sobota, t. j. sedmi dan. Dne 21. oktobra l. 1844 je šel Kristus v nebeško svetišče, da bi ga očistil grehov, ki so jih storili božji otroci. Največji greh božjih otrok pa je to, da so onečastili Gospodov dan, da je krščanstvo postavilo nedeljo na mesto sobote. Adventisti sedmega dne so po njenih razodetjih tisti »sveti« zadnjih dni, o katerih pravi sv. Janez v Apokalipsi, da se drže božjih zapovedi in vere Jezusove (14, 12). Takih in podobnih razodetij je prejela še mnogo.

Kljub prizadevanju obeh zakonskih White, ki sta s svojimi otroci hodila od kraja do kraja, je število pristašev sprva rastlo le počasi. Do pravega razmaha je prišlo šele, ko sta pričela idejo širiti s tiskom. L. 1849 je James White ustanovil polmesečnik »Sedanja resnica«, ki se je v naslednjem letu prelevil v »Adventno revijo« (Advent Review).⁴

Pisateljsko se je udejevala posebno Ellen White. Njeni glavni spisi so: »Pot h Kristusu«, »Kristusove prilike« in »Misli z gore blagrov«. Knjiga »Po stopinjah velikega zdravnika« je za bolnika.

Kmalu se je adventizem sedmega dne razširil po vseh državah severnoameriške Unije. Ostale adventistične ločine so bile obsojene na životarjenje.

Da bi dobili sredstva za tisk, kolporterje in za ustanavljanje dobrotelčnih zavodov, so l. 1858 vpeljali za vse svoje člane obvezno desetino. Iz desetine pritekajo še danes adventizmu velikanske vsote, ki se uporabljajo po veliki večini za propagando.

L. 1860 se je na glavni skupščini »vernikov« sprejel uradni naziv »adventisti sedmega dne«.

Tri leta kasneje se je vršila prva generalna skupščina v mestu Battle Creek (Michigan). Na tej so adventisti sklenili, da se bodo posvečevali tudi zdravstvu in dobrotelnosti. L. 1866 je bil v Battle Creeku zgrajen prvi adventistični sanatorij, kateremu je v kratkem sledila cela vrsta drugih dobrotelčnih ustanov.

⁴ List izhaja še danes, in sicer v glavnem stanu adventizma, v mestu Battle Creek (Michigan).

3. Adventizem se širi izven Amerike.

Do l. 1868 se je širil adventizem sedmega dne samo v Ameriki. Teža leta ga je odpadli poljski duhovnik *Czechowsky* presadil v Evropo. Oznanjal ga je v romanskem delu Švice.

L. 1874 je bil ustanovljen »adventistični misijon za srednjo Evropo«. Dve leti kasneje je Nemčija že imela prvo adventistično občino v Solingenu; l. 1878 so adventistični agitatorji naskočili Anglijo. Sekta se je širila tako naglo, da je l. 1885 »sestra White« na svojem potovanju po Evropi že mogla obiskati adventistične občine v Švici, Angliji, Franciji, Italiji, na Danskem in Norveškem.

Prvotno je bilo središče evropske adventistične propagande mesto Basel. Ko se je po l. 1889 pričel adventizem zlasti po Nemčiji hitreje širiti, je postala glavna trdnjava adventizma in glavni stan evropske propagande Hamburg. Tu se je osnovala glavna založba adventističnih knjig in listov. Imenovala se je prvotno »Mednarodna družba za razprave«, pozneje »Adventna založba«. V tej založbi izhaja cela vrsta propagandnih listov. Najvažnejša sta »Herold der Wahrheit« in »Advent Bote« (prej »Zionswächter«), ki izhajata štirinajstdnevno in se tiskata v velikanski nakladi⁷. Za otroke se tiska list »Unser kleiner Freund«, ki prinaša v adventističnem duhu pisane sestavke na podlagi svetopisemskih zgodb. Četrtno izhaja časopis »Kirche und Staat«. Ista založba izdaja tudi ilustrirani mesečnik za higieno »Gute Gesundheit«, ki priporoča predvsem naravni način življenja.

Hamburška »Adventna založba« ima podružnice po mnogih evropskih mestih, med drugim v Baselu, Würzburgu, Haagu, na Dunaju, v Brnu, v Budimpešti, Beogradu, Novem Sadu (do najnovejšega časa) itd.

Nemški adventizem upravlja sledeče misijonske dežele: Abesinijo, Japonsko, Kitajsko, Holandsko, Indijo, Perzijo, balkanske države, Turčijo, Italijo in Španijo. Propagando vodi »Nemška adventna misijonska družba« s sedežem v Hamburgu. Ta družba zbere v adventistične misijonske svrhe zadnji čas vsako leto okrog 800.000 mark⁸. Vodita jo misijonska direktorja H. T. Schubert in L. R. Conradi.

Conradi je obenem glavni pisatelj nemških adventističnih knjig in brošur. Izmed njegovih spisov so posebno znani: »Der Seher am Hofe Babels« (razlaga preroka Daniela), »Der Seher von Patmos« (razlaga Apokalipse v adventističnem zmislu), »Daniel und die Offenbarung« (prejšnji dve knjigi skupaj v enem zvezku), »Propheetischer Ausblick auf Zeit und Ewigkeit«, »Das Geheimnis enthüllt oder die sieben Siegel gebrochen«, »Die glorreiche Erscheinung«

⁵ Internationale Traktatgesellschaft.

⁶ Advent-Verlag E. V.

⁷ Do 200.000 izvodov, ob posebnih prilikah tudi več (prim. *Algermissen*, *Die Adventisten*, str. 26).

⁸ Prim. *Algermissen*, *Konfessionskunde*, str. 746.

i. dr. Večina teh knjig je prevedena v druge evropske jezike, deloma tudi v slovenski in srbskohrvatski jezik.

Z adventističnim tiskom se je razširila sekta po vsej Evropi; privrženca pa ima tudi že po ostalih delih sveta, v Afriki, Aziji in Avstraliji. Adventistične založbe so razen v gori omenjenih mestih še v Genevi, Glandu (Švica), Carigradu, Watfordu (Anglija), Stockholmu, Helsingsforsu, Kapstadtu, Kalkuti, Shanghaju (Kitajska), Seoulu (Koreja), Warburtonu (Avstralija) in drugod. Izredno mnogo knjig in brošur se tiska v Ameriki.

4. Adventistična sekta v Jugoslaviji.

V naši državi ima adventizem zaenkrat še malo pristašev; zato sredstva za širjenje ideje prihajajo še vedno v pretežni meri od zunaj. Jugoslavija spada v misijonsko področje nemškega adventizma, in adventistična propaganda se vrši po smernicah »Nemške adventne misijonske družbe«. Odvisnost jugoslovanskega adventizma od nemškega se kaže tudi v tem, da so adventistične knjige in brošure, ki se tiskajo v slovenskem ali srbskohrvatskem jeziku, po veliki večini prevodi iz nemščine.

Kljub silni propagandi in iznajdljivosti adventističnih misijonarjev adventizmu doslej ni uspelo, da bi si v katoliškem delu naše države ustvaril močnejše postojanke.

a) Slovenija.

V Sloveniji je adventizem našel največ odziva na Javorniku, na Jesenicah in v Begunjah na Gorenjskem.

Duša adventističnega gibanja na Javorniku in Jesenicah je neki Zupančič, bivši učitelj na Koroški Beli in Jesenicah. Adventistični krožek na Javorniku šteje okrog 30 stalnih pristašev, moških in žensk⁹. Shajajo se ob sobotah dopoldne ob 9. uri¹⁰. Sestanke pričenjajo z molitvijo in petjem; nato se navzočnim razlaga sv. pismo, večkrat tudi občna ali cerkvena zgodovina. Zgodovina se tolmači v protikatoliškem duhu. Pri sestanku daruje vsak po možnosti nekaj miloščine, ki se porabi za siromake. Vpeljana je tudi desetina; plačujejo jo tisti, ki so bili že krščeni (po adventističnem načinu s potapljanjem). Zdržujejo se svinjskega mesa in alkoholnih pijač. Sobotni dan praznujejo zelo strogo. Ob nedeljah prireajo izlete v naravo. V stanovanjih nimajo svetih podob in kipov; češčenje sv. podob imajo za malikovalstvo.

Tudi v Begunjah na Gorenjskem imajo adventisti sedmega dne svoj krožek. Vodi jih lastnik graščine Drnče v Dvorski vasi pri Begunjah baron L. Baillou. Svojim pristašem razlaga sv. pismo v adventističnem zmislu, a sam odklanja zvezo z adventisti. Konec sveta pričakuje v najbližji bodočnosti, gotovo pa pred l. 2000.¹¹ Napisal

⁹ Število se vedno menjava; novi prihajajo, stari odpadajo.

¹⁰ Za tiste, ki so zadržani, se vrše sestanki ob sredah.

¹¹ Elbe, Das »Evangelium vom Reich« IV (Klagenfurt 1920) str. 26.

je pod psevdonimom »Elbe«¹² v nemškem jeziku več razprav¹³, v katerih zagovarja pristno adventistične nazore, čeprav sem pa tje razodeva tudi nekaj originalnih misli.

Drugih pomembnejših adventističnih krožkov v Sloveniji ni, če izvzamemo onega, ki se je šele pred kratkim osnoval v Ljubljani (zbirališče na Tržaški cesti); posamezni pristaši pa so še tu pa tam.

Gotovo je, da bodo adventisti skušali vrste svojih članov in prijateljev pri nas pomnožiti. Njihovi misijonarji in kolporterji so trajno na delu. Sredstvo za to so jim predvsem adventistične knjige in brošure, ki jih v vedno večji meri trosijo med naše ljudstvo. To slovstvo je toliko bolj nevarno, ker širi zmote pod najbolj nedolžno krinko poučno-nabožnih ali zdravstvenih knjig.

Kolikor sem mogel dognati, so adventistični agitatorji doslej pri nas širili sledeče v slovenskem jeziku pisane knjige in liste:

1. L. R. C(onrad), Blaženo upanje kristjana. Str. 8. Natisnilo in založilo Mednarodno razpravno društvo v Hamburgu. Brez letnice. Moder ovitek, na naslovni strani slika: Sv. Janez v zamaknjenju na otoku Patmu. — Knjižica je prevod iz nemščine. Pisatelj razpravlja o drugem Kristusovem prihodu in skuša pri čitatelju zbuditi hrepenenje po njem. Končava z besedami: »Bog, Gospod vsemogočni, naj ti bo milostljiv, da slišiš svareči glas, vzbudiš v svojem srcu blaženo upanje ter goreče moliš: Da, ljubi Jezus, pridi kmalu!« Jezik je slab, okoren.

2. Koprnenje iz davnih dni. Str. 8. Založna družba G. Šašić in Komp., Novi Sad. Anonimno, brez letnice in brez ovitka. — Brošurica je varianta prejšnje s spremenjenim naslovom. Samo začetek je nekoliko drugačen. Na 2. strani zgoraj je natisnjen odlomek iz Jegličevega »Mesija«. Čitatelj dobi prvi hip vtis, da je knjižico napisal ali vsaj priporočil knezoškof dr. Ant. B. Jeglič.

3. L. R. K(onrad), Blaženo upanje vernega kristjana. Str. 8. Založna družba G. Šašić in Komp., Novi Sad. Letnice ni. Varianta pod št. 1 in 2 omenjenih knjižic. Sklada se od prvega do zadnjega stavka z brošuro pod št. 1, jezik pa je mnogo boljši od prejšnjih dveh. Biblični citati so navedeni dobesečno po sv. pismu Britanske in inozemske svetopisemske družbe (Ljubljana 1925).

4. Videnje v večnosti. Str. 8. Izdala Založna družba G. Šašić in Komp., Novi Sad. Letnica in pisateljevo ime nista navedena. — Prevod iz nemščine ali srbohrvaščine. Pisatelj priporoča čitateljem, naj se pripravijo na drugi prihod Kristusov, in popisuje, kako bo, ko Gospod pride. Jezik je zelo slab. Na naslovni strani je slika svetovnega požara ob koncu sveta; nad njo se vidi nebeški Jeruzalem v vsem veličastvu.

¹² E(dler) L(eon) B(aillou).

¹³ Med drugimi »Das Evangelium vom Reich I« (Die Möglichkeit der Terminsbestimmung für Christi Wiederkunft). Klagenfurt 1920. — »Das Evangelium vom Reich II« (Der nahende Weltuntergang). Klagenfurt 1920. — »Das Evangelium vom Reich III«. Klagenfurt 1920. — »Das Evangelium vom Reich IV« (Das Schema der Weltgeschichte in Prophetie). Klagenfurt 1920.

5. Svidenje v večnosti. Str. 8. Izdala Založna družba G. Šašić in Komp., Novi Sad. Brez letnice in pisateljevega imena. Varianta pod št. 4 omenjene knjižice z malenkostno spremenjenim naslovom. Jezik je izboljššan, format okusnejši kot pri prejšnji. Na koncu je iz molitvenika »Večno življenje« dodana kitica cerkvene pesmi »Poznate dom?« Na str. 5 je slika »Pridite, ker je že vse pripravljenol«.

6. F. Z. Kristus Kralj. Ali se Jezus Kristus naš Odrešenik vrne? Str. 24. Izdalo nakladno društvo G. Šašić in Komp., Novi Sad. Brez letnice. Moder ovitek, na naslovni strani Kristus, ki gleda z Olske gore na tempelj in napoveduje razdejanje Jeruzalema ter konec sveta. — Pisatelj govori o bližajočem se drugem prihodu Kristusovem in o znamenjih, ki ga napovedujejo. Jezik in navajanje sv. pisma razodeva zelo preprostega pisatelja.

7. L. R. Conradi, Znamenja našega veka. Pojasnilo sedanjega položaja sveta. Str. 125. Nakladno društvo G. Šašić in Co., Novi Sad-Zagreb. Brez letnice. — Prevod nemškega dela »Die glorreiche Erscheinung«. Pisatelj dokazuje, da se izpolnjujejo znamenja, ki jih je Kristus napovedal za svoj drugi prihod. V Uvodu (»Hrepenenje narodov«) A. Močnik (prevajalec?) med drugim citira isti odlomek iz Jegličevega »Mesija«, ki se nahaja na uvodnem mestu knjižice »Kopnenje iz davnih dni«. Na str. 20 je pod naslovom »Izpolnjenje upanja« v tekst vrinjen daljši odstavek iz Lampetovih Zgodb sv. pisma. Čitatelj naj bi dobil vtis, da ima v rokah dobro katoliško knjigo. Prevod je podan v tako slabem slovenskem jeziku, da je vsebina mestoma sploh neumljiva. Papir pa je dober. Knjigo krasí mnogo slik, ki zvečine ponazorujejo napredek novodobne tehnike.

8. E(lle)n G(ou)ld W(h)ite, Trpljenje Kristusa za človeštvo. Str. 38. Novi Sad 1928. Založnik ni imenovan. — Prirejeno najbrž po nemškem prevodu. Jezik je boljši kot v knjigi »Znamenja našega veka«. Namen knjige je izražen v zadnjem odstavku: »Nasledniki Jezusa naj se učijo na trpljenju Kristusa, ki ga je pretrpel radi nas, zrcaliti v svojem življenju njegovo skrivnostno ljubezen. To je predpogoj, da bodo sodeložniki pri pesmi hvale odrešencev (Raz 5, 13).« Adventistične tendence ni opaziti. Knjiga je ilustrirana.

9. E. G. White, Pot k resnici. Str. 135. Novi sad 1927, Založna družba G. Šašić. — Knjiga daje navodila za notranjo preobnovo v Kristusu. Nekateri odstavki so prav toplo pisani in tudi s katoliškega stališča neoporečni; drugod pa zopet veje popolnoma protestantski duh (kes, priznanje grehov). Na naslovni strani je barvana slika Kristusa dobrega pastirja. Tudi sicer krase knjigo mnoge umetniško dobro uspele ilustracije. Prevod je prirejen najbrž po nemški izdaji. Jezik je boljši kot v malih brošurah.

10. Glasnik časa (Oznanjevalec resnice današnje dobe). Četrtni list za probudo in za napredek v pravem krščanskem življenju. Izdaja Nakladno društvo za izdavanje krščanskih knjiga.

Novi Sad. Odgovorni urednik A. Močnik, Beograd. — List je ilustriran. Poleg versko indiferentnih člankov o izumih, svetovnih zanimivostih, o zdravstvu in prehrani je v njem tudi nekaj takih, ki so pisani v adventističnem duhu. Izdajatelj je hotel kopirati list »Herold der Wahrheit«, glasilo nemških adventistov sedmega dne. Izslediti sem mogel samo prvo številko prvega letnika. Ni izključeno, da več sploh ni izšlo. Na zadnji strani ovitka je »Nakladno društvo za izdavanje krščanskih knjiga« v Novem Sadu inseriralo dve knjigi: »Slavni prihod Kristusov« in »Upanje tega sveta«. V katalogu te založbe iz l. 1930 knjigi nista omenjeni, iz česar sklepam, da se je prevod pripravljaj, a knjigi iz neznanih razlogov nista izšli.

11. *Preporod*. Časopis za ljudski pouk in dviganje morale. Izdaja »Preporod«, Beograd. Urejuje A. Močnik, Beograd. Izhaja štirikrat na leto. V juliju l. 1931 je izšla 1. štev. tretjega letnika. Vsa številka je posvečena apologiji sv. pisma. Naslovna slika predstavlja ateista, evolucionista, modernista in kritika, ki bombardirajo sv. pismo. Članki so večinoma prevodi. Močnikov članek »Sv. pismo v našem jeziku« je pisan skrajno diletantsko in izzveni v reklamo za sv. pismo Britanske biblične družbe. Drugih člankov, pisanih v adventističnem duhu, ni, razen če vzamemo na zadnji strani ponatisnjeni in na slovenski jezik prevedeni »List češkega reformatorja« (Husa), ki je poln sovraštva do katoliške cerkve. List izhaja neredno. Po založnikovi izjavi so doslej v slovenskem jeziku izšle vsega skupaj samo tri številke.

12. »*Pojte Gospodu*«. Str. 125. V Ljubljani 1930. Avtorjevo in založnikovo ime ni natisnjeno. — Knjižica je litografirana pesmarica, obsegajoča 117 nabožnih pesmi adventistične vsebine. Vse razen dveh (»Dokler moj Krist živi«, str. 76, in »Domov bi rad, k Očetu mene žene«, str. 77) so prevedene iz nemščine ali srbščine. Pesmi so prirejene za skupno petje pri sestankih. V zbirki so med drugimi pesmi, ki proslavljajo sv. pismo in sobotni dan, ter otroške pesmi. Pesmarica nam odkriva, da hočejo adventisti pridobiti za sekto tudi slovenske otroke. Pesmica št. 108 se glasi:

1. V raj na pot si se odpravil,
kje so ti otroci vsi?
tam v svetu si jih ostavil,
v blaženost sam hočeš ti?

Zbor: Starši, vzemite otroke,
ki jih dal je vam Gospod,
dajte Jezusu jih v roke,
da jim pravo kaže pot.

2. Zakaj, mati, ne sedijo
tu otroci tvoji zdaj,
rajši grehu naj sledijo
kakor tebi, o, zakaj?

3. Starši z njimi govorite,
kdo jim dušo je otel,
plakajte in izprosite,
duše jim najlepši del.

13. Dr. med. E. Mayer, Ali je boj proti alkoholu opravičen? Str. 36. Nakladno društvo G. Šašić in Komp., Novi Sad. Z 10 slikami in 2 tabelama. Letnice ni; iz vsebine pa je razvidno, da je bila knjižica natisnjena po l. 1922. Knjižica, prevod iz nemščine, je poučna. Pisana je zelo poljudno; adventizem se v nji ne omenja.

14. Izmed vseh knjig adventistični agentje našemu ljudstvu najbolj vsiljujejo Sv. pismo starega in novega zakona, ki ga je izdala in založila protestantska Britanska in inozemska svetopisemska družba. Te izdaje se vsiljujejo zato, ker prinašajo samo biblični tekst brez razlage. Britanska biblična družba dobiva za izdajanje sv. pisma v raznih jezikih velikanske podpore, zato so njene izdaje izredno po ceni. Nizka cena navadno premoti nepoučene, da kupijo protestantsko blago, ki po kvaliteti daleč zaostaja za domačim slovenskim.

Iz tega pregleda slovenske adventistične literature je razvidno, da so tudi naši adventisti zelo delavni in podjetni. Dosihtal je bilo središče adventistične propagande ne samo za Slovenijo, ampak za vso Jugoslavijo Novi Sad. Skoraj vse knjige in brošure, ki so se širile v naših krajih, so bile natisnjene v Novem Sadu¹⁴. Letos se je adventistična založba preselila v prestolnico države¹⁵. Publikacije adventističnih založb širijo navadno samo kolporterji.

b) V Hrvatski in Srbiji.

Bolj nego v Sloveniji je adventizem razširjen med Hrvati in Srbi. V Hrvatski se važnejše adventistične postojanke nahajajo v sledečih krajih: Zlatar-Bistrica, Hum kraj Bistrice, Mačkovac, Držimorec, Bačuga, Daruvar, Golubinjak, Ivanovo polje, Sibinj, Borovo polje, Zemun, Velika Kikinda; poleg tega v okolici Sv. Nedelje, Samobora, Pod Okičem in v Zagrebu. V Zagrebu se adventistična propaganda širi ne samo med odraslimi, marveč tudi med šolsko mladino (prim. Dr. Stj. B., Tko su adventisti i što uče? str. 12).

Najbolj ugodna tla za širjenje sekte so v Srbiji. Srbsko pravoslavlje nima zadostne odporne moči proti adventističnemu krivovertstvu, preprosto ljudstvo pa je v verskih stvareh malo poučeno, zato se da hitro zapeljati množičnim adventističnim agitatorjem.

Sektante nazivljejo s pristnim domačim imenom »subotaše«. Subotaši so si znali poiskati privrženecv zlasti med bogomoljci. Ker bogomoljci med srbskim ljudstvom propagirajo poglobitev verskega življenja, jim je bilo strogo življenje adventistov simpatično. Adventizem je to izrabil in si naglo pridobil velik vpliv na bogomoljce. To je bilo mogoče zlasti v prejšnjih letih, ko je bilo gibanje bogomoljcev še samostojno, neodvisno od srbske cerkve. Odkar pa so bogomoljci dobili za duhovnega voditelja škofa Nikolaja Velimiroviča in so po njem zvezani s pravoslavno cerkvijo, so pričeli odklanjati

¹⁴ Nakladno društvo G. Šašić i Co. Novi Sad (Petra Zrinjskog ul. 13).

¹⁵ Izdavačna knjižara »Preporod«, Beograd, Dobračina ul. 6.

stike z adventisti, ter drugimi krivoverskimi ločinami. Na svojem rednem letnem shodu od 11. do 13. septembra 1931 v samostanu Petkovici pri Šabcu so sklenili, da ne bodo v svoji sredi trpeli »subotašev« in drugih krivovercev; pooblastili so tudi novoizvoljeni odbor, da vse sektante in heretike izključi¹⁶. To pomeni za adventiste precejšen udarec, a gibanja ne bo ustavilo. Nasprotno, s tem, da je adventistična književna založba prenesla svoj sedež iz Novega Sada v Beograd, bodo adventizmu vrata v Srbijo še bolj odprta.

V hrvatskem jeziku so adventisti izdali naslednje knjige: Slavan dolazak Krista; Stradanje Isusovo za spasenje čovječanstva; U izagnanstvu ili k novom životu; Putokaz k spasenju; Na pragu novog doba; Šjena i biće nauka spasenja; Koji dan svetkuješ ti i zašto; Božji nevarljivi proročki sat svijeta; Stanje čovječje poslije smrti; Blažena nada kršćana; Slike iz života; Put Kristu; Novi narodni učitelj; Milijon godina; Konac svijeta; Onima, koji su u žalosti; Vidjenje u večnosti; Dali je blizu posledak; Uzđajte se u Boga; Šta donosi budućnost; Borba protiv alkohola; Duhan — otrov. Poleg tega izdajajo dva lista, »Preporod« in »Život i zdravlje«.

Skoraj vse te knjige so izšle tudi v srbskih izdajah. Prav tako se lista »Preporod« in »Život i zdravlje« tiskata v cirilici¹⁷.

5. Današnje stanje adventizma.

Adventizem je bil pred vojno razširjen po mnogih državah v vseh delih sveta, vendar se more govoriti o večjem porastu šele po svetovni vojni. Do svetovne vojne je število pristašev naraščalo le počasi. Še l. 1894 je bilo vseh adventistov sedmega dne komaj 37.000, od teh 4100 izven Amerike¹⁸. L. 1901 jih je bilo 50.000, od teh 7700 v Evropi¹⁹, in med vojno (l. 1916) 142.000²⁰. Od tistihmal se je v 12 letih število »komunikantov«, t. j. odraslih, ki se smejo udeleževati adventističnega »obhajila«, podvojilo. Uradno jih ceni statistika

¹⁶ Tozadevna resolucija se glasi: »Kako sektaši i jeretici uvek još rovu po našem narodu i traže koga će obmanuti i od pravoslavne vere odvojiti, to je još pod okriljem Svete Petke (svetnice, ki ji je posvečen samostan Petkovica; njeno grško ime je Paraskevija) rešeno: da Pravoslavna Narodna Hrišćanska Zajednica ostane uvek Pravoslavna, po duhu, po idealima i po radu, i da nema nikakve mešavine sa sektašima, jereticima, krivovercima i otpadnicima od vere pravoslavne. U svome krilu ona ne može imati ni spiritista, ni subotaša, ni nazarena niti okultista. Ovaj sabor daje ovlašćenje novoizbranoj upravi, da može po svojoj savesti a s obzirom na čistotu i napredak našega pokreta isključiti iz Zajednice ona lica, koja i posle opomene ostanu pri svojoj sektaškoj ili jeretičkoj zabludi« (Pravoslavna hrišćanska zajednica, Kragujevac 1931, št. 9, str. 5).

¹⁷ Prim. Katalog Izdavačne knjižare »Preporod« (Beograd 1931) in Dr. Stj. B., Tko su adventisti i što uče, str. 13.

¹⁸ Adventistov vseh vrst je bilo po uradni ameriški statistiki ta čas nekaj nad 60.000. Koncem l. 1898 jih je bilo 84.454. Prim. Ad. Tanquerey, Adventistes (Dictionnaire de Théologie catholique I/1, stolpec 513).

¹⁹ Prim. Heimbucher, Methodisten, Adventisten etc., str. 53—4.

²⁰ Prim. Algemissen, Die Adventisten, str. 19.

danes na blizu 300.000²¹, a vseh skupaj z otroki jih bo okrog 800.000. Poleg tega je v Ameriki še kakih 50.000 pristašev ostalih adventističnih ločin²².

Moči sekte pa ne predstavlja v prvi vrsti naglo naraščanje števila njenih privržencev, marveč veliko bolj organizatorična spretnost voditeljev in požrtvovalnost njenih članov. Občudovanja vredno je, kaj so adventisti s svojo požrtvovalnostjo dosegli.

Sekta, ki šteje danes okroglo 300.000 odraslih privržencev, ima za širjenje svoje ideje nad 30 knjižnih podjetij in tiskarn ter izdaja okrog 150 listov; njene knjige in listi se tiskajo v več kot 60 jezikih. Ustanovila je preko 100 misijonskih zavodov in šol, na katerih deluje okrog 500 učnih moči in katere obiskuje šest do sedem tisoč misijonskih gojencev. Vzdružujejo tudi nad 70 adventističnih sanatorijev z 200 zdravniki in 1000 bolniškimi sestrami. Število misijonarjev, pridigarjev, kolporterjev in drugih pomožnih moči gre v tisoče.

Razume se, da zahteva ta velikanski propagandni aparat od adventistov ogromne finančne in osebne žrtve. Teh se adventisti ne strašijo. L. 1920 so znašali denarni prispevki, ki jih je za sekto žrtvovalo 185.000 pristašev, nič manj ko 11.876.000 dolarjev; od tega je 7.195.436 dolarjev odpadlo na desetino. Na eno samo osebo pride v enem letu 64 dolarjev ali 3584 Din. Kdo se bo čudil, če adventizem pri takih žrtvah žanje tolike uspehe!²³

6. Organizacija adventistov.

Adventizem predstavlja danes močno, lepo urejeno svetovno organizacijo, katere deli so zaenkrat med seboj še trdno zvezani.

Na čelu organizacije stoji generalna konferenca, katere predsednik ima svoj sedež v Washingtonu. Tej je podrejenih osem divizij: evropska, severnoameriška, južnoameriška, srednjeameriška, afriška, južnoazijska, avstralska divizija in divizija za Daljni Vzhod. Divizijam načelujejo podpredsedniki²⁴. Vsako divizijo sestavlja več zvez (unij)²⁵; posamezne zveze se dele v okrožja in vsako okrožje sestoji zopet iz več verskih občin.

Občina se ustanovi v vsakem večjem kraju, kjer šteje sekta nekaj pristašev. Vodi jo starešina. Pri večjih občinah je nastavljen poseben pridigar, kateremu so prideleni laični pomočniki in kolporterji. Občine, ki so gospodarsko tako šibke, da ne morejo vzdrževati nastavljenega osoblja, se upravljajo kot misijonske postojanke s prispevki iz najbližje adventne misijonske družbe.

²¹ L. 1928 jih je bilo 274.331. Prim. *Algermissen, Adventisten* (Lexikon f. Theologie u. Kirche 1. Bd., stolpec 111).

²² Kako hitro se je adventizem širil v Nemčiji, kaže naslednja statistika: L. 1895 jih je bilo še 705, l. 1903 že 2387, l. 1914 okroglo 14.000 in l. 1928 skupno 36.156. Od l. 1914 do danes se je število potrojilo. Prim. *Algermissen, Adventisten*, ibid.

²³ Prim. *Algermissen, Die Adventisten*, str. 20—1.

²⁴ Podpredsednik evropske unije je L. R. Conradi.

²⁵ Jugoslavija spada k Donavski zvezi. Vseh zvez je okoli 50.

II. ADVENTISTIČNA PROPAGANDA.

Vse uspehe, ki jih je adventizem dosegel v posameznih deželah, ima predvsem od velike požrtvovalnosti in iznajdljivosti svojih laičnih apostolov. Vzgoja zavednih, požrtvovalnih, gorečih širiteljev sekte velja adventizmu za najvažnejšo zadevo. Zato se po adventističnih kroških članom vedno priporoča, naj si izberejo za poklic širjenje adventističnega tiska. »Ni vsak kolporter dober pridigar in ne vsak pridigar tudi že kolporter. Vseeno pa tudi kolporter dnevno po 50—100-krat pridiga, in to večkrat celo pred ljudmi, katerih bi sicer pridiga nikoli ne dosegla.«²⁶ Trditi smemo, da je s propagando adventistične ideje zaposlenih danes najmanj osem do deset tisoč kolporterjev, misijonarjev, misijonark, nameščencev po sanatorijih in drugih pomožnih moči. Mnogi so za svoje delo dobro plačani ali dobe procente za prodane knjige in liste, a vsi smatrajo svoj poklic za misijonski in ga vrše ne toliko radi zaslužka kakor radi stvari same.

S knjigami in brošurami hodijo od hiše do hiše in ponujajo svoje blago ne samo somišljenikom, temveč ga z velikansko zgovornostjo in pod raznimi pretvezami vsiljujejo tudi v najboljše krščanske hiše. Svoje knjige hvalijo kot dobre, katoliške. Res lepi naslov in navidezno spodbudna vsebina marsikoga premoti, da za majhen denar kupi ponujeno knjigo. Preprosti človek se navadno ne domisli, da bi vprašal po škofijskem odobrenju. Kjer so ljudje toliko poučeni, da se hočejo prepričati, če so knjige od cerkvene oblasti potrjene in dovoljene, tam kolporter hitro izgine in gre drugam²⁷. Zato v naših krajih adventistični kolporterji zelo pazijo, da za njihovo agitacijo ne zve duhovnik, ki bi utegnil ljudi poučiti o resnici.

Splošno se opaža, da adventistični kolporterji v začetku nikoli ne pokažejo prave barve. Izdajajo se za dobre katoličane, govorijo spoštljivo o papežu, škofih in duhovnikih. Med knjigami ponujajo najraši sv. pismo in zdravstvene brošure. Šele ko se prepričajo, da ne bo odpora, pokažejo tudi knjige s tendenčno vsebino. Katoliškemu ljudstvu ponujajo knjižice, v katerih je adventistične zmote težko takoj na pogled zaslediti. V vsej slovenski adventistični literaturi ni najti nobenega odkritega napada na papeštvo, na cerkev, na katoliške duhovnike, na češčenje Matere božje in svetnikov ali na praznovanje nedelje. Nepoučen čitatelj bo mislil, da ima v rokah najboljšo katoliško knjigo, posebno če opazi na prvi strani citat iz »Mesija« in pod njim ime knezoškofa dr. Ant. B. Jegliča. Šele

²⁶ Zionswächter 1921, št. 11/12.

²⁷ Kolporter, ki je naletel na dobro poučene vernike, se je takole pritoževal: »Ko sem že cele tri tedne kolportiral po industrijskem kraju B., je prišel satan vse sile napenjati, da bi me pregnal. Večkrat sem naletel pri ljudeh na odpor, pa si iz tega nisem ničesar storil, ampak sem delal naprej. Kar opazim, da duhovščina močno svari pred menoj. Ljudje me ne puščajo do besede; pri vsaki knjigi gledajo samo na to, če ima škofijsko odobrenje, potem me neprijazno odslove... (Zions-Wächter 1921, 1/2. — Prim. Roetzler, Die S. T. Adventisten u. der Fels des Christentums, str. 26).

pri pozornejšem čitanju bo naletel na stvari, ki niso v skladu s katoliškim naukom.

Drugače je v protestantskih deželah. Ker ima adventizem mnogo sličnosti s protestantizmom, se adventistični nauki morejo širiti odkrito, smejo se napadati papeštvo, sv. zakramenti, češčenje Matere božje i. dr. V angleškem in nemškem jeziku se n. pr. širi mnogo adventističnih knjig, ki v slovenski jezik še niso bile prevedene, ker bi kolporter z njimi pred slovenskim ljudstvom ne uspel.

Kolporterji se za svoje delo vadijo v posebnih šolah. Agitacija se mora vršiti po najmodernejših metodah. Po vojni so pričeli širiti adventizem tako, da v tistih krajih, kjer ima sekta že precej prijateljev, svoje knjige in liste posojajo v posebnih mapah. Kolporter v določenih presledkih obiskuje iste družine ali posamezne osebe in jim prinaša na posodo v mapah vložene spise in liste adventistične vsebine. Ta metoda je baje jako uspešna²⁸.

Tudi otroke vadijo v tej metodi. Enkrat na mesec se zberejo otroci adventističnih družin v primernem lokalu. Učitelj jim razdeli mape, v katerih se nahaja po 20 do 30 knjižic. Vsak otrok dobi poleg mape letak, na katerem je z velikimi črkami natisnjeno: »Tudi otroci morejo dobro delati! Da bi se v tem vadili, širimo dragocene krščanske spise. Vljudno vas prosim, da sprejmete vsaj eno knjižico ter napravite veselje sebi in nam. S tem boste podpirali dobro stvar. Izkupiček knjig je namenjen notranjim in zunanjim misijonom. — Otroški oddelek misijonske družbe A(dventistov) S(edmega) D(ne).« — Otrokom se nato odkažejo posamezne ulice v mestu. Tam hodijo od hiše do hiše, od družine do družine, kažejo tiskani oklic in vabilo ter ponujajo knjige. Ti mali misijonarji so povsod ljubeznivo sprejeti in razpečajo neverjetno veliko knjig in listov²⁹.

Širjenje adventističnega tiska ni samo zadeva poklicnih kolporterjev. Vsakemu članu adventistične sekte se nalaga dolžnost, da z besedo in širjenjem knjig pospešuje adventistični misijon. Naroča se jim, da vsako, tudi najmanjšo ugodno priliko izkoristijo za propagando. Taka prilika se jim n. pr. nudi, če obiščejo soseda ali znanca, če se vozijo po tramvaju ali na železnici, če so pri bolniku itd.

Ker ves blagoslov prihaja od Boga, se laični apostoli navajajo, da si spretnost in moč za misijonsko delo izprosijo z gorečo molitvijo. »Vse je odvisno od tega, da zna človek najti pravo besedo v pravem

²⁸ V listu »Zions-Wächter« popisuje adventistični kolporter svoje uspehe takole: »Prav kmalu potem, ko sem pričel delati z mapami, sem imel 25—30 bravcev. Niso sicer vsi sprejeli resnice, kajti nekateri so pozneje zopet odpovedali, ko so spoznali resnobo spisov. Toda Gospodu v čast morem tudi danes poročati, da je bilo vendarle mnogo duš, ki so božje oznanilo spoznale in ga sprejele... Vsem ljubim bratom in sestrám to delo najtopleje priporočam. Kajti veselje je veliko, če človek vidi, kako se duše Zveličarju posvečujejo. To je že del onostranskega plačila« (1921, št. 3/4).

²⁹ V enem dopoldnevu je 30 otrok poprodalo knjig in listov za 4485 Din (Zions-Wächter 1921, št. 17/18).

času. To je pa dano samo deloma po naravi, sicer je pa ta lastnost milost, ki jo daje samo Bog. Če hočeš trkati na srce in vest bližnjega in doseči, da smeš vstopiti, potrka predvsem pri Njem, ki preiskuje srce in obisti, da ti da pravo besedo in da ti s svojim govorjenjem več ne pokvariš kot koristiš.³⁰

O podjetnosti in iznajdljivosti adventistov priča najbolj dejstvo, da so celo aeroplan in radio postavili v svojo službo. V knjigi »Znamenja našega veka« poroča pisatelj, da v zapadni Avstraliji kolporterji za agitacijo uporabljajo zrakoplov (str. 102). In v Ameriki so adventisti sedmega dne v svojem misijonskem zavodu v mestu Berrien Springs (Michigan) zgradili veliko radiooddajno postajo, ki vsako nedeljo predpoldne in zvečer ter vsak ponedeljek in petek predpoldne oddaja pridigo in božjo službo. Ob sredah zvečer se oddaja služba božja in verski pouk za mladino³¹.

To velikansko in po vsem svetu razpleteno propagando zmora adventizem samo zato, ker mu pritekajo tako obilna sredstva iz desetine. Vsak adventist je dolžan dajati desetino od vseh svojih prejemkov. Sklicujoč se na preroka Malahija: »Prinesite v so desetino v žitnico« (3, 10) razlagajo pojem desetine zelo rigorozno. Odračunavati je treba ne samo deseti del denarnih prejemkov, ampak celo deseti del vrednosti hrane in stanovanja, ki se komu vračuna v plačo, dalje deseti del tega, kar je kdo prihranil, ker ima sadovnjak ali zelenjadni vrt, da celo deseti del darov, ki jih je prejel. Poleg desetine se pobirajo še posebni misijonski darovi, prispevek za sobotne šole i. dr. Ni čudno, če se dogaja (tudi v naših krajih), da radi pretirano visokih dajatev v adventistične misijonske svrhe družine zavednih adventistov doma trpe pomanjkanje. V resnici požrtvovalnost in apostolski duh, ki zasluži vse priznanje, pa — vsaj do gotove meje — tudi posnemanje pri nas katoličanil!

III. NAUK ADVENTISTOV.

Ko smo si ogledali adventizem v njegovem zgodovinskem razvoju do danes, premostrimo še najvažnejše nauke, ki jih širijo njegove knjige in njegovi propovedniki.

1. Pregled adventističnih nauk.

1. Adventisti uče, da je sv. pismo, ki ga imajo za božjo knjigo, edini vir božjega razodetja. Vse nauke zajemajo iz sv. pisma. S protestanti zametavajo ustno izročilo in odrekajo cerkvi pravico, avtoritativno razlagati božjo besedo, ki je zapisana v sv. knjigah. Vsakdo sme sv. pismo po svoje razlagati. Zato adventisti načelno širijo in uporabljajo samo protest. izdaje bibilje, ker so brez razlage. Po zgledu protestantov odrekajo devterokanoničnim knjigam stare zaveze božji izvor. Najvišje cenijo preroške knjige, zlasti knjigo Da-

³⁰ Zions-Wächter 1921, št. 17/18 (prim. Roetzer, Die S. T. Adventisten, str. 29).

³¹ Prim. Algermissen, Die Adventisten, str. 21.

nielovo in Razodetje sv. Janeza. Od svojih pristašev zahtevajo, da mnogo čitajo sv. pismo. Njih eksegeza je brez vsake znanstvene vrednosti. Pri dokazih trgajo citate iz konteksta, ne upoštevajo izvirnih tekstov in dobe, v kateri so sv. knjige nastale.

2. Glede Boga in sv. Trojice se približujejo nauku katoliške cerkve. Verujejo, da je Bog duhovno bitje, stvarnik veselstva, in da je Sin božji, Jezus Kristus, pravi Bog. Javna adventistična veroizpoved se glasi: »Verujemo v Boga Očeta, neustvarjeno, duhovno bitje, pravir vsega, kar biva in kar nastaja; v Kristusa, edino-rojenega Sina božjega, večnega, ki je bil kot Odrašenik poslan v človeški podobi, nas sedaj v nebesih zagovarja, a pride zopet kmalu na oblakih neba v veliki slavi z vsemi svetimi angeli.«³² V tej veroizpovedi se ne omenja sveti Duh, vendar je gotovo, da adventizem sv. Trojice ni nikoli zanikaval. V slovenski adventistični pesmarici je pesem št. 15 posvečena svetemu Duhu: »O, pridi, Duh resnice...« Popolnoma pravilno pojmujejo Kristusovo zadostilno trpljenje in smrt; poudarjajo, da je Kristusova smrt na križu imela daritven značaj³³. Bog jim je predvsem Bog ljubezni. »Bog je ljubezen — stoji na vsakem stebelcu travice, na vsakem popku, ki se odpira.«³⁴

3. Poglavitni adventistični nauk, po katerem je sekta dobila tudi ime, je nauk o skorajšnjem drugem prihodu Kristusovem na zemljo. Po ponesrečenih prerokbah Millerja in Snowa sicer ne napovedujejo več dneva in ure Gospodovega prihoda, verujejo pa, da smo temu dnevu že zelo blizu. »Prihod Jezusa Kristusa se bliža z velikansko naglico. On je že pri vratih. Malo še in ga bomo videli, kralja nebeškega v slavi Očeta svojega (!) z angeli svojimi (!) na belem oblaku.«³⁵ Znamenja, ki bodo naznanjala bližino Gospodovega prihoda, so se po sodbi adventistov deloma že uresničila, deloma se izpolnjujejo v današnjih dneh. Po Kristusovih besedah »bo solnce otemnelo in luna ne bo dajala svoje svetlobe in zvezde bodo padale z neba in nebeške sile se bodo majale.«³⁶ Adventisti pravijo: Solnce je otemnelo 19. maja l. 1780, ko je nenavadna tema nastopila po vsej Severni Ameriki. V noči na 13. november l. 1832 so padale zvezde (utrinki) v Ameriki in točno eno leto pozneje v Evropi. Zvezdni dež je tu trajal cele tri ure. Druga zanesljiva znamenja, ki naznanjajo konec sveta, so potresi, nevihte, požari, velikanke povodnji zadnjih let, zlasti pa strahotna svetovna vojna. O rodu, ki sedaj živi, veljajo Gospodove preroške besede: »Ta rod ne bo prešel, dokler se vse to ne zgodi.«³⁷ Kakor je pred vesoljnim

³² Gl. Heimbucher, Methodisten, Adventisten etc., str. 55. — Algemmissen, Die Adventisten, str. 31.

³³ Prim. »Pojte Gospodu«, pesem št. 12, 13, 14, i. dr.

³⁴ E. G. White, Pot k resnici, str. 10.

³⁵ Svidenje v večnosti, str. 4.

³⁶ Mt 24, 29.

³⁷ Mt 24, 34. — »On ni tedaj mislil na rod svoje dobe, temveč na drugega, ker svojemu rodu je jasno zaklical: 'Ta rod je hudoben rod: znamenje išče, ali ne bo se mu dalo znamenje, razen znamenja Jona preroka'... Prilike o njegovem povratku veljajo tedaj onemu rodu, ki bo videl vsa zna-

potopom Bog pooblastil Noeta, da je vrstnikom oznanjal kazen božjo in jih spodbujal k pokori, tako je v sedanji dobi božja previdnost poslala adventiste, da grešnemu rodu propovedujejo o bližajočem se koncu in ga opominjajo k pokori³⁸.

4. Svojevrsten je nauk adventistov o duši in o poslednjih rečeh. Če izvzamemo »evangeljske adventiste«, trdijo vse druge adventistične ločine, da človeška duša ni po svoji naravi neumrjoča. Neumrjočnost duše je »milosten dar božji po Kristusu, ki ga bodo prejeli samo verni Kristusovi učenci po vstajenju«. V logični zvezi s tem naukom uče, da ni pekla in večnih kazni; oni, ki ne bodo umrli v milosti božji, bodo sodni dan za vedno pokončani.

Tudi posebne sodbe in vic ni. Po adventističnem naziranju bo človeška duša po telesni smrti spala do sodnega dne.

Ko pride Kristus, bodo pravični vstali (prvo vstajenje), in 144.000 popolnih svetih, t. j. pristašev adventizma sedmega dne, bo tisoč let s Kristusom vladalo v mirovnem kraljestvu³⁹. Zemlja bo v tem času neobljudena, pusta in prazna kakor v začetku, satan bo vržen v ječo in njegova oblast za tisoč let ukinjena.

Ko se dopolni tisoč let, bo satan za kratek čas izpuščen. Kristus pride s svojimi svetimi z nebes in obudi k življenju hudobne (drugo vstajenje). Prične se poslednji boj, v katerem bo premagani satan s svojimi zavezniki. Nato bo sledila vesoljna sodba. Pokončan bo satan in z njim vsi hudobni za vedno (druga smrt)⁴⁰. Nebo in zemlja bosta prenovljena in pripravljena za pravične, ki bodo s Kristusom kraljevali vekomaj.

5. Do katoliške cerkve, papeža, duhovnikov so adventisti polni sovraštva. Cerkvi očitajo, da ne vrši od Kristusa ji določene duhovne misije, ampak se poteguje za svetno oblast. Duhovnike zaničljivo imenujejo »speče čuvaje Siona«, ki ne vidijo znamenj časa in ne opozarjajo ljudi na bližajoči se Gospodov prihod⁴¹.

menja, kajti ne preide ta rod, dokler se vse to ne zgodi« (F. Ž., Kristus Kralj, str. 10—11).

³⁸ Prim. F. Ž., Kristus Kralj, str. 11.

³⁹ »V tistih 1000 letih bodo zvesti učenci, ki so iz mrtvih vstali, kot duhovniki božji s Kristusom na sodnih stolih sedeli ter sodili hude ljudi in angele — drugi mrtvi pa ne bodo oživel, dokler se ne izpolni 1000 let« (Conradi, Znamenja našega veka, str. 65).

⁴⁰ »Ogenj z neba bo požgal geheno, zemlja se izpremeni v gorečo ognjeno kalužo, v kateri se smrt in kraljestvo smrti raztopita, in s staro zemljo poginejo tudi padli angeli in ljudje« (Conradi o. c., str. 123).

⁴¹ »Zakaj se čuje med njimi (t. j. med današnjimi kristjani) tako malo o zopetnem prihodu Zveličarjevem? Ali je blaženo upanje postalo postranska stvar? Ali so sijonski čuvaji uspavali svoje mesto s povsod odmevajočimi klici miru, mesto da bi ga svarili pred grozečo nevarnostjo? Ali spi Sijon v sladkem pokoju in brezbrizni varnosti in misli, da je dan še v daljni daljavi, mesto da bi z opasanim ledjem in s prižganimi svetilkami pričakovali ženina? Ali si nabira še v zadnjih dneh s praznim svetom zaklade, ki jih požre ogenj, mesto da bi si napravil lote, ki nikoli ne postarajo, zaklad, ki se nikoli ne zmanjša? Ali si išče čast in ugled sveta, mesto da bi bil zadovoljen z zaničevanim položajem in se potegoval za večno krono? Zares resna vprašanja za vsakega božjege otroka« (Blaženo upanje vernega kristjana, str. 7).

Katoliški duhovniki so po njihovih izjavah slični judovskim duhovnikom v Kristusovih časih. Ti znamenj svojega časa niso spoznali, za prerokbe se niso brigali, zato so bili krivi, da judovsko ljudstvo ni sprejelo Kristusa kot Mesija. Podobno je danes. Ljudstvo se zanaša na duhovščino, a ta ne umeva znamenj časa in ne poučuje vernikov o drugem prihodu Kristusovem. Kakor je v stari zavezi Bog izraelsko ljudstvo svaril pred zanikarnimi pastirji in krivimi preroki, tako svari današnji rod pred novodobnimi apostoli in krivimi preroki, t. j. duhovniki. In kakor je Bog takrat poslal za Kristusovega predhodnika Janeza Krstnika, ki ni nastopil kot duhovnik, marveč kot mož iz naroda, tako kot znanilec drugega prihoda Kristusovega pošilja »Elije«, ki ne nastopajo v imenu cerkve, ki niso iz vrst duhovnikov, marveč iz ljudstva (adventisti in njih voditelji)⁴².

Naravnost besno je njihovo sovraštvo do papeštva. To razodevajo s tem, da imajo papeštvo za antikrista, za tisto zver, o kateri piše apostol Janez v 13. poglavju Razodetja: »In videl sem iz morja vzdigujočo se zver, ki je imela deset rogov in sedem glav, in na svojih rogovih deset kron in na njih glavah bogokletno ime... Začuden je ves svet gledal za zverjo, in molili so zmaja, ker je dal zveri svojo moč, in molili so zver, govoreč: 'Kdo je zveri enak in kdo se more z njo vojskovati?'... In dana so ji bila usta, ki so govorila velike besede in bogokletstva, in dana ji je bila oblast, da deluje dva in štirideset mesecev. In odprla je svoja usta za bogokletstva proti Bogu, da bi preklela njegovo ime in njegovo bivališče in one, ki prebivajo v nebesih... Tukaj je modrost. Kdor ima razum, naj prešteje število te zveri; je namreč število človeka. In njeno število je šest sto šest in šestdeset« (1. 3 b — 6. 18).

Ta zver — antikrist —, ki se slika kot simbol Bogu sovražne oblasti, polne najhujše zlobe, je torej po razlagi adventistov papeštvo. Zakaj? Zato, ker je zagrešilo največji zločin v zgodovini človeštva — onečastilo je soboto; odpravilo je soboto kot dan počitka in dan Gospodov ter mesto nje vpeljalo praznovanje nedelje. Ves svet, tudi protestantje, molijo papeštvo, ker so privolili v oskrnitev sobote in s tem priznali, da jim je papeštvo — antikrist — več kot Bog.

6. Adventisti in s o b o t a. V nasprotju z drugimi adventističnimi ločinami zagovarjajo adventisti »sedmega dne« praznovanje sobote. Imajo se za one svete, ki morajo človeštvo svariti pred zlobno apokaliptično zverjo in ki ne nosijo »znamenja zveri«, t. j. posvečevanja nedelje, na svojih čelih⁴³. »Sestra White« jih je prepričala, da je praznovanje sobote božja zapoved, ki je ne more nobena človeška narredba spremeniti. Soboto je Bog vpeljal v raju kot spomin na ustvarjenje neba in zemlje; zato je zapoved praznovanja bistveno enaka drugim božjim zapovedim, ki so jih Izraelci prejeli pod Sinajsko goro; nihče je ne sme spreminjati. Papeštvo je zagrešilo največji zločin, ker je soboto prestavilo na nedeljo. »Sobota je večno znamenje

⁴² Tako Elbe, Das Evangelium vom Reich I, str. 50—2.

⁴³ Raz 13, 17.

božje vsemogočnosti, nedelja pa znamenje moči in avtoritete rimske cerkve nad postavo in besedo božjo.« — »Nedelja je samo človeška odredba brez svetopisemske podlage.« — »Nedeljo je vpeljala rimska cerkev proti zapovedi božji.« Takih in podobnih izpadov proti katoliški cerkvi je v Conradijevi knjigi »Kristus ali rimska cerkev« še več⁴⁴. In prvoboriteljica za praznovanje sobote, »sestra White«, je bila trdno prepričana, da bi na svetu ne bilo nobenega brezverca, če bi bilo človeštvo ostalo zvesto soboti.

Praznovanje sobote spada med glavne zapovedi adventizma. Tudi slovenski adventisti praznujejo soboto. V njihovi pesmarici se v šestih pesmicah proslavlja sobota, »dan miru«, »dan Gospodov«, »sveta sobota«, »blažena sobota«. Da je praznovanje sobote božja zapoved, ki je tudi Kristus ni spremenil, se takole dokazuje:

Mir sobotni je užival
Adam v svetem raju že,
praznovali že očaki
mir sobotnega so dne.
Kristus, Pavel, vsi učenci
so častili ga vse dni,
in kdor verno jih posnema,
v vrtu božjem mir dobi.⁴⁵

7. V nauku o sv. zakramentih se adventisti malo ločijo od protestantov. Priznavajo samo dva zakramenta, krst in kultno večerjo (obhajilo), a zametavajo sv. mašo, sv. birmo, zakramentalno spoved, sv. mašniško posvečenje in nerazdružljivost zakona.

Krsta otrok ne priznavajo za veljavnega. Veljaven je samo krst odraslih, ki se mora izvršiti s potapljanjem. Od članov, ki so bili krščeni kot otroci, zahtevajo, da se dajo prekrstiti.

Od katoličanov so prevzeli sv. poslednje olje, ki ga pa nimajo za zakrament.

Z obhajilom združujejo vedno umivanje nog. Obhajilo dele kot blagoslovljen kruh in blagoslovljeno vino pod obema podobama. Pri tem uporabljajo samo brezalkoholno vino, češ da so tudi Kristus in apostoli tako ravnali.

8. Vzrok, zakaj v bogoslužju uporabljajo brezalkoholno vino, je ta, ker imajo strogo zapoved, da se zdržujejo vseh alkoholnih pijač. Odkar so na pobudo »sestre White« sprejeli v svoj program reformo zdravja, se strogo zdržujejo tudi kave, čaja in tobaka ter so vneti zagovorniki vegetarijanske hrane. Radi strogih predpisov starega zakona jim je zabranjeno tudi uživanje svinjskega mesa.

9. Kakor protestantje tako so tudi adventisti nasprotniki češčenja Marijinega in svetnikov. V svojih stanovanjih ne trpe svetih podob in kipov. Na sestankih in pri božji službi mnogo pojejo, a nikdar se v adventističnih božjih hramih ne razlegajo milo-

⁴⁴ Prim. Heimbucher, Methodisten, Adventisten etc., str. 58. — Algermissen, Die Adventisten, str. 36.

⁴⁵ Pesem št. 22.

doneči spevi v čast brezmadežni devici Mariji. V slovenski pesmarici, iz katere pojo adventisti, je 117 pesmi, med njimi tudi nežne pesmice za otroške zборе, a niti ena ni zložena v čast presveti Bogorodici...

Iz povedanega sledi, da je adventistična vera prečudna zmes katoličanstva⁴⁶, judovstva⁴⁷ in protestantizma⁴⁸. Tem trem glavnim elementom so dodani še nekateri nazori modernih ameriških sekt⁴⁹ in učiteljev novodobne zdravstvene reforme.

Oglejmo si najvažnejše teh nauk bolj od blizu in jih skušajmo presoditi v luči katoliške resnice ter na temelju zdrave svetopisemske eksegeze.

2. Konec sveta in drugi prihod Kristusov.

Adventisti opirajo svoj nauk o koncu sveta in drugem Kristusovem prihodu na sv. pismo. Na temelju svetopisemskih knjig so Miller, Snow i. dr. preračunavali leto in dan Gospodovega prihoda; pravtako se adventisti še danes pozivljejo na sv. pismo, ko uče, da so znamenja za drugi prihod že tu in da Gospod skoraj pride.

Kaj uči sv. pismo o času in znamenjih Gospodovega prihoda?

Konec sveta se v sv. pismu večkrat omenja. Opisujejo se okoliščine, način Gospodovega prihoda. Že prerok Daniel napoveduje, da pride Kristus kot sodnik na oblakih k sodbi. O koncu sveta govorijo tudi drugi preroki, n. pr. Izaija, Ezekiel, Joel i. t. d. Pravtako je v novi zavezi večkrat govor o Jezusovem drugem prihodu in o koncu sveta. Toda niti iz enega mesta ne moremo sklepati, da se da izračunati dan ali leto Gospodovega prihoda.

Nasprotno pa Kristus izrečno poudarja, da je dan in ura njegovega drugega prihoda na svet skrivnost, ki jo je Bog sebi pridržal. Ko je Gospod govoril veliki terek na Oljski gori o razdejanju Jeruzalema in o koncu sveta, so ga učenci vpraševali: »Povej nam, kdaj bo to in kakšno bo znamenje tvojega prihoda?«⁵⁰ A Gospod jim je odgovoril zelo jasno: »Za tisti dan in uro ne ve nihče, niti angeli v nebesih, ampak le moj Oče.«⁵¹

Božja previdnost je torej ta dan zakrila v neprodarno temo.

Da zastora izpred božjih skrivnosti odgrinjati ni dovoljeno nikomur, niti apostolom, je pokazal Kristus pred vnebohodom, ko so ga učenci spraševali: »Gospod, ali boš v tem času obnovil Izraelovo kraljestvo?« Zavrnil jih je: »Ne gre to vam, da bi vedeli čase ali prilike, ki jih je oče pridržal svoji oblasti.«⁵²

⁴⁶ »Obhajilo«, sv. poslednje olje.

⁴⁷ Praznovanje sobote, desetina, prepoved svinjine.

⁴⁸ Nauk o sv. pismu, o češčenju M. B. in svetnikov, o sv. zakramentih.

⁴⁹ Baptistov, metodistov.

⁵⁰ Mt 24, 3.

⁵¹ Mt 24, 36. — Pri sv. Marku (13, 32) se celo poudarja, da za tisti dan in uro ne ve niti Sin (kot Bog ve, a kot božji poslanec ljudem tega ne sme razodeti, ker ni božja volja).

⁵² Apd 1, 6. 7.

Nepričakovano, kakor tat ponoči, kakor ženin o polnoči, kakor blisk, ki pride od vzhoda in posveti do zahoda, tako bo prišel Sin človekov⁵³. Ko bodo ljudje najbolj govorili: »Mirni in varni smo« ter se brezskrbno udajali razuzdanosti, jih bo doletela poguba sodnega dne⁵⁴. »Kakor pa je bilo v dneh Noetovih, tako bo tudi o prihodu Sinu človekovega. Kakor so namreč v dneh pred potopom jedli in pili, se ženili in (hčere) možili do dne, ko je šel Noe v ladjo, in niso opazili, dokler ni prišel potop in uničil vseh: tako bo tudi o prihodu Sinu človekovega.«⁵⁵

Adventisti se radi sklicujejo na znamenja, ki se v sv. pismu napovedujejo in ki se v današnjih časih baje že uresničujejo.

Katera so znamenja, ki se napovedujejo, in kaj je na adventističnih prerokovanjih resnice?

Prvo tako znamenje je napovedal Gospod v svojem eshatološkem govoru na velikij torek: »In oznanil se bo ta evanġelij kraljestva po vsem svetu, v pričevanje vsem narodom: in takrat pride konec.«⁵⁶ Krščanska blagovest se mora torej oznaniti najprej vsemu svetu, potem smemo šele pričakovati konca. Še več. Za pogan-skim svetom mora po pričevanju apostola Pavla stopiti v cerkev Kristusovo od Boga izvoljeni, a za svojo trdovratnost tako strašno kaznovani izraelski narod. »Nočem, bratje, da bi ne vedeli te skrivnosti... Zakrknjenost je prišla na del Izraelcev, dokler ne vstopi polno število poganov; in tako bo rešen ves Izrael.«⁵⁷

Ali se more trditi, da se Gospodova in Pavlova napoved danes že uresničujeta? Res je, da se evanġelij oznanja že po najbolj oddaljenih krajih sveta in da ga ni več naroda, med katerim ne bi delovali krščanski blagovestniki, res je, da v cerkev Kristusovo stopajo vedno novi spreobrnjenci, toda o »polnem številu poganov« govoriti je še prezgodaj, dokler več kot eno milijardo ljudi služi malikom in ne pozna Kristusa. Tudi judovski narod, kljub posameznim konverzijam, stoji še vedno v celoti zunaj Kristusove cerkve in zaenkrat ni opaziti znakov, po katerih bi se dalo sklepati, da hoče priznati Jezusa iz Nazareta za svojega Mesija.

Drugo zanesljivo znamenje pred Kristusovim prihodom bo splošni odpad od Boga in antikristov nastop. Na to znamenje spominja sv. Pavel Tesaloničane, ki so se v nadi na skorajšnji prihod Gospodov vdajali lenobi in brezdelju. Opozarja jih, da kakor je sicer koristno misliti na paruzijo, vendar Gospodovega prihoda ne smejo še takoj pričakovati: »Prosim vas pa, bratje, glede prihoda Gospoda našega Jezusa Kristusa in naše združitve z njim, ne dajte se takoj zbegati in ne dajte se ostrašiti... Na noben način naj vas nihče ne premoti; kajti poprej mora priti odpad (od vere) in se razodeti človek greha, sin pogube (nasprotnik Kristusov, antikrist), ki bo

⁵³ Mt 24, 27. 43; 25, 6; Lk 12, 39; 1 Tes 5, 2.

⁵⁴ 1 Tes 5, 3.

⁵⁵ Mt 24, 37—39.

⁵⁶ Mt 24, 14.

⁵⁷ Rimlj 11, 25. 26.

nasprotoval in se bo vzdigoval čez vse, kar se imenuje Bog ali se kot božje časti, tako da se bo usedel v svetišče božje in se skazoval, kakor bi bil Bog.«⁵⁸

Tudi iz te zanimive Pavlove napovedi se o bližini sodnega dne ne da sklepati nič konkretnega. Kajti odpadi so v cerkvi bili v vseh časih, in je velikim odpadom vedno sledila v cerkvi renesanca verskega življenja. Kdaj nastopi od Pavla napovedani odpad in kdaj nastopi antikrist⁵⁹, to je zopet skrivnost, za katero ve samo Bog.

Še eno znamenje napoveduje Gospod v govoru na Oljski gori, namreč konec grandioznega svetovnega ravnovesja: »Tako po stiski tistih dni pa bo sonce otemnelo in luna ne bo dajala svoje svetlobe in zvezde bodo padale z neba in nebeške sile se bodo majale.«⁶⁰ Toda to znamenje ne bo šele napovedovalo bližine sodnega dne, marveč, ko se to zgodi, takrat se »dies irae, dies illa« že prične.

Ako uvažujemo to, kar sv. pismo govori o koncu sveta, moramo priznati, da ni mogoče prodreti globlje v skrivnost Gospodovega drugega prihoda, kakor so mogli prodreti kristjani prve generacije. Tisti, ki danes kažejo na razna »znamenja«, vojske, potrese, povodnji, napredek v tehniki, na sovražstvo med posamezniki in med narodi, so zapeljivci, pred katerimi svari Gospod: »Glejte, da vas kdo ne premoti. Mnogo jih bo namreč prišlo z mojim imenom («razodetja» adventističnih voditeljev!) in bodo govorili: 'Jaz sem Kristus', in bodo mnoge premotili. Slišali boste pa o vojskah in vojnih vesteh. Glejte, da se ne daste zbegati; kajti vse to se mora zgoditi, pa še ni konec. Vstal bo namreč narod zoper narod, in kraljestvo zoper kraljestvo, in lakota, kuga in potresi bodo po mnogih krajih: vse to bo pa le začetek bolečin.«⁶¹

3. Sv. pismo in praznovanje sobote.

Adventisti sedmega dne zahtevajo, da se postavi sobota za praznični dan. Zapoved božja o praznovanju sobote, pravijo, je bila dana na Sinaju⁶², spada torej med tiste zakone, ki imajo večno veljavo, podobno kakor prva, četrta, sedma ali vsaka druga zapoved dekaloga. Zato sta Kristus in sv. Pavel praznovala soboto. Nedeljo je šele pozneje papeštvo svojevoljno postavilo na mesto sobote in se s tem pregrešilo nad božjim zakonom.

Trditev, da je kak papež na svojo roko odpravil soboto in vpeljal kot Gospodov dan nedeljo, nasprotuje tako bibliji kakor cerkveni zgodovini. Praznovanje nedelje je po pričevanju sv. pisma apostolskega izvora; cerkveni pisatelji najstarejše dobe navajajo tudi razloge, zakaj kristjani ne praznujejo več sobote, marveč nedeljo.

⁵⁸ 2 Tes 2, 1—4.

⁵⁹ V sv. pismo se slika kot oseba, ne kot antireligiozen pokret, kakor je n. pr. boljševizem.

⁶⁰ Mt 24, 29.

⁶¹ Mt 24, 4—7.

⁶² 2 Moz 20, 8—11.

V knjigi Apostolskih del poroča sv. Luka, da se je apostol Pavel na povratku s tretjega misijonskega potovanja ustavil v Troadi in se prvi dan v tednu (v nedeljo) sestal z verniki pri lomljenju kruha, t. j. pri božji službi, pri kateri so vsi verniki prejeli sv. obhajilo. »Ko smo se prvi dan v tednu zbrali k lomljenju kruha, jim je Pavel, ki je hotel drugi dan oditi, govoril in je govor raztegnil do polnoči. Gorelo pa je v zgornji izbi, kjer smo bili zbrani, mnogo svetilk« (20, 7—8).

Vernikom v Korintu naroča sv. Pavel, naj vsak prvi dan v tednu (ne sedmi dan, t. j. v soboto) zbirajo miloščino za ubožne kristjane v Jeruzalemu. »Vsak prvi dan v tednu naj vsak izmed vas doma deva na stran in nabira, kolikor mu je priložno, da se ne bodo zbirke napravljlale šele tedaj, ko pridem.«⁶³

Se celo v knjigi, ki je pri adventistih med novozakonskimi najbolj v čisljih, v Razodetju, se omenja nedelja: apostol Janez se je na »Gospodov dan«, t. j. na nedeljo, zamaknil in v duhu gledal, kar je potem zapisal v knjigi. »Na Gospodov dan sem se zamaknil in sem slišal za seboj močan glas, kakor glas trombe, ki je velel: Kar vidiš, zapiši v knjigo in pošlji sedmerim cerkvam.«⁶⁴

Didache (Nauk dvanajstarih apostolov, iz konca 1. stol.) piše v 14. poglavju: »Na Gospodov dan pridite skupaj, lomite kruh in slavite evharistijo, potem ko ste se svojih grehov spovedali, da bo vaša daritev čista.« »Dan Gospodov« prvim kristjanom nikdar ni pomenil sobote, ampak nedeljo, ker je Gospod ta dan vstal od mrtvih.

Pisatelj tako zvanega Barnabovega lista (okoli l. 120 po Kr.) osvetljuje preroško mesto pri Izaiju: »Mladev, sobot in drugih praznikov ne morem več trpeti« (1, 13) s sledečimi značilnimi besedami: »Zato obhajamo slovesno osmi dan (nedeljo), na katerega je tudi Jezus vstal od mrtvih« (15, 9). S temi besedami pisatelj navaja razlog, zakaj so kristjani opustili starozakonsko soboto in prenesli praznovanje na nedeljo, namreč Gospodovo vstajenje.

V tem zmislu in prav tako jasno pišeta o nedelji tudi sv. Ignacij Ant. (zač. 2. stol.)⁶⁵ in apologet sv. Justin (okoli l. 150 po Kr.)⁶⁶.

Sv. pismo in najstarejši cerkveni pisatelji nam torej nudijo jasne dokaze, da so prvi kristjani obhajali kot Gospodov dan nedeljo, ne soboto. V stari zavezi je Bog zapovedal praznovanje sobote (sedmega dne) v spomin na oni dan, ko je Bog po dovršenem stvarjenju počival. Važnejše nego stvarjenje je odrešenje. Odrešenje se je dovršilo tisti dan, ko je Kristus premagal smrt in greh, t. j. na dan vstajenja. In dan vstajenja je bila nedelja. To je glavni razlog, da se je v cerkvi takoj spočetka preneslo praznovanje od sobote na nedeljo. Zgodilo

⁶³ 1 Kor 16, 2.

⁶⁴ Raz 1, 10.

⁶⁵ Ad Magn. 9, 1.

⁶⁶ I Apol. 67.

se je to še v apostolski dobi s sodelovanjem ali vsaj privoljenjem apostolov, ne po samovolji kakega papeža poznejših stoletij.

Ta sprememba ne nasprotuje zapovedi, ki jo je Bog dal izrael-skemu ljudstvu na Sinaju⁶⁷. Kajti bistvo sinajske zapovedi glede sobote je v tem, da Bog po šestih delavnih dneh zahteva en dan, ki naj bo posvečen samo njemu in počitku. Se li ta dan potem imenuje prvi ali sedmi, to je samo na sebi brezpomembno. Božja volja je samo to, da človek ne dela devet dni in deseti dan počiva, temveč da se z ozirom na sedem dni stvarjenja drži sedemdnevnega tedna in po šestih dneh fizičnega ali duševnega dela en dan počiva.

Ravnanje apostola Pavla, ki je zahajal ob sobotah v shodnice, ne govori v prilog soboti. Apostol je hodil v shodnice spreobračat Jude, a to mu je bilo mogoče samo ob sobotah, ker so se tedaj zbirali Judje v večjem številu v shodnicah. Kako pa je Pavel sodil o soboti, je pokazal v svojih listih. Galačane ostro graja, ker vpeljujejo judovske praznične dneve: »Kako se morete zdaj, ko ste Boga spoznali ... zopet obračati k slabotnim in bornim prvinam, katerim hočete spet iznova služiti? Dneve obhajate (sobote in praznike, ki so se samo po en dan obhajali) in mesece in letne praznike in leta. Bojim se za vas, da sem se za vas morda zaman trudil.«⁶⁸ In Kološanom potrjuje, da niso napak ravnali, ko se niso držali ozkosrčnih judovskih predpisov glede jedi in praznovanja sobote: »Nihče naj vas torej ne sodi zaradi jedi in pijače ali v zadevi kakega praznika ali mlaja ali sobote; zakaj to je senca prihodnosti, telo pa je Kristu-sovo.«⁶⁹

4. Papež — antikrist.

Krivdo, da je prenehalo praznovanje sobote, zvrča adventizem na papeštvo. S tem, pravijo, je papeštvo zagrešilo najtežji zločin svetovne zgodovine. Zato adventisti mrze papeža, zato ga označujejo za največjega sovražnika božjega, zato ga v svojih spisih nazivljejo antikrista in ga istovetijo z apokaliptično zverjo, ki jo sv. Janez označuje s številom 666⁷⁰.

Za dokaz, da je papež antikrist, kažejo na adventističnih sestankih slike, ki predstavlja papeško tiaro in nosi napis: »Vicarius Filii Dei.« Adventisti trdijo, da se na trojni kroni papeževi nahaja ta napis in da je to papežev uradni naslov. Ako se ta naslov zapiše z velikimi črkami latinske abecede, znaša vsota števil, ki jih velike latinske črke predstavljajo, 666 ($V = 5$; $I = 1$; $C = 100$; $U = V = 5$; $L = 50$; $D = 500$. — $VICarIVs FILII Del = 5 + 1 + 100 + 1 + 5 + 1 + 50 + 1 + 1 + 500 + 1 = 666$). S tem je »dokazano«, da je papež apokaliptična zver in antikrist.

In še drug, sličen dokaz navajajo. Trdijo, da papež nosi tudi naslov »Latinus Rex Sacerdos«. Številčna vrednost velikih latinskih

⁶⁷ 2 Moz 20, 8—11.

⁶⁸ Gal 4, 9—11.

⁶⁹ Kol 2, 16. 17.

⁷⁰ Raz 13, 18.

črk tega naslova znaša skupaj šesteta zopet 666 ($\text{LatInVs reX saCer-Dos} = 50 + 1 + 5 + 10 + 100 + 500 = 666$). Torej zopet sledi, da skrivnostno apokaliptično število ne more pomeniti kaj drugega kot papeža⁷¹.

To operiranje s papeškimi naslovi dokazuje, kako adventizem namenoma zavaja v zmoto. Vse je prevara, preračunana za neizobražene sloje. Naslova »Vicarius Filius Dei« ali »Latinus Rex Sacerdos« niso papeži nikdar nosili. Iz zgodovine je znano, da so papeži pač radi uporabljali naslov »Servus servorum Dei« ali da se je kateri imenoval »Vicarius Christi«; vse drugo je izmišljeno.

Pa še več. Adventisti pri tem, ko pretvarjajo namišljene papeževe naslove v števila, izpuščajo celo vrsto črk, ki so tudi pri Rimljanih označevale števila. Tako je $A = 5000$, $R = 80$, $S = 90$, $F = 40$, $E = 250$. Ime VICARIVS FILII DEI, v število pretvorjeno, ne znese samo 666, ampak 6126. Po adventistični metodi se da s številom 666 izraziti poljubno število najbolj nasprotujočih si imen, tudi ime prve adventistične prerokinje in dolgoletne idejne voditeljice adventizma ELLen GoVLD WHITe ($3L = 150$; $U = V = 5$; $D = 500$; $W = 2V = 10$; $I = 1$; skupaj 666).

Sploh je pogrešeno, skrivnostno število 666 spravljati v zvezo z latinskimi imeni oziroma naslanjati se na številčno vrednost velikih latinskih črk. Apostol Janez je pisal Razodetje v grškem jeziku; njegov materni jezik je bil aramejski. Kdor torej išče pomen zagonečnega števila 666, mora upoštevati samo številčno vrednost grške ali hebrejske abecede.

Kar zadeva tolmačenje števila 666, moramo priznati, da, če je že vsa Apokalipsa zagonečna, je posebno zagonečno njeno 13. poglavje, kjer se opisujeta dve skrivnostni zveri in se ena izmed nju označuje s številom 666. Z ozirom na številčno vrednost grške in hebrejske abecede so razlagavci navajali že najraznovrstnejša imena, katerih črke dajo vsoto 666. Nekdaj so zlasti mislili na ime Lateinos (Latinec), toda ne v pomenu kake določene osebe, marveč poganskega latinsko-rimskega, cerkvi sovražnega svetovnega imperija⁷². A bolj verjetno je, da tiči v številu 666 ime cesarja Nerona. Če namreč vzamemo za osnovo številčno vrednost hebrejske abecede — in k temu smo upravičeni, kajti številčna simbolika je bila zlasti pri Judih priljubljena⁷³ — potem dajo soglasniki imena Kesar Neron (קסר נרון) za vsoto apokaliptično število 666⁷⁴. Janez je torej v zamaknjenju gledal brezbožno rimsko državo in enega izmed cesarjev, ki ga imenuje Nerona. Ker je cesar Neron že davno umrl

⁷¹ Prim. Heimbucher, Methodisten, Adventisten etc., str. 56—7. — Algemmissen, Die Adventisten, str. 56—9.

⁷² Podlaga temu imenu je številčna vrednost grške abecede ($L = 30$; $A = 1$; $T = 300$; $E = 5$; $I = 10$; $N = 50$; $O = 70$; $S = 200$; skupaj 666).

⁷³ Prim. n. pr. 1. pogl. Matejevega evangelija

⁷⁴ K (Koph) = 100; S (Samech) = 60; R (Resch) = 200; N (Nun) = 50; R (Resch) = 200; O (Vav) = 6; N (Nun) = 50. Skupaj 666. — Prim. Allo, Saint Jean L'Apocalypse (Paris 1921), str. 193—4 i. dr.

(l. 64 po Kr.), je verjetno, da misli apostol na nekega novega Nerona (Nero redivivus). Takrat, ko je bil Janez v pregnanstvu na Patmu, je vladal cesar Domicijan, s polnim imenom Domitianus Flavius Nero. Pod njim je bil preizkušen Janez, pod njim so mnogo trpeli tudi drugi kristjani, tako da mu je zgodovina upravičena nadela priimek »Portio Neronis de crudelitate«. Na tega drugega Nerona je mislil Janez, ko je pisal Razodetje in tolažil težko preizkušene maloazijske vernike ter jim vlival upanje na končno zmago Kristusa in njegove cerkve. Tedanje izredne časovne razmere so mu narekovale, da se je izražal previdno. Verniki njegove dobe so ga razumeli in s tem je knjiga svoj namen dosegla.

5. Tisočletno kraljestvo Kristusovo (hiliazem).

Adventizem uči, da bo Kristus pred koncem sveta, ob svojem drugem prihodu, obudil pravične in nato skupaj z njimi tisoč let v mirovnem kraljestvu vladal. V tem času bo satan zaprt in njegova oblast ukinjena. Po tisoč letih bodo vstali tudi hudobni; satan bo izpuščen iz ječe in vnel se bo poslednji boj. Ta bo hitro končan in sledila bo poslednja sodba. Satan in njegovi bodo pokončani, pravični pa pojdejo s Kristusom v nebo.

S tem naukom so adventisti v kompleks zmot, ki jih zagovarjajo, sprejeli tudi tako zvani *hiliazem* ali *milenarizem*, zmoto, ki je skoraj toliko stara kot cerkev. Ta zmota je imela v vseh krščanskih stoletjih mnogo privržencev; zlasti rade jo pogrevajo moderne sekte.

Hiliazem, nauk o tisočletnem kraljestvu Kristusa in njegovih svetih pred koncem sveta, izvira iz napačnega tolmačenja 20. poglavja Razodetja. V tem poglavju popisuje sv. Janez, kako je v zamaknjenju na Patmu gledal angela, ki je staro kačo, satana, zvezal za tisoč let in ga vrgel v brezno. Videl je dalje, kako so oživele duše svetih mučencev in spoznavavcev ter so kraljevale s Kristusom tisoč let. »To je prvo vstajenje« (v. 6).

Po tisoč letih je satan oproščen iz ječe. Pregovori jih mnogo, da začnejo skupaj z njim boj proti Kristusu in njegovemu kraljestvu. Toda ogenj z neba jih požre. Premağan je satan in vržen v ognjeno ter žvepleno jezero. Z njim vred so pokončani za vedno tudi hudobni. »To je druga smrt« (v. 15).

Da se to mesto pravilno tolmači, je treba uvaževati, da je Razodetje preroška, ne zgodovinska knjiga. V preroških knjigah pa imajo števila in podobe navadno duhoven, simboličen pomen.

Tako je tudi v 20. poglavju Razodetja število tisoč treba umeti simbolično, v pomenu daljše dobe. Po nauku sv. Avgušтина, ki je bil nekaj časa sam hiliast, je tisočletno kraljevanje Kristusovo in njegovih svetih duhovna vlada vojskujoče cerkve, združene z zmagoslavno cerkvijo, vlada, ki traja od Gospodovega vnebohoda in bo končana s Kristusovim prihodom k vesoljni sodbi. Pred začetkom te dobe je bila satanova oblast neomejena. Ko pa je Kristus ustanovil

cerkev, v kateri sam nevidno živi in deluje, je oblast hudobnega duha omejena; pred koncem sveta mu bo še enkrat »za malo časa« (20, 30) dovoljeno, da razvije vse sile in prične boj s Kristusovo cerkvijo; potem bo njegova moč za vedno strta.

Tako sv. Avguštin. Z njim še danes večina eksegetov pod apokaliptičnim tisočletnim kraljestvom razumeva dobo zmagujočega, svet prerajajočega in duhovno vladajočega krščanstva od Kristusovega vnebohoda do sodnega dne.

Po tej razlagi »prvo vstajenje« ni telesno, marveč duhovno, vstajenje duš iz smrti greha k nadnaravnemu življenju v milosti božji in po smrti k življenju blaženosti. »Drugo vstajenje« bo ob sodnem dnevu, ko se bodo duše vseh umrlih združile s telesi. O takem dvojnem vstajenju govori apostol Janez bolj jasno v svojem evangeliju: »Resnično, resnično, povem vam: Pride ura in je že zdaj, ko bodo mrtvi slišali glas Sinu božjega, in kateri ga bodo slišali, bodo živeli (prvo vstajenje). Kajti kakor ima Oče življenje sam v sebi, tako je dal tudi Sinu, da ima življenje sam v sebi. In dal mu je oblast, da sodi, ker je Sin človekov. Ne čudite se temu; kajti pride ura, v kateri bodo vsi, ki so v grobeh, zaslišali njegov glas: in kateri so delali dobro, bodo vstali k življenju, kateri pa so delali hudo, bodo vstali k obsodbi« (drugo vstajenje).⁷⁵

Hiliazem v tej obliki, kakor ga uče adventisti, je zmoten in v nasprotju z razodeto resnico. Sv. pismo pozna samo eno telesno vstajenje. To bo splošno in istočasno: vstajenje dobrih in hudobnih na sodni dan⁷⁶. Po vstajenju bo sodba in dobri bodo sprejeti takoj v nebo, hudobni pa takoj pahnjeni v pekel⁷⁷. Za dobre bi tisoč let trajajoče bivanje na zemlji po njihovem vstajenju pomenilo zmanjšanje blaženosti, torej kazen.

Preroško mesto v Razodetju o tisočletnem kraljestvu bi se smelo tolmačiti kvečjemu tudi še v tem zmislu, da pomeni neko daljšo dobo pred sodnim dnem, v kateri bo versko življenje posebno cvetelo in se bo Kristusova cerkev mirno razvijala ter z velikimi zunanji uspehi vršila svoje duhovno poslanstvo med narodi zemlje⁷⁸. A tudi v tem slučaju je jasno, da moramo 20. poglavje Razodetja umevati v duhovnem zmislu, kakor to uče sv. Avguštin in vsi resni teologi.

IV. KONČNA SODBA O ADVENTIZMU.

Kako naj po vsem tem, kar smo povedali, presojamo adventizem in adventistično gibanje.

Če motrimo adventizem z verskega stališča, moramo priznati, da obsega mnogo zmot in težkih verskih zablod. S pravim kršćan-

⁷⁵ Jan 5, 25—29.

⁷⁶ Jan 5, 28. 29.

⁷⁷ Mt 25, 46.

⁷⁸ Tako n. pr. J. Sickenberger, Festschrift zum 60. Geburtstage Sebastian Merkle's (Düsseldorf 1922), str. 300 nsl. — O. Cohausz, Seherblicke auf Patmos (M. Gladbach 1927) str. 222—7.

stvom stoji le še v prav rahlem stiku in se bo v nadaljnjem razvoju od njega še bolj oddaljil. Ker je od protestantizma prevzel načelo, da je sv. pismo edini vir razodetja ter da ga sme vsak po svoje umeti in razlagati, nosi v sebi kal razkroja; nemogoče je, da bi se mogel dolgo ohraniti kot močna, enotna sekta. Kakor se je že prvotni Millerjev adventizem razkrojil v več vej, tako se bo najmočnejša veja, adventizem sedmega dne, po zgledu protestantskih sekt cepila v vedno nove verske ločine.

Z bogoslovno znanstvenega stališča adventistični pisatelji in bogato adventistično slovstvo ne zaslužijo pozitivne ocene. Adventistične knjige razodevajo veliko površnost in plitvost pisateljev, mnogokrat tudi nepoštenost, ki se ne spodobi resnim teološkim knjigam in razpravam. Adventistični nauki se postavljajo na svetopisemsko bazo in njih zagovorniki spretno operirajo s svetopisemskimi citati. Toda pri natančnem opazovanju se vedno pokaže, da so teksti iztrgani iz konteksta, da pisatelj ne razume izvirnega bibličnega besedila, hebrejskega in grškega, ter črpa vso dokazno moč citatov iz mnogokrat slabo prirejenih prevodov. Zgodovinski viri se navajajo napačno ali se sploh ne navajajo (n. pr. zgodba o zagonetni tiari in napisu). Prevodi adventističnih knjig se redkokedaj označujejo kot prevodi, ampak se prodajajo kot izvirna dela.

Iz tega moremo sklepati, da se adventizem med izobraženstvom ne bo mogel uveljaviti. Njegovo misijonsko polje bo vedno omejeno na preproste, manj izobražene sloje.

Vendar pa bi bilo napačno, adventistično gibanje radi tega podcenjevati. Kajti danes ni sekte, ki bi imela v sebi toliko ekspanzivnosti kot adventizem. Zgodovinski razvoj adventizma kaže, da je adventistično seme v vsaki zemlji, v katero je bilo vsejano, vzklilo in povsod donša obilne sadove.

Glavne sile črpa adventizem iz apostolskega duha svojih razširjevalcev in brezprimerne požrtvovalnosti svojih članov. Ta dva činitelja sta adventizmu pridobila in utrdila postojanke ter mu pripomogla, da je v svojih vrstah zbral stotisoče zavednih članov. Ta dva činitelja nas silita k upravičenemu sklepu, da bo tudi pri nas adventizem skušal v bodoče še bolj razviti svoje sile. Zato mu bo treba posvečati več pozornosti, kot smo mu je dosedaj.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Georgija Skolarija zbranih del V. zvezek.

Zopet ob letu, kar je izšel tretji, leži pred nami nov zvezek zbranih Skolarijevih del, peti v vrsti celotne izdaje¹; četrti bo izšel

¹ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ ΤΟΥ ΣΧΟΛΑΡΙΟΥ ΑΓΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΕΙΑΚΟΜΕΝΑ. — *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios* publiées pour la première fois par + Mgr. Louis Petit, archevêque de Corinthe, + X. A. Sidéri-

še le za šestim. Po vsebini bodo ti trije zvezki skupina zase: obsegali bodo Skolarijeve prevode in predelave latinskih bogoslovnih in modroslovnih spisov. Prav zaradi vsebine bo tudi naše poročilo o novem zvezku lahko krajše, nego so bila poročila o prejšnjih zvezkih s samostojnimi spisi².

Na 510 straneh prinaša pričujoči zvezek spis, ki ga Sk. imenuje »posnetek dveh knjig« (τοὐτὶ τὸ βιβλίον οὗσιν βιβλίων ἐστὶν ἐπιτομή); to sta sv. Tomaža Akvinca *Summa contra gentiles* in *Summa theologica* pars I. Sk. je Tomaža dobro poznal in zelo čislal. V predgovoru ga imenuje: »σοφὸς δὲ καὶ τῶν ἐν σοφίᾳ τελείων ἐν ἀνθρώποις οὐδενὸς ἐνδεής«, »ὁ σοφὸς οὗτος ἀνὴρ«, »ἀριστος τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἐξηγητῆς καὶ συνόπτης«. — Njegova dela je hotel imeti zmeraj pri roki. Pod turškim gospodvom v Carigradu se je za Sk. pričelo nemirno in nestalno življenje, ko mu priljubljene knjige niso bile vedno na razpolago. Te razmere so ga pirsitile (ἐξ ἀνάγκης), da je iz obeh velikih Tomaževih del napravil posnetek zase, in »če je še kdo, ki čisto sega po teh knjigah«.

Summa contra gentiles je povzeta zelo izčrpno: grška epitomé ima nekako polovico obsega latinskega izvirnika (str. 1—338). Najobširneje je povzeta četrta knjiga, kjer je epitomé skoroda prevod. V predgovoru Sk. omenja dve razliki v nauku med zapadom in vzhodom, kjer da ne more s Tomažem: nauk o izhajanju svetega Duha in vprašanje o božjem bistvu in njegovi dejavnosti, »kako sta eno in kako se razlikujeta«. Poučno je, kako ravna s poglavji, kjer Tomaž o teh vprašanjih razpravlja. Nauka o izhajanju svetega Duha iz Očeta in Sina (*Summa* c. g. IV, cc. 24. 25) kratkomalo ne povzema. Na mestu posnetka teh poglavij stoji pripomba: »Temu (t. j. IV, c. 23) je dostavljeno drugo poglavje, da sveti Duh izhaja tudi iz Sina, in še drugo: kakšni razlogi vodijo tiste, ki trde, da ne izhaja iz Sina, in zavrnitev teh razlogov. Teh poglavij nisem izpisal, ker nasprotujejo naši sveti materi in izpovedi vere, niti ni treba, ker sem se proti njim boril v celih knjigah, ohranjenih v božjo slavo« (str. 272). Drugače pa pri drugem vprašanju. Tu je brez vsake pripombe posnel *Summa contra gentiles* II, cc. 7—9, četudi malo krajše mimo drugih poglavij. Sicer pa res ni stvarne razlike med Tomaževim naukom in Skolarijevim naziranjem, kakor ga je pojasnil v traktatu, objavljenem III, 228—239 (prim. BV 1931, 76. 77).

Posnetek prvega dela teologične Summe je mnogo krajši, po obsegu komaj četrti del izvirnika. Sk. sam imenuje ta posnetek »beležke« (ἀποσημειώσεις τινές). Priznati pa treba, da je kljub skrajni zgoščenosti zelo spretno povzel misli, ki jih je Tomaž podal v jedru členov in v odgovorih na prigovore. Izmed štirih členov 36. kve-

dès, membre de plusieurs Sociétés savantes, Martin Jugie des Augustins de l'Assomption. Tome V: Résumé de la Somme contre les Gentils et de la première partie de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. 8°. X+512 pp. Paris 1931, Maison de la Bonne Presse. Fr. 200.

² Gl. BV 1929, 175—178; 1930, 89—93; 1931, 72—81.

stje o osebi svetega Duha je Sk. izpustil tri, člene 2.—4., ki govorijo o izhajanju svetega Duha iz Očeta in Sina, in v osmih vrstah zabeležil vsebino prvega člena o nazivu za tretjo božjo osebo. Med posnetka 45. in 46. kvestije je vrnil daljši pripombi o večnem ustvarjenju in o ustvarjenih duhovih (Summa c. g. II, cc. 31. 46) in pripombo o hereziji; prvi dve sta v zvezi s stvarino, tretja samuje brez zveze.

V predgovoru omenja Sk. starejši grški prevod obeh Tomaževih del; to je prevod, ki ga je izvršil Demetrios Kydones, bizantinski teolog 14. stoletja. Sk. ga je sicer uporabljal, pa njegovo delo zato ni manj samostojno.

Izdaja je prirejena po edinem rokopisu, Skolarijevem avtografu v cod. Paris. 1273.

V poročilu o II. zvezku izdaje sem podvomil, ali je bilo umestno na naslovnem listu izdaje Skolarijevo prvo ime Georgios zameniti s poznejšim redovniškim Gennadios. Sedaj moram vprašati, zakaj se je na 1. strani nad tekstom vrnilo prvo ime, zlasti ker je v tem zvezku objavljeno delo iz časa, ko se je pisatelj imenoval Gennadija.

Izdaja je skrbno prirejena, tisk pravilen in lep.

F. K. Lukman.

b) Ocene in poročila.

Melanges Mandonnet. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale de moyen âge. Tome I: 8°, 511 pp.; tome II: 8°, 498 pp. Paris 1930. (Bibliothèque thomiste XIII—XIV.)

To je zbornik, posvečen zaslužnemu raziskovavcu srednjeveške filozofske in teološke književnosti P. Mandonnetu. Najprej so navedeni spisi in dela tega učenjaka (81 števil, med njimi monumentalno delo o Sigeru de Brabant 1899, I 1911², II 1908²), potem slede razprave: v I. delu 17 (16 v francoščini, 1 v španščini), v II. delu 25 (12 francoskih, 5 angleških, 6 nemških, 1 španska in 1 italijanska). Pisatelji so ponajveč dominikanci, tovariši P. Mandonneta, nekaj jih je iz drugih redov (S. J., O. S. B., C.) in nekaj svetnih profesorjev. Vsečina je zelo bogata, raznovrstna in zanimiva. Pravilno oceniti teh razprav posamezniku ni mogoče, ker so povzete iz raznih strok, mogoče je podati le poročilo in še to le enostransko. Razprave niso morda sistematično urejene, temveč se vrste v pestri raznolikosti. Mene so zanimale do malega vse. Naj omenim le nekatere! Že prva o leoninski izdaji Tomaževih del je močno zanimiva. Znano je, da se prvi del Summe v leoninski izdaji nikakor ne more meriti z drugimi, zlasti pa ne s Summo contra gentiles, katere I. že izišli del je na višku moderne kritične izdajne znanosti. Vendar tudi glede na prvi del teološke Summe kritika C. Baeumkerja ni bila pravična, kar prepričevalno dokazuje P. Cl. Suermann. Gre za dve metodi. Baeumker je sledil z mnogimi drugimi subjektivistični metodi, ki izbira variante predvsem po osebnem čutu, po osebnem mnenju, katera se besedlu in zmislu bolj prilega, dominikanci so pa izbrali pri izdaji Tomaževih del drugo objektivno metodo, ki skuša najprej

dognati rodovnik rokopisov, porazvrstiti rokopise v razne družine, določiti med njimi najbolj pristne in tako kar najbolj prodreti do matice. Res pa izdajatelj pri prvem delu teološke Summe tega posla niso do konca dognali. Vzrok je pa bil le-ta, da Leon XIII z njih dozdevno počasnim delom ni bil zadovoljen in je izrečno želel, naj izdajo teološko Summo »čim prej« (quando citius), ker bi jo še rad doživel (a je kljub temu ni). — *Destrez* in *Chenu* razpravljata o nekem pismu sv. Tomaža Akv., ki v njem Tomaž podaja svoje strokovno mnenje o raznih vprašanjih; *Chenu* primerja še Tomažev odgovor z odgovorom drugega velikega teologa tiste dobe, Roberta Kilwardbyja o tistih oprašanjih, s čimer se lepo osvetli strogi znanstveni značaj Akvinca. (Obe razpravi, zlasti *Destrezeva*, nudita obenem zanimiv zgled modernega kritičnega literarnega dela). — *Gorce* razpravlja o Summi contra gentiles, namreč o vprašanju, kateri so ti »gentiles«. Navadno se misli, da je sv. Tomaž napisal to Summo na prošnjo tovariša, sv. Raymunda de Penafort; služila naj bi misijonarjem zoper španske mavre. Po pravici omenja *Gorce*, da bi bila ta Summa za ta namen mnogo preučena. Ti »gentiles« so razni grški in arabski filozofi, ki so njih dela tedaj na zapadu širila, kar je razvidno tudi iz citatov sv. Tomaža. To razpravo po našem mnenju lepo dopolnjuje (v II. zv.) razprava o početkih skolastične teologije, ki jo je napisal Španec Asin Palacios. Tu kaže zlasti na izlamske filozofe in teologe, ki so močno vplivali tudi na Tomaža (paralizem med vprašanji o Bogu, ki jih je obravnaval slavní islamski teolog Algazel, in med prvim delom Tomaževe Summe je naravnost presenetljiv), ki jih je pa Tomaž seveda v mnogočem tudi zavračal. — *Spícq* si je zastavil tisto še vedno aktualno vprašanje, ali je miloščina (po sv. Tomažu) dajatev ljubezni ali pravice. Rezultat njegove analize je, da je oboje: isto dejanje je glede na dobrine, ki je človek bolj njih upravnik kakor lastnik, dejanje pravičnosti, glede na bližnjega, ki se nam v svoji bedi smili, pa dejanje ljubezni. Po našem mnenju ta razlaga ni prava. Če bi šlo za menjalno pravičnost, bi morali biti pravni dolžnosti v dajavcu soodnosna pravica v bližnjem, te pravice pa bližnji (razen v skrajni sili) po sv. Tomažu nima. Gre torej le za pravno dolžnost nasproti skupnosti, torej za socialno pravičnost. Zato tudi (prim. okrožnico »Rerum novarum«) bližnji te dajatve ne more iztožiti. More pa država v imenu skupne blaginje poseči vmes (prim. okrožnico »Quadragesimo anno«). — *Demann* obravnava tisto težko vprašanje o »grehu čutnosti«, ki dela moralistom še vedno težave, namreč da bi bili tudi prvi pojavi nerednega čutnega teženja (motus primo-primi) po sv. Tomažu že greh, in sicer ne kot peccatum omissionis v volji, temveč po tem, da je čutnost v človeku nekako deležna pametnosti in je zato vsak njen pojav, ki je proti pameti, sam na sebi grešen. Priznati moramo, da nam stvar tudi po tej razpravi ni jasna. Če so psihični pojavi le po odnosu k svobodni volji »actus morales«, ki je človek zanje odgovoren, morejo biti, tako se nam zdi, tudi le po tem odnosu grešni. — *Webert* govori o refleksiji v psihologiji sv. Tomaža. Zelo po pra-

vici po našem mnenju loči dvojno refleksijo, refleksijo po povračanju akta na akt, in drugo refleksijo, ki je »sebevidnost« akta in subjekta v aktu (ta izraz sem sam vzdal tej refleksiji). Prav tako dobro poudarja, da je refleksivnost našega uma pogoj logiki in spoznavni kritiki (po našem mnenju sploh še le druga refleksivnost, sebevidnost, omogoča pravo izvestnost). — Synave razpravlja o razodetju naravnih resnic po sv. Tomažu. Tu je zelo zanimivo, kako je zajel sv. Tomaž osnovne misli za svoje dokaze iz verske filozofije juda Majmonida ter jih izrabil za svojo teorijo. — Gilson razpravlja (v 11 tezah) o razmerju sv. Avgušтина in Tomaža Akv., kaj jima je skupnega, v čem se ločita. — Vrlo zanimiva je razprava, ki jo je napisal Jugie o ugledu sv. Tomaža Akv. pri grških mislecih. Demetrius Cidones je prevedel obe Summi, Georgios Scholarios (čigar dela izdaja za Petitom vprav Jugie) ga je pa temeljito proučaval in v svojih delih porabljal. Sploh je bil sv. Tomaž v vzhodni cerkvi do XVI. st. velika avtoriteta. Še v XVII. st. je bila njegova Summa theologica v kievski šoli Petra Mogila veleugledna. Šele protestantizem Teofila Prokopoviča je povzročil preokret. — Van den Oudenrijn poroča o starem armenskem prevodu Tomaževe Summe. — Théry zasleduje, kdaj se je pojavil Pseudo-Dionysius s prvimi deli na zapadu (sodi, da šele okrog l. 758, ko je papež Pavel I. poslal kralju Pipinu nekaj njegovih del v grškem izvirniku). — Roland-Gosselin razpravlja o razmerju duše in telesa pri arabskem filozofu Avicennu (Ibn Sina). — De Ghellinck o definiciji zakramentov v XII. st., Landgrafo »sacramentum in voto« v zgodnji skolastiki, Lottin o teoriji pglavitnih kreposti v dobi 1230—1250, Simonin o spoznanju stvarnih poedink pri frančiškanskih filozofih ob koncu XIII. st. — Koch J. razpravlja o teoloških cenzurah 1270—1329, ko so nastali razni sezname filozofskih in teoloških zmot. — Poleg teh razprav jih je še cela vrsta drugih (o posameznih skolastikih, o delu dominikancev na nemških univerzah, o zgodovini dominikancev na Ogrskem, o ustanovitvi teološke fakultete v Cambridgeu itd.), tako da je ta zbornik zares bogata zakladnica za znanje in znanost.

A. U.

Durandi de S. Porciano O. P. *Tractatus de habitibus*. Quaestio quarta (De subiectis habituum) addita quaestione critica anonymi cuiusdam. Ed. Ios. Koch. (Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica, edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. fasc. VIII.) Monasterii 1930. Typis Aschendorff. Str. 80.

Kakor drugi dosedanja zvezki, tako je tudi ta skrbno povzet po najboljših kodeksih. Vprašanje, ki ga obravnava (o stalnih razpoloženjih v spoznavnih in težavnih zmožnostih), je še vedno aktualno. P. Lindworsky je prišel po eksperimentih vsaj za voljo dozdevno do enakega sklepa kakor nekda Durandus, da je namreč zanikal v volji takšno pridobljeno stalno razpoloženje. A kakor so proti Durandu tomisti odločno branili in dokazovali takšna razpoloženja (temu zvezku je dodana razprava neznane tomista proti nazorom Du-

randaj), tako zavračajo moderni tomisti mnenje Lindworskega. Za seminarske vaje je tudi ta zvezek prav priporočljiv. A. U.

Balić Carolus, O. F. M., *Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli Quaestiones disputatae de immaculata conceptione Beatae Mariae Virginis*. (Bibliotheca Mariana medii aevi. Textus et disquisitiones. Collectio edita cura Instituti theologici Makarskensis. Fasc. I.) 8°, LIV et 110 pagg., 3 tabulae. Sibenici 1931, Typogr. Kačić. 65 Din. (Naroča se v franč. samostanu v Makarski.)

O. Karlo Balić, zunaj v znanstvenem svetu na dobrem glasu po svojih kritičnih raziskovanjih o pisateljskem delu Janeza Dunska Skota in njega rokopisnem izročilu, je doma osnoval veliko kolekcijo »Bibliotheca Mariana medii aevi«, v kateri namerava kritično izdati in pojasniti mariološke traktate in tekste srednjeveških teologov do konca tridentskega cerkvenega zbora. V prvem oddelku uvoda k prvemu zvezku (str. IX—XVII) pojasnjuje učeni izdajatelj namen in tehniško ureditev nove zbirke. Postavljena naloga je velika in bo zahtevala večših delavcev in ne malih denarnih sredstev. Iz srca želimo, naj bi pogumni idealizem, s katerim je o. Balić podjetje osnoval, našel doma in zunaj prijazno umevanje in podporo, da bi začetno delo nemoteno in častno napredovalo.

»Marijansko biblioteko srednjega veka« je o. Balić otvoril z izdajo treh kvestij o Marijinem brezmadežnem spočetju, ki je prvo napisal pariški teolog Janez de Polliaco (de Pouilli), ostali pa dominikanec Janez Neapeljski.

Janez de Polliaco, ugleden pariški doktor, u. ok. 1321, je zapustil pet Quodlibetov. V obsežnem tretjem razpravlja v tretji kvestiji o Marijinem spočetju in stavi vprašanje: »... utrum potest teneri pro opinione probabili, quod ipsa non contraxit originale peccatum« (str. 1, v. 6, 7). Ta Quodlibetum je bil napisan najbrž l. 1309, torej nekako v času, ko je Duns Skotus umrl (1308). V prolegomenih (str. XVIII—XXXI) razpravlja Balić o pisatelju, o štirih rokopisih, ki so ohranili tretji Quodlibetum, o njega posnetku, ki je nastal med leti 1326 in 1334 in je ohranjen v Münchenskem rokopisu Clm 26819, o fragmentu iz tretjega Quodlibeta pri Petru de Alva, Radii solis zeli seraphici (Lovanii 1666), podaja na dveh tablicah seznam besednih premestitev in pisarskih pogreškov v rokopisih in pojasnjuje, kako je recenziral tekst in izdajo opremil. (Na str. XXXI, št. 6 b bi moral pripomniti, da je kot cod. a označeni rokopis vprav Münchenski Clm 26819 s posnetkom tretjega Quodlibeta.) Tekst mariološke kvestije tretjega Quodlibeta je na str. 1—72 z dvojnimi aparatom pod črto: variantnim aparatom in izkazom citatov. Pred tekstom je vložena tablica s fotografskim posnetkom fol. 76^{ra} cod. lat. 15372 nacionalne biblioteke v Parizu (začetek kvestije o Marijinem spočetju).

Janez Neapeljski iz reda sv. Dominika, u. po l. 1336, je v svojih (13) Quodlibetih na dveh mestih razpravljal o Marijinem spočetju: Quodl. VI, q. 11 in Quodl. IX, q. 14. Zamotano rokopisno izročilo pojasnjuje Balić v uvodu na str. XXXIV nsl., uspešno braneč prist-

nost Quodl. IX, q. 14. Mariološka kvestija Quodl. VI, q. 11, je bila natisnjena že v prej navedenem delu Petra de Alva. Tudi za to kvestijo podaja izdajatelj tabelarični pregled besednih premestitev in pisarskih pogreškov v rokopisih. Tekst Quodl. VI, q. 11 stoji na str. 73—92, prirejen po šestih rokopisih, tekst Quodl. IX, q. 14 na str. 93—95 po rokopisu 244 kapiteljske knjižnice v Tortosi, oba z dvojnim aparatom. Pred tekstom obeh kvestij sta vloženi tablici s fotografiskima posnetkoma tortoških rokopisov 43 fol. 13r in 244 (začetka obeh kvestij).

V drugem poglavju uvoda (str. XLI—LIV) podaja o. Balić zgodovinski okvir za izvajanja obeh pisateljev. Oba sta odločno branila običaji nauk pariških teologov, da je Marija dejansko zapadla izvirnemu grehu, ker je bil samo Kristus, naš rešitelj in sodnik, prost izvirnega greha, ker je bil deviško spočet, sicer pa je izvirni greh absolutno splošen, kakor je splošno odrešenje. Posebej se izvajanja Janeza de Polliaco in Janeza Neapeljskega obračajo proti Henrikmu iz Genta (Gandavensis), ki je menil, da je bila Marija samo za hip in nekako mimogrede v izvirnem grehu, in pa proti Janezu Dunsu Skotu, čigar nauk se jima zdi heretičen.

Knjigo zaključuje seznam porabljenega rokopisnega gradiva in slovstvenih pripomočkov, seznam citatov iz svetega pisma, kazalo osebnih imen, tablica porabljenih grafičnih znamenj in vsebinski pregled.

O. Balić nam je kot prvi zvezek »Marijanske biblioteke srednjega veka« podaril res lepo delo, ki smo mu zanje hvaležni. Škoda, da je zlasti v uvodu veliko število tiskovnih napak. Za sklep ponavljam iskreno željo, naj bi to tako lepo započeto podjetje bogoslovnega učilišča v Makarski srečno napredovalo. F. K. Lukman.

O p e k a, dr. Mihael, **Knjiga postave**. Petinštirideset govorov o božjih zapovedih. I. zvezek. 8°, 140 str. — II. zv. 8°, 133 str. Ljubljana 1931, Prodajalna K. T. D. (H. Ničman). Cena vsakega zvezka 22 Din, po pošti 1:50 Din več.

Božji dekalog je kratka, pa vse odnose človekove obsegajoča knjiga postave, ki jo je g. kanonik dr. Opeka na prižnici ljubljanske stolnice razložil v 45 govorih. Dve tretjini govorov prinašata zvezka, ki ju tukaj naznanjamo, tretji jima bo sledil še v tem letu.

»Tvarina zapovedi božjih je ogromna; upam, da sem zajel vsaj vsa najvažnejša in za moderni čas najbolj pereča poglavja,« pravi avtor v uvodu k prvemu zvezku, in čitatelj bo rad priznal, da je govnornik to izpolnil. Poglejte n. pr. 3., 4. in 8. govor o prvi božji zapovedi, v katerih razpravlja o verskem indiferentizmu in dvomu, o protiverskem govorjenju in veri sovražnem tisku, o vražah, spiritizmu, vedeževanju in čarovanju. O spiritizmu govori kratko in jasno, vendar bi bilo prav, da bi bil še povedal, kaj je cerkev izjavila o spiritističnih sejah. V razlagi 5. zapovedi je posvetil posebna govora samomoru, ki se širi kakor kužna bolezen, ko »se strelja, obeša, utaplja, zastruplja, pod vlak meče staro in mlado dol do negodnih otrok«, in moritvi še ne rojenih, »sramoti našega stoletja, ki se hinav-

sko imenuje stoletje otroka, ko je v resnici le stoletje strahu pred otrokom in zločina nad njim». Na str. 101 bo čitatelj cerkvenim izjavam o umetnem splavu, ki so bile govorniku na razpolago, ko je svoj lepi govor sestavljal, dostavil še tehtne besede papeža Pija XI. v okrožnici »Casti connubii« z dne 31. dec. 1930.

Nova zvezka Opekovih govorov — 19. in 20. zvezek njegovih objavljenih pridig — zaslužita zaradi teološke točnosti in jasnosti in zaradi dovršene govorniške oblike in lepega jezika najtoplejše priznanje in priporočilo.

F. K. Lukman.

Jansen P. Dr. Joseph, **Ordensrecht**, 3. neubearbeitete Auflage. 12^o, 400 S. Paderborn 1931. Verl. Schöningh.

Prva izdaja Jansenovega priročnika je izšla že l. 1911; druga iz l. 1919 je bila že prirejena po novem zakoniku. Biti hoče praktičen priročnik, namenjen v prvi vrsti religiozom. Zato nima zgodovinskih uvodov in se ne spušča v kontroverze, n. pr. glede kan. 613. Razpravlja tudi o stvareh, ki sicer ne spadajo v redovniško pravo, n. pr. o pogojih za prejemanje pogostnega in vsakdanjega obhajila (str. 220—221), o mašnih stipendijah (str. 371—380). Priročnik je izredno pregleden in jasen. Trditev, da spada Balkanski polotok v pristojnost Propagande (str. 52), ni točna.

A. Odar.

Schneider, Dr. Elisabeth, **Handbuch der weiblichen Jugendpflege**. 8^o, 164 str., Freiburg i. B. 1930, Herder & Co.

V množici vzgojne literature enkrat knjiga, ki ne razočara. Delo nemške pisateljice je brez dvoma eno najboljših in najbolj praktičnih, kar jih je v zadnjem času o mladinski vzgoji izšlo. Pisateljica nam sicer ne skuša imponirati z bogzna kakim učenjaštvom, a nas tudi ne muči s prazno dolgoveznostjo. Vse kar pove, je stvarno, in kar je še več, vedno praktično. Knjiga je zraven tega pisana s toplo ljubeznijo do ženske mladine in z velikim poznanjem vzgojne literature. — Prvi del je odmerjen teoretskemu razmišljanju o psihologiji mladostnice, kjer se pisateljica drži precej Sprangerja, vendar pa ima tudi nekaj čisto samosvojih stvarnih misli o dekliški psihi. S tenkočutnim psihologičnim umevanjem so v drugem delu zbrani odnosi, po katerih sodobna družba, družina in poklici, ki jih mora vršiti dekle, vplivajo na usovršenje njenega značaja. Prav tako je dober tretji glavni del knjige, ki je praktičnega značaja. Voditelji dekliških organizacij bodo ta del s posebnim zanimanjem in pridom prebrali, zlasti ker mu je dodana skicirana snov za 8 dekliških kurzov in 80 predavanj. Knjigo spopolnjuje pregled nemške vzgojne literature. Knjiga bodi toplo priporočena katehetom in voditeljem dekliških organizacij.

J. Ahčin.

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. 1. 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 Ljubliana 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, **Boljševizma brezbožnost** (De atheismo bolševismi). Lj. 1925. 8°. (15 str.) 3 Din.
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Poiasnilo 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, **»Retum Orientalium«**. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fiodor 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.

Sporočila uprave in uredništva.

1. Gospode, ki niso poslali naročnine za XI. letnik (1931), nujno prosimo, naj jo takoj pošljejo. List nima drugih finančnih sredstev mimo naročnine. Prav zato tudi prosimo, naj naročniki takoj pošljejo naročnino za novi letnik.

2. Izčrpna razprava o adventizmu bo izšla tudi posebej kot brošurica. Adventizem se širi v naših industrijskih krajih, pa tudi deželi vsiljujejo kolporterji adventistične spise. Nekoliko izobraženim čitateljem bo brošurica dala pojasnilo o tej zmoti. Cena brošurice se bo naznanila v časnikih.

3. Zaradi razprave o adventizmu je moralo uredništvo odložiti več drugih prispevkov za pastoralno prakso in mnogo knjižnih poročil.

»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).

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.

Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO XII

ZVEZEK II

✦ **LJUBLJANA 1932**

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Grivec, Nova smer v srbski cerkvi (De novis tendentiis in ecclesia Serbica)	105
Turk, Zgodovinska podoba sv. Terezije Jezusove (De historica imagine sanctae Teresiae a Jesu)	137

II. Praktični del (Pars practica):

Cerkvena reforma fakultet za cerkvene nauke. — A. Odar	169
Preskušnja ordinandov. — A. Odar	179
Nalaganje cerkvenih kazni. — V. Močnik	182

III. Slovestvo (Litteratura):

a) Pregledi:

»Bonnski stari zakon«: Zgodovinske knjige (M. Slavič) .	185
---	-----

b) Poročila in ocene:

Bihlmeyer, Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk. 2. Teil: Das Mittelalter. 8. Aufl. (J. Turk)	189
— Marolt, Cerkveni spomeniki v Celju (M. Ljubša)	191
Engberding, Das eucharistische Hochgebet der Basileios-liturgie (F. K. Lukman)	194
— Vodušek, Svete maše za nedelje in praznike (J. Pogačnik)	195
— Korošec, Hethitische Staatsverträge (Ujčić)	198
— Tromp, De Spiritu sancto anima corporis mystici; Boyer, Divi Augustini De correptione et gratia; Lennertz, De obligatione catholicorum perseverandi in fide (F. K. Lukman)	200.

NOVA SMER V SRBSKI CERKVI.

(De novis tendentiis in ecclesia Serbica.)

Dr. Fr. Grivec.

Conspectus. — **Introductio.** Annis 1918—1930 ecclesia Serbica, dirigente patriarcha Demetrio Pavlović († 1930), generatim amice erga catholicos in Jugoslavia disposita erat. Attamen tendentias anticatholicas in Jugoslavia et Čehoslovakia iuvabat. Sub novo patriarcha Barnaba vero relatio erga catholicos essentialiter in peius mutata est.

I. Documenta. **1.** Inimica erga catholicos relatio inaugurata est articulo »Goliath et David« auctore Demetrio Najdanović, tempore primae sessionis synodi (sabor) episcoporum Serborum sub praesidio novi patriarchae mensibus octobri et novembri a. 1930. Ecclesia catholica superbo et bellicoso Goliath aequiparatur, viribus terrestribus humilem piumque David (orthodoxiam Serbicam) impugnanti. — **2.** Eodem anno (1930) exeunte Nicolaus Velimirović, episcopus Achridensis, de periculo invasionis catholicae contionem habuit in ecclesia cathedrali Belgradensi. — **3.** Contra has tendentias polemicas ineunte a. 1931 P. Vlašić O.F.M. pacifice de fraternis relationibus inter catholicos et Serbos scripsit in »Vesnik«, organo associationis cleri Serbici. — **4.—5.** Eodem tempore magnae dissensiones rixaeque in clero orthodoxo exortae sunt. Tendentiae bellicosae anticatholicae tempestatibus in ecclesia Serbica sedandis ac depellendis servire videntur. — **6.** Secuta est epistola paschalis patriarchae Barnabae ad mentem theologiae anticatholicae Russorum Homjakov et Dostojevskij redacta, catholicos ut »propugnatores terrestris regni Christi« aggrediens. (Vide BV 1931, pg. 209.) Epistola paschalis ideis et forma vestigia dicti Najdanović, membri tribunalis patriarchalis, premere videtur. — **7.—13.** Alii quoque scriptores Serbi (quidam R., Krstanović, Nedeljković, Č. Marjanović), praeprimis vero Najdanović iterum iterumque vehementer contra catholicos scripserunt usque ad mensem octobrem a. 1931. Najdanović et socii, theologiam polemicam slavophilismi Russici sequentes ac novis invectionibus augentes, vehementissimas criminationes contra ecclesiam catholicam congesserunt.

II. Fontes ac censura. **14.** Haec est nova ratio (tendentia) theologica ecclesiae Serbicae, antea inter Serbos fere ignota. Theologia slavophilismi Russici extrema, inter Russos iam obsoleta, in Jugoslaviam transfertur. Professores facultatis orthodoxae Belgradensis huic theologiae non adhaerent. — **15.** Hanc theologiae rationem polemicam inter Serbos primus propugnabat juvenis monachus dr. Iustinus Popović, qui a. 1922—1927 multa huius generis vulgabat. Ad eandem theologiae rationem inclinat ep. Nicolaus Velimirović. — **16.** Najdanović et Popović saepius ad ideas Russorum Homjakov et Dostojevskij provo-

cant, easque laudant. — 17. Criminationes horribiles, quas Dostojevskij in legenda de »Magno inquisitore« contra ecclesiam catholicam dirigere ausus non est, contra catholicos congerunt augentque. — 18.—20. Quod non solum iniuriosum, obsoletum ac factis contrarium esse probatur, sed etiam ecclesiae Serbicae ipsi minime prodesse videtur. Haec theologia polemica, statum ecclesiae Serbicae illustrans, ecclesiae catholicae in Jugoslavia obesse vix potest.

Uvod.

Vse nezedinjene vzhodne cerkve so po svetovni vojni prestale velike krize in notranje boje. Stare tradicije so omajane ali celo porušene. Katastrofa Rusije in ruske cerkve je hudo zadela vse vzhodne cerkve. Iz Rusije so namreč dobivale moralno in materialno pomoč. V Rusiji je bilo glavno ognjišče bogoslovne znanosti za vse vzhodne cerkve. S katastrofo ruske bogoslovne znanosti so vzhodne bogoslovne tradicije omajane in v mnogoterem oziru pretrgane. Po političnih premembah so prišle vzhodne cerkve v bližjo dotiko s katoličani, tako v Jugoslaviji, Romuniji, Poljski in ruski emigraciji. Vse to jih sili k novi orientaciji.

Nova orientacija srbske cerkve je bila prva leta napram katoličanom vobče miroljubna. Ukaz jugoslovanske vlade, osebno miroljubnega patriarhalnega starčka, patriarha Dimitrija Pavlovića (r. 1846, u. 1930) in notranje krize so pospeševale miroljubnost. Katoliški in srbski škofje, duhovniki in kateheti so se prijateljsko dogovarjali o skupnem nastopanju v obrambo skupnih krščanskih načel v šolskih in drugih vprašanjih. Pravoslavna bogoslovna fakulteta v Belgradu je bila v prijateljskih odnosih do katoliških bogoslovnih fakultet v Zagrebu in Ljubljani. Pojavljali so se prijazni članki o katoliški cerkvi, o bratskem sodelovanju in o zvezi katoliške in pravoslavne duhovščine v Jugoslaviji za obrambo skupnih cerkvenih koristi, o nujnosti cerkvenega edinstva proti skupnim sovražnikom vere in cerkve Kristusove¹.

Paralelno s temi prijateljskimi odnosi pa se je v srbskih cerkvenih krogih razvijala in praktično izvrševala še neka druga teorija: da naj se zблиžanje med pravoslavjem in katoličanstvom pospešuje s pomočjo reformističnih in »narodnocerkvenih« teženj med katoličani. Iniciativa za praktično izvrševanje te teo-

¹ O tem je cerkveno-politični tednik »Vesnik« dne 31. januarja 1926 prinesel uvodni članek »Rimokatoličko i pravoslavno sveštenstvo«.

rije je prihajala večkrat od strani takih nezadovoljnih in odpadlih katoličanov. Pristaši češke in hrvatske narodne cerkve so iskali pomoči in zveze s srbskim pravoslavjem. Tako je srbska cerkev podpirala pravoslavno orientacijo češke narodne cerkve in v ta namen pošiljala škofa Dositeja v Češkoslovaško; srbski patriarh je leta 1921 posvetil odpadlega katoliškega duhovnika Matija Pavlika (Gorazda) za češkega pravoslavnega škofa. Politična napetost med Srbi in Hrvati je preprečila uspehe pravoslavja med hrvatskimi pristaši »narodne cerkve«; a hrvatski starokatoličani (bivši pristaši narodne cerkve) so v posebno prijateljskih stikih s srbsko cerkvijo. Srbska cerkev je nezadovoljnost med katoličani izkoriščala za pravoslavje, v večjem obsegu n. pr. na Visu; pridobivala je pristaše v mnogih slučajih razporoke. Podpirala je poskuse, da bi se katoličani vzhodnega obreda odtrgali od katoliške cerkve in pridružili pravoslavju, n. pr. v okolici Banjeluke in v južni Srbiji. Svoje misijonarje je pošiljala tudi v inozemstvo. Bistveno je sodelovala pri pravoslavni propagandi v Podkarpatski Rusiji. Koncem leta 1931 je srbski patriarh posvetil pravoslavnega škofa (dr. Damaskina Grdanickega) za Podkarpatsko Rusijo.

Upravičeno bi torej mogli govoriti o srbski pravoslavni propagandi in prozelitizmu v Jugoslaviji in v inozemstvu. Število prestopov katoličanov v pravoslavje je znatno, tudi med Slovenci; nasprotno pa so jako redki prestopi pravoslavnih Srbov v katoliško cerkev. Notranja vrednost takih pridobitev za pravoslavje pa je zelo dvomljiva.

Vse to se je vršilo v dobi, ko so bili odnosi med srbsko in katoliško cerkvijo v Jugoslaviji vobče še prijateljski. V cerkvenih listih (»Glasnik srpske patrijaršije«, »Vesnik«, »Vesnik srpske crkve«) so se pojavljali tudi ostrejši borbeni glasovi in žaljivi napadi proti katoliški cerkvi. A patriarh Dimitrij je take napade obsojal. Po protestih katoliškega episkopata in apostolskega nuncija je vselej preprečil nadaljevanje preostre protikatoliške polemike. Zato ni bilo potrebno podrobno odgovarjati na take napade. Mnoge take napade smo mogli smatrati samo za pojav živahnega srbskega temperamenta, ko opazamo, da se srbski duhovniki tudi v medsebojnih prepirih in polemikah temperamentno in ostro izražajo.

Po smrti patriarha Dimitrija (6. aprila 1930) so se vzajemni odnosi bistveno poosttrili. Protikatoliška borbenost je silno narastla in zavladovala v vodilnih cerkvenih krogih. Ostri

napadi proti katoliški cerkvi in proti jugoslovanskim katoličanom se sistematično ponavljajo in usmerjajo po nekem bogoslovnom sistemu. Zato je naša dolžnost, da jih poznamo.

Nimam namena, da bi se zapletal v polemiko in odgovarjal na napade. Hočem samo informirati o novi smeri v srbski cerkvi in jo nekoliko pojasniti.

I.

Dokumenti.

1. Nova smer srbske cerkve se je pričela pojavljati, ko je arhijerejski sabor (zbor škofov), vrhovna oblast srbske cerkve, v jeseni 1930 prvikrat zboroval pod predsedstvom sedanjega patriarha. Prvi, skoraj programatnični alarmanтни napad je v tedenskem cerkveno-političnem »Vesniku« dne 26. oktobra² objavil Dimitrij Najdanović; to je uvodni članek z značilnim naslovom »Golijat i David«. Vodilne ideje tega članka se do danes dosledno ponavljajo v srbskih napadih proti katoliški cerkvi. Zato navajam članek doslovno, samo nekoliko okrajšano. Posebno značilne misli sem podčrtal.

Vali rimokatoličke najezde več poodavno zapljuskuju pravoslavnu njivu. I to tako nadorno i neodoljivo, da se oseća i izvesan mehanički pritisak. Tišti i davi masivnost i glomaznost... Prvoklasna organizacija, snažna po broju, novcu i tradiciji, prekaljena u čestim borbama o prevlast, sa bogatim iskustvom i taktikom nadiranja, ustremljuje se sa krajnjom ekspanzijom na šaku pravoslavnog stada. Stoji se jedno prema drugome kao Golijat prema Davidu. — Disproporciju snaga pojačava mirnoća, spokojnost i kontemplativna duhovnost pravoslavlja, umekšana i raznežena nostalgijom slovenske psihe. Slovensko pravoslavlje, ustreptalo religioznim zanosom, ne traži na zemlji ništa više od svetlosti Sunca Pravde. Nezemaljska vrlina pravoslavlja je: snažna naklonost za primenom evangeličnosti u krajnjoj čistoti, bez zemaljske veštine za osvajanjem ljudi... Ono se uvek kloni carstvu ideja, carstvu nebesnom... Pravoslavni slovenski duh začaran je religioznom ontologijom... Otuda je (slovensko pravoslavlje), u velikoj meri, dezinteresirano hemijom descendentnog života, a u velikoj meri opojeno alkemijom onoga sveta, »Doma očevo«. Otuda je ono pretežno apolitično. — Rimsku najezdu kreće krv i meso. Dinamici rimokatolicizma nasušna je Euklidova geometrija^{2a}: telesnost traži prostranost. Duh

² Št. 19. Naslednji mesec je ta »Vesnik« zaradi finančnih težav prenehal izhajati.

^{2a} Dostojevskij: Euklidova geometrija — zemsko merilo, zemski razum.

imperium'a Romanum'a, duh zavojevanja, osvajanja i tlačenja, naslede je rimokatolicizma. Taj duh ne sanjari, ne otkida se od zemlje... Dok je pravoslavlje apatično u smislu političkom, rimokatolička crkvenost nalazi pun izraz u političkoj agresiji. Njoj je u prvom redu stalo do broja i geografskih razmera, a ne do ostvarenja i sublimiranja hrišćanskih ideala u duši pojedinaca... Pravoslavlje okreće leđa uzgrajalnoj stvarnosti, kojoj je i Spasitelj leđa okrenuo... Zapadna ortodoksija lovi u uznemirenoj sadašnjici, kao mutnoj vodi, brojni porast. Katolicitet zamagljen suvišnom brigom za zemaljskom kneževstvom; on misli na civitas Dei, a ostvara civitas hominis; misli na crkvu, a stvara državu; misli na carstvo Božje, a stvara carstvo zemaljsko. —... (Dve ortodoksije) dve vrste pobožnosti... daleko su jedna od druge: ne poznaju se, ne razumeju, ne osećaju negdašnje jedinstvo. Sva shvaćanja kose im se pod ostrim uglom. Na jednoj strani zbir sila ovoga sveta, na drugoj sitno gorušično zrno. Na jednoj strani sirova interpretacija carstva Božjeg, na drugoj bojazljiv i smeran san o ostvarenju Spasiteljeve čiste koncepcije Carstva očevo. Na jednoj strani sjaj, raskoš, sitost i gospodstvo... na drugoj malo stado »gladnih i žednih pravde«, sa prostom palicom i bez kese na uskoj stazi evanđelja. — Tragika naša nije završena. Možda drama stradanja ima još jedan čin: još jedno Kosovo čeka pravoslavnu dušu. Na naše rodne pravoslavne ravni najezda je: zagustilo je i zacrnelo od rimske vojske... Ali mi imamo jednu utehu; ideje znaju za nadvremenske pobeđe i poraze. Epilog sukoba istine i neistine svršiće se po Božjoj volji, pobedom Istine... I dok se na nas »pod zastavom Velikoga Rima kreću crne sile«, mi kroz bat najezde čujemo Spasiteljeve reči: »Ne boj se, malo stado«.

2. Nekoliko tednov za D. Najdanovićem je nastopil ohridski vladika Nikolaj Velimirović z dvema govoroma v belgrajski saborni (stolni) cerkvi. Znan je kot izredno spreten pisatelj, stilist in govornik. V svojem drugem bojevitem govoru je s krepkimi, a retorično zavitim besedami opozarjal na katoliško nevarnost³. Med drugim je govoril, da prihajajo tujci, prozeliti, ki zidajo cerkve tujim (stranim) svetnikom in »bune ovaj narod«. »Zar je vera prozelita fina, otmena? Jesu li to fine i otmene vere, koje stvaraju razdor među zapadnim narodima, gde su do sada rovarili? U Beogradu se ugnjezdio jedan crni roj. To je čudna vojska, koja osvaja veštim rečima i lukavstvom, lažima. Srbi su uneli trojanskog konja u svoju prestonicu. Probudite se! Obazrite se, združite, da ne budete zarobljeni.«

Napadi proti katoliški cerkvi so bili pripravljeni po premišljenem načrtu. Srbski dnevni in cerkveni listi so večkrat opo-

³ Katolički List (Zagreb, 18. dec. 1930), str. 641—642.

zarjali na naraščanje katoliških vernikov in cerkva v Belgradu. »Pravda« dne 6. oktobra 1930 je opozorila na »katoliško nevarnost«, ko so jezuiti otvorili župnijsko kapelico v Belgradu; opozarjala je, da imajo katoličani v Belgradu že pet cerkvâ. Zagrebški »Katolički List« (16. okt.) je na to odgovoril, da je v Belgradu okoli 33.000 katoličanov, a da nimajo niti ene večje cerkve; vse cerkvice in kapele skupaj imajo prostora komaj za dva tisoč vernikov. »Vesnik srpske crkve« (sept.—okt. 1930, str. 663—666 in v naslednjem zvezku str. 744) je proti »Kat. Listu« naglašal, da se število katoličanov v Belgradu pretirava, ker so vštete služkinje iz okolice in nestalni delavci; opozarjal je na veliko nevarnost »crne najezde«.

3. Razume se, da niso vsi Srbi odobravalı takih člankov in govorov. Belgrajski prota Bogoljub Milošević, urednik »Vesnika srpske crkve«, je hotel proti tej borbenosti uveljaviti miroljubnost in spravljivost. Naprosil je P. Vlašića O. F. M., konzultorja katoliškega belgrajskega nadškofa, naj mu napiše članek o odnosu med katoličani in pravoslavniimi v Jugoslaviji. P. Vlašić se je temu odzval in je v »Vesniku srpske crkve« (januar—mart 1931, str. 769—777) objavil članek »Katolicizam i pravoslavlje u Srbiji«. Naglašal je, da smo bratje, ki smo si bili nekđaj bližji, bili smo eno. Katoliški duhovniki so prišli v Srbijo za svojimi katoliškimi verniki kot dušni pastirji brez vsakih prikritih osvojevalnih ciljev. Od strani pravoslavne duhovščine in krajevnih oblasti so bili prijateljsko sprejeti. Zadnji čas so se pričeli češče pojavljati glasovi nezaupanja. Posebej omenja članek »Golijat i David« in govor vladike Nikolaja Velimirovića. Na bojeviti članek odgovarja, da katoličani prihajajo kot bratje med brate in da primera v naslovu članka ne odgovarja dejstvu; primerneje bi bilo govoriti o pobratimstvu Davida in Jonatana. N. Velimiroviću odgovarja, da katoličani v Belgradu ne zidajo cerkva tujim svetnikom, marveč svetnikom, ki jih tudi pravoslavni časte ali vsaj spoštujejo (n. pr. sv. Antona Padovanskega). Ko se bomo bolje spoznali, bodo odpadli mnogi predsodki.

A P. Vlašićev članek je dosegel ravno nasprotno. Vlil je olja v ogenj. Nova smer je bila že tako močna, da se protikatoliški val ni mogel več ustaviti.

4. »Vesnik srpske crkve« je organ »Srpskog pravoslavnog svešteničkog udruženja«, kakor je to označeno na naslovni strani tega mesečnika. Ta organizacija je leta 1930 in 1931 prestala mnogo kriz

in pretreslajev. Glavna skupščina v Šibeniku dne 3. in 4. sept. 1930 se je že vršila v znamenju krize. Po tej skupščini je dr. Irenej, škof novosadski, odložil predsedništvo Udruženja. Večletni urednik »Vesnika srpske crkve«, prota Ljubomir Bogićević, je dne 12. januarja 1931 glavnemu odboru predložil članek »Na klizavom putu« po povodu strogih patriarhovih disciplinskih naredb za duhovnike. Odbor ni soglašal s člankom; zato je Bogićević odložil uredništvo. Na njegovo mesto je bil za urednika in s tem za člana glavnega odbora izvoljen miroljubni belgrajski prota Bogoljub Milošević. Uredil je zakasneli dvojni zvezek za november—december 1930 in zvezek za prve tri mesece 1931. A zaradi objave P. Vlašićevega članka je moral odstopiti. Službeno poročilo glavnega odbora piše o tem: »Na dan 30. marta podneo je ostavku g. B. Milošević, protojerej, nalazeći se pod teškom depresijom zbog napada od strane većeg broja sveštenstva beogradskog za njegov nekorektan postupak, što je pozvao i primio rimokatol. sveštenika, da u organu Udruženja piše o uspesima svoje rimokatol. crkve.«¹ Še ostreje ga obsoja predsednik Udruženja, prota Milivoj Petrović, ko o uredniku Miloševiću piše: »Raniji urednik (Milošević) uredio je dve sveske a bolje, da nije ni jednu. U njima je bilo puna koječega što ne treba a nimalo onoga što treba... A šta da se kaže za članak katoličkog sveštenika o uspesima u akciji katoličke crkve u časopisu sveštenstva pravoslavne crkve?... Kakva skudounnost pisati pismo i pozvati katoličkog sveštenika, da piše u našem crkvenom listu!!! I šta je bilo? Napadnut ozbiljno od svega (službeno poročilo: većeg broja) beogradskog sveštenstva za ovu nedoumljenost, bivši urednik je pod težinom depresije usled osnovanih prekora podneo ostavku. Da nije — bio bi nagnat u prvoj sednici da učini to.«² Iz tega se vidi, da je borba med miroljubno in med protikatoliško borbeno strujo prepletena z notranjo borbo in krizo med srbsko duhovščino in v njenem Udruženju. Vidi se tudi, kako ostri so srbski duhovniki v prepirih in polemikah. Ostri napadi proti katoliški cerkvi se nam v tem okviru predstavljajo kot odvodniki notranjih viharjev srbske cerkve.

Za urednika »Vesnika s. crkve« in odbornika Udruženja je bil izvoljen Miloš Parenta, bivši profesor pravoslavnega bogoslovja v Zadru, pozneje rektor bogoslovja v Belgradu, a sedaj že v penziji. Nekoliko časa (1924—1928) je bil urednik »Glasnika srpske patrijaršije«; v njem je rad objavljaj borbene članke in opazke proti katoliški cerkvi. Vprav ta borbenost ga je sedaj priporočala za urednika »Vesnika«. Omenjeno službeno poročilo (str. 990) ga toplo pozdravlja in izjavlja, da »njegovo ime daje garancije za uspehe«. V svojem poročilu o urejanju »Vesnika«, predloženem glavni skupščini Udruženja v Nišu, prav značilno naglašja svojo borbenost: »(Naš list) naročito nastoji da bude nosiocem i širiocem pravoslavne svetosavske kulture. Širenje svetosavske kulture potrebno je danas

¹ »Vesnik s. crkve« avgust 1931, str. 990.

² »Vesnik«, april—maj 1931, str. 855—856.

više nego ikada zato što s jedne strane tuđinski verski uticaji, koji su u mnogome u opreci i sa hrišćanskom istinom i sa narodnim duhom, idealima i životom... nastoje da otruju dušu naroda i da izmene vekovne spasonosne osnove našeg narodnog društvenog i državnog života i razvitka.»

A ves ta borbeni odbor Udruženja je na skupščini dne 2. in 3. septembra 1931 strašno propadel. Nad vse ostro je bil obsojen predsednik Petrović, ki je v poročilu glavnega odbora, v člankih in govorih ter naposled še na niški skupščini svoje nasprotnike ostro napadal, da so nesposobni, necerkveni in nepravo-slavni; skrival se je za patriarhovo avtoriteto in se predvstavljal kot odločen njegov pristaš. A na skupščini so mu dokazovali, da je nastopal žaljivo, klevetniško in ambiciozno; da je sam premalo cerkven in premalo pravoslaven; da se je po njegovi krivdi na šibeniški skupščini preveč proslavljala katoliška cerkev⁶. Poročilo o delovanju glavnega odbora je bilo z ogromno večino in z velikim ploskanjem odklonjeno⁷. S tem je bil odslovljen tudi borbeni urednik Parenta, a protikatoliška borbenost je še ostala kot nekaka skupna linija, ki naj druží needine vrste srbske duhovščine.

5. Miloš Parenta je kot mnogoleten profesor bogoslovja in kot plodovit pisatelj znal »Vesniku srpske crkve« vtisniti svoj borbeni pečat s članki in z borbenimi vestmi. Kot rektor bogoslovja v Belgradu je izdal obširen bogoslovni učbenik »Apologetika« (Sremski Karlovci 1927. Vel. 8^o. Str. XI+608). Mnogi ga cenijo kot spretnega pisatelja in dobrega poznavalca teologije. A v njegovih spisih opažamo neki elekticizem iz katoliške in iz pravoslavne (večinoma ruske) teologije. Srbski teologi sodijo o njegovi »Apologetiki« zelo neugodno. V »Bogoslovju«, organu pravoslavne belgrajske fakultete, je dr. R. A. Josić objavil (l. 1928, str. 65—78) uničevalno kritiko. Naravnost trdi, da je ta apologetika spretno izveden plagijat po Hettingerjevem Lehrbuch der Fundamentaltheologie (2. izd. 1888 in 3. izd. 1913) in po knjigi Roždestvenskega, Hristianskaja Apologetika (l. 1884); od vsakega je vzel približno po eno tretjino. Kritik domneva, da je tudi tretja tretjina od nekod povzeta. To je uničevalna sodba. Mi se ne bi upali tako uničevalno soditi. A toliko smemo izjaviti, da njegovo bogoslovje niti s pravoslavne niti s srbske niti z osebnega vidika ni izvirno. Njegovim člankom v »Vesniku« se pozna vpliv katoliškega bogoslovja; v preveliki odvisnosti od katoliškega bogoslovja aplicira nauk katoliške teologije na pravoslavno cerkev. V članku »Crkva kao povesna i natprirodna ustanova večnog spasenja« (Vesnik s. crkve 1931, str. 893—904) katoliški nauk in katoliško terminologijo o pravi cerkvi kot edini redni poti zveličanja prenaša na pravoslavno cerkev, naglašá, da je katoliška cerkev odpadla od pravo-

⁶ »Vesnik«, sept.—okt. 1931, str. 1038—1040 in 1098—1106.

⁷ Za novega predsednika je bil izvoljen novosadski vladika Irenej, za podpredsednika miroljubni profesor St. Dimitrijević, za urednika »Vesnika« Lj. Bogičević.

slavne; svojo pravoslavno pravovernost podčrtava s tem, da večkrat krepko udarja po katoliški cerkvi. Tako nesamostojen teolog ne bi smel katoliške cerkve tako napadati in tako strašiti s katoliško propagando. To ni svetosavsko bogoslovje. Nekako čudno sečitajo njegovi stavki: »Naše sveštenstvo ne sme ostati ni na verskoj defanzivi... Sveštenstvo mora nastojati da smišljenim prosvetnim in kulturnim radom, ali uvek služeći se svetim srestvima, pomogne pravoslavnom i narodnosnom osvećivanju miliona braće koju su zli povesni narodni udesi istrkali iz naručja Čirilovskog i Svetosavskog Pravoslavlja i tim ujedno oslabili u njoj zdravu narodnu misao... Jednom rečju, sveštenstvo ima da bude prvim požrtvovnim graditeljem sloveno-srpske kulturne zgrade.«⁸

Kako čudno se ti stavki in članki čitajo v kontekstu z dejstvi, v zvezi s pisanjem srbskih duhovnikov o svojih sobratih in v zvezi z dogodki v pravoslavnem svečeniškem Udruženju! Dosti žalostno sliko nudi o tem »Vesnik«, glasilo Udruženja. V »Glasniku srpske patrijaršije (1931, br. 20, str. 308) pa piše duhovnik P. Vojnović o niški svečeniški skupščini: »Imali smo utisak, da je ovo nekakva vašarska, korteška ili politička skupština... Ova nedisciplina, pomanjkanje avtokritike, neozbiljnost i isticanje protivilo se je svešteničkom dostojanstvu i ukusu dobro vaspitanoga čoveka... Šteta što nisu bili prisutni i rektori naših bogoslovija, pa da steknu još čvršće ubedenje, da je sveštenstvu potreban viši nivo obrazovanja.« Poudarja, da so bile prejšnje skupščine dostojnejše.

6. Sredi teh dogodkov in člankov se je pojavila lanska velikonočna poslanica srbskega patriarha Varnave. Zveza med temi članki in pojavi ter med patriarhovo poslanico ni samo slučajna. Poslanica se po idejah, celo po slogu in terminologiji srečuje z Najdanovićevim »Golijatom in Davidom«, z omenjenim N. Velimirovičevim govorom in deloma tudi z bogoslovno metodo Miloša Parenta.

O vodilnih bogoslovnih idejah velikonočne patriarhove poslanice sem razpravljaj v lanskem letniku BV (str. 209—218) v članku »Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo«. Naj tukaj kratko ponovim vodilne misli poslanice.

Kristusov pot skozi ponižanje in trpljenje k slavi in zmagi je bistvena odlika in znak Kristusove cerkve. Samo vesoljna pravoslavna cerkev je šla po tem potu; zato je samo ona prava Kristusova cerkev. Nasprotno pa je katoliška cerkev zašla na pot grešnega sveta, ki ljubi gospostvo, sijaj in slavo; podlegla je čaru zemeljskega Kristusovega kraljestva, katero je Kristus odločno odbil. Katoličane označuje kot »borce za lažno ze-

⁸ Članek »Na sazidanje tela Kristova« v Vesniku s. cerkve, april—maj 1931, str. 854.

maljsko Hristovo carstvo«. Napada jih, da se pohujšujejo nad trpljenjem ruske cerkve, ki vprav s trpljenjem dokazuje svojo pravilnost. Obžaluje razkol, ker slabi moč in polet cerkve, a izjavlja, da vzhodna cerkev zaradi razkola ni prav nič okrnjena; upa, da bo »Sveto Pravoslavlje« zasijalo tudi v odpadlem krščanskem svetu. A v sedanosti se je napolnila čaša trpljenja pravoslavne cerkve še s tem, da so se ojačili navali borcev za zemeljsko Kristusovo kraljestvo, ki so hoteli izkoristiti bedo pravoslavnih narodov; ti navali so toliko nevarnejši, ker so »načela, cilji in sredstva tipičnih borcev temna« in ker hočejo pod plaščem Kristovega imena zagospodariti na vseh poljih državnega in socialnega življenja. — To so ideje patriarhove poslanice.

V patriarhovi velikonočni poslanici se v prenovljeni obliki ponavljajo zgoraj navedene Najdanovičeve misli o mehničnem pritisku masivnega katoličanstva, o zemeljskem kraljestvu in politični agresivnosti katoličanstva; o apolitičnosti, onostranosti, duhovnosti, ponižnosti in trpljenju pravoslavja; o silnem navalu (naježda) katoličanstva in o konfliktu istine in neistine. Tudi tu straši N. Velimirovič v lokavi črni roj prozelitov. A naposled zmaguje trdna uverjenost M. Parente o edini zveličavnosti neokrnjene pravoslavne cerkve.

Velikonočna poslanica je z vrhovno avtoriteto potrdila in ponovila žaljive in krivične napade proti katoliški cerkvi. A še smo upali, da se nova borbena smer v srbski cerkvi ne bo nadaljevala v tako ostri obliki. Toda prišli so še hujši napadi.

7. »Katolički List« je v dveh člankih (št. 16 in 23—24) odločno zavrnil žaljivo polemično poslanico. »Glasnik srpske patriaršije« je odgovoril na oba članka. Prvi odgovor »Jedna distonacija« (str. 130—132) hvali patriarhovo poslanico; njene napade omejuje samo na del katoliške cerkve. Trdi, da je poslanica proniknjena z vzvišenimi krščanskimi mislimi, s širokogrudno krščansko ljubeznijo ter da je bila poslanica pozdravljena s splošnim priznanjem. Na koncu ostro napada papeževo encikliko »Mortalium animos«. S površnim, netočnim in zmedenim prevodom bistveno potvarja misli enciklike o odnosu do drugovercev. Na podlagi tako potvorjenega teksta trdi, da papež »ex cathedra« zabranja ljubezen do nekatoliških kristjanov in da je to torej verski nauk katoliške cerkve. Drugi odgovor »Glasnika« (članek »Put pravoslavne crkve«, str. 161 do 166) ponavlja trditev, da je omenjena papeževa enciklika

nekrščanska. Ne govori več toliko o borbah za zemeljsko Kristusovo kraljestvo, marveč o borbah za svetno papeževo suverenost in naglaša (str. 163): »Odbijanje nehriščanskega, protunarnodnog i protudržavnog Hristova zemaljskog carstva nije ni pošto odbijanje rimokatoličke crkve i rimokatoličkog sveta. Ono je upravo pomaganje da se ovi oslobode rimskog parasitstva, koje je bilo i ostaje najvećom nesrećom u istoriji Hrišćanstva. Kakvo će inače biti versko učenje u sestrinskoj crkvi nas se ne bi ni neposredno ticalo, dok god ono ne bi mutilo mir jednokrvne braće.« Kot dokaz katoliške nestrpnosti navaja iz postne poslanice (1931) škofa dr. Srebrniča naslednje besede: »U uskoj vezi sa Spasiteljem Isusom Hristom jest zamjenik njegov sv. Otac papa u Rimu. Stoga i gledamo kako potomstvo zmijino štrca neprestano svoj otrov i na papu. Ta kad bi nestalo pape, nestalo bi i Crkve Hristove, nestalo bi i Spasitelja i pobjeda zmijina bila bi potpuna... Tko radi protiv pape, radi jednako protiv Marije in ne pripada potomstvu njezinom, nego potomstvu zmijinom.« Na to vzklika (str. 163): »Pravoslavni su dakle satanino potomstvo.« Vmes večkrat popolnoma neznanstveno citira apokrifni Štrosmajerjev govor na vatikanskem koncilu, ko je že ponovno izdan njegov avtentični govor in je nazorno dokazan fazifikat. Na koncu navaja pogoje za sodelovanje z jugoslovanskimi katoličani, a naglaša, da more pravoslavni del, ako je treba, nositi vse breme za zgraditev »zajedničke čistokršćanske kulture« (str. 165).

Tako je odgovoril službeni »Glasnik srpske patriaršije«. Oba odgovora sta podpisana samo z znakom R. Drugi neslužbeni članki so podpisani s polnim imenom pisateljev. Morebiti se za znakom R. skriva redakcija (odgovorni urednik je protojerej dr. Dušan Jakšić) ali pa M. Parenta, ki je v »Glasniku« l. 1928 (str. 117—120) na podoben način napadal okrožnico »Mortalium animos«.

8. Ostreje je odgovoril Dimitrij Najdanović v »Vesniku srpske cerkve«. Tu se polemika po povodu velikonočne poslanice že prepleta s polemiko proti članku P. Vlašića.

Velikonočna poslanica srbskega patriarha se je brez dvoma skrbno pripravljala; tako programatična službena izjava se ne napiše brez daljše premišljene priprave. A ni nemogoče, da je na njo nekoliko vplival tudi Vlašićev članek, ki je vprav pred veliko nočjo tako vznemiril srbsko belgrajsko du-

hovščino, da je moral urednik »Vesnika« (belgrajski prota Bogoljub Milošević) zaradi tega članka dne 30. marca odstopiti. Pravoslavna velika noć pa je bila 12. aprila. Pisatelj tako miroljubnega članka je imel najbolje namene, a moral bi bolj računati z novim tokom v srbski cerkvi, ki se je že dovolj očitno pojavljala. Neumestno in nepravilno je bilo, da se je zadnja leta v hrvatskih listih in tudi v Belgradu preveć pisalo o napredku katolićanstva v Srbiji, ko tisoći naših katolićkih naseljencev versko in moralno propadajo. Pisanje o dvomljivem napredku po priseljavanju je povzročalo razburjene klice v srbski javnosti in pomagalo ojaćevati novo smer v srbski cerkvi.

Srbska duhovščina je P. Vlašiću odgovorila s tem, da je svojemu glasilu dala bojevitega urednika M. Parenta, ki je prićel list urejevati v duhu velikonoćne patriarhove poslanice. Pod novim urednikom se je v »Vesniku« prićela ostra polemika proti Vlašićevemu članku.

9. Prvi se je oglasil Dimitrij Najdanović s člankom »Grožde je njihovo grozde otrovno« (Vesnik, julij 1931, str. 952—960). Naj iz tega znaćilnega članka doslovno navedem nekoliko odlomkov.

U svom članku »Golijat i David« ja sam načelno naglasio osnovnu razliku između pravoslavlja i rimokatolicizma. Treba imati žive vere da bi se pravilno osećalo šta je, u religioznom smislu, istinito. Da bi se, opet, stekla živa vera uslov je: potpuna uraslost duha u evanđelsku stvarnost. Toga duhovno nema u rimokatolicizmu, pa otuda nema jasnoć merila za procenu religioznih vrednosti i istina. Vekovima već misli se i oseća na latinskom Zapadu u posebnoj kategoriji koja sa novozavetnošću nema mnogo srodnog. Najkrepkije izraze ove istine dao je Dostojevski kroz poemu o Velikom inkvizitoru. Mesto Hristovog duha na Zapadu često vlada »strašan mudar duh, duh samouništenja«. Ja sam govorio o tom duhu... Pod Golijatom sam razumeo integralni rimokatolicizam... kao naroćitu vrstu shvatanja i primene hrišćanstva... Golijat ulićava celu rimokatolićku crkvu... i svi su njeni ćlanovi ućlanjeni po jednom ustavu... Ja mislim na celu rimokatolićku crkvu, a meni se na metu istavljaju jućoslovenska rimokatolićka braća... Golijat je hidra: sva je u Rimu, samo je stotinu glava prućila u sto pravaca. »Brat Jonatan«... je skoro bez vrednosti... On je ceo urastao kao granićica u rimsko stablo... je orude, trojanski konj, iz koga će, krišom i sa prstom na ustima, izmilet i crna vojska... On se sam, osećajuć da je pseudonim Golijata... podmeće, mašuć pri tom jućoslovenskom belom maramom.

Po rasnom afinitetu ć. pisac je naš ćovek... Ali po duhovnom, religioznom afinitetu on je integralni rimokatolik... Toplota slovenska protoplazma ukuvana je velikom kutlaćom tudina u

otrov... Razara pravoslavnu dušu... On i ne sluti koliko mu je duša sholastikom mehanizirana... On (je) tobože za bratstvo, a u stvari za Stolicu u Rimu (str. 954)...

Jugoslovenska ideologija u izgradnji je... Jugoslovenska duša će se pretežno izvršiti na osnovu našeg rasnog, krvnog srodstva... Istorija nas uči da je stvaranju posebnih narodnih kultura rimokatolicizam... bio, gotovo bez izuzetka, najveća smetnja... Fatalno bi bilo kad bi u ovaj organizam (Jugoslovenstva) ušlo ijedno krvno zrnice latinske krvi... ne sme da se ucrtta nijedna kriva linija zapadno-crkvenog plana (str. 955)... Zanešeni političkim planovima, iskrvavljeni od borbe sa nacionalnim individualitetama, verski totalno izvitorepeni rimokatolički ultramontanizam, klerikalizam i jezuitizam znaće za nas Jugoslovene tudinsku neprijateljsku silu.

Posle mučenja tela papstvo je inaugurisalo inkviziciju duše... Pravoslavlje se ne plaši, nego ga samo spopada tuga što se u ime Hristovo muči duša... zbog sve dubljeg izvrcaanja, izopačavanja evanđelja... na Zapadu (str. 956). Tu se etika pretvorila u kazuistiku, obožavanje Boga u obožavanje čoveka pape, propoved evanđelja u prozelitizam, blagodat u ekskomunikaciju i indulgenciju, evanđelje u juridizam, uteha u pretnju, vera u praznoverje, crkvenost i sindikalnost. Svuda izgubljen krišćanski prototip! Svuda su posuvraćene evanđelske vrednosti... Neka pisac (Vlasić) od tajnih savlovskih puteva — rimokatolička crkva kao Savle proganja Krista u pravoslavlju — skrene putem svetosavskim (str. 957).

Rimokatolički sveci primaju funkcije paganskih božanstava... Rimska crkva favorizira renesans paganimizma. To je uskrš politeizma... Taj pad završuje se najsurovijim oblikom religije — fetišizmom (str. 958).

Božanska i čovečanska suština Hristova izgubila je na Zapadu ravnotežu: prvo je prigrabio uzurpator božanskih prava, drugu je raščerepila narkotična pobožnost kaluderskih redova. Teološka dociranja latinska otkrivaju, s jedne strane, užas Hristovog mumificiranja, s druge strane, užas papske idolatrične penetracije... Proces intronizacije pape kao Boga i proces detronizacije Hrista kao Boga... Hristos papske crkve je fosil, uhvaćen u smrznute formule sholastike... Ono što stvarno živi u rimokatoličkom galimatiasu vezano je za — papu. Za latinski Zapad ne postoji Bogočovek nego bogopapa, ne hrišćanstvo nego bogopapstvo... Ne kroji se čovek prema Hristu, nego se On prema čoveku prekraja (str. 959).

Iz svega jasno je, da je pisac do krajne nezahvalnosti iskoristio eminentno pravoslavni časopis... Ne možemo primiti ni g. Vlašićevu crkvenost, ni rimokatoličko jugoslovenstvo. Sve teze piščevog članka užasno odbijaju pravoslavnog čoveka... Nemoguće je služiti dva gospodara... Biti lider ultramontanizma i istovremeno i propovednik verskog jedinstva i ideolog jugoslovenstva, to je teška contradictio in adjecto. Zato neka se pisac ili potpuno privoli svojoj crkvi ili se privoli rodoljubivom pravoslavlju. Ili uz Golijata, ili uz Davida! Brat Jonatan je izmišljotina.

10. V avgustovem zvezku »Vesnika« je K. Krstanović, okrožni protojerej in župnik v Šibeniku, objavil članek »Da se bolje upoznamo« (str. 977—988). V njem navaja prepire in konflikte med pravoslavnimi in katoličani v Dalmaciji, zlasti iz dobe svetovne vojne, da »v interkonfesionih odnosih še naivnih širokogrudnih in zaupljivih srbijanskih pravoslavnih svečenikov« ne bi prevaril lokavi članek Vlašičev, ki katoliško duhovščino in posebe frančiškane predstavlja v neresnični luči. Članek zaključuje: »Ne dao Bog, ni sv. Sava naš, da Šumadinci prožive in osete ono što su njihova braća pravoslavni Srbi sa Jadranskog Primorja osetila in proživela, braneći se od vaših zagrljaja i vaših nasrtaja, koji su bili animirani samo(!) mržnjom na Pravoslavlje i težnjom da se Pravoslavlje uništi sistematskim otimanjem duša pravoslavnih. Braćo! ne zaboravite one stare: »Timeo Danaos et dona ferentes!« Hanibal nije ante portas, već u kući. Budite uvek spremni, kako za bratsku ljubav, tako i za borbu!«

11. Tretji odgovor P. Vlašiću je objavil dijakon Dj. Nedeljković v »Vesniku« sept.-okt. 1931 (str. 1071—1079) pod naslovom: »Još nešto o članku rimokatolicizam in pravoslavlje u Srbiji i taktici rimokatoličkih poslenika.« Na podlagi napadov D. Najdanovića in Krstanovića graja Srbe, da nasproti katoličanom preveč potrpežljivo molče in trpe. P. Vlašić in tovariši pa zlorablajo dokazano toleranco pravoslavnega klera in gostoljubnost pravoslavnega časopisa⁹.

⁹ Iz Nedeljkovićevega članka navajam še naslednje trditve: Na našem jugoslovanskem ozemlju so bili nekdanj vsi edini v pravoslavju. Pod tujim jarmom so mnogi odpadli od pravoslavja. Ko takega odpadlega brata sprejmeš v svojo družbo, z njim nekoliko časa potrpiš zaradi miru in reda, da se privadi domačemu ognjišču in da se ne čuti zapostavljenega. Polagoma pa ga je treba opozoriti na pristojnost, ki vlada v hiši, iz katere je bil odšel. Ako opomin ne bo pomagal, se bo oglasil starejši sin, in oče bo premenil svoje obnašanje nasproti sinu, katerega se je izprva jako razveselil. — Katoličani pošiljajo v Belgrad preveliko število redovnikov in redovnic. Za vsako katoliško cerkev v Belgradu zadošča po en duhovnik; kar je več, je namenjeno za lokavo propagando, ki svoje mreže meče na Balkan in Belgrad. Od 32.000 belgrajskih katoličanov je najmanj polovica nestalnih delavcev. Katoliški duhovniki so Srbiji ne samo nepotrebni, marveč škodljivi. Srb z nezaupanjem gleda vse, kar ni srbsko in pravoslavno, posebno, ako se mu vsiljuje vera onih, ki so včeraj vanj streljali. V pravoslavnem Belgradu in med pravoslavnimi je tuje vse, kar ni pravoslavno. (Tako tolmači N. Velimirovićeve besede o tujih svetnikih.) Srbom je tuj kult sv. Antona Padovanskega, ki ga katoličani priporočajo »nerodkinjam« in dekle-

Nedeljković je v polemiko proti P. Vlašiću vpletel dr. Čedo Marjanovića, upravitelja učiteljske šole v penziji, urednika zbirke »Biblioteka savremenih religiozno-moralnih pitanja«. Ta je dovršil duhovno akademijo v Kijevu, dosegel doktorat bogoslovja na starokatoliški fakulteti v Bernu, a ostal je lajik in je nazadnje položil srednješolski profesorski izpit. Srbska cerkvena oblast mu je že l. 1908 zabranila pouk vero-uka zaradi nepravoslavnih nazorov v njegovi knjigi »Katihetičke pouke«; iz istega razloga mu je bil istega leta odklonjen rokopis »Osnovi hrišćanske etike«, l. 1930 pa je dr. S. Stanković, profesor belgrajske bogoslovne fakultete, v »Bogoslovlju« (str. 231—249) istotako obsodil njegovo knjižico »Hrišćanska etika«, predloženo kot učbenik za 7. razred srednjih šol. Na to kritiko je dr. Č. Marjanović odgovoril s knjižico »Pitanje o religiozno-moralnom obrazovanju u našim srednjim školama« (Beograd 1931. str. 80). Tu ostro kritizira srbsko teologijo, srbske katehete in belgrajsko bogoslovno fakulteto¹⁰. Svojo pravoslavno pravovernost hoče med drugim dokazati s silovitimi napadi proti katoliški cerkvi v duhu ruske teologije Homjakova in »Velikega inkvizitorja« Dostojevskega. Jako značilno! O katoliški morali trdi, da je formalistična in farizejska, brez ozira na notranjega duha in vsebino. Kot dokaz navaja neko epizodo iz življenja¹¹; to epizodo je Nedeljković kot bistveni del vpletel v svojo polemiko.

tom, da bi se omožile. Mali kipi sv. Antona so v nasprotju s krščansko tradicijo; to so kakor nekaki poganski idoli.

¹⁰ V »Bogoslovlju« 1931, str. 324—333, mu je odgovoril dr. Stanković in podal nekoliko informacij o njegovem življenju in delovanju.

¹¹ Dr. Č. Marjanović na str. 28 pripoveduje to-le: Evo jednog skorašnjeg doživljaja koji veoma lepo ilustruje karakter i dušu rimokatoličke etike. Godine 1930 pred kraj meseca jula putovala je jedna beogradanka iz banje Teslić (kraj Doboja) preko Sarajeva i Užica za Beograd. Između Zenice i Sarajeva, sa neke manje stanice, ušla su dva katolička kaludera u vagon II. kl. Posle kratkog vremena ulazi u kupe za dame konduktier i moli za dozvolu da mogu kod nje ući dva sveštena lica, pošto je ona bila sama u kupe-u, jer su, veli, svi ostali kupe-i puni. Gospodi je ovo odmah izgledalo sumnjivo, jer je malo pre toga, zbog deteta izlazila iz svoga kupe-a i nije primetila da je sve prepuno, ali, verujući konduktieru, dozvoli. Ulaze dva sveštena lica uzimaju molitvenik, krste se, čitaju molitve, dete se zagledalo u njih. Po svršetku molitve jedan od njih oslovi dete, ude u razgovor, izazva mater da i ona progovori i kad doznade da je beogradanka i pravoslavna, reći će jedan drugom latinski da je se okanuo, jer su pravoslavni srbijanci odveć tvrdooglavi. Gospoda je slučajno imala

12. Boj za novo smer v srbski cerkvi je pričel D. Najdanović s svojim »Golijatom in Davidom«; on je tudi zaključil polemiko o patriarhovi velikonočni poslanici s člankom pod značilnim naslovom »Pobuna s one strane evangelja« (Vesnik sept.-okt. 1931, str. 1054—1064) kot odgovor »Katol. Listu«. Ze v naslovu naglaša, da so katoličani onstran evangelija. Za motto je vzel Pavlove besede: »Streznite se in ne grešite« (1 Kor 15, 34). Ze njegovi napadi proti P. Vlašiću so bili nečuveno strašni. Ob patriarhovi poslanici in ob polemiki »Katol. Lista« se je še bolj razvnel in napisal tako grozovite napade proti katoliški cerkvi, da jih morem samo deloma navesti. V vsakem odstavku najprej hvali in analizira patriarhovo poslanico, potem pa udarja po katoliški cerkvi.

Uskršnja poslanica srpskog Patrijarha po svoj svojoj sadržini primerna je i verna objekcija evanđelskih istina... Sva su njena opažanja i tvrđenja adekvatno zasnovana na osnovama evanđelsko-crkvenog saznanja... Pravoslavna crkva — crkva mučenika, zapadna crkva — crkva mučitelja... Svaki vek izgradnje zapadne crkve samo je jedno slovo u užasnom napisu: ferro ignique. Turobniji napis ne nalazi se ni na paklu Danteovom (str. 1054). Satanski čovek tuda

više školovanje i znala dobro latinski. Napravi izgled kao da ne razume šta oni kažu i okrenu glavu na drugu stranu — prozoru. Oni otpočeše razgovor između sebe na latinskom jeziku. Posle nekoliko običnijih stvari otpoče jedan da priča kako ide u Sarajevo, tamo će dočekati jednu gospodu koja ima uveče doći. Dalje, kako je to jedna divna ženska, počeo opisivati pojedine delove njenog tela, umetničko-anatomski; dalje, kako on sa njom živi, pored živoga muža, kako je bogata i on je zabobio da priloži velike darove crkvi i t. d. Razgovor je trajao prilično dugo; najzad zamoliše za dozvolu da puše. Gospoda koja je za sve to vreme ćutala odgovori latinski: *permito domini!* Kakav užas! Lica se njihova izdužiše, jedan neverovatan strah i iznenađenje beše ih obuzelo, za čas se izgubiše iz kupe-a i od njih, u jednom uglu ostao beše jedan broj časopisa: Duhovni život — asketsko-mistička revija — Zagreb. — Odista idealan asketizam!!!!... No glavno je da je sve u potpunoj harmoniji sa duhom rimokatolicizma. — Na str. 60 ponavlja napad: »Rimska cerkev zahteva, da se vrši forma, zakon, zaradi tega je vsa pogreznjena v formalizmu; kakor nekđaj farizeji. Oni redovnik na poti od Zenice do Sarajeva je popolnoma opravičen pred katoliško moralo, ker se drži predpisanih form in sistemov.« — Verjetnost onega doživljaja v vlaku je zelo dvomljiva. Kdo bi mogel take stvari tako podrobno opisovati v razumljivi latinščini in kako bi mogla ona dama vse tako točno razumeti! Tu je pač sodelovala domišljija. Zaključek o reviji »Duhovni život« spominja na pisateljsko tehniko in fantazijo. — Ta dokaz po dr. Č. Marjanoviću v vsem obsegu citira Nedeljković (str. 1074) in ga ponovno naglaša. — Naj bi se s katoliške strani preiskalo, kaj je dalo povod temu napadu.

stradanja doživljuje pod muklom kategorijom satanskog sadizma... Metafizička ukletost sebičnosti. Unutrašnji znak Kainov!... Naravno, oštro ističe ova... nečovečna disonanca u zapadnoj, latinskoj crkvenosti bez puteva Hristovih, puteva stradanja... Mi iščitavamo... iz celog bića luciferskog latinskog duha... želju, da pravoslavlje poklekne pod teškim jarmom bezdušnosti svetske... Taj smeh paganske potsvesti... Postavljena na evanđelskom kriterijumu, Uskrsnja poslanica odlučno je diskriminirala iskrenost od neiskrenosti i javno izobličila tajno sablažnjavanje o Pravoslavnu Crkvu i pravoslavne narode, naglašavajući jasno da se u tim sablažnjavanjima manifestuje prvobitni antihristovski duh sablazni (str. 1055). Borci za Hristovo zemaljsko carstvo... antipodi evanđelja, lažni proroci (str. 1056).

Stara zmija viri... iz svešteničkih mantija i kaluderskih kukuljača s onu stranu evanđelja. Prozelitska revnost rimskog velikog čelnika, koji i danas kao u doba Savonarole proganja Istinu, pokrenuo je legion sejača sa crnim torbama na setvu kukolja u našu evanđelsku pšenicu. Uskrsnja poslanica misli na te papolatriste. To su žreci posuvraćenog evanđelja i obožavaoci najvećeg simoniste od kako je sveta i veka. Njih žigoše Poslanica.

To su osnovne resolucije Poslanice. Bilo je preko potrebno u doba neobuzdanog i bezobzirnog prozelitizma... I sadržinom i stilom Poslanica je plastično, sa dinarskom otresitošću i samopouzdanjem, dokumentovala našu religioznu svest o jednoj Istini i mnogim neistinama. Pod uzdržanom, vrlo delikatnom stilskom i pojamnom strukturom Poslanice navire istinski ključ svetosavskog vevra. Savladano uzbudjenje i negodovanje otkriva fini i dostojanstveni revolt protiv mučkih nasrtaja na sveti supstrat naše duše, na pravoslavlje... Naš viši smisao postojanja, naš plodni udeo u ostvaranju evanđelskog plana, ugrožen je oktopodom rimskog prozelitizma. Kroz Poslanicu... pronešen je kompleksni gnjev prema ovom najnovijem i najstrašnijem mučenju koje i duše ubija. Poslanica je »in toto« izraz pravoslavnog kolektiva: njen štimung kongenitalan je sa štimungom naroda. Zato: noli me tangere (str. 1057).

Proti polemiki »Katol. Lista« med drugim piše: Tvorci svih duhovnih i političkih tumulta nikada neće da shvate blagovest mirotvorstva. Utvare evanđelskog antipodstva... preče im jasna viđenja carstva nebeskog, carstva mira. Zakonicima i tvorcima međunarodnih nemira blagovest mira nešto je sasvim tuđe... Propoved o miru rimskim građanima današnjice zvuči isto tako neverovatno kao u doba ap. Pavla. Njima je hrišćanski irinikon tajna kao što je Pilatu bila tajna Hristova reč, da njegovo carstvo nije od ovoga sveta... Slobodno zidarstvo je u prvom redu pobuna protiv rimske sholastike i morala... Mrtvi verski sistem papizma umrtvio (je) živo načelo Boga (str. 1059)... Talas pobune savesti protiv mehanističke dialektike Rima... Protestantizam je pobuna verskog rimokatoličkog roblja... Zapadni renesans... je pobuna elitnog dela... protiv hrišćanskih apsurdna Rima... letalnom dahu izgubljenog evanđelja... Marksizam... je čisti i konsekventni rimokatolicizam, transpo-

niran na osnovnu kategoriju materialiteta... Najlegitimnije čedo rimskog katolicizma je ateizam. Ono što nosi ateizam na usnama, rimokatolicizam krije u srcu: tek zajedno, kao duh i telo, sačinjavaju celinu bezbožništva i bogohulstva (str. 1060)... Kriza zapadne kulture znači, u osnovu, kriza hrišćanske ljubavi, uslovljenu krizom zapadne crkve. Unutrašnji život zapadnog čovečanstva organizovan je na mržnji, na osnovu na kome je organizovana i zapadna crkva... Svirepa ideja organizovane mržnje u velikim političkim kompleksima pozajmljena je od rimske crkve... Politiku »golog egoizma, lukavstva in brutalnosti« pozajmio je Makiaveli od papstva... Pomračenje Zapada u mržnji nastalo je odkad se fosforna latinska luna istavila ispred Sunca pravde (str. 1062).

Uskrsnja Poslanica, poslanica o ljubavi i miru... uzbunila je savesti s one strane evanđelja... Dokaz, da je Poslanica do sitnica tačna i umesna... da je pravoslavna savest i memento zalutaloj crkvi. Poslanica... izvukla je na svetlost emociju pobune protiv nasrtaja na integritet narodne duše, na rasnu čestitost i čistotu njenu, na duhovnu slobodu naroda, na njegovo carstvo nebesno.

Da se pravoslavna misao usredotoči na višu misiju pravoslavlja. Prvo: na čuvanje pravoslavne kulture od tuđinskog varvarstva, od ekspanzije zapadnjačkih besova. Drugo: da je pravoslavlju kao nekompromitavanom nosiocu evanđelskih vrednosti i zaveta, kao neobesvećenoj crkvi, dodeljen apostolat: da svežinom žive vode osveži i umekša okorelost srca latinskih književnika i fariseja, da ponovo u Rimu, kao nekad apostol Pavle u Korintu(!), počne propoved evanđelja propovedu o nepoznatom Bogu, da propovedu o hrišćanskom miru i hrišćanskoj ljubavi obrati Zapad Istoku, Istoku Hristovom. Uskrsnja Poslanica je lazarevski poklič, da se sve rasparčane energije pravoslavnog kolektiva sjedine u jedan stimulus volje, u jedan vitalni elan: odbrana od najeзде destruktivnih sila, naročito sila papocezarizma (str. 1063)... u času kad se čaša iskušenja počela da preliiva. Jer je zaista strpljenje premašilo prag trpljenja, kad je prozelitizam, baratajući po narodnoj duši, darnuo svojim crnim prstom u našu zenicu — u pravoslavlje (str. 1064).

S tem člankom je srska polemika o patriarhovi velikonočni poslanici končana. Ta strašni članek je izšel v drugi polovici oktobra 1931, torej še potem, ko je minister pravde (21. avgusta 1921) opozoril duhovne oblasti vseh veroizpovedi v Jugoslaviji, da naj se v govorih, spisih in poslanicah ogibljejo vsega, kar bi moglo žaliti pripadnike drugih priznanih veroizpovedi. V zadnjem zvezku »Vesnika« 1931 je polemika popolnoma utihnila.

Najdanoviću je kratko odgovoril dr. Juretić v »Kat. Listu« 1931, št. 46, str. 556—557. O pisatelju nas informira, da je član patriarškega duhovnega sodišča, mlad človek, službeni ideolog in glasnik onih, ki danes upravljajo srsbo pravoslavno cerkev. — Ostreje in obširneje je v istem listu (št. 47—55) odgovoril neki dr. K. B.

13. Verjetno je, da Dimitrij Najdanović te polemike ne bo nadaljeval, ker je zašel predaleč in dalje sploh ne more iti. Prekosil je vso dosedanjo srbsko protikatoliško polemiko. Še več! V vsej vzhodni protikatoliški polemiki bi težko našli strašnejše napade. Napadi so strašni ne samo po vsebini in obliki, marveč še posebno zato, ker so sistematični in načelni, osnovani na nekem celotnem protikatoliškem bogoslovnem sistemu, ta protikatoliški bogoslovni sistem do skrajnosti stopnjujejo in do najstrašnejše karikature pretiravajo.

Bojeviti Najdanovićeve članki niso osamljeni. Spojeni so z izjavami ohridskega škofa Nikolaja Velimirovića, z veliko-nočno poslanico srbskega patriarha, z nekaterimi drugimi pojavi v srbski cerkvi in s članki v srbskih cerkvenih listih. To ni več slučajen pojav osebnega temperamenta. To so pojavi nove smeri v srbski cerkvi.

II.

Viri in ocena.

14. V članku »Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo« (BV 1931, str. 209—218) sem dokazal, da se v kratki veliko-nočni poslanici srbskega patriarha skriva zaokrožen bogoslovni sistem o razlikah med katoliško in pravoslavno cerkvijo, o duhu katoliške in pravoslavne vere, namreč bogoslovni sistem ruskega laiškega teologa Homjakova in njegove šole, ki je dosegel umetniški izraz in višek v spisih Dostojevskega, pred vsem v njegovem »Velikem inkvizitorju«. V kratki službeni poslanici je ta laiška teologija iz umevnih razlogov nekoliko prikrita. Mnogo bolj očitno in rezko se javlja v neslužbeni protikatoliški polemiki.

— To je nova smer v srbski cerkvi. Nova smer. V srbski cerkvi in teologiji pred svetovno vojno ni bilo znatnih sledov te smeri. Tako v tedanjem Belgradu, kakor tudi v Sremskih Karlovcih, v obeh središčih tedanjega srbskega bogoslovja, je prevladovala treznejša bogoslovna znanost. Prav tako in še bolj ima trezna bogoslovna znanost na sedanji belgrajski bogoslovni fakulteti toliko predstaviteljev, da v srbski teologiji ne bo mogla zavladati omenjena nova smer. Zato pač moremo govoriti o novi smeri srbske cerkve, a to ni obenem smer srbske teologije. Saj tudi v Rusiji bogoslovni sistem Homjakova

in njegove šole¹² ni mogel odločilno vplivati na bogoslovno znanost. Širil se je med borbenimi protikatoliškimi teologi ob verskih mejah in med borbenimi popularizatorji pravoslavne teologije v polemične svrhe. Med temi teologi se je odlikoval Antonij Hrapovickij, poznejši metropolit Antonij, ki živi sedaj v Sremskih Karlovcih.

Boljševiška revolucija je uničila vse ruske duhovne akademije, razkropila in skoraj razbila rusko bogoslovno znanost, ko bi jo ruska cerkev v Rusiji in v emigraciji najbolj potrebovala. Ruska inteligenca se je toliko bolj oprijemala pravoslavja in cerkve, kolikor bolj je bila preganjana in kolikor večja nevarnost je pretila ruskim pravoslavnim tradicijam. V skrbi in vznemirjenosti za ruske pravoslavne tradicije so postali občutljivejši, nezaupnejši in bojovitejši. Izobraženi laiki so stopali v službo cerkve kot laiški teologi ali celo kot svečeniki. V strahu pred katoliškimi vplivi so se skušali zavarovati z apologetičnimi in polemičnimi spisi. V ruski emigraciji so zopet oživljale tradicije nacionalistične laiške teologije Homjakovske šole. Pojavljali so se ostri napadi proti katoliški cerkvi. Po letu 1927, ko se je moskovska patriarška sinoda spravila z boljševiško vlado, so protikatoliški napadi ponehali. Teorije ruske nacionalistične teologije, da je katoliška cerkev zaveznica socializma in ateizma, se niso mogle več vzdrževati. Idealizacija ruske cerkve proti katoliški cerkvi je bila v prevelikem nasprotju z dejstvi. V začetku leta 1930 so končno prenehali skoraj vsi napadi proti papeštvu.

A vprav takrat, ko se je ruska emigracijska teologija že streznjevala, je ekstremna ruska nacionalistična teologija dvignila glavo v srbski cerkvi. To je v zvezi tudi s smrtjo srbskega

¹² Ta bogoslovna šola se imenuje slavjanofilska, a ta se ne more umevati v tem smislu, da so njeni predstavitelji bili prijatelji Slovanov ali celo panslavisti. Slavjanofili so bili prijatelji svojske ruske kulture, ki je bistveno spojena z ruskim pravoslavjem, z rusko redakcijo cerkvenoslovanske liturgije in cerkvenoslovanskega (rusko: slavjanskega) jezika. Bili so nasprotniki *zapadnikov*, ki so se bolj vneli za zapadno kulturno orientacijo in prezirali ruske verske tradicije. V tem članku ne uporabljam ruske terminologije o slavjanofilski teologiji in šoli, ker sem opazil, da ta terminologija zavaja mnoge v zmotno naziranje v politični orientaciji njenih predstaviteljev. Laiška teologija slavjanofilov (Homjakova, Samarina, Dostojevskega i. dr.) bi se smela imenovati nacionalistična ruska teologija ali teologija Homjakova. Homjakovska teologija, ker je Homjakov njen glavni teoretik in njen največji predstavitelj.

patriarha Dimitrija (1930), ki ni bil naklonjen borbenim popularizatorjem teologije in apologetike.

15. Borbena nacionalistična teologija, borbena istovetenje srbstva in pravoslavja, slovanstva in pravoslavja, se je bolj megleno pojavljala v spisih in govorih ohridskega škofa Nikolaja Velimiroviča, odličnega pisatelja in govornika. Bolj odkrito in sistematično je teologijo Homjakova in Dostojevskega na srbska tla presajal mladi menih dr. Justin Popović. Še preden je dovršil vse bogoslovne študije in doktorat, je mnogo pisal v mesečniku »Hriščanski Život«, ki ga je v letih 1922—1927 izdajal znani dr. Vojislav Janić. Tu je v letnikih 1922—1923 objavil obširno razpravo »Filozofija i religija F. M. Dostojevskega«. Brez zadostne kritike je ostre napade Dostojevskega obračal proti katoliški cerkvi. L. 1924 je prevzel odgovorno uredništvo tega mesečnika. V rubriki »Sa uredničkog stola« je pričel objavljati ostre opazke o sedanjem stanju srbske cerkve. Sedanjo srbsko cerkev je napadal, da ni zadosti zborna (saborna, konciliarna, sinodalna) in da se v pravoslavno cerkev uvajajo zapadne, rimskokatoliške reformistične zmote, ki podlago krščanstva prenašajo od Kristusa na trhlega človeka — papeža (Hr. Život 1925, str. 83). Na ta način prehaja k napadom proti katoliški cerkvi v duhu Homjakova in Dostojevskega, celo poziva se na ta dva ruska laiška teologa (1927, str. 201 i. dr.) in večkrat doslovno ponavlja najstrašnejše misli »Velikega inkvizitorja« proti katoliški cerkvi. Naj navedem nekoliko takih cvetk.

Na zapadu... duго i naporno je Bogočovek sužavan, i najzad sveden na čoveka: na nepogrešnog čoveka u Rimu in ne manje nepogrešnog čoveka u Berlinu (1924, 552). — Neki naši crkveni modernisti uvoze sa Zapada u našu sredinu neke rimokatoličko-protestantske modernizme... i čine pohode protiv blagodatno-bogočovečanskog konservatizma Pravoslavne Crkve... Rimokatolici su najradikalniji modernisti, jer su temelj Hrišćanstva preneli sa večnog Bogočoveka Hrista na truležnog čoveka — papu. I to proglasili za najglavniji dogmat (1925, 84)... Paганizam nije umro; Rim ga neprestano pomlađuje: istrajno i uporno rimokatolicizam zamenjuje Bogočoveka čovekom, avgusta — papom, nebo — zemljom. Izvršena je bila bolna i tužna korekcija Hrista... Neka strašna kob prohodi istoriju rimokatolicizma. U njemu se vrši mehanizacija Spasitelja i spasenja: Spasitelj je sveden na papu, zamenjen je papom; papa je više nego čovek, više nego sveti Oci, više nego Apostoli, više nego sv. Vasiljenski Sabori... papa je — crkva, papa je suština Hrišćanstva. U svome odstupanju od Gospoda Hrista, od Vaseljenske Crkve,

papa je otišao dalje nego Luter. Prvi, radikalni protestantizem treba tražiti u papizmu, ne u luterizmu. Otac papa vaistinu je otac protestantizma. Iz pogubne mehanizacije Spasitelja javila se mehanizacija čovječe ličnost, mehanizacija spasenja: indulgencije i mehaničko zadobivanja spasenja duše (str. 84)... Paganizacija suštine hrišćanstva, mehanizacija Spasitelja i spasenja neminovno povlači za sobom mehanizaciju ideje o jedinstvu Crkve... Ideja jedinstva je paganizirana: papa je crkva; papa nije samo simbol, već oličenje jedinstva crkve (85)...

[Neposredno za tem na isti strani hvali ohridskega škofa Nikolaja Velimirovića kot največjega slovanskega pisatelja poleg Dostojevskega; pohujšuje se, da ga Srbi »sramote, klevetajo in podcenjujejo.] — Zaradi protestov s katoliške strani so napadi proti katoliški cerkvi nekoliko časa potihnili. Tem odločneje se je nadaljevala kritika pravoslavne cerkve. Predstavitelji cerkve so bili nezadovoljni s pisanjem meniha dr. Justina Popovića. V svojo obrambo je napisal uvodni članek »Apologija de vita mea« (1927, 177—184). Potem je zopet začel napadati katoliško cerkev:

Lakše je kamili proći kroz iglene uši nego li rimokatoliku ući u tajanstveno carstvo Pravoslavne Crkve... Za njih je čovek — mehanizam, koji se može pokrenuti, samo ako ga navije glavni mehaničar iz Rima... Nisu li nosioci rimokatoličke ideologije i metodike — jezuiti — davno odkrili tajnu svoje antropologije: da samo čovek-leš [cadaver] može biti dobar katolik? (1927, 199)... Rimokatolicizam je zakoniti otac racionalizma, a samo papstvo otac subjektivizma (str. 201). — Uzeti jezuita (t. j. katoliškega svećenika) za informatora o stanju Pravoslavlja, isto je što uzeti Judu za informatora o Hristu (str. 239). — Mehanizatori hrišćanstva — rimokatolici; za njih papski položaj automatski, i gotovo madijski, čini papu »nepogrešivim« (str. 252).

Iz »Hrišč. Života«, posebno iz člankov dr. Justina Popovića, se vidi, da predstavitelji nove bogoslovne smeri, med njimi tudi ohridski škof Nikolaj, niso bili v zadostni skladnosti s tedanjo cerkveno upravo. Dr. Justin je tožil, da ga preganjajo. Škof Nikolaj Velimirović¹³ ima kot pisatelj velik ugled med srbsko inteligenco, a cerkvena oblast mu nekoliko let ni dovolila, da bi propovedoval v belgrajski saborni cerkvi, ker je imel svoje posebne nazore o pravoslavju in o stanju srbske cerkve. Pod novim patriarhom se je razmerje mahoma spremenilo. Dr. Justin Popović ima velik vpliv. Ohridski škof Nikolaj je mogel kar dvakrat zapored nastopiti kot propovednik v belgrajski saborni cerkvi. Njima so se pridružili novi predstavitelji iste bogoslovne smeri in naposled še

¹³ Bogoslovne študije je dovršil na starokatoliški fakulteti v Bernu (Švica); med svetovno vojno je bil v Angliji in Ameriki.

službena patriarhova poslanica. Tak je idejni in historični okvir velikonočne poslanice.

16. Za preiskavanje virov velikonočne patriarhove poslanice ter oceno njene vsebine in terminologije moremo uporabljati samo notranje idejne razloge, sorodstvo idej s Homjakovo bogoslovno smerjo. Neslužbeni predstavitelji in članki te smeri pa svojih virov prav nič ne prikrivajo, marveč jih skoraj z neko ponosno samosvestjo citirajo. Dr. Justin Popović ponovno citira Dostojevskega in Homjakova; svojega srbskega zaveznika Nikolaja Velimiroviča stavi v zvezo z Dostojevskim. Dimitrij Najdanović se povrh tega izrečno poziva na »Velikega inkvizitorja« Dostojevskega kot na najkrepkejšo karakteristiko rimskokatoliškega duha. Oba večkrat ponavljata strašne obtožbe »Velikega inkvizitorja« proti katoliški cerkvi. To sta dva najznačilnejša in najradikalnejša predstavitelja nove cerkvenopolitične in bogoslovne smeri v srbski cerkvi. Iz notranjih razlogov (ideje, slog, smer, terminologija) in njune tesne zveze s sedanjo cerkveno upravo je jasno, da sta vplivala na patriarhovo poslanico. Pred vsem se more dokazati vpliv Najdanovića, kakor sem že omenil; to se vidi iz sloga in vsebine njegovega »Golijata in Davida«, iz njegove pretemperamentne obrambe poslanice v članku »Pobuna s one strane evanđelija« in nekoliko tudi iz njegove polemike proti P. Vlašiću. A poslanica ima tudi pečat patriarhove osebnosti. Patriarh Varnava je bogoslovne študije dovršil v Kijevu in se tam seznanil z bogoslovno smerjo Homjakova¹⁴ in metropolita Antonija Hrapovičkega.

¹⁴ Teologijo Homjakova in Dostojevskega sem pojasnil v razpravah »F. Dostojevskij in Vlad. Solovjev« (B. V. 1931, str. 97—142) in »Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo« (B. V. 1931, str. 209—218); prva razprava (o Dostojevskem) je izšla tudi v posebnem odtisu. Naj zaradi lažje preglednosti tukaj navedem nekoliko stavkov iz druge omenjene razprave (iz B. V. 1931, str. 214—215):

A. S. Homjakov (1804 do 1860) je najodličnejši in najnadarjenejši slavjanofilski teolog. Slavjanofili sami ga priznavajo za svojega vodilnega teologa. Odlični slavjanofil Jurij Samarin ga v uvodu k njegovim spisom nazivlje naravnost — cerkvenega učitelja (doctor ecclesiae).

Homjakov je najgloblje in najradikalneje razvil slavjanofilsko bogoslovno teorijo, da se katoliška in pravoslavna cerkev ne razlikujeta samo po razkolu in po poedinih verskih naukih, marveč po vsem svojem duhu in po vsem pojmovanju krščanstva. Katoliška cerkev je herezija o bistvu cerkve. Na mesto Kristusove cerkve je postavila vlado tega sveta, na mesto Kristusovega duha ljubezni in svobode je stopila vnanja avk-

Homjakov je bil nadarjen pesnik in pisatelj širokega obzorja in globokih misli, a v teologiji je bil samouk in diletant. Njegova laiška teologija razodeva izvirnega misleca, a obenem ima pečat protestantske in moderne subjektivistične miselnosti; njen duh je nasproten tradicijam pravoslavne cerkve in teologije. Njegovi razlogi in napadi proti katoliški cerkveni avkto-

toriteta, namesto krščanskega duha vlada mehaničen juridi- zem, rimski despotizem; rimska cerkev je država; nevera je prodrla v notranjost katoliške cerkve (Sobranje sočinenij Homjakova II. zv. 4. izd. Moskva 1900, str. 52 do 88; 321 i. dr.).

V take trditve o katoliški cerkvi je Homjakov zašel, ker sam ni imel pravilnega pojma o cerkvi; zlasti ni pravilno pojmoval hierarhične oblasti. Cerkev je pojmoval kot živ organizem svobode in ljubezni v Kristusu. Hierarhije in avktoritete ni mogel spraviti v soglasje s krščansko ljubeznijo in svobodo. Temu se ne bomo preveč čudili, ako pomislimo, da je bil Homjakov laik brez bogoslovne izobrazbe in končno v bogoslovju samo diletant. Bil je sicer globok mislec in religiozen, a dihal je v ozračju modernega subjektivizma. Ruska cerkev je njegovo teologijo prvotno odklonila in ni dovolila, da bi se njegovi spisi izdali v Rusiji. Prva izdaja njegovih zbranih spisov je izšla v Pragi; šele l. 1879 so bili njegovi zbrani spisi dovoljeni v Rusiji. Njegove bogoslovne nazore so v raznih variantah ponavljali slavjanofilski in drugi teologi. Ti nazori so polagoma, a samo deloma prehajali v šolsko in cerkveno rusko teologijo.

Teologija Homjakova ima podlago in vir v protestantski in moderni subjektivistični miselnosti, ki hierarhične pravne cerkvene organizacije ne zna spraviti v skladnost s Kristusovim duhom ponižnosti, ljubezni in svobode. Zato je ta teologija v nasprotju s pravoslavnimi cerkvenimi in bogoslovnimi tradicijami. Poznejši ruski teologi so teorije Homjakova nekoliko ublažili in jih obrnili pred vsem proti katoliškemu nauku o cerkvenem poglavarstvu rimskega papeža; prenesli so jih tudi na nauk o odrešenju in na sorodne dogme. Tako so skonstruirali teorijo o laiškem značaju rimskega prvenstva, o posvetnem juridičnem duhu katoličanstva in katoliškega verskega nauka, o katoliški borbi za zemeljsko Kristusovo kraljestvo. Skozi te teorije, zaslonjene s šolsko pravoslavno teologijo, pa še vedno prosevajo zmote nepravoslavne ideje Homjakova, protestantska in subjektivistična miselnost. Do skrajnosti dosledno izvedene vedejo k protestantskim subjektivističnim posledicam ter nasprotujejo vsaki hierarhični cerkvi in dogmatičnemu krščanstvu. Pozna se jim laiški diletantski izvor brez zadostnega znanja bogoslovnih tradicij; to so drzne apriorne konstrukcije brez zadostnega ozira na cerkveno zgodovino in dejansko stanje.

Te specifične ruske bogoslovne teorije so se razvijale v dobi razmaha ruske države in državnega pravoslavja v 19. stoletju; cvetele so v dušeči atmosferi bojov in polemik proti katoličanstvu. Mnogo netiva in opore so imele v bojih za papeževu cerkveno državo od leta 1848 do 1870. Krivo pojmovanje cerkvene države je dajalo nekoliko povoda za drzno očit- tanje, da se je katoliška cerkev spremenila v državo. A danes je ponav- ljanje teh neosnovanih trditev velik anahronizem.

riteti in proti papeštvu so po duhu in po posledicah nasprotni sploh vsaki hierarhični avtoriteti, torej zadevajo tudi hierarhično organizacijo in tradicije pravoslavne cerkve. Ta laiški bogoslovni sistem je povrh tega dva krat zastarel. Ruska emigrantska teologija ga je skušala obnoviti. Zadnjih pet let pa je ostro protikatoliško smer Homjakove teologije opustila, ker je uvidela njeno preveliko nasprotje s cerkvenimi tradicijami in s historičnimi dejstvi. Bogoslovna smer Homjakova se bo mogla ohraniti samo v znatno ublaženi formi.

17. Ta ekstremna protikatoliška ruska teologija se prenaša na jugoslovanska tla, a ne v ublaženi, marveč v silno ostri obliki, poostrena s srbsko temperamentnostjo in borbenostjo. Celo v carski Rusiji v dobi največjega zatiranja katoličanov se je protikatoliška smer redko javljala tako ostro, kakor se javlja v službeni velikonočni poslanici srbskega patriarha. Neslužbena polemika po povodu te poslanice in članka P. Vlašića pa je prekosila vso pravoslavno protikatoliško polemiko novejših dobe.

Stavki o »borcih za lažno zemaljsko Hristovo carstvo, koje je Hristos odlučno odbio« skrivajo protikatoliško ost, da je katoliška cerkev zavrgla Kristusovega duha, zavrgla Kristusa in da je torej v nekem smislu antikristova cerkev. To grozno obdolžitev izraža neslužbena polemika kar naravnost, brez ovinkov. »Mesto Hristovog duha na Zapadu često vlada strašan duh«, kakor ga predstavlja »Veliki inkvizitor« Dostojevskega (Vesnik 1931, 954). Ne Bogočlovek, marveč »bogopapa«; »intro-nizacija pape — detronizacija Hrista kao Boga« (959). »Rimokatolička crkva kao Savle proganja Hrista« (957). Satanski človek, satanski sadizem, luciferski latinski duh, »antihristovski duh sablazni« (str. 1055). Tako piše Najdanović. V nekoliko blažji obliki srečujemo te misli pri dr. Justinu Popoviću i. dr. Papeža predstavljajo kot uzurpatorja, največjega simonista (1057), antikrista, ki je odstavil in nadomestil Kristusa. Zato rimsko katoličanstvo ni več krščanstvo, marveč »bogopapstvo«, pagанизem, fetišizem (Vesnik 1931, 958—959, Hrišč. Život 1925, 85 i. dr.). Katoliška cerkev je bistveno korigirala Kristusa, bistveno pokvarila krščanstvo, izgubila evangeljskega duha, je onstran evangelija, kakor Najdanović to naglašava v naslovu svojega najboljevitjega članka.

Katoličani torej niso več kristjani, marveč papisti, »papolatristi« (Vesnik 1931, 1057). »Papa je crkva, papa je suština hri-

ščanstva»; krščanstvo je mehanizirano, »mehanizacija Spasitelja, mehanizacija spasenja, mehanizacija človečječnosti« (Hr. Život 1925, 84—85); etika se je pretvorila v formalistično ka-zuistiko, evangelijski v j u r i d i z e m, cerkvenost v sindikalnost (Vesnik, str. 957). Posledica »papeške idolatrične penetracije« je, da je Kristus mumificiran, fosil (str. 959) v sholastični mehanični dialektiki, v starozakonski farizejski okorelosti (str. 1059 do 1063); ostal je »letalni dah izgubljenog evanđelja« (str. 1060). Katoličanstvo je paganizem; najlegitimnejše dete katolicizma je a t e i z e m in tvori z njim skupaj celoto brezbožništva in bogokletja. M a r k s i z e m je konsekvantni rimokatolicizem (stran 1060). — Namesto Kristusovega duha svobode in ljubezni vlada v katoliški cerkvi s u Ź n o s t in m r Ź n j a; zapadna cerkev je osnovana na mrŹnji, organizirana mrŹnja (str. 1062).

To so v najostrejši in najekstremnejši obliki izražene misli H o m j a k o v a, kakor jih je v tej skrajnosti predstavljal D o s t o j e v s k i j, pred vsem v »Velikem inkvizitorju«. D o s t o j e v s k i j je strašnega »Velikega inkvizitorja« namenoma zastrl z u m e t n i š k o zaveso, položil ga je v usta a t e i s t u Ivanu Karamazovu in s tem jasno naznačil tendenco, da je ta umotvor obrnjen proti ateističnemu ruskemu socializmu, kakor izrečno naglašja v svojih pismih. Rusi prav zato slavé Dostojevskega kot preroka, ker je tako dobro zadel, da se bo ruski socializem odlikoval pred zapadnim po radikalni brezbožnosti. Vprav ta smer boljševizma se splošno smatra kot samonikla ruska tvorba, kot posledica ruskih razmer in ruskega značaja. Srbski polemisti pa vse to brez sramu nekritično izkoriščajo proti katoliški cerkvi, ko Rusi sami v sovjetski Rusiji in v emigraciji vprav nasprotno naglašajo in ko so nepobitna dejstva potrdila oni smisel »Velikega inkvizitorja«, ki ga je Dostojevskij naglašal v svojih pismih.

Po tako izrednih dokazih katoliškega sočutja do ruskega naroda, po tako nepobitnih dejstvih, po tolikih izjavah Rusov iz emigracije in iz sovjetske Rusije, po tako trdnih teoretičnih in dejanskih dokazih o pravem smislu »Velikega inkvizitorja« — se apriorne konstrukcije in nepravoslavne ideje Homjakova in Dostojevskega še presajajo na jugoslovanska tla ter se nekritično obračajo proti katoliški cerkvi.

18. To so drzne apriorne konstrukcije brez znanstvene bogoslovne in historične podlage. O ruskih nacionalističnih (slavjanofilskih) diletantskih teologih je znano, da so na eni

strani predstavljali neko imaginarno idealno cerkev, kakršna bi po njihovih nazorih morala biti Kristusova cerkev; to so istovetili s pravoslavjem. S stališča te imaginarne pravoslavne cerkve so včasih kritizirali dejanske razmere in prihajali v konflikt s svojo cerkveno oblastjo. Tako je tudi dr. Justin Popović v »Hrišč. Životu« 1924—1927 ostro kritiziral srbsko in grško cerkev. Na drugi strani so v historični cerkvi videli slabosti človeškega elementa; a te sence so prenašali pred vsem na katoliško cerkev in naslikali na zid neko izmišljeno strašilo, spako, karikaturu. To je bilo možno in nekoliko umljivo v carski Rusiji sredi 19. stoletja, ko je hotela nasilno rusificirati podložne narode in religije, pred vsem Poljake, a Poljaki so se upirali in prelivali kri za vstajenje Poljske. V oni žalostni dobi poljsko katoličanstvo ni bilo na višku in se v takih razmerah svojim političnim nasprotnikom ni moglo predstavljati v najugodnejši luči. V oni dobi so bolestne domišljije stvorile tako strašno karikaturu. Neumevno in neumestno pa je, da se ta karikatura prenaša v bistveno različno dobo in se presaja na bistveno drugačna tla.

Tako so nastali borci za lažno zemeljsko Kristusovo kraljestvo, Golijati, farizeji, formalisti, mehanizatorji Kristusa in krščanstva, očetje ateizma in marksizma, pogani, papolatristi in druga podobna strašila. Vse to je povzeto iz one dvakrat zastarele ruske karikature katoličanstva. V resni bogoslovni znanosti v resnih cerkvenih izjavah, poslanicah in listih ni primeren prostor za take neznanstvene, nekrščanske in nepravoslavne karikature. Podrobnejše sem to bogoslovno smer pojasnil v lanskem BV (glej zgoraj opazko 14 pod črto).

19. Kako je mogoče, da se ta karikatura katoličanstva v tako radikalni obliki obnavlja in presaja na bistveno neprimerna tla? Karikatura katoliške cerkve, kakor jo je predstavljala ruska nacionalistična teologija, radikalno rešuje težavno in posebno za pravoslavje problematično vprašanje cerkvenega razkola. Pravoslavna teologija ne more trditi, da je katoliška cerkev odpadla od vzhodne cerkve, ker ne more dokazati, da je zavrгла zakonito cerkveno oblast vzhodne cerkve. Koliko težav imajo pravoslavni teologi in cerkveni historiki v vprašanju razkola in znakov cerkve!¹⁵ Grki so skušali to vprašanje tako rešiti, da so katoliško cerkev predstavljali kot

¹⁵ Gl. mojo »Cerkve«, str. 193; 234—243 i. dr.

heretično (pred vsem Filioque); s trdovratnimi heretiki pa pravoverni kristjani ne smejo imeti zveze. Ruska nacionalistična teologija pa je presekala ta gordijski vozle z drznim naukom, da se katoliška cerkev radikalno moti v pojmovanju krščanstva in cerkve, mističnega telesa Kristusovega; katoliška cerkev je prav za prav odpadla celo od Kristusa, še bolj očitno pa je odpadla od njegovega mističnega telesa, od cerkve. V patriarhovi velikonočni poslanici, v spisih M. Parenta, v člankih »Glasnika srpske patrijaršije« in v najnovejši polemiki se katoliška cerkev vztrajno predstavlja kot odpadla cerkev, zmotna (zalutala) cerkev in podobno.

V ruski nacionalistični teologiji se javlja tudi vpliv protestantske in moderne subjektivistične miselnosti. Ta miselnost je zadnja leta pronicala tudi v srbsko cerkev, ker so novejši teologi med svetovno vojno in po vojni imeli mnogo stikov z anglikanci in protestanti; mnogi so študirali v anglikanskih bogoslovnih šolah, nekateri pa na starokatoliški fakulteti v Bernu (n. pr. škof Nikolaj Velimirovič). Zato imajo še sedaj osebne stike s predstavitelji anglikanske in starokatoliške cerkve. Radi sodelujejo pri anglikanskih in starokatoliških poskusih zedinjenja¹⁰.

Pravoslavni predstavitelji te krivične, žaljive in izzivajoče polemичne smeri nekoliko čutijo, da ta polemika ne spada v okvir naše države. Zato skušajo omejiti svoje napade samo na nekatere katoličane, a to se jim ne more posrečiti. Najdana-
novi-
ć se v polemiki proti P. Vlašiću v tej točki zapleta v protislovje, v polemiki po povodu patriarhove poslanice pa več ne misli na to distinkcijo. Službeni patriarški »Glasnik« v neslužbeni obrambi (str. 161 do 166) patriarhove poslanice »borce za zemeljsko Kristusovo kraljestvo« omejuje samo na borce za svetno papežovo suverenost, torej za papežovo cerkveno državo; katoliški verski nauk samo toliko kritizira, kolikor moti mir in ljubezen krvnih bratov. A iz konteksta se vidi, da napadi niso omejeni samo na nekatere katoličane.

¹⁰ V tem jim je pripravljala pot že Homjakov, ki je imel mnogo stikov z anglikanci in je z idealnim anglikancem V. Palmerjem obširno dopisoval o zedinjenju anglikanske in pravoslavne cerkve. A stvar se je nekam čudno končala. Nacionalistična ruska karikatura katoliške cerkve je dosegla vprav nasprotni uspeh. Palmer se je zedinil s katoliško cerkvijo (l. 1855).

20. Ko se Rusi, med njimi tudi metropolit Antonij Hrapovickij, papežu in katoliški cerkvi zahvaljujejo za sočutje do Rusije; ko metropolit Sergij, upravitelj moskovskega patriarhata, podpisuje lažnjivo izjavo, da v Rusiji krščanstvo ni preganjano in napada papeža kot zaveznika angleških petrolejskih kapitalistov; ko verni Rusi in mučenci na Soloveckih otokih tožijo, da je ruska hierarhija s preveliko uslužnostjo do brezbožne boljševiške vlade omadeževala krščansko vest; ko boljševiki že več let napadajo papeža in katoličane kot najnevarnejše ali celo kot edino resne nasprotnike materialističnega ateizma; ko se vse pravoslavne cerkve tesno vežejo z narodnostjo in državo; ko v pravoslavnihih cerkvenih listih in krogih tolikokrat čitamo in slišimo glasove o žalostnem stanju v cerkvi, v hierarhiji, med duhovniki in verniki; ko se na skupščinah srbske duhovščine in v srbskih cerkvenih listih že deset let ponavljajo izjave, da je srbska cerkev in duhovščina služila pred vsem narodnim ciljem in da se mora odslej bolj posvetiti verskim ciljem; ko je pravoslavna cerkev razcepljena v avtokefalne narodne cerkve; — se proti umetno konstruirani karikaturi katoliške cerkve (zemske, posvetne, mehanične, poganške, satanske, antikristove, nasilne, suženjske itd.) predstavlja vesoljna pravoslavna cerkev kot idealna, nadzemska, duhovna, ponižna, evangelijska itd. Bogoslovna in historična znanost ne pozna teh kontrastov. To je izmišljotina, fikcija.

Čemu vse to? Morebiti se s tem pospešuje večja enotnost v srbski cerkvi, večja enotnost srbske cerkvene fronte. Toda uspešnost in koristnost takih metod je dvomljiva. Srbski cerkvi to ne more mnogo koristiti. To ni svetosavsko pravoslavlje, ki se v onih polemikah tolikokrat, a povsem neupravičeno, naglaša. Historični sv. Sava je daleč od duha take polemike.

Za katoliško cerkev je v nekem oziru celo koristno, da so predstavitelji ekstremne borbenosti, naši sodržavljani, tako krepko in glasno povedali svoje misli ter tako ognjevitostreljali preko cilja. Qui nimis probat, nihil probat. Polemični slovar je skoraj izčrpan. Dvomimo, da bi se mogla polemika v tem tonu še dolgo nadaljevati. Vprašanje pa je, je-li koristno za srbsko cerkev, da tako brezplodno in malo častno troši energijo, ki bi jo mogla bolje porabiti.

Vihar, ki je eno celo leto divjal, je značilen za sedanje stanje srbske cerkve. Kakor vsak vihar, tako je tudi ta neko-

liko razjasnil obzorje. Mnogokaj nam je sedaj jasnejše nego pred viharjem.

Katoličani niso dali povoda za tako viharo razburjenje¹⁷. Zato se ne bojmo in ne razburjajmo. Po tem viharju nam je še jasnejša in sigurnejša pot Kristusove resnice in ljubezni.

Dodatek.

Okrožnica »Mortalium animos« in vzhodni kristjani.

Najnovejša srbska polemika proti katoliški cerkvi je večkrat napadala in tendenčno izkoriščala to okrožnico (izdano 6. januarja 1928). Miloš Parenta, tedanji rektor bogoslovja in urednik službenega »Glasnika srpske patrijaršije« je v tem glasilu srbske cerkve (1928, str. 117—121) rezko obsojal papeževo okrožnico in ji z netočnimi citati podtikal smisel, da zabranja ljubezen do ločenih kristjanov. Isti neosnovani napad na isti način ponavlja patriarški »Glasnik« v polemiki po povodu lanske velikonočne poslanice srbskega patriarha (1931, str. 130—132 in 161—166) in dodeva, da je ta okrožnica v tej točki verska definicija »ex cathedra« in da je torej to za katoličane obvezen verski nauk.

1. Proti temu krivičnemu in znanstveno neosnovanemu napadu je treba naglasiti, da je omenjena okrožnica izdana proti krivim protestantskim in anglikanskim načelom po povodu svetovne konference krščanskih cerkvâ v Lausanni l. 1927, pred vsem proti verskemu indiferentizmu vsekrščanske (pan-christiani) zveze na podlagi kompromisov v verskih vprašanjih in na podlagi bledih, nedoločenih verskih formul. Ta verski indiferentizem se ostro obsoja; obsoja se zakrivanje zmotnega indiferentizma s krivo aplikacijo krščanske ljubezni. A nikakor se ne zabranja ljubezen do drugovercev. Podtikanje tega smisla je neosnovano, neznanstveno, klevetniško.

Okrožnica je pisana v odločnem, deloma celo ostrem tonu, ker obsoja vsiljive in nevarne protestantske zmote. Ni pa obrnjena proti vzhodnim kristjanom; vzhodni kristjani so omenjeni samo mimogrede. To je Pij XI. še izrečno pokazal

¹⁷ Belgrajski francoski tednik »La Yougoslavie« (30. decembra 1931), urejevan v duhu državne jugoslovanske ideologije, hvali članke P. Vlašića kot miroljubne, krščanske in patriotične ter obsoja polemiko D. Nadjanovića.

s tem, da je istega leta (8. septembra 1928) glede na krščanski vzhod izdal okrožnico »Rerum orientalium«, v kateri se mnogo bolj naglašala krščanska ljubezen. Ljubezen mora voditi naše delo za edinost; zedinjenje pospešujemo, »si mutuo studiorum commercio caritatis christianae momentum accesserit«. Podobno je v okrožnici »Ecclesiam Dei« (1923) priporočal, da je treba zedinjenje pospeševati z zgledi svetega življenja, pred vsem pa z ljubeznijo do vzhodnih kristjanov. Ni torej resnično, da katoliška cerkev zabranja ljubezen do drugovercev, marveč vprav nasprotno: katoliška cerkev krščansko ljubezen izrečno priporoča kot najprimernejše sredstvo za pospeševanje krščanske edinosti. A to niso samo prazne besede. Katoliška cerkev je v zadnjih dveh desetletjih z največjim uspehom čini dokazala dejavno ljubezen do vzhodnih kristjanov. O tem pričajo tisoči Rusov. To je znano tudi Srbom. Ob smrti papeža Benedikta XV. se je tedanji jugoslovanski minister Ninčić v skupščini dne 24. januarja 1922 hvaležno spominjal dejanske ljubezni, ki jo je papež izkazoval Srbom v največjih stiskah med svetovno vojno.

2. Obsodba verskega indiferentizma nikakor ni izraz katoliške nestrpnosti ali mržnje, marveč je v polnem soglasju s krščanskimi načeli in s pravo krščansko ljubeznijo. To so po povodu papeževe okrožnice priznali celo nekateri protestanti, dasi okrožnica vprav nje zadeva. Tako protestant dr. G. B o s s piše, da naglašanje verske strpnosti in kompromisov v verskih resnicah nikakor ni evangelijski nauk in tudi ne prvotno protestantsko načelo, marveč geslo poznejše prosvetljenosti (Aufklärung); zato priporoča protestantom, naj to okrožnico sprejmejo z istim spoštovanjem, kakor ga zahtevajo za svoje versko prepričanje¹⁸. Še mnogo bolj velja to za pravoslavne.

Treznejši protestanti sodijo o katoliški nepopustljivosti v verskih vprašanjih toliko blagohotneje, ker se je na svetovni konferenci v Lausanni iznova potrdilo stoletno izkustvo protestantskih sekt, da na podlagi kompromisov v verskih vprašanjih ni možna edinost ali tesnejša zveza niti med onimi cerkvami, ki same teoretično pospešujejo idejo take kompromisne zveze. Kompromisni verski indiferentizem je torej za krščanske cerkve praktično brezploden. Ostane samo še možnost sodelovanja za obrambo skupnih krščanskih načel proti brezkonfesionalnemu

¹⁸ Religiöse Besinnung, Stuttgart 1928, str. 39.

indiferentizmu, brezbožnosti in nemoralnosti. V tem pa med pravoslavno in katoliško cerkvijo ni nasprotja.

Načelno stališče okrožnice »Mortalium animos« proti verskemu indiferentizmu se bistveno sklada z naukom in stališčem pravoslavne cerkve. Na svetovni konferenci v Lausanni so bili delegati pravoslavnih cerkvâ prisiljeni, da so podali slovesno skupno izjavo, ki bistveno soglaša s katoliškim stališčem v tem vprašanju. Glavne misli te izjave so: »Z obžalovanjem ugotavljamo, da osnovna načela konference ne soglašajo z načeli pravoslavne cerkve. Konferenca poskuša doseči soglasje na podlagi kompromisa v vprašanjih vere in vesti, a to je proti nauku pravoslavne cerkve. Zedinjenje je mogoče samo na podlagi skupne vere in skupne veroizpovedi stare vesoljne cerkve. Communicatio in sacris je mogoča samo tam, kjer je popolno versko soglasje. Z drugimi cerkvami moremo sodelovati samo na socialnem in moralnem polju v duhu krščanske ljubezni.«¹⁰ Isto so pravoslavni delegati ponovno naglašali v podrobnih debatah. Vse to se bistveno sklada z načeli okrožnice »Mortalium animos«.

Pravoslavni torej nimajo razloga za napade in obtožbe proti okrožnici »Mortalium animos«. Saj je obrnjena proti istim protestantskim zmotam, ki so jih na svetovni konferenci v Lausanni (1927) obsojali predstavitelji pravoslavnih cerkvâ.

Lanska patriarhova velikonočna poslanica in njeni branitelji izjavljajo pripravljenost srbske cerkve za sodelovanje z drugimi kristjani, izključujejo pa katoličane, »borce za zemeljsko Kristusovo kraljestvo«. A desetletne skušnje pravoslavne in katoliške cerkve v Jugoslaviji so nasprotno dokazale, da je sodelovanje za skupna krščanska načela v skupni državi bolj možno in uspešno nego problematično sodelovanje s protestanti in anglikanci. O tem je lepo pisal »Vesnik« (1926, br. 5): »Pastiri obeju konfesij imajo istovetan glavni cilj svoje službe: pomoću svetog evanđelja popravljati ljude i približavati ih božanskom idealu Hristovu... Sve neravnine između nas dužni smo mi i rimokatolički pastiri da izravnamo. Potrebu zbližavanja hrišćanskih crkva osećaju svi hrišćani... Oduševljenje za sjedinjenje nije obično, ljudsko. To je plamen nebeski; to su znaci neba, koji upućuju nas grešne ljude na pravi put.«

¹⁰ Srbski prevod te izjave je dr. Irenej (škof novosadski), udeleženec lausannske konference, objavil v »Bogosloviju« 1927, str. 254—258.

ZGODOVINSKA PODOBA SV. TEREZIJE JEZUSOVE.

(De historica imagine sanctae Teresiae a Jesu.)

Dr. Josip Turk, Ljubljana.

Summarium. — I. 1. De sanctae Teresiae imagine penicillo picta et a primo eius biographo verbis descripta necnon de effigie ab artifice Berninio sculpta.

II. De imagine historica ingenii s. Teresiae. — 2. De excellentia s. Teresiae inter scriptores linguae hispanicae. — 3. De meritis s. Teresiae in reformando ordine B. M. V. de Monte Carmelo. — 4. De indole vitae eius mysticae deque auctoritate et influxu scriptorum eius. — 5. De donis naturalibus et de indole naturali s. Teresiae. Brevis delineatio eius vitae usque ad plenioram ad Deum conversionem.

III. Recensetur et corrigitur publicatio recens piaie societatis sancti Hermagorae; — 6. respectu habito ad methodum; — 7. ad res gestas; — 8. ad linguam.

I. Uvod.

1. O podobi sv. Terezije na področju likovne umetnosti in v biografsko-literarni tradiciji. — Ni naš namen govoriti o podobah sv. Terezije Jezusove (r. 28. marca 1515, u. 4. okt. 1582), ki so se ohranile v likovni umetnosti. Z njenim sodobnikom, znancem, spovednikom in najodločilnejšim biografom jezuitom Fr. de Riberom moramo obžalovati, da nam Terezijinega portreta ni napravil noben več španski slikar. Edini portret sv. Terezije je naslikal karmeličanski laiški brat Janez de la Miseria. Zgodilo se je to po l. 1574 in po naročilu karmeličanskega provincijala Hieronima Graciana. »Egregie — pravi Ribera — hoc quidem consilio posteritati consuluit Gratianus, etsi in eo errarit, quod non a lectissimo totius Hispaniae pictore sanctae adeo virginis ad vivum magis exprimi, ad multorum consolationem, imaginem curarit.«¹ Ko je brat Janez portret dovršil, mu je Terezija baje rekla: »Bog ti odpusti, brat Janez, da si me tako grdo naslikal!«² Brat Janez ni bil več slikar. Poleg tega se je Terezija tedaj, kakor sama piše l. 1574, že tako postarala, da se je moral čuditi nad spremembo njenega obraza vsakdo, ki jo je prej poznal³.

¹ Acta Sanctorum (cit. ASS), ed. Bollandus etc. Octobris tom. VII, 1 (Parisiis 1869) str. 651. Citate iz Riberove biografije in iz spisov sv. Terezije bomo najbolj praktično navajali po latinskem prevodu, ki se ga poslužujejo Bollandisti.

² H. Joly, Sainte Thérèse¹², Paris 1919, str. 19.

³ ASS l. c. str. 341.

Z besedami sta do podrobnosti natančno orisala zunanost sv. Terezije njena biografa Ribera in Yepes⁴. A Ribera priznava, da tudi njegovo pero ne more popolnoma izraziti njene telesne lepote: »... tametsi numquam, quaecumque demum dixero, ad illam sim pulchritudinem perventurus, quam revera in se continebat; ut non minus hic quam inter rem pictam et vivam est, futurum sit discrimen, quin etiam maius, quod tam imperita eam sit depictura manus, qualis mea est.«⁵ Na koncu popisa sklepa: »Tota, quanta erat, speciem praefererat insignem, qualem etiam ipse prodebat incessus. Tantam vero gratiam habebat, ut quotquot eam intuerentur, mirifice erga ipsam afficerentur.«⁶ Ribera govori v tretji osebi. Sam o sebi pravi: »Has ipse singulares corporis illius notas accepi ex iis, qui diutius eam intuiti sunt quam ego.«⁷ Lepo pravi, da so bili Terezijini naravni darovi nekak odsev njene nadnaravne lepote: »Sicut in angelis, qui natura est excellentior, is etiam gratia aequalibus praecellit, ita saepe etiam fieri in hominibus videmus, ut quos ad altiore gratiam et eminentiora carismata supernaturalia Deus elegit, iis etiam excellentiorem naturam elargiatur, uti in ea, quam Teresia a Jesu accepit, natura patebit.«⁸

Imamo pa umetnino, ki predstavlja sv. Terezijo kot izraz umetniške lepote z vso njeno ekstatično silo. To je svetovnoznana Berninijeva sv. Terezija v cerkvi S. Maria della Vittoria v Rimu. Sodbe o njej so različne. Mnogi ji očitajo teatraličnost in mehkužno počutnost, ki nima s Terezijino mistiko nikakšne zveze, torej neko odbijajočo degradacijo nadnaravnosti. Tako sodi Jakob Burckhardt, ki pravi: »Hier vergißt man freilich alle großen Stilfragen über der empörenden Degradation des Übernatürlichen.« Hipolit Taine jo stavi v zvezo z Molinosovim voluptuoznim kvietizmom. Njegovi sodbi se pridružuje tudi L. Pfandl⁹. Za kritično presojo teh mnenj je treba spomniti na to, da protestanti katoliškemu bogočastju sploh očitajo teatraličnost in neduhovnost. Dalje se na enak način mnogi spotikajo,

⁴ ASS I. c. 341, 651.

⁵ ASS I. c. 651.

⁶ Istotam.

⁷ Istotam.

⁸ Istotam.

⁹ Geschichte der spanischen Literatur in ihrer Blütezeit, Freiburg 1929, str. 49, kjer citira delo, ki navaja različne sodbe o Berninijevi umetnini, med njimi tudi zgoraj navedeno sodbo Burckhardtovo: W. Weibel, Jesuitismus und Barockskulptur in Rom, Straßburg 1909, str. 82—94.

in po krivici, nad špansko mistiko, češ da je erotičen fenomen. Na podoben način bi se dosledno morali spotikati tudi nad Visoko pesmijo. Psihoanalitična metoda Freudove šole razlaga mistično ljubezensko trpljenje iz nasilno potlačene seksualnosti, ki išče protinaravne utehe v fantaziji. Harald Höffding meni, da mistično zavzetje tako zelo prevzema celo telo, da je difuzija čustev nujno seksualno pobarvana¹⁰. Bernardo Sanvisenti pa odločno naglaša, da je Berninijeva umetnina najboljši komentar Terezijine ekstaze, kakor jo sama popisuje v 29. poglavju avtobiografije¹¹.

II. Duševna podoba sv. Terezije.

Če se zamislimo v Berninijevo sv. Terezijo, nas bolj kot zgodovina umetnine zanima zgodovina žene, ki jo je Bernini upodobil. Kdo je ta? Kakšno je bilo njeno življenje in delo, kakšen njen značaj in pomen? Ali je sploh hodila po zemlji žena, ki se je povzpela na tako strmo mistično višino? Čudno, a resnično. Klarisinje v Madridu, pri katerih se je Terezija mudila štirinajst dni, so bile izredno vesele, ko so v njej našle svetnico, ki jo je lahko posnemati, ki jê, spi in govori kakor vse druge. Radi se pridružimo Pastorju, ki pravi, da je sv. Terezija eden najsijajnejših in najljubeznivejših pojavov vse cerkvene zgodovine¹².

Trojen je pomen sv. Terezije. Ustvarila je vekotrajna dela na področju španske literature, na področju pristne krščanske mistike in na področju samostanske reforme.

2. Pomen sv. Terezije v španski literaturi. — Med njenimi spisi zavzema odlično mesto njena avtobiografija, »velika knjiga« (el libro grande) ali »knjiga božjega usmiljenja« (el libro de las misericordias de Dios), kakor jo je sama imenovala. Delo je prava literarna umetnina in se čita kakor živ roman. Lepo jo označi Pfandl: »Was sie . . . darin erzählt, das ist von ihr so innig mit dem bewegten Auf und Ab ihres Lebenslaufes verflochten worden, ist mit so viel Anmut und einfacher

¹⁰ Pfandl l. c. 49, 146.

¹¹ Per l'estasi Teresiana del Bernini, L'illustrazione Vaticana II, 1931 n. 15, str. 27—30.

¹² Pastor, Geschichte der Päpste IX⁵⁻⁷, Freiburg 1925, str. 94. Pastor je v zvezi z zgodovino papežev podal o sv. Tereziji tako dobro sliko, da njegovih potez ne moremo in ne smemo zabrisati. Življenjepisi sv. Terezije je zopet natisnjen v Pastorjevi knjigi Charakterbilder katholischer Reformatoren des XVI. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1924, str. 53—77.

Natürlichkeit, in einem so ungenierten und selbstverständlichen Plauderton vorgebracht, mit so viel Episoden und Schmerzen durchsetzt, mit so viel reinem, gesundem Menschenverstand durchtränkt, daß die Anschaulichkeit der Ereignisse sich mit der Schilderung der religiösen Dinge zur reizvollen Form eines scheinbar selbsterlebten Romans verbindet. Von den 40 Kapiteln bilden 12 (nämlich Kap. XI bis mit XXII) eine in sich abgeschlossene Abhandlung über das Gebet, und zwar besteht die Darstellung nicht in Gebetserlebnissen, sondern in einer Belehrung über die verschiedenen Arten des Gebets. Hier steht, wie man weiß, der bis ins einzelne ausgearbeitete prachtvolle Vergleich von der vierfachen Bewässerung des Seelengartens durch den Eimer, das Schöpfrad, die Wasserrinne, den Regen. Ein besonderer, sozusagen wissenschaftlicher Wert kommt endlich diesem Buch des Lebens dadurch zu, daß Teresia in ihm gelegentlich außerordentlich plastische Darstellung und Unterscheidungen der akzidentellen Phänomene des mystischen Vollendungsweges, d. h. der Visionen, Ekstasen, Stigmatisierungen und dergleichen in die Erzählung einstreut.¹³ To je sodba literarnega zgodovinarja, ki postavi Terezijo v tem čarobnejšo luč, če pomislimo, da ni pisala zaradi literature. Pisala je za praktične namene, sredi najnujnejših poslov, v eni potezi in brez zadržujočega premišljevanja, zadržana tu in tam kvečjemu po zamaknjenju, in ne da bi to, kar je v naglici napisala, prečitala ali celo korigirala. Zgodilo se je, da je bil njen spis med zamaknjenjem v njeni lastni pisavi popolnoma logično čudežno nadaljevan. Svoj življenjepis je dovršila 17 let pred svojo smrtjo.

Poleg tega je sv. Terezija v posebnem delu (*Libro de las fundaciones*) v l. 1573—1582 popisala, kako je ustanavljala samostane. Zanje je v l. 1565—1567 napisala posebne konstitucije (*Constituciones*). Da se je za svoje širokopotezno delovanje morala posluževati tudi korespondence, je umljivo samo po sebi. Vsa njena pisma se žal niso ohranila; ohranjenih pa je precejšnje število. Končno imamo od sv. Terezije poleg nekkih pesmi še dve najvažnejši mistični razpravi, in sicer *Camino de perfección*, v zadnji redakciji iz l. 1570, ter *El Castillo interior* ali *El libro de las siete moradas* ali kratko *Las Moradas* iz l. 1577. Poslednje delo zavzema med njenimi mističnimi spisi najodličnejše mesto. V njem nam podaja sistematičen oris svojega mističnega živ-

¹³ O. c. 185.

ljenja in stremljenja, zlasti še zato, ker se je v mističnem življenju dvigala vedno više in više in je to delo njen zadnji mistični spis. Pfandl pravi: »Die Seelenburg ist die einzige geschlossene Darstellung ihres mystischen Lebens und Strebens und gilt darum mit Recht als Summe und Vollendung ihrer Schriften.«¹⁴

Veliki mojster španskega jezika, teolog, pisatelj in pesnik Luis de León (1527—1591), ki je biblični jezik in stil dobro poznal, primerja izražanje sv. Terezije izražanju sv. Duha: tako zelo se njen jezik odlikuje po ognju, jasnosti, preprostosti, lahkoti, vzvišenosti in svobodi glede na literarno dispozicijo, zaokroženost in sistematičnost. Za učinkovitost se ji na te literarne zahteve ni bilo treba vezati¹⁵. Pfandl zaključuje svojo sodbo o literarnem pomenu spisov sv. Terezije z besedami: »Sie (die mystische Inspiration) muß bei ihr in der Tat durch Verfeinerung der Empfindsamkeit, durch Schärfung des Verstandes, durch Konzentrieren des Willens jene ganz eigenartige geistige Synthese bewirkt haben, die diese ungelehrte Frau zu einer Durchdringung und Darstellung nicht nur des menschlichen Seelenlebens, sondern auch der mit ihm verknüpften übernatürlichen Dinge befähigte, wie sie unter gleichen Vorbedingungen in der Geschichte ohne Beispiel ist.«¹⁶

3. Pomen sv. Terezije za samostansko reformo. — Pisateljevanje sv. Terezije ni izviralo iz zavestne literarno-umetniške težnje, temveč iz njenega mističnega življenja in stremljenja. Isto moramo reči o njenem samostansko-reformnem delu. Mnoge je asociacija besede »reforma« s 16. stoletjem zapeljala v naziranje, kakor da je sv. Terezija prava protireformatorka, da ji je dala pobudo za reformo splošna potreba samostanske reforme in zlasti protestantska cerkvena revolucija, ki je pri dobro mislečih in čutečih katoličanih morala vzbuditi reakcijo, to je, delo za neodložljivo in deloma zamujeno reformo. To naziranje mora sliko sv. Terezije samo pokvariti. Terezijina reforma samostanskega življenja ni reforma, ki je morala nastopiti kot reakcija na protestantsko reformacijo. Kajti katoliška reforma se je izvedla, ne da bi bilo treba ne-reformirane karmeličanske samostane odpraviti; ti samostani še danes obstoje. Pri Terezijini reformi je šlo za to, po katerih pravilih naj karmeličani živijo, ali po strožjih, ki jih je 1. okt. 1247

¹⁴ Istotam.

¹⁵ ASS I. c. 461—464.

¹⁶ O. c. 150.

potrdil papež Inocenc IV., ali po milejših, ki jih je potrdil papež Evžen IV. 15. febr. 1432, ter znova Pij II. in Sikst IV.

Nekateri člani reda že spočetka niso bili zadovoljni s polajšanjem pravil in so si želeli starejših, strožjih. V tem zmislu so nekateri poskušali izvesti reformo z ustanavljanjem samostanov ali pa tudi celih kongregacij samostanov po starih pravilih. Uspehi reformnih teženj so bili različni. Vsekako nam to dokazuje, da reforma karmeličanskih samostanov, ki jo je izvedla Terezija, ni bila njena originalna zamisel. Ob istem času kot ona in neodvisno od nje je s papeškim dovoljenjem ustanovila l. 1563 v Granadi tak reformirani karmeličanski samostan Maria de Jesús; reformirani samostan moške veje je v Aragoniji istočasno ustanovil Jaime Montaner¹⁷. Značilno za sv. Terezijo pa je, da je med vsemi temi reformatorji dosegla največ uspehov in da je izhajal nagib za njeno reformno delo iz njenega mističnega življenja, ne pa iz zavestnega odpora proti protestantizmu, ki se je širil po drugih deželah, čeprav je nova kriva vera žalostila tudi njo in čeprav je bilo njeno reformno delo po svoji naravi kar najbolj naperjeno proti vsemu nekatoliškemu, torej tudi proti protestantskemu mišljenju in življenju. Tudi v zgodovini je namreč razlika med finis operis in finis operantis zelo važna. Katolicizem in protestantizem si stojita logično nasproti kot afirmacija in negacija. Logično je vsaka afirmacija katolicizma negacija protestantizma. Iz tega pa nikakor ne sledi, da praktično ni mogoče afirmirati katolicizma, ne da bi obenem mislili na protestantizem in ne da bi svoje katoliško delo izrečno in namenoma proti njemu naperili.

Trdo delo za reformo samostanov pa Terezije ni odvrnilo od njenega skritega mističnega življenja in obratno njeno mistično življenje je ni prav nič oviralo pri zunanem reformnem delu. V njej sta se kontemplativnost in aktivnost združevali v čudovito harmonijo, ki je za Terezijo značilna. Ta pečat je vtisnila tudi svojim reformiranim samostanom. Karmeličani so bili spočetka družba eremitov na gori Karmelu. Šele po svoji preselitvi v Evropo so si za svoj namen izbrali tudi vpliv na zunanji svet in se tako posvetili dušnemu pastirstvu. Toda v kakšni meri naj se dovoljuje zunanji apostolat, da ne bo preveč trpel prvotni kontemplativni značaj reda, o tem nazori niso bili edini. Terezija je, kakor rečeno, s svojim apostolstvom in s svojo mistiko

¹⁷ Pastor o. c. 106.

pokazala najboljšo pot. Treba pa je bilo premagati mnogo težav, preden so njene ideje v vsem redu zmagale. Šele potem so bili karmeličani sposobni ustvariti pomenljiva dela, n. pr. v teologiji in filozofiji, in doseči lepe uspehe tudi v misijonskih deželah. To je torej blagoslov sv. Terezije pri reformi karmeličanskega reda, ki jo je junaško in mojstrsko izvedla pod papeško zaščito proti volji in vendar z dovoljenjem svojih predstojnikov.

4. Pomen sv. Terezije za mistiko. — Pod zaščito papežev si je sv. Terezija tudi in predvsem na področju krščanske mistike pridobila ugled, kakršnega nima nobena druga zastopnica njenega spola. Papež Gregor XV. je v kanonizacijski buli poudaril misel, ki je povzeta v 5. lekciji oficija sv. Terezije: »*Multa caelestis sapientiae documenta conscripsit, quibus fidelium mentes ad supernae patriae desiderium maxime excitantur.*« Urban VIII. pa je za njen praznik sestavil molitev, v kateri prosi sv. Cerkev, »*ut caelestis eius doctrinae pabulo nutriamur et piae devotionis erudiamur affectu.*«

Mističnih doživetij ni v Cerkvi nikdar manjkalo, odkar je prvi mučenec sv. Štefan videl nebo odprto, sv. Pavel pa bil zamaknjen v tretja nebesa. Prvi cerkveni očetje, kakor n. pr. Ciprijan in Origen, nam o tem večkrat poročajo. Samoprevare in zablode pa so se na tem področju pokazale že v montanističnem pokretu. Vendar je Cerkev bila prepričana o možnosti in neredkokrat tudi o resničnosti pristnih mističnih doživetij. Saj je krščanstvo vera v razodetje največjih skrivnosti, skrivnosti sv. Trojice in poslanstva druge in tretje božje osebe v svrhu razodetja, odrešenja in posvečenja vernikov. Jasno je, da more sv. Duh delovati v dušah vernikov tudi na nenavaden način. Za zgodovinski okvir življenja sv. Terezije je važno, da so bili svetniki in ustanovitelji redov v 16. stoletju vsi brez izjeme mistično nadarjeni¹⁸.

Izmed vseh dežel pa je bila tedaj z mistiki najbolj obdarovana Španija. Po ugotovitvi genialnega španskega literarnega zgodovinarja Menéndeza y Pelayo znaša v dobi od 1550 do 1700 število španskih mistikov okroglo 3000. Božja milost je morala najti v Španiji pač zelo ugodna naravna tla za mistiko. Naravne predpogoje zanjo nam pri Špancih pojasnjuje njihov splošni versko-patriotični heroizem, ki se je izčistil po večstoletnih bojih z Mavri. Križarsko viteštvo se je pri njih naj-

¹⁸ Pastor o. c. 99 s.

dalje ohranilo. Zakesnelega križarja nam predstavlja n. pr. sv. Ignacij Lojolski, ki se je spočetka nameraval posvetiti službi božji v Palestini.

Za pravilno oceno mistike sv. Terezije moramo vedeti, katere so skupne značilnosti španske mistike, da ne bomo tega, kar nahajamo pri njej, enostavno in brez izjeme smatrali za njeno individualno značilnost. Vsem španskim mistikom so lastne sledeče tri poteze. Vsem je skupna silna ljubezen do Boga. Pfandl pravi: »In ihrer Gesamtheit ist die spanische Mystik ein einziges, gewaltiges Hohes Lied der Liebe.«¹⁹ Dalje označuje vso špansko mistiko poseben čut za resničnost in praktičnost. »Eine weitere Besonderheit der spanischen Mystik sehe ich — pravi Pfandl — in ihrem Realismus und Aktivismus, oder wenn ich es anders ausdrücken soll, in ihrem starken Wirklichkeitsempfinden, ihrem positiven und praktischen Charakter.«²⁰ Tretja skupna posebnost španske mistike je njena didaktičnost. »Eine dritte Eigenart der spanischen Mystik endlich scheint mir — pravi zopet Pfandl — ihre lehrhafte Tendenz zu sein.« — Ihre Mystik ist keine Geheimlehre und kein Sonderbund; hat offene Türen für alle, die bei ihr einkehren wollen.«²¹ V tem se španski mistiki razlikujejo od mistikov srednjega veka, od Mme de Guyon, od Ivane Chantal in Angela Silezija²². Svoje misli in doživetja izražajo v splošnoumljivem govoru in jeziku. Njihova mistika ni abstraktna in brez nadčutnih doživetij kakor pri Tomažu Akvinskem, Eckhartu, Taulerju in pri kvietistih, temveč je ekstatično-vizionarna, kakor pri Bernardu, pri Henriku iz Seuse in pri Katarini iz Genove; tudi ni fantastična in otroška kakor pri Francišku Asiškem in pri Mehtildi iz Magdeburga, temveč premišljena in modra; a ne filozofsko-mistična spekulacija Areopagita, temveč življenjsko topla intuicija sv. Avgušтина. Španski mistiki so se šolali pri sv. Avguštinu, ki so ga vsi marljivo čitali. To karakteristiko španske mistike je mogoče povzeti iz spisov vseh, a predvsem iz spisov sv. Terezije²³. Posebne odtenke moremo opazovati pri španskih mistikih glede na njihovo redovno pripadnost. Govorimo lahko o mistiki španskih avguštincev

¹⁹ O. c. 50.

²⁰ O. c. 52.

²¹ O. c. 53.

²² Pfandl, istotam.

²³ Pfandl o. c. 188.

(Alonso de Orozco † 1591), frančiškanov (Pedro de Alcantara 1499—1562; Diego de Estella 1524—1578; Juan de los Angeles 1536—1609), karmeličanov (sv. Terezija, Janez od Križa) in jezuitov (Alonso Rodríguez 1531—1617)²⁴.

Vpliv španske mistike na sodobnike je bil znaten. Sicer je bilo veliko mistikov, ki niso nič pisali, a zato so jim mistični pisatelji tem bolj govorili iz duše. Vsled tesne zveze ljudstva z duhovščino in Cerkvijo se je pod vplivom mistike versko življenje ljudstva znatno poglobljalo. Mistični spisi in nauki so vsem bistrili spoznanje o bogastvu dušnega življenja. Na literaturo je vplivala mistika v dvojnem oziru: na mistično inspiracijo in na mistični nastroj v liriki in v dramatik²⁵. Vplivala je tudi na jezik, ko je za nove občutke potrebovala novih izrazov. Vpliv mistike na likovno umetnost pa bo Pfandl orisal v posebni študiji. Splošno lahko rečemo z njim tole: »Der Zug nach dem Übersinnlichen und nach dem Wissen um das eigene Innere lebt fort in allen hervorragenden Köpfen Spaniens der Blütezeit, in allen großen Dichtern, wie Cervantes und Calderon, in allen großen Denkern, wie Quevedo und Gracian, in allen großen Künstlern, den Velasquez ausgenommen.«²⁶ Mistika je bila najvažnejši duševni tok pri Špancih 16. stoletja²⁷.

V čem je torej posebnost sv. Terezije med španskimi mistiki in med mistiki sploh? V tem, da pred njo ni nihče mističnih doživetij tako natančno popisal in opredelil kakor ona in da tudi za njo ni mogel k njenim opazovanjem nihče dodati nič bistveno novega; kvečjemu ji lahko postavimo ob stran njene učenca in prijatelja sv. Janeza od Križa²⁸. V mistiki je sv. Terezija zaplula v neznano morje in odkrila nove duhovne pokrajine. V mistični teologiji velja za avtoriteto prvega reda²⁹. Pij X. se je 7. marca 1914 izrazil o njej rekoč: »Tanta tamque utilis ad salutarem christianorum eruditionem fuit haec femina, ut magnis iis ecclesiae Patribus et Doctoribus (Gregorju Velikemu, Anzelm, Krizostomu), quos memoravimus, aut non multum aut nihil omnino cedere videatur. — Tutam demonstrat viam inde a rudimentis vitae christianae ad absolutionem per-

²⁴ Pfandl o. c. 172 s.

²⁵ Pfandl o. c. 62 s.

²⁶ O. c. 62.

²⁷ Pfandl o. c. 70.

²⁸ Pastor o. c. 95.

²⁹ ASS I. c. 457.

fectionemque virtutis proficiendi.«³⁰ Leon XIII. pa je 7. marca 1883 o njenih spisih dejal: »Inest in ipsis vis quaedam ... mirifica emendatrix vitae, ut omnino cum fructu legantur ... plane ab unoquoque homine, qui de officiis, de virtute christiana, h. e. de salute sua cogitet paulo diligentius.«³¹

V Tereziji se na odličen način odražajo vse lepe lastnosti španske mistike. Prva poteza njenega mističnega značaja je njena trezna razsodnost. Terezija je neizprosna sovražnica puhlih fantazij in bolestnih razpoloženj v mističnem življenju. S fino psihološko analizo je znala poiskati vzroke duhovnih motenj in jih odstraniti s primernimi psihološkimi zdravili. V vprašanju melanholije je moderne filozofe in psihiatre s svojo analizo zdavnaj prehitela³². Druga poteza njenega mističnega značaja je odkritosrčnost in resnicoljubnost, s katero poroča o svojih mističnih doživljajih. Kdor njene spise pozna, ne more imeti o tem najmanjšega dvoma. Bistvo svojih doživljavaev skuša popolnoma točno pojasniti z različnimi primerami in vedno opozarja na točke, v katerih primere ne drže. Če o svojih časovnih podatkih nima zadostne izvestnosti, to vselej pripomni. Tretja njena poteza je ponižna modrost, s katero je presojala vrednost resničnih mističnih doživetij. Ne pripisuje jim prekomerne važnosti. Splošno se ji za zveličanje in za svetost nikakor ne zde potrebna; za to zadostuje, če človek služi Bogu v pravičnosti in ponižnosti. Sama se je v začetku mističnim doživljamem upirala in je prosila Boga, naj je ne vodi po teh strmih potih. Potem pa se je pomirila v ponižnem prepričanju, da zaradi svoje slabosti gotovo potrebuje te izredne božje pomoči. Končno je za sv. Terezijo značilno veliko trpljenje, ki ji ga je pozvračalo mistično življenje; trpljenje v začetku, ko so jo mučili dvomi, ali je morda ne slepi hudobni duh, dokler je niso iz tega trpljenja rešili jezuiti, ki se jim je popolnoma zaupala. Z veliko tolažbo jo je navdajal tudi Peter de Alcantara. Trpljenja pa ji v mističnem življenju tudi pozneje ni manjkalo. Dušne boleti v trenutkih ekstaze primerja s smrtnimi bolečinami. Mistične sladkosti v ekstazah so po njenem mnenju dane duši le kot protiutež proti neizmernim bolestim, ki bi jih drugače ne bilo mogoče prestati³³.

³⁰ Acta Apost. Sedis VI (1914) 138.

³¹ Prim. Acta Ap. Sedis. VI (1914) 143.

³² Joly o. c. 199.

³³ Pastor o. c. 102—104.

Na kratko moramo označiti še svetovni kulturno-zgodovinski pomen mistike sv. Terezije. Tu je treba ločiti pomen osebe in osebnih zaslug od pomena del in dobrot Tistega, ki z najvišjega mesta vodi človeško zgodovino. Aristotel n. pr. je s svojo filozofijo krščanstvu zelo veliko koristil; napačno pa bi bilo sklepati, da je bil to Aristotelov namen. Ta namen je imel Bog, ki je dal Aristotelu tovažno poslanstvo. V tem zmislu je mogoče pravilno razumeti in oceniti pomen Terezijinih spisov in smeri, ki ji je ona utrila pot, predvsem iz njihovih odnošajev do značilnih duševnih tokov novega veka.

Velikega kulturnega napredka 16. stoletja ni mogoče tajiti. Prav tako resnično pa je tudi, da je rodil zablode in tisto pretirano naglašanje zemskih dobrin, denarja, premoženja, trgovine, obrti, moči in časnega blagostanja, ki je višje vrednote človeškega življenja preziralo. V znanosti je veljalo za resnico le tisto, kar se je dalo z rokami otipati in z eksperimenti dokazati. V politiki so ne le dejansko, temveč bolj ali manj tudi načelno zametavali pravičnost in krščansko moralo, moč pa proglašali za pravico. Spričo teh tokov je bilo treba tudi v Cerkvi veliko bolj naglašati nadnaravnost in duhovnost. Ker pa je vprav mistika ščitila, poglobljala in utrjevala vero v nadnaravno življenje, je jasno, da ji je v tistih časovnih razmerah pripadla posebna providencialna naloga. Če se je na eni strani posvetna smer časa širila v nedogled, je na drugi strani tem bolj razširjala duhovno področje krščanska mistika. Kakor pa je pretiravanje ene smeri rodilo kot reakcijo pretiravanje tudi v drugi smeri, tako je vedno globlje potapljanje v tostranstvo sprožilo v naslednjih stoletjih pretirano, napačno mistiko. Tedaj se je izkazala važnost Terezijinega božjega poslanstva. V kvietističnih prepirih se je n. pr. Bossuet proti Fénelonu skliceval vprav na spise sv. Terezije kot dokumente cerkveno priznane mistike.

V cerkveni zgodovini imajo spisi sv. Terezije poseben pomen za razvoj novodobnih cerkvenih redov. Novodobni redovi so se od srednjeveških redov precej razlikovali. V njih se nam zrcalijo spremenjene časovne razmere. Srednjeveški redovi so čuvali in gojili redovnega duha in ascetično življenje s klavzuro, s telesnimi pokorami in z dolgimi ustnimi molitvami. Novodobni redovi pa so bili pretežno usmerjeni na dušno pastirstvo; s svojim duhom in delom so skušali vplivati na zunanji svet. Zato se srednjeveških redovnih sredstev niso mogli po-

služevati v enaki meri. Ustne molitve v koru, ki so morale izpasti, je bilo treba nadomestiti z intenzivnejšo, premišljevalno molitvijo. Na tem področju je kot od Boga poslan učenik nastopil sv. Ignacij Lojolski. Da pa je nagibanje k notranjemu duhovnemu življenju krepko pospeševala tudi mistika, predvsem njena najuglednejša predstavnica sv. Terezija, ki je tako čudovito harmonično združevala kontemplativno življenje z aktivnostjo, ni nobenega dvoma. Najrazličnejši redovi so si prizadevali za vpliv in razširjanje njenih spisov. Ustanovitelj kongregacije redemptoristov, sv. Alfonz Liguori, ni napisal pisma, ne da bi na njegovo čelo zapisal ime sv. Terezije. Končno obsegajo spisi sv. Terezije dragocene nauke tudi za navadno krščansko življenje³⁴.

Tako smo na kratko v splošnem, v krajevnem in časovnem zgodovinskem okviru orisali značaj in pomen sv. Terezije za literaturo, samostansko reformo in krščansko mistiko. Čim vzvišenejša je ta njena podoba, tem bolj nas mora svetnica zanimati tudi kot človek.

5. Naravni darovi in naravni značaj sv. Terezije; kratek oris njenega življenja do popolnejšega spreobrnjenja k Bogu. — Naravne darove in naravni značaj sv. Terezije, kakor nam jih riše Ribera, potrjujejo njeni spisi in vse njeno življenje. Krasila jo je izredna in vsestranska bistroumnost, ki je šla stvari do dna in ni prezrla niti najnavadnejših in najmalenkostnejših zadev vsakdanjega življenja. Njene sodbe so bile premišljene, jasne in točne. Spretno je znala opazovati samo sebe in presoјati ljudi. V finem občevanju z ljudmi ji ni mogel nihče biti kos; s komerkoli je prišla v dotiko, vsakega je nehote pridobila zase. Na ta način je ukrotila tudi svoje neprijatelje in sovražnike. Imela je vpliv na vse ljudi brez razlike starosti, stanu, spola in izobrazbe. Z izrednimi darovi njenega duha sta se harmonično družili ljubkost in nežnost plemenite ženske duše. Vrline njenega značaja so jim dale le še večjo moč. Svoja dejanja je uravnavala po zrelem premisleku (*mature examine*, pravi Ribera³⁵) in jih izvrševala z neodjenljivo odločnostjo in vztrajnostjo. Posebno se je zavzemala za visoke in plemenite naloge: bila je velikodušna. »*Animus habebat plusquam muliebrem eumque generosum et masculum.* — *Magnanimitate erat tanta, ut grandia et extraordinaria susci-*

³⁴ Pastor o. c. 100 s.

³⁵ ASS I. c. 651.

pere non dubitaret et ad exitum perduceret idque summa quadam cum voluptate.«³⁶ Bila je odkrita napram sebi in drugim. V občevanju z velikaši »nativa quadam maiestate inter illos versabatur et sermocinabatur, perinde ac si una de illorum numero exstisset; quibus etiam quidquid dicendum erat, dicebat eorumque errata coarguebat.«³⁷ Poseben čut je imela za čistoto v besedah in dejanjih, na duši, na telesu in na obleki. Zelo je cenila častnost, ki jo je v času njene ničemurnosti uspešno odvrčala od grešnih dejanj. V družabnem občevanju je bila vesela, prikupljiva, uslužna, zgovorna in tehtna: »de quacumque loquendum erat re, de ea loquebatur bene, et audientibus quibuslibet mire placebat.«³⁸

Seveda je bilo treba njene naravne sposobnosti in vrline tudi vzgajati. Kakšni so bili vplivi nanje? Ali so se razvijale brez motenj? Kako je prišla do svojega poklica? Vzgoja, ki je je bila deležna v domači plemiški rodbini v Avili, je bila dobra. Svojih staršev se spominja z največjo hvaležnostjo. Svojemu očetu je v avtobiografiji postavila tako lep spomenik kakor sv. Avguštin svoji materi v »Izpovedih«. Če naj na kratko označimo glavne momente njenega zunanjega življenja, ki so bili v zvezi z njenim notranjim razvojem, moramo vedeti, da imamo opraviti z biografijo svetniške osebnosti, da se svetniki ne rode, temveč vzgoje in to po svojem sodelovanju z milostjo. Rast in razvoj svetnika je v svetniški biografiji glavno vprašanje. Pri vsakem svetniku moramo paziti na to, kar tako lepo pravijo Bollandisti o Terezijini avtobiografiji: »Neque enim gesta sua narrare iussa est, sed motiones gratiae.«³⁹ Kateri so bili vplivi milosti, bodi zunanje bodisi notranje? Kako je svetnik božjim klicem odgovarjal? Kako je z božjo milostjo sodeloval? Biografija svetnikov je zgodovina njihove duše.

Za sv. Terezijo so bile zunanje milosti predvsem dobre knjige in dobra družba, ovire božje milosti pa posvetne knjige in posvetna družba. Kajpada je nanjo na podoben način kakor na druge španske mistike ugodno vplival zgodovinski okoliščinski španskega naroda 16. stoletja. Zlasti se je njen rojstni kraj, starokastiljsko mesto Avila, odlikoval po globoki vernosti in junaški hrabrosti. V starosti 7 let (qua aetate — kakor je dejal

³⁶ ASS I. c. 652.

³⁷ Istotam.

³⁸ Istotam.

³⁹ ASS I. c. 127.

Gregor XV. — vel ipsas materni cubiculi tenebras plerique formidamus⁴⁰), jo je čitanje o junaškem in z večno blaženostjo ožarjenem umiranju mučencev tako zelo navdušilo, da je z bratcem Rodrigom skrivaj pobegnila v deželo Mavrov, da bi tam »vilisimo pretio« mučeniške smrti tudi ona čim prej postala deležna večne sreče. Že tedaj je pokazala nenavadno, čeprav otroško velikodušnost. Nista še bila daleč od doma, ko sta se s svojim stricem morala vrniti k staršem nazaj. Lepo tolaži Terezijo himen rimskega brevirja:

Sed te manet suavior
mors, poena poscit dulcior:
divini amoris cuspide
in vulnus icta concides.

Po povratku je s svojim bratom in z drugimi deklicami gradila na domačem vrtu puščavniške samostane in igrala samostansko sestro. Dajala je miloščino, kolikor je pač mogla, in iskala samoto, da bi pobožno opravila sv. rožni venec, ki ga je njena mati tako rada molila, in druge svoje molitve. Ko je kot dvanajstletna deklica zgubila mater, si je izbrala za mater prebl. Devico Marijo. Njena mati je bila krepotna žena, a je ves čas svojega življenja bolehal. Umrla je stara 33 let. Zelo rada je čitala viteške romane, kar ji kot odrasli osebi sv. Terezija nikoli ni zamerila. Priliko za čitanje viteških romanov pa je nudila tudi svojim otrokom, v dobri veri, da jih bo tako odvrnila od škodljivih posledic mladostne brezdelnosti. Njen oče pa je bil previdnejši in tega materinega ravnanja ni odobral. In res se je Terezije polastila taka strast za čitanje romanov, da jih je, skrivaje se pred očetom, čitala več ur podnevi in ponoči. Škodljive posledice so se kmalu pokazale: njeno molitveno življenje je začelo nazadovati in začela se je lepotičiti.

Ni pa bilo njeni materi ljubo, da je v njihovo hišo zahajala neka sorodnica, ki je bila precej posvetna in lahkomiseln. Namesto da bi Terezija posnemala svojo starejšo in modro sestro, je veliko rajši občevala s sorodnico in se njenemu slabemu vplivu vedno bolj vdajala. Tudi po materini smrti sta bila oče in sestra zaradi Terezijinega občevanja s sorodnico v velikih skrbeh. To je Terezija pozneje smatrala za izgubo svojega dobrega imena. Sorodnici zapreti vrata enkrat za vselej ni bilo mogoče. Poleg tega ji je iznajdljiva Terezija sama znala gladiti pot v domačo

⁴⁰ ASS I. c. 407.

hišo; če je bilo treba, so ji šle v tem oziru tudi služabnice rade na roko. Istočasno so prihajali na obiske njeni bratranci iste starosti kakor Terezija in njena prijateljica. Ako se prav spominja, je bila Terezija tedaj v 15. letu starosti. V čem je obstajalo njeno posvetno občevanje s temi sorodniki? Sama pravi, da so jih družile »dumtaxat confabulationes et amica ad tempus fallendum colloquia«. Terezijo sta pred vsako nedostojnostjo varovala čut za dostojnost in skrb za dobro ime. Govoreč o slabih vplivih te tovarišije se Terezija veliko bolj pritožuje nad sorodnico, kakor nad bratranci. Ali je bil med temi kak njen ljubimec? O kakem ljubimkanju ne izvemo od nje ničesar; to je dokaz, da ga ni bilo, vsaj od strani Terezije ne; sicer bi ga bila ona, ki tako odkrito popisuje svoje napake, da jih v svoji veliki ponižnosti celo pretirava, gotovo omenila. Pač pravi, da bi jo bilo njeno familiarno občevanje »z njim« mogoče privedlo do poroke, a to še ne znači ljubimkanja. Spovednik, ki ga je vprašala za svet, bi ji tega tudi ne bil dovolil. »Unum erat, quod me aliquo modo excusare posse videbatur, nisi tot alios defectus et culpas habuissem, scilicet conversationem hanc et commercium cum eo fuisse, cum quo per viam matrimonii honestari et bonum habere exitum posset: cumque et confessarium et alios super hoc consuluissem, in multis id genus rebus me Deum dicebant non offendere.«⁴¹ Zakonskega stanu pa se je Terezija bala: »esto... metuerem matrimonio me applicare.«⁴² Mesenostnih skušnjav sploh nikoli ni imela⁴³.

Njeno posvetno življenje v domači hiši je trajalo komaj tri mesece. Ker se njen oče ni mogel iznebiti sorodnikov, je sklenil odstraniti slabe vplive na Terezijo drugače: poslati Terezijo v internat k avguštinkam v Avili. V tem zavodu so se vzgajale, kakor pravi Terezija, tudi druge deklince njenega stanu in njene starosti, le da so bile veliko manj potrebne vzgoje kakor ona. Da se ne bi sorodnikom zdelo, da jo je poslal od doma v samostan vprav zaradi njih, je sklenil počakati ugodne prilike, to

⁴¹ ASS I. c. 127.

⁴² ASS I. c. 128 s.

⁴³ V kanonizacijskem procesu se je ugotovilo: »quod nunquam beata Teresia tentationes carnis experta fuit illasque omnino ignoravit particulari gratia et privilegio Dei. — Ex quo non semel evenit quod, cum aliquae moniales carnis stimulis vexatae illam pro remedio consequendo consularent, illis respondere soleret, aliam personam consularent; se enim in hac materia consilium dare non posse, cum huiusmodi motus, Dei misericordia, nunquam passa fuisset, ac proinde cuiusmodi essent, ignoraret.« ASS I. c. 392. Prim. Joly o. c. 10 op. 1.

je, poroke Terezijine starejše sestre Marije, češ da se sedaj ne spodobi, da bi Terezija bivala doma sama brez sestre in matere.

Prijetno in lahko ji prve dni v samostanu ni bilo. Zakaj ne? Ali zaradi »slabe hrane« in »nezdravega stanovanja«? O tem nam Terezija ne govori; pač pa pove, da zato, ker jo je skrbelo, če ni morda za njeno domačo ničemurnost še kdo drugi zvedel, sedaj ko ji je ista postajala zoprna: to jo je bolj težilo kakor dejstvo, da je bila zaprta v penzionatu. Postala je zopet tenkovestna. Če je bila spočetka njena duša nemirna, je po opravljeni sv. spovedi in še pred koncem prvega tedna začela uživati tak dušni mir, kakršnega v domači hiši še ni izkusila. Redovnice so jo takoj vzljubile. Spričo njenega značaja je bilo to čisto naravno, čeprav nekaj izrednega. Sama pravi: »nam singularem illam a Domino acceperam gratiam, ut placerem et grata essem omnibus, apud quos commorabar; unde fiebat, ut omnibus monialibus accepta essem.«⁴⁴ Tudi ona je redovnice ljubila, ko je spoznala njihovo dobroto, vestnost in pobožnost. Prijetno ji je bilo bivati med njimi. Vkljub temu za redovniški stan kot tak ni čutila nobenega nagnjenja; celo zopern ji je bil. Zakaj, tega niti sama ni vedela; mogoče je bila to skušnjava hudobnega duha. V zoprnosti in v strahu, da bi je Bog ne poklical v samostan, se je že na zamolkel način razodevala slutnja, da bo samostansko življenje postalo zanj še resno vprašanje življenjskega poklica. Čemu naj bi jo bil sicer tisti strah tako vznemirjal? Vznemirjalo jo je nekaj, kar ji je bilo zoprno in česar se ni mogla iznebiti. V njej se je že začel oglašati klic božji. Zli duh je hotel motiti njen dušni mir tudi od zunaj s poštami, ki jih je nekaj časa dobivala, mogoče od bivših tovarišev sorodnikov. Vse te skušnjave so jo vznemirjale, a ne zato, ker bi si bila želela ven, temveč zato, ker se je bala izgubiti tisti dušni mir, ki ga je v samostanu našla. Sicer pa tiste skušnjave tudi niso trajale dolgo.

Tereziji se je kmalu povrnila pobožnost njene prve mladosti. Zlasti pod vplivom pobožne in modre sestre prefekte Marije Briceño se ji je začelo vzbujaati vedno večje hrepenenje po večnih dobrinah. Rada je opravljala ustne molitve in začela razmišljati o svojem bodočem poklicu. O njem je razmišljala vsega skupaj vsaj tri leta, a že takoj v začetku se ni zanašala samo na lastno modrost in uvidevnost. Priporočala se je redovnicam, naj zanjo molijo, da bo spoznala svoj pravi poklic. Želela pa si je

⁴⁴ ASS I. c. 127.

na tihem, da bi je Bog ne poklical v samostan. Po pripovedovanju sestre prefekte, kako je ona prišla do svojega poklica, se ji je njena prvotna antipatija do redovniškega stanu nekoliko zmanjšala; proti koncu svojega bivanja pri avguštinkah pa je že čutila do njega neko nagnjenje. Misli na vstop v samostan so bile zaenkrat še prav rahle in bežne. Le o enem si je bila na jasnem, da v samostan avguštink ne bo vstopila. Za to je imela dva razloga: prvi jo je od avguštink odbijal, drugi pa jo vlekel drugam. Pri avguštinkah je videla nekatere pobožne vaje, ki so se ji zdele preveč težke. Kako prav je čutila, je spoznala potem, ko je zvedela, da so si tiste pobožne vaje redovnice same dovoljevale. Če bi dobila poklic, je bila pripravljena vstopiti v tisti samostan, v katerem je že živela njena prijateljica Ivana Suarez.

V penzionatu, v katerem je bivala poldruugo leto, je končno zbolela in se morala vrniti domov. Kaj je bil vzrok njenega obolenja? Na dotičnem mestu nam Terezija tega ne pove. Drugje pravi, da ni bila nikoli trdnega zdravja (*»nam nunquam firma valetudine sum usa«*⁴⁵). Ribera pravi isto: *»In corpore inde a pueritia gravissimas tulit aegritudines, adeo ut toto vitae tempore nulli rei utilis futura videretur.«*⁴⁶ Tudi o svoji materi poroča Terezija, da je bolela vse življenje. Ni verjetno, da bi ji bilo kratko bivanje v samostanu avguštink pokvarilo zdravje za celo življenje in to na srcu in na želodcu.

Ko se ji je zdravjeboljšalo, je bila poslana na oddih k svoji poročeni sestri. Na potu se je ustavila pri pobožnem stricu Petru Sanchezu, ki jo je pridržal pri sebi za nekaj dni. Da bi tudi njo še bolj vnel za pobožnost in jo navdal z globokim prepričanjem o ničnosti sveta, o kateri je z njo veliko govoril, mu je morala na glas čitati iz pobožnih knjig. Terezije sicer tiste knjige niso posebno zanimale, vendar se je stricu na ljubo delala, kakor da so ji zelo všeč. Vkljub temu se ji je globoko vtisnilo v dušo, kar je pri stricu slišala in čitala. Te navidezno slučajne in nepričakovane globoke vtise je pravilno spoznala za klic božji, čim bolj se ji je vzbujal spomin na prvo mladostno spoznanje o ničnosti sveta in čim bolj se je v nji oglašala želja, da bi po ravni poti prišla v nebesa⁴⁷. S klicem: Po ravni poti v nebesa! ji je z vso jasnostjo sozazvenel klic: V samostan! V čutnem oziru

⁴⁵ ASS I. c. 129.

⁴⁶ ASS I. c. 689.

⁴⁷ ASS I. c. 129: *»me recta coelos petituram, nam hoc unum spectabam ac desiderabam«*.

se ji je zveza teh dveh klicev zdela disharmonična. Kako disharmonijo premagati? Tu imamo priliko opazovati, kako velik razvoj je imela Terezija za seboj in kako se je temu razvoju prilagala božja milost. Že v nežni mladosti je pokazala velikodušnost, ko je kot angel hotela po ravni poti zleteti v nebesa za nizko ceno mučeniške smrti. Kmalu je spoznala, da to ne gre kar tako. Pri avguštinkah se je naučila, da je treba pri tem ali onem življenjskem poklicu računati tudi s težkočami; ni se pa še znala ali hotela z njimi sprijazniti. Sedaj v zrelejših letih pa je uvidela, da se je treba z njimi vendarle pogoditi. Pri mislih na svoj poklic je vedno bolj ali manj imela Boga pred očmi: tako jasno kakor zdaj pa še nikoli. Zato pa se je njena velikodušnost vprav zdaj pokazala v vsej svoji zreli moči. Klic: V samostan! ni imel zanj nobene čutne privlačnosti. A ker ga je pravilno spoznala za klic božji, je vedela, da je treba vso čutno odpornost proti njemu premagati, četudi s silo. »Paulatim apud memetipsam constitui quamdam mihi vim ad eum (sc. statum monasticum) capessendum inferre. Trimestri et amplius hoc in conflictu k̄aesi...«⁴⁸ Torej komaj tri mesece je v dobri domači hiši živela ničemurno, a tri leta je premišljevala o svojem poklicu in več kot tri mesece se je zanj hudo borila. Spričo spoznanja božjega klica se je proti čutnemu nagnjenju pravilno borila z naslednjim umskim razlogom: trpljenje v samostanu ne more biti večje, kakor je trpljenje v vicah, ki ga bo gotovo morala prestati, če ostane v svetu; torej ga je bolje nadomestiti s trpljenjem v samostanu in tako po ravni poti (brez vic) priti v nebesa. Ker je hudobni duh vedel, kaj njenemu čutnemu nagnjenju ne prija, da se namreč boji trpljenja v samostanu, jo je spominjal na njeno nežno zdravje, češ da ga ne bo mogla prestati. Zato je ona svoj umski razlog podkrepila z zgledom trpečega Zveličarja in z nado na njegovo pomoč. Končno jo je s svetim veseljem za redovniški stan navdalo čitanje pisem cerkvenega očeta sv. Hieronima, ki je s svojimi ognjevitimi besedami in s pikro ironijo nad pokvarjenostjo tedanjega sveta znal pridobiti za meniško življenje toliko plemenitih Rimljank (prim. njegovo pismo Heliodoru PL 22, 353 s.).

Na vprašanje, ali je sv. Terezija imela poklic za samostansko življenje, moramo brez ozira na njeno poznejše življenje, odločno pritrditi. Imela je zanj potrebne sposobnosti:

⁴⁸ ASS I. c. 129.

deviško čistost je ljubila in jo ohranila neomadeževano; imela je tudi duha pokornosti, saj sama pravi: »aliis complacere et alienae voluntati morem gerere studui semper quam maxime, etiamsi propterea mihi ipsi molestiam creassem ac toedium.«⁴⁹ Imela je končno dober namen: služiti Bogu in svojo dušo zveličati. Potem je prišel trenutek, ko jo je Bog poklical. Ona je božji klic spoznala in se mu velikodušno odzvala. Njena vzgoja v domači hiši in pri avguštinkah je bila taka, da je bil njen poklic zavarovan. Pravočasno je bila odvrnjena od posvetnega čtiva in od posvetne družbe. Dobre knjige in dobre družbe pa so na njeno razpoloženje za božji poklic ugodno vplivale. Po spoznanju poklica je tudi skrbela, da mu je ostala zvesta⁵⁰. Vse njeno poznejše trpljenje pri vstopu v samostan in pri obljubah nima z dvomi o poklicu nič opraviti.

Res je, da jo v samostan ni nihče silil. Po božjem navdihu se je odločila zanj popolnoma prostovoljno. Odločila se je za karmeličanski red in za samostan, v katerem je bivala njena prijateljica Ivana Suarez. To čutno nagnjenje ji je ostalo, ker se ga je Bog hotel poslužiti v svoje posebne namene, da bi Terezija postala reformatorka karmeličanskega reda. Svoj sklep je sporočila tudi očetu, ne zaradi posvetovanja, temveč zgolj zaradi obvestila. A oče njenega sklepa ni hotel vzeti na znanje. Zakaj ne? Ali je ni smatral vredne za samostansko življenje? Vzrok je, da jo je imel preveč rad in da mu je bila zato ločitev od nje preveč težka žrtev, saj ji je končno dovolil, naj stori po njegovi smrti, kar hoče. A Terezija ni obupala; ljubeča hči je naprosila še druge osebe, da bi posredovale zanjo pri njem. A vse je bilo zastoj. Oče je vztrajal pri svojem sklepu, Terezija pa tudi: zavedala se je, da je od vstopa v samostan nobena reč na svetu ne bo mogla več odvrniti. Čemu se je potem vendarle bala? Saj pravi: »mihimetipsi meaeque imbecillitati timere coepi, ne scilicet retro respicerem.«⁵¹ Toda ni se bala zato, ker bi njen sklep mogoče ne bil zadosti trden, temveč zato, ker je vedela, da je treba spričo človeške slabosti

⁴⁹ Istotam.

⁵⁰ Primeri podobna izvajanja z ozirom na duhovski poklic v Nouvelle revue théologique 63 (1931) str. 924—933: Honoré, La vocation sacerdotale. A propos de deux romans récents. (Abel Moreau, La nuit syrienne, Paris 1930. René Bazin, Magnificat, Paris 1931). Duhovniški romani so v zadnjem času postali moderni. Če naj bo njihova lepota »splendor veri«, je predvsem potrebno, da imajo pisatelji pravilne nazore o duhovniškem poklicu, kaj se zanj zahteva, kako se razodeva, kako in kdaj človeka Bog pokliče.

⁵¹ ASS I. c. 129.

poklic skrbno čuvati. Tedaj je — saj je čisto naravno, če je o tem govorila — svojega brata Antona tako zelo prepričala o ničnosti sveta, kakor v prvi mladosti brata Rodriga, da je tudi on sklenil zapustiti svet. Očetu na ljubo je bila pripravljena odnehati samo toliko, da bi namesto v karmeličanski samostan vstopila v tisti samostan, katerega bi ji bil on izbral. A božja Previdnost je hotela, da postane reformatorka karmeličanskega reda; zato ni dopustila, da bi med njima prišlo do kakega tozadevnega pogajanja. Po vsem tem je odločna Terezija zgodaj zjutraj na vernih duš dan, 2. novembra najbolj verjetno l. 1533, skupaj s svojim bratom Antonom pobegnila od doma: brat je potrkal na samostanska vrata pri dominikancih, ona pa pri karmeličankah. Ločitev, posebno še ta skrivnostna ločitev od ljubljenega očeta ji je bila tako težka, da so se ji na potu v samostan po njenih občutkih vse kosti od bolečin v sklepih premikale. Lahko si je predstavljala boleost svojega očeta, ki bo še isti dan poslušal mrtvaško zvonjenje in objokoval svojo hčer, ki je za njega na tem svetu tako rekoč umrla. V avtobiografiji pravi, da je tedaj v resnici prestala smrtne bolečine; a prestala jih je tako junaško, da jih nihče niti opazil ni.

Bog je njeno velikodušnost bogato poplačal. Takoj po vstopu v samostan sta jo navdala tak mir in tako veselje, da sta ji kot tolažba zadostovala za vse poznejše življenje. »Ut autem habitum sacrum assumpsit, statim Deo me illuminante intellexi, quomodo ipse adsit et opem ferat iis, qui, quo ipsi servant, sibimet vim inferunt. — In ipso habitus assumpti momento summum mihi ex assumpto hoc statu gaudium exortum est, quod exinde usque in praesens numquam a me recessit et ariditatem, qua anima mea laborabat, in summam affectus teneritudinem commutavit, adeo ut quidquid ad Religionem spectaret, iucundum mihi esset ac delectabile.«⁵² Iz svojega srečnega pristana kliče Terezija vsem malodušnim na morju življenja ponižno in ydano: »si essem, quae aliis dare consilium deberem, numquam consulerem ut, cum bona aliqua inspiratio saepius alicui occurrit, eam ob metum initio incidentem executioni mandare negligeret: nam si pure simpliciterque solo Dei nomine suscipiatur, non est quod timeat, ne non feliciter sibi succedat, quia Deus ad omnia potens est. Sit ipse in

⁵² ASS I. c. 131.

aeternum benedictus.«⁵³ Zato priporoča jezuit Pinamonti sv. Terezijo kot zaščitnico za stanovitnost v poklicu⁵⁴.

V samostanu je sv. Terezija z vso gorečnostjo izpolnjevala svoje stanovske dolžnosti in še preko teh iskala prilik za dobra dela. Rada je čitala pobožne spise in v samoti objokovala napake svojega preteklega življenja. Bog ji je podelil dar solza. Bala se je le, da ne bi zanemarjala božjih milosti. Kakšno veselje jo je navdajalo pri obljubah na koncu novicijata, tega niti sama ne more z besedami izraziti. V 4. pogl. avtobiografije piše: »Verum quomodo hinc ulterius progrediar nescio, dum nimirum professionis meae formulam, et quanta resolutione et consolatione eam fecerim, ... in mentem revoco. Quae omnia sine lacrimis exponere nequeo, quae et sanguineae esse deberent, et ipsum mihi cor prae dolore dirumpi.«⁵⁵ Po Terezijini izpovedi dostavlja Ribera⁵⁶, da jo je tedaj tudi hudobni duh silno skušal: pri obljubah (in votis concipiendis) je prestala tako hudo dušno borbo (tantam spiritus repugnantiam) kakor tedaj, ko je iz domače hiše pobegnila v samostan.

Že v prvem letu samostanskega življenja njeno zdravje ni bilo trdno. Škodovala mu je — kakor tu sama izrečno pove — sprememba hrane in načina življenja. Preden je minulo drugo leto, je tako hudo zbolela, da ji avilski zdravniki niso mogli pomagati. V spremstvu svoje prijateljice Ivane Suarez se je po očetovem ukrepu napotila na deželo k neki ljudski zdravnici v jeseni l. 1535⁵⁷. Do spomladi je na tem potu počakala pri svoji sestri Mariji. Mimogrede je obiskala zopet svojega pobožnega strica, ki ji je podaril Tercer Abecedario frančiškanskega ascetičnega pisatelja Frančiška de Osuna († pred 1542). Ta spis je bil Tereziji zelo dobrodošel; cenila ga je vse življenje. Iz njega se je naučila zbranostne molitve. V svojo avtobiografijo je iz njega povzela misli 22. poglavja. V samostanu San José v Avili še danes hranijo izvod Osunovega Abecedarija, ki ga je rabila Terezija. Z Osunom ima Terezija marsikaj skupnega, a v mistiki ga je daleko prekosila. Za časa svojega bivanja pri sestri si je apostolska mlada redovnica, ki je pokazala tako odločilen vpliv na svoja brata Rodriga in Antona, upala spreobrniti pohujšljivo živečega duhovnika, kar se ji je tudi

⁵³ Istotam.

⁵⁴ Istotam.

⁵⁵ ASS I. c. 133.

⁵⁶ ASS I. c. 560.

⁵⁷ O kronologiji glej ASS I. c. 130, 133, 137, 138.

pozneje pri nekem drugem duhovniku posrečilo. Trimesečno zdravljenje pri ljudski zdravnici pa je njeno telesno življenje spravilo dobesedno na rob groba. Julija meseca l. 1536 so jo še komaj spravili domov v očetovo hišo. Zdravniki so nad njenim ozdravljenjem popolnoma obupali. Vse bolečine pa je Terezija prenašala z največjo potrpežljivostjo. V tolažbo so ji bile knjige Gregorja Velikega o Jobu. Sredi avgusta je padla v tako globoko nezavest, da je ležala kakor mrtva. Vsi so mislili, da je umrla, in v samostanu so ji v resnici že izkopali grob, kamor naj bi jo prenesli z očetovega doma. A še o pravem času se je iz nezvesti zbudila. Zdelo se ji je, kakor da jo je Bog obudil od mrtvih, a njen izraz je bil hujši od smrti; tudi gibati je mogla samo en prst desne roke. V tem stanju je ostala pri očetu do prihodnje cvetne nedelje, na kar so jo prenesli v samostan. A za ohromelostjo je trpela vsega skupaj tri leta, dokler se ji ni zopet povrnilo zdravje na čudežen način po priprošnji sv. Jožefa. Po kronologiji Bollandistov se je to zgodilo sredi l. 1539, ko je bila stara 24 let. Ves naslednji čas, dokler ni začela reformirati samostane, je prebila v samostanu Učlovečenja v Avili.

Nekako 18 let je občevala z znanci, prijatelji in dobrotniki samostana, ki so prihajali na obisk in so predvsem želeli razgovarjati se s Terezijo. Imela je, kakor rečeno, to lastnost, da je ljudem zelo ugajala. A zli duh se je vprav te njene lastnosti hotel poslužiti njej v pogubo. Sicer ni v tem oziru nikdar prekršila samostanskih pravil in je v razgovorih navajala obiskovalce, med njimi celo svojega očeta, k premišljevalni molitvi in k pobožnemu življenju sploh. Njen lastni duhovni napredek pa je vendarle trpel škodo. Medtem ko je druge učila premišljevat, je sama eno celo leto (okoli 1541) premišljevanje opuščala. Tedaj ji je bilo 26 let. Iz napačne ponižnosti se ni smatrala vredne, da bi občevala z Bogom, ki ga je po občevanju s posvetnimi ljudmi zanemarjala. Po merilu tiste visoke popolnosti, h kateri je bila poklicana, je živela tedaj zelo nepopolno, dočim v resnici naša popolnost in popolnost njenih sosestra ne dosega niti tiste njene nepopolnosti⁵⁸. Bog jo je namreč vodil više in više. Že l. 1537 ji je Kristus razodel, da mu njeno občevanje z izvestno osebo ni všeč. Opominjala jo je tudi neka sosestra sorodnica, ki pa se ji je zdela skrupulantna. Terezijo je bolelo, da se ni mogla popolnoma posvetiti

⁵⁸ ASS I. c. 147.

Bogu⁵⁹. Dominikanec, ki je bil spovednik njenega očeta in s katerim je prišla v dotiko ob očetovi smrtni postelji, jo je zopet pridobil za premišljevalno molitev. Te se je torej oprijela, občevanja s svetom pa le še ni pustila. Zato pa se je njena notranja borba poostrila: »Maxime laboriosam et poenosam tunc vitam vixi: nam in oratione defectus meos et apertius et liquidius perspiciebam. Ex una quippe parte me vocitabat Deus et ex altera mundum ego sequebar. Quidquid erat Dei et divinum, magnae quidem mihi voluptati erat; sed quae mundi erant, arcte me colligatam tenebant. Videbar scilicet duo haec adeo ab invicem dissona et inimica, vitam videlicet spirituales ac delectationes, consolationes et recreationes sensuales ad quamdam velle concordiam redigere et mutuo reconciliare.«⁶⁰ Tako se je borila, padala in vstajala in zopet padala, kakor pravi na nekem mestu, skoraj 20 let: »Procellosum et tempestuosum hoc mare viginti prope annis navigavi, alternis modo labendo, modo resurgendo, sed imperfecte admodum, eo quod post resurrectionem ad vomitum mox redirem.«⁶¹ Opozarjamo, da v tem njenem nihanju nikakor ne odseva nihanje njenega stoletja, to je, posvetnega življenja. Ona je nihala v čisto drugi, namreč mistični, sferi. Kako veliko mistično trpljenje je že tedaj okušala! »Hoc dicere scio, isthunc vivendi modum ita acerbum et difficilem esse, ut nullus eo fingi darive videatur posse difficilior: neque enim fruebar Deo neque ullam e mundo voluptatem capiebam. Cum enim in mundanis recreationibus eram, mox ut mihi in mentem redibat, quid Deo deberem, quamdam in iis amaritudinem sentiebam; cum vero cum Deo conversabar, affectus et desideria mundana me inturbabant. Haecque pugna ita quidem poenosa et permolesta est, ut nesciam quomodo eam vel ad mensem ferre potuerim, nedum ad tot annos.«⁶² Nove božje milosti, ki jih je vkljub tej svoji nevrednosti prejemala, so njeno trpljenje še povečavale: »Longe mihi, pro meae naturae conditione, gravius erat gratias a Te recipere tum, cum in graves culpas incidissem, quam flagellari et affligi: nam revera magis mihi per unicum, quam accipiebam, gratiam confundi videbar et annihilari, quam per multas infirmitates et plurimas alias molestias simul junctas.«⁶³

⁵⁹ ASS I. c. 144.

⁶⁰ ASS I. c. 141.

⁶¹ ASS I. c. 144.

⁶² Istotam.

⁶³ ASS I. c. 143.

Ni čudno, če so bili Tereziji v tej njeni veliki ponižnosti v posebno tolažbo in spodbudo veliki grešniki-spokorniki, kakor sv. Marija Magdalena in sv. Avguštin: »Nam Sancti, quos Dominus, postquam in peccatis vixissent, tandem ad se vocavit, permagnae mihi semper consolationi fuerunt.«⁶⁴ Kakor Magdalena se je končno, ganjena po božji milosti, zgrudila h Kristusovim nogam, h kipu razbičanega Zveličarja v samostanu v Avili. Tedaj je tudi prvikrat dobila v roke Izpovedi sv. Avgušтина »disponente, ut quidem apparet, Domino«. V njih je zazrla sliko svojega omahovanja: »Ut ergo illas sancti Augustini Confessiones legere coepi, mei ipsius in iis imaginem videre visa sum serioque me et ex animo huic glorioso Patri commendare coepi.«⁶⁵ V primerjanju same sebe z velikimi grešniki-spokorniki je Terezijo bolelo le to, da so se oni, včasih po dolgi borbi, božjemu klicu vendar enkrat za vselej odzvali, dočim se mu je ona tolikokrat izneverila: »Unum hoc me deiciebat et angebat, scilicet eos non nisi semel a Domino vocatos esse et exinde non amplius recidissee, me vero toties vocatam semper ad vomitum rediisse.«⁶⁶ Ko je pri čitanju Avguštinovih Izpovedi prišla do tistega mesta, kjer navaja Avguštin za njega odločilni klic: »Tolle, lege«, se ji je zdelo, da velja ta klic tudi njej: »non aliter commota sum ac si eadem a Domino voce compellarer.«⁶⁷

Od tedaj je Terezija začela živeti novo življenje. Pod neposrednim vodstvom božjim in pod vodstvom svojih spovednikov je vstopila v hišo Gospodovo, v svoj »Castillo interior«, v njegove najsvetlejše dvorane. Njen samostan se je izpremenil v »Grad duše«, v katerega jo je Bog od početka klical. Božji svet je od tedaj naprej začela gledati v vse lepšem solncu. Terezija ni bila slepa za lepoto stvarstva: »Plurimum quoque me iuvabat videre campos, aquam, flores: his quippe in rebus Creatoris ipsius memoriam inveniebam: hae, inquam, me excitabant et recollectam faciebant, librique alicuius vicem praestabant.«⁶⁸ Njen »dušni grad« je obdajal tisti lepi »dušni vrt«, o katerem govori po svojem popolnejšem spreobrnenu do 23. poglavja svoje avtobiografije. Šele v 23. poglavju sledi nadaljevanje avtobiografije, o katerem pravi: »Sequentia ergo velut novus futura sunt liber, nova, inquam, et alia vita; quam enim

⁶⁴ ASS I. c. 148.

⁶⁵ Istotam.

⁶⁶ Istotam.

⁶⁷ Istotam.

⁶⁸ Istotam.

hactenus vixi, mea vita fuit; quam vero vixi iam inde ab eo, quo hanc orationis materiam coepi declarare, est illa, quam in me Deus, ut mihi quidem videbatur, vivebat. Credo enim impossibile plane mihi fuisse tam brevi tempore tam pravās consuetudines et opera ita deserere. Benedictus sit Deus, quod me a meipsa liberavit.«⁶⁹ Ker nam je v tem poglavju šlo za njeno človeško podobo, je torej čisto naravno, da poglavje zaključimo, zlasti še, ker za nadaljnje izvajanje ne potrebujemo ničesar več.

III. Najnovejša publikacija Mohorjeve družbe.

Vsega prednjega in naslednjega bi ne bili napisali, če bi Mohorjeva družba l. 1931 ne bila izdala knjižice pod naslovom »Franc Terseglav. Med nebom in zemljo. Velika žena in njen čas. (Sveta Terezija Avilska 1515 — 1582)« in če bi o tej publikaciji ne bile izšle izvestne ocene (Slovenec, Beseda, Naša Zvezda), v katerih se razodevajo pretenzije o velepomembnosti Terseglavovega spisa, kakor da je »v naši književnosti edinstven primer kulturnozgodovinske študije 16. stoletja«, ki jo »more dati le človek T.-ove filozofske in teološke izobrazbe, če hoče, da ga kdo upošteva in proučuje«.

Na podlagi takih izjav se človeku vsiljuje misel, da te publikacije znanstven teološki list ne sme prezreti. Ako naj ima znanost namen služiti resnici, potem je to v tem slučaju vsekakor potrebno. Popraviti moramo zmotne sodbe, ki so jih navedene ocene skušale razširiti na škodo resnici, predvsem v stvarnem in metodičnem oziru.

6. Metodične pripombe. — Kaj je hotel pisatelj, nam v spisu samem nikjer izrečno in jasno ne pove. Epilog hoče to nejasnost samo zagovarjati, odstraniti je tako ali tako ne more več. Z naslovi si tudi ne moremo pomagati. Ali naj glavni naslov »Med nebom in zemljo« znači, da je 16. stoletje nihalo med nebom in zemljo in da je z njim nihala tudi sv. Terezija, da pa je kljub temu sv. Terezija svetilnik med nebom in zemljo? Že zgoraj smo pojasnili, kako je umeti nihanje 16. stoletja med nebom in zemljo v primeri z nihanjem sv. Terezije: da se je nihanje sv. Terezije vršilo v čisto drugi sferi, a nikakor ne v njeni najbolj karakteristični periodi. Iz obeh podnaslovov nam ni jasno, ali hoče pisatelj razpravljati samo o sveti Tereziji, kakor kaže drugi podnaslov, ali tudi o njenem času, kakor obeta prvi podnaslov.

Šele v epilogu nam pisatelj razodene, da je hotel napisati za »naše ljudi« življenjepisa sv. Terezije tako, da bi podal odstavke iz njene avtobiografije in jih zvezal v celoto. Ni mu šlo torej za kritično znanstveno biografijo sv. Terezije, za katero bi bilo treba vpoštevati ne le njeno avtobiografijo, ki jo je napisala 17 let pred svojo smrtjo in je iz nje marsikaj namenoma izločila, temveč tudi vse ostale vire. Pri Bollandistih obsega gradivo 681 foliantnih strani.

⁶⁹ ASS I. c. 149.

Pravilno se je pisatelj zavedal, da je treba podati življenjepis sv. Terezije v časovno-zgodovinskem okviru. To je znana resnica, ki jo mora vpoštevati vsak biograf te ali one osebnosti. Terezijinega časa se je pisatelj lotil takoj v prvem poglavju. Ali pa mu je bilo jasno, kako naj reši vprašanje časa? Ali naj popisuje vse, kar se je v tistem času godilo, ali pa le tiste časovne dogodke in momente, s katerimi je sv. Terezija v taki historični zvezi, da bi je sicer ne mogli prav razumeti. Pisec se je omejil na oris religioznega življenja Terezijinega časa. Pri tem so se mu »izvajanja kmalu po prvih straneh razširila v čedalje obsežnejšo sliko religioznega vrenja in stremljenj 16. stoletja, tako podobnega našemu«. Ta izjava je za kritika čisto odveč; kajti kar se nam nehote razširja v to ali ono smer, to mi lahko hote popravimo, če se le lotimo svoje naloge pravočasno. Pisatelj je obtičal v opisovanju Terezijinega časa. Sam prizna, da je sv. Terezija »ostala prikrajšana«. V kakem zmislu »prikrajšana«? Iz pisateljevih besed v epilogu bi mogli sklepati, da je v orisu njenega časa podal že tudi oris njenega zunanjega življenja, ker pravi, da mu je zmanjkalo »prostora in časa, da bi naslikal njeno izredno notranje življenje, kar bi šele dalo delcu potrebno dopolnitev«. Tudi ta izjava dokazuje, da pred pisanjem ni imel dobro premišljenega načrta. Zato pa je spis težko, oziroma nemogoče popraviti in dopolniti. Če je v njem že podano zunanje življenje sv. Terezije, kako naj bo spis kot podoba 16. stoletja »celota zase«? S spisom naj bi bili postavljeni »temeljni kamni za celotno karakteristiko velike žene«. Kako, če pa njeno izredno notranje življenje še ni prikazano v svojih temeljih? Če je potrebna samo »dopolnitev« spisa z ozirom na »izredno notranje življenje« sv. Terezije, čemu potem njen življenjepis šele obetati? Če naj bi dotični življenjepis sedanji spis samo dopolnil, bi zopet ne bil popoln življenjepis, ker bi ne bil celota zase; če bi pa hotel biti popoln, bi pričujočega spisa ne dopolnjeval, temveč ga ponavljal. Kakšni so tisti temeljni kamni za celotno karakteristiko velike žene, položeni v tem spisu, bomo videli pri stvarnih pripombah. (Glej spodaj na str. 164—168.)

Druga metodična napaka Terseglavovega spisa je, da je premalo pazil na tiste »*motiones gratiae*«, ki jih v svetniški biografiji nikakor ne moremo pogrešati.

Tretja metodična napaka je, da pisatelj praktično ne razlikuje, kaj sme in mora sam vedeti in kaj sme in mora drugim povedati. Res je, da moramo dobo svojega junaka dobro poznati, to pa zaradi tega, da vidimo, kaj lahko za biografijo uporabimo, ne pa, da brez pravega ozira na biografijo razgrinjamo pred čitateljem vse svoje poznanje dotične dobe. V biografiji ali v kaki specialni zgodovini ne smemo splošne zgodovine nikdar enostavno ponavljati, ampak zgolj uporabljati ali aplicirati. Didaktično nagnjenje ne sme pisatelja v znanstvenem spisu nikdar dovesti tako daleč, da bi ex professo in na široko iz splošne zgodovine navajal splošno znane stvari zato, ker mu bodo čitatelji za tiste podatke »slučajno« hvaležni. Le iz te slučajne koristi si moremo razlagati zadovoljnost nekaterih čitateljev in ocenjevalcev T.-ovega spisa. Toda pomislimo samo, kam nas taka

slučajnost lahko dovede. Zares veliko je število svetnikov, ki jih je Cerkev rodila v 16. stoletju. Po pisateljevi metodi pa bi pri vsakem izmed teh lahko navajali in opisovali dogodke 16. stoletja na popolnoma isti način, to je, popolnoma iste dogodke brez ozira na to, da se svetniki drug od drugega razlikujejo. Ali se ne bi takega čtiva naravnost naveličali? Ali nam ne bi vsled ponavljanja postalo dolgočasno? Ali ne bi čitatelji po takih slučajih, a posteriori, po lastni izkušnji prišli do prepričanja, ki je izšolanemu metodiku lastno že a priori, da tako obravnavanje ne spada v specialno zgodovino ali v biografijo, temveč edino pravilno v občno zgodovino. To spoznanje je na historičnem področju marsikateremu začetniku dolgo časa tuje⁷⁰.

Za zgled res vzorne in moderne biografije iz hagiografskega področja naj navedem biografijo sv. Frančiška Borja (1510—1572), torej tudi svetnika 16. stoletja, ki jo je izdal O. Karrer (Freiburg 1921). Franc Borja je bil jezuit in jezuitski general ter v osebnih stikih s sv. Ignacijem Lojolskim. A kje najdemo v Karrerjevi biografiji ponavljanje splošne zgodovine o jezuitskem redu in o njegovem ustanovitelju, kakor v Terseglavovem spisu o sv. Tereziji? Dalje se je v Francu Borja pretakala kri Aleksandra VI. A Karrer se nikjer ne porazgublja v opisovanje življenja Aleksandra VI., temveč ga markantno navaja samo za umevanje sv. Franca Borja, in sicer pri vprašanju, kako je mogla iz Aleksandrovega močvirja pognati tako lepa cvetka, in zakaj se je Franc Borja tako hudo pokoril; končno, ali je bila večja slava ali sramota rodbine Borja⁷¹. Potem lahko navedemo kot vzor moderne svetniške biografije Baurovo delo *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 zv., München 1929/30 (glej Lukmanovo poročilo v BV X, 1930 str. 343—351). Tudi tu se nam ne predstavlja nikaka voščena figura ali mrtva konstrukcija, temveč bitje iz resničnega mesa in krvi. Tu nahajamo galerijo oseb, ki so prišle v dotiko s Krizostomom in katerih značaji so mojstrsko orisani. Krizostom je živel v stoletju velikih cerkvenih očetov in velikih herezij. Toda Baur nikjer ne našteva in ne riše cerkvenih očetov in herezij tako, da bi splošno zgodovino enostavno ponavljal, kakor to dela pri pogledu na 16. stoletje »po novodobnem načinu hagiografije« (!) Terseglav »z umetniško intuicijo in nenavadno spretnostjo« (!).

Zgoraj smo navedli za zgled biografijo Franca Borja tudi namenoma zato, ker nam Karrer tako lepo in pravilno razloži zvezo sence s svetlobo, greha s čednostjo. To bi bil moral storiti tudi Terseglav, kolikor nam služi v boljše umevanje sv. Terezije, ne pa pisati tako, da človek dobi vtis, kakor da se je mogoče preboriti do spoznanja resnice le ali vsaj tudi z doživljanjem strasti, z grehi

⁷⁰ Podobne nedostatke ima delo R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain, son milieu, ses facultés, son oeuvre*, Paris 1922 (652 strani). Prim. *Analecta Bolland.* t. 43, str. 229—232. — Fantastičen roman o sv. Tereziji je napisal Edmund C a z a l, *Sainte Thérèse*, Paris 1921. — Čudno je, kako je eden izmed ocenjevalcev Terseglavovega spisa mogel pogrešati v njem še gospodarsko zgodovino 16. stoletja.

⁷¹ O. Karrer, *Der heilige Franz von Borja*, Freiburg 1921, str. 1, 3, 98, 219.

in zablodami. Čtivo napravi vtis, kakor da je to nekaj velikega, da je 16. stoletje zato velik čas (str. 6), da je zato »orjaško stoletje« (str. 157). Sv. Terezija je res velika, toda ne po tej »veličini«. Ker jo je pisatelj postavil v ta okvir, jo je postavil v napačen zgodovinski okvir. Sv. Terezija je že v mladosti spoznala ničnost sveta, ne da bi bila prej doživela kako »razočaranje«, velike grehe in zablode. To spoznanje izza njene mladosti jo je vodilo in jo opominjalo kot glas vesti. Gnalo jo je kvišku bolj kot pogled na zlobo sodobnega sveta. Njeno gledanje na sodobno zlo je treba ugotoviti, ne pa ga a priori izkonstruirati.

7. Stvarne opazke. — V mali knjižici, ki obsega 160 strani, je posvečenih sv. Tereziji le 12 strani. Na str. 32—36 nam avtor pod naslovom »Hči hrabrega rodu« popisuje, da je Terezija posedovala vse odlike svojega plemiškega stanu: viteškega duha, vztrajnost, skrajno odločnost in dovršene oblike zunanega vedenja, a se pri tem kmalu ponavlja in izgubi v naštevanje napak, ki so jih imeli Španci njene dobe, ona pa ne. A potemtakem ji tiste njene vrline vendar niso lastne zato, ker je bila »hči hrabrega rodu«. Dalje nam na strani 52—53 popisuje pod naslovom »Bol svete Terezije« njeno bol pri pogledu na protestantsko krivoverstvo, ki pa zanjo vendar ni individualno značilna, in je zato odstavek pogrešen. Za sv. Terezijo je značilna bol njenega mističnega življenja. Končno nam na str. 154—160 vsaj na koncu skuša podati kratko skico njenega življenja.

V poslednjem odstavku napak in neresnic res kar mrgoli. O sv. Tereziji dobimo popolnoma napačno sliko, ki smo jo že prej videli postavljeno v napačen zgodovinski okvir. Kot njen prvi življenjepisec se navaja jezuit Ribadeneira, ki pa je bil v resnici prvi biograf sv. Ignacija Lojolskega, dočim je bil prvi biograf sv. Terezije jezuit Ribera. Njenega očeta T. tako rekoč ironizira. Pravi, da je bil marljiv bravec »Življenja svetnikov«, ki se je le malokdaj nasmehnil v svojem življenju in je »zelo strogo sodil življenje«. Ali je bil mar janzenist, oziroma predhodnik janzenizma? Odkod je pisatelj zajel to mrko sliko? Ko se spomni Terezijinih vrlin, se čudi, da si je izbrala redovniško življenje. Temu se lahko čudijo ljudje, ki imajo smešne predsodke o redovniškem življenju, ne pa resen pisatelj. Ali je mar takih ljudi škoda, če gredo v samostan? Neresnična je trditev, da je Terezija »silno ljubila svet«, »strastno ljubila« in da je bila »zelo častiželjna«. Pisatelj je zamenjal čut za dobro ime s častiželnostjo. Potem trdi, da je bila »nadvse neodvisnega značaja«, v zvezi s trditvijo, da »taki ne spadajo prav v samostan«. Če pisatelj misli, da ni imela duha pokorščine, se moti; če pa misli, da se s samostanskim življenjem ne strinja tako lep značaj, kakršnega je imela sv. Terezija, ima o samostanskem življenju čudne pojme. Sploh dobimo vtis, kakor da Terezija ni imela poklica za samostansko življenje. Te prve vtise potrjuje z izmišljenimi občutki sv. Terezije po vstopu v samostan. Kako more trditi, da je bila Terezija kot deklič »nekoliko razposajena« in »zaljubljena«? Kronološki red je zmešan. Ni res, da je Terezija po poroki sestre Marije

najprej očetu gospodinjala na gradu. V resnici jo je takoj ob priliki poroke poslal k avguštinkam. A ni je poslal tja »na strogo pokoro«, ampak da jo reši slabih vplivov, in ne zato, ker je »zvedel za njeno ljubimkanje«, ki ga ni bilo. Odkod je povzel, da je imela pri avguštinkah slabo hrano in nezdravo stanovanje in da se ji zaradi tega samostansko življenje ni priljubilo? Ali zato, ker po izvestnih pred-sodkih drugače biti ne more in je že zato škoda pošiljati otroke v samostanske penzionate? Odkod ima, da je po njenem povratku domov vsakdo pričakoval, da se omoži ali pa da ostane pri očetu do smrti za gospodinjo? Saj se je vendar bolna vrnila domov. Kako more trditi, da je bilo ženinov na izbiri? Pravi, da za samostan ni bila namenjena. Saj je samostansko življenje vendar poklic in ga noben človek drugemu ne more nameniti, kakor so včasih napačno delali z »oblati«. Odkod ima, da je oče ni smatral vredne tako vzvišenega poklica; da je »vsak groš dvakrat obrnil, preden ga je izdal«? Z vso gotovostjo trdi, da je Terezija vstopila v samostan l. 1535, ko je bila stara vprav 20 let. A videli smo, da to ni tako gotovo. Po vstopu v samostan nam predstavi Terezijo v tako žalostnem razpoloženju, da bi se nam v srce zasmilila, če bi bilo resnično. »Nedolžna dogodivščina z mladim sorodnikom« da jo je »brez dvoma potlačila«. Zdi se nam, kakor da bi se bila v samostan nepremišljeno zaletela, kot n. pr. Luther. Pravi, da je vstopila v samostan zato, ker ji je bil svet premalo: razmere v svetu so bile zanjo premalenkostne, preskromne za njenega velikega duha. Ali ne zvenijo take trditve, kakor da je vstopila v samostan iščoč samo sebe, iz sebičnosti, iz samodopadljivosti, iz nekega napuha. Saj je bil tudi Evi svet premalo, ko je grešila. Bog da je bil cilj »njenega strastnega stremljenja«? Pisatelj zelo poudarja strastnost 16. stoletja, da je tudi Terezija strastno ljubila svet (str. 157) in da »je vsa otrok svojega časa in je preživljala vsa njegova skrajna nasprotja«, ko so »mnogi globoko bredli po grehih in zmotah, strastno iščoč Resnice« (str. 153). Strastnost sv. Terezije v svetu so v duhu svojih nazorov poudarjali janzenisti. Njim je tudi čista ljubezen do Boga strast, saj se človek po njihovih naukih božji milosti ne more ustavljati. V resnici pa pravo duhovno življenje ne pozna strastnosti; razvija se v duhovni svobodi pod vodstvom modrosti, sicer lahko zabrede. Pisatelj trdi, da je bila Terezija telesno zdrava »ko dren« in da je v tisti bolezn i v prvem času svojega samostanskega življenja ozdravela »po zaslugi svoje klene narave«, dočim smatra sv. Terezija tisto ozdravljenje za čudež po priprošnji sv. Jožefa. Ali so besede, ki jih navaja na str. 159 v narekovaju res besede sv. Terezije? V 6., 7. in 8. poglavju njenih »Ustanovitvev«, kjer govori o ravnanju z melanholičnimi in bolnimi osebami, jih nisem našel. Končno trdi, da je Terezija prva zopet odkrila vrednost in lepoto duše. Ali je mar Cerkev med tem pozabila na Kristusov nauk: »Kaj pomaga človeku...«? Med španskimi mistiki je pred njo razpravljal o lepoti duše Juan de Avila (1504—1569) v svojem spisu Audi filia⁷².

⁷² Pfandl o. c. 161.

Na drugih mestih omenja pisatelj sv. Terezijo le mimogrede in na način, kakor da hoče opravičevati razpravljanje o stvareh, ki bi jih čitatelj v Terezijini biografiji ne pričakoval. Tako n. pr. piše, da so turški »pohodi in načrti proti krščanskemu kulturnemu svetu strašili tudi sveto Terezijo, ki je s svojim velikim umom zasledovala vse važne dogodke svojega časa in je reagirala nanje« (str. 9); da Terezija svojo »dobo v svoji osebi in delu tako rekoč vso odseva« (str. 14); primeri dalje str. 37, 52, 57, 58, 61.

To so emfatične trditve, ki zapeljujejo v zmoto, kakor da je bila sv. Terezija os zgodovine 16. stoletja. V njih se očituje težnja po nepotrebnih idealizaciji sv. Terezije, ki preveva ves spis. Če najde pisatelj kaj dobrega pri kateremkoli sodobniku sv. Terezije, hitro podčrta, da nahajamo isto tudi pri njej. Velike dobre in zle sodobnike riše, kakor da bi bilo sv. Tereziji že to samo v čast, da so živeli v njeni dobi. Časovno bližino sv. Terezije napram velikim osebnostim in dogodkom ugotavlja z nepotrebnim preračunavanjem, koliko je bila tedaj svetnica stara. Tipičen je primer na str. 117, kjer govori o Tomažu Moru, »ki ga moramo tu omeniti... ker ga nikakor ne smemo prezreti v vrsti velikih sodobnikov svete Terezije, ki je bila dvajset let stara, ko je ves katoliški svet pretresla vest o mučeniški smrti tega izrednega moža«. Drugi primeri na str. 11, 12, 22, 32, 58, 59, 64, 66, 94, 97, 103, 104, 132, 148.

To je domala vse, kar izvemo od Terseglava o sveti Tereziji. Taki so pri njem »temeljni kamni za celotno karakteristiko velike žene«!

Večinoma pa pisatelj govori o stvareh, ki se sv. Terezije ne tičejo in ne spadajo v uvod v njeno avtobiografijo. Zato nam teh prav za prav ni treba ocenjevati. Vendar se nam zdi dobro, če opozorimo na nekatere točke.

Na str. 16 govori o posvetni oblasti kot eni izmed ran, »na katerih je sveta Cerkev krvavela, ko se je iz nemške dežele bližal vihar krivoverske reformacije«. Pri tem omenja ruskega pisatelja Dostojevskega, ki je zapadnim kristjanom v svojih »Bratih Karamazovih« očitil, da so podlegli tretji skušnjavi, s katero je skušal satan Kristusa, ko mu je ponujal v posest vsa kraljestva zemlje. Pisatelj sicer ne reče, da se z Dostojevskim strinja, vendar dobi človek tak vtis, sicer bi Dostojevskega ne bilo vredno brez pripombe navajati. Pogrešnost in neoriginalnost naziranja Dostojevskega je nedavno v dveh aktualnih razpravah dokazal prof. Grivec⁷³. Ko se je pisatelj lotil pisanja, sta bili razpravi že natisnjeni.

Savonarola imenuje pisatelj svetega, a neprevidnega moža (stran 28). A to je mnenje le nekaterih historikov; drugi pa po pravici zahtevajo za svetost ponižnost, spoštovanje in pokorščino napram zakoniti oblasti. Savonarola je bil goreč, a zaslepljen prerok. Gorel je za zveličanje duš in je vedel, koliko se jih lahko pogubi spričo pohujšljivega življenja papeža Aleksandra VI. Zaslepljen pa je bil,

⁷³ Grivec, Fjodor Dostojevskij in Vlad. Solovjev, BV XI (1931) in posebej; Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo, BV XI (1931).

ker se ni zavedal zadosti jasno, da je tudi Aleksander VI. zasedel sv. stolico po božji Previdnosti, ki je hotela dokazati, da Cerkve niti pregrehe na najvišjem mestu ne morejo uničiti. Savonarola pa se je prav tega bal; zato je začel nastopati kot prerok in Cerkvi napovedovati strašne božje kazni. Kot prerok se je postavil za javnega sodnika nad zasebnim papeževim življenjem, za kar ni imel nobene pravice. Po naukih cerkvenih očetov se more iz takega nastopa proti zakonitim predstojnikom roditi večje pohujšanje kakor pa iz osebnih pregreh predstojnikov. Zanimivo je, da je tako pohujšanje bolj kot ljudstvo doživel sam Savonarola, ko se je po uspehih svoje gorečnosti povzpел do nepremagljive samozavesti. Ni se pokoraval papežu, ki mu je prepovedal nadaljnje pridigovanje, in tudi izobčenja, ki ga je zadelo, ni maral priznati. Konfrontacija Savonarola s papežem Aleksandrom VI. kaže, da je peccatum spirituale večji in usodnejši kakor peccatum carnale. Da ga je po rablju zadela ista usoda ko Jana Husa, ne moremo reči, če se spomnimo, da je bil Hus sežgan živ, Savonarola pa mrtev. Da ga je zapustilo ljudstvo, ki ga je prej oboževalo, ni bil le demagoški uspeh njegovih političnih nasprotnikov, ampak v temelju tisto, morda nezavestno, pohujšanje, ki mu ga je dal s svojim nastopom. Izza njegovih dni pa skoz do danes so se ohranili taki, ki jim je njegov goreč nastop tako imporniral, da niti sami niso doživeli pohujšanja, niti niso mogli razumeti onih, ki so se nad njim pohujševali. Napako so napravili v tem, da so sami sebe postavili za merilo drugim, da niso upoštevali psihologije širokih krogov, po kateri je treba uravnati lastno delovanje ne le kot taktiko — izraz, ki danes preveč diši po politiki — temveč tudi kot moralno dejanje.

Na str. 13 pisatelj trdi, da imenujejo zgodovinarji dobo, ki je sledila protestantski revoluciji, dobo protireformacije, dočim jo sam imenuje katoliško renesanso. Ker zgodovinarjev ne loči, bi utegnil kak čitatelj misliti, da je pisatelj prvi, ki je nastopil proti spakodranemu imenu »protireformacije«. Kdor pozna moderno zgodovinsko literaturo, ve, da se oznaka »protireformacija« vedno bolj opušča. — Prevajanje naziva *Sacrum imperium romanum nationis germanicae* z »državo« (str. 59) vodi v napačno pojmovanje bistva in značaja srednjeveškega rimskega cesarstva. — Aleksander VI., pravi na str. 24, da ni imel zmisla za prepoved krščanske nravi, kmalu za tem pa na str. 25, »da je ta bistrumni mož sam uvideval potrebo reforme vsaj iz razlogov modrosti in koristnosti«. Res je, da mu ni manjkalo te uvidevnosti, manjkalo mu je po lastni krivdi le npravne moči za izvajanje reforme, ki bi jo bil moral začeti, kakor je sam priznal, najprej pri sebi. — Na str. 84 trdi, da je imel sv. Ignacij Lojolski pri ustanovitvi svoje družbe pred očmi povodenj protestantizma. Na str. 91 trdi bolj pravilno, da si je bil sam izvolil najprej misijonski poklic. Na str. 70 omenja brez imena nekega sodobnega pisatelja, ki primerja sv. Ignacija Ljenu. To primero nam nudi pisatelj René Fülöp-Miller na str. 31 s. svoje zanimive kulturnozgodovinske monografije *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, ki je nedavno izšla v založbi Grethlein & Co. v Leipzigu (brez letnice)

in obsega več kot 576 strani⁷⁴. S kakšno rezervo se lahko rabi tista primera, opozarja točno že Fülöp-Miller sam. — Na str. 120 trdi o Tomažu Moru in kardinalu Fisherju, da ju je Leon XIII. l. 1886 proglasil za svetnika. Dejstvo pa je, da sta bila tedaj prišteta blaženim; šele 18. junija 1930 je papež Pij XI. odredil, naj se nadaljuje proces za njuno kanonizacijo⁷⁵. Zato na str. 25—26 pravilno, čeprav nedosledno, pove, da sta bila tedaj samo beatificirana. — Na str. 108 trdi pravilno, da je bila tretja žena španskega kralja Filipa II. »neka francoska kraljična«, na str. 125 pa jo je izpodrinila kraljica Marija Katoliška, ki je bila v resnici njegova druga žena. — K str. 146 je treba pripomniti, da se je nemški dominikanec inkvizitor imenoval Henrik Institoris, ne Insistoris.

8. V jezikovnem oziru dodam naslednje opazke. Pisava tujih imen je nedosledna. Piše n. pr. Borha, Pikolomini, Las Kasas, de la Gaska, Ivana Dark, Valoa, Himenes, Suares, Kihot, Servantes, de Sépeda, de Aumada, igenoti, gizi itd., kakor se izgovarjajo, potem pa zopet Las Casas, Wiclif, Goethe, Hohenzollern, Shaw, Howard, Boleyn, Wolsey itd., kakor se pišejo v rodnem jeziku. — Raba zamka »nič« na str. 33, 161 je napačna. — Okorno je izražanje »organiziran organizem« (str. 105), da so papeži prenesli »sedež svete stolice« v Avignon (str. 10), da so francoski kardinali »izbirali svojega papeža, kateremu so sledili drugi« (str. 11). Dvoumno je pisanje, da je Klemen VII. »Henrikovo priležništvo z Boleynovo nekaj časa trpel« (str. 116), da je zaradi inkvizicije trpela sv. Terezija (str. 42). — Iz nemškega jezika je povzeta fraza, iz kakšnega »lesa« je bil kdo (str. 99, 119, 150).

* * *

Ne morem pričujoče razprave zaključiti drugače kakor z željo, naj bi sv. Terezija, velika svetnica španskega naroda in vesoljne katoliške Cerkve, ob 350letnici svoje smrti pomagala svojemu narodu iz sedanjega težkega položaja, in da bi mi Slovenci čim prej dobili lep prevod njene avtobiografije s teološko-zgodovinskim kritičnim uvodom in komentarjem. Čas za skrajšnjo prireditev in izdajo takega prevoda je sedaj tem bolj primeren, ker dobimo v kratkem vzoren slovenski prevod Avguštinovih »Izpovedi«, ki jih je čista duša kongenijalne svete Terezije srčno vzljubila. Avguštinove »Izpovedi« in Terezijina avtobiografija sta dva korelativna, individualno živa, klasično čista lika in slavospeva občečloveškega in hkratu nadčloveškega trpljenja in veselja v borbi dobrega z zlom ali popolnosti z nepopolnostjo in v zmagi večne Dobrote in neskončnega Usmiljenja.

⁷⁴ Na str. 486 omenja med Pozzovimi deli tudi ljubljansko stolnico.

⁷⁵ Acta Apost. Sedis XXIII (1931), str. 131.

PRAKTIČNI DEL.

CERKVENA REFORMA FAKULTET ZA VERSKE NAUKE.

1. Z apostolsko konstitucijo »de Universitatibus et Facultatibus¹ Studiorum ecclesiasticorum« z dne 24. maja 1931² in s pripadajočimi naredbami kongregacije za semenišča in univerze z dne 12. junija 1931³ je močno reformiran in prvič v cerkveni zgodovini enotno urejen višji teološki študij⁴. Že dalj časa so se v cerkvenih krogih oglašali glasovi po taki reformi in unifikaciji, ki sta postali potrebni zlasti iz treh razlogov: teološkemu študiju je pretil težak razkol, ker so nekatere fakultete enostransko poudarjale spekulacijo, druge pa prav tako enostransko naglašale pozitivno in historično smer; ugled teologije je trpel, ker je doba teoloških študij nihala na fakultetah med štirimi in sedmimi leti; zahteve za dosego doktorata so bile po različnih fakultetah zelo različne⁵. Bilo je končno po nekaterih deželah, zlasti v Italiji in na Španskem, fakultet za verske nauke preveč⁶.

¹ Izraza facultas in universitas rabi konstitucija v običajnem modernem pomenu; univerza sestoji iz več fakultet.

² A. A. S. 1931, 241—262.

³ A. A. S. 1931, 263—284. Konstitucija in naredbe so izšle tudi v posebnem ponatisu z analitičnim abecednim indeksom (Liberia Vaticana). — Konstitucijo citiram s k. in naredbe (ordinationes) z n.

⁴ Od številnih poročil in interpretacij naj navedem: Bea, Die päpstliche Studienreform (Stimmen der Zeit 1931, 401—405); Ghellinck, La Nouvelle Constitution sur les Études (Nouvelle Revue Théologique 1931, 759—785); Maroto, In Const. Apost. »Deus scientiarum Dominus« de Universitatibus et facultatibus studiorum Ecclesiasticorum (Apollinaris 1931, 270—285, 386—396; Commentarium pro Religiosis 1931, 212—228); Ruspini, Novi propisi sv. Stolice o universitetima i fakultetima crkvenih nauka (Božoslovska Smotra 1931, 353—361).

⁵ V Rimu je bilo 15 različnih zavodov in kolegijev s promocijsko pravico; stavili so zelo različne pogoje za dosego akademskih stopenj. Na severu večkrat niso s pohvalo omenjali »rimskih doktoratov«, kar pa je bilo v splošnem krivično.

⁶ Apollinaris (1931, 442—451) prinaša po podatkih kongregacije za semenišča in univerze zanimivo razpredelnico o stanju fakultet za cerkvene nauke z dne 30. junija 1931. Naštevajo iz cele Cerkve 105 zavodov in kolegijev (slednji so brez fakultete) s promocijsko pravico. Teh 105 institutov šteje skupno 95 teoloških, 41 filozofskih in 32 juridičnih (za kanonsko in obojno pravo) fakultet. Od omenjenih 105 zavodov jih je v Rimu 15 (6 zavodov, ki imajo skupno 6 teoloških fakultet, 6 filozofskih in 4 juridične fakultete — tak zavod je n. pr. Gregorijanska univerza —, nadalje 7 višjih strokovnih institutov, n. pr. Biblični institut, Vzhodni institut in 2 kolegija: Sapienza in kolegij apostolskih protonotarjev). V ostali Italiji je 23 zavodov, ki imajo skupno 30 fakultet. Na Španskem je 12 cerkvenih univerz; vsaka ima 3 fakultete (teološko, kanonistično in filozofsko). Francoska ima 6 teoloških fakultet, 2 filozofski in 2 juridični, Nemčija ima 7 teoloških fakultet, Poljska 5 teoloških in 1 kanonistično, Avstrija 4 teološke in 1 filozofsko, Čehoslovaška 3 teološke, Jugoslavija in Madžarska 2 teološki fakulteti. Redovniki vodijo od omenjenih 105 zavodov 23, in sicer jezuiti 14, benediktinci 4, dominikanci 3, sulpicianci in oblaci Brezmadežne po 1 zavod.

2. Papež Pij XI. se je prepotrebne zadeve energično lotil. Imenoval je veččlansko komisijo⁷, ki je delala nad eno leto pod predsedstvom msgr. Ruffinija, tajnika pri kongregaciji za semenišča in univerze. Komisija je med drugim proučila tudi nad 150 vposlanih strokovnih mnenj, preden je izdelala omenjene reformne odloke, ki jih karaterizira troje: a) Energični prelom s preteklostjo. Vsi nasprotujoči zakoni, privilegiji in navade »etiam specialissima mentione dignae« (k. čl. 58) so brezpogojno odpravljene. Tudi teološke fakultete na državnih univerzah se morajo reformi prilagoditi⁸, vendar se je pri njih ozirati na veljavne dogovore med sv. stolico in dotično državo: *ratione habita Conventionum⁹, quae a Sancta Sede cum variis nationibus initae sunt et adhuc vigent*, se glasi besedilo v čl. 11 konstitucije. Ker cerkveni odloki običajno ne prelomijo s preteklostjo, temveč kodificirajo le vigentem disciplinam, je reforma s kanonističnega vidika tem bolj zanimiva; razodeva nam, da je sv. stolica smatrala zadevo za resno¹⁰; za prakso pa se more iz nje sklepati, da sv. stolica ne bo rada dovoljevala kakšnih izjem.

b) Nadaljnji karakteristični znak nove reforme je resna skrb za vsestranski razvoj in napredek teoloških študij. Zato je bila potrebna po eni strani enotnost tako glede materije in metode pri predavanjih kakor tudi glede znanstvenih zahtev za posamezne akademske stopnje. Da ne bo študij enostranski, se zahteva, da morajo biti glavne in pomožne discipline na vseh fakultetah iste vrste enake (n. čl. 27), da mora nadalje kandidat za licenco (zadnja akademska stopnja pred doktoratom) dovršiti študije in imeti izpite iz vseh strok, ki so na fakulteti predpisane (n. čl. 37, § 1); strogo pod klavzulo, da so v nasprotnem slučaju semestri neveljavni, je ukazani obisk predavanj (n. čl. 29, § 1). Po drugi strani pa se ozira konstitucija na različne potrebe po različnih deželah in dovoljuje zato fakultetam umerjeno avtonomnost. Nujno priporoča specializacijo tako posameznim fakultetam kot njih slušateljem (k. čl. 33, § 2; n. čl. 28). Predpisuje enako pozitivno metodo kot spekulativno, moderno seminarsko delo kot sholastične disputacije (n. čl. 18—24)¹¹. Ker je znanstveni uspeh fakultet odvisen od materialnih pogojev,

⁷ Članov je bilo 12; nekateri so bili imenovani direktno, drugi delegirani od redovnih poglavarjev.

⁸ Zgoraj omenjeni seznam naštevaja 24 teoloških fakultet na državnih univerzah, in sicer 7 iz Nemčije, po 4 iz Poljske in Avstrije, 3 iz Čehoslovaške, 2 iz Jugoslavije, po 1 iz Francije, Litvanske, Malte in Peru.

⁹ Izraz *conventio* pomeni isto kot konkordat (cfr. kan. 3); vendar tu ni misliti samo na običajne konkordate, ki sicer obsegajo večkrat določbe o fakultetah (n. pr. čl. 4, § 1 bavar. konkordata iz l. 1925; čl. 13 poljsk. konkord. iz l. 1925), temveč na vsak veljaven četudi tih dogovor, zakaj drugače bi nastale v državah, ki nimajo veljavnih konkordatov, oziroma izrečnih dogovorov glede teoloških fakultet, pretežke komplikacije; to velja zlasti za češkoslovaško, Avstrijo in za obe fakulteti v naši državi.

¹⁰ Kakor je razbrati iz poročil v *Osservatore romano* so napravili reformni odloki v katoliškem svetu močan vtis.

¹¹ Dasi velja konstitucija samo za fakultete s promocijsko pravico, so vendar odredbe o metodi poučevanja teologije velikega pomena za vse teološke zavode. — Najznamenitejši novum v reformnih odlokih je ponovno poudarjena zahteva seminarskega dela.

zato razpravlja peti titul v konstituciji in naredbah o predavalnicah, strokovnih knjižnicah, učnih pripomočkih; fakulteta mora imeti primerno dotacijo.

c) Tretje, kar označuje novo reformo, je zahteva po kontroli. Fakultete za verske nauke morajo biti tesneje združene s cerkveno hierarhijo, kot so bile doslej; zlasti velja to za fakultete na državnih univerzah. Statute in učne načrte fakultet mora potrditi sv. stolica (k. čl. 5); že citirane odredbe podrobno predpisujejo, kaj morajo fakultetne uredbe obsegati (appendix II). Univerzi oziroma fakulteti predseduje magnus cancellarius, ki je redno krajevni ordinarij ter »nomine Sanctae Sedis rebus omnibus, quae ad regimen ac studia pertinent, invigilat« (k. čl. 14); drugo akademsko oblast (rektorja, oziroma predsednika) imenuje, oziroma vsaj potrdi sv. stolica (k. čl. 16); akademskim učiteljem daje kanonično misijo veliki kancelar, ko je prejel predhodno od sv. stolice o kandidatu nihil obstat (k. čl. 21, točka 5). Vsi znanstveni zavodi, ki imajo pravico podeljevati akademske stopnje, morajo podati vsako tretje leto kongregaciji za semenišča in univerze poročila »de statu suo tam academico quam oeconomico« po določenem formularju, ki ima štiri dele: partem scientificam, didacticam, moralem, oeconomicam (n. čl. 4, appendix III).

3. Po tej kratki označbi nove reforme, naj podam v glavnem njene določbe, v kolikor se tičejo zlasti teoloških fakultet.

Konstitucija »Deus scientiarum Dominus« ima poleg uvodnega dela, kjer se poudarjajo historične zasluge Cerkve za teologijo in znanost sploh (omenjajo se teološke šole iz patristične dobe; od 52 srednjeveških univerz pred l. 1400 so jih ustanovili papeži sami 29, z vladarji vred pa 10), 58 členov, ki so združeni v 6 titulov. Člen 12. v konstituciji predvideva k posameznim členom še podrobne naredbe, ki jih je kongregacija za semenišča in univerze izdala tri tedne za konstitucijo; naredbe imajo 49 členov, ki so razdeljeni v 5 titulov in odgovarjajo prvim petim titulom v konstituciji; naredbam so dodani še trije dodatki, in sicer k njih tretjemu, četrtemu in sedemindvajsetemu členu: prvi dodatek eksemplifikativno našteva takozvana specialna predavanja, drugi prinaša zelo podrobna določila, ki se morajo upoštevati pri sestavljanju, oziroma reformiranju fakultetne uredbe, zadnji appendix pa podaja norme za tako zvano relatio triennalis, ki sem jo že zgoraj omenil.

4. Prvi titul v konstituciji šteje pod naslovom *normae generales* 12 členov. Iz njih izvemo, da spadajo med fakultete za cerkvene nauke teološke, kanonistične in filozofske¹² fakultete ter pet višjih znanstvenih zavodov v Rimu, ki imajo pravico podeljevati akademske časti (k. čl. 3)^{13 14}. Namen fakultete, ki ima pro-

¹² Filozofska fakulteta pomeni v cerkvenem jeziku fakulteto za *scholasticam* filozofijo.

¹³ Zavodi v Rimu, ki jih konstitucija omenja, so: Pontificium I. Biblicum, P. I. Studiorum Orientalium, P. I. Utriusque Iuris, P. I. Archaeologiae Christianae, P. I. Musicae Sacrae. Izraz pontificium pomenja včasih odlikovanje, včasih pa označi sv. stolico kot lastnico instituta. Dasi so zavodi v

mocijsko pravico¹⁵, je dvojen: gojitev vede in globlja izobrazba slušateljev, ki jih mora navajati k poznavanju znanstvenih virov ter jih usposablja za znanstveno delo in učiteljsko službo (k. čl. 2). Fakultete s promocijsko pravico ustanavlja in jim to pravico podeljuje sv. stolica, najprej začasno, potem pa za trajno (k. čl. 1; n. čl. 2). Prošnja za fakulteto mora pokazati, da je nova fakulteta vsled časovnih ali krajevnih prilik v resnici potrebna in da ima vse pogoje za razvoj (zadostna gmotna sredstva, predavalnice, knjižnice, primerno število profesorjev). Prošnji je treba priložiti uredbo in učni načrt nove fakultete, opis njenega posloppja in letni proračun (n. čl. 1).

5. Drugi titul razpravlja pod naslovom *de personis et regimine* v 16 členih (k. čl. 13—28; n. čl. 5—17) o akademskih oblasteh, uradih, profesorjih in slušateljih.

Akadske oblasti so: veliki kancelar, *rector magnificus*, če je več fakultet za verske nauke, če je ena sama, se imenuje *praeses*, in dekani posameznih fakultet (k. čl. 13). Funkcije velikega kancelarja vrši redno krajevni ordinarij (k. čl. 14). Njegove pravice in dolžnosti so našteje v n. čl. 5: veliki kancelar skrbi za pravovernost na fakulteti in za to, da se odredbe sv. stolice izpolnjujejo, sv. stolici predlaga v imenovanje oziroma v potrjenje novega rektorja, odnosno predsednika (*praeses*), od imenovanih dveh sprejema *professio fidei*, pravilno imenovanim profesorjem daje kanonično misijo, predseduje *de iure* doktorskemu izpitu, podpisuje na prvem mestu diplome o licenci in doktoratu, oziroma poskrbi, da jih kdo drug v njegovem imenu podpiše, sv. stolico sproti obvešča o važnejših zadevah na fakulteti in vsako tretje leto ji pošlje redno poročilo. Rektor, oziroma *praeses* vodi univerzo, predseduje univerzitetnemu svetu, sprejema slušatelje in jih kaznuje, izvršuje dekrete sv. stolice, sprejema *professio fidei* od profesorjev, diplomo o bakalavreatu podpiše na prvem mestu, diplomu o licenci in doktoratu na drugem mestu, poroča velikemu kancelarju in vsako leto pošlje sv. stolici statistične podatke po predloženem formularju (n. čl. 6). Dekani imajo običajne pravice in dolžnosti (n. čl. 7). Kdo jih postavlja in

konstituciji imenoma našteje, je kljub temu možno, da ustanovi sv. stolica kak nov zavod.

¹⁴ Ker konstitucija ureja samo take fakultete, ki imajo pravico podeljevati običajne akademske stopnje, zato njene določbe niso obvezne za navadna semenišča kakor tudi za akademije in strokovne višje šole, ki izdajajo sicer diplome, a ne promovirajo. Reforma tudi ne zadene tako zvanih magisterijev teologije oziroma filozofije, ki podeljujejo pravilno kreiranim doktorjem pod določenimi pogoji naslov *magister* (cfr. Maroto, o. c., *Commentarium pro Religiosis* 1931, 274). O onih teoloških fakultetah, ki nudijo samo specializacijo in jih morejo zato obiskovati le slušatelji, ki so dovršili že običajni semeniški teološki študij v smislu kan. 1365, določa k. čl. 55, da ostanejo do preklica. — Reforma se tudi ne tiče svetnih fakultet na tako zvanih katoliških univerzah. Reformirane so torej le fakultete za verske nauke, ki podeljujejo običajne akademske stopnje: bakalavreat, licenco in doktorat.

¹⁵ Konstitucija pozna tudi fakultete brez promocijske pravice; v tem poročilu rabim izraz fakulteta le za take zavode, ki imajo promocijsko pravico.

koliko časa traja njih funkcija, je določeno v fakultetni uredbi (k. čl. 17). O dolžnostih in pravicah eventualnih ostalih oficialov določajo fakultetne uredbe (k. čl. 17; n. čl. 8).

Vsaka fakulteta mora imeti primerno število profesorjev, ki se dele v redne in izredne; po potrebi se morejo kooptirati še profesorji, ki kak predmet začasno poučujejo. Profesorji morajo imeti odgovarjajoči doktorat in običajno znanstveno kvalifikacijo (k. čl. 21). Fakultetna uredba določa, koliko mora biti profesorjev, koliko od teh rednih, kako napredujejo, katere so njihove pravice in dolžnosti. Če bi profesor žalil verski nauk ali neprimerno živel, se kaznuje po določbah fakultetne uredbe; v težjih primerih naj mu veliki kancelar odvzame kanonično misijo (k. čl. 22). Profesorjem se ne sme nakladati, da bi predavali različne predmete (disciplinas inter se dispares); prevzeti ne smejo opravil in dolžnosti, ki bi jih ovirale pri predavanjih (k. čl. 10, 11)¹⁶.

Slušatelji so dvojni: taki, ki nameravajo doseči akademsko čast, in taki, ki nimajo tega namena; prvi se imenujejo redni, drugi izredni (k. čl. 24). Razlikujejo se torej doktorski kandidati že v početku teoloških študij od ostalih. Slušatelji morejo biti kleriki ali lajki¹⁷. Če so kleriki, morajo prinesiti k vpisu priporočilno pismo svojega ordinarija, oziroma redovnega predstojnika; za lajke se zahteva npravstveno izpričevalo, ki jim ga izda pristojna cerkvena oblast (k. čl. 24). Poleg tega se zahtevajo za različne fakultete različni znanstveni pogoji. Slušatelj, ki hoče na primer pozneje na teološki fakulteti promovirati, mora prinesiti k vpisu na teološko fakulteto izpričevalo, da je dovršil tako srednjo šolo, kjer se je poučevala poleg verouka in domačega jezika še latinščina in grščina, nadalje prirodopis, matematika, fizika, kemija, geografija in zgodovina, in sicer v tolikem obsegu, kolikor se po določilih kongregacije za semenišča in univerze zahteva pri onih, ki se hočejo vpisati na univerze (n. čl. 13)¹⁸. Poleg tega mora slušatelj pri vpisu na teološko fakulteto dokazati, da je po dokončanih srednješolskih študijah vsaj dve leti študiral celotno sholastično filozofijo¹⁹ in napravil iz nje

¹⁶ Smisel določbe je ta, da bi tvorili profesorji stalen samostojen poklic in bi se odpravila razvada, da bi bilo poučevanje na fakultetah le postranski posel.

¹⁷ Odpravljene so torej omejitve, ki so jih poznale vse nemške fakultetne uredbe, na primer, ki so zahtevale za akademske stopnje določen red posvečenja; navadno subdiakonati, fakulteta v Freiburgu i. Br. celo prezbiterat. (Cfr. Einführung in das Studium der katholischen Theologie, Tabelle III. Hsgg. v. der Theologischen Fakultät der Universität München 1921.)

¹⁸ »... tantum in quantum in eo qui ad studia academica accedit requiri solet, secundum normas Sacrae Congregationis de Seminariis et Studiorum Universitatibus« (n. čl. 13). — Velja pa ta določba kakor tudi naslednja o predhodnem študiju filozofije le za redne slušatelje, to je za take, ki imajo namen promovirati.

¹⁹ N. čl. 16, § 1 določa natančneje, kaj obsega universa philosophia scholastica, namreč: logiko, kozmologijo, psihologijo, spoznavno kritiko, ontologijo, teodicejo, etiko, naravno pravo in zgodovino filozofije. Tako je naštevala že uredba za italijanska semenišča z dne 26. aprila 1920, cfr. Hilling, Das Sachenrecht des Codex Iuris Canonici, Freiburg 1923, 205.

predpisane izpite. Filozofijo je moral slušatelj absolvirati ali na filozofski fakulteti ali pa »in aliqua schola superiore ad Philosophiam scholasticam docendam destinata et ab Auctoritate ecclesiastica ad hoc approbata« (n. čl. 16, § 2). Če je slušatelj drugod absolviral filozofijo, se ne more vpisati na teološko fakulteto, če ni vsaj eno leto študiral filozofije na filozofski fakulteti ali na omenjeni visoki šoli ter dovršil vse izpite (n. čl. 16, § 3). Slušatelj, ki je prišel s srednje šole, na kateri se ni poučeval kateri izmed zgoraj naštetih predmetov, mora po določbi fakultetne uredbe študije naknadno dovršiti in napraviti poseben dodatni izpit (n. čl. 15). Na Bibličnem institutu se more vpisati kot reden slušatelj le licenciat teologije. Pri ostalih fakultetah in zavodih je treba razlikovati med kleriki in laiki; pri kleriku se zahteva, da je dovršil semeniške filozofsko-teološke študije v smislu kan. 1365. Za laike ne zahteva konstitucija predhodnih bogoslovnih študij. Do sedaj je moral klerik, ki je hotel promovirati na kanonistični fakulteti, dovršiti filozofski bienij (kongreg. za semenišča in univerze, 29. aprila 1927, A. A. S. 1927, 194), od laikov se to ni zahtevalo (ista kong. 11. apr. 1928, A. A. S. 1928, 157). Slušatelj more biti vpisan istočasno le na eni fakulteti (k. čl. 26). Prestop s fakultete na drugo fakulteto je dovoljen le v začetku šolskega leta oziroma semestra, toda kandidat za licenco mora imeti dovršena vsa predavanja in izpite (k. čl. 27; n. čl. 17). Uredba posamezne fakultete določa, koliko se upoštevajo akademske stopnje, ki so pridobljene na fakulteti druge vrste²⁰, in študije, ki so drugod dovršene; določi naj se zlasti, koliko veljajo študije, ki jih je slušatelj dovršil v semenišču. Upoštevati pa mora pri tem fakultetna uredba splošne norme, ki jih podajajo naredbe v čl. 26 in 27 (k. čl. 32).

6. Najvažnejša pa sta tretji titul v konstituciji (čl. 29—34) in naredbah (čl. 18—34), ki razpravljata pod skupnim naslovom *de ratione studiorum* o metodi predavanja, o predmetih, ki se predavajo, ter o študijski dobi na posamezni fakulteti.

O metodi pravi konstitucija na splošno, da mora biti taka: ut auditorum mentes ad finem, iisdem Universitatibus propositum, cohaerenter excolantur (k. čl. 29), nato pa v glavnih črtah zariše, kakšna metoda naj se uporablja na posamezni fakulteti (k. čl. 29; n. čl. 18). Teologija v ožjem pomenu besede, to je dogmatika in spekulativni del moralne teologije, se mora predavati tako po sholastični kot pozitivni metodi ter po Tomaževem filozofsko-teološkem sistemu²¹: »ideo veritatibus fidei expositis et ex sacra Scriptura et

²⁰ K. čl. 32 ima izraz »in aliis disciplinis«; v kolikor naj se n. pr. upošteva licenca oziroma doktorat iz teologije na kanonistični fakulteti in podobno.

²¹ Iste izraze: ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia rabi enciklika Pija XI., *Studiorum ducem* z dne 29. junija 1923 (A. A. S. XV, 309 nsl.) in kodeks v kan. 1366, § 2, na katerega se sklicuje tudi kan. 589, § 1. Gasparrijev aparat navaja za kan. 1366, § 2, kar 18 izjav zadnjih papežev in sv. stolice med leti 1879 in 1916. Njih vsebina je povzeta v citiranem kanonu in v novejših izjavah sv. stolice. O pomenu citiranih izrazov se je že veliko pisalo. Glede izraza *ratio* ni nikakega dvoma, da pomeni isto kot metoda. Tudi naša konstitucija rabi izraza *methodus* in *ratio* sinonimno (cfr. k. čl. 29, c in n. čl. 18, § 1). Z izrazom *ad rationem* S. Thomae

Traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur« (k. čl. 29, a). Izrečno se potrjujeja okrožnici Leona XIII. Aeterni Patris z dne 4. avgusta 1879 in Pija XI. Studiorum ducem z dne 29. junija 1923 (n. čl. 18, § 1), ki ukazujeta Tomažev teološki in filozofski sestav. V spekulativnih filozofskih in teoloških vprašanjih se ne sme zanemariti silogistična forma. V pozitivnih strokah se morajo slušatelji navajati k poznavanju virov in k samostojnemu presojanju problemov. Predpisuje se seminarsko delo in disputacije (k. čl. 30; n. čl. 18, 23). Za kanonistične fakultete predpisuje konstitucija tako pravno zgodovino²² kot dogmatiko, legalno in sistematično metodo (k. čl. 29, b). Na Vzhodnem institutu »naj se predmeti, ki pospešujejo spoznavanje verskih razmer na celem bližnjem Orientu, tako pojasnjujejo iz njih virov, da bodo tudi nekatoliški slušatelji spoznali polno resnico de unius Catholicae Ecclesiae missione divina« (k. čl. 29, e).

Stroke, ki se predavajo na posamezni fakulteti oziroma zavodu, deli konstitucija v tri vrste: principales, auxiliares ter speciales (k. čl. 33). Obširni čl. 27 v naredbah našteva stroke za posamezne fakultete in zavode. Na teološki fakulteti je glavnih strok (disciplinae principales) šest, in sicer osnovno, dogmatično in moralno bogoslovje, sv. pismo (uvod in eksegeza obeh zavez), cerkvena zgodovina s patrologijo in krščansko arheologijo ter institucije kanonskega prava. Pomožne stroke (disc. auxiliares) na teološki fakulteti so naslednje: hebrejski in grško-biblični jezik, liturgika, ascetika in vzhodno bogoslovje. Disciplinae speciales pa pomeni predmete oziroma predavanja, ki pravkar naštete stroke dopolnjujejo. Prvi od že omenjenih dodatkov jih za teološke fakultete eksemplifikativno

je torej označena sholastična metoda »selon l'exemple lumineux donné par saint Thomas« (Raus, L'enseignement de la doctrine de S. Thomas, Nouvelle Revue Théologique 1925, 272). Izraza ad doctrinam et principia S. Thomae pa sta sporna. V Revue Thomiste 1924, 526 se razlagata tako, da pomeni doctrina razviti nauk, principia pa le nakazana načela; po tej interpretaciji bi se moralo pri vprašanjih, ki jih je sv. Tomaž explicite obravnaval, zagovarjati njegovo mnenje, pri onih vprašanjih, ki jih veliki učenik ni izrečno obravnaval, bi se pa morali držati njegovih načel. Toda jasno je, da taka interpretacija ne more biti pravilna. Formalno aprobacijo je namreč mogel dobiti le Tomažev filozofsko-teološki sestav in njega glavna načela, ne pa posamezno Tomažev učenje, ko je itak že sv. Tomaž sam spreminjal svoja mnenja. Smisel omenjenih izrazov more biti torej samo ta, »ut numquam a Thomae principiis seu punctis quibus aedificium eius theologicum superstruitur, recedatur« (Vermeersch-Creusen, Epitome iuris canonici II^a, 1927, 430). Kodeks postavlja izraz principia za doctrina; ali je bila taka pozicija nameravana (tako Vermeersch-Creusen, o. c. II^a, 430) ali ne, je sicer težko reči, vendar pa je bolj logična kot obratna, ki se nahaja v konstituciji in naredbah. Poudariti je treba, da se Tomažev sestav v opisanem pomenu ne le priporoča, temveč strogo ukazuje (»sancte teneant« kan. 1366, § 2; »sancte serventur«, n. čl. 18, § 1). Prim. k temu, kar piše dominikanec Szabó v Divus Thomas 1916, 657—684; 1917, 8—27; 153—185; 347—380).

²² Pravne zgodovine kot posebne glavne stroke oziroma stolice v smislu Stutzove šole reformni odloki ne poznajo. V k. čl. 29 b se omenja namreč le historia et textus legum; naredbe predpisujejo kot pomožno stroko na kano-

našteva 30²³. Pri teh posebnih predmetih, ki se predavajo v petih seminarjih (sectiones) namreč v bibličnem, dogmatičnem, historičnem, moralno teološkem in juridičnem, naj se kaže specializacija posamezne fakultete in nje slušateljev (k. čl. 33, §§ 2, 3; app. I). Enako so našteje glavne, pomožne in posebne stroke za ostale fakultete in zavode; na institutu za cerkveno glasbo so trije oddelki: Cantus Gregorianus, Compositio sacrorum concentuum in Organum. Glavne stroke se morajo v celoti predavati (n. čl. 20), in sicer dogmatično in moralno bogoslovje, kodeks, sv. pismo in sholastična filozofija v latinskem jeziku; profesorji se morajo prizadevati, da tehnične izraze dobro razložijo. Seminarske vaje pa naj pišejo slušatelji tudi v domačem jeziku (n. čl. 21, 22). Za redne slušatelje so predavanja iz pomožnih strok obvezna; predpišejo pa naj se jim še nekatera posebna predavanja in seminarji (k. čl. 33, § 3). Seminarske vaje so predpisane na vseh fakultetah; na teološki fakulteti je pričeti z njimi vsaj v tretjem letu (n. čl. 23). Na teološki in filozofski fakulteti se morajo vršiti sholastične disputacije pod profesorjevim vodstvom (k. čl. 30, § 2; n. čl. 24)²⁴.

Študij traja na teološki fakulteti 5 let, na filozofski fakulteti in na institutu za obojno pravo 4 leta, na bibličnem, vzhodnem in arheološkem institutu ter kanonistični fakulteti 3 leta; na zavodu za cerkveno glasbo pa od 3 do 5 let (k. čl. 31). Da bodo mogli slušatelji samostojno študirati, naj ne bodo preobloženi s predavanji, zlasti zadnje študijsko leto naj bo malo predavanj (n. čl. 30, 25). Slušatelj, ki hoče doseči akademske stopnje, mora napraviti izpite iz vseh posameznih glavnih, pomožnih in predpisanih posebnih strok. Omenjeni izpiti se zahtevajo za veljavnost akademskih stopenj (k. čl. 34). Za posamezni predmet more biti predpisan ali en splošen izpit ali več delnih, da se le izpraša vsa materija. Izpiti morejo biti ali samo ustni (coram) ali ustni in pismeni (n. čl. 31). Podrobneje določa to fakultetna uredba²⁵, ki določi tudi način klasificiranja. Pri končni klasifikaciji pred posamezno promocijo (za bakalavreat, licenco ali doktorat) se morajo upoštevati vsi redi, ki jih je slušatelj prejel (n. čl. 33). K izpitom imajo dostop vsi profesorji in slušatelji (n. čl. 34).

7. Četrty titul v konstituciji in naredbah razpravlja de collatione graduum academicorum (k. čl. 35—46; n. čl.

nistični fakulteti historiam iuris canonici, v oklepaju pa je dostavljeno fontes, instituta, scientia. To pomeni le historični pregled virov, kanonistične vede in oris pravnih institutov, kot se podajajo prvo leto v institucijah (cfr. Cignani, *Ius Canonicum I*, Romae 1925). Ostane seveda še določba kongregacije za semenišča in univerze z dne 7. avgusta 1917 (A. A. S. 1917, 439), ki predpisuje, da naj se z interpretacijo teksta družijo historični uvodi.

²³ N. pr. Theologia biblica Veteris et Novi Testamenti, quaestiones selectae ex Patrologia, theologia pastoralis, theologia mystica, missiologia, ars sacra, historia et fontes iuris canonici itd.

²⁴ O načinu in pomenu takih disputacij glej Fonck, *Wissenschaftliches Arbeiten*, Innsbruck 1926, 5—8.

²⁵ Glede izpitnega reda bo torej možna velika razlika med posameznimi fakultetami, ko bodo nekatere predpisavale le nekatere kolokvije, druge izpite iz cele stroke.

35—39). Akademske stopnje morejo podeljevati le pravilno ustanovljene fakultete, ki jim je podeljena ta pravica, in biblična komisija (k. čl. 36)²⁶. Podelje se v imenu vladajočega papeža, ob sedišvakanci pa v imenu apostolske stolice (k. čl. 35). Oba predpisa sta stopila v veljavo že s šolskim letom 1931/32 (k. čl. 53). K akademski časti se more pripustiti le redni slušatelj, ki je bil pravilno vpisan in je obiskoval vsa predpisana predavanja in dovršil izpite (k. čl. 39). Akademske stopnje so tri: bakalavreat, ki ni obvezen, licentia²⁷ in doktorat (laurea)²⁸. Pogoj za doktorat je licenca (k. čl. 39); določba je stopila v veljavo že letošnje šolsko leto (k. čl. 53). Bakalavreat iz teologije, filozofije in obojnega prava je možno doseči po dovršenem drugem letu študij, iz bibličnih ved, vzhodnega bogoslovja, kanonskega prava in arheologije po dovršenem prvem letu. Potreben je zato izpit, pri katerem pokaže kandidat zmožnost doseči tudi ostali akademski stopnji (k. čl. 8, 41, 42)²⁹. Licenco iz teologije je mogoče doseči po četrtem letu študij, iz filozofije in obojnega prava po tretjem letu, iz kanonskega prava, bibličnih ved, vzhodnega bogoslovja in krščanske arheologije po dovršenem drugem letu (k. čl. 43). Po k. čl. 9 priča licentia, da ima slušatelj toliko znanja, da je sposoben poučevati na zavodih brez promocijske pravice. Za to akademsko stopnjo se zahteva, da je kandidat obiskoval vsa predpisana predavanja in seminarje ter s pisano seminarsko nalogo pokazal zmožnost za znanstveno delo (n. čl. 37). Nato mora napraviti še poseben izpit, in sicer na teološki fakulteti de universa sacra theologia, t. j. iz osnovnega in dogmatičnega bogoslovja ter spekulativnega dela moralne teologije, na kanonistični fakulteti iz kodeksa in na filozofski iz celotne filozofije (n. čl. 38, § 1). Na ostalih zavodih se je ravnati po statutih. Omenjeni izpit se mora vršiti vsaj pred petčlansko komisijo in mora trajati najmanj eno uro. Poleg tega ustežna izpita mora napraviti kandidat še pismen izpit vsaj iz ene izmed glavnih strok (n. čl. 38, 39). Tretja akademska stopnja je doktorat; iz teologije ga je možno doseči po dokončanem petem letu, iz filozofije in obojnega prava po četrtem letu, iz kanonskega prava, vzhodnega bogoslovja, krščanske arheologije po dovršenem tretjem letu, iz bibličnih ved dve leti po doseženi licenci; in Cantu gregoriano se more doseči doktorat po tretjem letu, in Compositi-one sacrorum concentuum po dovršenem petem letu in končno in Organo po dokončanem četrtem letu študij (k. čl. 45). Pogoj za

²⁶ Odpadla je torej pravica nekaterih kolegijev, n. pr. kolegija apostolskih protonotarjev, ki je mogel promovirati iz teologije, kanonskega in obojnega prava, in Sapienze, ki je podeljeval doktorate iz teologije.

²⁷ Konstitucija rabi tudi izraz *prolytatus* (čl. 7, § 1). *Licentiat*us je oni, ki je dosegel licenco. Drugod, n. pr. v Nemčiji imenujejo stopnjo samo *licenciat* (cfr. *Einführung in das Studium der katholischen Theologie*, Tabelle III).

²⁸ Doktoratov *ad honorem* fakultete ne morejo same od sebe podeljevati, temveč je potrebno za vsak slučaj posebej dovoljenje sv. stolice (k. čl. 40).

²⁹ Na zavodu za cerkveno glasbo so trije oddelki in se zahteva na vsakem oddelku različna študijska doba.

doktorat je, da je kandidat dosegel dotično licenco³⁰, izvršil vse seminarske vaje, kakor jih predpisujejo posamezne fakultetne uredbe, napravil disertacijo in jo javno branil. Fakulteta pa mu mora vrh tega naložiti še poseben ustni izpit (k. čl. 46). Temo za disertacijo si izbere kandidat, potrdi jo strokovni profesor s pristankom rektorja odnosno predsednika. Fakultetna uredba določa, kako se mora disertacija sestaviti in v koliko izvodih se mora izročiti. Disertacija mora biti vsaj deloma tiskana »secundum Statuta Universitatis vel Facultatis«. Disertacija mora pokazati, da je kandidat zmožen za znanstveno delo, in mora biti taka, »ut conducatur ad scientiae profectum«. Disertacijo ocenita vsaj dva profesorja. Dokler ni disertacija odobrena, je kandidat ne more braniti. Defensio se vrši javno in slovesno. Disertaciji ugovarja določeno število profesorjev, morejo pa tudi drugi. Obrambo disertacije in določeni naknadni ustni izpit ocenjuje najmanj pet profesorjev. Po en izvod disertacije je treba poslati kongregaciji za semenišča in univerze ter vsaj fakultetam v lastni državi (propriae nationis) (k. čl. 46; n. čl. 43). Fakulteta predpiše doktorskemu kandidatu še ustni izpit; ta se vrši iz določenega števila tez ali pa iz javnega predavanja o predmetu, s katerim se je kandidat pobliže bavil (k. čl. 46, § 2; n. čl. 42).

8. Peti titul de rebus didacticis et oeconomiciis (k. čl. 47—52; n. čl. 44—49) razpravlja o predavalnicah, ki morajo odgovarjati higieničnim predpisom; o knjižnicah s strokovno literaturo in revijami, priporočajo se seminarske knjižnice; o profesor-skih plačah in penzijah ter končno o taksah. Takse naj bodo take kot na drugih fakultetah »ratione tamen habita communis conditionis oeconomicae auditorum« (n. čl. 49, § 1). Fakulteta naj skrbi, da ne bodo vsled izpitnih taks onemogočene akademske časti zmožnim, a siromašnim slušateljem; glede eventualnega znižanja taks ali preložitve na poznejši čas naj se fakultete za verske nauke ravna po ostalih fakultetah (n. čl. 49, § 3). Priporočajo se posebne ustanove za podpiranje revnih slušateljev (bursae studiorum); take ustanove in pogoji za nje naj se vsako leto objavijo (n. čl. 49, §§ 4, 5).

9. Zadnji titul v konstituciji prinaša prehodne določbe, normae transitoriae (čl. 53—58). Naredbe nimajo prehodnih določil. Vse odredbe, razen nekaterih, ki že veljajo letošnje šolsko leto³², stopijo v veljavo s prvim dnev akademskega leta 1932/33. Že obstoječe fakultete morajo svoje statute in učne načrte popraviti v smislu opisanih reformnih odlokov ter jih potem poslati kongregaciji za semenišča in univerze do 30. junija 1932, drugače ipso facto izgube promocijsko pravico (k. čl. 56, 57). Do začetka prihodnjega šolskega leta se vrše predavanja in izpiti po sedanjih učnih načrtih.

³⁰ Odpadli so tako zvali izpiti per modum unius, ki so bili v navadi po nekaterih rimskih zavodih. Izredni slušatelji so bili namreč, če se jim je tak izpit dovolil, oproščeni predavanj in izpitov za bakalavreat in licenco, ter so z enim samim obširnejšim izpitom dosegli doktorat.

³¹ Teze pomenijo tu nekaka vprašanja, ki jih po rimskem običaju dajo profesorji slušateljem, da se iz njih pripravijo za izpit.

³² Pomembnejše sem že naštel.

S prvim dnem novega šolskega leta bodo morali polagati slušatelji izpite po reformiranem učnem načrtu, četudi so študije že poprej začeli (k. čl. 54).

10. V podrobnosti bo mogoče razumeti vso pomembnost na kratko očitane reforme le takrat, če bi komisija objavila obširni material, ki ji je bil iz celega katoliškega sveta na razpolago. Če vzporedimo reformo dosedanjim fakultetnim uredbam, opazimo, da je ohranila nekaj elementov iz stare tradicionalne rimske šole (n. pr. disputacije, teze, tri akademske stopnje), druge je povzela iz raznih sistemov, n. pr. z nemških fakultet močno poudarjeno zahtevo po seminarskem delu in predpis, da morajo biti doktorske disertacije tiskane, iz romanskih fakultet, da je treba disertacijo slovesno in javno braniti; moderno znanstveno življenje sploh pa ji je narekovalo specializacijo. Združila je reforma, ki ima mednarodni značaj, ko velja za vse katoliške fakultete, najboljše elemente iz različnih sistemov; pri tem pa se je modro skušala izogniti ekstremom. Otvorila je novo dobo v razvoju katoliške teološke znanosti, v kateri si je z njo postavil lep spomenik učenjak in papež Pij XI. A. Odar.

PRESKUŠNJA ORDINANDOV.

Kongregacija za zakramente je izdala dne 27. decembra 1930 pod naslovom »*Instructio ad Revmos locorum Ordinarios de scrutinio alumnorum peragendo antequam ad ordines promoveantur*« (AAS XXIII, 1931, 120—129) obširno od papeža odobreno instrukcijo, da bi zabranila, kolikor se pač da, nevrednim in nepoklicanim osebam vstop v kleriške vrste.

Instrukcija ima tri dele in v dodatku tri formularje.

V prvem delu govori o nujni potrebi, da se vsi nevredni kandidati duhovskega stanu, kakor tudi taki, ki nimajo poklica, čim preje odstranijo iz semenišč; če je mogoče, naj se to zgodi še pred tonzuro in nižjimi redovi, zakaj »*turpius elicitur, quam non admittitur hospes*«. Na koncu teoloških študij je namreč težko odpustiti bogoslovca iz semenišča. Instrukcija opozarja ordinarije, naj skrbje, da se bodo zakonikovi predpisi glede semenišč natančno izpolnjevali. Predvsem je paziti na to, da se bodo bogoslovci zavestno in popolnoma svobodno odločali za duhovski stan. V pravadah, v katerih skušajo duhovniki dokazati, da so bili prisiljeni k ordinaciji in da jih zato v smislu kan. 214 ne vežeta dolžnosti celibata in brevirja, se sicer ta dokaz pogosto ne posreči, pač pa se pokaže, da so bili pre-naglo sprejeti med kler in da se njihov poklic ni zadosti preskusil.

Razlogi, da se oglašajo za ordinacije taki kandidati, ki nimajo poklica, morejo biti notranji ali zunanji. Notranji razlogi so n. pr. želja po lažnem življenju ali po premoženju, želja izogniti se težkemu ročnemu delu (»*ne cogantur fodere, seu agros excolere... aut aliam similem vitae rationem prosequi*«), okoristiti se s privilegiji kleriškega stanu (oprostitev vojaške službe, privilegium fori, večja čast). — V naših krajih in časih bo komaj kateri izmed naštetih razlogov nagnil abiturienta, da bo krenil v semenišče. — Naravnost

klasičen zunanji razlog pa je metus gravis; sem spada zlasti metus reverentialis.

Da bo mogoče spoznati nevredne in nepoklicane kandidate ter jim zabraniti vstop v svetišče, so potrebne poizvedbe. Instrukcija podaja v drugem in tretjem delu »*normas respicientes... methodum scrutationum, fontesque determinans unde veritas hauriri possit*«. Podane določbe niso samo direktive, ampak so obvezne norme; vendar ne zahteva kongregacija, da bi se morale vse poizvedbe, ki jih naroča, v vsakem slučaju nujno izvršiti, ker bo to večkrat odveč ali celo nemogoče, pač pa je strogo ukazano, »ut ea colligantur, quae de moribus ordinandorum cognosci et explorata esse debent, antequam ad sacram Ordinationem tuto procedi possit«.

V drugem delu razpravlja instrukcija o poizvedbah, ki se morajo izvršiti pred podelitvijo tonsure in nižjih redov. Kandidat mora vsaj dva meseca pred ordinacijo vložiti pisano in lastnoročno podpisano prošnjo, v kateri izjavi, da želi vstopiti v duhovniške vrste popolnoma prostovoljno. Prošnji priloži krstni list in spričevalo o prejemu sv. birme. Prošnja izroči ordinariju semeniški vodja s svojim mnenjem vred. Ako ne odkloni ordinarij na podlagi tega mnenja ali lastnih informacij prošnje a limine, naroči semenškemu vodju, da izvrši nadaljnje poizvedbe. Vodja je dolžan zaslišati semenške prefekte, zlasti če so duhovniki, in profesorje, in sicer posamič in skupno »de singularibus vocationis signis« kot so: pobožnost, skromnost, čistost, nagnjenost do sv. funkcij, napredek v študiju, lepo vedenje. Ko semeniški vodja zbere informacije, jih sporoči s svojim mnenjem »de candidati moribus et ingenio« vred ordinariju. Njegovo mnenje »non erit parvi ponderis«; upravičeno se namreč domneva, da bo mogel o bogoslovcih najtočneje poročati semeniški vodja.

Ordinarij mora naročiti tudi župniku kraja, kjer prebivajo ordinand in njegovi starši, da izvrši poizvedbe, ki naj se ne ozirajo le na znake ordinandovega poklica in sedanje njegovo ascetično življenje, ampak župnik naj poizve tudi, kakšno je bilo prejšnje ordinandovo življenje, ali je bil morda ordinand lahkomišeln, ali se je pečal s posvetnimi stvarmi, kakšno je javno mnenje o njem; sporoči naj župnik tudi, na kakšnem glasu so ordinandovi starši, kakšne so njihove gnotne razmere, ali morda iz ekonomskih razlogov nagovarjajo, prosijo, silijo sina, naj vstopi v duhovski stan. V dodatku pri naša instrukcija poseben formular, ki našteva 17 točk, na katere bo moral župnik pismeno odgovoriti. Ako je župnik z ordinandom v sorodstvu ali svaštvu, naj naloži škof omenjene poizvedbe kakemu drugemu duhovniku, ki živi v tistem kraju. To velja zlasti za poizvedbe pred višjimi redovi, kjer je zelo važno ugotoviti moralno življenje ordinandove družine, da se more sklepati, »num aliquod abnorme ex parentibus in candidatum manavisse coniici aut suspicari fas sit, ac praecipue num corporis habitus ad libidinem sit proclivis, quod atavismum sapiat«. Ako se jasno pokaže ali pa se vsaj upravičeno sumi, da hočejo starši vplivati na sina z neumestnimi prošnjami ali grožnjami, da bi se odločil za duhovski stan, mora ordinarij odvrniti starše od tega. Ako lepa beseda ne zadostuje, naj

spomni ordinarij na kazni izobčenja, ki zadene po kan. 2352 njega, ki bi koga silil k ordinaciji.

Poleg pisemenih informacij, naj zahteva ordinarij od semeniškega vodja oz. njegovega namestnika še ustno poročilo. Ako so semenškemu svetu za disciplino ordinandi znani, naj se zasliši tudi ta. Če smatra škof za potrebno, more zaslišati še druge osebe, bodisi duhovnike ali pa tudi poštene lajike. Vprašanja, ki naj jih stavi, prinaša tretji formular v dodatku; tičejo se ordinandovega obnašanja in znamenj njegovega poklica, nadalje tega, ali ni morda prisiljen v duhovski stan in kakšno mnenje imajo ljudje o njem.

Svojo sodbo o ordinandovem poklicu mora opreti ordinarij na omenjene poizvedbe in na ordinandove izpovedi. Zato mora na vsak način škof sam ali, če je on zadržan, njegov generalni vikar, oz. po njegovem naročilu tudi semeniški vodja ali kak drug član vodstva zaslišati ordinanda. Vprašati ga mora, če se je svobodno odločil za duhovski stan, če ve, kakšne dolžnosti sprejme z ordinacijo, zlasti pa, če mu je znano, kaj zahteva duhovniški celibat. Primerno je, pravi instrukcija, če prebere škof ordinandom dotične odstavke iz Rimskega pontifikala in jim jih razloži. Odkrito naj jim pove, da so še prosti, ko pa prejmejo višje redove, ne bodo več, temveč se bodo morali za stalno posvetiti Bogu in živeti deviško. Prijazno naj jim prigovarja, da mu odkrijejo svojo notranjost; obljubi naj jim, da jim bo rad pomagal, da bodo v resnici svobodni, tako da si bodo mogli izbrati kakšen drug poklic in službo, ki bo bolj primerna zanje.

Pred subdiakonomat predpisuje instrukcija nove poizvedbe, ki so pa omejene na dobo semeniškega življenja. Ako se pred diakonomat ali prezbiteratom pojavijo resni dvomi o kandidatovem duhovniškem poklicu, mora ordinarij *conscientia* graviter onerata zadevo sporočiti sv. stolici. Da pa ne bo prišlo do takih mučnih slučajev, poudarja instrukcija ponovno, naj odslove ordinariji nevredne in nepoklicane kandidate že takoj v začetku semeniškega življenja.

Pred subdiakonomat kakor tudi pred ostalima višjima redovima morajo podati ordinandi pod prisego lastnoročno podpisano izjavo. Formular prinaša instrukcija v dodatku. V omenjeni deklaraciji izjavi kandidat, da pristopa k ordinaciji svobodno in ne pod vplivom sile in strahu, da so mu znane dolžnosti, ki jih s sv. redom sprejema, in da jih želi vse življenje vestno izpolnjevati. Izrečno omenja formula duhovniški celibat. Končno mora ordinand obljubiti kano-nično pokorščino.

V deklaraciji morda preseneča stavek: *... ipsum (ordinem) sponte exoptare, ac plena liberaque voluntate eumdem velle, cum experiar ac sentiam a Deo me esse revera vocatum*. Ker sta sposobnost in pravi namen zadostna znaka za poklic (cf. AAS IV 1912, 485), bo izrazil v citiranem stavku kandidat troje: 1. da je prepričan in ima tudi skušnjo, da mu ne manjka ona naravna nadarjenost, brez katere si ne bi mogel pridobiti zadostnega znanja, 2. da je preskušen v kreposti, zlasti v čistosti, tako da more upati, da se bo mogel z božjo pomočjo varovati smrtnega greha, 3. da ima pravi namen.

Instrukcija je namenjena svetnim ordinandom; za redovniške klerike pa velja deloma njej podobna *Instructio ad supremos religionum et societatum moderatores: de formatione clericali et religiosa alumnorum ad sacerdotium, deque scrutinio ante ordinum suspensionem peragendo*, ki jo je izdala kongregacija za religioze dne 1. decembra 1931 (AAS 1932, 74—81). Instrukcija ima poleg uvoda dva dela; v prvem govori o vzgoji redovniških klerikov, v drugem pa o preskušnji redovniških ordinandov. Tudi redovniški ordinand mora med drugim podati pred subdiakonatom pismeno deklaracijo. Formular pa ne obsega več izrazov »experiar ac sentiam« kakor zgoraj omenjena deklaracija svetnih ordinandov, temveč »diligenter re perpensa coram Deo... testificor... fateor«.

A. Odar.

NALAGANJE CERKVENIH KAZNI.

V oceni Robertijeve knjige *De delictis et poenis* (BV 1931, str. 85 sl.) je pisec teh vrstic napram trditvi, da tvorijo predmet kazenskega postopka po kan. 1933 § 1 javni zločini v smislu kan. 2197, zavzel nasprotno stališče. Podstavljaj je takrat molče, da se kazni, ki so določene z zakonom, občnim ali krajevnim, ne dajo drugače naložiti kakor v rednem sodnem postopanju, ki more biti krajše ali daljše, kakršen je pač slučaj. Iz te podstavke je izvajal, da v slučaju avtorjevega mnenja ne preostaje pasivnemu subjektu tajnega zločina drugo, kakor da si ali sam poišče zadoščenje ali da se odreče vsakemu zadoščenju primoran, kar je s cerkvene strani toliko kot negatio iustitiae, ali pa zločin spravi v javnost (o. c. str. 87).

To izvajanje je pravilno in drži, ako seveda drži tudi podstavka, na kateri sloni. Podstavka sama pa se je zopet sukala okrog vprašanja, katere kazni se morejo naložiti zločincu brez rednega sodnega postopanja; nedvomno je namreč, da se morejo po cerkvenem pravu vsaj nekatere kazni naložiti izven sodnega postopanja in torej brez formalne razsodbe, kakor dokazuje kan. 1933 § 4, a tudi kan. 2225 in 2217 § 1 n. 3. Toda katere so te kazni?

O tem razpravlja prof. Roberti v 2. številki kanonistične revije *Apollinaris* (1931, str. 294—300); gre pri tem za razlago navedenih kanonov, oziroma za to, kaj treba razumeti pod izrazi: *per modum praecepti extra iudicium* (kan. 1933 § 4), *ad modum praecepti particularis* (kan. 2225), *per modum praecepti peculiaris* (kan. 2217 § 1 n. 3). Prof. Roberti našteje četrto mnenj, ki so: 1. Per (ad) modum praecepti (particularis ali peculiaris) se dajo naložiti ali deklarirati samo kazni kan. 1933 § 4, ako so določene (constitutae) na ukazni način, ne dajo se pa naložiti, ako so določene z zakonom, občnim ali krajevnim. 2. Na ukazni način se dajo vedno naložiti ali deklarirati kazni kan. 1933 § 4, pa naj so določene z zakonom ali ukazom. 3. Na ukazni način se dajo naložiti ali deklarirati kazni kan. 1933 § 4, ki so bile določene z zakonom, in vse druge kazni, ki so bile določene z ukazom. 4. Katerekoli kazni se morejo naložiti ali deklarirati per modum praecepti, pa naj so določene z zakonom ali

ukazom, izvzemši tiste slučaje, za katere se brezpogojno zahteva sodno postopanje. Zadnje mnenje zastopa prof. Roberti in nekateri drugi odlični kanonisti.

Za svoje mnenje navaja prof. Roberti dva dokaza, ki sta: 1. stara praksa pred kodeksom (prim. SCEpp et Reg, Ordinis Praedicatorum z dne 2. marca 1866 ad 3 — Gasparri, Fontes III, str. 995 sl.) in 2. praksa nižjih cerkvenih sodišč po novem zakoniku, ki jo potrjuje praksa rimskih kongregacij. Posebno praksa rimskih kongregacij je dovolj močan in edini dokaz za pravilnost nazora, da se morejo cerkvene kazni naložiti ali deklarirati na ukazni način brez sodnega postopanja razen tistih, za katere se zahteva brezpogojno sodno razpravljanje.

Take kazni, za katere se zahteva ali pravo ali upravno postopanje in katere se torej ne morejo naložiti in deklarirati na ukazni način, bi bile po naštevanju prof. Robertija sledeče: a) degradatio, depositio, privatio perpetua habitus ecclesiastici in privatio beneficii inamovibilis non paroecialis; b) kazni za zločine, ki so pridržani SCSOff; c) upravne sankcije kan. 2142-94 in č) odpustitev verstvenikov (dimissio religiosorum). Izvzemši te se dajo vse druge kazni naložiti ali deklarirati na ukazni način.

S tem je sicer rešeno vprašanje, kako se more postopati v tajnih slučajih, ako je namreč v njih po kan. 1933 § 1 izključen sodni postopek; toda baš to po piščevem mnenju ni tako dognano, da bi bil izključen vsak dvom in bile odstranjene vse potežkoče, kakor se bo še pozneje videlo. In še eno vprašanje, ki se ga prof. Roberti vsaj direktno ni dotaknil, ostane odprto, namreč, da li se more kazni naložiti ali deklarirati na ukazni način tudi tedaj, ako je zločin javen v smislu kan. 2197; z drugimi besedami: ali je po kan. 2225 v zvezi s kan. 2217 § 1 n. 3 pristojnim cerkvenim oblastem dano na voljo, da nalagajo in deklarirajo kazni ali v sodnem postopanju ali na ukazni način?

Kar se tiče tega zadnjega vprašanja, nasprotuje taki svobodni izbiri vsaj nekoliko kan. 2191. Ta kánon določa, kdaj more ordinarij uporabiti izredno kazni suspenzije ex informata conscientia; po sedanji disciplini se more izreči samo pisмено, z odlokom, pred kodeksom se je mogla tudi naložiti ustno, kakor je razvidno iz odgovora SCEpp et Reg, Ordinis Praedicatorum z dne 2. marca 1866. Dvoma, ki prideta tu v poštev, sta bila dva: Dub. 2. An Superiores Regulares iurisdictionem habentes possint suos subditos suspendere ab audiendis confessionibus saecularium etiam ex informata conscientia? Et in casu affirmativo: Dub. 3. An valeat suspensio oretenus, et absque scripto enunciata? — Resp. Ad 2. Affirmative, ita tamen etc. Ad 3. Affirmative cum feratur per modum praecepti particularis. Iz odgovora k tretjemu dvomu je razvidno, da suspenzija ex informata conscientia ni nič drugega kakor kazni, ki je naložena na ukazni način; a suspenzija ex informata conscientia se more za javne zločine po kan. 2191 § 3 naložiti — o deklaraciji suspenzije ex informata conscientia kánon sploh ne govori — le tedaj, ako sodno postopanje iz vzrokov, ki so navedeni v kánonu, ni mogoče. Torej za-

nteva kodeks prvotno za javne zločine sodno postopanje in ne daje na voljo ali sodno postopanje ali suspensijo *ex informata conscientia*. Nalično bi bilo postopati v drugih slučajih. Proti temu ni kan. 2219 § 3, ki prepoveduje naliko (analogijo) v kazenskem pravu, izvzemši kan. 2231; v materialnem kazenskem pravu je nalika zabranjena, a sodno postopanje spada v formalno kazensko pravo.

Glede prvega vprašanja pa še vedno ostanejo potežkoče, dasi po izvajanjih prof. Robertija v dokaj manjši meri. Kazni degradacije, depozicije in privacije *habitus ecclesiastici* ali beneficij inamovibilis non paroecialis se namreč morejo izreči le v sodnem postopanju, sodno postopanje pa je zopet le tedaj možno, ako je zločin javen. Kaj pa potem, če je zločin tajeen, a kodeks ukazuje: *deponantur* ali *deponendi sunt* (kan. 2314 § 1 n. 2; 2320; 2322 n. 1, 2328 itd.), *degradentur* (kan. 2314 § 1 n. 3; 2354 § 2; 2368 itd.), *privandi sunt* (glej *index alph. s. v. privatio*)? Po eni strani bi se zločini morali kaznovati in kánoni, ki ukazujejo kazen, nič ne delajo razlike med javnim ali tajnim zločinom, po drugi strani pa ordinarij ne bi mogel postopati, ker zločin ni javen in se kazen ne da naložiti na ukazni način. Administrativni postopek je dovoljen že zaradi *probabile crimen occultum*, koliko bolj potem zaradi *certum crimen occultum*, ki pa mora biti vseeno dokazan. In kan. 990 § 1 naravnost proži možnost, da se tajni zločini spravijo *ad forum iudiciale*; kakor hitro še to zgodi, ordinarij nima več pravice, da spregleda iregulariteto, ki poteka iz tajnega zločina, ampak mora počakati izid postopka. Kan. 2210 § 1 določa, da izvira iz zločina *actio poenalis* in *actio civilis* in v § 2: *utraque actio explicatur ad normam can. 1552—1959*. Ker kanon ne dela razlike med javnim ali tajnim zločinom, se vsaj zdi, da sodno postopanje ni popolnoma izključeno, četudi zločin ni javen v smislu kan. 2197. Pri tem še treba posebej poudariti, da kan. 990 § 1 izrečno pravi: *ad forum iudiciale* (Conc. Trid., sess. 24, de ref..., c. 6: *ad forum contentiosum*) in ne samo — kakor v kan. 2314 § 2 — *ad forum externum*, ki more biti tudi non iudiciale.

Eno je dokazal prof. Roberti, dasi ne iz kodeksa, marveč iz prakse, namreč da se dajo mnoge kazni, ki jih določa kodeks, torej občni zakon, naložiti ali deklarirati na ukazni način Temu pisec teh vrstic prav rad pritegne radi prakse rimskih kongregacij; na ta način je za ordinarije stvar zelo olajšana, okrajšana in pospešena, če tudi ne vedno v korist pravičnosti, kakor dokazujejo kardinala Gasparrija Fontes. Toda katere so te kazni, kodeks, žal, ni natančneje določil, kakor priznava prof. Roberti sam: *Fatemur tamen dolendum esse quod codex poenas per modum praecepti infligendas vel declarandas clarius minime determinaverit*. Nemara bo v doglednem času razlagavni odbor prinesel v to vprašanje več jasnosti, kar je samo želeli.

V. Močnik.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

»Bonnski stari zakon«: Zgodovinske knjige.

Komentar h knjigam nove zaveze v založbi Petra Hansteina v Bonnu, t. zv. Bonner Neues Testament, ki izhaja deloma že v 4. izdaji, je dobil pri istem založniku vzporednika za stari zakon, torej Bonner Altes Testament. Podjetje, ki se je pričelo l. 1923 z razlago preroka Ezekiela in knjige Pregovorov, vodita profesorja Franc Feldmann in Henr. Herkenne. V naslednjem podamo oceno doslej objavljenih komentarjev k zgodovinskim knjigam stare zaveze.

1. Heinisch, Dr. Paul, *Das Buch Genesis übersetzt u. erklärt*. 8°, XII, 436 S. Bonn 1930, Peter Hanstein. Brosch. M 15.—; geb. M 17.50.

V predgovoru pravi H., da je treba poguma in premagovanja, ako se ekseget odloči za razlago te pač najtežje knjige. Tudi se boji, da se njegovo delo ne bo odobravallo, in misli, da je v marsičem pokazal le pot, po kateri naj bi njegovi nasledniki prišli do cilja. Kaj pa dela težavo razlagi 1. Mojz knjige? Najprej »kritika« pentatevha sploh, ki jo H. obravnava na 94 straneh v uvodu in jo odklanja. Mozes mu je avtor pentatevha, v katerem so pa tudi mnogi in različni dodatki. Nekateri so mu inspirirani, drugi ne. Številke pri starosti očakov so umetno izračunjene, setitski in semitski rodovnik mu je citat, citatio explicita, za katerega avtor ne prevzema odgovornosti, kakor tudi ne za starost očakov.

V tej zvezi našteva H. veliko neskladnosti in težkoč, ne da bi jih mogel povoljno rešiti. H. odklanja Wutzovo teorijo, da bi bila LXX prevedena iz hebrejskega teksta v grški transkripciji. Gen 1, 2 je dih božji, t. j. veter nad vodami, zapadni očetje pa razlagajo skoraj splošno o Duhu božjem t. j. Sv. Duhu. — Glede šestodnevja je za »naravno« Zapletalovo razlago, da je luč prvega dne neodvisna od solca. To poročilo o stvarjenju mu je koncepcija avtorjeva, ne izročilo; Gen 2, 4 sl pa mu je poročilo iz drugega vira. — Raj je iskati ob gornjem toku Evfrata in Tigrisa. — Dobro je razložen protoevangelij 3, 15. Omembe vredne so nekatere opombe, n. pr. da se babilonski pečatni cilinder ne spravlja več v zvezo z grehom v raju; osebi pod drevesom sta bog in boginja. — Pri Kajnu in Abelu opozarja H. na krvno maščevanje. — Predpotopni »otroci božji«, ki so jemali človeške hčere za žene, niso angeli, ampak pobožni Setiti. — Poročilo o potopu je po H. iz dveh virov; avtor drugega (dopolnilnega) vira je isti ko za Gen 1, oba vira pa se nanašata na pratradicijo. Glede obsega bibličnega potopa odklanja H. geografsko univerzalnost in se nagiblje tudi k antropološki omejenosti, t. j. k mnenju, da sv. pismo tu ne govori o vsem človeštvu, ampak le o Kajnitih in Setitih, ki so postali hudobni razen Noeta in njegovih. — O rodovniku narodov v 10. poglavju ima H. temeljito razpravo. Glede Kanaancev pa ni dokazal, da bi bili Semiti in ne Kamiti. Res pa je, da so Kanaanci govorili semitski jezik, ki je poznejšemu hebrejskemu podoben. Kamitski Kanaanci so mogli pustiti svoj kamitski jezik in sprejeti semitskega. Če so svetopisemski Hetiti isti, kakor jih poznamo iz izvenbibličnih podatkov, zlasti iz napisov iz Boghazkōja, potem niso niti Semiti niti Kamiti, torej tudi ne bratje Sidonovi (mesto Sidon) in sinovi Kanaanovi, kakor pravi tekst, ampak so kot bratje naštetih v kanaanski deželi le iz geografskih ozirov, ker so Hetiti in Sidonci skupaj bivali v Siriji. V tem smislu bi imela dežela

Kanaan sina, kakor ima Egipt (dežela) sinove. — Pri Eberjevih sinovih dobro opredeljuje Habire (Habiru), ki niso istovetni s Hebrejci ali Izraelci, dasi so z njimi v sorodu. — Zmešanje jezikov razlaga na poseben način. Različni jeziki niso bili v prvotnem načrtu božjem. Ob grehu Babiloncev pa je Bog odločil zmešanje jezikov, ki se je vršilo potem po vzrokih, ki še dandanes povzročajo različnost jezikov. Sv. pismo omenja samo prvi vzrok, Boga, čigar neposredno delovanje gleda tudi v naravnih prikaznih; sekundarnih vzrokov ne uvaža ali ne omenja. — Najnovejših izkopnin v Abrahamovem Uru v Mezopotamiji in El Ghassubu v Transjordaniji, severovzhodno od Mrtvega morja in ne daleč od izliva Jordana v Mrtvo morje, kjer se zdaj misli, da je bila Sodoma in Gomora, avtor še ni mogel uporabiti. Biblični Amrafel mu je klinopisni Hammurapi, dasi se »1« pri Amrafelu ne da lahko razložiti. — Za pogl. 14. ima malo čudno konstrukcijo: O tem je eksistirail vir v akkadschem jeziku v klinopisu. Ta vir je porabil inspiriran pisatelj Davidove dobe, da je na njegovi podlagi in na podlagi spisa, ki ga je zapustil Mozes, naredil to poglavje v sedanji obliki.

H. misli, da je bila Rahela pokopana v Rami v Benjaminovem rodu; razlogi pa niso tako tehtni, da bi morali opustiti tradicionalni grob pri Betlehemu. Enako je z njegovim mnenjem, da je Izak umrl pred prihodom Jakobovim iz Mezopotamije in da imamo v bibličnem poročilu, da sta Jakob in Ezav bila pri Izakovi smrti, drugo izročilo, ki bi bilo nasprotno prvemu. Tako dvojno izročilo sluti tudi pri prodaji egiptskega Jožefa. Po enem izročilu so Izmaeliti kupili Jožefa za 20 srebrnikov, po drugem pa so ga Madianiti izveli iz kapnice in odvedli brez odkupnine v Egipt, kjer so ga prodali. Podobno dvojno izročilo, meni, je tudi o denarju, ki so ga našli Jožefovi bratje v svojih vrečah. Po enem izročilu so našli denar že v prenočišču, po drugem pa še doma. Takih dvojnih izročil, vpletenih v tekst, navaja še več. Težkoče glede inspiracije rešuje navadno s tem, da smatra n. pr. drugo, od prvega različno izročilo za »tih citat«, citato implicita.

H. ne odobrava Wellhausenove kritike pentatevha. Svojo teorijo imenuje »zmerno dopolnilno hipotezo«. Da bi pa bila taka rešitev spornih vprašanj nujna, H. ni dokazal; njegova hipoteza ne odpravi težav glede inspiracije, zlasti tam, kjer je nasprotje med enim in drugim izročilom. Nejasnost v pripovedovanju še ni zadosten razlog, da bi morali podstavljati dvojno izročilo, tem manj, če se dajo težkoče in nejasnosti drugače odpraviti.

2. Schulz, Dr. Alfons, *Das Buch Josue übersetzt und erklärt*. 8°, VIII, 78 S. Bonn 1924, Verlag P. Hanstein. Brosch. M 1.60, geb. M 3.—.

Ker je izšel ta komentar šest let pred komentarjem za 1 Moz, je bilo težko najti avtorju pravo mero za uvodno razpravo. Zato je uvod bolj skromen; zlasti se pogreša natančnejši popis historične situacije, kakor se nam kaže v amarnskih virih. Dobro pa pisatelj zavrača etične očitke zaradi trdosrčnega ravnanja s Kanaanci.

V opombah odklanja, seve, Wellhausenovo teorijo, vendar pa rad odpravlja težave v tekstu s tem, da brez tehtne utemeljitve govori o »poznejšem pripisu« ali glično. Tako mu je 3, 7—13 »eine midraschartige Beischrift«. — Za nekatere stvari skuša bolj ali manj srečno dati naravno razlago. Če se bere, da je Jahve »rekel« Jozuetu to ali ono (1, 1), se naj to razume tako, da se to, kar je Jozue storil, smatra za spolnitev božje volje. Verjetnost, da se je voda v Jordanu ustavila ter so šli Izraelci po suhem preko Jordana, utemeljuje z možnostjo, da je zasul Jordanovo strugo zemeljski plaz, ki je zajezil, oz. drugam napeljal tok vode, kakor se je to baje zgodilo 1. 1267. — Joz 5, 13: »Ko je bil Jozue v Jerihi« popravljaj v »pri Jerihi«, kar bo pravilno. — Jeriho je pomagal zavzeti po avtorjevem mnenju potres. — Solčni čudež (10, 12, 13) razlaga S. na svoj način. Jozuetu je pomagal premagati sovražnike Bog, ki je poslal točo.

Potem pa je J. še prosil, naj se ustavi solnce. Ti dve reči, pravi Sch., treba ločeno razlagati. Prva, toča, je podana v prozi, solnčni čudež je citat iz »knjige Pravičnega« v pesniški obliki. Ta citat pa po Sch. ni nič drugega kakor »pesniška okrasitev dejstva, da je Jozue takrat na čudežen način premagal svoje sovražnike«. Toda če je J. sovražnike že itak s točo premagal in se ta ne sme v nikako zvezo spraviti s solncem, zakaj bi bili to zmago ljudje »pesniško okrasili« s solnčnim čudežem, če solnce ni imelo nič opraviti; naj bi rajši »pesniško okrasili« točo, če je eksegetično sploh mogoče s tako »pesniško okrasitvijo« operirati! Zdi se torej, da še v tem in marsikaterem drugem oziru ni izrečena zadnja beseda.

3. Schulz, Dr. Alfons, *Das Buch der Richter und das Buch Ruth übersetzt und erklärt*. 8°, XII, 129 S. Bonn 1926. Verlag P. Hanstein. Brosch. M 4.20, geb. M 5.80.

Uvod je daljši in boljši ko k Jozuetovi knjigi. Lepo je prevedena in komentirana Deborina pesem (5 pogl.). Nekatere stvari zavrača po nepotrebnem kot dostavke, n. pr. Gedeonove plamenice, ki o njih misli, da so jih povzročile Samsonove plamenice.

Pri Joatamovi basni, kako so si drevesa volila kralja, bi se dala omeniti »Joatamova prižnica«, planota nad Sihemom, ki tudi ni na vrhu Garizima. — Jefejevo obljubo razlaga pravilno tako, da je Jefe svoje hčer daroval kot žgalno daritev na oltarju; junaško hčerko samo proslavlja komentar z lepimi besedami. — Da bi pri Jefejevem šibbolethu padlo 42.000 Efraimitov, smatra Sch. samovoljno za naknadno pretiravanje. — Pri Samsonovih junaških činih daje Sch. brez vsake utemeljitve nekatere reči med oklepaj, n. pr. 14, 19a, pri čemer pravi, da to izhaja »od radodarnega pisca, ki je izmislil nov Samsonov junaški čin«, da je namreč ubil 30 Filistejcev in njih oblačila dal tistim, ki so rešili uganko. Da je Samson požgal Filistejcem strnišča, da Sch. veljati, ne pa, da bi poškodoval tudi vinograde in oljke, češ, to si je izmislil »škodoželjni pisec«. Pri takih opombah se ne ve, kako načelno stališče avtor zagovarja, zlasti ker o tem pri Samsonu ničesar ne pove. Tako je v celi knjigi neki čuden ton, za katerega je n. pr. značilna razlaga 20, 3b—13. O tem odstavku sodi Sch., da je pozneje vrnjen, ker je vsebina bralcu itak že znana, in ga karakterizira z besedami: »Es ist die Schreibübung eines Juristen.« Pri 20, 10 pripominja, da ta stavek ni izviren, češ: »Der Satz sieht aus wie eine Übung im Rechnen« in slično pri naslednjem verz: »man sieht überall Versuche in Stilübungen;« pri zadnjem poglavju pa govori o »midrašu«. Take opazke delajo vtis, kakor da je avtor izgubil potrpežljivost, ki je potrebna pri razlagi težavnejših mest.

Razmeroma kratka Rutina knjiga ima daljše uvodne opombe in dobro razlago.

4. Landersdorfer, Dr. Simon O. S., B. *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt*. 8°, IX u. 251 S. Bonn 1929. Verlag P. Hanstein. Brosch. M 7.50, geb. M 9.30.

Komentar ima kratek uvod in k dobremu prevodu razlago, ki zavzema približno toliko prostora ko biblično besedilo. Razlaga pod črto je nekaka sistematična parafraza, po verzih razvrščena, tako da je v njej omenjen skoraj vsak verz. Pisana je jasno ter se prijetno in lahko čita in tekst dobro pojasnjuje. Avtor sam obžaluje, da se glede na odmerjeni prostor ni mogel v nekaterih stvareh bolj obširno znanstveno izraziti. Marsikje je samo navedel eksegetične rezultate, ne da bi jih mogel utemeljiti.

Tako pravi, da je južnovzhodni, ne južnozahodni grič tradicionalni Sion. — Elijeva suša je trajala nekaj nad eno leto, njegov potok Karit je najbrž pritok Jabokov na levem Jordanovem bregu. — Sinaj mu ni tradicionalni Džebel Musa pri samostanu sv. Katarine, ampak planota Serabit el-Hadem, Musri je na nekaterih mestih pokrajina v severni Arabiji,

ne Egipt. — Vsekako prekratko ali ne dovolj jasno pa se je izrazil o Salomonovi modri razsodbi in o Elijevih in Elizejevih čudežnih delih. Na str. 30 pravi, da o historičnosti Salomonove sodbe kljub 22 vzporednim pripovedkam v drugih slovstvih ni dvomiti, na str. 31 pa trdi, da je ta pripovedka iz življenja vzeta »anekdota«, ki je kot dokaz Salomonove sodne modrosti bila razširjena med ljudstvom. O njej pravi A. Šanda, *Die Bücher der Könige* (Münster i. W. 1911) I, 63: »Vse je lična anekdota, kakršne so bile v navadi v arabskem slovstvu o kalifih in drugih odličnih osebnostih.« Enako govori avtor o »preroški legendi« o božjem možu v Betelu (str. 87), o »drugi preroški legendi« (str. 92) in o »popularni pripovedki, ki se ne ozira na natančno kronologijo« (str. 153 o Naamanu), ne da bi se bolj natančno izrazil, kako to razume. Šanda raziskuje v omenjenem komentarju vse to podrobneje. Pri ekspediciji proti moabskemu kralju Mešu pravi n. pr., da Elizejeva dela niso »popularna, iz ljudske govorice izhajajoča reč, temveč historična pripoved« (II, 81), dočim že na naslednji strani o Elizeju pravi: »V poznejši tradiciji je bila njegova postava podobna nadčloveškemu bitju,« in na str. II, 85: »Die Elisäusgeschichten kursierten zuerst längere Zeit im Volksmunde, bevor sie schriftlich fixiert wurden. Sie gingen durch die naive Auffassung des Volkes hindurch. So erklärt sich die plastische Darstellung und das Streben nach dem Spannenden und Interessanten.« Opat Landersdorfer pa je pazno zasledoval in vzporejal kronološke podatke, največ po izsledkih jezuita Kuglerja v knjigi »Von Moses bis Paulus«.

5. Bévenot, Hugo O. S. B., *Die beiden Makkabäerbücher* übersetzt u. erklärt. 8°, XII, 261 S. Bonn 1931, Verl. P. Hanstein. Brosch. M 9.60; geb. M 11.60.

Komentar h knjigi Makabejcev se častno uvršča med druge odlične komentarje »bonnske stare zaveze«. Avtor je temeljito preštudiral makabejsko dobo in predelal obširno slovstvo. Prevod je dober, kritično prirejen po najboljših dosegljivih tekstih; pod črto so lepi pregledi in eksegetične opombe. Rezultate svoje eksegeze in splošne smernice, ki so ji temelj, je podal pisatelj v 45 strani obsegaajočem uvodu.

Ime Makabejcev razlaga avtor proti raznovrstnim drugim poskusom še menda najbolje iz aramejske besede *makkaba* = kladivo. Prva knjiga je bila prvotno pisana v hebrejskem jeziku; hebrejski izvirnik je menda še videl Origen († 254). Ohranjena pa je knjiga samo v grškem prevodu. Kdo je spisal izvirnik, kdo naredil grški prevod, se ne ve. Druga knjiga Mak pa je bila že v izvirniku grška (razen te knjige je samo še knjiga Modrosti izvirno grški pisana). Avtor prve knjige ni znan, moral pa je biti palestinski Jud. Druga knjiga pa ima izmed vseh knjig sv. pisma edinstven postanek. Je namreč skrčen posnetek 5 knjig obsegajoče makabejske zgodovine Jazona in Cirene. Ta helenistično izobraženi Jud je moral priti iz afriške Cirene v Palestino, da se je tam poučil o makabejski zgodovini. Jazonova zgodovina se je izgubila, v 2 Mak pa se nam je ohranil posnetek (epitome). Avtor tega posnetka je neznan, zato se imenuje kar posnemnik (epitomator); živel je najbrž v Aleksandriji. Hebrejski izvirnik 1 Mak je bil inspiriran. Petere knjige Jazonove niso bile inspirirane. Le posnetek, t. j. 2 Mak, je inspiriran. Posnemnik je torej vršil svoje krčenje pod božjim navdihom; nosi torej za svoje delo odgovornost, ki se ne sme zvracati na Jazona. Pred 2 Mak sta dva ali trije uvodni listi, ki prvotno niso bili pri knjigi,

ampak so — vsaj tako se zdi — pozneje dodani; tudi ti listi se smatrajo za inspirirane. Sploh se vedno bolj priznava pristnost dokumentov, ki se citirajo v knjigi Mak.

To so važne ugotovitve glede teh spornih vprašanj. Največje težave so pa za eksegeta kronološki podatki, nekateri nenavadno čudežni dogodki ter velike številke padlih sovražnikov, ki so ponekod še povrh v določeni sistematiki razvrščene ter nekajkrat za isti slučaj različne v obeh Mak knjigah. Bévenot je spravil kolikor toliko v sklad kronološke podatke, upoštevajoč različne ere, po katerih se računajo leta v knjigah Mak. Glede števil padlih sovražnikov pa je prišel do tehle nazorov, ki se morajo seve uporabljati skrajno previdno: »Tako klasična stvarnost se v orientu nikdar ni rabila, zato se ne smemo čuditi, če se število vojakov v bibličnih poročilih ne da vedno natančno opravičiti. Med viri knjig Mak so deloma pač poročila očividcev, a tudi ti so lahko previsoko cenili število sovražnikov; pri najboljši volji pa ni bilo mogoče sovražne čete natančno prešteti. To se vidi že iz okroglih števil 10.000, 20.000 ali celo 100.000, ki se ne nahajajo redko. S tem pa inspiracija knjig Mak ni oškodovana, kajti (po Knabenbauerju) naj se od inspiracije nikakor ne pričakuje, da bi nadomeščala pomanjkljivost znanja in vrzeli dokumentov — razen če gre za stvari vere in npravnosti ali zgodovinska dejstva, ki jih avtor ex professo poudarja in v poučne namene uporablja« (str. 34). Tako razlaga Bévenot številko 100.000 padlih Antiohičev (1 Mak 11, 48). Včasih se je številka tudi v teku časa pokvarila, spremenila. Tu in tam se rabi hebrejska beseda rebaba (besedno: mnoštvo, neizmerna množica) za 10.000. Nekajkrat se zde številke shematično uporabljene, n. pr. pri izgubah Sircev, da je namreč Sircev vprav toliko padlo, kolikor je bilo judovskih vojščakov. N. pr. 1 Mak 3, 39; 4, 6, 15: Sirci imajo 40.000 pešcev, 7 konjikov, Judje 3000 pešcev; pade okrog 3000 Sircev. 1 Mak 5, 20, 22: Makabejec Simon ima 3000 mož, sovražnikov pade okrog 3000. 1 Mak 5, 20, 34: Makabejec Juda ima 8000 mož, sovražnikov pade okrog 8000. — Bévenot se nekako priključuje Knabenbauerju in Gilletu, ki mislita, da sloni dogodek (2 Mak 4, 18 sl.) o Nehemijevem ognju na popularni pripovedi glede na 3 Moz 6, 5 (12) o večnem ognju na žgalnem oltarju. — Čudno prikazen v 2 Mak 5, 2 sl. o bitki konjikov z zlato opravo, s sulicami, ščiti in o blesketanju zlatega orožja po zraku razlaga B. tako, da je Bog povzročil nenavadne magnetične prikazni (bliskavico?), ki so jih Judje spravljali pravilno v zvezo s sirske pripravi za vojno. — V 2 Mak 8, 34 razlaga stavek: »Nikanor je 1000 kupcev pripeljal, da bi jim Jude prodal« glede številke 1000 kot »čisto retoriko«.

M. Slavič.

b) Poročila in ocene.

Bihlmeyer Karl, *Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk*. Zweiter Teil: Das Mittelalter. Achte, völlig neubearbeitete Auflage. 8°, XII + 384 S. Verl. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1930 (Wissenschaftliche Handbibliothek, eine Sammlung theologischer Lehrbücher).

Po štirih letih, odkar je v 8. izdaji izšel prvi zvezek Funkove cerkvene zgodovine (gl. BV VII, 261—263), je l. 1930 izšel drugi zvezek. Izšel je torej po precejšnjem časovnem presledku, ki je lahko stvari v korist ali pa tudi v škodo. Tu moramo reči, da je presledek novemu zvezku koristil. Drugi zvezek obdeluje cerkveno zgodovino srednjega veka. Zveza s prvim zvezkom se na zunaj kaže v tem, da se štetje paragrafov nadaljuje (§§ 79—158), sicer pa je štetje strani samostojno in ima poleg tega vsak zvezek zase svoj register.

Če primerjamo II. zvezek 8. izdaje s I. zvezkom iste izdaje in oba skupaj s 7. izdajo (1921), moramo reči, da so se izvršile velike spremembe. Prvi zvezek 8. izdaje se v primeri s 7. izdajo po dispoziciji skoraj nič ne razlikuje. Tembolj pa je spremenjen II. zvezek 8. izdaje. Iz teh sprememb se vidi, da gradivo v 7. izdaji le ni bilo podano v tako naravni zvezi, da bi ga za 8. izdajo ne bilo mogoče preurediti na drugačen in boljši način.

Srednji vek deli B. na tri periode: zgodnji, visoki in pozni srednji vek po razdobjih 692—1073—1294—1517. Drugo periodo deli poleg tega na dva časovna odseka: od Gregorja VII. do Celestina III. (1073—1198) in od Inocenca III. do Celestina V. (1198—1294). Periode (in odseka) so razdeljene na poglavja, ki se v vsaki periodi štejejo zase, in na paragrafe. V posameznih periodah je število poglavij in paragrafov različno. V razdelitvi po periodah se 8. izdaja učbenika od njegove 7. izdaje ne razlikuje, pač pa po poglavjih in paragrafi. V prvi periodi se je število poglavij znižalo od 6 na 4, število paragrafov pa od 30 na 25. V drugi periodi je skupno število poglavij ostalo, a število paragrafov se je od 28 zvišalo na 33. V tretji periodi se je število poglavij od 5 znižalo na 3, število paragrafov pa je ostalo 22 kakor prej.

Iz tega vidimo, da so se v 8. izdaji izvršile spremembe predvsem z ozirom na grupacijo snovi. Posledica nove sestave je sprememba naslovov pri poglavjih in paragrafi. Ze pri naslovih period: zgodnji, visoki in pozni srednji vek, ki sami na sebi ne povedo nič določnega, je izdajatelj dodal oznake; za prvo: *Missions- und Kulturarbeit der Kirche bei den germanischen, romanischen und slavischen Völkern und die Trennung der griechisch-orientalischen Kirche von der lateinischen*; za drugo: *Blüte des religiös-kirchlichen Lebens und der kirchlichen Kultur. Höchste Machtentfaltung des Papstums*; za tretjo: *Niedergang des religiös-kirchlichen Lebens und der Machtstellung des Papstums. Der Ruf nach Reform. Vorboten der Glaubensspaltung*. Poleg tega je na čelo vsake periode postavil kratek pregled o organizmičnem razvoju cerkvene zgodovine tiste dobe. To sta dve važni spremembi, ki ju je izdajatelj uvedel na nasvet recenzentov I. zvezka; kajti I. zvezek 8. izdaje še ne izkazuje teh vrlin. Nadaljnji napredek v grupaciji bi bil, če bi bil izdajatelj tiste preglede smatral tudi za tehnično dispozicijo sledečega obravnavanja, ker bi bolj živo podala razvojno zvezo dogodkov. Težnja po vknjiženju vseh podrobnosti, ki tvorijo zase posebne skupine izven tiste razvojne zveze, daje knjigi pač značaj popolnosti v zbiranju gradiva, zmanjšuje pa vtis enotne razvojne slike.

Skrbno je izdajatelj dopolnil seznam literature z novjšimi objavami, ki so izšle po zadnji izdaji. Za večjo preglednost teksta samega, pa tudi literature, bi bilo po mojem mnenju bolje, če bi se sistem navajanja literature spremenil. Izdajatelj namreč navaja literaturo k naslovu periode v opombi pod črto, prav tako k naslovom poglavij in paragrafov, čeprav ne vedno; če so ti naslovi sestavljeni, se zgodi, da za en del naslova literaturo navaja, za drugega pa ne; literaturo našteva pod črto tudi k posameznim imenom, ki se naha-

jajo v tekstu; razen pod črto pa jo navaja tudi na koncu teksta tega ali onega, zlasti drobno tiskanega paragrafa.

Pred tekstom §§ 87 in 88 navaja vrsto papežev, ne pa tudi v §§ 125, 139, 156, 157.

Stvarno bi bilo k temu zvezku pripomniti, da presojanje enega izmed najvažnejših faktorjev srednjega veka, moči in ugleda papeštva, ter razmerja med Cerkvijo in državo, ni pravilno, čeprav je v izvestnih krogih zgodovinarjev postalo tradicionalno. A treba je tudi to tradicijo kritično pretehtati in se zavedati, pod kakšnimi vplivi je nastala; zlasti jo je treba primerjati z nepokvarjeno tradicijo papeške kurije. Sv. stolica sodi o teh vprašanjih tako, da si tudi srednjeveško papeštvo ni nikdar prisvajalo potestatem directam in temporalia. Da je ta sodba resnična, spoznamo, če se kritično osvobodimo novodobnih nazorov in predsodkov in se historično pravilno vživimo v cerkveno in srednjeveško mišljenje in izražanje. Ali ni poleg drugega navedeno krivo naziranje dalo rimski konzistorialni kongregaciji povod, da je l. 1913 Funkov cerkvenozgodovinski učbenik iz italijanskih semenišč izključila (gl. *Acta Apost. Sedis* V, str. 456)? Gre namreč ne le za zgodovinsko objektivno resnico, temveč tudi za »profonda venerazione dovuta alla Chiesa e al Pontificato Romano« (l. c.), kakor se n. pr. izraža v oficiju Gregorja VII.

Sicer je podajanje snovi točno in dobro premišljeno; če bi bilo bolj naravno, bolj preprosto, bolj vlito, kakor pa grupirano, bi knjiga veliko pridobila. Moje izkustveno naziranje je, naj bi se tudi v učbenikih proti dosedanji, precej splošni navadi tisto pretirano zunanje grupiranje po paragrafi in poglavjih potisnilo tako zelo v ozadje, da bi snov sama čim bolj oproščena vseh teh zunanjih in spremenljivih okvov v vsej svoji moči stopila na dan; potem bi se konkretne razvojne linije tako rekoč same po sebi skušale strniti v organično celoto. A ti in podobni migljaji bi zahtevali sestavo novega učbenika in se zato ne morejo nanašati na 8. izdajo Funkovega učbenika kot takega. Dejstvo, da je bila potrebna že 8. izdaja, priča dovolj jasno o njegovi priljubljenosti.

D o s t a v e k. — Ocena II. zv. je bila že postavljena — namenjena je bila za 1. št BV — ko je izšla 9. izdaja I. zvezka. Nova izdaja dokazuje, da je razdelitev učbenika na tri zvezke dobrodošla. Izdaja je v bistvu nespremenjena, zato opozarjam na oceno v BV VII, 261—263; ima pa dodatke o najvažnejši literaturi iz l. 1925—31. Tiskana je na boljšem papirju nego osma. Zdi se, da se bo Funk-Bihlmeyerjev učbeik kot šolski tekst trajno ohranjeval in, samo po sebi umevno, z napredkom časa izpopolnjeval na podoben način kakor n. pr. Überwegov *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Jos. Turk.

Marolt M., Cerkveni spomeniki v Celju. [Umetnostni spomeniki Slovenije. III. Dekanija Celje.] 8°, 114 str. Izdalo Zgodovinsko društvo v Mariboru, 1931. Din 50.—; za člane Zgod. društva Din 35.—.

Pričujoče delo, posvečeno spominu dr. Avg. Stegenška, je nadaljevanje njegovih »Umetnostnih spomenikov lavant. škofije«, po-

stavljeno v širši okvir »Umetnostnih spomenikov Slovenije«, ki jih je zasnovalo Umetnostno-zgod. društvo v Ljubljani in jih bo za ozemlje bivše slov. Štajerske izdalo Zgod. društvo v Mariboru.

Po kratkem predgovoru (2 str.) opisuje ta zvezek cerkvene umetnine v celjski župniji; drugi bo obsegal cerkvene umetnine ostale celjske dekanije, tretji pa svetno umetnost in privatne zbirke v Celju in celjski dekaniji. — Na prvem mestu je župna cerkev sv. Daniela (7—55), skoraj pol knjige teksta in čez polovico slik (32). Opatija zavzema dobre pol strani (55—56), potem sledi kapela sv. Elizabete in ubožnica (56—58), Marijin spomenik na Glavnem trgu (58—60), cerkev Marijinega Vnebovzetja, nekdanja minoritska cerkev (60—74), kapeli v bolnišnici in v zavodu šolskih sester (6 vrst), cerkev sv. Duha (74—79), cerkev sv. Maksimilijana (80—83), kapela sv. Maksimilijana (83—84), Arkova kapelica na Dolgem polju (84), ostanki cerkve sv. Andreja (84—87), Kalvarija (88—91), kapelica sv. Jožefa na potu k Sv. Jožefu (91), cerkev sv. Jožefa (91—97), kapucinska cerkev sv. Cecilije (98—108), cerkev sv. Miklavža na Miklavškem hribu (108—113). Na str. 113 so še omenjena pokopališča, potem evangelijska Kristusova cerkev in končno na str. 114 pravoslavna cerkev sv. Save, ki pa še ni dogotovljena.

Pri vsaki cerkvi navaja pisatelj najprej vire in literaturo, potem zgodovino, za katero je glavni vir Orožnovo delo *Das Bistum und die Diözese Lavant*, III. *Das Dekanat Cilli*. Potem sledi opis cerkvene zunanjsčine in notranjsčine in umetnin v cerkvi ali pri cerkvi. Da je del o mestni župni cerkvi tako obsežen, je vzrok njena starost in velikost. Zapisal je tudi vse nagrobne spomenike zunaj cerkve in v cerkvi in jih mnogo podal tudi v slikah. Potem je pa še na 4 straneh opisal zakrite stenske slike v glavni ladji, ki jih je dal odkriti samo za to delo, pa jih je moral zopet zakriti zaradi prižnice. Te nam je pokazal v štirih slikah. Od posemaznih cerkev nam je pisatelj podal tudi tlorise razen kapele sv. Elizabete, ki se nje deli danes porabljajo že za stanovanja, cerkve sv. Andreja, ki tudi že služi zasebnim namenom, in sv. Maksimilijana. Slik s tlorisi je 59 in so vseskozi lepo izdelane.

Da se v tako izvrstno delo vtepe kakšen pogrešek, ki pa celotnega dela nikakor ne kvari, je človeško. Tako se je str. 28 v napis za glavnim oltarjem vkradla črka L, katere potem pisatelj seveda ne more razvozlati, ker je v napisu ni. — Glede tega oltarja je bilo neke vprašanje zastavljeno, iz katere beneške delavnice bi bil. P. Jos. Löw C. Ss. R. piše v svoji knjižici: *S. Hemma-Büchlein* (Klagenfurt 1931) na str. 112, da je krški (Gurk) prost Franc Oton Kochler (1715—1744) pri svojih trgovskih poslih z Benetkami tam spoznal mladega umetnika, pozneje slovitega Antonija Corradinija, kateri je proštu izdelal kipe za njegov novi oltar sv. Heme. K sv. Hemi v Krko so Štajerci pridno romali, zato ni izključeno, da so Celjani spoznali tam Corradinija in pri njem naročili celjski oltar. Morda privede to poročilo strokovnjake na pravo pot, kdo bi bil celjski oltar izdelal. Da je prišel ta leta 1743 iz Benetk, poroča stara celjska kronika, ki sega do leta 1770. — Sliko sv. Družine (str. 35) je po Ogradijevih zapiskih napravil A. Müller v Innsbrucku po Schmalzlu leta 1895 za 130 gld. Okvir je Kalanov, pozlatil ga je Krašovec. — Veliki oltar pri Sv. Duhu (str. 78) je bil napravljen leta 1771, mizarska in tesarska dela za 380 gld., pasarska in pozlatarska dela pa so bila dovoljena leta 1773 in jih je prevzel

celjski slikar Jan. Jurij Petrošnik za 480 gld. — Pri literaturi za cerkev sv. Maksimilijana bi omenil, da sta listini iz leta 1375 in 1387 v dvornem arhivu na Dunaju; prepisov v graškem arhivu nisem našel. Dr. Kos v svojih izpisih iz dunajskih arhivov pozna samo drugo (ČZN XV, str. 87 op. 9.), prve pa ne. — Beneficij sv. Andraža (str. 84) je bil leta 1573 res v protestantovskih rokah; leta 1584 pa je bil zarubljen (arh. dež. vlade v Gradcu; Invent. fasc. 243). Bil pa je bržčas že od začetka svojega obstoja združen z beneficijem sv. Florijana v Vojniku in je delil njegovo usodo. — Pri opisu Sv. Jožefa (str. 91—97) so nekatere netočnosti, katerih pa bržčas ni zakrivil pisatelj sam. Brat Recek ni bil nikdar v celjski misijonski hiši; delal je vedno v Gradcu. Samo enkrat je neko delo tu osebno postavil. Pač pa je v Celju precej reči napravil brat Horvatič (sedaj v Carigradu), n. pr. štiri spovednice, ki sta še sedaj dve v prezbiteriju; eno so oddali na Frankolovo, eno pa k oo. kapucinom (pod korom). Novejši dve pa je napravil mizar v Teharjih. Vrata pri glavnem vhodu v cerkev niso delo Aplenca in Receka (str. 94): bila so že dolgo prej pri usmiljenkah v Gradcu, ki so jih odstopile k Sv. Jožefu. Pač pa so iz Aplenčevih rok stranska vrata, vrata v zakristijo in v kapelo sv. Vincencija ter božji grob (ki ga pisatelj ni opazil). Slike nad slavolokom: sv. Družina itd. je izvedel žalski slikar Vipotnik leta 1902 (ne leta 1884, str. 95). Prižnica (str. 97) je tirolsko delo, slika sv. Križa pa, ki se v postnem času postavlja na oltar, baje znane slikarice baronice A. M. Oer. — Portal v misijonsko hišo je imel do l. 1902 sam celjski grb; tega leta ga pa je dal superior Macur zaradi velikega nasprotstva nemških Celjanov proti misijonarjem odstraniti in letnici 1852 do 1902 vklesati. Vrata sama so še prvotna, prav tako je oprema v oratoriju stara; pri njej je Aplenec popolnoma nedolžen. — Cerkvene klopi so bile napravljene (med l. 1905 in 1908) iz hrastovine, katero je djakovski škof Krapac misijonarjem podaril.

Na strani 9 in 10 omenja Marolt »listino« iz leta 1306, ko pa omenja na str. 8 pravilno »korespondenco iz leta 1305«. Tako, namreč »Correspondenz«, imenuje ono dopisovanje tudi Zahn, od katerega imamo notico. Žalibog pravi Zahn samo: »zaradi cerkve v Celju«, ne imenuje pa cerkve. Po našem mnenju je »korespondenca«, torej skupina listin, obravnavala zadevo posvečenja minoritske cerkve v Celju; posvečena je bila leta 1310.

Glede na nastopno izvajanje pa kar tukaj omenim, da sem v stavbni in obče umetnostni zgodovini popoln lajik. Zato bi bila drznost, če bi Maroltovemu izvajanju oporekal in ga celo kritiziral. Vendar imam o listinah iz l. 1379 in 1413 z zgolj zgodovinskega stališča od Marolta različno mnenje. M. trdi, da se listina iz leta 1379 nanaša na kapelo Žal. Matere božje (str. 10), ki pa je čisto lahko bila posvečena šele leta 1413, akoravno je nastala prej, kakor prezbiterij cerkve. Listina z dne 22. septembra 1379 v Celju govori o cerkvi sv. Daniela in ima po svoji obliki in vsebini vse znake množičnih opustkovnih listin, ki so jih razni cerkveni dostojanstveniki izdajali z namenom, da bi verniki dejanski, ročno ali denarno, priskočili na pomoč pri novih cerkvenih stavbah ali pri večjem prezidanju. To pomeni izraz: »...visitaverint manusque porrexerint adjutrices.« To besedilo ima tudi naša listina. Mogoče si je takratni celjski župnik Friderik še več takih opustkovnih listin nabavil, pa so se poizgubile. Saj je tudi tu citirana služila dalje časa za ovitek neke knjige bratov Tattenbachov iz leta 1628. Takrat, okoli leta 1380, se je po našem mnenju gotizirala cerkev sv. Daniela in je dobila obe stranski ladji. Pri tem nas od Marolta odkrita slika iz srede 14. stoletja ne moti. Ali je »sreda« bila samo ravno leta 1350, ne mogoče tudi nekaj desetletij prej ali pozneje? In ni mogla slika biti še na romanski steni? V listini je imenovana cerkev sv. Daniela, ne pa kapela, ki se je po Maroltu samostojno zidala prej kakor prezbiterij.

Listina iz leta 1413 mi je znana samo iz Grausovega regesta. Ta se glasi: »ut capellam Heinrici ejusdem Domini comitis notarii atque unum altare noviter constructum in Cilie... consecrare de novo possitis« (Mitt. d. k. k. Com. f. K. u. h. Denk. XIII. N. F., str. CXIII.). S pikami označeni

izpustek bi se morda glasil: »in ecclesia parochiali s. Danielis.« Graus pravi, da ta kapela ne more druga biti kakor ona »Trium Regum«, l. 1545 imenovana »Lieben Frauen Altar«, pozneje kapela Ž. M. B. Iz regesta moramo sklepati, da je celjski grof Herman II. dal napraviti v svoji kapeli nov oltar in tam ustanovil beneficij, katerega je podelil svojemu tajniku (pisarju, duhovniku) Henrikju. Bila pa je tudi kapela sama nova in šele takrat dozidana. Zato je — na prošnjo beneficijata Henrika — oglejski generalni vikar Nikolaj pooblastil hipponskega škofa, da kapelo in oltar posveti. Besede, da naj na novo posveti, pa nam naznanjajo, da je bila na tem mestu že prej posvečena kapela z oltarjem. Iz vsega sklepamo, da je bila gotizacija cerkve s prizidanimi stranskima ladjama, ki sta imeli sorazmerni apsidi-kapeli, že izvršena in cerkev v vseh svojih delih že posvečena, morda že pred l. 1400. Potem šele se je grof Herman II. domislil, da sezida pri cerkvi svojo kapelo. — Kapela »Trium regum« se imenuje večkrat »kapela celjskih grofov«. Dal je podreti apsido severne ladje in na njeno mesto postaviti novo, večjo kapelo, ki je bila dozidana l. 1413. Seveda je morala kapela z oltarjem biti zopet »na novo« posvečena. Listina iz l. 1379 pa se ne more nikakor nanašati na to kapelo. V listini ni imenovana. Ne morem pa tudi verjeti, da bi si dal bogati celjski grof »svojo« kapelo zidati s prosjačenjem pri ljudstvu in bi za zidanje potreboval 34 let! Še nekaj me moti pri Maroltovi trditvi, da je bila kapela prej dograjena, kakor presbiterij cerkve. Zakaj se za severno steno presbiterija ni porabila južna stena kapele, ako je takrat že bila gotova? Severni zid presbiterija je namreč vzporeden z južnim zidom kapele. Na to je težko najti verjeten odgovor. Pač pa je umljivo, zakaj se za južno steno kapele ni porabil severni zid presbiterija. Zato ne, ker bi se s tem sorazmerje v presbiteriju motilo, ko je bila kapela za večje dimenzije zamišljena. Zato samostojna južna stena kapele. Tako sklepam jaz, ne da bi hotel s tem dognanja umetnostnega zgodovinarja ovreči.

Navedeni malenkostni nedostatki nikakor ne zmanjšujejo veljave res izvrstnega in krasnega Maroltovega dela. Matija Ljubša.

Engberding, Dr. P. Hieronymus, **Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie.** Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe. (Theologie des Ostens. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von der Benediktinerabtei Sankt Joseph Coesfeld. Heft I.) 8°, LXXXX u. 89 S. Münster in Westf. 1931, Verlag Aschendorff. RM 9.

Iz beuronske benediktinske kongregacije, ki se že dolgo na znanstvenem polju tako odlično udejstvuje (zgodovina liturgije, proučevanje palimpsestov!), je poleti 1931 izšlo novo podjetje: opatija sv. Jožefa pri Koesfeldu na Westfalskem je začela pod naslovom »Theologie des Ostens« izdajati vrsto monografij, ki naj pospešujejo »naše spoznavanje krščanskega vzhoda, zlasti tudi ruske cerkve«, naj služijo »znanstvenemu preiskovanju krščanskih idej in sistemov, ki so od krščanskega starega veka do našega časa nastopili na vzhodu«.

Novo bogoslovno zbirko odvarja filološka monografija o evharistični molitvi liturgije sv. Bazilija, določneje o hvalni in zahvalni molitvi pred konsekracijo. Vprašanje je namreč to: Ali je bila liturgična evharistična molitev prvotno zelo obsežna in so se poznejše iz nje razvile s krajšanjem prvotnega besedila, ali pa je šel razvoj obratno pot, da se je prvotno krajši formular v teku časa razširil? Obe misli sta doslej imeli svoje branitelje, prva več, pa ne ti ne oni niso podali točnega dokaza. Da bi dobil trdno podlago, je p. Engberding kritično preiskal tekst evharistične molitve do konsekracije v t. zv.

Bazilijevo liturgijo, prav to pa, »ker razen nje ni nobene evharistične liturgije krščanskega vzhoda, ki bi bila enako razširjena v tako različnih oblikah«. Plod tega metodično varno izvršenega dela je pričujoča knjiga, ki obsega 1. uvod (str. XIX—LXXXIX), 2. kritično izdajo teksta (str. 2—25), 3. podrobno preiskavo teksta in utemeljevanje recenzije (str. 27—57) in 4. kazala (str. 59—89). Delo je pred vsem tekstovno kritično, toda njega izsledki in zaključki iz njih so za zgodovino liturgije tako važni, da se mu je po pravici dalo mesto v novi bogoslovni zbirki.

Za namen poročila v BV bo dovolj, ako podam izsledke, ki prihajajo za zgodovino liturgije v poštev. So v opreki z doslej razširjenim naziranjem, da se je liturgija razvijala od daljših formularjev h krajšim. Baumstark, ki je sam to naziranje gojil (str. XX), je pod težo metodično varnega dokazovanja izrekel nasprotnemu zaključku Engberdingovemu »priznanje brez pridržka« (predgovor).

Bazilijevo liturgijo srečamo v štirih obdelavah: egiptski, armenski, sirski in bizantski, ki ima vsaka mnogotere derivate v raznih jezikih. Bizantska obdelava v starejši obliki (pred avtoritativno popravo okoli l. 1000) in sirska sta v nekem bližnjem sorodstvu in pohajata iz enega vira, obdelave, ki jo E. označuje z grško črko Ψ . Ta Ψ in armenska predelava imata zopet skupen vir v predelavi Ω ki E. meni, da je delo sv. Bazilija, t. j. predelava nekega prastarega formularja, ki ga je Bazilij razširil s teologično vsebino, podano z bibličnimi besedami. Od te Bazilijeve predelave, ki se nje prvine daje doseči le s pomočjo primerjalne kritike teksta, je neodvisna egiptska, ki ima za vir prav tisti prastari, od Bazilija predelani formular in domače, egiptске liturgije. Iz tega sledi, 1. da je razvoj Bazilijeve liturgije šel od preprostejšega prvotnega formularja k daljšemu, teologično bogatejšemu in globljemu, 2. da ima Bazilij Veliki svoj delež v zgodovini liturgije s tem, da je neki prastar, preprostejši formular razširil, zlasti s proslavo Boga v trojstvu oseb in odrešilni oikonomiji. Ta dva zaključka bosta držala kljub neresenim in nerešljivim vprašanjem, ki pisatelj sam nanje opozarja (odnos egiptске obdelave do Bazilija; str. LXXXV sl.).

E. je kritično obdelal samo molitev do konsekracije. Za njegov namen je bilo to dovolj. Pri čitanju sem imel tiho željo, da bi bil segel preko poročila o postavitvi na anamnezo in epiklezo; morda bi iz kritične raziskave teksta sinil kakšen žarek tudi na zgodovino epikleze.

Naslovni list nove zbirke nosi posnetek stare slike na presen zid v opatijski cerkvi sv. Petra v Assisiju: sv. Benedikt s knjigo v levici in z desnico blagoslavlja med slovanskima blagovestnikoma sv. Cirilom in Metodom; okoli slike so dostavili besede iz 61. poglavja Benediktovega redovnega pravila: »Omnes in Christo unum sumus. In omni loco uni Domino servitur, uni Regi militatur.« Bodi oboje, slika in beseda, novemu podjetju napoved blagoslovljenega uspeha!

F. K. Lukman!

Vodušek Vital, **Svete maše za nedelje in praznike**. Izdala in založila Družba sv. Mohorja v Celju 1931.

Ognjišča verske obnove so bili v vseh dobah cerkvene zgodovine samostani. Redovi s korno molitvijo so vedno aktivno vplivali na liturgično molitev. Tako so tudi danes žarišča liturgičnega gibanja pretežno kontemplativni samostani, v glavnem benediktinski. Njihova tiha in trajna aktivnost sega že daleč nazaj v prejšnje stoletje v življenjski odpor Cerkve nasproti prosvetljenstvu. Opatije Solesmes, Molesmes, Maria Laach, slednjič Beuron so vzbudile osvežujoči val, ki je narastel do Pija X. in vplival na njegove notranje reforme. Odslej se je jel razvijati v organizem Cerkve na široko.

K nam je ta val pljusnil od drugod. Nimamo velikih samostanov, ki bi že po svojem namenu gojili predvsem liturgijo, zato ni čuda, da dozdej nismo dosegli večjega liturgičnega kresa. Treba tudi upoštevati, da imamo kot malokateri katoliški narod dobro razvilo cerkveno pesem v narodnem jeziku in zato ljudstva ne žeja tako nujno po liturgični usmerjenosti. Tudi liturgičnega slovstva imamo še malo. Doklerjeva Sv. maša je pač odlomek, temelj, ki brez stavbe ne koristi nič, čeprav je neoporečen. Izdaje nedeljskih mašnih obrazcev, ki jih širi celovski karitativni sekretariat, so dosleden posnetek prizadevanj in izdaj Klosterneuburga. Vital Vodušek je svoj čas (1929) izdal Postne svete maše ter s tem načel izdajo slovenskega misala. Pečjakova nova izdaja Večnega življenja iz leta 1930 se je neizmerno obogatila iz liturgičnega gibanja ter tako postala za ljudstvo najboljši sodobni molitvenik, vsaj zaenkrat. Inteligenca in žejni izmed preprostih so si morali dozdej pomagati s francoskimi in nemškimi mašnimi molitveniki, ki so jim često delali prav toliko težav kakor pa izvirna latinščina. Tem je Vodušкова zbirka nedeljskih in prazniških maš izpolnila davno srčno željo in živo potrebo. Tako imamo zdaj nekak naš Oremus, kakor ga je Nemcem že pred desetletji dal beurnec Schott. Sedanjim potrebam liturgičnega gibanja pri nas bo s tem zadoščeno, ostane pa še naša versko-kulturna naloga: čimprej dati ljudem celotni slovenski misale, saj imamo dovolj vsakdanjih sodarovavcev pri sv. maši.

Voduškov prevod obsega »proprium de tempore« za nedelje in praznike, izmed svetniških praznikov pri nas važne, v dodatku še primerno izbrane »različne prošnje«, mašo za spomin posvečevanja cerkva, par votivnih maš ter maše za umrle. Knjiga hoče služiti praktičnim potrebam in je tako izbirala. Izčrpna niti noče biti.

Prevod je lep, zelo lep. Prevajatelj se je postavil na načelo svobodnega prevajanja brez težilnih ozirov na naše dosedanje in tradicionalno prevodno besedilo, kar očitno zavira in duši delo dr. Pečjaka. Brez dvōma je ostalo v Cerkvenem molitveniku mnogo hebraizmov in latinizmov, ki jih pa vajeno uho našega vernika ne občuti več, le jezikovni čut jih odkrije, prav tako je v njem ostalo pod vplivom duha latinščine mnogo stilističnih zavistosti in izraznih težav. Voduškov prevod oracij je silno lahek, skozinskož v duhu danes kanonizirane slovenščine, razumljiv in vendar zvest originalu. Prevajatelj se je pač ravnal po zgledu drugih narodov, ki so skrbeli za poljuden, čeprav ne vedno precizen prevod, kar zadeva teološko

izrazoslovje. Vpliv Schott-Bihlmeyerjevega prevoda je tuintam očitviden.

Za zgled bodi prošnja prve adventne nedelje, ki kaže prednosti prostejšega prevajanja nasproti strogi naslonitvi na original.

Vodušek (in Schott-Bihlmayer): Zbudi, Gospod, svojo moč in pridi, prosimo te: s svojim varstvom nas otmi nevarnosti, ki nam prete radi grehov, in s svojim zveličanjem nas odreši.

Cerkveni molitvenik in Pečjak (Večno življenje): Zbudi, prosimo Gospod, svojo moč in pridi, da se bomo pretečim nevarnostim naših grehov po tvojem varstvu oteli in po tvojem odrešenju zveličali.

Ali začetek prošnje 3. adv. ned. Vodušek: Prisluhni našim prošnjam... Pečjak po hebraizmu v misalu: Nagni svoje uho k našim prošnjam... — Ponekod je tudi vsebinsko silno točno in vendar po naše lepo prevedel. Prim. Marijin slavospev (predglasje): »virginitatis gloria permanente« je V. prevel: »v nezatemnjenem sijaju devištva.« Pečjak pa le: »v slavi devištva.« — Težko pa je bilo vedno prevesti kar najlepše. Da post »napake zatira«, — prevzel je iz V. postnih maš to tudi Pečjak — pač ni ne jezikovno in ne ascetično primerno, saj jih »premagujemo« ali »se jih očiščujemo«. Vendar je stilno načelo: govori ponajveč le v glavnih stavkih — dalo V. mašam prijeten pečat poljudnosti, kar je pri ljudskem molitveniku pač osnovna zahteva. Zanimivo je primerjati V. prevod sekvenc s Pečjakovimi: te so bolj lakonične, vernejše izvirniku, V. bolj sproščene, raztegnjene, zato pa bolj razumljive.

Voduškovi uvodi so posneti po Parschovih člankih v knjigi: *Das Jahr des Heiles*, tudi vodilna misel vsakega obrazca je odondod in bo dobro služila. Klasično praktičen je n. pr. uvod v največji praznik božičnega kroga, praznik razglašanja. Kakor so drugod take razlage in uvodi doživeli mnogo popravkov in dopolnil iz novih izsledkov liturgične znanosti, tako bi bilo pri novi izdaji V. maš tuintam upoštevati še marsikaj.

Ob adventu bi kazalo tudi za ljudstvo poudariti predvsem misel na paruzijo, drugi prihod Gospodov. Ob tem bo laže umevati adventne nedelje, pa tudi velikonočno dobo. V dobi, ko je nastala adventna liturgija, je Cerkev začejala liturgično leto z velikonočno dobo, kar se očituje še danes v brevirju in zlasti v adventni liturgiji sami. V. je Gospodov prihod v mesu postavil zelo v ospredje in zaradi ljudskega, današnjega pojmovanja adventa zabrisal prvotni liturgični ideal. Pač res mi živimo v dediščini srednjega veka, ki je ustvaril Franciškovo češčenje križanega Boga-človeka, postavil jaselce in v zlati maši — zornicah — častil učlovečenega Boga. Priznati moramo, da tudi Parsch ne stavi drugega prihoda toliko v ospredje. Pa je bila vprav misel na prihajajočega sodnika veliki tvorec adventne liturgije v tistih razrvanih časih 4. in 5. stol. na Francoskem in v Rimu — saj v vseh prehodnih dobah nastopa ta misel, prav do današnjega adventizma!

Pri predpostnih in postnih nedeljah je V. izpustil misel na statio. Za razumevanje molitev je pač to prevelikega pomena, da se ognemo golemu liturgičnemu simbolizmu, ki utruja. Pri predpostnih nedeljah bi kazalo opozoriti na rimske klimatične razmere — budeča se pomlad, prve setve in delo na polju (septuagesima in sexagesima!) —; šele te okoliščine nam pomagajo do celotnega in res življenjskega doumevanja liturgije. Vobče bi analogija in vzporednost solnčnega in liturgičnega leta mogla pokazati liturgijo v prečudno svetli luči in prepričati, da je liturgija delo Sv. Duha, ki vodi Cerkev in »prosi za to, kar je prav«. Tako namreč liturgija posvečuje vse naše življenje v božji naravi.

Pri posameznih praznikih bi morda pomagal o razumevanju povedati n. pr. marijanski značaj praznika obrezovanja (začetek civilnega leta za liturgijo nima pomena) in kristološki značaj svečnice. Prav tako spada po redu praznik Srca Jezusovega v *proprium de tempore*, kakor imajo novi

misali, in ne v proprium de sanctis, kakor je bilo prej; kajti to stavo zahteva notranja zveza med praznikom sv. R. T. in Srca J. — saj sta dejansko po skrivnosti istovetna. To vprav daje prazniku Srca J. globok liturgični pomen in razoroži očitke onih plitkih duhov, ki hočejo trditi, da je češčenje božjega Srca neliturgično, in hočejo to utemeljiti z neliturgičnim značajem jezuitskega reda, ki je to češčenje največ širil. Isto bi veljalo za Cerkveni molitvenik.

Dogmatično ni točno trditi, da Marijino telesno vnebovzetje doslej še ni verska resnica, kajti redno oznanjevanje in soglasje vernikov tudi brez slovesne definicije zadostuje za nezmotljivost verskega nauka in obvezuje v vesti. V uvodu, ki govori o sv. maši kot daritvi in liturgičnem opravilu, zastopa V. mnenje tistih teologov, ki štejejo pravni namen k bistvu vsake daritve, ter onih, ki štejejo daritveni obed prav tako k bistvenemu delu daritve. Tudi Kristusovo duhovstvo v zvezi z zakramentalnim bi pač bilo dobro omeniti ob splošnem duhovstvu.

Reči pa moramo, da je V. uvod krasno delo in bo koristilo s svojo nazornostjo in zlasti s svojimi pregledi vsakemu srednješolskemu katehetu, ki vprav za to prevažno poglavje težko najde mladini primeren vademecum. Le liturgične barve so prekratko obdelane, črna barva in žalost ni srečna enačba, ko vendar Cerkev žalosti nad smrtjo ne pozna; bolje je reči: tema (vic, brez Luči, ločitev od Boga).

Zelja po staroslovenskem liturgičnem jeziku je zašla v poljudni molitvenik po krivici. O tem bi bila potrebna posebna in izčrpna razprava, ki bi pretehtala vse i verske i praktične razloge za in proti ter s tem tudi teoretsko rešila vprašanje liturgičnega jezika in — prepričan sem — pokazala, da bi zamenjava jezika nam hic et nunc ne bila v duhovni prid. Praktično pa vprašanje itak zaenkrat ni aktualno.

V. svete maše so važna pridobitev. Imele bodo trajno veljavo. doprinesle so dozdej največ za liturgično gibanje pri nas. Knjiga bi pač zaslužila skrbnejšo tipografično opremo, boljši papir in za razlago drobnejši tisk, ki bi pri molitvi manj motil. Vprav Mohorjeva družba bi bila poklicana, da širi liturgično molitev in nje razumevanje med ljudstvo. Kakor je svoj čas izdajala vsako leto kak molitvenik, naj bi zdaj dala liturgične knjige, zlasti kmalu liturgično čitanko, ki bi našim ljudem dala vobče uvod v liturgijo ter tako željo po molitvi svete Cerkve šele obudila — ignoti nulla cupido! — potem celotni misale ter novi Goffine, slednjič pa slovenski rituale z razlago.

V. knjiga nas prepričuje o dvojem: koliko dela imamo še pri nas na tem polju, koliko živih vrelcev božjega življenja smo skoraj pozabili, in drugič, kako potrebno bi bilo enotno delo za liturgično gibanje pod vodstvom živega cerkvenega učiteljstva — škofov. Tako bi si prihranili marsikatero manj popolno delo, a zaradi zadnjega ostali obvarovani pred stranpotmi, kamer tudi to gibanje more zaiti.

Pripombe k V. knjigi naj služijo kot nasvet za nadalje ne kot kritika, kajti V. je dal mnogo, dobro in lepo.

Jože Pogačnik.

Korošec, Dr. Viktor, *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung.* (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien Heft 60.) 8°, VIII in 118 str. Leipzig 1931, Th. Weicher. Mk 6.—.

Prof. Korošec je kot romanist stopil že pred inozemsko javnost. V zbirki pravoslovnih studij, ki jih izdaja pravna fakulteta v Leipzigu, je v 29. zvezku objavil prvi del obsežne raziskave: »Die Erben-

haftung nach römischem Recht«, ki ga je strokovna kritika zelo prijazno sprejela. V pričujočem delu pa se je podal v stari Orient ter pojasnjuje pravno mišljenje in pravne spomenike iz dobe med 1400 in 1200 pr. Kr., torej 750 do 950 let prej, nego so 451/50 pr. Kr. decemviri dali na 12 tablah napisati rimsko običajno državno, kazensko in zasebno pravo. Da je prof. K. v to smer razširil svoje studije, recenzenta zelo veseli.

Leta 1906/07 je našel asiriolog Hugo Winckler pri vasi Boghaz-koï, 145 km vzhodno od Angore, pod ruševinami nekdanjega mesta Hattušaša kraljevski arhiv starih Hetitov, indoevropskega naroda, ki je igral od 18. do 12. stoletja pr. Kr. v sprednjem Orientu veliko ulogo. S temi spomeniki se bavi pisatelj kot jurist, toda filološko temeljito pripravljen, da črpa neposredno iz virov.

Poročevalca v prvi vrsti zanima vsebina knjige, ki je tudi za teologa poučna. Obravnava pogodbe, ki so jih sklepali hetitski kralji. Te pogodbe so bile ali paritetne, ki jih je sklepal hetitski velekralj z drugim suverenom, n. pr. z egiptskim faraonom, ali pa vazalne pogodbe, ki jih je sklepal velekralj s podrejenimi knezi, vazali.

Pogodbe so bile vedno pismene: pogodba je nastala šele tedaj, ko se je izdal dokument. Zelo neprijetno je bilo, če je vazal izgubil izvirnik; moral je zaprositi velekralja, da mu je izdal duplikat. Jezik teh pogodb je bil zvečine akkadski, ki je torej pomenil takrat v občevarju med državami sprednjega Orienta po priliki to, kar pomeni danes francoščina v meddržavnem občevarju. Kaže pa se stremljenje, da se v vazalnih pogodbah uporablja bolj in bolj hetitsčina. Sankcija, s katero so pogodbe potrjevali, je bila sakralna: za priče so klicali bogove, ki naj bi kršilce pogodbe kaznovali in blagoslavljali izpolnjevalce; zato so vsaki pogodbi dodali posebno prekletev in poseben blagoslov. Ta sakralna sankcija nam dokazuje, da stari narodi v pogodbah niso zrlji zgolj »kos papirja« (bolje: zdrobljivo glinasto tablico ali pa železno ali srebrno ploščico), temveč dogovor, ki veže etično: bogovi so bili poroki za dano besedo. Ker je religija pri teh narodih imela državno-nacionalen značaj, sta se pogodbenika obvezala vsak pred svojimi bogovi in sta obojne postavila v pogodbeno besedilo. Da bi bila svetost pogodbe še bolj vidna, so polagali dokumente v tempelj pred glavno narodno božanstvo. Kljub zmotam v starih religijah nam je to sakralno pojmovanje javnopravnih pogodb mnogo bolj všeč nego areligiozno motrenje teh zadev, ki ga srečujemo v moderni dobi, kjer velja pogodba za dogovor zgolj človeškega prava brez vsake višje sankcije.

Zelo poučno je, kar piše K. (str. 58—65) o paritetni pogodbi hetitskega velekralja Hattušiliša III. s faraonom Ramsesom II. okoli leta 1291/90 pr. Kr. To je »biser v zgodovini meddržavnih odnošajev in najstarejšega mednarodnega prava«. Koliko izbrane natančnosti v sestavi besedila, koliko diplomatične spretnosti, koliko obredne dostojanstvenosti je v tej pogodbi, ki naj bi naredila konec sovražnostim in započela dobo mirnega sožitja dveh velevlasti! V egiptškem prepisu dokumenta so nekoliko »popravili« naslov hetitskega velekralja (»hetitskega velikega kneza«), da se ne bi zdelo, kakor

da je faraonu (»velikemu vladarju«) povsem enak. Ta pogodba je bila sklenjena »za vso bodočnost«; tako je bil zajamčen mir za dolgo dobo, zlasti ker so se s pogodbo pobratili vladarji, njih sinovi in njih dežele.

Velik del Koroščeve knjige je posvečen pogodbam velekraljja z vazali. Te seveda niso paritetne, saj jih sklepa velekralj z velikaši, ki so njemu podrejeni, čeprav nosijo kraljevski naslov.

V paritetnih pogodbah so zastopane koristi obeh držav v enaki meri, kar je umevno; v vazalnih pogodbah stoji seveda v ospredju korist velekraljja, ki rad zamenjava državne koristi s svojimi. Take pogodbe naštevajo mnogo dolžnosti vazala do velekraljja, ne omejujejo pa vazalove oblasti v upravi in vladi njemu podrejenega ozemlja in ljudstva. Za izpolnjevanje vazalnih pogodb so po pravu odgovarjali ne samo vazali osebno, temveč tudi njih rodbina (kolektivno jamstvo). Toda dejansko se to načelo ni strogo izvajalo.

Posebno presenetljiva je etično-humana miselnost Hetitov. Dočim je za Asirce in Babilonce značilna krutost, se v hetitskih vazalnih pogodbah za kršitev nikjer ne določa smrtna kazen. Kršitelj se z nezvestobo izpostavi le maščevanju bogov, ki ga izvrši seveda velekralj. Pač pa se v uvodu vsake hetitske pogodbe obširno navajajo dobrote in naklonjenosti, ki jih je velekralj dotlej izkazal vazalu, njegovim prednikom ali njegovi deželi; iz dolžne hvaležnosti naj torej vazal pogodbo drži. Pedagoški moment dobrote zavzema tedaj odlično mesto v najstarejših indoevropskih pravnih dokumentih.

Naš mladi znanstvenik je s to knjigo dokazal širšemu svetu, da se na ljubljanski univerzi res dela. Prepričan sem, da bo v znanstvenem svetu dobil popolno priznanje za trud, ki ga je v svoje delo položil. Ujčič.

Tromp, Seb., S. I., De Spiritu sancto anima corporis mystici. I. Testimonia selecta e patribus graecis. (Textus et documenta. Series theol. 1.) 8°, 64 p. Romae 1932, Pontif. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta. L. 4.

Boyer Car., S. I., Divi Augustini De correptione et gratia. (Textus et documenta. Series theol. 2.) 8°, 63 p. Ibid. L. 4.

Lennerz Henr., S. I., De obligatione catholicorum perseverandi in fide. Documenta concilii Vaticani. (Textus et documenta. Series theol. 3.) 8°, 68 p. Ibid. L. 4.

Ker konstitucija »Deus scientiarum Dominus« z dne 24. maja 1931, s katero je Pij XI. zaukazal reformo cerkvenih študij, izrečno zahteva seminarsko delo (art. 30 § 1), so profesorji Gregorijanske univerze v Rimu začeli izdajati tekste, ki naj bi služili za seminarske vaje. Prvi trije zvezki lepo ustrezajo temu namenu in tudi gradivo za nadaljnje zvezke, ki se obetajo, je srečno izbrano iz področja raznih bogoslovnih disciplin. Tisk je lep in cena zmerna. — Poleg bogoslovne serije je začela izhajati tudi modroslovna. F. K. Lukman.

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. 1. 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, *Boljševiška 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 pro- učenju 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 u p r a v i 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).

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.

Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.

*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. Snoj)	316
— Meinertz u. Tillmann, Die Gefangenschaftsbriege des heiligen Paulus. 4. Aufl. (A. Snoj)	317
— Deneffe, Der Traditionsbegriff (F. K. Lukman)	318
— Marič, Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica (F. K. Lukman)	319
— Deneffe, Gualterii Cancellarii et Bartholomaei 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
---	-----

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

Prof. dr. Mich. Schmaus, Pragae.

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 Quaestiones*, *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 repraesentantem 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 aliquod 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. Schwa mm¹ principales theses Bannesianismi in operibus Scoti et Scotistarem ineunte saeculo XIV. florentium exsistere 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.] Item 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. Schwa mm, 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. 9^o. 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 (Parisiis 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 sufficiens, 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 l. I c. 7.

¹² Metaph. l. 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: Quaecumqueabilia uniformiter et eodem modo repraesentantur per essentiam divinam, non magis essentia divina repraesentat unum eorum fore quam alterum. Sed omniaabilia, sive sint futura sive non futura, aequaliter repraesentantur per essentiam divinam, quia differentiaabilium futurorum a possibilibus non futuris est primo per actum voluntatis divinae, quo vult aliquaabilia 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 *Metaphysicae* 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 praecedit 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 habebit 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: Quicunque 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 efectiva 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 praecedit 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 contingentis 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 suum 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 requireretur 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 efficax 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 visiva 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 omniaabilia. Sed de numero possibilitum aliqua sunt futura et aliqua non futura. Ergo aequaeclare cognoscit non futura sicut futura. Sedabilia 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 Metaph. 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 nobilius 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 Scotus³² 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 discurret, 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 Snoj.

Summarium. — Evangelia canonica scripta sunt in lingua communi 1. 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 posveča 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 evangelijskih knjig.

Ko je proti koncu 18. stol. pričel biblični racionalizem s subjektivnimi razlogi tajiti pristnost evangelijev, so jeli bibličisti v obrambo evangelijskih 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 kanoničnih 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 *διὰλεκτος 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 očitvidcev.

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 *koivij*, ampak vsebuje mnogo hebraizmov, ki imajo svoj izvor v aramejskem izvirniku 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 evharistični daritvi⁴. Tu je imel priliko, poslušati ognjevitve 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 izvirnosti. 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 nepredelane, v obliki, kakor jih je slišal v domači hiši, ko so nanj, na doraščajočega mladeniča napravili silen, neizbrisen 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*, *κῆνσος* — *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 uglasiti.

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

Pisatelja tretjega evangelija že ime samo — *Λουκάς* 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 avtor 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 Κανα- ναῖος, Lk: ὁ Ζηλωτής; Mt, Mr: Γολγοθᾶ, Lk: Κρανίον; Mt, Mr: ἁββεί, 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 presegajo 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 *kaí*, so bili po ugotovitvah papirologa Ad. Deissmanna ne samo znak semitsko pobarvanega sloga, marveč tudi bistven znak ljudske govorice 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 zunanjem 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, dovzetne, 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 ključ 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 najtrdnější 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 priključiva, zato tako učinkovita.

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

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 opravičit 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 vrnili 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 najpristneje 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 Avgušтина, 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 osramoti 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 avtoritete svetnikov³ in verno sprejmemo njih razlage. Tudi Arianci, učeči, da je Sin, ki je rojen, manjši od Očeta, in Macedonijanci, 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 avtoriteti, 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 avtoriteti 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. Neobhodno 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 quae ramus« (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 isto vsebino 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 penetrale«, 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 doumeli 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 stvari, 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 poveljčano Kristusovo telo. Nevidne stvari vidimo, ko jih umemo (*invisibilia in-*

¹⁴ »*Cui autem nisi verissimae rationi fidelis pietas erubescit, ut quamdam 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 Avgušтина 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 zanj. 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 povzpeti 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 evangelijske 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 pomagal, 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 Io. 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 Io. 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 intelligimus, 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 haereamus 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 osvobodí«⁴⁴.

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, obedientiam 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 grehih.*«

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 ponazaruje 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 lo. 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 exiges fidei, si autem non credis, fidei mercedem qua fronte quaeris?« (ib. 9).

⁴⁹ In lo. 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 spiritualiter acceperunt, tunc vere acceperunt, quia tunc vere cognoverunt; vere autem cognoverunt, quia vere crediderunt« (In lo. 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 dojenči, 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 presegajočo 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 lo. 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 hrano⁵³. 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 dojit.

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 truditi 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, laže 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« smejo zametati. Isti Kristus, Bog-človek, križani, je »lac parvulorum« 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*«⁵⁸. 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*« 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 postavi⁵⁹.

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, »*accedentibus bonis moribus et christiana iustitia, in qua est caritas Dei et proximi perfecta et firmata*«⁶⁰.

⁵⁸ In Io tr. 98, 5 (PL 34, 1882).

⁵⁹ »... 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 impedimur*). 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 appetamus, sed nutrimentis saluberrimis crescamus 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 stvarjem⁶⁵. 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 prisposobi 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 imaginarie 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 enemu 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 »figurata 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 lažlje 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 Io tr. 55, 2 (PL 35, 1780, 1782).

⁸³ Sermo 117, 10, 16 (PL 38, 670).

⁸⁴ In Io tr. 54, 4 (PL 35, 1782).

⁸⁵ In Io 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 popolnejše 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 očiča. 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. Boža 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).

naglašava Avguštin ponižnost 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 dovzeten! 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 nutriet, 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 »zažrabi«¹ 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«² torej ni več vprašanje, ali te resnice, te zapovedi so, ali Bog, sv. Trojica in vse božje delovanje dejansko je, zakaj z verovanjem že pritruje, 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«³ 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 (obiectum 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 p r e d m e t, 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 o d k r i v a 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 mojo 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; n e l j u b i j o g a n a m r e č, n e v e r u j e j o v a n j. 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 extranea 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 najnotranjejši 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 sta 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 Baračovo življenje ni bilo za vsakogar privlačno. Skoposti pač Barači 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 Barača 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. Barača 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 Barači na njegova pisma. Ker je sicer Slomšek skrbno hranil prejeta pisma, je najbrž s temi pismi prenehal osebni stik med Baračo in Slomšekom, ker se doslej ni našlo v Slomšekovi zapuščini nobeno drugo Baračovo pismo, pa tudi noben Slomšekov koncept za odgovor.

V naslednjem objavljamo Baračova pisma in pismi obeh Rešev³, ker vsaj nekoliko pojasnjujejo zadevo z Reši in ker bodo Baračova 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 izvirniku prečrtane; znak |...| pomeni vrinec 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 indeß 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 geitzig wäre. Allein der liebe Gott weiß es schon, (und jene die mich genauer kennen, wissen es auch,) daß ich eben nicht sehr geitzig 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 Er 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 Emigrantencloak, 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

Er 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 Er 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 empfehlend 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. Unaufschiebbare 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 ertheilt hatte, behielt zuerst den

Georg bei sich als 2¹ 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 2¹ 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 Kirchengrundes 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, ferner 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, kuhajo čres poldan i. t. d. Nisim v stanu prenarediti. Znabiti mi Bog ne bo za zlo vzel. 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 Herbst 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 Slomšku.

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. Betrefts 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 Kirchengrund, 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. Gottesdiensthaus. 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 Gemeindemitglieder. 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 Schullokale 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 (würde 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 beifällig 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. copulierten 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 Episcop. Method., 2 Episcopalien, 1 presbyterianische(!), 2 Dutch-Reformed-Baptisten, Congregationalischen, Universalisten, deren Letzterer Grundsatz: daß Alle selig«.

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 Altern(!) 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 sedanjosti¹. Čeprav je Herwegen smatral svoje trditve samo za poskus analize, ne da bi jih postavljaj 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. Ildefons Herwegen O. S. B. z veliko ljubeznijo in velikim historičnim aparatom dokazuje, da je staremu krščanstvu svojski 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 zmotna, 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 trditev nas je osupnila, tako kričeče zmotna 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 zmotne (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 Slarparja 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 »osamosvojen 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 izvirni 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 kristologičnimi zmotami naslednjih stoletij, bogomilstvo, protestantizem, janzenizem itd. Nasprotje pa, da izvirni 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 in 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 prerojenje v Kristusu. Prvi element je poudaril posebno sv. Pavel z izrazom »opravičenje« (*δικαιωσις*), drugega pa sv. Janez s pojmom »prerojenja«. 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 deji — 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. Vlite 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 tršo v organski zvezi, sam od sebe nastavi in rodi grozd. Realna svetost nile 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), prerojenje

(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: odmrtni 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 vprav 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 prestopek 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 sreem 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 npravne 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 poslanca 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 dej, ti namreč zaslužijo človeku opravičenje, ne sicer po enaki vrednosti (de condigno), ampak po nekem sorazmerju (de congruo), ker je Bog tako obljubil.

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 »tešubah« 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 odpusčenje 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 dvojce 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 skrbí 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 sprijazniti 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 otresti 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 borbena 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 brezsravnico! 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 takim 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 predznosti, 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, posluša, 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 obsegačo 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 pozitivni cilj. 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 evharistično 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 zmago idej delamo tudi v okviru organizacij, je delovanje laičkih 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 preiščujemo 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 svoje vrstne 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 raznimi 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 premišljeno, 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 življenjem. 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 življenje 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, ne 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 udeleževati, 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 udejstvovanje. 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 dosedanjem 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 obsežen 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 preidejo 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 govorice 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 čustvu 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, natakneni 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 čes, 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.

Krivico 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 zvođeni 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.

Ozrli 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.

Naša 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 izvincerkveno 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 izvincerkvenih 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 sosestrsko skušale vplivati na sestro... ampak v prvi vrsti zato, da morejo sestro zatožiti vprav v kristaliziranem policijskem duhu. In voditelj? Ali ni čisto sam policijski direktor, ki sprejema poročila od podrejenih policistov, ki se imenujejo vodnice, da more prav po policijsko opominjati, kaznovati, izključevati?... Ker ni sosestrske dejavne ljubezni v kongregaciji, potem je čisto gotovo, da kongregacija ni družba sester... 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 dekleta 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, krepotni.

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 zglednega življenja. Koliko posnemovalcev ali pa koliko zgledov imajo ti ljudje dostikrat med nami, dušnimi pastirji. Toda svoje lastne napake je težko spoznati, še težje 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, bojazljivost, 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 vliti 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 priti 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 inicijativnega, na vsak način pa k inicijativi vzgajajočega sodelovanja katoliškega laikata s službeno poklicnim svetoslužiteljstvom 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 njenegega 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 izvenscerkvenih 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 stude, 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, osebnostno 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 preišljenim 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 udejstvovanje 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 zgodaj, 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 prekrižal, preden je zaspal, je vse drugo versko življenje opustil; le prekrižal 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 obišče 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 nemogoča. 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 pogrešeno; otrok pravljico doživlja kot resnico; kot resnico sprejema sploh vse, kar se mu pripoveduje. Katehet ima predvsem nalogo, da pri podajanju 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 lepše 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.

Živa 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 pomagal,

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 binkoštih, 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 odmrila.

Jos. Demšar.

PRAVDE RADI NIČNOSTI ORDINACIJE.

Da bi se postopanje v pravih, 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 pravih de *matrimonio rato et non consummato* dne 7. maja 1923 (AAS XV, 1923, 389 nsl.).

Odar.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

»Bonnški stari zakon«: Preroki in hagiografi.

V prejšnjem zvezku (str. 185—189) sem poročal o komentarjih 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°, 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 uglednega sodelavca bonnskega komentarja, 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°, 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 obljubljeno deželo, Ezehiel pa jo je gledal iz Mezopotamije z duhovnimi očmi, pa ne fizične obljubljene 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 pome. Gog prihaja od severa, ki je dežela teme in moreče 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 četrtnetnika *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 slovnstvo 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 sirske 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 potežkoče 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 »gnusoba 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, prepsnil 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 stvarine 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 stiometrične 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 govorici 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°, 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 egiptske 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 podaja 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 popravljal 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 parafriziral 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 pubblico, 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 izvirniku 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 Bethezda razlaga T. kot naraven pojav (str. 121), kot posledico rudninskih snovi, s katerimi je bila voda vselej, kadar je na novo vzvalovila, 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 nespremenjeni 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 izvirniku; pod črto je dodan obsežen komentar. Komentar ni namenjen samo teološko izobraženim čitateljem, ampak izobražencem sploh. Pisatelja sicer upoštevata 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 sezname 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 Röscheru (*Das Neue Testament, übersetzt u. erklärt*, Paderborn, Schöningh.) 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 z listom Laodikejcem (Kol 4, 16). Nove tehtne argumente, s katerimi dokazuje J. Schmid (*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 kašipot. Za znanstveni študij problemov, ki so v zvezi z listi, bo potreba vsekako poseči še po drugih strokovnih delih.

A. Snoj.

Deneffe August S. I., *Der Traditionsbegriff*. Studie zur Theologie. [Münsterische Beiträge zur Theologie H. 18.] 8°, VIII, 166 S. Münster i. W. 1931, Aschendorff. M 8.80.

Izročilo, tradicija, je nekaj katoliškemu teologu tako domačega, da bi se utegnili 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 prejemajo 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* »včas« 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. Cerkevno 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 zatema pravi pomen tradicije, ki je oznanjevanje sleherne verske resnice in vsega cerkvenemu učiteljstvu izročene verske zaklade. 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 pravne 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 τινὰ τὴν θεανδρικὴν 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 naglaša 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. postavitve 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 fizično novo 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 Kajua, 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. Tedeozijanci (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 (ἀσυγχύτως, 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 eno 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 »eno 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 Aleksandrijskega.

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 kalcedonske 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: ὁπαρ-χουσις — ne ὁπαρ-χουσις. — 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°, 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 avtorjih (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 bibliografiji. Za dogm. seminarje zelo porabno.

F. K. Lukman.

Jaklič dr. Franc, **Misijski 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. nameravani 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 Bischöfe 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 pozemelskem 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 Slomškovu 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 sveteni duhovnik. V Mariboru nimamo pomočkov, da bi se dala zasledovati daljnja usoda obeh bratov, iz njenih pisem 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 »Pörschach« 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 poglaval mladega Baraga že v početku njegovega delovanja med neznabožci 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 napotje 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 zaslugo 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 ignobilis mundi et contemptibilis elegit Deus et ea, quae non sunt, ut ea, quae sunt, destrueret« (1 Kor 1, 28). Baraga in Slomšek sta udeležila v svojem življenju in delovanju visok verski idealizem, ki ju — po naši sodbi — usposablja 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°, 181, str. Graz 1931, Styria.

Hefler Ferdo, *Metodika religijske nastave i odgoja*. Za učiteljske škole. 8°, 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 Etlova 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 govorijo, ampak gotovo spada v delovno šolo tudi tiho sodelovanje učencev, v katerih se vzbujajo pritrjevanje, veselje, dobri sklepi, vrednostno poudarjena čustva, 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 katehertiko 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 alegorizujoče 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 blagrovanimi 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 skrivnostni smisel, skuša Ambrozij pokazati s štirimi razlogi, dvema zunanjsima in dvema notranjsima; prva naj pokazeta, da ima število osem v svetem pismu skrivnostni pomen, druga pa naj potrdita, da ga ima tudi na tem mestu. Za prvo, da ima osmica v svetem pismu mistični 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 Eksegeteje 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 pravega 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 zvenceh 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 absolutione corporis, 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, *Staroslovnski 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 pro-učavanju 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).

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.

Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.