

*Poštšina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO V

ZVEZEK II

LJUBLJANA 1925

NAŠTILA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

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

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

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

Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

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

b) Ocene in poročila:

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

Beležke (Analecta):

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

Dr. Fr. Grivec — Ljubljana:

Boljševiška brezbožnost.

(De atheismo bolševismi.)

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

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

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

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

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

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

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

² A. Ušeničnik, Sociologija (Ljubljana 1910) 306; 308; 333 i. dr.

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

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

⁵ Vehl. Moskva 1909. — »Čas« 1915, str. 135—137.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Idem str. 72.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Jaroslavskij 5—23.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Na antireligioznem fronte. Moskva 1924.

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

¹⁵ o. c. 89—92 i. dr.

razprave o metodi protiverskega boja¹⁰ priporočajo sledečo taktiko.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Glede na z n a n s t v e n o v s e b i n o je boljševiška protiverska literatura na nizki stopnji. Z naivnim fanatizmom se ponavljajo razne zastarele materialistične teorije. Knjige, ki se v zapadni Evropi ne smatrajo za resne, se prevajajo na ruski jezik (Drews, Haeckel); izdajajo se zastarele knjige iz 18. in 19. stoletja.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Suhopljuev, Ukazatelj 37 in 41.

²⁰ Suhopljuev o. c. 66—67.

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

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

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

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

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

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

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

²² Jaroslavskij 80—88; 182 i. dr.

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

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

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

²⁴ Russkaja Mysl 1922, marec, str. 159.

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

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

Dr. Greg. Rožman — Ljubljana:

Svobodno privoljenje v zakon.

(De libero consensu matrimoniali.)

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

I. Svoboda privoljenja.

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Epitome I. C. II, 207.

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

⁶ l. 2 Dig. 23, 2; l. 11 Dig. 1, 5.

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

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

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

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

II. Vpliv sile in bojazni na privoljenje v zakon.

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

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

¹⁰ C. XXXI, qu. 2.

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

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

¹³ o. c. 590 sl.

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

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

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

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

¹⁵ Scherer, Handbuch d. Kirchenrechts II, 174.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Scherer, o. c. II, 176.

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

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

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

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

²³ o. c., lib. IV, disp. VII, n. 3.

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

²⁵ o. c., pag. 142.

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

²⁷ o. c., n. 952.

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

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

III. Svoboda privoljenja se mora dognati pred poroko.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³³ Gasparri, o. c. I, n. 175.

³⁴ ibid. n. 176.

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

Dr. Jan. Fabijan — Ljubljana:

Marija — srednica vseh milosti.

(De Maria, mediatrice omnium gratiarum.)

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

IV. Utemeljevanje nauka.

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

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

¹ BV V, 1. nsl.

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

*
* *
*

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

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

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

Naberimo nekoliko tekstov iz spisov cerkvenih očetov in pisateljev!

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

² Cfr. Billot, De verbo incarnato³, (Prati 1912) 384 sl. Od istega pisatelja je tudi uvod v Broise-Bainvelovi knjigi, Marie, Mère de grâce in obravnava isti predmet; Terrien o. c. II. 1. zv. str. 3 sl.; Chr. Pesch o. c. 142 sl.; Bover, La mediacion universal de la »segunda Eva« en la tradicion patristica; Bainvel v citirani knjigi, 66 sl.; Bittremieux, Maria, Middelares tusschen God en de Menschen (Handelingen van het vlaamsch Maria Congres te Brussel, 8—11 sept. 1921. 110 sl.); Anciaux, Marie, Nouvelle Eve (Memoires et Rapports du Congres Marial, tenu à Bruxelles, 8—11 sept. 1921. 149 sl.).

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Cat. 12, 15 (PG 33, 741. 742).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ In Gen. hom. 17, 7 (PG 53, 143).

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

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

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

²⁰ In Luc. I. II. 28 (PL 15, 1562).

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

²² Epist. 42, 3 (PL 16, 1124).

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

²⁴ Epist. 22, 21 (PL 22, 408).

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

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

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

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

²⁶ Sermo 148 (PL 52, 597).

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

²⁸ Hom. II. super Missus est n. 3.

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

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

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

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

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

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

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

³² Podobno misel je izrekel že sv. Avgustin.

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

³⁴ Ave maris stella.

³⁵ P. L. c. IV. edit. Pustet 1907, 36.

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

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

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

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

³⁶ Prim. breviri 14. dec., lekc. VI.

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

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

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

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

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

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

³⁸ Adv. haer. 23, 4. (PG 7, 1074.)

³⁹ Adv. haer. 3, 11.

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

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

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

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

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

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

⁴¹ Ep. 63, 33 (PL 16, 1249 sl.).

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

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

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

⁴⁵ Sermo 140 (PL 52, 576 sl.).

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

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

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

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

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

⁴⁹ Oratio 51 PL 158, 966 sl.

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

⁵¹ PL 158, 942. 952. 961. 963.

⁵² PL 158, 943 sl.

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

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

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

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

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

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

⁵³ PL 158, 942.

⁵⁴ Bartmann I. c. 23 sl.

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

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

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

⁵⁸ Missale Romanum, Festa pro aliquibus locis.

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

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

In kolikokrat v brevirju recitiramo lepo pesem:

Ave maris stella...

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

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

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

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

⁵⁹ Laetitia sancta 8. sept. 1893.

⁶⁰ Octobri mense. 1891.

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

⁶¹ O. c. II. 1 l. IV.

⁶² Godts, o. c. 214, 215.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁰ *Ad diem illum laetissimum*.

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

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

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

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

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

4. Kakor pa je seveda različna dejanska zveza ljudi s
Kristusom z ozirom na »incorporatio«, je tudi razmerje do
matere različno. Najbolj je mati onih, ki so že dejansko zdru-
ženi s Kristusom, na zemlji po posvečujoči milosti. Potem je
mati onih, ki so združeni po veri, a ne po posvečujoči milosti,
ker so poklicani k tej. Pa je tudi mati vseh, za katere je
Odrešenik prišel in umrl in jim pripravil možnost, da se de-
jansko včlanijo v mistično telo. Zato jim Bog tudi zadostno
milost daje.

5. Duhovno materinstvo Marijino se je pričelo z včlove-
čenjem Sina božjega. Prostovoljno je postala mati Odrešeni-
kova. Vedela je na Kalvariji, da je trpljenje njegovo namenjeno

⁷¹ »Quod Maria sit hominum mater, potest dici veritas catholica, ad
fidem proxime pertinens, ita quod illud negare nedum temerarium sit, sed
etiam haeresim sapiat: haec enim veritas, licet numquam expresse fuerit
definita, tamen fixa manet universaliter in corde et ore populi christiani.«
Lepicier, Tractatus de B. V.⁴ 376.

za življenje sveta. Posvetila je tudi svoje trpljenje in sočutje. Njeno trpljenje se je združilo s trpljenjem Sinovim. Ali ni to znamenje, da je ona tudi pri delitvi milosti vedno udeležena? Bog je določil, da je ona mati Odrešenikova in mati mističnega telesa Kristusovega. Bog pa svojega načrta ne izpreminja. Harmonija v izpeljavi načrta pa bi bila pomanjkljiva, ako bi Marija bila pač mati Odrešenikova, mati živih pa samo z ozirom na pridobitev milosti, ne pa na delitev. Saj se življenje »v Kristusu Jezusu« začena šele po milosti, ki pride v dušo. In mati daje, neguje in ohranjuje življenje. Višek in cilj nadnaravnega življenja pa je v nebesih, zveličanje. In zato je Marija vedno mati vseh, ki so poklicani za nebesa, skozi celo življenje in z ozirom na vse milosti, ker vse spadajo k temu življenju. Misli o enotnosti odrešenja in harmoniji božjega načrta, ki je združil Jezusa in Marijo v delu odrešenja, zahteva torej tudi tu, da priznamo resnico, da je duhovno materinstvo Marijino tudi po njeni smrti tako splošno, kakor je Jezusovo, ki ostane vedno odrešenik in deli vse milosti.

C. Iz raznih naslovov, s katerimi tradicija slavi Marijo, ne da bi omejila njihov pomen, moremo sklepati, da Marija deli vse milosti.

V spisih cerkvenih očetov, pisateljev, v liturgiji, v himnih, je vse polno naslovov in izrekov, ki se ozirajo na Marijino mesto v ekonomiji milosti. Ne mislimo, da bi bilo v njih izrečno izražena misel, da Marija deli vse milosti. Sklepati pa smemo iz soglasnosti pričevanja na popolno upravičenost in resničnost teh naslovov. Če pa jih po tem splošnem in neomejenem pomenu sprejmemo, pa vidimo, da v njihovo vsebino spada tudi nauk o delitvi milosti po Mariji, ali z drugimi besedami: ta nauk je implicito v onem splošnem nauku.

Neštevilni so naslovi, polni nežnosti in zaupanja, s katerimi se priznava pomen Marijin za naše zveličanje.

Marija je »živa skrinja sprave«, grešnik dobi pravičnost po njej, bolnik zdravje, nikogar ne odbije.⁷² Marija je upanje obupajočih, najsvetejša tolažnica in vodnica vseh, grešnikov in zapuščenih edina zagovornica in pomočnica, najvarnejše zavetje brodolomnih, tolažba, veselje sveta. Nimamo zaupanja v drugega, kakor v njo. Marija je studenec milosti in vse tolažbe, za tolažnikom druga tolažnica, vrata nebeška, zanesljivo zveličanje vseh kristjanov, srednica vsega sveta; ključ, ki nam odpre nebesa, naše zveličanje, naše življenje, naša luč. Mati božja je, zato vse premore, zato naj ne neha prositi za nas in naj nas do konca življenja varuje s svojimi prošnjami.

Ona je neizčrpno morje božjih, neizrekljivih milosti in dobrot, vseh dobrot delivka. Njen edinorojeni Sin se veseli

⁷² Sv. Metodij (3. stol.), PG 18, 350.

njenih prošelj.⁷³ Mati božja je zvezda življenja; skrinja življenja,⁷⁴ krasen zaklad vsega sveta, neugasljiva svetilka; ona napolnjuje z veseljem angele, odganja hudobne duhove, ona dviga stvar, ki je v grehu padla, v nebo, po njej pride vse stvarstvo k spoznanju resnice..., po njej se reši vsaka duša, ki veruje.⁷⁵ Marija je edini most Boga do ljudi, kraljeva ladja, ki nosi bogastvo iz Tarza, njiva očetovega blagoslova, v kateri leži zaklad Gospodove milosti.⁷⁶ Pri njej je studenec življenja, »uberaque rationabilis lactis et sine dolo«, zato prihitimo k njej, da se nasrkamo.⁷⁷ Posredovalka je med Bogom in ljudmi (μεσσιτεύουσα θεῷ καὶ ἀνθρώποις), postavljena, da se odstrani stena sovraštva in se zedini nebeško in zemeljsko. Kdo ne bo njene moči občudoval. Presega vso moč svetnikov, kar jih častimo. Koliko dobimo dobrot od nje, ki jih nobena druga molitev ne doseže.⁷⁸ Marija je pot zveličanja in dohod do nebes, hrana življenja in vir neumrljivosti, združiteljica in vez ljudi z Bogom.⁷⁹ Marija naj vodi vsa dejanja. K njeni vedni pomoči pribežim (τῇ ἀποκλήτῳ σου δὲ προσβέβηκα προστρέχω). Vrata zveličanja, most k Bogu, zavetnica grešnikov, vodi me, ko me obdajajo nevarnosti življenja in premetavajo valovi. Prosi naj vedno Boga za svoje služabnike, da se zveličajo. Marija je most, po katerem gotovo vsi pridejo k svojemu stvarniku in zveličarju..., edina pomočnica grešnikov, vzrok našega veselja, pomoč kristjanov. Od nje moremo pričakovati čednosti, spokornosti, zatajevanja, čistosti, ponižnosti, tolažbe, modrosti, svetosti.⁸⁰ »Pozdravljena (χαῖρε) ti, ki dvigaš padle, ti vzrok zveličanja za vse umrljive, pozdravljena srednica vseh, ki so pod nebom (τῶν ὑπὸ οὐράνῳ πάντων ἡ μεσίτις); pozdravljena, pomočnica vsega sveta (ἀνάκλησις)«⁸¹

Tako se pesem slave Marijine razlega skozi stoletja. Vemo, da so posamezni naslovi čuvstveni izraz velikega spoštovanja do Marije. Tudi moramo priznati, da so mnogi pisatelji mislili pred vsem na božje materinstvo, po katerem je svet dobil Kristusa, vir nadnaravnega življenja. Vendar pa je že iz teh naslovov jasno, da poudarjajo tudi Marijino stališče pri delu odrešenja, pri izvrševanju tega dela, pri delitvi milosti. Nekaterih ne moremo drugače razlagati, kakor da je v njih obsežen

⁷³ Sv. Efrem. Gl. Godts o. c. 305 sl. Neutrudljiv je ta veliki cerkveni učenik v nežnem poveljevanju Marije.

⁷⁴ Hesychius (v 5. stol.) PG 93, 1462.

⁷⁵ Sv. Ciril Aleksandrijski. PG 77, 991, 1031, 1034 itd.

⁷⁶ Sv. Proklos (5. st.). PG 65, 682, 755.

⁷⁷ Teodot iz Ankire. PG 77, 1395.

⁷⁸ Bazilij iz Selevkije (5. stol.) PG 85, 443, 447, 450 itd.

⁷⁹ PG 89, 1377.

⁸⁰ Sv. Sofronij (7. stol.) PG 87, 3847 sl. Obširen ekscerpt ima Godts o. c. 175 sl.

⁸¹ Sv. Tarazij (8.—9. stol.) PG 98, 1499. Srednico (mediatrix) jo imenujejo premnogi cerkv. očetje in pisatelji. Prim. Bittremieux, Maria, Middelares tusschen God en de menschen. (Handelingen 114—118.)

nauk o splošnem posredovanju milosti po Mariji. Tudi nočemo dokazovati iz posameznih besed ali tekstov, ampak iz harmonije, ki vlada v teh nazivih, iz veličastnosti slike, ki vstaja iz njih. Ta nam še bolj zažari, ako se le malo ozremo na liturgijo.

Lepa hvalnica Ave maris stella, ki jo tolikrat čitamo v oficiju, nam slika Marijo kot morskó zvezdo, vrata nebeška, novo Evo, pred vsem pa prosi od nje, naj nas utrdi v miru, naj razveže vezi obteženim, dá luč slepim, naj prežene naše zlo, naj izprosi vse dobro. Na njeno materinstvo božje in duhovno gradi upanje, da bo Sin sprejel njene prošnje. Od nje pričakujemo zveličanja.

Vitam praesta puram,
iter para tutum,
ut videntes Iesum
semper colaeternur.⁸²

Prav tako pozdravlja Marijo antifona Alma Redemptoris Mater. Ona je vrata nebeška, morská zvezda, zato naj prihi ti na pomoč ljudstvu, ki je padlo, pa želi vstati.⁸³

V javnih cerkvenih in v zasebnih molitvah vernikov je udomačena posebno antifona »Češčena bodi, kraljica usmiljenja (mati milosti), življenje, sladkost in upanje naše.«⁸⁴ Tudi molitev »Pod tvoje varstvo pribežimo« ne potrebuje razlage.

V sekvenci za Marijino vnebovzetje Ave praeclara (11. st.) se obrača pesnik, najbrž Heriman, na Marijo za najrazličnejše milosti. Kot razlog pa dostavlja: »Audi nos, nam Te filius nihil negans honorat. — Salva nos, Jesu, pro quibus mater virgo te orat.«⁸⁵

Sekvenca neznanega pesnika iz 12. stol. za praznik Marijinega oznanjenja imenuje Marijo mater milosti: »Sed dator veniae, concessa venia, per matrem gratiae in nobis habitet.«⁸⁶

Lepo in naivno - drzno razvija sekvenca »Tibi cordis in altari« misel: Po Marijini priprošnji vse dobimo.

»Nam cum sit in se inepta,
Tuo nato fit accepta
Per te precum victima.

Nec abhorre peccatores,	Si non essent redimendi,
Sine quibus numquam fores	Nulla tibi pariendi
Tanto digna filio;	Redemptorem ratio

⁸² Pesem izvira iz 8. ali celo 7. st. Pesnik ni znan, pripisovali so jo Venanciju Fortunatu (7. st.), pa ni njegova. Prim. Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung II. (Leipzig 1909) 238 sl.

⁸³ Avtor je menda reichenauski menih Herimanus Contractus (Hromi) v 11. stcl. Dreves o. c. I., 153.

⁸⁴ Tudi o tej trdijo, da je Herimanova. Dreves l. c.

⁸⁵ Dreves o. c. I., 161.

⁸⁶ Dreves, o. c. II., 241.

Quod si reos sancta spernis,	Tu reorum advocata,
Ut quid sis praelata ternis	Per te sit ipsorum grāta
Ierarchiis, respice;	Causa coram iudice. ⁸⁷

Cerkev obrača na Marijo razna mesta iz knjige Pregarov, ki slavijo moč in vpliv modrosti.⁸⁸

Gotovo vsi ti hvalospevi ne trdijo izrečno: Marija sodeluje neposredno pri vseh milostih. Ali pa ne stavijo Marije tesno k Odrešeniku tudi, kar tiče delitev milosti? In zdi se gotovo, da lahko sklepamo iz njihove splošnosti, da se Marija udeležuje tudi dejansko neposredno delitve vseh milosti. Tudi način je že označen, način, ki je edino možen po smrti Marijini: po priprošnji.⁸⁹ Res je zopet, da smo navajali večinoma hvalospeve, molitve, prošnje. A v teh življenjskih oblikah je delovalo prepričanje o pomenu Marijinemu, da dosežemo milost in zveličanje, prepričanje, da Marija vodi k zveličanju.

D. Marija dejansko sodeluje pri delitvi vseh milosti, zato je splošna srednica vseh milosti.

V tem delu hočem navesti priče, ki izrečno govorijo, da Marija sodeluje pri vsaki milosti, da se nobena nadnaravna milost ne podeli brez Marijine priprosnje, da je torej ta priprošnja obenem s prošnjo Kristusovo pri vsaki milosti soodločujoča. Bog se pri vsaki milosti ozira tudi na Marijino prošnjo. Že v dosedanem delu razprave je več tekstov, ki nedvomno govorijo o tem, ali ki iz njih ta nauk vsaj sledi.

Izmed vzhodnih cerkvenih očetov smo slišali že sv. Efrema, ki ga je težko razlagati drugače, kakor da je bil prepričan o resnici, da vse milosti tudi neposredno dohajajo po Mariji. Podoben vtis imamo tudi pri mnogih drugih vzhodnih cerkvenih očetih, katerih govore sem navedel.

Zdi se pa, da so mnogi veliki zastopniki vzhodne cerkve o splošnem, direktnem posredovanju milosti po Mariji popolnoma prepričani.

Sv. Andrej s Krete tako kliče devici Mariji v pridigi o njeni smrti: »Odidi, odidi v miru... Pomiri Gospoda s človeštvom... Dokler si bila med zemljani, te je imel le majhen del zemlje, odkar pa si se poslovila od zemlje, se obrača ves svet k tebi kot skupni spravi. Ti pa, o božja porodnica, boš nam

⁸⁷ Dreves o. c. II., 270. Nahaja se v rokopisih misalov in gradualov 14. in 15. st. Ima popolnoma enotno misel: Marija je priprošnjica. Na podoben način prosi Marijo pomčeti tudi grešnik v pesmi »Parce virgo, spes reorum«:

An quid namque te fidelis,	Tanto digna filio,
Nisi forent crimina,	Ni fuissent peccatores
Invocaret, nec tu fores	Et patrum transgressio.

Dreves o. c. II, 286.

⁸⁸ Gl. brevir, Commune festorum B. M. V.

⁸⁹ Prim. Terrien o. c. II, 1, 569 sl.

vsem, ki smo ponosni na te, za naš mali trud, podelila plačilo, da boš namreč svojo priprošnjo, ki je dragocenejša kakor vsi zakladi, predložila svojemu Sinu..., da bodo kristjani po njej dobili vse dobro.«⁹⁰ V triodiju (liturgična knjiga z oficijem od septuagize do velike sobote) se le-ta svetnik obrača na Jezusa z besedami: »Sprejmi svojo božjo porodnico, ki vedno prosi (προσβέουσαν ἀπαύστως): Mati je, zato more izprositi.«⁹¹

Sv. Germanus, carigrajski patriarh († 733), govori ob priliki posvetitve neke Marijine cerkve v Carigradu: »Zaradi naših grehov smo bili daleč od Boga, po tebi pa smo Boga iskali in našli in se rešili. Da, tvoja pomoč, božja porodnica, more pridobiti zveličanje, in sicer tako, da ne potrebuje drugega srednika pri Bogu. Zakaj tvoja velikodušnost ne pozna meje, ti se ne naveličaš pomagati. Neštete so tvoje dobrote. Zakaj nihče ne doseže zveličanja razen po tebi, najsvetejša. Nihče se ne reši hudega razen po tebi, brezmadežna. Nihče ne dobi daru milosti razen po tebi, najčistejša. Nihče ne doseže usmiljenja razen po tebi, najbolj češčena... Zato te slavijo vsi rodovi.«⁹² In v govoru o vnebovzetju Marijinem jo slavi, ki vse vidi, varuje, je vedno blizu nas, njene priprošnje so vedno uslišane. Ona je vedno čuječa prošnja (ἀκούητος προσέσβεια).⁹³

Navedem še nekaj misli sv. Janeza Damaščana. »Pozdravljena, ki varuješ ves svet in ga vedno ohranjuješ... Zavetje si nam postala in priprošnjica si (μεσίτολογεῖς) za nas, iz prahu ustvarjene, pri svojem Sinu, tvojem Bogu in našem Bogu... Vseh oči upajo trdno v tebe, vedno gledajo na te. Pozdravljena, ki vedno čuvaš... ubogi naš rod pred skušnjavami, nevarnostmi, raznimi nesrečami. Poglej na svoje služabnike in na svoja dela in vodi vse na pot miru: zakaj oči vseh upajo na te in po tebi, srednica, smo dosegli spravo s Sinom, tvojim in našim Bogom.«⁹⁴

Sv. Teodor Studites († 826) tudi slavi Marijo, vedno priprošnjico: »Sedaj je zaprla božja porodnica svoje telesne oči, a užge in dvigne pa za nas duhovne in velike luči, ki nikdar ne zaidejo, zakaj bdele bodo pred božjim obličjem za varstvo sveta; sedaj molči na njenih bogonavdihnenih ustnicah glas besede; a ona odpre svoja usta v večnem govoru za ves človeški rod; sedaj je povabila telesne roke, ki so nosile Boga, a dviga jih, neumrljiva, h Gospodu za zveličanje sveta... v višave je zletela najsvetejša golobica, a ne neha čuvati nad nižavami. Iz telesa se je ločila, a z duhom je pri nas...

⁹⁰ In dormit. S. Mariae hom. 3 PG 97, 110, 1104.

⁹¹ PG 97, 1418.

⁹² PG 98, 379 gl. brevir 8. dec., 7.—9. lekcija.

⁹³ PG 98, 343, 351 itd.

⁹⁴ Hom. 1 in Dorm. Deiparae PG 96, 716, 720. Gl. Orat. in Nativ. B. V. M. PG 96, 660.

naša posredovalka pri Gospodu je postala... Neprenehoma prosi za nas!⁹⁵ Težko je jasneje in lepše izpovedati vero, da je Marija srednica vseh milosti, kakor je s temi besedami napravil pobožni in učen menih.

Če pogledamo sedaj v tradicijo zahoda, vidimo, da je tukaj zavestno in jasno prepričanje o Mariji, srednici milosti, nastopilo pozneje kakor na vzhodu. Seveda mi moremo soditi samo po spisih.

Znana je antifona »Sancta Maria, succurre miseris, iuva pusillanimes« itd. Ta molitev je vzeta iz pridige na vnebovzetje Marije, ki so jo šteli med govore sv. Avguština.⁹⁶ A ni njegova, ampak izvira kvečjemu iz 9. stol., morebiti je delo sv. Ambrozija Autberta (benediktinski redovnik, † 829).⁹⁷ Kontekst te molitve prča že o spoznanju Marijinega posredovanja vseh milosti po priprošnji. »Po svoji molitvi nas reši naše krivde, preskrbi našim prošnjam dostop k svetišču, kjer se uslišijo, in nagradi nas z milostjo sprave... Nikogar ne najdemo, ki bi bil mogočnejši po zaslugah, da pomiri jezo sodnika, kakor si ti... Bratje, priporočimo se z vsem srcem priprošnji preblazene Device... Za vse, ki so potrebni odrešenja, je prinesla odkupno ceno, zato ni dvoma, da premore za odrešene več s svojo priprošnjo kakor vsi svetniki.«⁹⁸

O sv. Anzelmu smo že omenili, da uči jasno ta nauk. Pravtako o sv. Bernardu in osnovni misli njegovih marijanskih govorov. Bog je hotel, da imamo vse po Mariji. Zato glej vedno na zvezdo, klič Marijo! Marija je pretok milosti (aquaeductus).

Sv. Tomaž Akv. razlaga angelski pozdrav: »Ave gratia plena...« Blažena Devica se imenuje polna milosti tako z ozirom na izvrševanje dobrega kakor z ozirom na beg pred hudim... Tretjič je polna milosti, ker izliva milost na vse ljudi. Pri vsakem svetniku je nekaj velikega, ako ima toliko milosti, kolikor je zadostuje za zveličanje mnogih ljudi. Če pa je ima kdo toliko, kolikor je zadostuje za zveličanje vseh ljudi, bi bila to najvišja mera. Tako je s Kristusom in blaženo Devico. Zakaj v vsaki nevarnosti najdeš lahko rešitev po preblazeni Devici... Pri vsakem delu čednosti lahko dobiš pri njej podporo. Zato pravi o sebi (Eccli 24, 25): »Pri meni je vse upanje življenja in čednosti.«

Tudi o sv. Bonaventuri smo že govorili, ki slavi polnost milosti, jo primerja s solncem, od katerega izhajajo žarki milosti. Njena priprošnja, zgled, varstvo nas vžiga za močno ljubezen.

Doctor universalis Albert Veliki sledi v poveličevanju Marije zvesto sv. Bernardu. Marija je srednica: človeški rod

⁹⁵ Oratio 5; Can. in ador. S. Crucis (PG 99, 721, 1763).

⁹⁶ Prim. PL 39, 2129.

⁹⁷ Pesch, o. c. 67, 68.

⁹⁸ Pesch, o. c. 68.

vodi po svojem zgledu, priprošnji in zasluženju skozi morje časnosti v pristan nebes; je splošna delivka vseh dobrot. Marija je mati usmiljenja... consors passionis, adiutrix facta est redemptionis et mater regenerationis. Totius generis humani mater spiritualis effecta est.⁹⁹

Iz 12. stol. naj omenim Arnalda (Arnaldus Carnotensis), prijatelja sv. Bernarda. Tako piše o Mariji: »Do te višine blaženosti je sv. Devica prišla, da s Kristusom doseže skupno uspeh v rešenju sveta (ut cum Christo communem in salutem mundi effectum obtineat). Zanesljiv dohod ima človek do Boga: Sin je srednik pri Očetu, mati pri Sinu. Marija prosi za zveličanje sveta.«¹⁰⁰ Tudi drug učenec sv. Bernarda, opat Guerricus soglaša s svojim učiteljem. »Po njej Sin uslišuje prošnje.«¹⁰¹

»Kaj naj rečem o naši Gospej,« tako kliče Peter iz Celle, »kakor da je polna milosti in da vsakemu deli, ki jo prosi. Ona ima v roki in posesti vse nebeške zaklade, sega globoko v bogastvo božje in ga razdeljuje, ne da bi ga zmanjšala ali izčrpala... Ta pretok milosti se ne usui ne ponoči ne poldnevi... Morda si izmučen v grehih? Glej, nate čaka mati usmiljenja, misli, kako bi ti mogla prinesiti pomoči. Morebiti blodiš po trgih in cestah mesta in iščeš Kristusa? Glej, tu ti prihaja naproti ona, vsedobrotna, ki pozna vsako bivališče svojega Sina. Pravi ti: moj Sin je tukaj ali on je tam. Ali pa ima rdeči zmaj veliko jezo in vodi vojsko svoje zlobe proti tebi, očitno te preganja ali skrivaj te skuša. Glej, pa pride mogočna pomočnica, postavi se v sredo pred tabor in v varstvo nad tvojo glavo ti je na dan boja.«¹⁰²

Rihard od sv. Lavrencija (13. stol.) aplicira tekst Jan. 6, 44 na Marijo: »Nihče ne more priti k meni, ako ga moja mati s svojimi prošnjami ne pripelje... Marija zajema tokove milosti iz studencev Odrešenika in ne preneha nikoli točiti jih svojim prijateljem... Ona je studenec usmiljenja in vodnjak žive vode, ki teče od Kristusa k njej in od nje k nam.«¹⁰³

Rajmund Jordanis (14. stol.) uči isti nauk v predgovoru k svojim *Contemplationes de Beata Virgine* 230. V dvojnem oziru prejemamo vse dobrote po Mariji: dala nam je Jezusa, v vseh zadevah je tudi naša priprošnjica pri njem. Ona je zakladnica božjih milosti. Če ona prosi, prosijo vsi svetniki; če ona molči, ne prosi nobeden (Sv. Anzelm).¹⁰⁴

Sv. Bernardin Sienski čisto določno tudi v negativni obliki uči, da vse milosti prihajajo po Marijini roki. »Od časa, ko

⁹⁹ Quaestiones super Evang. Missus est q. 29 § 2. — Mariale. Prim. Pesch, o. c. 76. Godts, o. c. 341.

¹⁰⁰ Godts, o. c. 347.

¹⁰¹ Godts, o. c. 348.

¹⁰² Sermo 24 de Annunt., sermo 22, 23 (PL 202, 706, 711 sl.).

¹⁰³ De Laudibus B. Mariae. Godts, o. c. 361.

¹⁰⁴ Godts, o. c. 362.

je deviška Mati spočela v svojem naročju Besedo božjo, ima takorekoč neko izvestno jurisdikcijo ali oblast nad vsem časovnim izhajanjem sv. Duha (— milost, ki se prilastuje svetemu Duhu —), tako, da nobena stvar ne sprejme od Boga nobene milosti ali čednosti nisi per dispensationem ipsius Virginis Mariae.« Kristus je glava, od katere teče milost v mistično telo, Marija je kakor vrat, po katerem se iz glave preliva milost v telo. In to Marija dela po svoji priprošnji. Na zemlji je tako delala (čudež v Kani), kaj bo še le sedaj napravila, ko gospoduje v nebesih.¹⁰⁵

Pobožni in učen Dionizij Kartuzijanski precizno izraža nauk: »Virgo dici potest mundi salvatrix propter meritum suae compassionis, qua patienti Filio acerbissime condolendo excellenter promeruit ut, per preces eius, meritum passionis Christi communicetur hominibus.«¹⁰⁶

Sv. Antonin († 1459) imenuje Marijo našo duhovno mater, ki nas je v bolečinah rodila pod križem. Veliko skrb ima za nas, nihče se ne more skriti pred toplimi žarki njenih dobrot, vrata nebeška je. Kdor prosi »sine ipsa duce, sine alis tentat volare«.¹⁰⁷

Pričevanje bl. Petra Kanizija ima poseben pomen, ker je moral braniti Marijino češčenje pred očitki protestantov. Vendar pa je kljub temu zastopal trditev, da prejemamo vse milosti po Mariji, ne samo ker je mati Odrešenikova, ampak tudi ker nam deli vse milosti. Brani in zagovarja nauk svetega Bernarda in pravi, da imamo po tem nauku dvojen razlog, da častimo Marijo: rodila nam je Kristusa, zveličarja sveta, in pri Kristusu je verna, edina in vedna priprošnjica. Teološko natančno razlaga razmerje med Kristusom in Marijo z ozirom na posredovanje milosti.¹⁰⁸

Bl. Robert Belarmin uporablja zopet primero o glavi in vratu mističnega telesa, cerkve. Nihče ne dobiva življenja-milosti razen iz glave, Kristusa, po pretoku, Mariji.

Suarez v svojem delu *De mysteriis vitae Christi* razlaga mogočnost Marijine prošnje, ki presega vse svetnike. Ona je srednica pri Sredniku. Kar drugi svetniki dosežejo, to dosežejo preko nje. Ona je splošna priprošnjica v vseh stvareh. Posredovanje in molitev Marije je zato po prepričanju cerkve predvsem koristna in potrebna. Zato moramo Marijo posebno častiti, ljubiti in jo posnemati.¹⁰⁹ Čujmo iz 17. st. kardinala de Lugo: »Cultus erga Dei Matrem debitus exigit, ut eam aliquando oremus, quam Deus mediatricem universalem apud Filium constituit, et cuius intercessione media, nobis gratias

¹⁰⁵ Sermo de Nativ. B. M. V., Sermo de Visitat.; cit. Pesch, o. c. 80 sl.

¹⁰⁶ De Laudibus Virg. l. 2 a. 23.

¹⁰⁷ Summa theol. p. IV. Pesch, o. c. 82 sl., Terrien II. 1, 575.

¹⁰⁸ Pesch, o. c. 84.

¹⁰⁹ Prim. Pesch, o. c. 86 sl.

et bona omnia concedit, quare non potest sine irreverentia aliqua omitti eius invocatio.«¹¹⁰

Sloveči govornik, obenem dober teolog Bossuet († 1704) v svojih Marijinih govorih poudarja načelo: Bog načrta, ki ga je začel, ne spreminja. Marija je po božjem načrtu sodelovala pri odrešenju, zato vedno sodeluje tudi pri delitvi milosti. »Dieu, ayant une fois voulu nous donner Jésus Christ par la T. S. Vierge, cet ordre ne ce change plus, et le dons de Dieu sont sans repentance; il est et sera toujours veritable, qu'ayant reçu par Elle une fois le principe universel de la grâce, nous en recevions encore par son entremise les diverses applications.«¹¹¹

V 18. stol. pa je sv. Alfonz M. Liguori nauk o univerzalnem posredovanju milosti z veliko ljubeznijo osvojil, zagovarjal v svojih delih, posebno v delu *Le glorie di Maria*. V obliki teze ga že v uvodu formulira: »Smatram za resnično in nedvomno, da se vse milosti delijo samo po roki Marije in da se vsi, ki se zveličajo, le s pomočjo te božje Matere zveličajo.« To tezo večkrat ponavlja: Bog hoče, da vse milosti, ki nam jih deli, prehajajo skozi roke Marije. Volja božja je, da vse milosti pričakujemo na priprošnjo Marije. Bog ne da nobene milosti razen po Mariji, noče dovoliti milosti razen na priprošnjo Marijino. Nihče ne pride v nebese, ako ne po Mariji, ki je vhod itd.¹¹² Po prepričanju sv. Alfonza torej je Bog d e j a n s k o postavil tak red delitve milosti, da Marija sodeluje v njem. To njeno sodelovanje pa je popolnoma splošno, se razteza na vse milosti. Vrší se pa po priprošnji.

Nauk sv. Alfonza je prevzela kot dediščino, ki jo vedno skrbno čuva, njegova duhovna družina, kongregacija redemptoristov. Teologi in pisatelji so ta nauk širili, utemeljevali in branili, drugi pa so ga praktično udeleževali v posebnem češčenju Matere vedne pomoči (*de perpetuo Succursu*)¹¹³

Skromen je ta dogemsko - zgodovinski oris, mislim pa vendar, da moremo spoznati vkljub vsej nepopolnosti iz njega dvoje: 1. nauk o splošnem posredovanju milosti po Mariji ni nov, ampak spoznanje te resnice vedno bolj raste v zgodovini do zavestnega spoznanja in prepričanja; 2. je zato že zgodovinsko dobro utemeljen, posebno še, če pričevanje zgodovine združimo z argumentacijo na podlagi izvestnih teoloških resnic o božjem materinstvu in sodelovanju Marijinem pri delu odrešenja.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

¹¹⁰ De fide (Venetiis 1718) disp. 13 n. 134.

¹¹¹ Serm. 50 cit. Godts, o. c. 390.

¹¹² Godts, o. c. 18. 19.

¹¹³ Imena in mnenja novejših pisateljev, ki zagovarjajo ta nauk, navaja obširno Godts, o. c. 392—420.

Prispevki za dušno pastirstvo.

Popolnost in duhovno vodstvo po sv. Frančišku Saleškem.

Dasi je bilo že par člankov v BV o tem velikem svetniku, bo zlasti za duhovnike morda vendarle koristno, če pogledamo še njegov nauk o popolnosti in metodo, po kateri je on vodil duše na poti svetosti. Duhovniki smo po veliki večini vsi duhovni voditelji; literatura o askezi je bogata, zadnja leta se je število te vrste knjig in razprav pri Nemcih in Francozih še posebno pomnožilo. Ne poznam pa veliko temeljitih del, ki bi direktno obravnavala duhovno vodstvo, če izvzamem splošne učbenike za pastoralno teologijo, ki bolj ali manj na široko pišejo tudi o tem predmetu pri zakramentu sv. pokore. Sv. Frančišek nas uči obojega: askeze in duhovnega vodstva in to teoretično in praktično.¹

Njegovo delovanje je bilo sicer vsestransko. Zelo veliko je pridigoval, neumorno spovedoval, toda pred vsem je vodil duše. L. 1602 je začel vršiti ta svoj poklic in mu je ostal zvest do svoje smrti. Iz njegovih spisov lahko dobimo dosti jasnou pouk o askezi in duhovnem vodstvu.

Fr. je bil zelo izobražen. Poleg teologije je dobro poznal retoriko, filozofijo, zlasti pa slovstvo in umetnost, staro in sodobno. Kot krščanski humanist ni iskal pri starih klasikih tega, kar bi nasprotovalo krščanstvu, ampak to, kar mu je pomagalo umevati evangelij. Po zgledu starih in modernih pisateljev je tudi sam ustvarjal dela, sicer z drugačno vsebino, pisana pa v takem slogu in jeziku, da ga francoska literatura šteje med svoje klasike.

Znal je občevati z vsakomer: imel je po svojem rojstvu in po svoji vzgoji dostop v vse tudi najvišje kroge. Na njegovi osebnosti je bilo nekaj, kar mu je osvojilo srca vseh. Njegova izredna dobrohotnost, prijaznost, usmerjenost, eleganca — morda tudi telesna lepota — je veliko pripomogla k čudovitim uspehom. Prav ta dobrohotnost in prijaznost združena z odločnostjo je tudi v drugih vzbujala ljubezen in spoštovanje. »Il n'y a point d'âme au monde, qui chérísse plus cordialement, tendrement et pour le dire à la bonne foy plus amoureusement que moy«, piše ge. Chantalski. Ljubezen je podlaga njegovi askezi, ljubezen njegov cilj. Kot španski in italijanski mistiki ponavlja tudi on, da je treba Boga ljubiti z vso svojo voljo pa tudi z vsem srcem.

Fr. je šel med ljudi, govoril njih jezik, upošteval njihove navade, da je laže pridobival duše za Kr. V vseh rečeh — tako je pisal

¹ Zelo temeljito obravnava to vprašanje Fr. Vincent, prof. na katoški univerzi v Angersu, v svoji knjigi: Saint François de Sales Directeur d'âmes. L'éducation de la Volonté. Ouvrage couronné par l'Académie française. 8°. Str. 581. Paris 1924. G. Beauchesne. Poleg spisov sv. Frančiška sem rabil zlasti to delo.

25. jun. 1608 ge. Brulart — se je treba prilagoditi svetu, dokler ne zahteva kaj takega, kar bi bilo v nasprotstvu s postavo božjo. Ljudem je hotel pokazati pobožnost kot nekaj takega, kar se povsem strinja s človeško naravo in s stanovskimi dolžnostmi. Zato tako odločno svetuje ge. de Limojon »a quitter brusquement messe et communion pour que le petit déjeuner de son mari soit prêt à la minute fixée«. Njegova Filoteja je zanesla pobožnost med svet, med trgovce, vojake in dvorjane. Pravo krščansko življenje je mogoče v vsakem stanu. Velik gentleman je lahko tudi velik svetnik, za kar nam je sam najlepši dokaz.

I. Popolnost. Da moremo prav razumeti njegovo vodstvo, moramo najprej poznati principe, na katerih je zgrajen njegov nauk o askezi. Fr. je skozinskoz optimist. Zato v Bogu ne gleda toliko gospodarja, kralja, sodnika, ampak očeta in dobrega prijatelja. Kako nam slika božjo ljubezen, usmiljenje in dobroto! V njegovi dobi se je širila tudi med katoličani neka zbežanost vsled krivega tolmačenja nauka o predestinaciji. Fr. jih je miril s tem, da je poudarjal katoliško dogmo: Bog resnično hoče, da se vsi ljudje izveličajo; Kristus je odrešil vse. Čimbolj je proučeval bogoslovje, čim več je premišljeval, čim bolj bogata je bila njegova življenska izkušnja, tem bolj je rasel njegov optimizem.

Kako je odločno nastopil proti mračnemu kalvinizmu z naukom sv. Janeza: Deus caritas est! Vsakemu človeku da Bog dosti milosti. Neštetokrat poudarja v svojih spisih to-le misel: La grâce ne t' a pas manqué... mais tu as manqué à la grâce. Če se včasih sliši, da je katolicizem vera pepelnice srede in velikega petka, bi morda to veljalo za janzeniste, za katolicizem, kakršnega uči Fr. po evangeliju, prav gotovo ne velja. »Zaradi Boga Vas prosim,« piše Fr. ge. Chantalski, »Boga se nikar ne bojte; ne želi Vam storiti nič hudega. Ljubite ga na vso moč, ker Vam namerava storiti še veliko dobrega.« In spet drugič zatrjuje ge. Bourgeois: Bog ni strašen za tiste, ki ga ljubijo; zadovolji se z malim, saj ve, da nimamo veliko. Vendar ne skriva božje vsemogočnosti in pravičnosti, le da pravtako kaže na njegovo dobroto in usmiljenje. Dokler smo na zemlji, je Bog za nas Bog ljubezni. To resnico — pravi Fr., — je treba oznanjati ne le nekaterim izvoljenim dušam, ampak vsem ljudem. Z veliko radostjo so se oklenile njegovega nauka dobre duše, toliko bolj, ker se je prav takrat širil Luthrov in Kalvinov nauk o Bogu — despotu.

Po njegovem nauku mistično življenje, ki ni nič drugega kot bolj razvito asketično življenje, ni prihranjeno le za nekatere pobožne duše. Vsi, ki imajo dobro voljo, lahko vstopijo v to obljubljeno deželo. Tako o Bogu.

Tudi glede človeka je Fr. optimist. Njegova narava je sicer ranjena po izvirnem grehu, ne pa uničena. Greh je po njegovi sodbi veliko bolj škodoval naši volji kot razumu. Zato tako poudarja, kolike važnosti je v duhovnem življenju vzgoja volje. Ker je

človekova volja po izvirnem grehu ranjena, zato ga moramo soditi milo, ker pa volje ni izgubil, moramo vanj zaupati. S pomočjo milosti božje in z lastnim sodelovanjem pride do svetosti.

Fr. je izboren moralist, odtod tista mirnost, usmerjenost in treznost v vsej njegovi askezi. Venomer poudarja, da Boga, ki je naš oče, najbolj častimo s tem, da skrbimo za svoje lastno posvečenje in za rešitev drugih. Za oboje pa je potrebno globoko notranje življenje; in da pridemo do tega, moramo pred vsem drugim gojiti notranjo premišljevalno molitev.

V dušah, ki so prihajale k njemu, je opazil, kako je ginila prava pobožnost vsled golega formalizma, ki jih je skoraj docela izsušil. Pravo versko življenje se je bilo umaknilo za samostanske zidove. Fr. so se ljudje med svetom smilili, zato se je tako trudil, da bi upeljal tudi med njimi notranjo molitev. Molitev je za vse princip individualne svetosti in princip apostolskega delovanja. Zato med svet notranjo molitev! In res, s Filotejo se mu je to v veliki meri posrečilo.

Nikakor pa ne smemo misliti, da je radi tega, ko je vedno poudarjal notranjo molitev, zanemarjal zunanje, posebno liturgično češčenje. Nasprotno, veliko važnost je polagal na lepe cerkvene slovesnosti! »Bog ne potrebuje zase,« je govoril, »cvetja na oltarjih, lepih paramentov, ubranega petja, vendar je vse to Bogu všeč radi nas, ker smo mi iz duše in telesa.« Prav v cerkveni liturgiji je velik vzgojni moment. Zato ljubi liturgijo z vsem srcem, ker se po njej poglobi prava pobožnost. Tako umevano zunanje češčenje božje, skupne molitve, pokleki, pokloni v nas množe ljubezen do Boga, v čemer je bistvo prave popolnosti.

Njegovo pojmovanje o grehu se nam morda zdi na prvi hip tuje. Pravi namreč, da greh le v toliko žali Boga, v kolikor rani, poniža našo dušo in nas od njega loči. In vendar je tako pojmovanje povsem pravilno. Greh nam vzame ljubezen, nas poniža in nas pogubi. Pa tudi v grehu, kliče Fr., ne obupati! Tudi grešnik ima v nebesih Očeta, ki je vedno pripravljen skesanemu revežu greh odpustiti. Grešnik mora imeti še posebno zaupanje v dobroto in ljubezen božjo, ko gleda na svojo revščino. Kako lepa je Fr. beseda: Nepopolnosti moram sovražiti, ker so nepopolnosti, in ljubiti, ker nam naklanjajo posebno ljubezen in usmiljenost božjo. In druga: »Chères imperfections qui nous font reconnaître notre misère« (Pismo gdčni de Souffour 22. jul. 1603). Greh je torej zlo, ki ga prizadenemo Bogu zato, ker je najprej zlo, ki ga prizadenemo sebi.

Slava božja je v tem, da duše rastejo v svetosti. Zato skrbimo, da se pobožnost razširi tudi med druge. Apostolsko delo je krona vse askeze. Kot je zapisal sv. Tomaž: Nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et praedicationem quam per cantum (S. th. 2 II, qu. 91, art. 2 ad 3) podobno uči tudi Fr. Bolje je delati za izveličanje drugih, slabemu in nevednemu lomiti kruh božje besede kot pa živeti visoko kontemplativno živ-

ljenje. Apostol mora biti vsak, ne le duhovnik, tudi laik. Če nisem apostol, sem neke vrste apostat.

Kako pa naj delujem apostolsko? S požrtvovalno ljubeznijo in vročo molitvijo. Sam se ni strašil nikakega napora, ko je šlo za duše. Zdaj je deloval kot misijonar, pridigar, potem zopet kot žurnalst; zato da bi pridobil duš za Kristusa, je ustanavljal šole, zavode, bolnišnice, akademije. Kot sv. Ignacij je tudi on izbral za gotove razmere tisto sredstvo, od katerega je pričakoval več uspehov. Njegova pobožnost je socialna, taka ki nujno blagodejno vpliva na vso okolico.

Ljubezen je Fr. sredstvo in cilj v duhovnem življenju. Duša, v kateri močno gori ljubezen do Boga, je zmožna za vsako žrtev in vsako trpljenje. Čim večja je ljubezen, tem bolj stremiš za tem, da povsod izpolniš voljo božjo, pa naj ti Bog pošlje solnčne jasne dneve ali viharne noči; in to — vdanost v voljo božjo je — merilo popolnosti. *Ama et fac quod vis.* (Sv. Avg.)

Ljubezen pa raste v človeku le, če raste njegovo notranje življenje. Zato nikoli ne moreš stanovitno poboljšati ne posameznika ne družbe, če gledaš na to, kako bi spravil v sklad z moralnimi zakoni njihovo zunanost; reformirati je treba notranjost, drugo bi prišlo samo po sebi. »Pour moi je n'ai jamais pu approuver la méthode des ceux qui pour reformer l'homme commencent par l'extérieur, par les contenance, par les habits, par les cheveux. Il me semble, au contraire, qu'il faut commencer par l'intérieur... car aussi, le coeur étant la source des actions, elles sont telles qu'il est.« (Fil. III, 13.)

Ljubezen! Vsi asketični pisatelji so gradili svoj nauk o popolnosti bolj ali manj izrečno na tej čednosti, vendar nihče tega ni tako odkrito in določno izpovedal kot sv. ženevski škof. Ali se nam ne zdi, da je sv. Hieronim dal za podlago svoji asketiki čistost, sv. Frančišek As. ubožstvo, sv. Bernard zatajevanje, sv. Benedikt liturgijo? Nedvomno, vsi ti veliki možje so vedeli, v čem je popolnost; toda izrekli tega niso tako jasno kot sv. Fr. Morda celo sv. Ignacij, od katerega se je Fr. toliko naučil, v svojih duhovnih vajah ni odkazal ljubezni takega mesta kot Fr. v Filoteji in Timoteju. Ignacij ljubezen suponira, Fr. venomer o njej govori. Zato tudi zanj telesno pokorjenje ni drugega kot sredstvo za svetost in nič več. Nauk o ljubezni daje njegovi asketiki povsem pozitiven značaj. Najboljše sredstvo, da se upiraš strastem, je srce polno ljubezni. Ta nas vodi k dobremu in, če je dosti velika, k heroizmu. Zanj so čednosti le toliko vredne, kolikor je v njih ljubezni. Zato n. pr. je več vredno, če greš k počitku iz ljubezni do pokorščine, ker vidiš v tem voljo božjo, kot pa če bi se postil iz samoljubja. Svetost ni v tem, da storim Bog ve kaj velikega, ampak v tem, da kar delam, delam dobro. Vsakdanje male križe nosi potrpežljivo, ker Bog tako hoče, pa je tvoje življenje Bogu ljubo. Nikar ne hrepeni po Bog ve kako izrednih delih, o katerih bereš včasih v življenju svetnikov; o tem se vprašaj, kaj Bog od tebe zahteva v teh raz-

merah in tisto stori. Naša notranjost da duši pravo vrednost, ne smeš ostati na površju, treba je prodreti v bistvo krščanstva. Fr. je vedno bil nasprotnik oni pobožnosti, ki samo se šteje v verske vaje, pri tem pa zanemarija »ce grand multiplicateur, qui est la volonté«.

Logična posledica o pravi pobožnosti je, da le-ta ni zavisna od našega poklica, ampak od našega življenja. V vsakem stanu lahko postaneš svetnik. Zato, da postaneš popoln, ni treba bežati v puščavo; tudi tam se lahko pogubiš; svetost je namreč v notranjosti, v volji in ne v bivanju na samotnem kraju. F., saint gentleman, je dobro poznal nevarnosti sveta in vendar tako uči. Pred njim so mislili, da je popolnost v svetu čudovita izjema, on, da je nekaj normalnega.

Povsod: v puščavi, v samostanu in med svetom dosežeš svetost le, če točno in vestno izvršuješ stanovske dolžnosti. Zato naroča svetnik hišnim gospodinjam, naj radi svoje pobožnosti nikoli nikar ne zanemarijajo dolžnosti, ki jih imajo kot matere in žene.

Moč naše ljubezni se pokaže v tem, da svojo voljo vedno podvržemo volji božji, v veselju in trpljenju. Kako lepa je njegova beseda: »Pozdravljam vas, veliki in mali križi, duševni in časni, zunanji in notranji... Meso se sicer upira, a srce vas pozdravlja.« (Vincent, o. cit. 208.) Zopet: Pobožnost je v volji, ne v čuvstvu, ki se križem po svoji naravi upira.

V šoli sv. Fr. se vzgajajo celi in popolni ljudje. Vse dušne zmožnosti: razum, voljo in srce je treba primerno njihovi naravi in okoliščinam razviti — to je volja božja. Velikokrat poudarja: Nikar ne iščimo svetosti v nevednosti! Ciprijan, Avguštin, Hilarij, Krizostom, Bazilij, Bonaventura, Tomaž itd. mar niso obenem veliki učenjaki in veliki svetniki? Učenost ne vodi nujno od Boga, prava učenost nikoli. Znanost je hrana za duhovno življenje. Sam je bil zelo izobražen in srčno pobožen, pa so ga zato spoštovali učenjaki in ga je ljubil Bog. Apostol pobožnosti naj bo tudi apostol znanosti. V svojem dnevnem redu je imel določeni najmanj dve uri vsako jutro, ki sta bili posvečeni izključno intelektualnemu delu. O duhovnikih piše takole: »L' ignorance dans les prêtres est plus à craindre, que le péché, parce que par elle on déshonore, on avilit le sacerdoce. La science dans un prêtre c'est le huitième sacrement.«

Fr. ljubi umetnost in literaturo. Resnico povej v kar mogoče lepi obliki! »Govori še tako lepe stvari, pa jih ne povej dobro, ni nič, povej malo in povej dobro, je veliko!« (pismo Mgr. André Fremyotu 5. okt. 1604). Kako on išče izrazov, izbira podobe, pili svoj slog. Vse kar najde drugod lepega in dobrega, porabi v to, da pokaže katoliški nauk v lepši luči in bolj sprejemljivi obliki. Tudi umetnost ne vodi nujno od Boga, prava umetnost nikoli.

Napačna je trditev: ali človek ali kristjan. V njegovem srcu, ki je vse božje, je vendar dosti prostora za vsako pošteno ljubezen, za ljubezen do matere, sorodnikov, prijateljev in domovine.

Zakaj? Zato, ker tudi to hoče Bog. Najvišje in seveda prva je ljubezen do Boga, vsaka druga tej podrejena. Ta nauk je splošnoveljaven za vse, ker Fr. pozna le eno moralo za vse. Fr. priporoča pravo prijateljstvo, ker lahko veliko pomaga pravi ljubezni do Boga. Ljubi naravo, ker je odsev božje lepote; ljubi svojo domovino, saj jo je ljubil tudi Bog. Ljubezen do Boga, če je prava, nikoli ne uniči v človeškem srcu druge ljubezni, ki je po volji božji.

Tudi svoje telo spoštuje. Če pametno skrbiš za svoje telo, s tem vzgajaš svojo voljo.² *Mens sana in corpore sano*. Tvoje telo ti mora biti drago, ker je delo božje. Skrbeti moraš za zdravje, da boš tem laže in tem dalj časa delal za Boga. Frančiški Chantalski odločno odsvetuje bdenje pozno v noč. Če zvečer predolgo čuješ, ves drugi dan ne boš za nobeno rabo. Poleg tega telesne moči polagoma začno pešati. »On ne le sent pas en jeunesse, mais on le ressent tant plus par après, et plusieurs se sont rendues inutiles par ce moyen la«, piše gospej Bourgeois 22. nov. 1604. Tudi Kristus je čul po noči in se postil le v izrednih slučajih. Fr. je poskusil na sebi, da je prevelika telesna izmučenost škodljiva ne le za apostolat, ampak tudi za lastno pobožnost. Tudi zdravje in svetost si nista v nasprotju.

Frančišek naroča, da moramo skrbeti za snago svojega telesa. Zopet: *Mens sana...* Umazanost ni podlaga za svetost. Cerkev je kanonizirala nekatere svetnike, ki v tem oziru niso imitandi, pa ne radi tega, ker niso pazili na snažnost, ampak kljub temu. Pobožnost mora biti prikupljiva. *Pietas ad omnia utilis est...* Prav tako je za človeka potrebno pametno razvedrilo. Po njegovem mnenju so sprehodi, telesne vaje, lov (»šport« v pravih mejah) koristne ne le telesu, ampak tudi duši. Kot da bi brali modernega pedagoga 20. stoletja.

II. Duhovno vodstvo. Že pred Fr. imamo nekaj spisov o tem vprašanju, vendar iz njih ne moremo dobiti celotnega sistema o duhovnem vodstvu. (Prim. sv. Hieronima, sv. Avgušтина, sv. Bernarda, sv. Antonina i. dr.) Sistematično so — skoro bi lahko rekli — ustanovili duhovno vodstvo jezuiti, vendar pa ob Fr. času ni bilo dosti poznano izven samostanskih zidov. Fr. je le-to vpeljal med svetne ljudi; eno izmed najbolj značilnih poglavij v Filoteji se peča s tem vprašanjem. Če pa pregledamo vse njegove spise, dobimo popoln nauk o duhovnem vodstvu.

Na poti do popolnosti ne hodi sam, ampak si poišči dobrega zvestega vodnika in prijatelja. Naše lastno notranje izkustvo ni zanesljivo. Kdor samega sebe vodi, pravi sv. Bernard, si je izbral norca za voditelja. Zdravnik zdravi druge, če sam zboli, pokliče na pomoč prijatelja.

Korist stalnega duhovnega voditelja je velika že zato, ker imamo v voditelju svojega zaupnika in prijatelja. Že sama zavest, da na poti do svetosti ne hodimo sami, nam da v težavah nove moči in novega

² Prim. v tem oziru zanimivo razpravo Lockington-Küble S. J., *Durch Körperbildung zur Geisteskraft*, Innsbruck, 1924, str. 1—104.

poguma. Voditelj, ki nas o pravem času pohvali ali pograja, bodri ali miri, ima velik vpliv na vsakega tudi še tako izobraženega človeka.

Toda voditelj mora biti res pravi dušni voditelj. Zato je treba, da pozna duhovno življenje, da je zadosti izkušen in sam kreposten mož. Treba, da ga ljubimo in spoštujemo, ker nam je prav tako kot mlademu Tobiji več kot človek — angel. Toda to prijateljstvo mora biti popolnoma sveto, posvečeno, božje in duhovno; potem bo imelo pravo vzgojno moč.

Glavni dušni voditelj je pri vseh isti, t. j. Bog. Popolnost ni nekaj zunanjega, ni obleka, ki jo oblečeš pa spet odložiš, ampak je dušno življenje, ki ga noben ustvarjen voditelj ne more vcepiti v dušo, ampak le že obstoječemu pomaga do razcvita. Zato se tudi ne da prenesti iz ene duše v drugo. Potemtakem ne smeš misliti, da boš brez lastnega dela postal popoln. Voditelj nas le vodi po potih, ki mu jih kaže Bog in nam pomaga. On čuje nad dušo, ki se mu izroči v varstvo, zahteva pa, da misli, čuje in dela tudi sama; duše ne sme tako obvladati, da bi bila slepo orodje v njegovih rokah, naučiti jo mora, da se obvlada sama. Z njim se posvetuješ, kaj ti je treba storiti, da izpolniš voljo božjo, a izpolniti jo moraš sam.

Kot povsod, tako zlasti pri vodstvu priporoča prijaznost in ljubeznivost; ne toliko zapovedovati kot svetovati. Za poved rada rodi v duši odpor, kar ni v korist notranjemu življenju. Kadar je treba odpraviti kakšno razvado, postopaj peudarno in ljubeznivo. Pismo, ki ga je pisal 9. oktobra 1604 opatinji du Puits d'Orbe, ko ga je prosila za navodila, kako naj odpravi iz samostana razne razvade, je takole odgovoril: »Quant à la reformation de votre Maison il vous faut bien garder de donner ni peu ni prou aucune alarme de vouloir reformer: car cela ferait que tous... dresseroient leurs armes contre vous. Il faut que d'elle même se reforment sous votre conduite.« Kar velja za samostansko družino, velja prav tako za posameznika.

Fr. je človeška svoboda sveta in nedotakljiva. Voditelj naj pomaga, da duša laže spozna voljo božjo; sicer pa naj je nikar ne vklepa v tesne vezi, ki bi dušnemu napredku le škodovale, ampak naj ji pusti široko polje za svobodno udejstvovanje. Naš svetnik je čisto drugačen kot prvi spovednik Franč. Chantalske, ki je od nje zahteval tole: 1. Cisto v vseh stvareh ga mora ubogati. 2. Nikoli si ne sme izbrati drugega voditelja. 3. Nobene stvari, kar izve od nje, ne sme razodeti komu drugemu. 4. O svojem dušnem življenju se sme edinole z njim razgovarjati. Frančišek: Spoštujem nad vse prostost, zato pri vodstvu ne sme biti nič prisiljenega, vse mora voditi duh ljubezni in zaupljivosti.

Še njegova pokorščina spoštuje svobodo. Ako komu ni prav, si more izbrati drugega vodnika, dasi silno priporoča stalno vodstvo. Po večini daje splošne pa jasne nasvete in navodila, podrobnosti prepuosti osebni razsodnosti. Pouči človeka dodobra, kaj je čednost, kako si čednost pridobimo, v partikularnem slučaju misli in delaj samo-

stojno. De minimis non curat praetor. Samovzgoja ima pri Fr. široko in zelo obsežno polje.

Ce hočeš dušo ogreti za čednost, ji moraš pogosto o njej govoriti in ji pokazati njeno solnčno stran. Pazi, da govoriš vedno resnično, nikoli in v nobeni stvari ne pretiravaj. Imej potrpljenje s sam seboj in z zaupano ti dušo. Vse, ki jih vodiš, opozarjaj večkrat na to, da naj bodo potrpežljivi sami s seboj, če vidijo, da ne napredujejo tako hitro kot so mislili v prvem navdušenju. V duši skušaj vzbuditi hrepenenje po čednostnem življenju, s tem si že veliko dosegeš. Ko vidiš, da se je polasča letargija, spet govori o lepoti krščanskih čednosti in ji kreposti osvetli z druge strani.

Vedno je treba postopati psihološko. Ne zahtevaj nikoli, zlasti ne od začetnikov, pretežkih reči. Poznati moraš vsa direktna in indirektna pota, ki vodijo v človeško srce.

Kot rečeno je prvi in glavni voditelj Bog, ki pa ne vodi vseh po isti poti. Fr. je to dobro razumel. Zato upošteva pri vodstvu zlasti dvoje: naravni in nadnaravni temperament.

Voditelj najprej presoja, ali to, kar se godi v duši, prihaja od Boga ali od samoljubja. Zato je nujno potrebno, da pozna pota, po katerih vodi Bog in kako vodi Bog. Nikoli ne voditi duše samovoljno in drugače kot hoče Gospod. Znanje asketike je torej nujni pogoj pravega duhovnega vodstva; brez tega je vse samo poskušanje. Kako je pazil Fr., da ne bi v kaki duši preslišal klica božjega! To je skrb in naloga voditeljeva, duše pripraviti do tega, da slišijo in poslušajo Boga. Vsak voditelj mora ravnati zelo previdno, da glasu božjega ne zamori, zlasti takrat, ko gre za poklic. Naš svetnik je pisal glede tega Fr. Chantalski: »Delajte previdno, odločitev prepustite Bogu!«

Vpoštevati je pa tudi treba naravni temperament, socialno stališče in še veliko drugih okoliščin. Duhovno življenje ni vosek, ki ga oblikuješ, kakor hočeš, in napraviš 100 podob po istem modelu; notranje življenje je seme, vsajeno v dušo od Boga, in se razvija vsako, kot mu je dano od Stvarnika. Vsaka duša je univerzum zase. Zato mora priznati prirojena in pridobljena krepostna in slaba nagnjenja. Nimajo vse duše v boju za čednost enakih težav, zato tudi ne boš zahteval od vseh enakih čednosti.

In prav tukaj je precejšnja nevarnost pri duhovnem vodstvu. Vsak hoče iz duše, ki se mu zaupa, ustvariti ideal, kakršnega si je zamislil v svojem razumu: vse po istem vzorcu. In vendar je to nemogoče. Tudi ne staviti sebe za merilo, po katerem bi vodil druge. Ne poskušati spraviti v dušo kaj takega, kar vanjo ne spada; Rousseau pravi, treba se je varovati *dé nature l'âme*. Za otroka je mleko, uči Fr., ko dorašča, mu boš ponudil kruha in tečne hrane. Z vsakim je treba ravnati »selon la capacité de son esprit«. Za bolehne redovnice, ki že itak dosti trpe pri svojem delu, ni primerno, da bi se s strogim postom trudile za svetost.

Treba je torej vzeti vsega človeka takega, kakršen je, in iz njega napraviti dobrega kristjana. Severne pokrajine ne rode južnega sadja.

Fr. tega ni učil le v teoriji, ampak tudi v praksi. Pisma, ki jih je pisal glede duhovnih reči, so pisana samo za tisto osebo, njen temperament, njen značaj, njene razmere. Filoteja je pisana za vse; pa je prvotno rokopis zelo popravil in kar mogoče odvil njen partikularni značaj. Dve vdovi se obrneta nanj za svet. Ne svetuje obema enako; kar je za eno dobro, za drugo ni; so pač razmere bile pri obeh različne.

Zato je dolgo časa premišljal in študiral, preden je dušo zares začel voditi. Neka dama Brulart ga je prosila za svet. Ko ji je odgovoril, se ji odgovor ni zdel povsem zadovoljiv; premalo je upošteval njene razmere. Fr. ji je odvrnil: *«C'est que je ne sais pas clairement les particularités de votre nécessité!»* Ko pa je dušo spoznal do dna, jo je vodil mojstrsko. Iz njegovih pisem, ki jih je pisal svojim »duhovnim otrokom«, lahko spoznamo vso njihovo moralno fizionomijo in skoro njihov fizični portret. (Prim. zlasti pisma sv. Fr. Chantalski.)

Razni ljudje so različni, pa še isti človek je zelo spremenljiv. Zato Fr. ostane vedno zvest svojim načelom, vendar upošteva dušno razpoloženje; odtod večkrat zelo različen ton v njegovih pismih.

Narava ne dela skokov, tudi v duhovnem življenju ne. Če opazimo kaj takega pri svetnikih, so to le izjeme. Kdor bi hotel prehitro postati svetnik, mu bo to le škodovalo. Upadel mu bo pogum, ko bo videl, da ima človeško, vsem slabostim podvrženo naravo. Zato mora voditelj kljub vsej ljubeznivosti biti odločen in držati preveliko gorečnost v pravih mejah.

Divide et impera! Svojo pozornost obrni na prevladajočo strast in tisto poskušaj najprej ukrotiti! Z vsako zmagó zraste tvoja moralna moč. Ne vsega naenkrat! Začetniki še posebno potrebujejo previdnega voditelja. Take duše, ki so se ravno iztrgale grehu, začutijo veliko hrepenenje po pokori, zatajevanju in molitvi. (Prim. Fil. III, 37.) Pri takih je treba držati dobro voljo v pravih mejah. Ne preveč zahtevati in ne preveč dovoljevati! In medio virtus! Ne zahtevati od začetnikov tega, kar si je morda voditelj pridobil z velikim večletnim trdom! V ljudski šoli še ni logaritmov.

Pri tem metodičnem postopanju ne smemo izgubiti izpred oči svojega zadnjega cilja. Vse, kar naročamo dušam, mora voditi k temu cilju. Kar odredimo: Zakaj tako? Pri tem, ko premagujem sedanjo oviro, moram storiti korak naprej proti zadnjemu cilju. Ko si utrjuješ voljo, nobena stvar ni malenkostna. *«Petite courtoisie, basse vertu, mais marque d'une bien grande.»* Ljubezen je cilj in sredstvo za svetost. V malih rečeh se mora volja utrditi, da bo tudi v velikih ljubila Boga.

Fr. hoče, da služi Bogu ves človek, z dušo, s telesom in tudi s srcem. Pobožnost je sicer v volji, pot do volje pa gre skozi srce. Zato govori z ljudmi kot mati z otrokom. Fr. pravi, da so skoraj vsi ljudje veliki otroci in jim ugaja, če tako ravnaš z njimi. Njega je bilo samo srce. Tega se je tudi zavedal, ko je zapisal: *«Moi qui je suis le plus affectif du monde.»* Odtod tista tudi za Francijo izredna ljubez-

nivost v pismih. Voditelj mora duše ljubiti in živeti zanje.

Fr. je bil v resnici rojen duševni voditelj. Ni iznašel novega sistema, pač pa je to, kar je bilo, zbral, izčistil kot čebela. Povsod si je izbral to, kar je bilo najbolje. Njegova Filoteja je za vedno vademecum za pobožne duše. Z njo lahko prideš v vsakem stanu in povsod do najvišje popolnosti. Vsa svetost je v tem, da imaš srce polno ljubezni do Boga, tako da svoje stanovske dolžnosti vestno izvršuješ. To je dosti in to je vse.

Ciril Potočnik.

Luksus in moda.

1. Pritožba dušnih pastirjev in mnogih vzgojiteljev, da je luksus v obleki prevzel malone vse družabne sloje, je brezdvomno utemeljena; zdi se, da so nekateri ljudje koncentrirali vse svoje duševne sile na eno točko: *Quomodo operiemur*, kako se bomo oblačili in zabavali? To žalostno dejstvo ima svoje psihologično ozadje. Ljudje so med vojsko mnogo trpeli, mnogo izgubili. Družba se je pretresla v svojih temeljih, krone so letele v prah, na površje pa so prišli elementi, ki prej kulturno in socialno niso pomenili nič. Novi plutokrati so hoteli igrati vlogo aristokratov, radi pomanjkanja potrebne izobrazbe jo igrajo pa tako, da nudijo dobrodošlo tvarino za kako burko.

Bolj resni značaji se obračajo s studom proč od tega vrvenja; mnoge duše so našle v sedanji svetovni katastrofi to, česar pred vojno še iskale niso — Boga. Odtod tudi toliko mistike v sedanjem času, kar je brezdvomno tolažljiv pojav.

Lahkomiselni ljudje pa so žal ubrali drugo pot. Ker njih srce ni usmerjeno navzgor, so se vdali v svoji materialistični miselnosti le užitku: *Venite et fruamur bonis quae sunt* (Sap 2, 6). Kulinarični in erotični užitki, pomp in bahavost v obleki, to je *summa vitae* izvestnih krogov: *Vino pretioso et unguentis nos impleamus; nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra; ubique relinquamus signa laetitiae; coronemus nos rosis, antequam marcescant* (cf. Sap 2, 7—9). Vino, nečistovanje, veseljačenje ter gizdavost je bil program materialistov predkrščanske dobe in — današnje tudi.

2. Nastopne vrstice hočejo pojasniti, kako so sodili o takem življenju cerkveni očetje, ter podati obenem mal prispevek h kulturni zgodovini. Posebno pa nameravajo te vrstice opozoriti na moralna načela, ki pridejo v poštev, ko je treba soditi o luksusu v obleki.

3. Luksus v obleki, posebna nega telesa v gizdave švrhe (»kozmetika«), razne modne brezumnosti so skoro tako stare kakor je star človeški rod. Nesporno pa je, da smemo obsojati le ekscese; primerna obleka in primerna kozmetika pa sta moralno neoporečni.

Oblačilo ima trojen namen: a) zavarovati človeka proti vplivom elementov (vročine, mraza, dežja itd.); b) varovati etično dostojanstvo človeka; c) pokazati na zunaj, kakemu socialnemu sloju pripada nosilec obleke (uniforma, meščanska, kmečka noša). — Primerno je oblačilo tedaj, ako zadošča tem trem namenom.

V raju so bili elementi človeku prijazni in zategadelj človek ni potreboval obleke. Poželjivost mesa ni bila še nastopila, dosledno ni bila potrebna obleka z etičnega vidika; socialnih razlik ni bilo. V trenutku pa, ko sta prva človeka grešila, sta spoznala svojo nagoto: *Cumque cognovissent se esse nudos, consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata* (Gen. 3, 7). To figovo listje je »prva moda« v človeški zgodovini, k tej modi je silila prastariše sramežljivost. Ko ju je pa Bog spodil iz raja ter ju tako izpostavil neprijaznosti elementov, jima je poskrbel boljše oblačilo: *Fecit Adae et uxori ejus tunicas pelliceas et induit eos* (Gen. 3, 21). Ta obleka jima je čuvala sramežljivost in ju varovala pred vremenskimi neprilikami.

4. Ljudje pa so socialno različni; to razliko kaj radi poudarjajo zlasti oni, ki so »zgoraj«, ter čutijo potrebo, da pokažejo svoje prvenstvo tudi na zunaj. V ta namen jim služi neštetokrat obleka.

Zato vidimo bodisi v biblični zgodovini, bodisi pri drugih narodih, tudi primitivnih, da obstoja neki zakon (pisan ali nepisan), kako naj se oblačijo razni sloji.

Bogati Judje n. pr. so se radi oblačili v mehka oblačila (Mt 11, 8), v škrlat in tenčico (Lk 16, 19), ki so jih še kinčali s zlatom (*vestitus deauratus* Ps 44, 10) ter parfumirali z miro, aloo in kasijo (Ps 44, 9), kar se na vzhodu dogaja še danes. Radi so imeli žive barve, zato je daroval Jakob Jožefu dolgo, pisano suknjo (Gn 37, 3).

Vdove so imele posebno nošo (*vestimenta viduitatis* Gn 38, 14; Jud 10, 2), prostitutke pa neko izzivajočo modo (*ornatus meretricius* Prov. 7, 10), ki je zahtevala, da so zagrinjale obličje s peplum (Gn 38, 15). Danes take ženske niso tako natančne.

Sicer pa so stari narodi imeli za oba spola isto obleko, samo da so bila ženska oblačila daljša in širša ter iz tanjšega blaga. (Cf. Clem. Alex., Paed. II, 10. PG 8, 526.) Resni krogi niso trpeli, da bi ženska nosila bolj kratko obleko: *Aliae virili habitu, veste mutata, erubescunt esse feminae* (Hieron. ep. 22. PL 22, 413). To naziranje najdeš ne le v stari zavezi (Dtn 22, 5), marveč tudi pri poganskih Rimljanih. Zanimivo je pri teh, da toga ne pomeni samo častitljive obleke rimskega senatorja, marveč znači »toga« tudi — lahkoživko, ki je nosila bolj moško fačono, stole poštenih žena pa ni smela (Tibul 4, 10, 3). *Habent sua fata tui izrazi*. Lakedajmonci, ki so bili v marsikaterem oziru bolj strogega značaja nego drugi narodi, so dovoljevali »*floridas vestes et aureum ornatum ... solis meretricibus*« (Clem. Alex. Paed. II, 10. PG 8, 523).

5. Evāngelij kot tak ne govori izrečno mnogo o obleki; glede Kristusove osebe nam tōzadevno hagiografi ne povedo skoro ničesar, pač pa uči Tomaž, da se je Kristus oblačil kakor drugi ljudje, in gotovo je, da v tem pogledu ni zbujal nikake pozornosti. *Christus in victu et vestitu communem vitam duxit, secundum modum aliorum, quibus convivebat* (III, q. 40, a. 3 ad 2).

Ni pa odklanjal Kristus za svoje telo tudi finejših izdelkov. O suknji (*tunica*) brez šiva (Joa 19, 23) vemo, da je bila umotvor orientalne tkalne umetnosti; Marija Lazarjeva ga je smela maziliti

z dragocenim nardom (Joa 12, 3), »sindon«, ki ga je kupil Jožef Arim. (Mk 15, 46), ter »zmes mire in aloë okoli sto funtov« (Joa 19, 39) so tudi dragoceni predmeti. Tudi ni nikoli obsodil šege, ki je zahtevala, da gredo orientanci k ženitnini v lepši obleki, marveč je vzel ravno to šego za podlago ene izmed najlepših prilik.

Sicer pa hvali Kristus prirodno lepoto mnogo bolj kot izumetničeno; lilija na polju mu je lepša nego ves Salomonov sijaj. Lahko je razložiti, zakaj Kristus ne govori mnogo o obleki: njegovi poslušalci so bili večinoma ubogi, ki jih je bilo treba še tolažiti, naj si glede oblačila ne delajo preveč skrbi (Mt 6, 28), ki torej niso imeli sredstev, da bi v tem pogledu grešili. Farizeji pa so v zunanjih rečeh ostentativno kazali neko rigoroznost, tako da ni bilo poviha jim očitati kaj glede luksusa v modi. Odklanja pa Zveličar izrečno mehkužno obleko (Luk 7, 25).

6. Bolj akutno je postalo vprašanje o modi v apostolski dobi. Krščanstvo se je razširilo med Grki in Rimljani, in zlasti Grki so imeli za luksuz le preveč smisla. Umevno, četudi ne opravičljivo, da so kristjani iz poganstva ohranili marsikako grško razvado, tako da je moral že Pavel nastopiti proti nekaterim izrastkom; posebno se huduje, da se žene kažejo v bogoslužnici z odkrito glavo: Vos ipsi judicate: decet mulierem non velatam orare Deum? (1 Kor 11, 13). Ne obsoja pri ženah vsakega okraska, toda zahteva, naj žene molijo in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate, torej naj se krasijo sramežljivo in zmerno, et non in tortis crinibus, aut auro aut margaritis aut veste pretiosa (1 Tim. 2, 9). Slične nauke poudarja 1 Petr 3, 3.

Da so pri bogoslužnih sestankih tudi možje večkrat radi pokazali svoj luksuz, je razvidno iz Jak 2, 2, kjer prihaja in conventum vir aureum annulum habens in veste candida, da kar vse zre v njega. Vendar pa je na splošno ničemurnost bolj slaba stran ženskega sveta. Zato je tudi umevno, da cerkveni očetje svare predvsem ženske, čeprav tudi moških ne izvzamejo.

7. Žena se pač rada krasí; *φιλόκοσμον* genus femineum est, pravi Hieronim (ep. 128 n. 2. PL 22, 1096); z njim soglašá skoro dobesedno Hrizostom, ko piše: Vanae gloriae cupidum paene omne genus hominum, maxime autem muliebre (Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant 5. PG 47, 523). Če ni lepa, se vsaj hoče zdeti lepa; v ta namen ji služi bogat nakit. O Apelu pripoveduje Klement Aleks., da je ocenil delo nekega svojega učenca, ki je slikal Heleno, tako-le: O adolescens, cum non posses pingere pulchram, fecisti divitem. Nato nadaljuje: Tales sunt Helenae, quae nunc sunt mulieres, non verae pulchrae, sed multis effictae et ornatae divitiis (Clemens Alex. Paedag. II, 12. PG 8, 550). Lüksus v obleki in kozmetika imata torej običajno namen opozarjati na lepoto, katere v resnici večkrat — ni. Klement Aleks. imenuje tako lepoto *τὸ νόθον κάλλος*, adulterina pulchritudo (Paedag. III. 2. PG 8, 562).

8. Tudi ta adulterina pulchritudo ima svoj psihologičen izvor. Ljudem, ki niso iskreno ponižni (iskreno ponižnih ni preveč), imajo neko neodoljivo željo, da vzbujajo pozornost. Nekaterim je priroda dala take lastnosti (intelektualne vrline, fizično moč), da jih drugi kar gledajo. Toda vsak ne more vzbuditi splošnega zanimanja z duhovnimi vrlinami, kakor veliki znanstveniki, govorniki, umetniki; ne s fizičnimi, kakor atleti. Zato si iščejo drugih sredstev; nekateri zaidejo v kako blazno misel (herostratične nature), ogromna večina ljudi pa je zadovoljna, ako more obrniti pozornost na svojo osebnost s kako izredno obleko, naj bo te obleke preveč (vlečka) ali pa premalo (nuditete). Saj s tem ni rečeno, da mora biti obleka tudi lepa, da je le izredna. V tem predmetu pa so ljudje silno iznajdljivi, posebno ženske glave. Enkrat uporablja žena zelo dolgo obleko, drugikrat pa prekratko. Enkrat nam kaže obleka vse njene oblike, drugikrat pa jih skriva tako, da postane gledalec kar posebno radoveden.

V tem oziru je bila moda pač vedno rafinirana; kroj je znala sestavljati tako, da je oblačilo še bolj nesramežljivo nego nagota. Proti tej zlorabi piše Hrizostom: *Non talibus induamur, quae nos majori turpitudini, quam ipsa nuditas exponant* (Quod reg. fem. viris cohabitare non debeant. PG 47, 527). In Klement Aleks. nam poroča iz Egipta, da znajo žene markirati *ὀλίγω περιπετάσματος τὴν ἀσχύνην τοῦ σώματος* (Paedag. II, 10. PG 8, 526).

9. Prevelik pohlep po okraševanju telesa in sploh razuzdano modo cerkveni pisatelji zelo obsojajo. Tako okinčevanje pristoja prostitutkam, ne poštenim ženam: *Non est enim mulieris, sed meretricis illud nimium ornandi sui studium* (Clemens Alex., Paedag. III, 2. PG 8, 562). Slično zatrjuje Ciprijan: *Ornamentorum ac vestium insignia et lenocinia formarum non nisi prostitutis et impudicis feminis congruunt*, ter dodaje pikro opombo, ki je vredna, da jo človek še danes ponovi, da so *najdragoceneje oblečene one, ki se najbolj prodajajo*: *Nullarum fere pretiosior cultus est quam quarum pudor vilis est* (De hab. virg. c. 12. PL 4, 450). V Afriki pa je moralo biti razkošje v obleki precej razširjeno tudi v boljših krogih, kajti Tertulijan apostrofira tedanje gospe: *Vides et inter matronas atque prostibulas nullum de habitu discrimen relictum* (Apolog. c. 6. PL 1, 301).¹

10. Posebno se zgražajo očetje, če hoče ženska moda posnemati moški kroj. Take poskuse najdemo najprej na vzhodu, odkoder so se kajpada kmalu razširili tudi na zapad: *Graeco more influxit, ut*

¹ Vsi časi so se trudili, kako bi tudi v obleki pokazali razliko med pošteno žensko in lahkoživko; tako določa Concil. Mediol. I (1565) can. 65: *ut meretrices ab honestis mulieribus internoscantur, curent episcopi, ut aliquem amictum palam indutae sint, quo earum turpem conditionem et vitam omnes notam habeant* (Mansi 34 A, 72). Isti koncil zahteva a magistralibus, ut huiusmodi impudicis mulieribus omni gemmarum, auri, argenti et serici usu interdicant (ibid.). Ko bi hoteli danes izvajati take določbe, bi izgubile luksuzne trgovine svoje najboljše odjemalce.

feminae virilibus quasi succinctioribus tunicis utantur (Ambros. ep. 69 n. 4. PL 16, 1233).

Sploh so se tedaj (danes ne?) žene večkrat rade oblačile kot moški; saj jim očita Hieronim: Aliae virili habitu, veste mutata, erubescunt esse feminae, quod natae sunt; crinem amputant (baby-frizura!) et impudenter erigunt facies eunuchinas. — Nad drugimi pa zopet zabavlja: Sunt quae cilicii vestiuntur et cucullis fabrefactis, ut ad infantiam redeant, imitantur noctuas ac bubones (ep. 22. PL 22, 413).

Proti kratkim lasem so stari pisatelji ostro nastopali, ker je bila v antiki taka »frizura« znak prostitucije.

Druge ženske pa so rade kazale visoko postavo, in da bi se zdele primerno velike, so si nastavile krivo *lasuljo* — nescio quas «normitates, bi rekel Tertulijan; take ženske graja s sledečimi, zelesnimi besedami: Si non pudet enormitatis, pudeat inquinamenti, ne exuvias alieni capitis, forsitan immundi, forsitan nocentis et gehennae destinati, sancto et christiano capiti supparetis. (De cultu fem. II, 7. PL 1, 1324.)

11. Nič manj pa ne nastopajo očetje proti *nuditetam* v modi. Ciprijan pripominja prav dobro: Continentia et pudicitia non in sola carnis integritate consistit, sed etiam in cultus et ornatus pudore (De hab. virg. 5. PL 4, 444.) Razlog je, ker nuditeta zavaja v greh moškega in žensko. Nullo modo permittendum est mulieribus, ut nudam aliquam corporis partem offerant viris, ne ambobus prolabantur; hi quidem dum ad videndum incitantur; illae vero, dum in se virorum intuitum attrahunt, piše Klem. Al. (Paed. II, 2. PG 8, 430.) Značilno je, da graja isti pisatelj žene, ki afektirajo pruderijo, če se le kaj slečejo pred lastnimi možmi, javno pa v kopeljih kažejo svojo nagoto: Cum coram maritis suis vix se exuerint, opinionem pudoris simulatione affectantes, cuipiam alii, qui velit, licet eas, quae domi clauduntur, nudas videre in balneis (Paed. III, 5. PL 8, 602). Rafinirane žene, ki nočejo biti »nage«, pokrivajo telo zopet s prozornimi oblekami (*περιτὰ καὶ διαφανή*), quae exigui expassione veli tamquam quodam lenocinio probrum corporis illiciunt. (Clem. Al. Paed. II, 10. PG 8, 526.) — Zopet druge se sicer oblečejo, toda tako, da obleka ni več tegumentum corporis, marveč argumentum formarum, non est amplius tegumentum mollis ac delicata vestis, ut quae nudam figuram non potest oculere (*τὸ σχῆμα τῆς γυνότῆτος κρύπτει μὴ δυνάμεν*); ejus modi enim vestis in corpus incidens, facilius corporis formam et impressionem recipit figurae, carnis instar adhaerens (*σαρκικῶς ἐμφῶσα*); et mulieres typum ita exprimit, ut vel videnti manifesta sit tota constitutio corporis. (Clem. Al. ibid.) Tout comme chez nous.

12. Če z ene strani obsojajo cerkveni pisatelji prekratko ali pretesno obleko, obsojajo tudi predolgo ali »vlečko«. Trahere autem vestes ad summos usque pedes demissas, valde est arrogans et superbum, quod ambulandi actionem impedit, cum vestis instar vericuli, quae in soli sunt superficie sordes secum attrahat. (Clem. Alex. Paed. II, 10. PG 8, 533.)

Sicer pa vlečka ni prišla nikoli iz mode. Ostro jo napada še sv. Benardin Sienski († 1444): *Cauda mulieris nihil aliud est, quam multiplicatio expensarum malarum, similitudo bestiae, in hixeme lutosa, in aestate pulverata, scopa stultarum, thuribulum infernale, pavo in luto, domus blasphemiae, superba rapacitas, serpens inferni, quadriga daemomum et diaboli gladius cruentatus* (sermo 47; Vol. I. [Venet. 1745] 219).²

Kakor se iz tega vidi, ni samo moralisti zadnje dobe nastopali proti luksuriozni modi, marveč je to stvar, ki je delala preglavice vsem stoletjem.

13. Precej strogi so cerkveni očetje, ko presoajo lepotičje (*fucus*) ali »lišp«. Hrizonston toži, da so v apostolskem času žene pomagale širiti krščanstvo, njegove sodobnice pa se samo trudijo, kako bi se zdele lepe: *Tunc illarum opus erat, praedicationem propagare, nunc autem id curant, ut formosae et pulchrae appareant* (hom. 73. in Mt. PG 58, 677). Da je žena rada lepa, ji bomo oprostili; saj tudi moški niso radi grdi. Toda večkrat jim je natura mačeha in tedaj morajo naturo popravljati. To delajo s tem, da si mažejo obraz, pre-

² Za časa sv. Bernardina je bila vlečka v navadi pri vseh slojih, ut neque vilissima muliercula iam sit, quae non erubescat, si absque cauda incedat (sermo 44, o. c. I, 205). O tem repu se izraža zelo drastično: Sicut enim boves, vel equi quandoque quadrigam trahunt, qua feruntur homines vel domini (domini so menda kaj več kot homines?), maxime tempore lutoso et pluviali, ne luto inficiantur, sic daemones quasi magni talium mulierum domini (hud tobak za dame) super caudam quasi super quadrigam ut vere tales mulieres quadrigae daemomum dici possint (sermo 47, o. c. I, 220). Pri tej miselnosti je umevno, da obsoja Bernardin take vlečke de gravi. De quibus caudis credo quod omnes et portantes et portari facientes atque non impediendes, si ad eos pertineat, mortalius peccant (sermo 44, o. c. I, 205). Ta sodba je znabiti utemeljena v okoliščinah tedanjega časa, ratione objecti pa je vsekakor prestroga; zato dovoljuje že sam Bernardin izjeme od tega pravila dodavši stavek: nisi forte excusaret eos altitudo status sui, sicut forsitan excusantur uxores magnorum dominorum, et principum, atque per consequens et majorum (ibidem). Pridigati na ta način (salva omni reverentia erga Sanctum) je kočljiva metoda. Če bi bila kaka obleka res prepovedana sub mortali, bi bilo težko opravičevati »boljše« kroge, ki javno nastopajo v prepovedanem kroju. Sploh pa, kje končajo »maiores« in se začnejo »minores«? Pridigar naj poudarja načela, ki veljajo za vse ljudi, previden pa mora biti, prej ko proglasi kako stvar, zlasti kak nakit ali modo, za mortale. Caveant sacerdotes, ne in praedicando... leges arbitrarias inducant ea repraesentantes velut lethalia et mortifera peccata, quae iudicio canonistarum et moralistarum non nisi levia vel nulla; ut ex. gr. quidam ornatus muliebres. Conc. prov. Cincinn. III (1861) cp. 12 Coll. Lac. 3, 226. — Bernardinov nastop proti vlečki je bil gotovo upravičen, toda zdi se, da ni mnogo pomagal; kajti mnogo desetletij po njegovi smrti je moral Concil. Mediol. V (1597) cap. 17 izdati župnikom sledečo instrukcijo: Parochi singuli, quam maximam possunt, in eo sollicitudinem, persuadedique studium adhibeant, ut omnem luxum, cincinnorum ornatum, in aures, quod signum diaboli s. Augustinus nominat, fucum, et vestes in primis, quas caudatas dicunt, parochiae suae omnino deponant (Mansi 34 A, 482). — Danes je vlečka le malo v rabi; moralisti o njej ne govorijo, saj je moralno indiferentna... ženske se danes pečajo z bolj masivnimi nemoralnostmi nego je dolg rep pri obleki. Bolj nevaren nego dolga vlečka je n. pr. dolg jezik.

barvajo razne nedostatke in slično. Ta umetnost, imenovana »kozmetika«³, je silno stara. Kdor čita Izaija 3, 16—23, bo v zadregi, kako naj prevede v slovenščino ves inštrumentar, ki ga je imela stara židinja na svoji toaletni mizi. — Da so se znale židinke parfimirati, je razvidno iz Judit 3, 10 (unxit se myro optimo) in Esth 3, 3. — Barvati obraz ali oči je bila splošno znana umetnost gizdavih žen; O Jezabeli čitamo: Depinxit oculos suos stibio (3 Reg 9, 30; cf. Jer 4, 30; Ezech 23, 40).

Da so bile krščanske žene tudi spretnе v takih strokah, je samo po sebi verjetno, če pomislimo, da so živele med Grki in Rimljani.

Klement Aleks. našteva 41 toaletnih komadov in dodaje: Ego quidem defessus sum et indignor, dicendo tot earum ornamentorum multitudinem: mihi autem subito admirari, quod non enecentur, dum tantum onus bajulant. — Helenae, quae nunc sunt mulieres, non vere pulchrae, sed multis effictae et ornatae divitiis (Paedag. II, 12. PG 8, 550). Vredno, da se ponovi tudi danes.

14. Cerkveni očetje obsojajo kozmetična sredstva, zlasti barvanje obraza, ker da pomeni tako barvanje *laž in korekturo božjega stvarstva*. Vis videri pulchra et decora? Tibi sufficit formatio Creatoris. Quid aurea inducis ornamenta, tamquam id, quod Deus effinxit correctura? (Chrysost. In Coloss. hom. 10, n. 4. PG 62, 372.) Taka korektura pomeni žalitev Stvarnika: Hominum Opificem contumelia afficientes, tamquam qui sufficientem non fuerit eis largitus pulchritudinem (Clem. Alex., Paedag. III, 2. PG 8, 562).

Slično argumentira Ambrož: Pictus es, o homo, et pictus a Domino Deo tuo... Deles picturam, mulier, si vultum tuum materiali candore oblinas, si acquisito rubore perfundas... tuo displices auctori, qui videt opus suum esse deletum... Noli tollere picturam Dei, et picturam meretricis assumere (Hexaem. VI, 8. PL 14, 260).

15. Posebno strogi so v tem vprašanju afriški očetje. Da je bila severna Afrika luksuriozna, je deloma umljivo, že če mislimo na tamošnje podnebje. Dalje so delovali tam vzhodni (punski), grški in rimski vplivi ne samo na političnem in kulturnem polju, marveč tudi na kozmetičnem. Kozmetična »umetnost« je bila v Egiptu in severni Afriki posebno razvita, ljudje so bili tozadevno naravnost ekscentrični, odtod pa tudi ostri izrazi cerkvenih pisateljev, ki vidijo v lepotičju opus diaboli. Tako piše Tertulijan: In illum (Deum) delinquant, quae cutem medicaminibus ungūt, genas rubore maculant, oculos fuligine collinunt. Displicet nimirum illis plastica Dei, in ipsis redarguunt, reprehendunt artificem omnium... quod nascitur, opus Dei est; ergo quod fingitur, diaboli negotium est. (De cultu fem. II, 6. PL 1, 1322.)

Ravno tako pravi tudi Ciprijan, da so to umetnost iznašli demoni: (Apostatae Angeli) et oculos circumducto nigrore fucare et genas mendaci rubore inficere et mutare adulterinis coloribus crimem... docuerunt. (De hab. virg. c. 14. PL 4, 453.) Tako potvarjanje

³ κοσμησις, spravljam v red; krasim, lepšam, lišpam.

telesnosti ima naravnost za sakrilegično: Audaci conatu et sacrilego contemptu crines tuos inficis... non metuis, oro, quae talis es, ne cum resurrectionis dies venerit, artifex tuus te non recognoscat... ac dicat: Opus hoc meum non est, nec imago nostra est... Deum videre non poteris, quando oculi tui non sunt, quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit. (De hab. virg. cc. 16—17. PL 4, 456.)

Ciprijanu je človek »opus Dei et factura ejus«, ustvarjen ad imaginem et similitudinem Najvišjega; tu se ne sme nič popravljati: Et audet quisquam mutare et convertere quod Deus fecit? Manus Deo inferunt, quando id quod ille formavit, reformare et transfigurare contendunt, nescientes quia opus Dei est omne quod nascitur, diaboli quodcumque mutatur. Vsako lepotičenje mu je impugnatio divini operis, praevaricatio veritatis (Cyprian. De hab. virg. 15. PL 4, 455).

Tudi Avguštin smatra barvanje obraza za laž, adulterina fallacia, qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi (ep. 245 ad Possid. n. 1. PL 33, 1060).

16. Kozmetična sredstva so bila kajpada različna in večkrat — čudna. Nad nekaterimi se zgraža Klement Aleks.: Ter enim, non semel, dignae sunt, quae pereant, quae crocodilorum excrementis (!) utuntur, et spuma saepiarum ununtur, et supercilia fuligine illinunt et fuco genas terunt (Paedag. III, 2. PG 8, 563). Tako ženo imenuje pobarvano opico »fuo intrita simia« (op. cit. III, 2. PG 58, 562). Hrizostom nam tudi predstavlja tako gizdavo ženo, kateri pripisuje rubricata labia, os ursae ori cruentato simile, atra supercilia, quasi ex ollae fuligine, illitas genas (In Mt hom. 30 [al. 31] n. 5. PG 57, 369.)

17. Kakor vidimo, so smeli stari cerkveni pisatelji oziroma pridigarji govoriti precej jasno. Eventualne čitateljice BV pa naj ne mislijo, da obsojajo stari govorniki samo gizdave ženske; ravnotako obsojajo namreč one moške »gizdaline«, ki kažejo v svoji modi večkrat še manj razsodnosti nego ženske. Hrizostom nam opisuje take gospodiče, ki jih je treba iskati seveda ne samo med mladino (zakaj bi bila vedno in povsod vsega kriva le mladina?), marveč tudi pod plešasto lobanjo. Alius juvenis cum sit, comam retro reductam habet, et naturam ipsam effeminat aspectu, habitu, vestimentis, demum omnibus, formamque tenerae puellae affectat. Alius vero quispiam senex, e contrario capillis novacula abrasis, renibus succinctus, postquam pudorem ante capillos succidit, stat ad alapas accipendas et ad omnia dicenda faciendaeque paratus (Chrys., In Mt hom. 37 [al. 37] n. 6. PG 57, 426). Ambrož se zgraža, da se moški tako pačijo, ter jim kliče: Quam deforme — virum facere opera muliebria? Ergo et pariant, ergo parturiant, qui crispant comam sicut feminae (Ambros. ep. 69, n. 6. PL 16, 1233; cf. Expos. ev. sec. Luc. V, 107. PL 15, 1665).

Tudi Hieronim zna prav dobro prijemati take moške gizdaline: Sed ne tantum videar disputare de feminis, viros quoque fuge quos videris catenatos, quibus feminei contra Apostolum crines, hirco-

rum (!) barba, nigrum pallium et nudi in patientia frigoris pedes. Haec omnia argumenta sunt diaboli (ep. 22 n. 28. PL 22, 413).

Manjkalo pa ni tudi klerikov (de mei ordinis hominibus loquor, pravi Hieronim), katerim je bila glavna skrb kozmetika: Omnis his cura de vestibus, si bene oleant, si pes, laxa pelle, non folleat. Crines calamistri vestigio rotantur; digiti de annulis radiant; et ne plantas humidior via aspergat, vix imprimunt summa vestigia. Tales cum videris, sponsos magis aestimato quam clericos (ep. 22, PL 22, 414).⁴

18. Iz navedenega je razvidno, da je »moda« z etičnega vidika res nevaren pojav. In vendarle je treba tudi v boju proti modi previdnosti, zlasti pa jasnih moralnih načel. Že Avguštin piše Posidiju, naj kinča ne zabranjuje prenačlo: Nolo tamen de ornamentis auri vel vestis praeproperam habeas sententiam (ep. 275 ad Posid. 1. PL 33, 1060). Razlog je le ta: *v obleki kot taki ni nobene grešnosti, marveč v človeku, ki jo zlorablja*: In ipsis rebus exterioribus non est aliquod vitium, sed ex parte hominis, qui immoderate utitur eis (2 II, q. 169, a. 1 corp.). Iz tega sledi, da mora dušni pastir popraviati v prvi vrsti človeka, in ne — obleko. Dosežimo reformo srca, skrbimo za obnovev človeške notranjosti, potem bo tudi zunanja plat človeka malo bolj dostojna. Neprimerna moda, ki jo gotovo vsi obžalujemo, je jasen dokaz, da v notranjosti ni nekaj v redu. Treba torej nastaviti sekiro na kore-nino, ne zadostuje, da obrezujemo samo veje.⁵

19. Ko pa in concreto presoiamo kako obleko, vedimo, da morála ne pozna kakega »absolutnega kroja«, ki bi veljal za vse čase, za vse ljudi, za vse okoliščine. Tu je marsikaj spremenljivega: pomislimo, da so se naši stari župniki sprehajali v visokih škornjih (kanonih), danes bi pa Ljubljana debelo gledala, ko bi n. pr. stolni kanoniki marširali v istih škornjih. Tako je bilo vedno, saj piše že Avguštin: Talares et manicatas tunicas habere apud Romanos veteres flagitium erat; nunc autem honesto loco natis cum tunicati sunt non eas habere flagitium est. (De doctr. christ. III, 12, n. 20 PL 35, 75.) Pri kroju se zahteva najprej, da se prilagodi *splošnemu pametnemu običaju*: Turpis est enim omnis pars suo universo non congruens (August., Confess. III, 8, 15. PL 33, 689). S tega stališča se lahko zgodi, da je kaka obleka per se etično in estetično neoporečna in vendarle — neprimerna, ker pač

⁴ Te prikazni so slikane tako plastično, da jih Hieronim, ki ni bil pesnik, ni mogel izvabiti iz svoje fantazije, marveč jih je vzel iz realnega življenja. Ni čudno, da so ga gotovi krogi, ki so se čutili prizadete, napadali: Unde non mirum est, si et nos ipsi vitiis detrahentes, offendimus plurimos (ep. 40 ad Marcell. de Onaso n. 2. PL 22, 474).

⁵ Zunanost in obleka morata biti taka, da sta iskren odsvit notranje poštenosti; izrek: per decentiam habitus extrinseci morum honestas intrinsecus ostenditur (Conc. Trid. sess. 14 c. 6) velja ne samo za klerike, temveč smiselno za vse vernike.

ni običajna. Proti rimski togi bi se gotovo ne dalo nič ugovarjati, v Ljubljani pa je ne morem nositi.⁶

20. Upoštevati pa moramo ne samo splošni običaj, ampak se držati kakor v drugih rečeh tako tudi v obleki neke z m e r n o s t i, ki daje obleki in človeku posebno lepoto. Est modus in rebus, velja povsod. Ornatus mensurandus est ad modum et mensuram personae et intentionem. Si enim mulieres portent ornamenta decentia, secundum statum et dignitatem suam, et moderate se habeant in factis suis secundum consuetudinem patriae, erit actus virtutis *modestiae*, quae modum ponit in incesso, in statu, habitu et omnibus motibus exterioribus (Thomas in Isai 3). Saj zahteva že Klement Aleks., da bodi kristjanova obleka »vestis frugalis« (Paed. III, 11. PG 8, 627), in Hieronim želi, naj obleka ne bóde v oči: Nulla diversitate notabilis, ne ad te obviam praetereuntium turba consistat et digito monstresis (ep. 22, n. 27. PL 22, 412).

20. Frančišek Sal. hoče, da bodi obleka s n a ž n a (Filoteja 3, 25); zelo nespametno bi bilo, ko bi smatrali človeka, ki zanemarja svojo obleko, radi tega za bolj popolnega. Res je, da so tuintam svetniki in učenjaki v tem oziru nekoliko »salopni«, toda njih moralna ali intelektualna višina kompenzira v javnosti ta defekt; na splošno pa bi bila taka zanemarjenost znak lenobe ali pa kar napuha; zato opominja Hieronim osebe, ki so se odpovedale posvetnemu življenju: Ne cogitatio tacita subrepat, ut quia in auratis vestibus placere desisti, placere coneris in sordidis (ep. 22. PL 22, 413). Zlato pravilo bo: *Nec affectatae sordes, nec exquisitae munditiae conveniunt christiano* (Hier., ep. 22. PL 22, 415).

Kakor se mora kristjan varovati luksusa, se mora torej varovati tudi umazanosti, ki ni brez moralne nevarnosti, kajti že Avguštin uči: Non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosus esse posse jactantiam, et eo periculosiorem, quod sub nomine servitutis Dei decipit. (De serm. Dom. II, 12. PL 34, 1287.)

Večina ljudi bo pa na splošno v obleki rajši pretiravala quoad pompam, nego da bi jo zanemarjala; v luči tega dejstva so razumljive besede sv. Ambroža: Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis quam expetitus. (De offic. I, 19.)

Vsekakor se mora obleči vernik tako, da ne vzbuja pri bližnjiku neprijetnega občutka.

21. *Socialno prominentne osebe* se smejo oblačiti bolj bogato: Illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris pretiosioribus vestibus quam ceteri induuntur, non propter sui gloriam,

⁶ Da moramo biti zelo previdni, preden obsodimo kako konkretno obleko, poudarja že Benedikt XIV: Neque episcopo suaderemus, ut eam provinciam plenam laboris atque periculi susciperet, ut synodalibus constitutionibus unum aut alterum muliebrem ornatum proscriberet (De synodo dioec. I, 11, c. 12).

sed ad significandam excellentiam sui ministerii; et ideo in eis non est vitiosum (2 II, q. 169, a. 1 ad 2).

Če se pa kdo drugi tako oblači, bo storil to navadno le iz b a h a v o s t i: nemo quippe vestimenta praecipua (al. pretiosa) nisi ad inanem gloriam quaerit videlicet ut honorabilior ceteris esse videatur (Gregor. M., Hom. 40 in Evang. n. 3. PL 76, 1305).

22. Vsi brez izjeme se morajo oblačiti tako, da ne žaliyo **etičnega** čuta svojega bližnjika. To velja za oba spola, tudi tedaj, če so osebe istega spola same med seboj. Nepristojna obleka škoduje onemu, ki jo nosi, in onemu, ki jo gleda. — Vendar tudi glede te točke ne smemo pretiravati. Gotovo je treba obsojati nuditete. Toda kje se začne nuditeta? Neka gospa (factum non fictum!) me je prišla vprašat, koliko centimetrov vratu se sme po moráli pokazati. Odgovoril sem ji, naj si poišče za rešitev tako detajliranih vprašanj kakega farizejskega teologa; katoliški bogoslovec pa ji mora odgovoriti: poštena dama bo zadela vedno pošteno obleko, nemoralna ženska pa bo ostala, kar je, tudi če se pokrije kakor Turkinja.

Ko presojamo nuditete, se moramo ozirati na družabne sloje, narodne običaje, podnebje, higijeno itd. V aristokratskih krogih so ljudje navajeni že od mladih nog na decoltée in vsled tega velja pri njih mnogokrat stavek: Ab assuetis non fit passio.

Na jugu (v Italiji) doji mati svojega otroka mirno pred drugimi; tudi pri nas na kmetih je še morda tako. Nad tem bi se mnoge »boljše« gospe zgražale... nič pa se ne zgražajo, ako umore otroka še in utero materno.

Afriške ženske pa nosijo tako izrezane bluže, da spominja njih kraj na prvotno stanje človeštva.

Pravilo bo: *ni človeško telo grešno, marveč »qui viderit ad concupiscendam eam«*. Ko presojamo take reči, se moramo torej ozirati na okoliščine in na namen.⁷

23. N a m e n pa bo žal često nemoralen: če se ženske krasijo in oblačijo, oziroma razgaljajo, ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant, uči Tomaž (2 II, q. 169, a. 2 corp.); če pa store to ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale (ibid.) Isto načelo velja, pravi Tomaž, tudi za moške.

Dovoljeno pa je ženi, da se krasí radi svojega moža: Si mulier conjugata ad hoc se ornet, ut viro suo (!) placeat, potest

⁷ Čitatelj, kateremu bi se zdelo moje mnenje glede objekta znabiti nekoliko milo, naj prečíta tozadevni odstavek iz sv. Alfonza (lib. 2, tract. 2, n. 55), ki piše zelo trezno in je silno previden, prej ko trdi, da je kaka denudatio peccatum grave. Na splošno pa bo veljal njegov moder nasvet: confessarius... ne indulgeat nimiae mulierum licentiae (ibid.). — Gotovo pa bi bili neki kroji, ki jih rabijo nemoteno v Italiji, za slovensko psiho neprimerni ter bi vzbujali pri mnogih zgledovanje, pri nekaterih še periculum proximum. Treba pač pomisliti, quid locis et gentibus conveniat. Skratka: soditi treba ne samo po objektu, temveč tudi po okoliščinah!

hoc facere absque peccato (Thom. ibid.). Slično velja za ono, ki — išče moža.

Neumljivo je, ako prihajajo žene v nedostojni obleki kar k obhajilu. Bojim se, da je pri mnogih obiskovalkah cerkve nič *emurnost* večja nego *pobožnost*.⁸ Tu imajo članice Marijinih družb, III. reda in raznih bratovščin zelo važno nalogo, da nastopajo v cerkvi in izven cerkve v neoporečnem kroju ter se ne puste usužnjiti od vsakega modnega lista. Tu morajo pokazati okus, da ne bodo krčevito iskale kake stroge obleke in nastopale kot »strašila«, obenem pa tudi *zmernost*... seveda pa tudi *zmernost* v jeziku, ki je žal večkrat zelo nag! Rajši imam pred seboj nališpano žensko nego jezičavo »tercijalko«; est minus periculum!

24. Kar se tiče *lišpa* (fucus, Schminke) moram reči, da se mi zde naziranja starih pisateljev precej stroga. Njih stališče je, da je »šminkanje« neka korektura božjega stvora, torej neka laž. Še širokosrčni Tomaž uči, da je *fucatio* »quaedam species fictionis, quae non potest esse sine peccato« (2 II, q. 169 a. 2 ad 2).

Toda tu bi se drznil nekoliko ugovarjati starim avtoritetam. Res je, da je *fucatio* v nekem smislu korektura stvora božjega; toda ta stvor (telo) ne prihaja na ta svet v oni lepoti in popolnosti, ki je bila v prvotnem načrtu Stvarnikovem. Marsikako telo nosi zelo vidne posledice grehov prednikov, vsako telo pa posledice greha sploh. Popravljeni gotove nedostatke telesa ne more biti torej greh; to bo veljalo ne samo za večje vidne nedostatke (pomanjkanje kakega organa), temveč tudi za manjše nedostatke, ki kvarijo lepoto telesa. To smatra za dovoljeno tudi sv. Tomaž, ko piše: Aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta aegritudine, vel aliquo huiusmodi: hoc enim est licitum (2 II, q. 169. a. 2 ad 2).

Po Tomažu obstoja torej fikcija le tedaj, če kdo paradira z lepoto, katere nima. To fikcijo pa obsoja konstantno, še pri poročenih: De *fucato* autem semper est peccatum; mulieribus enim non permittitur ornari, nisi propter viros, et viri nolunt decipi, ut *fucatae* eis appareant (in I Tim 2 in fine). Je torej vedno vsaj *peccatum veniale*. Slično piše Alfonz: Mulier juxta consuetudinem loci *fucato*

⁸ V prejšnjih stoletjih se je mnogokrat zahtevalo s pozitivnimi kanoničnimi odredbami, da se ženska ne sme udeležiti bogoslužja z odkrito glavo. *Mulieres cuiusvis ordinis, status et conditionis sint, poena interdicti ab ingressu ecclesiae sancita, velato in Ecclesia capite sint.* Conc. Mediol. VI (1582) can. 19 (Mansi 34 A, 517). Prim. tudi Conc. Mediol. III (1573) can. 15 (Mansi 34 A, 165). Zlasti glede sv. obhajila so bili predpisi zelo jasni: *Mulieres non sumptuosius, non caudatis vestibibus, non crinibus inaniter intortis, non fucato aut pigmento vultu illito, non pectore nudo, aut tenui velo oblecto, sed ita vestito, ut ne praeter faciem quidquam nudum cernatur.* [Acta Eccl. Mediol. pars IV. De Sacramento Eucharistiae, t. I [Bergomi 1738] 514; prim. ibid. pag. 509, 726]. Taka navodila se ponavljajo od desetletja do desetletja po sinodalnih predpisih in pastirskih listih, kar dokazuje, da je ženska čud — vsaj v eni točki nespremenljiva. Prim. zanimivi članek Bock, Geziemende Kommunionkleidung v Linzer Quartalschrift 69 (1916) 124—137.

se pingens, aut aliquantulum ubera detegens, non peccat graviter, per se loquendo (l. 3 n. 425).

In concreto pa bo večkrat res težko določiti, ali žena fingira pulchritudinem non habitam ali pa skriva kak defekt. Saj je ravno defekt razlog, zakaj se ne zdi lepa. In praksi torej glede te točke ne bo kazalo biti prestrogo, ako ne zasleduje žena lascivnih namenov.

Mnoge (in mnogi) uporabljajo barvo le procedentibus annis, ko izgineva mladostni teint. Tem v »tolažbo« bodi povedano, kar piše Tertulijan ženam svojega časa: Senectus quo plus occultari studuerit, plus detegatur (De cultu femin II, 6. PL 1, 1322).⁹

S higieničnega in dosledno tudi z estetičnega stališča (kajti lepo je le zdravo telo) je najboljše kozmetično sredstvo — voda. Ta cosmeticum je mnogo bolj po ceni, nego razne vode, ki jih kupuješ v parfumeriji, in noben teolog ne ugovarja proti temu sredstvu; zdravniki ga tudi hvalijo.

25. Dušnim pastirjem bi priporočil v vsem tem vprašanju nekoliko širokosrčnosti in pravičnosti. Ne nastopajmo proti vsaki novotariji v obleki in bodimo mirni tako dolgo, dokler ni obleka nedostojna. Da je obleka večkrat neokusna, je že res, toda duhovnik ni za to poklican, da diktira šiviškam svoj okus, marveč da poudarja versko in moralno življenje. Glede okusa pa vemo: de gustibus non est disputandum. Prepustimo torej modnim salonom, naj se na tem polju sami udeležujejo in blamirajo. Saj dovoljujemo upodabljaočim umetnikom tudi njih razne »okuse«, ne da bi trdili, da je vsak njih izdelek proti morali. Naučimo se spoštovati v vseh rečeh, ki so same po sebi še indiferentne, svobodo svojega bližnjika, ozirajmo se na okoliščine mesta, časa in oseb, preden alarmiramo celo župnijo radi kakega novega kroja: Quid igitur locis et temporibus personisque conveniat, diligenter attendendum est, ne temere flagitia reprehendamus (Augustin. De doctrina christ. III, 12, 19. PL 35, 73). Ne smemo biti slični gotovim »boljšim gospem«, ki se venomer jezijo, da se nižji sloji oblačijo že po modi. Iz njih ne govori moralna ogorčenost, marveč jeza, da jih nižji sloji hočejo doseči, če ne v bogastvu, pa vsaj v obleki. Odkod pa se uče nižji sloji, n. pr. služkinje, luksusa, če ne od svojih gospa??

Res je marsikaka služkinja pod vplivom mode svoje milostljive postala karikatura, res pa je, da je tudi »boljša« moda večkrat že sama po sebi karikatura.

Gotovo kaže izobraževati ljudstvo tudi za boljši okus. Toda ta okus bi moral vznikniti iz naroda, iz njegovih tradicij, iz njegovega naturela, in ne — iz pariških modnih journalov. Ljubljana namreč ni Pariz, čeprav ima »bar« in Selenburgovo ulico. Še manj pa je

⁹ Kdor hoče biti nekoliko nagajiv, bi lahko citiral ženski, ki se rada lišpa, sledeče besede Bernardina Sienskega: Quem judicem, mulier, veriorum requirimus deformitatis tuae, quam teipsam, quae videri times? Si pulchra es, quid absconderis? Si deformis, cur te formosam esse mentiris? (sermo 47 contra fucatas, vol. I [Venet. 1745]). Res hud poper.

Slovenija Pariz. Sicer pa ima ljudstvo, hvala Bogu, še dosti okusa, le škoda, da mu ga »boljši« krogi kvarijo. Slikovita gorenjska narodna noša je taka, da ji ne moreš ugovarjati ne z etičnega ne z estetičnega stališča... žal, da vidimo ljudi v tej noši le izjemno. Seveda, ko bi se vse ženske oblačile v ta narodni kroj, bi bolj bogati krogi ne mogli več markirati svoje »distingviranosti«; in pred tem dejstvom mora vsaka struja kapitulirati ter dovoliti, da se moda i nadalje razvija po raznih okusih in socialnih slojih; med temi sloji pa bo ostala vedno neka »kulturna konkurenca«, če ne v idejah (ki jih večkrat nimajo), pa vsaj v — modi, kjer se socialne in kulturne razlike dozevno še najlaže nivelirajo. Vsaj ob nedeljah bo hotel delavec igrati gospoda, služkinja gospo. Če pa se gospa huduje, da je sobarica, ki je izšla iz bolj primitivne družine, vsled fizične in moralne nepokvarjenosti na zunaj bolj krepka in stasna, da hodi po cesti kakor kaka dama, ji proti tej zavisti moralist ne more nuditi drugega recepta nego onega, ki ga je napisal že Hrizostom: *Sis animo speciosa, et eris corpore amabilis* (in Ps. 48, n. 6. PG 55, 507). Si viro placere velis, orna animam castitate, pietate, rei domesticae cura. Haec maxime alliciunt, et numquam desinunt. (In Joan. hom. 61, n. 4. PG 59, 341.)

26. Vsekako nas spominja vsa razprava o obleki na velike dobrine, ki jih je človeški rod izgubil s prvim grehom: Vestium amictus continuum nobis monimentum, quantis bonis exciderimus (Chrysost. in Gen. hom. 18, n. 2. PG 53, 10). Najlaže bi se rešilo to vprašanje, ako bi vsi verniki dobro umevali, kaj pomeni pavlinski izraz: *induere Christum*.

Jos. Ujčič.

Župnikova in spovednikova oblast za spregled zakonskega zadržka v smrtni nevarnosti in slučaju izjemne nujnosti.

K problemu javnih in tajnih zakonskih zadržkov se je oglasil tudi p. Gerard Oesterle O. S. B., profesor na kolegiju sv. Anzelma v Rimu, z razpravo: »Die öffentlichen und geheimen Ehehindernisse« v Theol. Quartalschrift (Tübingen), 1924, 30—59, v kateri brani in dokazuje svojo razlago proti Hillingu v Archiv f. k. KR 102 (glej BV IV, 272—274). Bistveno se ujema z mojo razlago v BV III, 248 do 264. Njegovi dokazi držé in tako je privedel vprašanje do konca. — Uvaževanja vredna je Oesterlejeva razlaga kánona 1045 o pravicah župnika ozir. duhovnika, prisostvujočega poroki, in spovednika v slučaju, da se razdiravni zadržek odkrije še le, ko je za poroko že vse pripravljeno, tako da se brez verjetnega velikega zla ne more toliko odložiti, da bi se dobila dispenza od ordinarija. Kan. 1045 § 3 pooblašča župnika ozir prisostvujočega duhovnika, da sme v teh slučajih dati dispenzo »sed solum pro casibus occultis«. Kaj je »casus occultus«? Tudi Oesterle je dokazal, da casus occultus ni identičen z impedimentum occultum, ampak da moramo pod izrazom casus occultus razumevati: 1. zadržek, ki je tajen v smislu kan. 1037, t. j. nedokazljiv in foro externo in obenem dejansko

neznan večjemu številu ljudi; 2. zadržek, ki je sicer natura sua dokazljiv, t. j. javen (n. pr. sorodstvo, svaštvo), a je dejansko neznan, t. j. tajen v smislu starega prava = nikomur ali le malemu številu ljudi znan; 3. zadržek materialiter javen, formaliter tajen, t. j. dejstvo, iz katerega izvira zadržek, je znano; a neznano je pravno določilo, da tvori to dejstvo zadržek.

V vseh teh vrstah zadržkov sme in casu sic dicto perplexo župnik, ozir duhovnik, ki brez vsakega pooblastila prisostvuje poroki (kan. 1098, 2^o), dati dispenzo, ki je veljavna tudi in foro externo. Dispenza pa se mora vpisati ali v poročno knjigo ali v župnikov tajni arhiv ali pa v tajno poročno knjigo, katero shranjuje škof v svojem tajnem arhivu (kan. 1047, 379), kakor pač secretum servandum dotičnega slučaja zahteva. Vsebinsko isto pooblaščenje kakor župnik ima tudi spovednik, kateremu zaročenec izpove zadržek, cum iam omnia sunt parata ad nuptias etc. A spovednikova dispenza je veljavna le in foro interno in se sme podeliti samo in actu sacramentalis confessionis; se torej ne sme nikjer vpisati. Ako bi se kasneje zadržek odkril, bi se moralo prositi za novo dispenzo in foro externo, da bi bil zakon, ki je sicer veljaven, tudi v zunanjem področju kot veljaven priznan.

Temeljita Oesterlejeva razprava je prinesla v to vprašanje dosti jasnosti in je dokazala, da je Codex I. C. zamotano vprašanje casus perplexi res rešil. (Prim. še Oesterlejevo rešitev tozadevnega slučaja v Theol. prakt. Quartalschrift [Linz] 1922, 466—473).

K še večji razjasnitvi vprašanja je pripomogel dr. Bernhard Schwentner s svojo kritično razpravo: »Ein Beitrag zur Kontroverse über die Dispensvollmacht bei Todesgefahr und besonderer Notlage« v časopisu Theologie u. Glaube, 1924, 510—523. Oesterlejevo razlago dopolnjuje z dokazom, da v slučaju posebne nujnosti župnik in spovednik po kan. 1045 ne moreta dispenzirati od predpisane oblike, kakor domneva Oesterle v rešitvi zgoraj omenjenega slučaja. Urgente mortis periculo moreta župnik in spovednik dispenzirati »tum super forma in matrimonii celebratione servanda, tum super omnibus et singulis impedimentis iuris ecclesiastici sive publicis sive occultis« z izjemo dveh (ordo presbyteratus, affinitas in linea recta consummato matrimonio, can. 1044, 1045). Spovednikovo pooblastilo je omejeno na notranji zakramentalni forum. Za tako zvani casus perplexus pa pooblašča kan. 1045 župnike in spovednike, da dispenzirajo super omnibus impedimentis de quibus in cit. can. 1043, quoties impedimentum detegatur, cum omnia sunt parata ad nuptias etc. Ker daje kan. 1044 pooblastilo dispenzirati super forma in super impedimentis posebej, kan. 1045 pa le za impedimente, o formi pa molči, se mora pač sklepati, da noče dati oblasti spregledati tudi obliko poroke, marveč samo zadržke, ki se odkrijejo. Defectus formae se vendar ne »odkrije«, ko je vse za poroko pripravljeno, ampak moramo le reči, da so nastopile okoliščine, ki onemogočujejo, da bi se poroka izvršila v predpisani obliki. Težkoča zaradi oblike

v slučaju, na katerega misli kan. 1045, cum omnia sunt parata ad nuptias, sploh ne more nastati, pač pa pri poveljavljanju že in forma sklenjenega, a neveljavnega zakona.

Še o enem dvomu razpravlja Schwentner. Kan. 1044 in 1045 § 3 dajeta dispenciacijsko pooblastilo župniku in duhovniku, »qui matrimonio ad normam can. 1098, 2^o, assistit. Kan. 1098 govori o brezoblični poroki v izjemnih slučajih, t. j. v smrtni nevarnosti in v okoliščinah, ko je verjetno, da pristojnega župnika ali od njega za poroko pooblaščenega namestnika ves mesec ne bo dobiti. V teh slučajih je zakon, sklenjen samo pred dvema pričama, veljaven. Če pa je na razpolago kak duhovnik, ki seveda ni pooblaščen od župnika, naj se pokliče, da prisostvuje poroki. Ta povsem nepooblaščen duhovnik ima v smrtni nevarnosti in v slučaju posebne nujnosti iste dispenciacijske pravice kakor župnik. Nastati pa more sledeči slučaj: Kaplan, ki je v smislu kan. 1096 vobče pooblaščen za vse poroke, poklican k smrtno bolnemu izve, da hoče ta s svojo priležnico skleniti zakon, kateremu pa nasprotuje javen razdiraven zadržek iuris ecclesiastici (n. pr. sorodstvo v 3. členu). Kaj sedaj? Ali sme dispencirati? Župnik sme po kan. 1044, a je odsoten in se ne more poklicati, ker je nevarnost, da bolnik med tem časom umrje. Kaplan bi smel, ako bi bil duhovnik, kot ga ima v mislih kan. 1098, 2^o. A to bi bil le, ako bi od župnika ne bil pooblaščen za poroke; zdaj pa je on duhovnik delegiran po kan. 1096. Oesterle pravi, da si more pomagati s tem, da si pusti in actu confessionis sacramentalis povedati zadržek, kot spovednik ga sme spregledati, seveda le pro foro interno. Schwentner je mnenja, da kaplan, ker je pooblaščen, nima dispenciacijske oblasti in foro externo. Če bi pa bil na razpolago drug duhovnik tudi brez spovedne jurisdikcije ali celo excommunicatus vel suspensus, bi smel dati dispenzo, ker bi odgovarjal kan. 1098, 2^o; za poroke pooblaščen kaplan pa ne more ničesar storiti, vprav zato, ker je pooblaščen. Leitner (Lehrbuch des kath. Eherechts³, 336) po pravici čuti, da bi bila to velika neskladnost, katere cerkev brez dvoma ne namerava. Ako dvoma ne moremo rešiti tako, da razumemo pod »parochus« v kan. 1044 in 1045 § 3 tudi tistega, ki s pravilnim pooblastilom župnika nadomestuje in ima glede zakona vs o župnikovo oblast, potem moramo pritrditi Leitnerju, ki se sklicuje na kan. 209 in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti iurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno«. Vsa kontroverza med kanonisti kaže, da gre res za dubium iuris. — Toda, ali dvoma ne moremo zadovoljivo rešiti s pomočjo kan. 199 § 2? Kdor ima jurisdikcijo delegirano od apostolske stolice, jo more subdelegirati tudi habitualiter, »nisi electa fuerit industria personae aut subdelegatio prohibita«. Oblast dispencirati o kan. 1044 je brez dvoma župniku delegirana, in sicer od apost. stolice kot avtorice kodeksa. Da bi bila izvoljena za to ravno industria župnikove osebe, zavrača že določba, da je delegiran za dispenzo tudi duhovnik v smislu kan. 1098, 2^o; subdelegacija ni nikjer prepovedana — torej ali ne more župnik

svojemu kaplanu s svojo redno oblastjo glede porok delegirati tudi oblast, katero mu daje kan. 1044? In to stori že implicite, ako mu delegira vso svojo župniško oblast v zakonskih zadevah. Iz tega se mi zdi tudi umljivo, zakaj kan. 1044 poleg župnika ne omenja duhovnika, katerega on za poroke pooblasti, pač pa duhovnika, ki brez vsake delegacije ali licence prisostvuje poroki v smrtni nevarnosti ali izjemnem slučaju nujnosti.

Rezultat kontroverze bi bil torej ta:

Razlikovati moramo dvojno vrsto slučajev: 1. smrtno nevarnost enega izmed nupturientov in 2. tako zvani *casus perplexus*, ko je za poroko že vse pripravljeno, in se še le razkrije zadržek, poroka pa se ne more odgoditi. Pogoji, da more župnik ozir. spovednik dispenzirati, je v obeh slučajih okolnost, da ni mogoče obrniti se za dispenzo na škofa. Vzrok te nemožnosti je lahko *periculum* in mora (verjetno veliko zlo) ali pa pa nevarnost, da bi se kršila tajnost.

1. V smrtni nevarnosti: a) župnik izpregleda predpisano obliko in vse zadržke cerkvenega prava razen dveh (*ordo presbyteratus*, *affinitas* in *linea recta consummato matrimonio*, can. 1043), bodisi da so tajni ali javni. Izpregled je veljaven za obojni forum, notranji in zunanji. Isto oblast ima vsak duhovnik, ki je navzoč pri tej poroki v smrtni nevarnosti, ne glede na to ali je od župnika delegiran ali ne. — b) Spovednik more izpregledati iste zadržke — tudi javne — toda le pri spovedi; izpregled velja samo za notranji forum. Ako ostaneta zakonca pri življenju, se mora naknadno dobiti še izpregled za zunanji forum.

2. In *casu perplexo*: a) Župnik izpregleda vse zadržke (ne pa oblike) kakor v smrtni nevarnosti, pa samo tedaj, če je zadeva neznana (*casus occultus*). Izpregled je veljaven za obojni forum. Isto oblast ima tudi duhovnik, ki je pri poroki navzoč ali z župnikovim pooblastilom ali pa brez njega v izjemnem slučaju kan. 1098, n. 2. — b) Spovednik sme izpregledati vse zadržke, tudi javne, ne pa oblike, pod enakim pogojem, da je zadeva neznana; izpregled je veljaven le za notranji forum in dati ga sme samo pri spovedi. Dá ga naj pa tako, da nupturient ve za to, da je dobil dispenzo in da je zakon v vesti veljaven. Ako bi se kdaj predložila cerkvenemu sodišču tožba za proglasitev neveljavnosti, mora nekdanji nupturient s prisego potrditi, da je dobil pred poroko dispenzo od spovednika. Rožman.

»Ki si ga Devica v obiskanju Elizabete nosila.« — Evangelistovega poročila o Marijinem obisku pri sorodnici Elizabeti (Lk 1, 39—56) eksegetje in asketični pisatelji ne razlagajo enako, večkrat tudi ne povsem pravilno. Sv. Luka namreč samo omenja, da je Marija »tiste dni vstala in hitro šla v gore v mesto na Judovem«, kjer je stopila »v Zaharijevo hišo in pozdravila Elizabeto« itd., a

molči o nagibih, ki so vodili Marijo, da je zapustila Nazaret in odšla v štiri dni oddaljeni Ain Karim na Judovem. Ekseget in asketični pisatelj pa se vprašata tudi o nagibih Marijinega potovanja in odgovarjata (ekseget mnogokrat tudi pod vplivom asketa): Marija je želela svojo srečo razodeti kaki prijateljski osebi, češ, starši so ji bili že pomrli, a Jožefu si iz neke nežne bojazni ni upala nič omeniti o tem, kar se je bilo zgodilo. Ali: šla je, da bi čestitala Elizabeti na njeni sreči. Ljubezen jo je gnala, da bi Elizabeti pomagala v zadnjih treh mesecih pred njenim porodom. Protestantski avtorji (n. pr. Klostermann, Zahn i. dr.) navajajo kot nagib za to pot med drugim Marijino željo, da bi se prepričala o resničnosti angelovih besedi: »In glej, tvoja sorodnica Elizabeta je tudi spočela sina, v svoji starosti; in to je šesti mesec njej, ki se imenuje nerodovitna« (Lk 1, 36).

Kaj se da iz svetega teksta z gotovostjo razbrati o nagibu Marijinega potovanja k Elizabeti? Predvsem je čisto jasno, da so bile ravnokar citirane angeloove besede Mariji povod, da je odšla na pot. Gnala jo je pa ljubezen ter želja, da bi bila sorodnici v pomoč zadnje mesece pred porodom in ob porodu. Zato omenja evangelist še posebej, da je ostala cele tri mesece pri Elizabeti in se najbrž vrnila šele po rojstvu Janeza Krstnika.

Tekst pa nima nič in je spričo Marijine ponižnosti tudi malo verjetno, da bi Mati božja sama hotela Elizabeti razodeti skrivnost včlovečenja. Elizabeta je doznala za to skrivnost po navdihnjenju sv. Duha, kar stoji jasno v tekstu (v. 41).

Izključeno je po evangelistovem poročilu tudi, da bi se želela Marija na lastne oči prepričati o resničnosti angelovih besedi (v. 36), drugače bi ji Elizabeta ne mogla v svetem navdihnjenju zaklicati: »Blažena, ki je verovala, kajti izpolnilo se bo, kar ji je povedal Gospod« (v. 45).

Evangelist ničesar ne omenja o Marijinem spremstvu na potu. Ker se na vzhodu ženam med potovanjem ni smelo zgoditi nič žalega, najbrž Marije ni nihče spremljal, prav gotovo pa ne sv. Jožef, ker je sicer nerazumljiva evangelijska perikopa Mt 1, 18—25. Sliki v Lampe-Krekovi Zgodbah sv. pisma II. del str. 63 (Koželj) in 65 preprostega čitatelja zavajata v zmoto.

A. Snoj.

Razni blagoslovi v svetem letu. — Odpustki v svetem letu prenehajo in posebne pravice izpovednikov ugasnejo. Ne vse. Izjeme smo našli v »Bogosl. Vest.« str. 56 s. Kako pa je z drugimi rečmi, z raznimi blagoslovi, vesoljno odvezo? Ali smejo duhovniki v svetem letu blagoslavlјati in obdarјati z odpustki rožne vence, svetinјice? — Papeževno pismo, s katerim se preklicujejo odpustki v prid živim in se razveljavljajo razne fakultete duhovnikov, ne govori o blagoslovih. Duhovniki, ki imajo to pravico, smejo torej tudi v svetem letu blagoslavlјati in dajati odpustke na svetinјice, rožne vence, križce; takisto smejo sprejemati vernike v bratovščine in pobožne družbe in jim blagoslavlјati škapulirje; tretјerednikom

smejo dajati vesoljno odvezo, papežev blagoslov. Odpustkov seveda se verniki ne morejo udeleževati zase, ampak jih morajo naklanjati dušam v vicah.¹

F. U.

Slovstvo.

a) Pregledi.

Uvod v Novi zakon.

V zadnjem času ni izšlo nobeno obsežnejše uvodno delo v Novi zakon, pač pa več dobrih kompendijev; nekateri med njimi so samo predelane in izpopolnjene nove izdaje starejših, že znanih del.

1. P. Hildebrand Höpfl O. S. B., lektor v benediktinskem kolegiju sv. Anzelma v Rimu, je v treh zvezkih izdal »Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium«. Prvi zvezek (Introductio generalis. Romae, 1922. Str. 320) obravnava skupno uvod v Stari in Novi zakon v dveh razdelkih: A. De canone librorum sacrorum; B. De historia textus sacrarum scripturarum. Posebni uvod v Novi zakon je obdelan v tretjem zvezku (Introductio specialis in libros N. T. Sublaci, 1922. Str. 438).² Höpfl je eden izmed redkih strokovnjakov, ki temeljito obvladujejo SZ nič manj kot NZ. Njegov kompendij se odlikuje po jasnosti in lahkoti, s katero so obdelani tudi težavnejši problemi. Pri vsakem vprašanju je pisatelj zbral vso zadevno literaturo; celo krajše znanstvene sestavke, ki so raztreseni po teoloških revijah, je skrbno zabeležil. Tako nas knjiga natančno informira o sodobnem stanju vseh novozakonskih uvodnih vprašanj. V posamezne probleme se pisatelj ne spušča globlje. Pri vsakem problemu kratko in jasno očrta vsa različna mnjenja; stališče, ki ga sam zavzame, vedno dobro utemelji. V uvodu k Lukovem evangeliju obravnava tudi Kvirinijevo vprašanje in vprašanje harmonije med Matejevim in Lukovim poročilom o Jezusovih prednikih, a novih razlag ne podaja. Rešitev sinoptičnega vprašanja vidi v kombinaciji dveh teorij: ustnega izročila in medsebojne odvisnosti. Glede čitateljev lista do Galačanov odklanja južnogalaško teorijo: »Omni-bus bene perpensis dicendum nobis videtur hypothesim Galatiae septentrionalis longe maiore probabilitate gaudere« (III, 265). Höpflov Uvod zaradi bogato zbrane literature zaenkrat nadomešča obsežnejša introduktorična dela. Škoda le, da je tisk, ki je precej velik, v vsej knjigi enak (izvzemši opazke pod črto); knjiga je radi tega manj pregledna.

Kot dopolnilo k Uvodu je isti pisatelj izdal še traktat o inspiraciji sv. pisma in biblično hermenevtiko, skupaj v eni knjigi (Trac-

¹ V poročilu o sv. letu, BV 1925, str. 59, n. III 5, čitaj: Dekleta in ženske v zavodih (in gynaeceis degentes), četudi jih ne oskrbujejo redovne sestre, oblate ali tretjerednice.

² Posebni uvod v SZ je izšel že eno leto prej (Sublaci, 1921. Str. 332).

tatus de inspiratione sacrae scripturae et Compendium hermeneuticae biblicae catholicae. Romae, 1923. Str. 282).

2. V novih izdajah sta izšla dva dobro znana in mnogo rabljena nemška kompendija: A. Schäfer — M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*³ (Paderborn, 1921. Str. XVI + 452) in F. Gutjahr, *Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testaments*⁶⁻⁷ (Graz, 1923. Str. XVI + 392). Meinertz je v 3. izdaji svojega Uvoda marsikaj izpopolnil, razširil in predružil, ozirajoč se na najnovejše rezultate novozakonske znanosti. Njegovo delo je samostojnejše in stoji na višji znanstveni stopnji kot Gutjahrovo. Kakor Höpfl, odklanja tudi M. južnogalaško teorijo in pristnost 1 Jan 5, 7b—8a (»Comma Johanneum«). Glede perikope o prešestnici (Jan 7, 53—8, 11) zastopa isto mnenje kot Knabenbauer, ki pravi (Ev. sec. Joannem 284): »Quare tenendum est pericopen pertinere ad scripturam inspiratam. Eam autem ab ipso Joanne esse scriptam non est ullo modo definitum.« Pismo do Efežanov je bilo pisano, kakor misli M., obični v Laodiceji (153—5). M. zagovarja misel, da je Pavel v dobi med 1. in 2. listom do Korinčanov obiskal korintsko občino in ji pisal še eno (izgubljeno) pismo (118—120). Po temeljiti Gollovi razpravi »Zwischenreise und Zwischenbrief«⁸ se ta misel pač ne bo dala več braniti.

Gutjahr je v novo izdajo sprejel samo novejšo literaturo, sicer je pa pustil knjigo skoraj nespremenjeno. Tudi v novi izdaji stavi pisatelj postanek prvega evangelija v l. 42—45 in brani južnogalaško teorijo. »Comma Johanneum« se mu na podlagi splošno veljavnih načel tekstne kritike zdi »skrajno dvomljiv« (363), vendar ga z ozirom na resolucijo sv. oficija (13. jan. 1897) sprejema »als authentischen, das ist dogmatisch beweiskräftigen Text« (ibid.). Pri interpretaciji odloka sv. oficija se sklicuje na Hetzenauerja (Wesen u. Prinzipien der Bibelkritik. Innsbruck, 1900, str. 201 nsl.), toda v knjigi »De recognitione principiorum criticae textus N. T.« (Romae, 1920) tudi že Hetzenauer sam več ne brani pristnosti tega mesta. Sicer je pa Gutjahrov kompendij kljub nekoliko konservativnejši smeri zanesljiv kažipot v novozakonskih uvodnih vprašanjih. Na koncu knjige je pisatelj zbral biblične teze, ki so bile obsojene z dekretom »Lamentabili« (1907), in odloke biblične komisije, ki zadevajo NZ.

3. Kratek, pregleden in dobro informativen učbenik je, nekoliko predelan, že tretjič izdal briksenski profesor Fr. Hilber (*Einleitung in die heilige Schrift des Neuen Testaments*.⁹ Brixen, 1922. Str. 223). Pisatelj nastopa največkrat samo kot referent. Pri problemih našteva vse važnejše rešitve, prepušča pa profesorju, da pri predavanjih zavzame in samostojno znanstveno brani svoje mnenje. V tem se loči H. od Sickenbergerja, ki v svojem kratkem

³ Eine Untersuchung der Frage, ob der Apostel Paulus zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief eine Reise nach Korinth unternommen und einen uns verlorengegangenen Brief an die Korinther geschrieben habe (Bibl. Studien XX 4). Freiburg i. Br., 1922. Str. XII+110.

kompandiju (Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament.² Freiburg in Br., 1920. Str. XVI + 166) večkrat brani svoje oddeljeno mnenje, n. pr. glede prioritete Markovega evangelija pred Matejevim, ali glede teorije o dveh virih. Trditev Hilberjeva, da je bil jezik slovanskega prevoda sv. pisma »staroslovenski ali starobolgarski« (82), ni čisto točna; danes se splošno priznava, da je bil slovanski prevod sv. pisma prirejen v starobolgarskem jeziku. Koliko sv. pisma je prevedel sam Ciril, koliko oba sveta brata skupaj, se ne da z gotovostjo dognati.

4. Za pravoslavne teologe naše kraljevine je napisal obsežen učbenik dr. Vojislav Janić (Uvod u Novi Zavet [Biblioteka Hrišćanskog Života, sveska VII]. Beograd, 1924. Str. XIII + 416). V predgovoru omenja avtor, da je Uvod napisal še na Angleškem, za časa svetovne vojne, in sicer kot učbenik za učence bogoslovja sv. Save, kateri so tedaj študirali na Angleškem. Njegov namen je bil, razložiti učenje pravoslavne cerkve o postanku knjig NZ; pri tem pa, kakor pravi v predgovoru, nikakor ni hotel prezreti poslednjih rezultatov znanstvene kritike. Knjiga je razdeljena v štiri večje razdelke: 1. Posebni del (specialni uvod v knjige NZ); 2. Zgodovina kanona; 3. Zgodovina teksta NZ; 4. Zgodovina prevodov NZ. Taka razdelitev se mi zdi prav primerna. Šele, ko ima slušatelj za seboj posebni del, bo znal pravilno presojati pomen zgodovine teksta in zlasti tekstne kritike ter starih prevodov. Podobno razdelitev ima B e l s e r (Einleitung in das N. T.² Freiburg in Br., 1905), samo da se v posebnem delu drži drugačne vrste knjig kakor Janić. V Janičevi knjigi je zbranega mnogo gradiva, a sem pa tje se opaža, da ga avtor ni dovolj samostojno znanstveno predelal. Tudi literature se navaja primeroma dosti, citiranje pa je večkrat nezanesljivo. Čitatelj ima vtis, da avtor navaja nekatere knjige po drugotnih virih, odtod pomanjkljivosti. Novejša dela iz večine niso zabeležena, a pisatelj se sam v predgovorju izgovarja, da zaradi obilnih poslov in zaradi pomanjkanja knjig Uvoda ni mogel detajlno revidirati, marveč ga je dal natisniti skoraj nespremenjenega, kakor je bil napisan na Angleškem. Iz knjige spoznamo, da se glede uvodnih vprašanj v NZ katoliška in pravoslavna teološka znanost v vseh bistvenih točkah skladata. Pisatelj kljub mnogim protestantskim, zlasti angleškim virom, ki jih uporablja, vedno brani tradicionalno mnenje svoje cerkve kot pravo, mnogokrat tudi brez posebnega utemeljevanja. Markov konec (16, 9—20) sprejema kot pristen sestavni del evangelija. »Sve ostale hipoteze (ki zametavajo konec) nimaју mesta, jer su produkt ljudskog uma, naperene protiv crkvenog učenja, bez ikakve naučno kritičke osnove« (70). Marko je napisal evangelij med l. 55 in 62, in sicer pozneje kot Matej. Razlog, »jer je Markovo jevandelje, kako kaže blaženi Augustin, ‚Breviatorem (sic!) Matthaei‘« (70). — Sinoptičnemu vprašanju posvečuje samo dobre 4 strani. V problem se ne spušča globlje, češ da za pravoslavno cerkev, ki si je o postanku evangelijev osvojila mnenje sv. Jan. Zlatoust, sinoptični problem tako rekoč ne obstoja (94). Vendar je pa videti, da se avtor drži

tradicijske hipoteze. Za katoliške teologe je sinoptični problem bolj kompliciran, nego domneva J. Naj samo čita Cladderja (*Unsere Evangelien*. Freiburg i. Br., 1919); Dauscha (*Die synoptische Frage*. Münster i. W., 1916); Soirona (*Die Logia Jesu*. Neutest. Abh. VI 4, 1916); Jacquiera (*Historie des livres du N. T. II*) ter vse novejša celotna Uvoda v NZ. — Prezbiterja Janeza odklanja in priznava pristnost spornim perikopam Jan. 5, 4; 7, 53—8, 11; 21. pogl. — Glede teksta Apd je sprejel Blažovo (sedaj že precej splošno opuščeno) teorijo, da je Luka avtor krajše in daljše recenzije. — »Comma Johanneum« označuje kot nepristen del 1. Janezovega lista. Pravoslavna cerkev da se ni nikoli izrazila zanj. Glede kat. teologov bi bilo pravilno omeniti, da danes s prav malimi izjemami ne zagovarjajo več pristnosti. Odlok kongr. sv. oficija je bil disciplinarnega značaja in je Leon XIII. sam izjavil, da nikakor ne zabranjuje nadaljnjega kritičnega raziskavanja o tekstu. — O slovanskem prevodu sv. pisma izvemo iz knjige prav malo, o značaju in tekstno-kritični vrednosti prevoda nič.

Katoliško literaturo avtor mnogo citira, deloma tudi uporablja; nasproti katoliškim pisateljem je vedno nepristranski.

V novi izdaji naj bi se popravile nekatere netočnosti oziroma pomanjkljivosti: Nestle (*Einführung in das griech. N. T.*) je izšel že v 4. izdaji (1923); priredil ga je Dobschütz (23). — Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*² (Tom. III — N. T.) Parisii, 1894—1897, ne samo 1897 in brez označbe, katera izdaja (24). — Belser je umrl 1. 1916 (ne 1919); njegov Uvod je v 2. izd. izšel l. 1905, ne 1906 (24). — Kaulen, *Einleitung in die hl. Schriften des A. u. N. T.*⁵ Freiburg in Br., 1911—1913 (ne samo 1911 in brez označbe izdaje; str. 24). — Schäfer-Meinertz, 3. izd. l. 1921; Gutjahr, zadnja (6.—7.) izd. 1923, predzadnja 1912 (str. 24). — Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, je izšel v štirih, ne v šestih zvezkih (I^a l. 1916; II^a 1914; III^a 1912; IV^a 1912). Poleg tega še v dveh zv. *Le N. T. dans l'Eglise chrétienne* (I—1922; II—1913). — Na str. 233: 1 Tim pisan l. 65, ne l. 69 (bržkone lapsus calami). — Eb. Nestle je do svoje smrti (1913) oskrbel štiri grško-lat. izdaje NZ in po njegovi smrti je njegov sin Erwin oskrbel nadaljni dve; zadnja je iz l. 1921. Samo grški Nestlejev tekst je do l. 1912 izšel že v 9. izdaji (391). — Po Sodenju je najboljši tekst aleksandrijski (H), ne I (393). — Za Sodenovo izdajo NZ je omeniti Vogelsovo (*Novum Testamentum graece et latine*. Düsseldorf, 1922). — Na str. 409 naj se pri Wordsworth-White, *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi secundum editionem S. Hieronymi*, omeni, da so v večji izdaji od l. 1889—1922 izšli samo evangeliji, Ap. dela, pismo do Rimljanov in prvo do Korinčanov, sicer bi utegnil kdo misliti, da je že l. 1889 izšel ves NZ. — Hetzenauerjeva lat. biblija je po 1. izd. (Innsbruck, 1906) izšla še enkrat, v Regensburgu 1914 (409). — Lat. in grški citati naj se vsi revidirajo; zlasti slednji so nekateri močno izkvarjeni.

5. Odkar se je znanstvena eksegeza pričela bolj in bolj ozirati na tekstno kritiko, se je pri teološkem študiju občutila potreba po vedno temeljitejšem poznanju zgodovine svetopisemskega teksta. V okviru celotnih uvodov v NZ je težko podati natančno zgodovino izvirnega svetopisemskega teksta in prevodov; tudi je načela tekstne kritike težko tako jasno obrazložiti, da bi bilo že na podlagi tega možno samostojno delo na obsežnem polju tekstne kritike ali da bi se načela tekstne kritike mogla uspešno uporabljati v praktični ekse-

gezi. Zato je i slušateljem novozakonske bibl. znanosti i drugim, ki raziskujejo zgodovino bibl. teksta NZ in prevodov, ustregel H. V o g e l s, ko je izdal poseben »Handbuch der neutestamentlichen Textkritik« (Münster i. W., 1923, Str. XI + 255). V. je danes prvi katoški strokovnjak v tekstni kritiki. Pri dolgotrajnem študiju starolatinskih rokopisov in pri dveh izdajah grške biblije, ki ji je opremil s kritično izdelanim variantnim aparatom, si je nabral tolikokušenj, da je malokdo tako poklican pisati o tekstni kritiki kot on. Njegova knjiga je razdeljena v dva dela. Prvi del (Materialien der Textkritik) obravnava o grških rokopisih, o prevodih (slovanski žalibog ni niti z besedo omenjen) in o bibličnih citatih pri starih pisateljih. Drugi, praktični del (Die Methode der Textkritik) popisuje pota, ki so jih hodili novejši kritiki za dosego dobrega grškega bibličnega teksta, in podaja znanstvena navodila za nadaljno samostojno delo. Zlasti v tem delu opazimo na vsaki strani, da govori praktičen znanstvenik, ki se že dolgo vrsto let ukvarja s starimi rokopisi. Posebno vrednost daje knjigi obilica zgledov, vzetih iz pisateljeve najnovejše izdaje grškega NZ, na katerih pojasnjuje tekstnokritična načela. Dočim so se Westcott, Hort in Soden trudili, da bi na podlagi klasifikacije najstarejših grških rokopisov odkrili temno najstarejšo zgodovino bibličnega teksta, pa V. skuša obrniti pozornost na najstarejše prevode, zlasti na latinskega in sirskega. Od njih pričakuje več uspeha za ugotovitev izvirnega bibličnega besedila kakor od starih grških rokopisov, ki ne segajo — izvzemši nekaj papirov — preko 4. stol. Izkazalo se je, da so stari prevodi nazaj vplivali na grški tekst. Celo po žilah sinajskega in vatikanskega rokopisa se pretaka nekaj zapadne, latinske krvi (236 do 240). Najstarejša zgodovina latinskega in sirskega prevoda je pa danes zavita še v gosto meglo. Preiskovanje bo po Vogelsovem mnenju trajalo še dolgo in bo združeno z velikimi težavami. In vprav zato, da pokaže, kje so problemi in kje mora zastaviti podrobnejša kritika, je napisal V. svoj uvod v novozakonsko tekstno kritiko. Večini teologov se zdi polje tekstne kritike kamnito, pusto in trnjevo. Kdor prečita Vogelsovo knjigo, se bo uveril, da je ta sodba enostranska. Toplo pisana knjiga bo brezdvoma zbudila razumevanje in ljubezen za delo na polju, na katerem se obeta tako bogata žetev.

Skoraj istočasno s Vogelsovo tekstno kritiko je izšlo podobno protestantsko delo, namreč Eb. Nestlejev uvod v grški Novi zakon, ki ga je popolnoma predelal in priredil za 4. izdajo Ernst v. D o b s c h ü t z.⁴ Avtor knjige ima isti cilj kakor Vogels in se tudi v razdelitvi tvarine ne loči bistveno od njega (I. del: Zgodovina teksta; II. del: Rokopisi, prevodi, metoda tekstne kritike). Primeroma majhna knjiga z drobnim in stisnjenim tiskom nudi ogromno gradiva ne samo slušatelju teologije, temveč tudi strokovnjaku v tekstni kritiki. v. D. uporablja za bibl. rokopise znake, katere je

⁴ Eberhard Nestles Einführung in das griechische Neue Testament.⁴ Göttingen, 1923, Str. 12² + 160.

svoj čas predlagal C. R. Gregory.⁵ Ker zaenkrat še nimamo grškega sv. pisma NZ z variantnim aparatom, v katerem bi se ti znaki upoštevali, je Nestlejev uvod za nestrokovnjaka praktično manj uporaben. Na koncu knjige dodaja pisatelj na 20 str. več lepih, zelo razločnih fototipičnih posnetkov bibličnih rokopisov.

6. V vrsto naštetih del spadajo vsaj deloma tudi »Praelectiones biblicae ad usum scholarum« (Novum Testamentum. Vol. I. Introductio et commentarius in quattuor Jesu Christi Evangelia.² Taurini, 1924. Str. XXXII + 652. — Vol. II. Introductio et commentarius in Actus apostolorum, Epistolas et Apocalypsim. Matriti-Barcinonae, 1922. Str. XIV + 409). Pisatelj Hadrian Simón v tej knjigi nudi obenem uvod in komentar v NZ, po zgledu francoskega Manuel Biblique (Vigouroux, Bacuez, Brassac), ki je nedavno prišel na indeks. V prvem delu ne podaja komentarja za vsak evangelij posebej, temveč razlaga Jezusovo življenje na podlagi štirih evangelijev, kar je za šolsko uporabo knjige gotovo najprikladnejše. Pri nedeljskih in prazniških evangelijskih perikopah dostavlja tudi nekaj praktičnih navodil za homiletično uporabo. Drugi del obsega kratek, a stvarno jako dober uvod k Apost. delom, k listom in Razodetju; komentar je pa v celoti sestavljen samo za pismo do Rimljanov, do Galačanov, prvo do Korinčanov in za dogmatični del pisma do Hebrejcev; pri drugih pismih so razložene le nekatere važnejše in težje partije. S. uvede čitatelja brez velikega znanstvenega aparata v vse važnejše probleme tako v introduktoričnem kakor v eksegetičnem delu in ga seznani z vso važnejšo literaturo. Knjiga je pisana v lepi, lahki latinščini; razdelitev je jasna, dokazi kratki, a vedno znanstveno solidni. Pisatelj bo izdal tudi za Stari zakon sličen učbenik v dveh zvezkih; zgodovino kanona in zgodovino teksta pa bo obdelal v posebni biblični propedeutiki. Kar je doslej izdal, se mu je dobro posrečilo in bo služilo ne samo teologu - začetniku, temveč tudi duhovniku v dušnem pastirstvu, ki si zlasti ne more omisliti obsežnih znanstvenih komentarjev v knjige sv. pisma.⁶ A. Snoj.

b) Ocene in poročila.

Matocha J., *Problém osoby* (Filozofická úvaha). Část I. Vývoj problému osoby v dějinách filozofie. Str. VIII in 56. Olomouc 1924. Nákladem vlastním s podporou ministerstva školství a národní osvěty.

Dr. Matocha je sklenil spričo nedoločenega modernega pojmovanja osebe in osebnosti izkazati ta pojem v krščanski filozofiji. Razprava bo imela štiri dele: I. zgodovinski pregled problema; II. nauk krščanske filozofije o osebi z ontološkega stališča; III. isti nauk s psihološkega in IV. z etičnega stališča. Prvi del podaja torej

⁵ V knjigi »Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments« (Leipzig, 1908).

⁶ H. Simón C. SS. R. je 27. sept. 1924 v Astorgi na španskem umrl v 36. letu svoje starosti (gl. Biblica 1925 str. 127). Op. med korekturo.

razvoj problema v zgodovini filozofije od predaristotelske do naše dobe; posebej pri Aristotelu, v patristiki, v skolastiki, zlasti pri sv. Tomažu, Škotu in Suarezu. (Tu obravnava tudi tisto še vedno nedovršeno pravdo o deju subsistence.)

Razprava je jako skrbno izdelana in podaja prav dober uvod v nadaljnje dele. Ker citira M. sv. očete po Mignu, bi moral tako citirati pač tudi klasika v tej reči, Leontija Biz. (ne pa po Müllerju). Prvo mesto je MPG 86, 1946; drugo se zdi, da je prosto povzeto po 86, 1239 sl. (vsekako je tu tista klasična distinkcija med *hypóstasis*, *hypóstaseis* in *hypóstasēs*). Ker govori tudi o pojmu osebnosti pri modernih, bi bil moral zabeležiti tudi tisto teološko dalekosežno definicijo, da je oseba »substantia conscia sui«. A. U.

Michelitsch A., **Kommentatoren zur Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin.** (Thomistenschriften 2.) Str. 203. Graz und Wien 1924. Styria.

To skrbno sestavljeno delo podaja doslej znane komentarje bodisi k celi Tomaževi Summi (2—27), bodisi k nje posameznim delom (k I 28—78; k I II 78—141; k 2 II 141—151; k III 151—169; k Supplementum 169). Prvi komentar je napisal sloveči Caietanus († 1534). Dotlej so bile namreč za bogoslovni »učbenik« še vedno Sentence Petra Lombarda in so teologi tolmačili le-te. Odslej so se pa vedno bolj množili komentarji k Tomaževi Summi. Do naše dobe je znanih 90 komentarjev k celi Summi, 218 k I, 108 k I II, 89 k 2 II, 148 k III, 9 k Suppl., skupaj 662. Mnogo je še nenatisnjenih, nekaj se jih je porazgubilo. Poleg tega je izšlo mnogo iznimkov in več kodkordanc. Prevodi Summe so izšli v grščini (14 st.), kitajščini (1654 sl.), francoščini (1863—1865), nemščini (1886—1892) in angleščini (1911).

Poleg naslovov komentarjev podaja M. tudi kratke opazke o komentatorjih, njih življenju, njih razmerju do teoloških šol, časih cenzuro njih komentarjev in potrebne književne opazke. Privzel je tudi nekatera važnejša dela o posameznih poglavjih tomističnega nauka. Neka posebnost (ki je v zvezi z M. razvojem) je, da iztika dela in komentarje, ki so večjega pomena v kontroverzi o božjem delovanju na voljo, in sicer z vidno namero proti molinistom. Zato je dodal tudi seznam nekaterih aktov znanih »Congregationes de auxiliis«, obris njih obravnav s petkratno (neoficielno) obsodbo Molina, načrt bule Pavla V. in njegov zadnji odlok. A. U.

Grabmann Martin, **Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin.** Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin. (Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln.) Str. 96. Münster in Westfalen 1924. Verl. der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Za poznavanje skolastike tako zaslužni Grabmann preiskuje v tem delu razmerje med avguštinsko in tomistično spoznavno teorijo.

Tomaževa teorija je bistra in jasna; jasno tudi, kako je on tolmačil sv. Avgušтина; še vedno pa ni dognano, ali ga je tudi prav tolmačil, kakor tudi ne, kaj je sv. Avguštin mislil, ko je dejal, da naš um spoznava splošne in nujne resnice v nekakšni »božji svetlobi«, po nekakšnem dotiku s prvo neustvarjeno resnico. Tudi G. ne more dati v tem oziru zadnje jasnosti. Vendar je njegova zasluga, da je jasno opredelil vprašanje ali bolje vprašanja, podal več nove tvarine iz netiskanih skolastičnih tekstov, ki kažejo, kako so drugi umevali sv. Avgušтина, in zabeležil mnenja sodobnih znanstvenikov po naj-novejši literaturi. Dosti dognano je, da ni učil sv. Avguštin nobene božje intuicije (proti ontologistom in Hessenu); tudi tista svetloba najbrž ni nič neustvarjenega; vendar pa najbrž tudi ni samo »luč« dejavnega uma, kakor je Avgušтина umeval sv. Tomaž. Več jasnosti bi mogla dati morda kaka monografija o »metafiziki luči« pri novo-platonikih. Zdi se pa, da tudi sv. Avguštin sam ne bi bil mogel povedati, kaj je pravzaprav tista luč; bila mu je pač izraz za bogodanost spoznanja in resnice. V tem se pa seveda skladajo z njim vsi skolastični miselci. To zadnje, kakor G. dobro naglašja, tvori skupno podlago za skolastično noetiko, zasidrano v Bogu, ki je iz njega miselnost vsebina stvari in miselna moč ustvarjenega uma. A. U.

Wunderle G., *Grundzüge der Religionsphilosophie*. 2. verb. Auflage. Str. VIII in 233. Paderborn 1924. F. Schöningh.

Kritika je že prvo izdajo tega dela s pohvalo sprejela. Druga izdaja je v mnogočem izpopolnjena, zlasti se ozira nekoliko bolj na moderne probleme. Vendar bi tu želeli še več. Po našem mnenju W. po pravici odklanja zgolj psihološko motritev religije kot »verskega doživetja«, četudi, pravi, mu bodo nekateri očitali, da je »racionalist« ali »intelektualist«. Toda še bolj bi nam ugodil, ko bi vendarle prikazal te psihološke teorije in pokazal njih nedostatnost, ko dandanes vse govori in piše o Heilerju, Scholzu, Ottu i. dr. Lahko bi pa zato po našem mnenju izpustil dokaze za duhovnost in nesmrtnost duše ter za bivanje božje. Zdi se nam, da ti dokazi spadajo drugam, za to delo bi zadostovalo, če bi ugotovil, kako se s temi podstavami naravno menja tudi stališče do religije.

Zelo težko je metodično vprašanje, ali se naj tako delo kaj ozira na razodetje ali ne. Možna je filozofija religije, ki izkuša na podlagi splošnih potez dejanskih religij in z metafizično analizo človeške duševnosti ter nje odnosov določiti nekakšno »naravno religijo«. Zdi se nam, da W. tega pojma ni docela pravilno opredelil. Mogoče je pa tudi, filozofsko motriti vse religije, tudi nadnaravno, in tako izločiti iz zgodovinskih pojavov najčistejšo in najvišjo obliko religioznega življenja. Tudi tu je treba objektivno resničnost nadnaravne religije že podstaviti, drugače ni mogoče prav presojati nje specifičnih prvin. W. misli, da je naloga religijske filozofije vprav to drugo. Vendar se zdi, da mu stvar ni bila popolnoma jasna, zakaj sicer ne bi bilo umevno, da je med drugimi religijami krščanstvu odmeril le pol-drugo stran.

Po pravici pa naglaša W. proti nekaterim, da naloga religijske filozofije ni dajati religioznost, temveč posredovati le nje spoznavanje, religioznost sama je pa več kakor samo spoznanje.

Razdelitev dela je sledeča: I. del, o pojavu religije v zgodovini in duševnem izkustvu (verska zgodovina in psihologija); II. del, o teoriji religije (verska filozofija): o človeku kot subjektu religije; o Bogu kot nje objektu; o bistvu človekovega religioznega razmerja do Boga.

A. U.

D' Herbigny M., S. J., *L'âme religieuse des Russes* d'après leurs plus recente publications. Str. 1924. (Orientalia Christiana III 1) Roma 1924.

S tem snopičem odvarja neumorni predsednik papeškega Vzhodnega instituta že tretji letnik glasila tega instituta. Kot duhovit kronist nas seznanja z najnovejšimi pojavi ruske verske misli in literature (gl. BV IV 298—299). Njegova zasluga je, da se v središču katoliškega sveta obrača primerna pozornost največji vzhodni cerkvi; prej se je velikokrat dogajalo, da se je največjim (slovanskim) vzhodnim cerkvam posvečevalo najmanj pozornosti.

Pričujoči snopič opisuje rusko versko življenje v Rusiji in v izgnanstvu predvsem leta 1923 in do sredine leta 1924 (gl. BV IV 302). Prva polovica razpravlja o Rusiji. Na podlagi boljševiške literature, na podlagi pričevanja očitidcev z zapada in na podlagi privatnih pisem iz Rusije ugotavlja in pojasnjuje žalostno dejstvo, da sistematična boljševiška protiverska agitacija po šolah, tisku in gledališču dosega žalostne uspehe, zlasti med mladino. »Sistematična demoralizacija milijonov ruske mladine je najstrašnejša dediščina in najtrajnejši uspeh boljševiškega režima,« tako je izjavil angleški profesor Sarolea po vrnitvi iz Rusije (str. 17). Cerkve se prazniijo, brezverstvo brzo napreduje (18). V pravoslavni cerkvi se nadaljuje notranje razkrajanje; patriarh Tihon se je moral zvezati z reformistično »Živo cerkvijo«, ki pomnožuje zmešnjavo med pravoslavniimi (25—26). Protestantske sekte, posebno ameriški metodisti, podpirajo reformiste in slabijo pravoslavne tradicije (27—30). Boljševiki se posebno boje Rima in cerkvenega zedinjenja; zato napadajo Rim (30—35 in 44—46). Za razkristjanjenje ljudstva deluje na tisoče gledališč (v cerkvah) po vsej Rusiji; vera se sramoti na javnih trgih in v časopisu. A še so mnogi, ki tem bolj vztrajajo v veri (40—44).

V ruski emigraciji se je silno okrepila nacionalistična ideja kot reakcija proti boljševiškem teptanju ruskih narodnih in verskih tradicij. Istovetenje ruske narodnosti in pravoslavja se ojačuje, strah pred katoličanstvom se povečuje, predsodki proti katoličanstvu se niso znatno zmanjšali. Zanimivo je, da ruska emigracija istoveti pravoslavje in rusko narodnost; nasprotno pa so verni Rusi v teptani domovini prepričani, da more ruske množice rešiti samo čisto nabožno krščanstvo brez političnih primesi; treba je svetnikov, a ne nacionalistov (str. 88). Med protikatoliškimi agitatorji se žalostno

odlikuje metropolit Antonij v Sremskih Karlovcih (l. 1924 v Jeruzalemu); njegove »Cerkovne Vedomosti« (izhajajo v Sremskih Karlovcih) in drugi njegovi spisi silno napadajo katoliško cerkev (str. 90—101). A mnogi ruski begunci se vendar približujejo cerkveni edinosti (110—114). To dejstvo povzroča še ostrejšo borbo proti Rimu. Rusi slutijo, da se je približala ura odločitve. Častno izjemo tvori poleg drugih simpatični ruski bogoslovski časopis »Strannik«, ki je l. 1924 pričel izhajati v Belgradu (str. 107).

V čudovito veliki množici podatkov bi o tem ali onem želeli še kaj več podrobnosti. Glede trditve o pokvarjenem prevodu naziva »katholiké« (sobornaja) gl. knjigo »Cerkve« str. 247. Ruske knjige naj bi se citirale z ruskimi naslovi.

Knjiga je jako dragocen prispevek k poznavanju sedanjega položaja ruske cerkve in ruske verske misli. F. Grivec.

Paulus, Dr. Nik., *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*. Dritter Band: *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*. 8°, XII + 558 str. Paderborn 1923, Ferd. Schöningh.

V poročilu o prvih dveh zvezkih Paulusovega dela (BV IV, 84) sem mogel omeniti, da je že izšel tudi tretji, ki nadaljuje zgodovino odpustkov od srede 14. stol. do prvih let po Luthrovem nastopu. Na zunaj je ta zvezek oddeljen od svojih dveh prednikov s posebnim podnaslovom in z novim štetjem poglavij.

Prva tri poglavja pojasnjujejo, kaj se je proti koncu srednjega veka o odpustkih učilo. P. zaslihuje dolgo vrsto teologov, nad 40, ki v vseh bistvenih točkah soglašajo s svojimi predniki iz 13. in prve polovice 14. veka. Isto velja o kanonistih — nad 20 jih avtor imenuje —, o spovednih sumah in pastoralnih spisih. Važno je III. poglavje, ki poroča, kako se je ljudstvo o odpustkih poučevalo. Iz pridig redovnikov in svetnih duhovnikov, ki so se ohranile v velikem številu, se razvidi, da se je o odpustkih pridigalo razmeroma malo, pa čisto pravilno, kakor je učila teologija. Trditev, da je bil proti koncu srednjega veka odpustek središče religioznega in cerkvenega življenja, ni osnovana. To izpričujejo tudi mnogoštevilne nabožne in spodbudne knjige, ki jih mnogo izmed njih odpustkov ne omenja niti tam, kjer bi se moglo pričakovati.

Naslednjih šest poglavij nudi pregled črez odpustke, ki so se podelili v poznem srednjem veku. Odpustki za miloščino in obisk cerkva (IV. pogl.) so se od srede 14. stol. množili; posebno radodaren ž. njimi je bil Bonifacij IX. († 1404). Na cerkvenem zboru v Konstanzu se je govorilo o omejitvi odpustkov in tam izvoljeni papež Martin V. je način podeljevanja na novo uredil in bil z odpustki varčen. Njegovi nasledniki so začeli pogosteje podeljevati odpustke. Najradodarnейša sta bila Sikst IV. († 1484) in Leon X. († 1521). — Glede odpustka svetega ali jubilejnega leta je bil Klemen VI. l. 1343. odredil, naj velja za vsako 50. leto. Urban VI. je to dobo skrčil na 33 let (1389), Nikolaj V. je l. 1449. obnovil naredbo Klemena VI. in

Pavel II. je l. 1470. uvedel še danes veljavni cikel 25 let. V poznem srednjem veku so bila 1390, 1423, 1450, 1475 in 1500 jubilejna leta. — V VI. pogl. je P. sestavil mnogobrojne križarske odpustke s konca srednjega veka. — Po določbi 4. lateranskega cerkvenega zbora so smeli škofje podeljevati po 100 dni odpustkov pri konsekraciji cerkve, ob drugih priložnostih pa samo po 40 dni. Tej določbi nasprotujoča praksa se je nahajala v poznem srednjem veku še na Nemškem, pa tudi tam je prenehala (VII. pogl.). — Redovne družbe so v teku srednjega veka dobile mnogo odpustkov, zlasti duhovski viteški in hospitalni redovi ter mendikanti (VIII. pogl.). Obžalovati pa se mora dejstvo, da je marsikateri red mnogoštevilnim res podeljenim odpustkom dodjal še mnogo izmišljenih. Žal, da to niso bili osamljeni pojavi. Dobra so avtorjeva izvajanja o dalekosežnosti poznejših potrjenj izmišljenih odpustkov. — Posebno poglavje (IX.) je avtor odločil odpustkom slavnih cerkva in božjih potov, zlasti rimskih cerkva in jeruzalemskih svetišč. Tudi tu se je poleg resničnih, jako zmernih odpustkov obetalo mnogo velikih, pa nepristnih. — Malo razveseljivo sliko podaja avtor v X. pogl. o odpustkih v molitvenikih. Molitvene in romarske knjižice so obetale mnogo nepristnih velikih odpustkov; pisatelji so brez kritike zajemali iz nezanesljivih virov. Prav tako so se razširjale na posameznih lističih natisnjene molitve, za katere so se obljubovali naravnost bajno veliki odpustki. Kljub svarilnim glasom niso cerkvene oblasti v tej zadevi strogo in odločno postopale ali vsaj dovolj strogo ne.

Zelo važna so naslednja tri poglavja, ker se dotikajo vprašanj, ki so v neposredni zvezi z verskim razdorom v 16. stoletju. V XI. poglavju razpravlja P. o popolnih odpustkih, ki so se podeljevali s tako zvanimi spovednimi ali odpustkovnimi listi, t. j. pismenimi dovoljenji, da je smel spovednik, ki si ga je lastnik takega lista poljubno izbral, nakloniti penitentu popoln odpustek. Prvotno, pod Celestinom V., Bonifacijem VIII. in Klemenom V., se je dajal ta privilegij za odpustek v življenju. Pod Ivanom XXII. se je sprva podeljeval ali v življenju ali za smrtno uro, pozneje navadno le za smrtno uro. V teku 15. stol. se je z odpustkovnim listom dovoljeval popoln odpustek enkrat ali večkrat v življenju in za smrtno uro. Glede odpustka za smrtno uro je prišlo v navado, da se je začel podeljevati »*toties quoties*«, t. j. kolikorkrat je posestnik odpustkovne listine prišel v smrtno nevarnost. Razlika med odpustkom »*semel tantum in mortis articulo*« in odpustkom »*toties quoties*« je po dobro utemeljenem avtorjevem tolmačenju ta: ako je v prvem slučaju spovednik podelil bolniku odpustek, bolnik pa je ozdravel, je privilegij ugasnil, v drugem slučaju pa je mogel spovednik nakloniti popoln odpustek, kolikorkrat je nastopila smrtna nevarnost. Število odpustkovnih listov je rastlo, ker so se začeli ž njimi podeljevati tudi križarski in jubilejni odpustki za miloščino, t. j., ker so morali tudi te odpustke naklanjati spovedniki, kar prej ni bilo običajno. Da so se zelo pomnožili odpustkovni listi, je pospeševalo tudi to, da se je ž njimi često podeljeval privilegij, da je smel spovednik odvezati penitente ško-

fovih in nekaterih papeževih rezervatov. Z odpustkovno listino je vernik dobil dovoljenje, da si izbere kateregakoli spovednika, in ta je dobil pooblastilo, da prav disponiranega penitenta odveže grehov (mnogokrat tudi udržanih) ter mu nakloni popoln odpustek, nekako oblast, odvezati krivde in kazni. V odveznih formulah, ki se na odpustkovnih listinah često nahajajo, se navadno razločuje med zakramentalno absolucijo in aplikacijo odpustka. Dalje govori P. o pogojih, pod katerimi se je dobil v spovednem ali odpustkovnem listu obljubljeni odpustek, in zavrača Luthrova podtikanja in napačna tolmačenja novejših protestantskih avtorjev; opozarja pa tudi na zlorabo in slabe posledice, ki so se pojavile in se morale pojaviti, ker so se odpustkovni listi na prav lahek način dobivali. — Zakramentalna absolucija združena z aplikacijo popolnega odpustka, oboje podeljeno na podlagi odpustkovne listine, je bila v resnici odpuščanje krivde in kazni. Že v 13. stol. pa se je, teološko netočno, popoln odpustek včasih nazival odpustek krivde in kazni. Izraz je prišel pri ljudstvu v rabo, prevzeli so ga tudi nekateri teologi. Ker je popoln odpustek, pridobljen izven zakramenta pokore, pomenil odpuščanje časnih kazni za grehe, ki so se odpustili v zakramentu, je ta izraz v govorici navadnih ljudi razumljiv. To je P. pojasnil že v 2. zvezku svojega dela (str. 137—148). G. Ficker je v oceni prvih dveh zvezkov podvomil, da bi bilo to tolmačenje pravilno (Theol. Literaturzeitung 48 [1923] 278 nasl.), pa njegov dvom ne bo omajal Paulosovih izvajanj, zlasti če privzamemo še to, kar piše avtor v tem zvezku na str. 331 do 335 in 340—347. Po tridentskem koncilu je netočni izraz polagoma izginil. — XIII. poglavje presoja teze nekaterih novejših protestantskih pisateljev o Luthrovem nastopu proti odpustkom. Bratke in Brieger sta odkrila, da je proti koncu srednjega veka iz zveze med zakramentom sv. pokore in (po zakramentalni odvezi podeljenim) odpustkom nastal nov »popoln, papežu pridržan spravni zakrament« ali vsaj odpustek krivde. Ta sprememba da opravičuje Luthrov nastop. Samo škoda je, da je Luther v svojem boju proti odpustkom popolnoma prezrl vprav tisto, kar po mnenju omenjenih dveh avtorjev njegov nastop utemeljuje. Drugi del poglavja se obrača proti Dieckhoffu, ki je trdil, da se je Luther boril zoper »globoko izkvarjeni nauk rimske cerkve o kesanju« (kesanje zgolj iz strahu pred kaznijo), ki da je bil podlaga spokorni praksi in odpustkom. P. je pregledal dolgo vrsto poljudnih nabožnih knjig iz poznega srednjega veka in povsod našel o kesanju pouk, ki Dieckhoffovim trditvam naravnost nasprotuje.

Prvi od papežev podeljeni odpustek za rajne je iz časa Kalista III. (1457), zatem je sledilo več drugih pod Sikstom IV., Inocencijem VIII. Razvnelo se je teološko razpravljanje in obveljal je nauk, ki se nahaja že pri teologih prejšnjih časov, da more cerkev rajnim odpustke naklanjati »per modum suffragii«. Temu nauku Luther l. 1517. še ni oporekal. Teološka diskusija se je vršila o načinu sufragija in vprašanje se je razčistilo, da gre tu za zadostivno priprošnjo, s katero delivec odpustkov (papež) ponudi iz cerkvenega

zaklada božji pravičnosti zadostivnih del v prid dušam v vicah. Nadaljno vprašanje zadeva izvestnost teh odpustkov in odgovor je odvisen od tega, kako se suffragium pojmuje.

V XV. poglavju je P. povzel nauk o bistvu in učinku odpustkov, naglašajoč, da se je odpustek vedno umeval kot pred Bogom veljavno odpuščanje časnih kazni za že odpuščene grehe. Kot glavni pogoj za pridobitev odpustkov je vedno veljalo stanje posvečujoče milosti, ki si jo mora grešnik pridobiti s skesano spovedjo. To se je poudarjalo v razpisih odpustkov in na odpustkovnih listinah. Luther sam indirektno priznava, da je Tetzel stavil resnično kesanje kot predpogoj za odpustek. Brez kesanja v srcu je mogel kdo plačati določeno vsoto za določen namen in tako dobiti odpustkovno listino, s tem pa še ni postal deležen odpustka samega. — XVI. poglavje našteva razna dobra dela, za katera so se odpustki podeljevali.

O odpustkih kot viru dohodkov govori avtor v XVII. poglavju; odgrinja tisto senčno plat, ki jo sumarično ocenjuje s Pastorjevimi besedami: »Dar v denarju za dobre namene, ki je bil le nekaj postranskega, je često postal poglavitna stvar. S tem so odpustek potegnili z njegove idealne višine in ga ponižali v finančno operacijo. Dosega duhovnih milosti ni bila več pravi vzrok, da so se odpustki zahtevali in podeljevali, temveč denarna potreba« (Pastor, Gesch. d. Päpste IV, 1, 231). Paulus ilustrira ta pojav z bogatim materialom, popravlja pa tudi huda pretiravanja v spisih starih in novejših nasprotnikov. — Poleg navedene so se pojavile še druge zlorabe pri podeljevanju in oznanjevanju odpustkov (XVIII. pogl.): število odpustkov je neprimerno naraščalo; podeljevali so se čezmerno veliki odpustki (Leon X. je podeljeval odpustke po 100, po 1000 in še več let); podeljevali so se veliki odpustki za malenkostna dobra dela; podtikali so se izmišljeni odpustki; pri razglašanju odpustkov so se vršile marsikje presijajne svečanosti; pri podelitvi in razglašanju novega odpustka so se često samovoljno ukinjali prej podeljeni; duhovščina se je silila, da je morala pripuščati oznanjevalce odpustkov; na vernike se je često celo s cerkvenimi kaznimi pritiskalo, da so oznanjevalce morali poslušati; komisarji in oznanjevalci so mnogokje neprimerno in celo pohujšljivo nastopali kljub partikularnim odredbam, ki se niso dosledno izvajale; nastopalo je mnogo goljufivih kvestorjev. Vse to je bilo silno škodljivo.

V bulah, s katerimi so se dovoljevali jubilejni in križarski odpustki v prid odličnim cerkvam, pa tudi v odpustkovnih listinah za posamezne osebe, so se prosto izvoljenemu spovedniku razen spovedne jurisdikcije, včasih raztegnjene na škofove in papeževe rezervate, često podeljevale še druge oblasti, kot n. pr. da je smel izvršiti tako zvano kompozicijo glede krivično pridobljenega blaga, če je bil oškodovanec ali pravi lastnik neznan; da je smel olajšati zaobljube izvzemši navadno petero papežu udržanih; da je smel olajšati abstinenco postavbo glede lakticiniij. Isto oblast so imeli često tudi komisarji, ki jim je bilo poverjeno oznanjevanje odpustkov. Poleg odpustkov se je tu in tam obetala deležnost vseh dobrih del

vojskujoče se cerkve. Še druge ugodnosti se navajajo v nekaterih bulah, n. pr. podelitev odpustkov rimskih postajnih cerkva, spregledi nekaterih iregularnosti in zakonskih zadržkov itd. Duhovnikom se je večkrat podelil odpustek za malomarnosti pri opravljanju brevirja. Omenja se tudi pravica odvezati duhovnika, ki je opuščal brevir, kar pomeni oblast, izvršiti kompozicijo glede dohodkov iz beneficij, ki bi jih zaradi opuščanja kanonične molitve ne smel pridržati zase, marveč jih dati cerkvi ali ubožcem (XIX. pogl.).

V XX. poglavju razpravlja P. o nasprotnikih odpustkov. Prav pripominja, da smejo za nasprotnike veljati samo oni, ki so iz kateregakoli razloga zanikali veljavnost odpustkov, ne pa oni, ki so grajali nedostatke, ki so se razpasli. Resnični nasprotniki odpustkov so bili Wiclif, Hus, Fraticelli (ki so priznavali samo porciunkulski odpustek), Španec Peter Martinez iz Osme (važna je P. interpretacija njegovega obsojenega nauka), Janez Ruchrat iz Wesela, Wessel Gansfort, Janez Vitrier, Janez Laillier. — V zadnjem (XXI.) poglavju presoja avtor versko-nravne posledice odpustkov. Protestantски pisatelji skoraj brez izjeme trdijo, da so bili odpustki vzrok ali vsaj povod propadanja verskega življenja. P. je v svoji sodbi zelo previden in jo dobro utemeljuje. Res so se pojavile zlorabe, res se je dogajalo marsikaj pohujšljivega, prav tako res pa je tudi — in to izpričujejo premnoža verodostojna poročila —, da je oznanjevanje odpustkov poživilo versko vnemo in pomladilo versko življenje, ako se je vršilo v pravem duhu. Marsikje — in takih slučajev ni malo — je oznanjevanje odpustkov zbudilo spokornega duha in vplivalo, kakor vplivajo danes dobro pripravljene ljudski misijoni pod vodstvom vnetih misijonarjev in s sodelovanjem dobrih spovednikov.

Zvezek zaključuje abecedno imensko in stvarno kazalo, ki se mi zdi prepičlo, četudi priznam, da ni bilo mogoče vanj sprejeti vseh osebnih in krajevnih imen, navedenih v delu.

Še besedo o metodi. Zaradi nje je avtorja zadel graja, češ, da ne podaje zaokrožene zgodovine odpustkov, marveč le vrsto podrobnih, med seboj na rahlo spojenih raziskovanj ali pa z obsežnim znanjem sestavljene zbirke gradiva. Ta graja se mi zdi krivična. Prvič nam je bilo potrebno delo, ki nudi po toliko knjigah in rokopisih raztreseno gradivo, da ga je mogoče uporabljati in si o vseh vprašanjih, ki so z odpustki v zvezi, ustvariti lastno sodbo. Takšno delo je P. hotel podati in ga tudi podal. Drugič se je o početkih odpustkov, o njih bistvu, o njih raznih vrstah izreкло toliko napačnih in neutemeljenih naziranj, da je njih presoja terjala večjih, v sebi zaokroženih podrobnih razprav. Je pač tako, da se na splošno izrečene sodbe, zlasti če izvirajo iz starih, globoko vkoreninjenih predsodkov, dajo ovreči ali korigirati samo s podrobno raziskavo virov in dejstev. Tretjič ni bilo mogoče pojasniti prakse, kako so se odpustki podeljevali, oznanjevali, uporabljali, samo sumarično, marveč je bilo treba vse to konkretno pokazati z navedbo virov. Četrtrič so poglavja o nauku teologov in kanonistov v tej obliki, da se zaslišujejo pisatelji drug za drugim, šele prav porabna za nadaljni študij. Ne

rečem, da bi se tudi pri sedanjem zasnutku ne bilo dalo to ali ono drugače razporediti ali spojiti ali celo okrajšati (n. pr. poglavje XXII., XXIII. v 2. pogl., XV. v 3. zvezku).

Neverjetno obsežno poznavanje ogromnega, često težko dosegljivega gradiva, tenkovestna točnost v podrobnostih, trezna in mirna kritika nasprotnih naziranj in solidno utemeljevanje lastnih trditev — to so vrline, ki odlikujejo ta zvezek prav tako kot njegova prednika.

F. K. Lukman.

Eisenhofer, Dr. Ludw., **Katholische Liturgik.** (Herders Theolog. Grundrisse.) 12^o (XII + 322 S.), Freiburg i. Br. 1924, Herder.

Pod naslovom »Theologische Grundrisse« je začel Herder izdajati vrsto bogoslovnih knjig, ki so pisane znanstveno, a so manjše po obsegu, zato pa bolj poceni. Liturgiko je napisal profesor Eisenhofer, ki se je pokazal strokovnjaka v tej vedi že pred leti, ko je nanovo izdal veliko delo Thalhoferjevo. Jasni pojmi odeti v preprosto lepo besedo so posebna vrlina pisateljeva. Svete obrede, zlasti sv. mašo razlaga stvarno in historično; tisti bohotni simbolizem, ki so ga uvedli liturgiki srednjega veka, v celoti odklanja: govori o njem samo toliko, kolikor je potrebno, da moremo umeti razvoj nekaterih liturgičnih oblik in molitev. Tvarino obravnava na kratko, a strogo znanstveno; povsod zajema iz prvih virov in za vsako poglavje navaja zadevno literaturo. Teologi, ki jim je knjiga najprej namenjena, jo bodo z velikim pridom uporabljali. Eisenhofer je večji voditelj v liturgični vedi. Knjigo priporočam.

K priporočilu samo nekaj opazk. Med literaturo, ki jo pisatelj navaja za sv. mašo, nisem našel nove, klasične knjige o sv. maši, Mauritius de la Taille, S. J., *Mysterium fidei* (Paris 1921). Kanon, zlasti molitve po konsekraciji (*Supra quae*), bi bil pisatelj morda še bolj jasno razložil, ko bi bil porabil, kar piše o tej stvari de la Taille. — Razmerje med Kristusom in mašnikom je označil pisatelj na kratko tako, da mu je Kristus »primäres Subjekt der Liturgie«, oseba mašnikova pa »sekundäres Subjekt« (str. 2). Ali ne bo tako poznamenovanje rodilo prej zmede nego jasnost v pojmovanju zveze med Kristusom in mašnikom? — Rubriko v misalu in kanon 821, ki veli, da mašnik sv. maše ne sme začenjati prej nego eno uro pred zoro, tolmači pisatelj: »zora« je čas, ko ljudje vstajajo na delo, in se sklicuje na odluk C. R. n. 614 (str. 166). Toda tisti odluk z dne 18. sept. 1634 govori samo o severnih krajih, kjer po leti ni zore; za naše kraje tako tolmačenje ne velja. — »Praefatio« se tako imenuje, ker je uvod v kánon (weil Einleitung zum Kanon, str. 207). Tako navadno govorimo, a v znanstveni liturgiki bi želeli pojasniti, kaj je beseda »praefatio« prvotno pomenila v starem kulturnem jeziku. V knjigi pogrešamo poglavja o ljudskih pobožnostih (o rožnem vencu, o križevem potu). — *Sacerdotale Romanum* dominikanca Alberta Castellana je bil prvič natisnjen l. 1523, ne l. 1537 (str. 19). — Na str. 58. treba čitati Tertullian, de corona milit. c. 3, ne c. 4. — Na str. 67 pravi pisatelj, da rabijo Slovani besedo Cervovj za nemško Kirche; to je pač samo tiskovna napaka.

Fr. Ušeničnik.

Braun Joseph S. J., **Liturgisches Handlexikon.** Zweite, verbesserte, sehr vermehrte Auflage. 1924. Verlag Jos. Kösel & Fried. Pustet, Regensburg. 8^o. S. 399.

Zanimanje za liturgijo raste bolj in bolj. To nam priča cela vrsta knjig, ki so izšle v zadnjih letih. Ko pa čitamo te knjige, nas večkrat

motijo nenavadni izrazi, ki jih umejemo komaj napol ali pa še ne. Cerkev je sprejela te izraze v liturgijo v kulturni dobi, ki je že davno utonila za nami. Zato ti izrazi zlasti laiku tako tuje zvené, da si ne more ob njih nič pravega misliti. P. Braun je torej ustregel živi potrebi, ko je vse te izraze iz liturgije zbral, lepo uredil in na kratko, pa lahko umevno razložil. Obdelal je enako skrbno liturgijo vzhodne in zapadne cerkve. Za poskušnjo sem iskal v leksiku zlasti nenavadne besede vzhodnega obreda. Našel sem vse, kar sem želel. Za posamezne članke avtor ne navaja virov, dodal pa je ob koncu natančen seznam virov in literarnih pomočkov od najstarejše dobe do naših dni. Knjiga bo dobro služila teologu in izobraženemu laiku, ki se bavi s proučevanjem liturgije.

Želel pa sem ob čitanju knjige, da bi avtor v novi izdaji članke bolj umeril pomenu te ali one reči v liturgiji, da bodo članki daljši, krajši, kakor je že stvar bolj ali manj važna. To umerjenost v sedanji izdaji nekoliko pogrešamo. Naj navedem zgled. Majhen del liturgične obleke, manipelj, nam avtor opisuje v treh celih stolpcih. Za važno in ne tako lahko poglavje o simbolizmu liturgičnih obredov pa je odmeril samo dobro polovico stolpca. Ta relativna neenakost naj bi se v novi izdaji izravnala.

Fr. Ušeničnik.

Braun Jos., S. J., *Das Memoriale Rituum Benedikts XIII.* Nach der jüngsten Editio typica Benedikts XV. übertragen, bearbeitet und mit Einleitung versehen. 12^o, 160 str. Regensburg 1923. Verlag Jos. Kösel & Friedr. Pustet K-G.

Mali obrednik, memoriale rituum, je izdal Benedikt XIII. l. 1725 in določil, kako naj se vrši sv. opravilo na svečnico, pepelnico, cvetno nedeljo in zadnje tri dni velikega tedna v onih župnih cerkvah, kjer mašnik nima diakona in subdiakona. Prvotno je bil mali obrednik namenjen samo manjšim cerkvam v Rimu. Pij VII. ga je l. 1821 dovolil za vse župne cerkve latinskega obreda. V cerkvah, ki niso župne, pa smejo mali obrednik pri funkcijah velikega tedna rabiti le s posebnim dovoljenjem rimske stolice. — Nova tipična izdaja je izšla po ukazu Benedikta XV. l. 1920.

P. Braun je prevedel to novo izdajo malega obrednika, knjigo zelo pregledno uredil, opremil jo z nekaterimi pripombami, v uvodu pa pojasnil zgodovino in pomen malega obrednika. S tem je ustregel župnikom, ki pri funkcijah velikega tedna nimajo diakona in subdiakona in si morajo pomagati z dečki-strežniki. Za liturgične tekste je p. Braun sprejel v knjižico latinsko besedilo poleg nemškega prevoda. Če duhovnik nauči dečke latinsko čitati, ga morejo, z knjižico v roki, pri sv. opravilu z lahkoto spremljati, mu odgovarjati pri molitvah in z njim izmenoma moliti psalme in antifone.

V uvodu sem opazil majhno netočnost. P. Braun piše (str. 13): Če pri peti maši ni diakona in subdiakona, sme peti epistolo celó ministrant, ki ni niti klerik. — Za to misel navaja v oklepaju dekret C. Rit. n. 3350. Toda iz dekreta to ni razvidno. Rubrika v misalu (VI, n. 8) veli: če mašnik poje mašo »sine sacris ministris«, naj poje epistolo »Lector« oblečen v superpelicej. Kaj pa če ni lektorja? K temu vprašanju je odgovorila C. Rit. 23. aprila 1875 (decr. auth. n. 3350): »Quod cum Missa cantetur sine Mini-

stris et nullus sit Clericus inserviens qui superpelliceo indutus Epistolam decantet iuxta Rubricas, satius erit quod ipsa Epistola legatur sine cantu ab ipso Celebrante.»
Fr. Ušeničnik.

Potek in sklepi tretje ljubljanske Sinode, ki jo je pripravil in od 25. do 29. avgusta l. 1924 vodil † Anton Bonaventura, škof ljubljanski. 8^o. 166 str. V Ljubljani 1924. Založil škof. ordinariat.

Prva sinoda v slovenskem jeziku! Že zaradi tega je knjiga zagotovljena zgodovinska vrednost; ima jo pa še prav posebno vsled bogate in dalekosežne vsebine. Potek sinode je opisan na 10 straneh, vsa ostala knjiga vsebuje sklepe, ki niso nič drugega kakor izvršilna naredba k novemu cerkvenemu zakoniku. V 11 poglavjih obsegajo namreč vso duhovnikovo vzgojo, življenje, dolžnosti in delovanje. Ko se bodo sklepi v škofiji začeli izvajati (od 12. apr. t. l. se prične njih obvezna moč), bo ljubljanska škofija zgledno urejena po predpisih v duhu Codicis Juris Canonici. Tako se bo veliko zakonodajno delo Pija X. v svojem praktičnem pomenu videlo. Sklepi sinode so tudi točna slika razmer in potreb v ljubljanski škofiji in morejo služiti vsaki drugi sinodi za zgled. Občudovanja vreden je pa ljubljanski škof, ki je vso ogromno tvarino sinode tako praktično in jasno pripravil, da so se sklepi brez daljših debat sprejeli v popolnem sporazumu in edinosti duhovništva in škofa.

R.

Baeumker Cl. und Bodo Sartorius Freih. v. WALTERSHAUSEN, **Frühmittelalterliche Glosse des angeblichen Jepa zur Isagoge des Porphyrius**. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. XXIV, H. 1.) Str. 60. Münster i. W. 1924. Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung.

Te glose so se izkazale kot izpiski, zlasti iz Boetija, zato je dosedanja misel (po Cousinu in Prantlu) o samostojnem pomenu neznanega glosatorja za razvoj nominalizma in realizma neosnovana. Dokazuje nam pa mogočni vpliv Boetijev na zgodnji srednji vek in podaja nazoren zgled iz tedanjega šolstva. Objava sama je pa nov dokaz nemške akribije in kritičnosti. (Žal, da je Cl. Baeumker, izdajatelj znamenitih »Beiträge«, medtem preminil.)
A. U.

Beležke.

Škofijska udruženja v Franciji. — Z encikliko »Maximam gravissimamque« od dne 18. jan. 1924 (A. A. S. XVI [1924], 6—24) je Pij XI. dovolil v Franciji ustanavljanje škofijskih udruženj (associations diocésaines) in s tem rešil eno glavnih spornih zadev v zakonu ločitve cerkve in države. Našla se je oblika teh udruženj, ki ne nasprotuje cerkvenemu pravu in o kateri je državna oblast francoske republike izjavila, da ne nasprotuje zakonom Francije. Prvotna od kulturnobojne vlade namenjena kultura društva je Pij X. z encikliko

»Vehementer« 11. febr. 1906 energično zavrzel. Po bistveni spremembi statuten dovoljuje zdaj papež osnavljanje teh združenj vsaj za poizkušnjo. Pravila, odobrena od sv. očeta, obsegajo 23 členov in so v marsikaterem oziru prav zanimiva.

Namen škofijskih združenj je skrbeti za kritje stroškov katoliškega bogoslužja v najširšem pomenu besede (čl. 2). Skrbeti morajo, da nakupijo ali najmejo poslopja, ki so potrebna za javno bogoslužje v škofiji, za škofovo stanovanje in njegovo pisarno, za onemogle in bolne duhovnike, za duhovsko in deško semenišče. Nadalje morajo združenja skrbeti za primerne dohodke aktivni in upokojeni duhovščini in za plačo drugim cerkvenim uslužbencem (čl. 3). Združenje pa nima absolutno nobene ingerence na organizacijo bogoslužja, na vodstvo škofije, na imenovanje in umeščanje svečnikov (čl. 4).

Člani so: 1. škof, ki je združenju ipso iure predsednik z obširnimi pravicami; 2. redni člani, katerih sme biti kvečjemu 30 in ki morajo imeti vsi svoje domovanje v škofiji; 3. častni člani, katerih število ni omejeno in smejo biti tudi izven škofije. Samo redni člani imajo pravico udeleževati se občnih zborov in na njih glasovati. Letni prispevek znaša najmanj 5 fr., ki se lahko vplača enkrat za vselej z glavnico 500 fr. (čl. 5. in 4.). Redni član more biti le oni, katerega predlaga škof v sporazumu z upravnim svetom svoje škofije (consilium administrationis, kan. 1520) in ki dobi na glavni skupščini združenja večino glasov. Cerkvene kazni, ki člana dolete, mu vzamejo vse pravice (čl. 7. in 8.).

Vodstvo združenja ima v rokah svet, ki sestoji iz škofa kot predsednika in 4 članov, od katerih eden mora biti generalni vikar, eden pa vzet iz stolnega kapitlja. Postavljeni so za šestletno dobo (čl. 10.).

Sredstva združenja se stekajo iz članarine, raznih zbirk, iz dohodkov ustanovnih glavnih ter druge premoženjske in nepremične imovine, iz testamentarnih naklonitev — najemnina cerkvenih sedežev gre le dotični cerkvi sami. Dohodke razdeljuje škof po potrebi in v svrhe določene po statutih (čl. 17. in 18.). Odvišni dohodki se deloma združujejo v rezervni fond, deloma se porabljajo za nakup, zidavo, opravo in popravo cerkvenih poslopij (čl. 19.). Račune pregledujejo trije člani škofijskega upravnega sveta ter poročajo o reviziji na glavni skupščini (čl. 20.).

Rožman.

Dostavek k razpravi o oglejskem obredniku v ljubljanski škofiji (BV 1924, str. 122—123). — Škof Hren je l. 1613 izdal liste in evangelije, ki jih je uredil, ne po rimskem, ampak še po oglejskem misalu. Vendar je že l. 1604 v oni znameniti gornjeograjski sinodi, pri kateri je dekret tridentinskega zbora »Tametsi« o sklepanju porok dal razglasiti v slovenskem prevodu, obenem tudi odredil, naj duhovniki po možnosti rabijo rimski misal, zakramente pa delé po rimskem ali oglejskem obredu: »Sacramenta ex ritu et norma Sacerdotalis Romani vel Agendae veteris Aquileiensis hucusque pie usurpatae admini-

strent«. Odlok daje mašnikom sicer na voljo, da izvršujejo sveta opravila po rimskem ali oglejskem obredu; želja škofova pa se kaže v drugem odloku, ki veli, naj vsi dušni pastirji poleg rimskega katekizma kupijo »Sacerdotale Romanum« in ga marljivo proučujejo: Catechismum Romanum ad Parochos et »Romanum Sacerdotale omnes Curati emant sibi que familiare faciant«. No duhovniki so uporabljali svobodo, ki jim jo je sinoda pustila, in minulo je še več desetletij, predno se je pri nas udomačil rimski obred. To sem podrobno pokazal v razpravi o oglejskem obredniku v ljubljanski škofiji. (Navedene odloke glej v ljublj. škof. arhivu; odloke je v posnetku, slovenski prevod dekreta »Tametsi« pa do besede priobčil V. Steska, Čas 1912, 49 s.; gl. tudi Kidrič, Časopis 1924, 94).

F. U.

Preganjanje krščanstva v Rusiji.

Za praktično uporabo (za govore in predavanja) podam tukaj pregled cerkvenih dogodkov v Rusiji po l. 1917.

V sovjetski Rusiji je okoli 2 milijona rimskih katoličanov v štirih škofijah: nadškofija mogilevska (s sedežem v Petrogradu), škofije Minsk (Belorusija), Žitomir (Ukrajina), Saratov (Tiraspol; nemški kolonisti); v sovjetsko Ukrajino segata poljski škofiji Luck in Kamenec. A sedaj ni v Rusiji niti enega katoliškega škofa. Mogilevski nadškof Ropp je bil izgnan l. 1920; njegov pomožni škof Cieplak je bil 25. marca 1923 obsojen na smrt, a l. 1924 izpuščen in izgnan. Lisowski, gen. vikar škofije v Minsku, je l. 1922 umrl v ječi v Moskvi. Fjodorov, generalni vikar katoliških Rusov vzhodnega obreda, je bil l. 1923 obsojen v desetletno ječo; vsi njegovi duhovniki so ali v ječi ali v izgnanstvu.¹ Boljševiki smatrajo cerkveno zedinjenje za največjo nevarnost proti »antireligiozni fronti«.

Ruska pravoslavna cerkev je bila po revoluciji ruske inteligence v začetku 1917 rešena državnih vezi. Poleti 1917 se je sešel cerkveni zbor v Moskvi, obnovil patriarhat (odpravljen pod Petrom Velikim) in ob začetku boljševiške vlade v novembru 1917 izvolil patriarha Tihona.

Tihon, rojen l. 1865 (Vasilij Ivanovič Belavin) je bil l. 1899—1905 škof (nadškof) v Severni Ameriki, potem nadškof v Jaroslavu, Vilni, l. 1917 moskovski metropolit. Cerkveni zbor je 17. novembra 1917 izvolil 3 patriarške kandidate. Po slovesni maši v moskovski cerkvi Krista Spasitelja (19. nov.) je žreb odločil za Tihona, ki je šel v slovesnem sprevedu na Kreml; tam je bil kronan v cerkvi Uspenja (Dormitio) Bogorodice (Uspenska cerkev), kjer so nekdanj kronali carje in patriarhe. Boljševiki takrat še niso bili zadosti močni, da bi mogli ovirati take verske manifestacije. Tihon je pogumno obsojal kruto boljševiško versko preganjanje. Boljševiki so se l. 1921 že

¹ Kraljestvo božje (Apostolstvo sv. Cirila in Metoda 1924), str. 8—12 in 19.

toliko utrdili, da so pričeli odločno nastopati proti patriarhu. Ko je v začetku l. 1922 protestiral proti odvzemanju cerkvenih dragocenosti, so ga internirali v njegovi rezidenci, v dvorcu Sergijevskega samostana v Moskvi. Dne 27. aprila je Pij XI. protestiral proti nasilju nad patriarhom in izjavil, da odkupi one cerkvene dragocenosti, ki se rabijo za službo božjo; denar naj se porabi za gladujoče. Brez uspeha. V maju 1922 je Tihon začasno odložil vladanje cerkve in se umaknil v Donski samostan v Moskvi, kjer so ga boljševiki strogo zastražili (internirali). Med tem časom se je še bolj razvnel notranji razkol v ruski cerkvi (»Živa cerkev«, »Cerkveni prerod«, »Apostolska cerkev«; BV 1923, 95). V maju 1923 je reformistični cerkveni zbor (»Žive cerkve«) obsodil in odstavil Tihona. Sedaj so boljševiki fizično in moralno izmučenega patriarha vrgli v Tagansko ječo (v Moskvi). Življenje je bilo v nevarnosti. Pri boljševiških trgovskih dogovorih z Anglijo, je angleška vlada (Curzon) zahtevala, da morajo prenehati z nečloveškim nasiljem in izpustiti Tihona. Dne 28. junija 1923 je bil rešen iz ječe, a podpisati je moral izjavo, da ne bo več nastopal proti boljševikom; zopet je prevzel vladanje pravoslavne cerkve. Živi v Donskem samostanu pod strogim nadzorstvom, v mnogih težavah in nevarnostih. Notranji razkol v pravoslavni cerkvi ponehuje. A položaj je žalosten.

Boljševiško načelo je boj ne samo proti »klerikalizmu« (proti cerkvi), marveč proti vsaki religiji in proti Bogu: protiverski boj mora biti »i protiklerikalen i brezbožen«. Protiverske slike v »Brezbožniku« obenem s cerkvijo sramoté tudi Kristusa; slikajo Kristusa, kako podpira in blagoslavlja nasilja carske vlade in graščakov, kako blagoslavlja kapitaliste in bogatine, a prezira siromake. Nekatere podrobnosti v preganjanju katoliške in pravoslavne cerkve glej v članku »Boljševiška brezbožnost«.

Vera in morala je v veliki nevarnosti. Z ozirom na to nevarnost je samo po sebi mogoče, da Bog hoče ljudstvo podpirati proti brezbožnosti in nemoralnosti. S tega stališča bi se moglo razložiti obnavljanje svetih podob in kupol, o katerih se zadnji dve leti mnogo piše in govori (Kijev, Odesa, Moskva i. dr.). Verodostojnost poročil je težko kontrolirati.

Tako s tepta vera in morala v deželi, ki se je nekdaj ponosno imenovala »sveta Rusija«. Kot odgovor na to se zbuja zavest, da se morajo kristjani združiti v skupno fronto proti grozeči brezbožnosti.

Praški apostolski nuncij Marmaggi je na Velehradu l. 1924 priporočal: »Molimo za cerkveno edinstvo... Z nami moli tudi Vzhod, predvsem naj z nami moli velika in nesrečna sveta Rusija, katero je sedanji papež Pij XI. imenoval deželo molitve, deželo, ki pozna sladkost in moč molitve.«² F. Grivec.

² BV 1925, str. 92.

Shod za proučevanje vzhodnega bogoslovja.

(Conventus pro studiis orientalibus.)

Na velehradskem kongresu l. 1924 se je sprejela resolucija:

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

Obenem se je sklenilo, da se prvi znanstveni kurz te vrste vrši v Ljubljani. Sestavil se je pripravljalni odbor pod častnim predstvom presvetlega ljubljanskega škofa dr. A. B. Jegliča. Načrt nameravanega kurza se je po apostolski nunciaturi v Belgradu sporočil svetemu očetu Piju XI., ki je z veseljem odobril nameravani shod. Prvi evropski strokovnjaki so obljubili sodelovanje in v soglasju z odobritvijo svetega očeta sklenili, da naj ima nameravani kurz značaj internacionalnega znanstvenega shoda.

Ako ne nastanejo kake nepričakovane zapreke, se bo shod vršil od 12. do 16. julija 1925. S sodelovanjem inozemskih strokovnjakov se je sestavil naslednji načrt programa:

Programma

Conventus pro Studiis Orientalibus

Ljubljanae, 12—16 julii 1925.

Die Dominica, 12 julii:

Ante meridiem:

1. Liturgia (missa) sollemnis orientalis.
2. Inauguratio Conventus.

Post meridiem:

1. Consultationes praeviae eruditorum.
2. Academia in honorem SS. Cyrilli et Methodii.

13. julii:

Ante meridiem:

1. De membris Ecclesiae (P. Th. Spáčil).
2. De corpore Christi mystico (P. Michael d'Herbigny).
3. De unitate Ecclesiae (Dr. Fr. Grivec).
4. De primis seminibus ecclesiologiae orientalis (P. A. Guberina-Makarska).

Post meridiem:

1. Znanstvene osnove cerkvenega edinstva (Lingua slovenica vel croatica).
2. Responsa ad quaestiones auditorum. Discussio.
3. Quaestiones methodicae et practicae.

Vespere:

1. Adoratio SS. Eucharistiae.
2. Praelectio imaginibus illustrata.

14. julii:

Ante meridiem:

1. De hodierno statu Ecclesiarum et rituum orientalium (P. R. Janin).
2. De ritu liturgiae (missae) graeco-slavicae (Ep. Dr. J. Bocjan).
3. De cultu SS. Eucharistiae in Oriente (P. S. Salaville).

Post meridiem:

1. Praelectiones slovenicae et croaticae.
Cetera sicut die 13. julii.

15. julii:

Ante meridiem:

1. Exemplar ideale sacerdotale et monasticum Orientalis Graeci — usque ad saec. IX (P. M. Viller).
2. Conspectus historicus disciplinae monasticae graeco-slavicae post saec. XI.
3. De hodierna disciplina sacerdotali et monastica apud catholicos graeco-slavicos (P. Ivan Višošević O. S. Basilii M.).

Post meridiem:

Sicut diebus 13. et 14. julii.

16. julii:

1. Consultationes eruditorum et professorum de methodo atque organisatione Studiorum Orientalium.
2. Consultationes de Apostolatu SS. Cyrilli et Methodii.

Shod bo namenjen profesorjem bogoslovja, vsem duhovnikom, zrelejšim bogoslovcem in svetnim izobražencem. Podal se bo uvod v proučevanje vzhodnega cerkvenega vprašanja; razpravljala se bodo važna metodična, praktična in znanstvena vprašanja. Profesorji bogoslovja se bodo posvetovali, kako bi se mogli pri bogoslovskem pouku in znanstvenem delu uspešneje ozirati na vzhodno bogoslovje. V inozemstvu je mnogo zanimanja za to prireditve.

Slovenski in hrvatski duhovščini priporočamo, da naj se že sedaj zanima in pripravlja za ta shod; proučuje naj se domača literatura o tem vprašanju in naj se o tem razpravlja pri duhovskih konferencah. S shodom bodo združene molitve za cerkveno edinstvo.

Gospodje, ki se nameravajo shoda udeležiti, naj to sporoče na naslov: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, Ljubljana, Rožna ulica 11.

Naznanila BA in uprave BV.

Gg. naročnike vljudno vabimo, da po možnosti vsi pristopijo kot podporni člani k BA. Za vplačani znesek 50 Din prejemajo BV in dobivajo pri vseh publikacijah, ki jih izda BA 10% popusta.

Oni gg. naročniki, ki še niso poravnali naročnine, naj to store prav kmalu. Ker so se po novem letu tiskarski stroški zopet za 10% zvišali, bo uprava prisiljena zvišati naročnino sredi leta, ako ne store prav vsi naročniki svoje dolžnosti do lista. Zelo dobrodošla so preplačila in darovi za tiskovni sklad BA.

Kot najnovejši književni dar je BA izdala Sv. pismo Novega zakona, prvi del (priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak, dr. A. Snoj). Ker so zlasti gg. duhovniki to knjigo že težko pričakovali, upamo, da bodo prav pridno po njej segali (cene gl. na zadnji strani ovitka).

Za tiskovni sklad so darovali: Dr. A. B. Jeglič, škof ljubljanski, 150 Din; Kalan Andrej, prošt, Ljubljana 50 Din; Bernik Fr., župnik, Domžale 50 Din; Dolinar Iv., žup. upr., Sv. Primož na Pohorju (P. Vuzenica) 10 Din; Mr. S. Harwath, London 500 Din; Kete Jan, dekan, Vrhnika 10 Din; Lončarič Jos., župnik, Sv. Jedert (P. Laško) 50 Din; Oblak Jan., kaplan, Borovnica 50 Din; Osolnik Fr., kaplan, Izlake (P. Medija-Izlake) 50 Din; Porenta Jak., kanonik, Novo mesto 10 Din; Žup. urad Reteče (P. Šk. Loka) 40 Din; Skubic Ant., kaplan, Žiri 15 Din; Štrukelj Ivan, župnik, Zg. Tuhinj (P. Šmartno v Tuhinju) 10 Din; dr. Jos. Ujčić, univ. prof., Ljubljana 95 Dtn.

Vsem darovalcem najiskrenejša hvala!

Nota.

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

BOGOSLOVNA AKADEMIJA V LJUBLJANI

je izdala:

I. Dela:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. knjiga: **Sv. pismo Novega zakona. Prvi del**: Evangeliji in Apostolska dela. Po naročilu dr. Antona B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak, dr. A. Snoj. Mala 8° (XV + 431). Ljubljana 1925. Cena v platno vezani knjigi 48 Din; vezani v pegamoid z zlato obrezo zgoraj 60 Din; v pol šagrinu z zlato obrezo zgoraj 84 Din.

II. Razprave:

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

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

3. F. Grivec, **Bolševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi). 8° (15 str.). Din 3.

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