

*Poštnina za kraljevino SHS
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

UREJA

UNIV. PROF. DR. FRANC KSAV. LUKMAN

LETO I

ZVEZEK II

V LJUBLJANI 1920-21

TISKALA JUGOSLOVANSKA TISKARNA

KAZALO

(INDEX)

Razprave (Dissertationes):

- Fabijan, Relativna izvestnost in verski dvom (De certitudine relativa et dubio in fide) 113
 Ujčić, Nauk o odpustnem grehu (Doctrina de peccato veniali) 133
 Lukman, Sv. Ignacija Antiohijskega list Smirčanom 7, 1 (S. Ignatii Antiochensis Epist. ad Smyrnaeos 7, 1) 156

Prispevki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae):

- Dušno pastirovanje potom mladinske organizacije (G. R.) 162
 — Novi cerkveni zakonik in prvo sveto obhajilo otrok (Fr. Ušeničnik) 164 — Spokornik iz tuje dieceze in rezervati (F. U.) 168 — Sv. izpoved redovnic (F. U.) 169 — Avtentične razlage kanonov cerkvenega zakonika: 1. Ponavljanje župnijskega izpita. 2. Poziv odsotnega župnika k odpovedi. 3. Prodaja cerkvene imovine (G. Rožman) 170 — Nastavljanje kaplanov po novem kodeksu (G. Rožman) 171 — Pojasnilo k postni zapovedi (F. U.) 173 — Postna zapoved za ljubljansko in lavantinsko škofijo leta 1921. (F. U.) 173 — Odpustki petih lavretanskih litanij (R.) 174 — Dva zgleda o molitvi (V. Čadež) 175 — Prilika o krivičnem oskrbniku (A. Snoj) 175 — Resna beseda o mašniškem celibatu (F. U.) 177

Razgled po krščanskem svetu (Orbis christiani memorabilia):

- »Češka narodna cerkev« (K.) 178 — Institutum pontificium orientale (F. G.) 181

Slovstvo (Literatura):

- a) Pregled: »Corpus Catholicorum« (F. K. Lukman) 182
 b) Ocene in poročila: Pope, The catholic Students »Aids« to the Bible (M. Slavič) 184 — Jellouschek, Johannes von Neapel (P. A. Tominec O. F. M.) 185 — Batiffol, La paix constantinienne (F. Grivec) 187 — Denzinger, Enchiridion Symbolorum¹³; Rouët de Journel, Enchiridion patristicum³ (F. K. Lukman) 188 — Marković, Pravoslavno monaštvo i manastiri v srednjevjekovnoj Srbiji (F. Grivec) 188

Dr. Jan. Fabijan — Ljubljana.

Relativna izvestnost in verski dvom.

(De certitudine relativa et de dubio in fide.)

Tractationis summa. 1. Ad fidem praerequitur certum iudicium credibilitatis, fundatum in certa cognitione motivorum credibilitatis. — Quaestiones ergo ponuntur: 1. an sufficiat certitudo relativa; 2. quid de dubio exoriente in transitu a certitudine relativa ad absolutam, quid de defectu a religione catholica ad sectam heterodoxam sentiendum sit.

I. 2. Certitudinis absolutae explicatio datur. — 3. Certitudo relativa per exempla explicatur eiusque conditiones et motivum principale auctoritas humana evolvitur. — 4. Haec certitudo legitima esse ostenditur, periculum relativismi subiectivi abesse declaratur.

II. 5. Evolutione mentis progrediente et insufficientia motivorum perspecta num dubitare liceat. — 6. Doctrina Hermesii et indifferentismi religiosi breviter exponitur. — 7. Nullum catholicum sub magisterio Ecclesiae instructum posse umquam legitime dubitare ex necessitate fidei catholicae, constanter conservandae, quam S. Scriptura et Ecclesia docent, ex multitudine signorum externorum credibilitatis, ex obiecto formali fidei et gratiae activitate in actu fidei, probatur. — 8. Doctrina concilii Vaticani de hac quaestione explicatur. Etiam subiective illum, qui dubitaret vel deficeret a religione catholica esse inexcusabilem ex argumentatione concilii Vaticani probatur. Insuper ex eo quod defectus gratiae ex nostra culpa proveniat et quod fides sit fundamentum omnium virtutum concluditur impossibile esse, ut catholicus sine sua culpa gravi dubitet serio vel deficiat a fide. — 9. Causae dubii ut negligentia instructionis, lectio, conversatio vel inhonesta vita breviter indicantur. — 10. Quomodo psychologice ex relativa certitudine ad absolutam transitus fiat describitur.

III. 11. Conclusio. Necessitas progrediendi in scientia fidei. Necessitas pro sacerdote ut sit sollicitus de sua auctoritate: scientia et virtutibus.

1. Zveličavna vera (fides salutaris) je svoboden nadnaraven dej človekovega razuma, ki pritrdi, prizna in brez dvoma sprejme od Boga razodeto resnico, kloneč v pokorščini pred božjo avtoriteto, ki je nezmotljiva in nevarljiva. Nadnaravnost ima od milosti, ki je za vsako zveličavno dejanje nujna in je

torej zaeno z razumom in voljo tvorno počelo vere; notranja prostost deja vere pa izvira odtod, ker razum (tudi po predloženih logičnih motivih za dej vere) ne pritrdi nujno zaradi pomanjkanja popolne razvidnosti o avtoriteti božji in dejstvu razodetja. Ker je nagib za pritrditev vere logična in moralna božja avtoriteta (*scientia et veracitas*), predmet pa razodeta resnica, ima vera lastnost polne izvestnosti. Tudi razodetje zahteva, da je dej vere trden, neomahljiv, *ex toto corde*.¹ Da pa morem pritrditi kaki sodbi s polnim prepričanjem božje vere, da je resnična, moram biti najprej uverjen, da je dejansko razodeta. Istotako moram tudi spoznati istinitost in naravo božje avtoritete, ki se ji z dejem vere ravno uklonim. Zakaj če razum ne ve, da ta resnica: Bog je eden po naravi, a trojen v osebah, spada med razodete, je pametno tudi ne more sprejeti kot razodeto. In če nisem prepričan o božji avtoriteti, kako ji bom zaupal in zaradi nje sprejel resnico? Zato je za razumno izvestnost vere potrebna sodba: to resnico morem in moram verovati (sodba o verovnosti, *iudicium credibilitatis*). Le če razum spozna neko resnico za tako, ki je dovolj izpričana kot božja beseda, more volja zapovedati razumu, da pritrdi. Da mora ta sodba o verovnosti biti ravno tako izvestna, ni treba razlagati, čeprav je samo nujen pogoj ali logični motiv deja vere, ne pa formalni, notranji.² Izvestna pa je, ako so razvidna nadnaravna dejstva, znamenja, ki so po namenu božjem napravljena ravno za potrjenje razodetja³ (*motiva credibilitatis*, razlogi za verovnost). Prerokbe, čudeži Kristusovi, med temi posebno njegovo vstajenje, razširjanje nauka Kristusovega, čudeži apostolov pričajo o razodetem nauku. Toliko jih je in tako sijajne priče bogozvirnosti nauka Kristusovega so, da je na njih osnovana sodba popolnoma izvestna. To obilnost prič in torej objektivno resničnost katoliškega krščanstva predpostavljamo v tej razpravi. Izvestnost sodbe o verovnosti je razmerna spoznanju teh zna-

¹ Act. 8, 37.

² Denz. - Bannw.¹² nn. 1790. 1791. 1812.

³ Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum (cfr. Rom. 12, 1) esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata. Vat. s. 3 c. 4 (Denz. - Bannw.¹² n. 1790).

menj in dokazov. Kdor razmišlja sam, preiskuje in spozna tako, da so dogodki zanesljivi in dokazi trdni, dobi znanstveno izvestnost. Navadno pa ne more vsak posameznik natančno preštudirati cele apologetike, filozofije ali vsaj enega vprašanja, da bi prišel do jasne znanstvene ugotovitve enega čudeža, ampak spozna pač absolutno veljavne motive, a brez popolne natančnosti. Temu se zbude potem lahko pomisleki, ki ga motijo, dasi ve, da so neutemeljeni, ali sliši ugovore, ki jih ne zna rešiti. Izvestnost je neko stanje razuma, trdnost pritrditve objektivni resnici brez dvoma, da bi nasprotna trditev bila res utemeljena. Ker je pa odvisna od razvidnosti objektivnih razlogov, ki sodbo utemeljujejo, in je ta razvidnost lahko v subjektivnem oziru večja ali manjša, ima tudi izvestnost razne stopnje, je večja ali manjša. A vsaj možna mora biti objektivna znanstvena razvidnost, torej možna znanstvena izvestnost za vsako trditev, ni pa nujna za vsak razum, tako da bi imel ali le znanstveno razvidnost ali pa nobene, da bi torej le čisto samostojno spoznal razloge, v katerih korenini sodba, in bi sicer ne mogli govoriti upravičeno, da ima izvestnost in je torej pametno prepričan o tej ali oni resnici. Govorimo čisto konkretno! Prepričanje, ki ga ima večina ljudi o bivanju božjem in o božji vsevednosti in resničnosti, izvira iz spoznanja omejenega sveta, življenja itd. Ne znajo pa vsi razviti teh dokazov do zadnjih samoposebi razvidnih načel in tudi ne bi znali rešiti vseh ugovorov. Razlike ni bistvene med tema dvema načinoma izvestnosti, obe slonita na istih motivih, le da je eno spoznanje popolnejše kakor drugo. Možno pa je še trdno prepričanje, izvestna sodba, ki sloni na subjektivno, ali bolje za tega človeka s to izobrazbo, s temi zmožnostmi sicer zadostnem razlogu, a objektivno splošno pa ne in bi torej tudi vsakemu razumu ne moglo biti zadostno. Motiv, ki daje otroku trdno prepričanje, avtoriteta matere, njeno zatrdilo, ta motiv ne more biti in ni vsakemu odraslemu zadosten. Otrok sliši od matere: Bog je. Ker popolnoma zaupa materi, da mu resnico govori, je trdno prepričan o tej resnici. Avtoriteta matere ali očeta je zanj glavni in najprej edini motiv za sodbo o verovnosti tudi razodete resnice. Ali je izvestnost sodbe, ki temelji na takem motivu, zadostna za nadnaravni in nadvse izvestni dejave? To je prvo vprašanje. S tem v zvezi potem vprašamo: Je li kdo upravičen dvomiti za

čas, ko išče absolutno zadostnih dokazov in dejstev za sodbo o verovnosti?⁴

I. Relativna izvestnost.

2. Vzemimo praktične zglede za analizo verske izvestnosti! Najprej moža-filozofa, ki se je preboril od brezvernosti do spreobrnjenja h katolicizmu. Po razmišljanju o svetu je prišel do jasnih dokazov za bivanje božje in potem tudi do možnosti razodetja. Dejstvo, da se večinoma vsa verstva sklicujejo na božje razodetje, rodi vprašanje, ali je sploh kako razodetje res historično dano. Razodetja nekaterih verstev že vnaprej lahko izloči vsled njihovega jasnega nasprotstva z načeli razuma. Ko spozna historično zanesljivost virov, spozna in prizna čudeže, pride do prepričanja, da se je Bog razodel po Kristusu. Ko se še iz zgodovine prepriča o božjeizvirnem značaju katoliške cerkve, ima on znanstveno izvestno s o d b o: Ta verska trditev, za katero zahteva cerkev neomahljive pritrditve zaradi božje avtoritete, ki je govorila, je meni zadosti izpričana, morem jo verovati. Ker je treba Bogu verovati, zato je tudi potrebno, čednostno, da verujem. Ta znanstveno izvestna sodba ali znanstvena vera o dejstvu razodetja in božji avtoriteti se more pridobiti na razne načine po raznih krajših ali daljših potih, vedno pa je potrebno, da je spoznan vsaj en nadnaraven pojav, ki objektivno izpričuje nadnaravno dejstvo razodetja. Zveza med pojavom in razodetjem mora seveda biti očitna. Narava pojava in zveza tega pojava z dejstvom razodetja sta

⁴ Ne bomo preiskovali v tej razpravi, ali so motivi za verovnost in na njih osnovana sodba o verovnosti formalni vzrok verskega deja ali so predvsem nujen pogoj in vzrok le z ozirom na udejstvitev (*quoad exercitium*); zadostuje, da so splošno popolnoma nujen pogoj in je od eksistence njihove izvestnosti odvisna tudi eksistenca, ne stopnja izvestnosti deja vere. Ravno tako ne moremo sedaj razlagati, da je izvestnost, ki jo imamo o motivih in njih zvezi z dejstvom razodetja le moralna, ker sloni na zgodovinskem dokazovanju, izvestnost o avtoriteti božji pa lahko popolna, metafizična. Vprašanje, ali je dejstvo razodetja tudi notranji nagib za dej vere, ali je razvidnost spoznanja tega dejstva in božje avtoritete nagib in ali mora biti zato dejstvo in avtoriteta božja obenem z resnico soverovana, tudi niso nujna za našo razpravo. Gre le za vprašanje, ali morejo nekateri motivi, ki splošno niso zadostni, biti pri nekaterih ljudeh zadostni in jim osnovati zadostno izvestnost za akt vere, ki mora biti pameten, razumen in nadnaraven.

mu tako razvidna, da je iz tega zanj jasna nemožnost zmote, izključenje nasprotnega dejstva. To so pa ravno elementi, ki jih dobimo po psihološki analizi izvestnosti.

A malo je ljudi, ki bi se mogli pečati s tako natančnim študijem dokazov, bodisi umskih bodisi historičnih, za popolno resničnost krščanstva. Saj je iz izkustva popolnoma razvidno, da se ne more vsak uglobiti v resnice in v dejstva, katera tako-rekoč hranijo vsak dan njegov um in praktično življenje, ne more se tako uglobiti, da bi se znanstveno samostojno prepričal o vseh temeljih.

Koliko našega znanja sloni na človeški veri! Če bi odšteli vse znanje, ki ga imamo po veri in pustili samo samostojno pridobljene in preizkušene znanstvene resnice, bi bogastvo našega uma v znanstvenem oziru ne bilo veliko.⁵

Navadno verniki nimajo take razvidnosti za verovnost. Poznajo dokaze za bivanje božje iste kakor znanstvenik filozof ali teolog, tudi so ti prepričevalni zanje, a jih ne morejo razviti in vsestransko utemeljiti, tudi na razne ugovore ne morejo dati vedno odgovora. Tudi motive za dejstvo razodetja poznajo, in sicer objektivne, absolutno veljavne, ne sicer popolnoma znanstveno, vendar samostojno. Navadni motiv je katoliška cerkev sama na sebi, pa tudi v kolikor ona priča in oznanja čudeže Kristusove in druge motive za verovnost. Vatikanski zbor je objektivno zadostnost tega motiva tudi določil. »Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per filium sum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnoscere. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhau-

⁵ Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae VIII*³ (Friburgi Brisg. 1910) 133. »Sicut namque in veritatibus quibusdam naturalibus, disponente providentia Dei naturali, totum genus humanum citra demonstrationem scientificam habet plenam certitudinem, quae inquisitione philosophica potest quidem in suis fundamentis amplius et distinctius explicari, sed nullis apparentibus rationibus labefactari, ita divina bonitas et sapientia in ordine providentiae supernaturalis disposuit... Coll. Lac. VII 533.

stam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile.«⁶

3. Vkljub temu, da so ti motivi, ako jih presojamo objektivno, seveda za vsakega zadostni, ker so sami na sebi nadnaravna zunanja znamenja, kot taka spoznatna in v zvezi z razodetjem, je pa spoznanje teh in izvestnost pri raznih vernikih umevno večja ali manjša, sorazmerno spoznanju motivov in vplivu njihovemu na posameznike. Ta vpliv je pač odvisen od individualno psiholoških dispozicij, od izobrazbe, raznih čednosti: ponižnosti, čistosti itd. Že pri teh motivih torej moremo govoriti o neki sorazmerni izvestnosti, dasi je ta le akcidentalna sorazmernost, ker je motiv absolutno zadosten.

Na kakšnem motivu temelji izvestnost o dejstvu razodetja pri otrocih ali preprostih? Otrok sprejme dejanstvenost razodetja kake resnice zaradi avtoritete matere ali očeta ali kateheta. Najprej pač veruje samo na podlagi materinega pričevanja, njej verjame. Pričevanje matere je zanj prvi motiv in nekaj časa gotovo tudi edini, da je prepričan o Bogu, da verjame, da je Jezus Kristus povedal gotove resnice.⁷

Ravno tako sliši potem v šoli pripovedovati kateheta, da je ta ali ona resnica razodeta. In zopet to sprejme zato, ker je katehet rekel, katehetova beseda ga nagne in utemeljuje v njem sodbo: Da je Jezus Kristus Bog in človek, to morem in moram verovati. A tu ima že širše obzorje. Gre v cerkev, sliši pridigo, vidi druge ljudi okrog sebe, ki vsi verujejo. Tu je avtoriteta večje mase, ki mu daje prepričanje, da je resnično, kar ga uči mati in katehet. Vedno pa je še avtoriteta sama, ki mu priča o dejstvu razodetja. Tudi o čudežih sliši, ki jih je Jezus delal in tako potrdil resničnost svojega nauka. A tudi te sprejme in prizna njih zvezo z božjim naukom vsled pričevanja matere ali kateheta. Mati mu pripoveduje razne stvari, otrok vse enako verno sprejme. Uvidi pa vendar lahko, da mu mati o Bogu, o

⁶ Vat. sess. 3 c. 3 (Denz. - Bannw.¹² n. 1793. 1794).

⁷ Tu ne pride v poštev vprašanje, ali otrok tudi veruje zaradi matrine avtoritete kot notranjega nagiba vere. Definirano je v vatik. cerkvenem zboru, da je formalni predmet verskega deja avtoriteta božja v razodetju. Denz. - Bannw.¹² n. 1811.

razodetju govori resneje in svečaneje kakor o marsikaterih drugih stvareh. Če pa mu mati pove zmotno kaj neresničnega kot resnično ali mu razlaga, kar ni verska resnica kot taka, otrok sprejme vse. Mnogokrat seveda se primeša pripovedovanju marsikaj, kar je morebiti samo pobožno mnenje ali pa pobožna razlaga. Kakor mati sama ali tudi katehet ne loči med resničnim in neresničnim ali razodetim in nerazodetim, še manj seveda more otrok, ampak iz zaupanja do matere in kateheta, ali iz prepričanja, da je to res, kar vsi ljudje verujejo, kar jih on pozna, tudi sam tako veruje. Zaupa materi, ker ve, da je mati, da ga ljubi, da ona skrbi zanj, ker je direktno zavedno prepričan, da ona veliko ve, da, da vse ve.

Tudi drugim ljudem zaupa, posebno vzgojiteljem. A seveda je otrok predvsem receptiven, ne še refleksiven. In tudi resnice same, dokler ni zadosti poučen, veruje ali bolje rečeno ponavlja, ker je mati to rekla ali katehet. Dokler nima pojmov: božja vera, verovati Bogu zaradi tega, ker je Bog to rekel, toliko časa seveda tudi o teološki veri ne more biti govora. A te pojme kmalu dobi. Potem ostane avtoriteta matere, kateheta in drugih še vedno glavni njegov vir za verske resnice in tudi glavni nagib, da si stvori trdno sodbo: To je Bog razodel, torej hočem verovati. Da bi dvomil o tem, ali je ali ni tako, kakor mu mati pripoveduje, o tem ni sledu. Seveda je pričevanje matere v objektivnem oziru združeno s pričevanjem cerkve in nauk kateheta ali pridigarja v soglasju z naukom vesoljne cerkve. Cerkev pa je s svojimi lastnostmi in znamenji priča in zadostni dokaz za nadnaravnost nauka. A otrok cerkve kot take še ne more spoznati. Kristusovi čudeži so največji dokaz razodetja, za vsakega človeka imajo prepričevalno moč. Otrok tudi sliši o čudežih, a prepričanje o njih zgodovinski resničnosti izvira večinoma iz vere v materino ali katehetovo pričevanje. V tem slučaju korenini izvestnost njegove sodbe o verovnosti sicer v objektivno splošno veljavnih motivih; a vendar predvsem mati ali katehet mu priča, da so se res zgodili in da so se zgodili v potrjenje razodetja, torej sloni njegova izvestnost končno na avtoriteti enega človeka. Počasi se njegov obzorni krog vedno bolj širi in spozna tudi iz pripovedovanja ali čitanja število katoličanov, ki so soglasni v priznanju razodetja; duhovniki, škofje, papež, milijoni ljudi, med njimi modri, učeni, pobožni: človeška avtoriteta cerkve, ki je historična priča in oznanjevalka Kri-

stusovih čudežev. Od te pa je lahko priti potem do njene božje avtoritete.⁸

Ali drug zgled! Misijonar oznanjuje poganom Kristusov nauk. Nima nadnaravnih dejstev na razpolago, da bi pred njimi potrdil resničnost razodetja. Samo pripoveduje jim o čudežih, o katerih pa seveda nevedni pogani ne morejo preiskovati, ali so resnični ali ne. Ugled misijonarja je navadno motiv, ki jih pridobi za krščanstvo. Njegova požrtvovalnost, nesebičnost, dobrota so jim dokaz, da ne laže, ko jim pripoveduje o razodetju, o čudežih in verskih resnicah.

4. Ali je ta relativna izvestnost o motivih za verovnost in torej relativna izvestnost sodbe same zadostna za vero? Vera mora biti izvestna, nad vse trdna. Protislovno pa bi bilo zahtevati trdno pritrnitev razuma neki sodbi kot razodeti, o kateri morem upravičeno dvomiti, da je razodeta. In zato ni dosti za izvestnost vere samo mnenje, da je morebiti resnica razodeta, samo na verjetnih dokazih in dejstvih sloneča sodba o verovnosti. Čeprav ni izvestnost vere sorazmerna trdnosti motivov ali sodbe o verovnosti, vendar so ti nekako logičen in tudi psihološki motiv, v kolikor jih namreč pred dejem vere moram spoznati in me nagibajo, navajajo, da verujem Bogu. In zato je od Inocencija XV. bil obsojen stavek: *Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet ne non sit locutus Deus*. Ravno tako je obsojen v dekretu »*Lamentabili*« stavek: *Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum*.⁹ Ali pa ni tudi relativna izvestnost le neka velika verjetnost in prepričanje samo z verjetnimi dokazi in motivi?

Prava izvestnost vključuje dvojno: trdnost prepričanja brez bojazni, da se motimo, in nujno zvezo tega prepričanja z objektivno resničnostjo. Prepričanje o dejstvu razodetja se opira na spoznanje nadnaravnih dejstev in pojavov, na spoznanje njihove historične in relativne resničnosti ali zveze z dej-

⁸ *Quamvis enim fideles rudiores motiva omnia credibilitatis distincte non noverint nec ipsi ea valeant explicare, noverunt tamen modo ipsis accommodato unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam et in hac semper iis ob oculos versatur incommutabile, plene sufficiens et certum credibilitatis motivum...* Coll. Lac. VII 533.

⁹ *Denz. - Bannw.*¹² nn. 1171. 2025.

stvom razodetja. Ako vzamemo sedaj slučaj relativne izvestnosti, vidimo, da avtoriteta matere ne more biti popolnoma zadostna in splošno zanesljiva priča, dokaz in potrdilo razodetja. Tako znanje kakor tudi resničnost nista popolnoma zanesljiva. Ravno tako pri pričevanju duhovnika ali več ljudi možnost zmote ni izključena. Ker je sama v sebi zgolj človeška naravna avtoriteta, ne more jamčiti za nadnaravna dejstva, biti objektivno zadostni motiv za sodbo o verovnosti.

Poleg sodbe: mati mi pripoveduje res r a z o d e t e resnice, je možna sodba: mati se je zmotila in mi podaja napačno nekaj za resnično razodeto, kar ni. Ali je torej možno prepričanje o posesti objektivne resnice? Res, če razmotrivamo ta motiv v sebi, ni zadosten in ga lahko tako smatramo samo kot verjeten dokaz ali verjeten motiv za dejstvo razodetja. In s tega stališča bi mogli reči z Newmanom, da je vera, tudi božja, osnovana lahko na verjetnostih.¹⁰

A nekaj drugega je, če govorimo o tem motivu kot splošnem ali pa z ozirom na to osebo ali te osebe v teh okoliščinah, pri tej izobrazbi, pri teh duševnih dispozicijah. Pri tej ima ta motiv prepričevalno moč, izgube se zanjo vsi stvarni pomisleki, ki drugemu zbuja dvom. Ne pozna teh težkoč, ne vidi nobenih razlogov za nasprotno prepričanje, ampak vidi samo razloge za pritrditev. Duša otrokova je popolnoma navezana na besede materine ali katehetove. Po naravi otrok, že bolj nagnjen k zaupni veri vsem, ki jih ima rad, sprejme potem tudi zato, ker mu ti pripovedujejo. Njegova izvestnost o resničnosti tega, kar mu mati ali katehet pripoveduje, ima za podlago moralni zakon: starši govorijo otrokom resnico. Otrok se zaveda bolj ali manj jasno: Mama ve vse to, da je res, in jaz vem, da mi prav pove.

¹⁰ S. Harent, *Croyance* v *Dictionnaire de théol. cath.* III (Paris 1907) 2382: A vrai dire, en se plaçant au point de vue tout extérieur d'un observateur parfaitement éclairé, les motifs intellectuels de cet enfant pourraient prendre le nom de «probabilités», parce que leur effet sur l'esprit de cet observateur ne pourrait s'élever au dessus d'un jugement probable; mais pour le sujet lui même en qui réside cette certitude relative, rien n'apparaît alors comme purement probable; pas d'opinion chancelante, mais fermeté d'adhésion. On voit dans quel cas et dans quel sens on pourrait expliquer bénévolement Newman, quand il dit que la foi, même la foi divine, est fondée sur des «probabilités». Mais cette assertion, qui sonne mal, est faussée dans sa généralité.

Podobno deluje pri vernikih avtoriteta duhovnikova, prepričanje o njegovem znanju, o njegovi poštenosti in resnicoljubnosti in spoznanje soglasja njegovega nauka z naukom drugih, in tako se stvari potem trdno prepričanje. Otroški razum ni dovzeten za razne težkoče bodisi stvarne bodisi samo sofistične, nima tudi še predsodkov, ampak je še kakor »tabula rasa«. In tako vpliva samo pozitivna moč dokaza ali avtoritete nanj in mu da zadostno izvestnost, da je resnično dejstvo razodetja. De j a n s k o torej izključi sodbo, ki bi izrekala možnost nasprotnega dejstva (*formido errandi*). Ne spozna tudi, da so ti motivi za učenejšo nezadostni.¹¹ Ali ne zaidemo na ta način preveč v subjektivizem? Ne smemo pozabiti, da so za krščanstvo dani objektivni, zunanji, splošno veljavni motivi in da so taki subjektivno ali relativno zadostni motivi združeni z njimi, dasi otrok te zveze ne pozna ali vsaj ne popolnoma. Saj redno je, da mati otroku razlaga res pravo razodetje v soglasju s cerkvijo. Da včasih primeša kako zmotno trditev med razodete, to se sicer more zgoditi in se zgodi, a *explicite* le redko, pač pa *per accidens*. Otrok sicer sprejme to tako kot druge trditve, jasno pa je, da ne more verovati tega, česar Bog ni razodel, na isti način kakor razodeto resnico. On se razlike ne bo zavedal, a razlika med dejema je: eden je dej navidezne božje vere, drugi pa resnične. Bog ne more zmote potrditi s svojo milostjo. Otrok krivoverskih staršev veruje tudi zmote poleg resnic in ima za vse relativno izvestnost. Verovati z nadnaravno vero more pač samo resnično razodete nauke, ki so sekti skupni s katoliško cerkvijo. Za druge ni nobena verovnost možna, in ko otrok doraste, izgubi lahko sploh izvestnost o teh in pride do prepričanja njih zmotnosti.¹²

¹¹ Respondetur, rusticum illum vel puerum non iudicare absolute et in universum, quod motiva sibi proposita obligent quemlibet ad credendum, sed solum quod obligent ipsum et hoc quidem verum et evidens est, cum ei non occurrant rationes quae homini docto occurrerent ad prudenter formidandum non potest ipse prudenter formidare et pro eius captu motiva illa fortissima sunt, quae debilia essent in ordine ad alios. De L u g o, De virtute fidei divinae. Op. omn. III (ed. Venetiis 1718) 115.

¹² Ne spuščamo se v razmotrivanje vprašanja, ali je mogoče, da bi bil človek kdaj obvezan verovati, če ti motivi za verovnost ne izključujejo popolnoma zmote in bi torej mogel biti obvezan, da kdaj veruje zmoto. Prim. o tem vprašanju S u a r e z, De fide, disp. 3 (ed. Lugduni 1621) 67; De L u g o, De fide d. 4 s. 6.

Da je relativna izvestnost o krščanskem razodetju zadostna, je gotovo že odtod, ker pri tem redu, ki ga je Bog izbral, ni mogoče drugače. Mogel bi seveda absolutno Bog vsakega učiti po takem notranjem razsvetljenju, po katerem bi spoznal, da je razodetje res dano. A ni izbral te poti. Kakor za pridobivanje drugega znanja, je tudi za razširjanje vere izbral pot učenja po človeški avtoriteti. »Interroga patrem tuum et annuntiabit tibi, majores tuos et dicent tibi.«¹³ Postavil je red duhovnikov, da širijo in uče njegov nauk; v stari zavezi kakor v novi so ga oznanjali ljudje in večinoma niso imeli karizmatičnih darov, s katerimi bi vsak čas potrjevali pravo resničnost nauka, ki ga oznanjajo, da bi vsak iz svojega izkustva lahko imel absolutni motiv. Pač morajo razlagati tudi čudeže, kazati na čudež krščanstva, na moč in svetost katoliške cerkve, dajati tudi kolikor možno umske dokaze za resničnost krščanstva, torej razlagati *praeambula fidei*, a verniki razumejo po svojih zmožnostih in mnogi ne morejo dokazovanj in zveze z dejstvom razodetja samostojno pojmovati in ohraniti, vedno je velikega pomena tudi človeška avtoriteta duhovnika.

Deluje pa pri tem spoznavanju tudi milost. Objektivne nezadostnosti takih motivov seveda ne spremeni v absolutno zadostnost, pač pa *gratia illuminationis* lahko v slučaju relativne izvestnosti vsled premelega spoznanja sicer popolnoma zadostnih motivov razumu dá luč, da jih boljše spozna, in pri nezadostnih pa voljo nagne, da vpliva na razum, ki potem predvsem pazi na pozitivnost motiva in odvrne od težkoč ali privede do spoznanja zveze nezadostnega motiva z zadostnimi in splošnimi.

Relativna izvestnost je torej zadostna zato, da more tisti, ki jo ima, izvršiti akt nadnaravne nadvse izvestne vere. Kam bi sicer prišli, če bi ravno v najvažnejših vprašanjih življenja in najresnejših in tudi najresničnejših zatrditvah staršev in učiteljev otrokom zbudili dvom. Potem bi pač morali otroci imeti za svojo dobo nemožne enkete in debate. Ali naj v najvažnejših vprašanjih pustimo otroke nepoučene, da bi samostojno pozneje prišli do resnice? To bi bilo pač pametno, če bi ne imeli objektivnih, popolnoma splošnoveljavnih dokazov za bogoizvirnost krščanstva, za absolutno nujnost življenja po veri in že zato prej vere. Zato je to prvo potrebno in najsi tudi otrok ne more

¹³ Deut. 32, 7.

razumeti samostojno motivov za verovnost, dokazov za krščanstvo. In težka zmeta je v racionalistični zahtevi, naj se otroka ne uči stvari, za katere nima umevanja in ki jih ne more presoditi. Ali je krščanstvo resnično in dokazljivo tudi popolnoma objektivno? Če je resnično, mora otrok že poznati in verovati takrat, ko začne pri njem odgovornost za dejanje.¹⁴

II. Verski dvom.

5. Relativna izvestnost je umerjena ali po splošno nezadostnem motivu človeške avtoritete ali pa po nepopolnem spoznanju sicer objektivno splošno zadostnih dokazov in dejstev. Neka nepopolnost ali boljše preprostost razuma in srca je pogoj taki izvestnosti. A ko se okoliščine spremenijo, pa morebiti pride tudi do refleksnega spoznanja nezadostnosti motivov, absolutno zadostnih pa še ne pozna. Ali je upravičen resen dvom, dokler po lastnem raziskovanju ne pride razum do spoznanja resničnosti krščanstva? Vstanejo bodisi v njem samem intelektualni pomisleki ali vsled grešnega življenja otemni spoznanje ali pa sliši ugovore in vidi zglede in začne dvomiti nad avtoriteto matere ali duhovnika in tako izgubi motiv, od katerega je bila odvisna tudi trdnost njegove vere. Ali sme resno dvomiti nad kako resnico, ki jo uči cerkev kot razodeto? Ko postane motiv človeške avtoritete nezadosten, ali sme toliko časa dvomiti, dokler raziskuje in ne pride do znanstvene izvestnosti, ali sme biti indiferenten tako, da ne pritrdi pa tudi izrecno ne taji? Ali je možen slučaj, da bi kak katoličan začel dvomiti, in sicer v dobri veri dvomiti o kaki resnici, o kateri ve, da jo katoliška cerkev uči kot razodeto? Ali more kdo, ki je živel v katoliški cerkvi in bil vzgojen v katoliški veri, zapustiti jo brez lastne krivde ali vsaj smatrati jo za popolnoma enakovredno drugim cerkvam in veram?

Pride katoličan, mlad vojak med pravoslavne, vidi, da imajo skoro vse isto kakor katoličani. Tudi žive splošno po veri, vsaj zunanje, in zdi se, da nekatere predpise še natančneje izpolnjujejo kakor katoličani. Mirni so v prepričanju, da je njih vera prava. Imajo splošno isti verski nauk, podobne obrede, sklicujejo se na svetnike. Da dejansko kdo začne dvomiti, to je iz izkustva jasno, da more odpasti tudi k pravoslavju ali prote-

¹⁴ S. Harent, *Croyance* o. c. 2380.

stantizmu, če tudi gotovo, saj postane lahko celo sredi najbolj-
ših katoličanov svobodomislec. Gre za motiv. Ali je prišel mo-
rebiti do spoznanja, da je ta vera enako dobra in morebiti še
bolj Kristusova, kakor katoliška vera? Ali je postala ta vera
zanj enako ali bolj verjetna kakor katoliška, ali je morebiti
vsaj subjektivno lahko upravičen, da zapusti svojo vero in jo
zamenja za drugo? Gre torej za ohranitev že pridobljene vere,
za stanovitnost v katoliški veri tudi, ko pride »kriza« v sodbi
o motivih in dokazih, ko je treba zamenjati nezadostne motive
za zadostne in univerzalne, absolutne.

6. G. Hermes, nemški teolog v prvi polovici 19. stoletja, je
postavil »pozitivni dvom kot podlago za teološko raziskova-
nje«. ¹⁵ Svetoval je svojim slušateljem, naj dvomijo o vseh res-
nicah, da se bodo potem skozi gozd, skozi labirint dvomov pre-
rili do znanstvene izvestnosti o dejstvu razodeja in o verskih
resnicah. Temu znanstvenemu prepričanju nujno sledi pritrdi-
tev, ki jo razum izreče o resnicah, *fides cognitionis*. Ta vera
je torej naraven akt, milosti ni potreba zanj, saj sledi iz doka-
zov. Seveda je potem nujno tudi trdnost, izvestnost te vere
sorazmerna in popolnoma odvisna od dokazov.

Zmota Hermesova posebno glede pozitivnega dvoma pri
iskanju popolne izvestnosti o dejstvu razodetja je zelo razšir-
jena. Ta misel je sploh otrok verskega indiferentizma, ki sma-
tra vsako vero za enako dobro in dovoljuje torej tudi resen
dvom o veri ali celo prestop iz katolicizma v drugo vero. Za-
htevajo, da je za katoličana merodajno ravno tisto stališče
kakor za drugoverce, o katerih trdi katoliška cerkev, da smejo
dvomiti o svoji veri in prestopiti iz nje h katolicizmu. Tudi tisti,
ki priznavajo samo notranje, subjektivne motive za resničnost
katoliškega krščanstva in cerkve, se kaj lahko izgube na polje
verskega indiferentizma ali vsaj dvoma.

Mi trdimo, da ima katoličan vedno z a d o s t i m o t i v o v
na razpolago, ako le hoče, kateri mu posredujejo, da more pa-
metno in razumu primerno verovati. Zato ne more upravičeno
nikdar dvojniti, še manj biti indiferenten nasproti svoji veri in

¹⁵ ... Georgius Hermes, utpote qui... tenebrosam ad errorem omni-
genum viam molitur in dubio positivo tamquam basi omnis theologicæ
inquisitionis et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac
unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum
cognitionem. — D e n z. - B a n n w. ¹² n. 1619.

cerkvi ali pa odpasti in se pridružiti kaki sekti ali pa se vdati brezverstvu. Ako torej dejansko odpade, greši ali pa je prej grešil.

7. Nadnaravna vera je neobhodno potrebna za zveličanje, in sicer necessitate medii absoluta. »Brez vere je nemogoče biti Bogu všeč.«¹⁶ »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsem stvarjem. Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan, kdor ne bo veroval, bo pogubljen.«¹⁷ Ker je potrebna za zveličanje, je potrebna vsak čas, je s tem zapovedana torej že stanovitnost v veri. Bog zahteva od nas, da ostanemo stanovitni, »v veri utrjeni, stalni in neomahljivi v upanju evangelija« (Col. 1, 23; 2, 6—8). »Kar ste slišali od začetka, naj ostane v vas« (1 Jo. 24).

Ker je Kristusova vera samo ena in, kakor dokazuje zgodovina in pričajo lastnosti nadnaravnega značaja, se ta nahaja v katoliški cerkvi, zato je katoliška vera vsaj »in voto« nujna za zveličanje vsem. Jasno pa je, da je katoličanu potrebna necessitate medii in re in da zanj velja pač zapoved stanovitnosti, da si ohrani katoliško vero, ki je popolna Kristusova. Verniki to božjo zapoved stanovitnosti v veri tudi poznajo. »Etsi non omnes habentes fidem plene intelligent ea, quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda et quod ab eis nullo modo est devianandum.«¹⁸

Cerkev je tudi vedno zahtevala stanovitnost in neomahljivost v veri v nauke, ki jih ona kot razodete razlaga. Pri tem se je sklicevala na premnoge jasne dokaze in znamenja, ki omogočujejo vsakemu sodbo o verovnosti nauka cerkve, ki je lastnica zaklada vere in dokazov za vero in je sama po sebi vedno živ dokaz svojega božjega izvora. Zato zahteva od katehumenov, da »čisto in neomadeževano ohranijo vero«, ki jo v krstu priznajo, in jo »prinesejo pred sodnji stol našega Gospoda Jezusa Kristusa in imajo večno življenje.«¹⁹ Zato jo mora vsak katoličan »celo in neomadeževano do konca svojega življenja z božjo pomočjo kar najstanovitneje ohraniti in izpovedovati.«²⁰ Nihče ne bo dosegel večnega življenja, če ne bo v njej vztrajal.²¹

¹⁶ Hebr. 11, 6.

¹⁷ Mc. 16, 15. 16.

¹⁸ S. Th. 2 II q. 8 a. 4 ad 2um.

¹⁹ Denz. - Bannw. n. 800.

²⁰ Denz. - Bannw. n. 1000.

²¹ Denz. - Bannw. n. 1793.

Cerkev zahteva vero in kaznuje vse, ki dvomijo ali nočejo verovati, pri tem vedno se sklicuje na svojo oblast, ki jo ima od Kristusa, in opozarja na to, da je ona sama na sebi popolnoma zadostni motiv za verovnost nauka.

Ako je tako stroga zapoved božja, ohraniti stanovitno vero, potem mora biti tudi vedno možno katoličanu, da si jo ohrani. Zato mora imeti vedno zadostni motiv za sodbo o dejstvu razodetja, ki ga predloži cerkev, in torej za sodbo, da stori edino pametno in razumno, ako veruje.

Upoštevati moramo pri stanovitnosti vere še to, da je trdnost, izvestnost vere notranje oprta na božjo avtoriteto, ki se ne more motiti in ne more varati. Zato je dej vere po svoji naravi izvestnejši kot vse druge pritrditve. Subjektivno pa je vpliv milosti, ki zopet temu dejstvu zagotavlja možnost in pa tudi nujnost trajnosti in stalnosti. Bog ne da milosti za zmoto. Milost vpliva na voljo, katera potem nagne razum, da pritrdi zaradi božje avtoritete.²²

8. Vse to dokazuje, da mora biti dej vere po svoji naravi nepreklicen. Seveda je možno, da je kdo imel kako trditev za razodeto resnico, jo veroval — dozdevna božja vera — in da začne o tej dvomiti in jo zavrže. A vera v razodeto resnico more in mora ostati vedno trdna in nepreklicna. Zakaj nikoli ne more biti resničnega vzroka, da bi kdo ali dvomil o kaki resnici, ki jo cerkev uči, ali pa dvomil o katoliški veri in zapustil cerkev.

Že v silabu Pija IX. je bil obsojen stavek: Vsakemu človeku je svobodno, da sprejme ono religijo, ki jo smatra po svojem razumu za resnično.²³ Ni rečeno s to obsodbo, da ni treba ali da dejansko razum nima izvestne sodbe o verovnosti razodetja, ampak je zavrženo mnenje indiferentizma, da more biti razumu več ver enako verjetnih in da zato lahko sprejme vero, ki se mu zdi resnična.

Na vatikanskem cerkvenem zboru je bil obsojen indiferentizem in Hermesov nauk o pozitivnem dvomu: Si quis dixerit

²² Zato so obsojeni stavki: 19. *Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.* 20. *Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem.* *De n. z. - B a n n w.* 1169, 1170. Dvojna zmota: za vero zadostujejo samo verjetni razlogi za dejstvo razodetja in trdnost vere je sorazmerna samo motivom.

²³ *Liberum cuique homini est, eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.* *De n. z. - B a n n w.* n. 1715.

parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt assensu suspenso in dubium vocandi donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint: A. S.²⁴

Tri stvari so izražene v tem kanonu: 1. Zmotnost indiferecnizma, ki zahteva, da sme veljati za katoličana isto kakor s katoliškega stališča velja za drugoverca; 2. obsodba Hermesovega dvoma in 3. slovesna določitev, da ima katoličan vedno lahko zadostno izvestnost za svojo vero, da torej nima vzroka dvomiti ali zapustiti jo. Nikoli ne more kdo na podlagi resveljavnih dokazov ali kakih objektivnih dejstev biti upravičen dvomiti ali pa prestopiti v kako sekto, in sicer misleč upravičeno, da je to njegova dolžnost.

Vatikanski zbor je hotel v prvi vrsti definirati, da ne more biti nikoli objektivnega vzroka, da bi kdo dvomil o verskih resnicah ali o cerkvi. Ni izrecno definiral, da bi nihče ne mogel priti kdaj v položaj, v katerem bi mislil, da mora zapustiti katoliško vero ali da mora dvomiti o kaki resnici, ki jo cerkev uči kot tako. Seveda iz tega ne sledi, da ne moremo popolnoma gotovo trditi, da je to brez lastne krivde nemogoče. Zdi se, da tudi iz vatikanskega kanona sledi, da katoličan tudi subjektivno ne more nikoli dvomiti o verski resnici ali o cerkvi in da ima torej, če le hoče, vedno zadostno relativno izvestnost o verovnosti katolicizma in je brez lastne krivde nikdar ne izgubi. V tretjem poglavju konstitucije o katoliški veri govori namreč cerkveni zbor o številnih velikih, vsakemu dostopnih in jasnih dokazih in motivih za verovnost katoliške vere, med temi je že cerkev sama zaradi svojih lastnosti »velik in trajen motiv za verovnost«, ki kot »znamenje povzdignjeno med narodi« vabi vse k sebi in svoje sinove utrjuje v prepričanju, da ima njihova vera najtrdnjšo podlago. Uspešnost tega pričevanja pa poveča še milost. Dobrotljivi Bog one, ki jih je iz teme pripeljal k luči svoje vere, s svojo milostjo potrjuje, da vztrajajo, in ne zapusti nikogar, ki njega ne zapusti. Zato je katoličan popolnoma v drugačnih razmerah, kakor tisti, ki je izven katoliške cerkve. Katoličan nima nikoli upravičenega

²⁴ Denz. - Bannw. n. 1815.

vzroka spremeniti svojo vero ali dvomiti o njej, kakor sme ne-katoličan.²⁵

Vsako n a z a d o v a n j e na potu zveličanja izhaja iz človekove krivde, pri odraslem iz njegove lastne krivde. Korak iz katolicizma v skepto ali v kako sekto je gotovo tako nazadovanje, in čeprav ima sekta tudi razodetje in vero, v kolikor je absolutno nujna necessitate medii za zveličanje.²⁶

Zato pa je odraslemu in vzgojenemu katoličanu vedno na razpolago tudi zadostni motiv, ki mu daje vsaj relativno izvestnost o verovnosti katoliške vere. Ravno tako pa je tudi njemu, ki je imel dosedaj samo relativno izvestnost, ko mu vstanejo težkoče proti zadostnosti motivov, lahko priti do spoznanja motivov, ki mu dajo absolutno izvestnost, tako da ni upravičen nikoli resno dvomiti in brez velike lastne krivde tudi ne more dvomiti.

Isto velja tudi za otroke, ki so krščeni in katoliško vzgojeni. »Si quis dixerit, huiusmodi parvulos baptizatos, cum adleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt, et, ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos; nec alia interim poena, ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiae aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant: A. S.«²⁷ Ta nauk, pravi Scheeben, predpostavlja, da more in mora otrok, vsaj v kolikor je katoliško vzgojen in nima privzgojenih polno predsodkov proti katoliški cerkvi, spoznati njeno verovnost in tako ne more bona fide brez velike krivde zavrniti vere.²⁸

²⁵ Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut »ad agnitionem veritatis venire« (1 Tim. 7, 4) possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat non deserens nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur, illi enim qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi, Vat. sess. 3 cap. 3. Denz. - Bannw.¹² n. 1794.

²⁶ Proti volji božji, da hoče vse ljudi zveličati, bi bilo, ako bi Bog pri-pustil, da bi kdo ex errore invincibili zašel v kako sekto, ki bi niti tega ne verovala.

²⁷ Conc. Trid. sess. VII. can. de bapt. 14. Denz. - Bannw.¹² n. 870.

²⁸ O. c. 357 n. 850.

Da mora biti v slučaju odpada od katoliške vere velika subjektivna krivda, sledi tudi iz resnice, da je vera začetek, korenina in temelj našega opravičenja²⁹ in temelj vseh čednosti. Dasi je sicer možna božja vera, ki ni explicite katoliška, mora ta le potem imeti moč katoliške vere, ako je vsaj in voto katoliška. Zato mora vera, ki je postala explicite katoliška, veljati kot nujno sredstvo zveličanja in jo Bog kot tako mora zahtevati in storiti s svojo milostjo možno.³⁰

9. Mogoče je, da je kdo zanemaril spoznanje verskih resnic, da se ni zanimal za to, da bi z rastočo drugo izobrazbo skrbel tudi za versko izobrazbo, za natančnejše spoznanje verskih resnic in dokazov za resničnost krščanstva. Ali pa je čital knjige ali časopise, ki so bodisi odkrito tajili kak nauk ali napadali cerkev, ali pa širili nauke, ki so vsaj suponorali ali razodevali zanikanje ali preziranje kakega katoliškega nauka. Ali pa je zahajal v družbo, kjer je vladal veri in cerkvi sovražni duh. Če je to delal prostovoljno in po drugi strani ni skrbel za to, da ostane v živem stiku s cerkvijo in njenim učiteljstvom, lahko izgubi vedno bolj »katoliški čut« in oslepi vedno bolj za motive za verovnost in resnice, ker jih vedno manj pozna, in lahko pride nazadnje do nekega verskega spanja. Možno je tudi, da kdo vsled grešnega življenja pride do položaja, v katerem sodi, da ni katolicizem Kristusova vera in da je dolžan, da jo zapusti. Greh ima svojo logiko, praktično življenje išče in si ustvari pogosto svoje norme in ovrže one, ki mu nasprotujejo. Neizpolnjevanje zapovedi psihološko povzroči pogosto dvom o njih teoretični veljavnosti.³¹

Kar velja o krivdi katoličana, ki odpade od katoliške cerkve, velja deloma tudi za drugoverca, ki je bona fide v svoji sekti, izvzemši dvom sam. Lahko prične dvomiti o svoji sekti, o veri, in mu milost božja lahko tudi pomaga, da spozna ravno zmotnost sekte, da spozna, da je imel samo domnevano božjo vero v trditve, svojske tisti sekti. A nikoli pa ne bo brez krivde postal svobodomislec ali brezverec. Razlogi za to so razmerno

²⁹ Denz. - Bannw. nn. 801. 1789.

³⁰ Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik I (Freiburg in Br. 1873) 356; S. Harent, Foi v Dictionnaire de théol. cath. VI (Paris 1913) 302.

³¹ Cfr. A. Stöckle S. L., Zur Psychologie des Glaubenszweifels² (Mergentheim 1920) 19.

isti kakor za katoličana. *Deus non deserit, nisi deseratur*. Božja milost je dana zato, da vse, ki se trudijo, da iščejo resnice in žive tudi po njej, vodi k popolni veri, nikoli pa od nje.

Ako pa katoličan živi po svoji veri, ako skuša ob različnih težkočah ali ugovorih, ki jih sliši, vedno bolj spoznavati vero, potem mu čisto gotovo ne bo nikoli prišel resen dvom o veri, ker bo imel vedno zadostno spoznanje motivov, ki bodo dokazovali, da je njegova vera razumna. *Deus non deserit nisi deseratur*. In če bi prišel brez lastne krivde med pravoslavne ali protestante in bo živel naprej pošteno in pravično, vedno bo lahko ločil med svojo katoliško vero in vsako drugo, tako da mu bo njegova ostala vedno bolj verovna kakor vsaka druga. Božja previdnost bi v nujnem slučaju dala tudi posebne milosti.

A kako se psihološko izvrši prehod od relativne izvestnosti v motivih za verovnost do absolutne, da se ne zbudi psihološko nujno dvom vsled pomanjkanja zadostnega motiva v gotovem času? Ne smemo si misliti prehoda iz relativne izvestnosti do absolutne tako, kakor bi bil med obema stanjema razuma nek presledek. Omenili smo zgoraj, da je vzrok relativne izvestnosti v stanju izobrazbe, preprostosti razuma, nepoznanja težkoč, različnih ugovorov itd. Ko se razum razvija in življenje postaja bolj vsestransko, se tudi nezadostnost teh motivov kaže. A otrok, ki se vzgaja »sub magisterio Ecclesiae«, raste obenem tudi v verskem spoznanju paralelno z ostalim razvojem. Tako se *sensim sine sensu* širi in pogloblja njegova verska izobrazba in spoznavanje tudi z ozirom na motive za verovnost in tako pride mirno do spoznanja objektivno splošnih motivov po poti, kakor smo zgoraj naznačili, ali na kak drug način.³² Čim bolj premišljuje, tem bolj mu bodo jasni dokazi za njegovo vero in cerkev. »Argumenta quibus ad credendum homo inductus est huiusmodi sunt ut quo magis perpenduntur, eo clariora et graviora appareant; unde consequitur, causam cur homo, quasi illa non sufficient, fidei suspendat, existere numquam posse.«³³ Tudi spričo ugovorov, ki jih sliši, ne bo izgubil izvestnosti. Izkustveno je gotovo, da ravna preprost razum, ki ni še natrpan z različnimi filozofskimi teorijami in predsodki, mnogo-krat čudovito lahko in dobro zavrne razne ugovore, hitro spo-

³² Cfr. Harent, *Foi* o. c. 317 ss.

³³ Conc. Coloniense 1860 v Coll. Lac. V. 279.

zna tudi razne sofizme, ki izhajajo iz potvarjanja naukov katoliške cerkve. Če pa jih ne zna rešiti, pa se tudi ne zmeni zanje, kar je tudi pametno, ker je prepričan o resničnosti vere in zato prepričan o zmotnosti ugovorov ali pa išče rešitve ugovorov, v trdnem prepričanju, da se da dobro odgovoriti nanje.³⁴

Sklep.

Trdna in stanovitna more in mora torej ostati vera, enkrat pridobljena, kljub temu, da imamo samo relativno izvestnost o motivih in relativno izvestnost o verovnosti. Ta je zadostna za »razumno«³⁵ vero in vedno je vsaj taka na razpolago. Zato ni dovoljen nikoli resen dvom, še manj odpad od vere. Ni objektivnega razloga za to, pa tudi ni subjektivne upravičenosti. Brez velike subjektivne krivde ni mogoče dvomiti ali odpasti.

Iz tega je razvidna velika važnost verske izobrazbe. Prva bi morala biti vedno, ker je tudi vera najpotrebnejša za zveličanje. Katoličan se mora zavedati, da si jo vedno bolj pogloblja, da bo ostala njegova vera vedno taka, kakršna more in mora biti — *fides petrina*, trdna kot skala.³⁵

A vidi pa se tudi, kolikega pomena je avtoriteta duhovnikova kot motiv za verovnost. Dasi more biti njegovo pričevanje in oznanjevanje božje besede seveda le v toliko zadosten motiv, v kolikor je v zvezi s cerkvijo, je že vendar on vedno del te cerkvene avtoritete in verniki, vedno več ali manj oslanjajoči se na njegovo avtoriteto, spoznavajo druge motive za resničnost krščanstva. In če pade duhovnikova avtoriteta, če jo sam izpodkoplje? *Scientia et veracitas* z drugimi moralnimi čednostmi sta mu potrebni v času, ko se sliši: Ljudje, ki več znajo, kakor mi, ki so študirani, pravijo, da ni tako, kakor trdi duhovnik.

Scientia je duhovniku potrebna, da jim bo vedno bolj napravljen umljive absolutno zadostne dokaze za krščanstvo, *veracitas* z moralnimi čednostmi mora biti večja kakor pri raznih drugih, da ga bodo sploh hoteli poslušati in cenili tako njegovo človeško avtoriteto višje kot avtoriteto veri sovražnih ljudi.

³⁴ Cfr. Harent, *Foi* o. c. 324 ss.

³⁵ Scheeben o. c. 357.



Dr. Jos. Ujčič — Ljubljana:

Nauk o odpustnem grehu.

(Nadaljevanje.)

(Doctrina de peccato veniali.)

Dissertationis conspectus. — III. Exponitur doctrina theologorum medii aevi, imprimis s. Thomae et s. Bonaventurae. In statu originalis iustitiae peccatum veniale non erat possibile. In statu naturae lapsae autem propter inordinationem peccatum originale consequentem fieri potest, ut »mens maneat conversa ad ultimum finem, sed aliquantulum impediatur ex hoc, quod plus debito inhaeret his, quae sunt ad finem« (s. Thomas). Itaque peccatum veniale non est »contra« legem, sed »praeter« legem; mortali opponitur ut reparabile per principium interius irreparabili. — Adiungitur scholion de textu difficili s. Thomae 1 II q. 74 a. 3 ad 3. — IV. Ioannes Gersonius, nominalistae Petri de Alliaco discipulus, discrimen inter peccatum mortale et veniale unice ex misericordia Dei repetit. — V. Proponitur, quid reformatores saec. XVI. de veniali peccato docuerint. Wiclif iam saec. XIV. peccatum impaenitentiae finalis mortale, omnia alia venialia esse affirmabat. Calvinus omnia peccata ex se mortalia esse dicebat, sed ex misericordia divina peccata praedestinatorum venialia esse asserebat. Lutherus eiusque asseclae propter errorem de originali peccato eiusque sequelis eo usque progressi sunt, ut docerent, hominem nihil boni agere, sed mortaliter tantum peccare posse, quod revera in infidelibus, in non renatis accidit. In fidei vero omnia peccata absorbentur per fidem. Peccata grandia (ut v. g. adulterium a David commissum) »in renatis sunt contra legem Dei, sed quia persona accepta est... fiunt huic personae haec mala venialia peccata« (Melanchthon). Etiam motus concupiscentiae, quibus tamen resistitur, venialia peccata sunt. Denique illustratur, quomodo recentiores quidam theologi Lutherani doctrinam magistri mitigare studuerint. Huic capiti inseritur scholion, in quo ostenditur, protestantes s. Paulum et s. Augustinum male interpretatos esse.

Sholastiki o odpustnem grehu.

Veliki sholastiki, omenjamo le sv. Tomaža in sv. Bonaventura, niso samo nadaljevali patrističnega nauka o odpustnem grehu, marveč so ga poglobili in izbistrili. Dočim so naglašali pisatelji starejše dobe, ki so pisali večinoma kot praktični pastirji (Avguštin, Gregorij, Izidor), kot apologeti proti pelagiancem (Avguštin, Hieronim) ali pa kot asceti za tiste, ki hrepenijo po večji popolnosti (Kasijan), da nihče ni brez grehov, ter učili, kako nevarni so tudi mali grehi in kako naj se jih

ogibamo, so si sholastiki v svoji študijski celici stavili tudi druga vprašanja: v čem je prav za prav mali greh? kakšne posledice ima tako dejanje v našem razmerju do postave, oziroma do Boga?

Kot globoki misleci so si postavili sholastiki sledeči problem: Ker se tudi najmanjši greh (n. pr. mala laž) protivi navnemu redu, oziroma krši božjo voljo, kako naj se tolmači, da človek tudi po takem dejanju ostane v zvezi z Bogom, ko je vendarle storil nekaj, kar je Bog prepovedal?

Ako primerjamo malo laž (*mendacium officiosum*) in večno resnico, se brezdvomno popolnoma izključujeta; med njima ne more biti ni sence kompromisa, razdalja je neskončna. Sledilo bi torej, da tako dejanje uniči duhovno zvezo med človekom in Bogom; s tem pa smo že v sistemu Sokrata in stoikov, ki pravijo, da je tudi najmanjša stranpot velik zločin.¹

Kako rešujeta prvaka med sholastiki to res zamotano vprašanje?

Kar je resničnega na stoični teoriji, to priznavata. Stoični nauk bi res ne bil nikaka zmota, ko bi človek živel v idealnem stanju. S tem pa, da je stoa prenesla svojo argumentacijo iz idealnega reda v sedanji realni red našega življenja, je storila skok liki riba, ki bi rada živela v zraku, pa mora poginiti ali pa se vrniti v vodo.

Tomaž in Bonaventura razlikujeta natančno človeka v stanju prvotne pravičnosti in po grehu, torej idealno in realno stanje. V Adamu je vladalo popolno skladje med dušo in telesom; neurejenosti (*inordinatio*) v nižji plati človeškega bitja (ki vprav nam toliko nagaja) ni bilo; v človeku je vladala »*infalibilis ordinis firmitas*«,² vsled katere je bil »nižji človek« pokoren »višjemu človeku«, dokler je bil duh pokoren Bogu. V nižjih nagonih tedaj nikakor ni moglo biti začetka neredu, ki bi motil ali celo uničil harmonijo med človekom in Bogom.

To harmonijo je mogel uničiti le duh (*appetitus rationalis*), nikdar pa ne nižje stremljenje, ki je bilo le pokorno orodje duha.

Nered se je mogel potemtakem začeti in dovršiti le v duhu. Zopet pa v duhu radi njegove popolnosti ni mogel biti kot

¹ Prim. Cicero, *Pro Murena* 29, 61: »... omne delictum scelus esse nefarium.«

² S. Thom., *I II q. 89 a. 3.*

prvi greh kak veniale »propter magnam approximationem ad Deum, ob quam nihil poterat inordinate diligere, quin per hoc Deo injuriam faceret, ac per hoc supra Deum diligeret«.³

Nered je bil, da je duh, najvišja prvina v človeku, s tako visoko umnostjo in močno voljo, ki nikakor ni še čutil onega boja z mesenim poželenjem, ki ga opisuje sv. Pavel⁴ in pod katerim vzdihujemo v sedanjem stanju vsi, da je ta duh prekršil božjo voljo. Tako prekršenje pa pomeni v idealnem stanju človeka — pa naj bo predmet še tako majhen — upor proti nravnemu redu, ki ga je bil Bog sankcioniral z vso avtoriteto,⁵ pomeni z drugo besedo ločitev od Boga ali smrtni greh. »Adam in statu innocentiae primo peccato peccavit mortaliter, nec primum eius peccatum veniale esse potuit. Tale subiectum vel oportebat esse sanum vel mortuum; ita vel verbum otiosum in Adam fuisset mortale propter perfectionem.«⁶

»Propter perfectionem« — ta izraz nam podaja ključ k vsemu vprašanju o malem grehu. Če ima (prav za prav: ko bi

³ S. Bonavent., In II Sent. d. 21 a. 3 q. 1 ad 3. — »Dicendum quod verbum otiosum ei fuisset mortale propter status perfectionem. Unde quod dicitur aliquod peccatum esse veniale generaliter sive de genere sui actus, hoc intelligendum est respectu naturae lapsae.« Ibid. ad 4.

⁴ Gal. 5, 16; Rim. 7, 23.

⁵ Gen. 2, 17: morte morieris.

⁶ S. Bonavent., In II Sent. d. 21 a. 3 q. 1. — Slično piše tudi sv. Tomaž: »Superior autem pars hominis, scilicet mens, a sua rectitudine, qua Deo subdebatur, removeri non poterat nisi per peccatum mortale, quod est aversio a Deo. Nulla ergo inordinatio in inferioribus partibus animae poterat esse antequam peccaret mortaliter.« De malo q. 7 a. 3 ad 13. — Akvinat uči tudi quoad praesentem ordinem, da nihče ne more umreti cum originali et veniali tantum, marveč cum mortali, ali pa sine originali: »Positio, quod aliquis decedat cum originali et veniali tantum, non videtur multis esse possibilis, quia defectus aetatis quamdiu excusat a peccato mortali, multo magis excusat a peccato veniali propter defectum usus rationis. Postquam vero usum rationis habent, tenentur salutis suae curam agere: quod si fecerint, jam absque peccato originali erunt, gratia superveniente; si autem non fecerint, talis omisso est eis peccatum mortale.« De malo q. 5 a. 2 ad 8. — Radi natančnosti bodi omenjeno, da Scotus zavzema v tem vprašanju drugo stališče: »Cum gratia quacunque sanctificante nunc stare potest veniale, etiam in perfectissimis, unde I Joa. c. 1: Si dixerimus etc.; igitur et Adam potuit peccare venialiter, citra innocentiae detrimentum.« Summa theol. de vitiis et pecc. q. 89 a. 3 (Ed. Romae 1902, Typogr. Sallustiana).

imel) človek popolnost, ne more grešiti, oziroma ako greši, je vsak njegov prestopok *scelus nefarium*. Zdaj razumemo Sokrata in njegovo *ἐπιστήμη* ali *φρόνησις*, ki ne dovoljuje storiti človeku ničesar *παρὰ τὸ βέλτιστον*. Toda prav radi tega, ker *ἐπιστήμη* v človeku v resnici ni tako čista, kakor si jo je idealiziral Sokrates ali kakor so si jo umišljali stoiki v svojem »modrijanu«, oziroma, da govorimo z bogoslovci, ker človeška narava ni popolna, marveč nepopolna, je z možna tudi malega greha in s tem nam je sholastika pokazala, da je treba motriti to vprašanje ne samo z ozirom na objektivni moment dejanja, marveč tudi na subjektivni moment, to je s psihologičnega stališča. Ako govorimo tedaj o odpustnem grehu, je treba razumeti ta izraz *respectu naturae lapsae*, naglašja Bonaventura.⁷ V tem stanju spozna človek mnogokrat, da je kako dejanje proti razumu (*irrationabilis*, n. pr. *verbum otiosum*), toda njegovo spoznanje je nepopolno in njegova volja stoji pod vplivom hudega nagnjenja, tako da se ne akt spoznanja ne akt volje ne vrši z ono čistostjo, ki bi bila človeku lastna, ko bi Adam ne bil grešil.

Ta nepopolnost človeške narave je vir, iz katerega izhajajo mnogi mali grehi nekako nujno, tako da se jim ne moremo izogniti in da grešimo naravnost proti svoji volji (*inviti*). Ta *necessitas*, o kateri je bil prepričan že sv. Avguštin, seveda ni absolutna, marveč »*moralis*«. Da človek prepreči ta ali oni (mali) greh, je možno; da bi pa vse preprečil, je izključeno. »*Habemus enim necessitatem committendi aliquod veniale in communi, quamvis ad nullum particulari.*«⁸ Človek stori take grehe kar proti svoji volji, *invitus*, kar pa ne pomeni »*privationem voluntatis omnimodam*«, temveč »*privationem voluntatis plenae*«. ⁹

⁷ S. Bonavent., In II Sent. d. 42 a. 2 q. 1 ad 2.

⁸ S. Bonavent., In IV Sent. d. 21 p. 1 a. 4 q. 2.

⁹ »Dicitur aliquis invitatus peccare non per privationem voluntatis omnimodam, sed per privationem voluntatis plenae sive complacentiae. Et hoc quidem verum est, quod frequenter inviti peccamus, et nobis displicet, quod sic inordinate movemur; si tamen bene praecavissimus, in hunc actum vel illum non incidissemus, licet non sic possimus praecavere, quin in aliquod cadamus; sicut exemplum ponitur in nauta, qui potest praecavere et custodire, ne aqua per aliquod foramen determinatum ingrediatur, non tamen potest facere, quod per nullum habeat ingressum.« S. Bonavent. In II Sent. d. 41 a. 2 q. 1 ad 1.

Odpustni greh ima potemtakem svoje korenike ne toliko v človeški naravi, kolikor »in corruptione naturae humanae«; njegov sedež je »in potentia inferiori«, ¹⁰ njegov nered ni »deordinatio consummata, sed inchoata«, ¹¹ dočim je smrtni greh »deordinatio perfecta«, ki obstoji v tem, da se človek loči od Boga. To pa more storiti samo z razumom: »Haec autem sunt solius rationis; ideo mortale in ratione consistit,« pravi Bonaventura. ¹² Ta stavek nam odpira še bolj vpogled v sholastično pojmovanje o grehu.

Praktični razum ima nalogo, da presoja vsako dejanje z ozirom na zadnji cilj, njegovo motrenje mora biti teleologično. Ker pa ne spoznava intuitivno (kakor angel), marveč discursive, zato akt človeškega uma ne motri vedno samo cilja, »solum finem«, marveč često posebej »ea, quae sunt ad finem«, in to discurrendo, t. j. izvajajoč in sklepajoč iz splošnih načel. Tu se lahko pripeti nedoslednost glede »ea, quae sunt ad finem«; to je torišče, kjer se razvijajo odpustni grehi. Razum ohrani sicer svojo teleologično smer, toda »habet se inordinate circa id, quod est ad finem«, ¹³ ta neurejenost pa ima, kakor že omenjeno, svojo koreniko v nižjem stremljenju, ki se upira umu in volji, ko hočeta ta le uporabiti sredstva k zadnjemu cilju, in ju zvabi, da se mudita nekoliko preveč pri sredstvih. »Intentio manet conversa ad ultimum finem, sed aliquo modo impeditur ex hoc, quod plus debito inhaeret his, quae sunt ad finem.« ¹⁴

Kdor stori mali greh, »non statuit creaturam finem ultimum, sed quodam modo recedit a via mandati, quodam modo morose adhaeret ei, per quod deberet transire. Unde in veniali est quaedam elongatio et quaedam retardatio.« ¹⁵

Še bolje nam slika Bonaventura psihologično stran odpustnega greha, ko pravi: »Anima cum peccat venialiter, non movetur a Deo in creaturam, sed magis afficitur circa ipsam creaturam. Unde veniale peccatum potius

¹⁰ »Veniale peccatum, in quantum vitium est, in sensualitate reperitur.« S. Bonavent., In II Sent. d. 24 p. 2 a. 3 q. 2.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem. — Slično sv. Tomaž, 1 II q. 78 a. 2.

¹³ S. Thom., De malo q. 7 a. 2.

¹⁴ S. Thom., Summa contra gentiles III 143.

¹⁵ S. Bonavent., In II Sent. d. 42 a. 2 q. 1.

est animi affectus sive actus, quam motus.«¹⁶ Odpustni greh potemtakem ni »motus a Deo«, marveč le »affectus circa creaturam«. Grešnik stvari prav za prav ne uživa, ker mu ni cilj, jo uporabljaja kot sredstvo, samo da le bolj po splošnem razpoloženju, a ne dejansko. »Ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporalis, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.«¹⁷

Jasno je pa, da je bistvena razlika med »ubirati nasprotno pot« in »iti po stranpoti«, med »zamuditi« in »ne priti«. Če je torej smrtni greh »recessio a Deo«, odpustni pa le »retardatio« ali »morosa inhaesio«, sledi, da se bistveno razlikujeta. Po tej razlagi nam je razumljiv paradokson sholastikov, ki učijo tu in tam, da odpustni greh ni žalitev Boga, oziroma da ni greh: »Peccatum veniale cum non importet aversionem, proprie loquendo non habet rationem offensae... Peccatum veniale non est inoboedientia, quia non est contra praeceptum, sed praeter praeceptum.«¹⁸

Skoraj še bolj presenetljivo piše Bonaventura: »Veniale non est directe prohibitum; est tamen ipsi prohibitioni adnexum, et magis proprie debet dici cohibitum quam prohibitum.«¹⁹

»Contra« in »praeter« — tu tiči v sholastiki vsa razlika med smrtnim in odpustljivim grehom. Ta razlika je utemeljena v njiju naravi: »Opponuntur sibi sicut reparabile et irreparabile; et hoc dico per principum interius.« Razdalja med smrtnim in odpustnim grehom je neskončna: »Reatus et macula mortalis peccati in infinitum distat ab ea, quae est venialis.«²⁰

Dosledno odpustni greh niti ni v polnem smislu »greh«, marveč če ga imenujemo tako, je to le denominatio per analogiam. Na vprašanje namreč, je li veniale »quantum« (z ozirom na mortale), nam odgovarja Bonaventura: »Quemadmodum linea in se est quanta, sed comparatione superficie non habet quantitatem, sic veniale, etsi de se quantum sit, compa-

¹⁶ S. Bonavent., In II Sent. d. 42 a. 2 q. 1 ad 5. Prim. S. Thom., De malo q. 7 a. 5 ad 2.

¹⁷ S. Thom., 1 II q. 88 a. 1 ad 3.

¹⁸ S. Thom., De malo q. 7 a. 2 ad 10; 2 II q. 105 a. 1 c.

¹⁹ S. Bonavent., In II Sent. d. 42 a. 2 q. 1 ad 2.

²⁰ S. Thom., 1 II q. 88 a. 1 c. — In II Sent. d. 24 q. 3 a. 6 c.

*ratione mortalis caret quantitate.*²¹ Radi tega tudi množina odpustnih grehov ne napravi smrtnega, kakor je menil sv. Avguštin: »Ubi est alia ratio quantitatis, ex multis non fit unum; peccatum autem veniale non habet eandem rationem magnitudinis cum mortali.«²²

To naziranje bi se komu utegnilo dozdevati nekoliko lakšno, vendar je le logična posledica iz principov. Sicer pa nihče ne bo očital sholastikom v tem vprašanju prevelike širokosrčnosti, če čita, kako resno pišejo o škodljivosti malega greha. »Veniale peccatum gravat animam deprimendo deorsum.«²³ Takemu grešniku manjka potemtakem onega visokega poleta k Bogu, ki bi bil duši kot netvarnemu umnemu bitju prirojen. Dalje: mali grehi pripravljajo pot velikim,²⁴ četudi ne »ex necessitate«, ampak ker se človek navadi ne podrežati svoje volje tudi v manjših rečeh postavnemu redu — »consuescit voluntatem suam debito ordini non subicere«²⁵ — ni potem dosti močan, da bi se obranil velikega greha. Ljubezen ostane sicer vkljub malemu grehu, toda indirektno jo tak greh zmanjša, »impediendo scilicet actum meritorium, quo quis caritatis augmentum meretur.«²⁶ V človeku bi moralo biti uravnano na Boga ne samo duhovno teženje, marveč tudi čutno; s tem pa, da se čutno teženje bavi s stvarjo (afficitur circa creaturam), pojema gorečnost ljubezni.²⁷ Radi tega je treba očistiti dušo tudi malih grehov, zlasti s sprejemanjem evharistije. »Eucharistia ex hoc,

²¹ S. Bonavent., In IV Sent. d. 16 q. 1.

²² S. Thom., De malo q. 7 a. 3.

²³ S. Bonavent., In IV Sent. d. 23 a. 1 q. 1.

²⁴ »Dispositive multa venialia inducunt ad mortale faciendum, quia ex multiplicatione actuum generatur habitus et crescit aviditas et delectatio in peccato et intantum potest crescere, quod facilius inclinatur ad peccandum mortaliter. Tamen ista dispositio non praeexigitur ex necessitate ad peccatum mortale, Quia etiam venialibus non praecedentibus potest homo peccare mortaliter; et praedicta dispositione venialium praecedente, per caritatem potest homo peccato mortali resistere.« S. Thom., De malo q. 7 a. 3.

²⁵ S. Thom., 1 II q. 88 a. 3.

²⁶ S. Thom., De malo q. 7 a. 2.

²⁷ »Veniale diminuit fervorem, in quantum fervor caritatis redundat motus dilectionis etiam in inferiores vires, ut quodammodo non solum cor, sed etiam caro exultet in Deum; et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione caritatis.« S. Thom., De malo q. 7 a. 2 ad 17.

quod reddit caritatem magis ignitam, adjuvat ad consumendam peccati venialis rubiginem.«²⁸

Starejši pisatelji so motrili odpustni greh zlasti ex parte actus, torej po objektivnem momentu. Sholastiki so šli za korak naprej in so začeli analizirati človeško dejanje ne samo »ex parte objecti«, marveč tudi »ex parte agentis« in to je njih posebna zasluga.

Sholastika pozna najprej venialia »ex genere« ali »ex objecto« (n. pr. verbum otiosum, risus superfluous itd.; o tem razpravlja sv. Tomaž 1 II q. 87 a. 5); toda poleg teh razpravlja o grehih, ki so venialia »ex dispositione agentis«, čigar dejanje je nepopolno, ker je n. pr. afekt otemnil razsodnost subjekta, tako da govori njegovo psihologično stanje za odpustljivost. Nazori, ki nam jih podaja o tem predmetu Akvinec, so večno veljavni za etiko in psihologijo. »Ex parte agentis contingit, quod aliquod, quod ex genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet, quod actus est imperfectus.«²⁹

Za smrtni greh je potrebna jasna sodba razuma, ki se mora pač zavedati, da pri tem ali onem dejanju gre za ločitev od Boga. Razum pa stoji pod vplivom afektov; zategadelj je dejanje pod takimi vplivi manjše moralne vrednosti. »Passiones cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem«³⁰ (in seveda tudi zlobo). Strast katerikrat naravnost zbega človeka: »Ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari, quod scit in universalibus«,³¹ v resnici včasih ne ve kaj dela. Toda vselej ni tako, kajti »quandoque passio non est tanta, quod totaliter intercipiat usum rationis«; vsled tega tako dejanje ni brez greha; »unde talis passio non totaliter excusat a peccato«.³² Tu je pač polje, kjer rastejo »venialia ex dispositione agentis«; toda ravno ta njegova dispozicija nekako »vpije« (značilen izraz sv. Tomaža) za odpuščenje. »Agere aliquid ex ignorantia vel ex passione diminuit rationem injuria; et est quodam modo provoca-

²⁸ S. Bonavent., In IV Sent d. 12 p. 2 a. 2 q. 3.

²⁹ S. Thom., 1 II q. 88 a. 2.

³⁰ S. Thom., 1 II q. 24 a. 3.

³¹ S. Thom., 1 II q. 77 a. 2.

³² S. Thom., 1 II q. 77 a. 7.

tivum misericordiae et veniae.«³³ Tomaž je bil pač mož velikega duha in velikega srca!

Pri čitanju Tomaža in Bonaventura sem naletel le na eno težavo, katere ne morem zadovoljivo rešiti.

Sledeč magistru sententiarum oba vprašujeta, more li biti čutni nagon nositelj greha (utrum sensualitas possit esse subjectum peccati). Pri tem vprašanju se mudita oba večkrat.³⁴ V teološki summi pa ima Tomaž stavek, da sem osupnil, ko sem ga našel. Razpravlja namreč o ugovoru: »Motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.« Tu odgovarja: »Quod homo facit sine deliberatione, non perfecte ipse facit... unde non est perfecte actus humanus; et per consequens non potest esse perfectus actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum: Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.«³⁵

Ta stavek ni lahek. Na morebitni ugovor, da je treba razlagati Tomaža iz drugih njegovih knjig, omenjam, da Tomaž nima navade, da bi se izražal netočno. Vprav na tem mestu se vprašanja ne dotakne le mimogrede, marveč ga stavi naravnost: »Utrum in sensualitate possit esse peccatum.« Tudi Bonaventura ni mnogo bolj jasen, ko daje odgovor na to vprašanje.

Glede Tomaževih komentatorjev, ki jih bo pač treba za svet povprašati, omenjam, da so ti pisatelji navadno manj jasni kot Tomaž, čigar preciznost je pač težko doseči, in da imajo lepo navado izogniti se prav takim kočljivim vprašanjem ali pa »opisati« jih z drugimi besedami; slednjič pa nas zanima Tomaž, ne njegovi razlagalci. Da bi pa vsekakor zadostil tudi tej dolžnosti, sem pogledal najstarejšega komentatorja Egidija Rimskega, ki je bil učenc sv. Tomaža in je mogel gotovo poznati bolje duha svojega učitelja kot poznejši. Ta pa piše: »Primi motus, qui pertinent ad sensualitatem et oriuntur ex rebellionem carnis, non solum sunt poenae peccati, sed etiam sunt peccatum.«³⁶

To je pač »jasno« komentirano; saj izpušča Egidij še besedo »veniale«, drugače pa nam pove samo manj natančno isto, kar smo že vedeli iz Tomaževe summe. Fiziološki pojav, ki se prebudi v človeku po njegovih nagonskih silah, bi bil torej »greh« (po Tomažu

³³ S. Thom., I II q. 47 a. 2. — Prim. tudi I II q. 88 a. 6: »Potest id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus; quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus... et hoc fit per subtractionem quandam, scilicet deliberatae rationis.«

³⁴ S. Thom., De malo q. 7 a. 6 ad 6; De veritate q. 25 a. 5. — S. Bonavent., In II Sent. d. 24 a. 3 q. 1.

³⁵ I II q. 74 a. 3 ad 3.

³⁶ P. II q. 1 a. 2. Ed. incunab. v frančiškanski knjižnici v Ljubljani.

veniale), četudi volja ni privolila. Čudno je le to, da se lutheranski teologi niso oprijeli tega stavka, ko so snovali svojo teorijo o poželjivosti; pač jasen dokaz, kako malo so poznali sholastična dela, kajti ta stavek bi jim bil sicer gotovo dobro došel.

Kratek pregled in obenem sholastično terminologijo v nauku o odpustnem grehu nam podaje Bonaventura, ko pravi, da je veniale trojne vrste: a) ex subreptione, b) ex cogitatione, c) cum ratione et consensu, to je ex objecto.³⁷

Janez Charlier (Gerson).

Gerson¹, ki je kot globok mistik čislal nad vse ljubezen, je iskal Boga bolj po ljubezni nego po spoznanju; njegova misel je, da Boga spoznavamo bolj s potrjim srcem kakor pa z intelektualnim naporom.² Ta struja, ki je našla krepek izraz v znamenitem stavku: »Malo sentire compunctionem quam scire eius definitionem«,³ kaže gotovo, da so mistiki pojmovali razmerje do Boga izredno globoko, je pa tudi z m o ž n a, da nas o d v e d e od znanstvene poti in spravi na pot, ki vodi do logično nepravilnih zaključkov.

Ako se namreč oziramo na Boga, ki ga greh žali, kakor se to često poudarja, tedaj je gotovo v s a k greh malum infinitum. Toda terminus a quo, oseba, ki greši, ni več tisti idealni človek, ki si ga ustvarja globoka Gersonova kontemplacija, marveč človek poln slabosti. In pri t e m človeku ne spreminja božja u s m i l j e n o s t grehov iz smrtnih v odpustne, marveč

³⁷ »Triplex est genus venialis peccati: Quoddam enim est ex subreptione; et ideo veniale, quia vitari non potest tunc. — Quoddam ex cogitatione sine voluntate sive consensu, et ideo veniale, quia non plane consentit homo, ut in cogitatione de muliere et delectatione citra consensum in delectationem. — Quoddam est veniale cum ratione et consensu, sed tamen ideo est veniale, quia non est deordinatio contra praeceptum, ut ebrietas et mendacium jocosum.« S. Bonavent., In IV Sent. d. 16 p. 2 a. 3 q. 1 c.

¹ Janez Charlier, po svojem rojstnem kraju imenovan Gerson, je bil rojen 14. decembra 1363, je študiral v Parizu, kjer je bil njegov učitelj Ockhamov pristaš Peter d'Ailly. Od l. 1395 do svoje smrti je bil kot naslednik svojega učitelja kancelar pariške univerze. Umrl je 12. julija 1429. Prim. H. Hurter, Nomenclator literarius I³ (Oeniponte 1906) 791—798; Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II¹⁰ (Berlin 1915) 623—630.

² Prim. njegov traktat »De theologia mystica«.

³ De imitatione Christi I 1.

božja pravičnost sodi, da to in ono dejanje ne zasluži večne kazni, ker izhaja iz oslabiljene narave. Tu tiči ves »quid pro quo« Gersonove teorije; ta pa se je zopet mogla poroditi le v ideologiji filozofa-teologa Ockhama, v čigar struji plava tudi Gerson. Ockham⁴ je s svojim skrajnim nominalizmom vodil duhove v skepso in je s svojimi načeli pripravljaval tla miselnosti reformatorjev. Luther sam je bil hud ockhamist, kar je treba imeti pred očmi, ko presojamo njegove zmote.

Značilna ideja v Ockhamovi filozofiji je ta, da je vse razmerje Boga do sveta odvisno izključno le od božje volje; notranjih razlogov, zakaj je kakšna stvar taka in ne drugačna, Ockham ne pozna; za vse mu je božja volja zadnji in edini razlog. Moralna postava izgubi v takem sistemu svojo neomajno vrednost; etično dobro izvira le iz božje zapovedi in ne iz bistva stvari same. To načelo izvaja Ockhamova filozofija do skrajnih posledic, ko trdi, da bi sovraštvo do Boga (odium Dei) bilo brez vsake zlobe, ko bi ga Bog dopustil. »Deus potest totaliter causare actum odiendi Deum sine omni malitia morali.«⁵

Taka čudaska teorija je morala dovesti kajpada do čudnih nazorov o Bogu, o morali in slednjič tudi o zgolj naravnih problemih. Radi tega se tudi Gerson, učenec Ockhamove šole, ob vsej svoji pobožnosti in učenosti ni mogel otresti abotnih za-

⁴ Viljem je bil rojen v zadnjih letih 13. stoletja v Ockhamu (todot njegov priimek) južno od Londona, je študiral v letih 1312—1318 v Oxfordu in tamkaj predaval dve leti. Njegovo življenje od l. 1320 je zelo burno. Umri je 10. aprila 1349 ali 1350. Prim. F. Ueberwegs Grundriß d. Gesch. d. Philosophie II¹⁰ 596—606; H. Hurter, Nomenclator literarius II³ 525—530.

⁵ In II Sent. q. 19 ad 3 et 4, Ed. incunab. v frančiškanski biblioteki v Ljubljani. — Francoski filozof Descartes (Cartesius 1596—1650), ki je hotel postaviti filozofijo na »nove« temelje, je prenesel ta načela tudi na matematiko: »Quia voluit (scil. Deus) mundum creare in tempore, ideo sic melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno, et quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est et aliter fieri non potest.« Medit. de prima philosophia resp. 6 n. 6. Ed. Amstelod. 1672. — S temi nazori je bila uglajena pot theonomskemu moralnemu relativizmu, ki ga izraža zlasti Sam. Pufendorf († 1694), ki piše: »Non apparet, quomodo honestas aut turpitudine intellegi possit ante legem et citra superioris impositionem. Et sane qui extra impositionem divinam moralitatis actionum humanarum aeternam aliquam statuunt regulam, nihil aliud mihi videntur agere, quam ut Deo adjungant principium aliquod coaeternum, extrinsecum.« De jure nat. et gent. l. 1 c. 2 § 6. — V tem relativizmu se suče precejšnji del lutheranskih teologov.

ključkov, ki izvirajo iz take teorije. Tako trdi o našem predmetu: »Dico tamen generaliter de omni peccato illud esse ad poenam infinitam imputabile, et quod non imputatur, hoc agit misericordia copiosissima Redemptoris.«⁶ — »Peccans venialiter ex deliberatione abutitur Dei misericordia, quae concessit peccatum illud esse veniale, non mortale. Relucet insuper misericordia Dei in hoc, quod abusus ille deliberatus non est nisi venialis.«⁷

Gersonu, ki je bil res zelo pobožen, bi tu lahko rekli: Pietas ad omnia utilis est, sed non ad omnia sufficit. Ni videl namreč, da je s svojo teorijo slavil sicer božjo usmiljenost, jo spravljal pa obenem v nasprotje z božjo pravičnostjo in svetostjo. Saj bi pomenilo naravnost tajiti božjo svetost, ako bi pripuščala, da bi bil to le mali prestop, kar je po sebi zločin; Bog vendarle ne more »zamežati z enim očesom«.

Pa tudi pravičen bi Bog ne bil, ko bi izmed grehov, ki so po Gersonu vsi neskončno zli, kaznoval te z večnimi, druge pa s časnimi kaznimi; to bi bila naravnost samovolja, na kar pri Bogu še misliti ne smemo. Še bolj pa osupne čitatelja sledeči zaključek v Gersonovi knjigi o duhovnem življenju: »Nulla offensa Dei est venialis de se, nisi tantummodo per respectum ad divinam misericordiam, quae non vult de facto quamlibet offensam imputare ad mortem, cum id posset iustissime. Et ita concluditur, quod peccatum mortale et veniale in esse tali non distinguuntur intrinsece et essentialiter, sed solum per respectum ad divinam misericordiam, quae peccatum istud imputat ad poenam mortis aeternam et aliud non; omne enim peccatum culpabile pro sua indignitate mortiferum est.«⁸

Gerson je sicer dobro poznal vsebino sholastičnega nauka⁹, toda do dialektične metode sholastikov ni kazal preveč simpatij; to pomanjkanje stroge metode, ki izvaja z neizprosno doslednostjo iz danih premis logične zaključke, ga je privedlo do usodne zmote v našem vprašanju, ki jo dokazujejo pravkar navedeni stavki.

⁶ Liber de vita spirituali, coroll. VII. Hagae Comit. 1728 t. III 12.

⁷ Ibid. coroll. IV.

⁸ Ibid. coroll. I.

⁹ De differentia peccatorum venialium et mortalium. Consid. I. Opp. omn. t. II (Antverpiae 1706) 490.

Te trditve nas spominjajo, da teologičnih vprašanj ne moremo reševati s samimi pobožnimi vzdihji; spominjajo nas pa obenem (tega ne morem zamolčati) zelo živo deloma na sto-ične paradokse o enakosti grehov, deloma pa zvene kakor preludij k teološkim zmotam reformatorjev. Pri teh bomo našli ne samo slične misli, marveč naravnost slične izraze. Toda s tem smo dospeli v novo dobo našega zgodovinskega pregleda.

Nauk reformatorjev.

Že Wiclif (1320?—1384), čigar zmote se sicer ne sučejo poglavitno na tem polju, je imel vsled svoje predestinacijske teorije napačne pojme o malem grehu. Smrtne in odpustljive razlikuje tako, da je slednjič le nespokornost do konca smrtni greh, vsi drugi so odpustni¹⁰.

Ker se predestiniran človek gotovo zveliča, ne more biti njegov greh nikoli smrten. »Nullus praedestinatorum potest peccare mortaliter.«¹¹ Sorodne zmote se nahajajo pri Husu.

Kalvin je s svojo napačno teorijo o milosti moral seveda tudi zabresti v slično zmoto kakor Wiclif, samo da jo izraža še bolj jasno; njemu je vsak greh smrten¹², ker je proti božji volji; torej bistveno ista zmota, ki so jo učili že stari stoiki. Prestopki predestiniranih pa so venialia, to pa le vsled božjega usmiljenja, ne pa po svoji naravi; ista zmota kakor pri Gersonu.¹³

Omeniti moramo pa, da so bili stoiki bolj dosledni, kajti oni so razlikovali le »sapiens« in »stultus«; karkoli stori prvi,

¹⁰ »Potest peccatum dici mortale, quod dignum est morte secundum puniri ex arbitrio Dei nostri. Et sic solum peccatum finalis impenitentiae proprie est mortale. Quodcunque autem aliud peccatum, cum sit dignum venia, potest dici rationabiliter veniale.« Trialogus III 6. Navaja Schiesl, Der objektive Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde (Augsburg 1891) 31. — Wiclifova dela mi niso bila dostopna.

¹¹ Cfr. Ch. Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus II 1 (Paris 1755) 38.

¹² »Habeant filii Dei omne peccatum mortale, quia est adversus Dei voluntatem rebellio... Sanctorum delicta venialia esse non ex suapte natura, sed quia ex Dei misericordia veniam consequuntur.« Institutio relig. christ. I. II c. 8 § 59; cf. Bellarminus, De amissione gratiae, I. 1, c. 4 (Venet. 1721) t. IV 32.

¹³ »Fidelium peccata venialia esse: non quia non mortem mereantur, sed quia Dei misericordia nulla est condemnatio iis, qui sunt in Christo.« Instit. I. II c. 4 § 28.

je že a priori dobro, kar pa stori drugi, je a priori slabo;¹⁴ Kalvin in pred njim Gerson pa se morata posluževati šele božjega usmiljenja, da moreta delati razliko med smrtnim in odpustnim grehom, četudi je jasno, da božja usmiljenost more sicer odpuščati nenraven čin, nikakor pa ne more spremeniti njegove narave. Prav tukaj je pokazala sholastika globok pogled v bistvo greha, ko je naglašala, da so razna grešna dejanja različne pravne vrednosti po svojem bistvu, ne pa iz kakega zunanjega razloga. V tej točki so se motili tudi lutherani¹⁵, tu tiči njihov *πρῶτον ψεδος* v nauku o grehu. Ta njih zmota pa je zopet v tesni zvezi s krivim naziranjem, ki ga imajo o grešni poželjivosti (*concupiscentia*).

Znano je, da imajo lutheranski teologi hudo nagnjenje v človeku za greh in se sklicujejo za to trditev tudi na sv. Pavla, češ da piše: *οὐκ ἐπιθυμίαις* (Rim. 7, 7). Kako je umevati s katoliškega stališča pojem *ἐπιθυμία*, ki jo sv. Pavel imenuje enkrat tudi *ἡμαρτία* (Rim. 6, 12), je pojasnil tridentski cerkveni zbor (sess. V c. 5)¹⁶. — Lutherani pa so razumeli besedo *ἐπιθυμία* popolnoma v drugem smislu, češ že sam *motus concupiscentiae* je prepovedan. Ta misel je protestantskim pisateljem tako domača, da se nam ne zdi potrebno prinašati za njo mnogo citatov; najbolj krepko jo izraža morda prvi protestantski polemik XVI. stoletja, Martin Chemnitius (Chemnitz 1522—1586), ki piše: »Lex (vero) accusat et arguit non tantum consentire, vel ire post concupiscentiam, sed ipsum etiam concupiscere.«¹⁷ Da še več; ta poželjivost le zato ne spravi človeka v večno smrt, ker je Bog radi Kristusa ne imputira. »Manifestum igitur est, Paulum concupiscentiam, quae post baptismum in renatis reliqua est, vocare peccatum: non tantum quod sit et poena et causa peccati, sed potissimum ideo, quod sit malum cum lege Dei; quod tantum quia inest (čitaj morda: quia quantum ei inest) in aeternam mortem per-

¹⁴ Cfr. Seneca, De const. sapient. 9; De benefic. IV 26; V 15.

¹⁵ »Fundamentum omnium Lutheranorum est, quia tollunt satisfactionem et discrimen peccati mortalis a veniali toži že Bellarmin, De Purgatorio l. I c. 2 (II 391, ed. Col. Agr. 1628).

¹⁶ Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum¹² n. 792.

¹⁷ Examen Concilii Tridentini (de reliq. pecc. orig.) I (Genevae 1614) 104.

traheret, nisi propter Christum non imputatur.«¹⁸

Iz teh besed je razvidna razlika med katoliškim naukom o poželjivosti in protestantskim naziranjem. — Chemnitiju je torej concupiscentia vselej greh, tudi tedaj, ko miruje;¹⁹ kdor mu tega ne mara verjeti, ga spravi kratkim potom med — papiste: »(Pontificii) malam concupiscentiam, quae in renatis reliqua est, docent non habere rationem peccati.«²⁰

Odkod to krivo naziranje?

Lutherani niso prav razumeli besede ἐπιθυμία, oziroma glagola ἐπιθυμέω. Ko je zapisal sv. Pavel znane besede: »Non concupisces,« ni proglasil svoje prepovedi, marveč je dejal: »Lex dicit: Non concupisces.« Jasno je torej, da je treba pogledati v staro zavezo, kaj je Mojzes pravzaprav hotel reči z besedo: »Non concupisces.«

Septuaginta, ki jo je imel sv. Pavel pred očmi, piše dvakrat: οὐκ ἐπιθυμήσεις; izvirnik ima obakrat לֹא תַחְמֹד (Ex. 20. 17; Dt. 5, 21), zato nam mora biti najprej jasno, kaj pomeni תַחְמֹד. — Ta beseda ne pomeni sama po sebi nič neurejenega, marveč sploh hrepenenje po kakem predmetu brez ozira na njegovo нравno vrednost, je torej vox neutra. Saj jo rabi psalmist o Bogu glede Jeruzalema²¹ in Izaija o ljudstvu z ozirom na Gospodovega hlapca.²²

Psihološki pojav, ki nam ga opisuje hebrejski izvirnik z glagolom תַחְמֹד, ni torej vi vocis neurejena želja, marveč želja sploh. Nравnost ali nenравnost take želje je dosledno odvisna le od predmeta. In v resnici ne pravi sveto pismo v stavkih, ki jih je Pavel imel pred očmi, samo: »ne želi,« marveč dodaje objekt: hiše, žene svojega bližnjega. Tako poželjenje je torej hudo radi predmeta, na katerega se nanaša.

Za neurejeno željo, kakor jo mi večkrat označujemo z besedo »concupiscentia«, ima hebrejski tekst drug izraz, namreč תַשׁוּקָה (ἀποστοροφή, ἐπιστοροφή), kar pomeni spolni nagon, zlasti žene do moža. Prim. Gn. 3, 16; Ct. 7, 11.

Istotako tudi v biblični grščini ἐπιθυμία (ἐπιθυμέω) ne pomeni samo po sebi neurejene želje, ki jo označujemo večkrat z izrazom pohotnost (Wollust), marveč živo željo sploh; drugače bi

¹⁸ Op. cit. I 96. 97.

¹⁹ »Quando concupiscentia quiescit aut quando ei ita resistitur, ut nullum voluntatis assensum secum rapiat, tunc juxta Pontificios non est peccatum.« Op. cit. I 104.

²⁰ Op. cit. II 197.

²¹ Mons, in quo beneplacitum ei תַשׁוּקָהוּ אֵל תַחְמֹדוּ. Ps. 67 (68), 17.

²² Non erat aspectus, et (ut) desideravimus (desideraremus, תַשׁוּקָהוּ) eum. Iz. 53, 2.

ne mogel pisati Lk. 22, 15: ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν.

In četudi je v sv. pismu ἐπιθυμία tu in tam nekaj neurejenega (ἐκαστος περιάζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας Jak. 1, 15) vendarle sv. pismo ne trdi nikjer, da bi bila greh. Ἐπιθυμία mora šele »spočeti« (združiti se z voljo), da rodi greh (σὺλλαβοῦσα τίπτει ἁμαρτίαν Jak. 1, 15). — Lutheranci so v tem oziru sv. Pavla in sploh sv. pismo slabo razumeli, hebrejskega izvirnika pa se zdi, da svojčas vobče niso niti pogledali. Odtod tudi absurdni Luthrov stavek, ki ga je moral že Leon X. obsoditi kot herezijo, da ostane poželjivost tudi po sv. krstu v človeku kot greh.²³

Luther se za dokaz svoje zmote sklicuje tudi na sv. Avguština, češ, tudi on je učil, da je poželjivost greh, ki ostane v človeku po krstu.²⁴ Sv. Avguštin ima v svojih mnogih delih, kjer razpravlja o poželjivosti, gotovo tudi kak stavek, ki se sam zase more za silo razlagati v Luthrovem smislu.

Toda Avguštinova misel v tem vprašanju je vse drugo kot lutheranska. Poželjivost smatra veliki cerkveni učitelj res za zlo (malum), toda zlo mu ni nikakor istoveten pojem z grehom (peccatum). To zlo (concupiscentia) je njemu le slabost (infirmitas),²⁵ ki ostane v človeku tudi tedaj, ko ga je sv. krst že ozdravil krivde. In da ta slabost, ki se imenuje poželjenje mesa, ni greh²⁶, naglaša hiponski škof tako odločno, da je naravnost čudno,

²³ »In puero post baptismum negare remanens peccatum, est Paulum et Christum simul conculcare.« Denz. - Bannw.¹² n. 742.

²⁴ »Die elenden Leute (papež in katoličani sploh) wissen wohl, daß dieser Artikel... nicht mein, sondern St. Augustin und Paul ist, die da lehren, daß die Taufe ablegt alle Sünde nach der Schuld, aber nicht nach dem Wesen. Es bleibt Sünde, wie wir alle fühlen, wenn wir zur Vernunft kommen, aber Gott will sie um der Taufe willen nicht rechnen, wenn wir wider sie streiten.« Navaja H. Denifle, Luther u. Luthertum² I 3, 490. Kako naj neha greh »nach der Schuld«, pa ne »nach dem Wesen«, je uganka, ki nam je protestantska teologija do danes še ni rešila.

²⁵ »Quae natura nunc si quemadmodum regeneratione et remissione peccatorum sanetur a reatu, sic ab omni esset infirmitate jam sana, non contra carnem spiritus concupisceret, ut non operaremur nisi licitum; sed ita caro spiritui consentiret, ut nihil contra illum concupisceret illicitum.« Opus imperf. contra Julian, V 19. Ed. Venet. 1733 t. X 1239.

²⁶ Da je concupiscentia tudi Avguštinu vox neutra, dokazujejo sledeče besede: »Aliud est sensus carnis, aliud concupiscentia carnis... sensu carnis, qui tactus vocatur, aspera et lenia differenter ut cetera sentiuntur; concupiscentia vero carnis indifferenter illicita et licita (!) cupiuntur, quae non concupiscendo, sed intelligendo dijudicantur.« Op. cit. IV 69. (Ed. cit. X 1172.) — Nad vse jasno pa spoznamo njegov nauk, ako čitamo: »Ipsa concupiscentia jam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur.« De nupt. et concup. I 25, Ed. cit. X 293.

kako so se mogli protestantski teologi nanj sklicevati. Prej bi se moglo pričakovati, da se bodo oprijeli prej omenjene trditve sv. Tomaža Akvinskega, da je že sam motus sensualitatis peccatum veniale.²⁷

Iz navedenih Avguštinovih besed je jasno, da krst oprosti človeško naravo »a reatu« peccati, kar bi bilo slično Luthrovemu »die Sünde ist abgelegt nach der Schuld«; ostane pa tudi po krstu »infirmetas«; to pa je nekaj drugega nego Luthrov »Wesen«. Bistvo in bolezen sta vendarle tudi neteologu dva prav različna pojma in Luther se neupravičeno sklicuje na velikega cerkvenega očeta, ko dokazuje svojo zmoto.

Sv. Avguštin je potemtakem popolnoma v soglasju s sholastiki, ki naglašajo slabost človeške narave tudi post regenerationem; in prav iz slabosti izvirajo (kakor smo videli pri Tomažu in Bonaventuri) odpustni grehi, ki se sploh dajo edino le na podlagi te slabosti razlagati.

Tu vidimo, kako gresta narazen katoliška antropologija in lutheransko naziranje o človeški naravi. Nam je človek bolan, Luthru je mrtev. Ko trdi namreč Luther, da poželjivost, ki jo čutimo, ni le posledica, marveč greh sam, trdi obenem, da človek ni le slaboten, kakor po sv. Avguštinu, temveč da je bistveno pokvarjen; potemtakem more po svoji naravi le grešiti, in sicer je vsako njegovo dejanje smrtni greh.²⁸

Dobrega dejanja je v takem sistemu človek nezmožen. Tu smo zopet pri zmoti stoične filozofije, ki trdi, da »brezumnik« obstoji le iz napak in da so njegova dejanja vselej zla.²⁹ Četudi so izrazi različni, je misel ista. Protestantski teologi pa niso mogli predložiti svojega nauka ljudem v tako jasni obliki, kakor je tukaj načrtan, marveč so morali svoje nazore nekako zabrisati in jih omejiti na »nepreerojene«. S smrtnimi grehi, ki se kar tako izlivajo iz človeške narave, so pa pri teh silno radodarni: »Semper cum malo originali sunt actualia peccata, quae in non renatis omnia sunt mortalia.«³⁰ To načelo vodi dosledno v Luthrovo teorijo, da ne-

²⁷ S. Thom., 1 II q. 74 a. 3 ad 3.

²⁸ »Liberum arbitrium... dum facit quod in se est, peccat mortaliter.« Denz. - Bannw.¹² n. 776.

²⁹ »Stultus etiam malus est, nullo vitio caret.« Seneca, De benef. IV, 26. — Cfr. De const. sapient. 9.

³⁰ Melancthon, Corpus Doctrinae Christianae. De pecc. act. (Argentorati 1580) 358.

prerojen človek mora vedno grešiti: »Necesse est infidelem in omni opere peccare.«³¹

Ta teorija pa spravlja lutheranske teologe hočeš nočeš pred težak problem: če dejanja kot taka niso slaba (pomagati siromaku iz prirojene usmiljenosti more vendarle tudi pogan!), kako morejo biti sploh grešna? Na to vprašanje nam odgovarja Chemnitius z besedami, ki so zelo značilne za protestantsko miselnost: »Sicut cordis substantia, quatenus est Dei creatura, bona est, sed propter vitium peccati primum vocatur (Jer. 17), ita actiones, quae suo genere non sunt vitiosae, in impiis polluuntur et contaminantur, quia fiunt a persona nec reconciliata nec renovata, sed vitiosa et rea. Et Deus judicat non juxta externum opus, sed cor respicit... haec doctrina retinenda est, ut cognoscamus, quanta sit humanae naturae per peccatum depravatio, quae opera etiam per se bona contaminat et in peccatum vertit in non renatis.«³²

Pri teh sploh ni treba iskati »discrimen peccati mortalis et venialis«, pravi Melanchthon, ki se v svoji razpravi o malem in velikem grehu huduje nad stoiki, ker so učili, da so vsi grehi enaki; sam pa trdi v isti sapi implicite prav isto, seveda le glede neprerojenih.³³

Taka teorija bi morala tirati ljudi naravnost v obup; proti temu pa zavaruje protestantska teologija svoje adepte na sličen način kakor stoa. V stoi je namreč modri (sapiens) nekak nadčlovek, ki vsled svoje modrosti (sapientia) sploh ne more grešiti; njemu je (kakor pozneje pelagiancem) anamartezija vcepljena, on je varen. Enako varnost kakor sapientia v starem času nudi v reformaciji sola fides. Ta krepost ima v lutheranski ideologiji toliko moč, da absorbira v trenutku vse grehe razen brezverstva: »Vides, quam dives sit homo Christianus; etiam volens (!) non potest perdere salutem quantiscunque (!) peccatis nisi nolit credere. Nulla enim peccata

³¹ Denz. - Bannw.¹² n. 1298.

³² Examen Conc. Trid. (de operib. infid.) I (Genevae 1614) 112.

³³ »Quoniam Nero et Epicurus multo atrocius peccant, quam Cato, tamen utrique sunt oppressi peccatis mortalibus horrendis et ira Dei aeterna. Nec necesse est in non renatis quaerere discrimen peccati mortalis et venialis, quia omne, quod non est ex fide, peccatum est.« Melanchthon, Corp. Doctr. Christ. De discr. pecc. mort. et ven. (Argentorati 1580) 468.

eum possunt damnare nisi sola incredulitas. Cetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinarum baptizato factam, in momento absorbentur per eandem fidem.«³⁴

Luthrova psiha niha tu med skrajnostmi; na eni strani je vse greh, zlasti pogan ni zmožen za kaj drugega kakor za smrtni greh, z druge strani pa praktično sploh ni greha, ker ga prerojenemu fides absorbira, in sicer »in momento«.

Tak sklep pa je očitvidno v nasprotju z naukom o človeški naravi, ki je baje zmožna le za zlo, v nasprotju z bibličnimi zgodbami, mimo katerih Lutherani vendarle ne morejo iti, in je slednjič tudi v nasprotju s splošnim prepričanjem. Iz te zagate je treba najti izhod, in ta izhod vodi v peccatum veniale, ki je seveda za protestante zopet protislovje.

Vzemimo praktičen slučaj:

Kako naj presoja protestantski teolog Davidov greh z Urijevo ženo? — Ali naj izjavi, da je ta čin dobro delo? Tega si vendarle nihče ne upa trditi. Ali naj ga prišteva med smrtnne grehe, kar bi bilo zelo pametno? Tega zopet ne more, ker je bil David vendarle veren, in vera je morala absorbirati ta greh. Tu bi se mu pač lahko reklo: Hic Rhodus, hic salta! In Melanchthon si res dovoli dialektični skok na nastopni način: Davidov čin je velik greh; toda David ne more grešiti smrtno, ker je veren; torej je njegov greh — veniale, ker je pač grešil David.

Objektivni moment dejanja stopa povsem v ozadje, ozir. je iz presojevanja naravnost izločen; ostane le vprašanje po osebi, ki je grešila: non quid, sed quis? To na videz neverjetno dedukcijo Melanchthon izrecno priznava, ko piše: »Sunt item ignorantiae et omissiones peccata plurima in sanctis, sicut clamitat David: Delicta, quis intelligit?... Haec mala in renatis sunt contra legem Dei, sed quia persona accepta est, fiunt huic personae haec mala venialia peccata, id est, condonata, ita ut non excutiant Spiritum Sanctum et fidem, ac maneat persona in fide.«³⁵

³⁴ Luther, De captiv. babyl. Cfr. J. A. Möhler, Symbolik¹² (Mainz 1900) 161¹.

³⁵ Corpus Doctr. Christ. De discr. pecc. mort. et venial. (Argentor. 1580) 469. Že pred njim je bil napisal Luther: »Si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset« (Disput. t. I 253, cit. Möhler, Symbolik¹² 162¹). Ali ne zvenijo te besede kot akord iz Ockhamove glasbe?

Do takih abotnosti vodi Ockhamova filozofija, ko postavlja za izvor dobrega in hudega božjo samovoljo. Bog postane personarum acceptor, ko prisoja eno in isto dejanje temu kot smrtni, onemu kot odpustni greh.³⁶

Da ta nesmisel ni samo slučajna zmota, ki bi se bila Melanchthonu nekako prikradla, vidimo iz drugih njegovih trditev. Pozna namreč precej dobro nauk sholastikov, ki razlikujejo peccatum »contra« legem Dei (mortale) in »praeter« legem Dei (veniale); ta nauk pa pobija kot zmoto in pravi, da so to, kar imenujejo sholastiki venialia, grdi zločini! »Nec extenuemus haec mala, ut Sententiarii finxerunt, veniale peccatum esse quiddam praeter legem Dei, non contra legem Dei. Hic error necessario taxandus est: nam haec quae vocantur venialia sunt ingentia mala pugnancia cum lege Dei, quae essent sua natura mortalia, id est propter quae damnaretur homo aeterna ira, nisi propter Filium Dei reconciliatis condonata essent.«³⁷

Skratka: težišče razlike med smrtnim in odpustljivim grehom lutherancem ni v objektu marveč v subjektu ali v osebi.

Toda ni li ta oseba kot nositeljica poželjivosti povsem pokvarjena? Ni li v grehu, ko je vendarle konkupiscencija vselej greh, tudi ko počiva — »quando quiescit, aut quando ita ipsi resistitur, ut nullum voluntatis assensum secum rapiat«³⁸

³⁶ Čudno, da protestantski teologi, ki se tako radi sklicujejo na sveto pismo, niso opazili v njem Petrovih besed, »da Bog ne gleda na lice«. Dej. ap. 10, 34.

³⁷ Corp. Doctr. Christ. De pecc. act. (Argentor. 1580) 352. — Ta princip poudarjajo tudi magdeburški centuriatorji (l. 2, c. 4, col. 171) Heshusius, Gerhard itd., ki so sprejeli to zmoto kot nekako sveto dediščino iz prvih časov protestantizma. Tako piše Heshusius proti katoliškim teologom: »Contendunt Pontificii discrimen inter peccatum mortale et veniale non in eo consistere, quod venialia peccata tecta et condonata sunt, mortalia vero aeternae damnationi obnoxia, sed quod discrimen sit in ipsa peccatorum natura.« (De errorib. Pontific. tit. 4, de peccato n. 24, pri Bellarminu, De amiss. gratiae l. I c. 4.) Skoraj še bolj jasno se izraža Gerhard: »Omnia peccata sua natura sunt mortalia — a renatis tamen dicuntur venialia pravae concupiscentiae, ad quas non accedit deliberatus consensus... non quod in se et ex se sint venia digna, sed quod Deus credentibus in Christum ea non imputet.« Gerhardi loci theol. VIII 171, cit. pri Hupfeld, Die Ethik Gerhards (Berlin 1908) 175.

³⁸ Examen Conc. Trid. (de relig. pecc. orig.) I (Genevae 1614) 104.

(Chemnitius)? Po naziranju protestantskih teologov moramo na to vprašanje afirmativno odgovoriti in reči: Že samo imeti koncupiscencijo, zlasti pa čutiti njen nagon, četudi proti volji, je greh. Ta greh, ki ostane v človeku bistveno (nach dem Wesen) tudi po krstu, je smrten. Torej smo vsi v smrtnem grehu, ki čutimo poželjivost, tudi sv. Pavel, ko javno toži, da čuti v svojih udih drugačno postavo, ki se upira postavi njegovega uma (Rim. 7, 23)?

To je za protestantsko teologijo pravi šibolet. Logično bi morala namreč ta teologija postaviti sv. Pavla med velike grešnike, ker je tako močno »čutil«³⁹ poželjivost! Da bi se izognil temu sklepu, je ubral Chemnitius novo pot in dejal: Če kdo čuti poželjivost, pa se bori proti njej, tedaj tako čuvstvo v prerojenem človeku ni več mortale, ampak le — veniale.⁴⁰ Tako mora izraz »veniale«⁴¹ pokriti liki figov list nagoto v dedukciji, katere bi verniki drugače ne hoteli sprejeti. — Veniale pa je vsak motus concupiscentiae, tudi proti volji, torej veniale je to, kar človek čuti, četudi noče! To sledi jasno iz danih načel in ta sklep priznava Melanchthon slednjič očitno, ko se bori zoper sholastično-avguštinski nauk: »Nihil esse peccatum nisi voluntarium.«⁴² Piše namreč: »Haec cavillatio (!) facile refutari potest. Nam dictum illud, nihil esse peccatum nisi sit voluntarium, de iudicio civili loquitur, non de iudicio legis divinae. Immo caligo in mente, dubitationes, omissiones magnae et multae sunt peccata, etiamsi non sunt voluntaria.«⁴³ V taki teoriji je Bog manj pravičen kot človeški sod-

³⁹ »Quando explicamus discrimen peccati mortalis et venialis, fideliter et diligenter monemus, concupiscentiam, quae in renatis reliqua est, quando ei ita resistitur, ut actiones ejus de Spiritu Sancto mortificentur, non esse mortale sive regnans aut vastans conscientiam. Docemus etiam non esse peccatum damnans credentes.« Exam. Conc. Trid. (de reliq. pecc. orig.) I 104.

⁴⁰ S. August., *Retract.* I 15.

⁴¹ Corpus Doctr. Chr. De discr. pecc. mort. et ven. 469. Protestantski pisatelji se dolgo niso mogli otresti tega »nehotenega greha«; še David Holatz († 1713) piše: »Eine läbliche Sünde (pecc. veniale) ist jede unfreiwilige (!) Sünde bei Wiedergeborenen, welche weder den Verlust der ihnen innewohnenden Gnade des h. Geistes nach sich zieht, noch den Glauben vernichtet, vielmehr in demselben Augenblick, wo sie begangen wird, unmittelbar auch Verzeihung findet.« F. A. B. Nitzsch, *Evangel. Dogmatik* (Freiburg 1892) 291.

nik! Res čuden teolog, ki more napisati kaj takega o Bogu. Človek se tedaj sploh ne more izogniti grehu, kajti tudi če se bori proti njemu, vendarle greši, in sicer venialiter. »Venialia peccata vocantur... actualia multa inferiora, pugnantia cum lege Dei, quibus tamen renati repugnant.«⁴² Kako more biti čuvstvo, proti kateremu se človek bori, grešno, je prav tako malo jasno, kakor da bi mogel biti krog četverokoten. Slednjič je po tej logiki grešno sploh vsako dejanje in v resnici spravlja lutheranska teologija tudi najboljše čine med venialia: »Opus bonum optime factum est veniale peccatum.«⁴³ Dalje pač ne more iti.⁴⁴

Na kratko uči protestantizem o našem predmetu sledeče:

1. Po svoji naravi je vsako prekršenje božje postave smrtni greh. — V nevernikih je še zdaj tako dejanje mortale. V prerojenih so tudi veliki zločini vselej le venialia »ob imputata merita Christi«; grave je le peccatum infidelitatis.

2. Vsak *motus concupiscentiae*, tudi *contra voluntatem*, je greh, in sicer veniale. Slednjič je tudi najboljše dejanje *peccatum veniale*.

Pri taki teoriji je bilo vprašanje po predmetni ali stvarni razliki med smrtnim in odpustnim grehom nepotrebno; problem o naravi odpustljivega (in smrtnega) greha ni imel praktične strani, ker protestantizem nima spokojne discipline, ki bi zahtevala natančno razsodbo o velikosti greha, kakor jo ima katoliška cerkev.⁴⁵

⁴² Melanchthon, op. cit. 325.

⁴³ Denz. - Bannw.¹² n. 656.

⁴⁴ Novejši protestantski pisatelji ne morejo prebaviti te čudne teorije ter jo skušajo ublažiti: »Es bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß der Mensch zwar nicht so geschaffen ward, daß er sündigen mußte, aber so, daß das Freibleiben von der Sünde... eine überaus große sittliche Kraftanstrengung voraussetzt...« Nietzsche op. cit. 325. Torej ne več *necessitas absoluta peccandi*, sed *necessitas moralis*. — Nietzsche op. cit. 324 kar priznava: »Es bleibt immer mißlich, von schuldloser Sünde zu reden.«

⁴⁵ Protestantiski teolog Hupfeld piše: »Auf katholischem Boden war für die Praxis der kirchlichen Satisfaktionsauferlegung je nach Sünden- und Tugendgröße eine detaillierte Auseinandersetzung über die Größe der Sünde je nach Umständen ein Bedürfnis. Auf lutherischem Boden war der Anstoß zu solcher Messung der Sünden und Tugenden durch die prinzipielle Wertschätzung jeder Sünde als Todsünde eigentlich ausgeschlossen.« Die Ethik Gerhards 182.

Ker človek vkljub vsem dozdevnim dokazom, ki jih postavljata lutheranska teologija v nauku o grehu, uvideva s svojo zdravo pametjo, da vendarle ne more biti tako, je jasno, da ta teorija ni mogla zadovoljiti resnejših duhov. Poznejši teologi so čutili naravnost potrebo po stopnjevanju grehov. Tako piše protestantski dogmatik Julij Müller († 1878):

»Die Schuld ist das unmittelbare Zurückschlagen der Sünde auf ihren Urheber, aber die Gewalt, mit der sie auf ihn zurückschlägt, hängt in ihrem verschiedenen Grade nicht bloß von der Spannung der geistigen Kräfte ab, mit der sie aus ihm hervorgegangen ist, sondern auch von den objektiven Größenunterschieden der Sünde ab... Der Gradunterschied (der Sünden) hat außer seiner formalen Wurzel wesentlich auch eine materiale.«⁴⁶

Nauk, da so vsi grehi enaki, imenuje Müller evfemistično »nesporazumljenje« in pravi, da so dotični stavki le teorija in nič drugega. »Indessen scheint bei der kategorischen Behauptung, daß jede Sünde an sich des ewigen Todes schuldig mache, ein Mißverständnis obzuwalten, wie es denn auch sehr schwer sein dürfte, sie mit Mt. 5, 21. 22 in Übereinstimmung zu bringen. ... Daß jede einzelne Sünde für sich betrachtet, auch die kleinste Übereilung oder Unachtsamkeit, möge durch die Umstände ihre Schuld noch so gemildert sein, den Menschen der ewigen Verdammnis schuldig mache, daß ist eben nur eine abstrakte Konsequenz der Schule, welche im Leben, in dem praktischen Bewußtsein auch des ernstesten Christen gar keine Wurzel hat.«⁴⁷

Tudi protestantje so se torej začeli bližati resnici, žal, da je takih le malo. Večina se nahaja v strogo racionalističnem taboru, kjer se za vprašanje o grehu bore malo zanimajo.

⁴⁶ Die christl. Lehre von der Sünde I (Breslau 1849) 279.

⁴⁷ Op. cit. II 285.

(Konec v prihodnjem zvezku.)



Dr. F. K. Lukman — Ljubljana:

Sv. Ignacija Antiohijskega list Smirnanom 7, 1.

(S. Ignatii Antiochensis Epist. ad Smyrnaeos 7, 1.)

Expositionis breviarium. — S. Ignatii Antiochensis verba celeberrima Smyrn. 7, 1 nondum sufficienter exposita sunt non soluto dubio, utrum ἡ θωρεξ τοῦ θεοῦ et ἀγαπᾶν ad eucharistiam referantur necne. — 1. 2. Interpretationes hucusque a viris doctis propositae breviter recensentur. — 3. Verborum vis ex contextu illustratur. S. Martyr 6, 1 fidem et caritatem totum esse omniaque superare affirmat. Dein 6, 2 monet haereticos ceu aliena de gratia J. Chr. sentientes contrarios esse divinae voluntati salvificae, quod ex eorum agendi modo probat; nam haeretici opera caritatis neglegunt et propter fidei defectum ab eucharistia et oratione abstinere, vinculum ergo unitatis ecclesiasticae solvunt. Haeretici igitur nec fidem nec caritatem habent, unde contrarii sunt voluntati Dei, gratiae J. Chr., propterea moriuntur seu carent vita spirituali. Ex dictis patet, quo sensu verba secundae propositionis 7, 1 intellegenda sint: ἀντιλέγοντες 7, 1 = ἐναντίοι εἰσιν 6, 2; τῇ θωρεξ τοῦ θεοῦ 7, 1 = τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ 6, 2; συζητούντες 7, 1 = τοὺς ἐτεροδοξούντας εἰς τὴν χάριν I. X. 6, 2. — Unum iis utile esset (eosque salvaret): ἀγαπᾶν = diligere, caritatem fovere curam impendendo indigentibus et ecclesiae unitatem servando. Quod si observare vellent, etiam resurgerent (ἀναστῶσιν 7, 1 = μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὃ ἐστὶν ἡμῶν ἀνάστασις 5, 3). Verba s. Ignatii ergo ex contextu optime intelleguntur nec recurrendum est ad Joan. 6, 50. 53. 54 vel 1 Joan. 3, 14.

Znano evharistično mesto pri sv. Ignacijju Antiohijskem, ad Smyrnaeos 7, 1 še vedno ni povoljno razjasnjeno. Smisel prvega stavka je jasen in vsako tolmačenje, ki skuša omiliti ali celo odstraniti Ignacijev »realizem«, je nasilno, pogrešeno in neutemeljeno. Vprašanje pa je, ali govori ta naslednja stavka tudi še o evharistiji, ali z drugimi besedami, kaj znači τῇ θωρεξ τοῦ θεοῦ v drugem in ἀγαπᾶν v tretjem stavku. Od razlage teh besed je dalje odvisno umevanje glagolov ἀποθνήσκουσιν in ἀναστῶσιν.

Da bodo nadaljnja izvajanja jasnejša, postavim semkaj grško besedilo z latinskim prevodom, kolikor ga je treba za pravilno tolmačenje drugega in tretjega stavka.

Ad Smyrnaeos 6, 1—7, 1.

6, 1. . . . τόπος μηδένα φνισιούτω· τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέχριται. 2. καταμάθετε δὲ τοὺς ἐτεροδο-

ξοῦτας εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν, πῶς ἐνάντιοι εἰσιν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ· περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος.

7, 1. Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.

6, 1.... Locus neminem efferat; totum enim est fides et caritas, quibus nihil praestantius. 2. Considerate vero eos, qui aliena sentiunt de gratia Jesu Christi, quae ad nos pervenit, quomodo contrarii sint divinae voluntati. Non caritas iis curae est, non vidua, non pupilla, non oppressus, non vinctus vel solutus, non esuriens vel sitiens.

7, 1. Ab eucharistia et oratione abstinēt, eo quod non confitentur, eucharistiam carnem esse salvatoris nostri Jesu Christi, quae pro peccatis nostris passa est quamque pater benignitate sua resuscitavit. Qui ergo contradicunt dono Dei, altercantes moriuntur. Melius autem esset illis diligere, ut et resurgerent.¹

Inačic, ki bi mogle spremeniti smisel, ni.

1. Glagol ἀγαπᾶν v tretjem stavku 7, 1 se tolmači na dva načina. Mnogim je ἀγαπᾶν = ἀγάπην ποιεῖν (Smyrn. 8, 2), obhajati agape ali obhajati evharistijo. Tako umevajo besedo med drugimi Funk,² G. Rauschen,³ K. G. Goetz,⁴ F. Wieland,⁵ A. Struckmann,⁶ R. Seeberg,⁷ F. Loofs,⁸ Th. Zahn,⁹ J. Thomas.¹⁰ — Drugi pustijo glagolu njegov prvotni pomen,

¹ Patres apostolici. Ed. F. X. Funk I² (Tubingae 1901) 280—284.

² Patres apostolici I² 668: interesse cenae sacrae. V opombi k Smyrn. 7, 1 na str. 281 se izraža manj določno in opozarja, da se beseda sicer nikjer ne nahaja v tem pomenu.

³ Florilegium patristicum I² (Bonnae 1914) 75¹; Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche² (Freiburg i. B. 1910) 3¹.

⁴ Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtl. Entwicklung² (Leipzig 1907) 227.

⁵ Der vorirenäische Opferbegriff (München 1909) 53.

⁶ Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vorbizänischen Zeit (Wien 1905) 23, 28.

⁷ Lehrbuch der Dogmengeschichte I² (Leipzig 1908) 135¹.

⁸ Abendmahl II. Realenzyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche I³ 39.

⁹ Agapen, Realenzyklopädie I³ 236; Ignatius von Antiochien (Gothé 1873) 346—351.

¹⁰ Agapes. Dictionnaire de la Bible I (Paris 1895) 261.

n. pr. J. B. Lightfoot,¹¹ J. Sprinzl,¹² J. A. Möhler,¹³ P. Batiffol.¹⁴ E. von der Goltz¹⁵ pravi previdno, da Smyrn. 7, 1 verjetneje posega nazaj na Smyrn. 6, 2, E. Preuschen¹⁶ pa izjavlja odločno, da je pomen ἀγαπᾶν = ἀγάπην ποιεῖν nemogoč. J. Nirschl¹⁷ si misli kot objekt ljubezni Kristusa, Th. Smith¹⁸ pa »dar božji« iz prejšnjega stavka.

Ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ znači tistim, ki jim je ἀγαπᾶν = ἀγάπην ποιεῖν, evharistijo. M. Rackl¹⁹ jo imenuje z ozirom na Smyrn. 7, 1 dar Kristusov. E. von der Goltz²⁰ meni, da je z evharistijo spojen neki božji dar, F. Wieland²¹ pa išče v Ignacijevih besedah opore za svojo teorijo o praktičanskem daritvenem pojmu, češ, da evharistija ni dar, ki ga mi prinašamo Bogu, marveč je dar, ki ga Bog naklanja nam.

Slednjič hočejo tisti, ki umevajo drugi in tretji stavek o evharistiji, najti v teh besedah misel, izraženo pri Jan. 6, 50. 53. 54, da evharistija daje zagotovilo vstajenja.²² Temu ugovarja P. Batiffol,²³ ne nudi pa sam boljše razlage.

2. Da vse takšne interpretacije ne zadoščajo, je čutil Funk in se previdno izognil rešitvi: »Cui interpretationi (ἀγαπᾶν = ἀγάπην ποιεῖν) Ignatio versibus proxime praecedentibus de eucharistia loquente contextus favere videtur. Altera ex parte verbum ἀγαπᾶν ad agapen designandam nusquam usurpatur, et Ign. 6, 2, loco haud multo remotiore, caritatem

¹¹ F. X. Funk, Patres apostolici I^o 282.

¹² Die Theologie der apostolischen Väter (Wien 1880) 227^a.

¹³ Patrologie oder christl. Literärgeschichte. Hsg. v. F. X. Reithmayr. I (München 1840) 145.

¹⁴ Agapes. Dictionnaire de théologie catholique I (Paris 1899) 552.

¹⁵ Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe (Leipzig 1894) 71^a.

¹⁶ Vollständiges griechisch-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur (Gießen 1910) 7.

¹⁷ F. X. Funk, Patres apostolici I^o 281.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien (Freiburg i. B. 1914) 224.

²⁰ Op. cit. 71. 74.

²¹ Op. cit. 53.

²² Prim. M. Rackl 336; W. Bousset, Kyrios Christos (Göttingen 1913) 323.

²³ Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série (Paris 1905) 132²: »συνέφερον αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν, n'a pas de rapport avec l'affirmation johannique d'Ignace.«

vel opera caritatis adversariis non curae esse dicit. Itaque Lightfoot vocem interpretatur: caritatem habere...²⁴ »Index verborum memorabilium« v njegovi izdaji apostolskih očetov navaja ἀγαπᾶν Smyrn. 7, 1 = interesse cenae sacrae.²⁵

3. Za pravilno razlago drugega in tretjega stavka Smyrn. 7, 1 je treba poseči nazaj v 6. poglavje. Ignacij pravi tam, da sta vera in ljubezen vse in da ni nič odličnejše od njiju (prim. Magnes. 1, 2.). Nato obrača pozornost na heretike, na »drugače misleče o milosti Jezusa Kristusa, ki je prišla k nam«, »kako so božji volji nasprotni«. Rackl²⁶ pa upravičeno pripominja, da je τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ korelativno k εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Γνώμη τοῦ θεοῦ je sklep božje volje, ki nam je hotela nakloniti milost. Temu sklepu božje volje, tej milosti so torej heretiki nasprotni. Nasprotstvo se javlja zlasti v dvojni smeri: 1. zanemarjajo dejansko ljubezen, 2. ogibajo se evharistiji in (skupni) molitvi. Oboje pojasnjuje Ignacij podrobneje. Heretiki zanemarjajo ljubezen ter se ne brigajo ne za vdove, ne za sirote, ne za stiskane, ne za jetnike ali proste, ne za lačne ali žejne. Evharistiji in skupni molitvi (pri bogoslužnih sestankih) pa se odtegujejo, ker so doketi, ker torej ne priznavajo v soglasju s pravovernimi kristjani (διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν!), da je evharistija Zveličarjevo meso. Z ozirom na njih versko zmoto (docketizem) poudarja Ignacij, da je Jezusovo telo trpelo za naše grehe in da ga je Oče obudil. Heretiki nimajo tedaj ne vere ne ljubezni, nimajo nič, kajti vera in ljubezen sta vse. Tako nasprotujejo v vsem, po mišljenju in ravnanju, božji volji, milosti Jezusa Kristusa, ki je prišla k nam.

Ko je pisatelj dokazal njih nasprotstvo, posega v drugem stavku 7, 1 nazaj na prvi stavek 6, 2 (οὕν!) in ponavlja njega smisel z drugimi besedami: ἀντιλέγοντες = ἐνάντιοι εἰσιν, — τῇ ὁμορφῇ τοῦ θεοῦ = τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ, — συζητοῦντες = τοὺς ἐτεροδοξοῦντας εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Posledica njih nasprotovanja je smrt (ἀποθνήσκουσιν), namreč duhovna smrt. Že prej (5, 1) imenuje Ignacij heretike zagovornike smrti, ne resnice (συνήγοροι τοῦ θανάτου μᾶλλον ἢ τῆς ἀληθείας). V 4. poglavju hoče zavarovati vernike pred

²⁴ Patres apostolici I² 281 s.

²⁵ Op. cit. I² 668.

²⁶ Op. cit. 224.

zverinami v človeški podobi, ki naj jih nikar ne sprejemajo niti se ž njimi ne sestajajo, marveč zanje samo molijo, če se morda kako spokore, kar pa je težavno. Ignaciju so heretiki duhovno mrtvi, kajti k svojemu svarilu in opominu dostavlja, da jim more dati duha pokore le Jezus Kristus, ki je naše resnično življenje. Slično misel izreka sv. mučenec Ephes. 7, kjer primerja heretike steklim psom, ki neopaženo grizejo in so težko ozdravljivi. Zanje je le en zdravnik — Jezus Kristus. Tral. 6, 1 nazivlje Ignacij herezijo tujo, t. j. strupeno rastlino in 6, 2 pravi, da ponujajo heretiki smrtni strup v s strdjo pomešanem vinu, s katerim se smrtno zastrupi, kdor ga nevede s slastjo pije. V istem listu 11, 1 svari vernike pred heretiki kot zlimi izrastki, rodečimi smrtonosni sad, vsled katerega takoj umrje, kdor ga okusi.

»Dar božji« v drugem stavku Smyrn. 7, 1 torej ni evharistija, marveč vsa zveličavna milost (*ἡ γνώμη τοῦ θεοῦ, ἡ χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ*); glagol *ἀποθνῄσκουσιν* pa pravi, da so heretiki duhovno mrtvi, ker jih ne vezeta vera in ljubezen s Kristusom, ki ga imenuje Ignacij (Ephes. 3, 2) *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν*, naše neločljivo življenje.

Drugi stavek Smyrn. 7, 1 se tedaj ne da vzporediti z Jan. 6, 50, pa tudi ne z Ignacijevim listom, namenjenim v Efez, v katerem nazivlje evharistijo zdravilo nesmrtnosti, protistrup zoper smrt (*φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* Ephes. 20, 2).

Tretji stavek Smyrn. 7, 1 nam slednjič razodene, kaj bi moglo duhovno mrtve heretike še rešiti: *συνέφερον δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν* — koristno (ne: koristneje, kakor nekateri prevajajo!) bi jim bilo, da gojijo ljubezen. Le tako je mogoče umeti *ἀγαπᾶν* na tem mestu, nikakor pa se ne sme glagolu podtikati pomen »obhajati agape ali evharistijo«, kajti noben dokaz za enačbo *ἀγαπᾶν* = *ἀγάπην ποιεῖν* ne drži, nasprotno ima stavek dober smisel, ako se pusti glagolu prvotni pomen »ljubiti, ljubezen gojiti«.

Struckmann²⁷ opozarja na Smyrn. 8, 2, kjer ima *ἀγάπην ποιεῖν* nedvomno pomen »obhajati evharistijo«, ter vprašuje: »Ako je tukaj ta razlaga gotova, zakaj ne tudi pri *ἀγαπᾶν*?«

²⁷ Op. cit. 28.

Odgovor na to skoraj naivno vprašanje je jasen: zato, ker *ἀγάπην ποιεῖν* ni isto kar *ἀγαπᾶν*. K Smyrn. 8, 2 pripominja Funk: »Revera non sine causa opinamur, Ignatium verbis βαπτίζειν et ἀγάπην ποιεῖν ministeria episcopi principalia vel sacramenta ecclesiae magna commemorare voluisse, et si res ita se habet, colligendum est, voce ἀγάπη eum etiam eucharistiam comprehendisse.«²⁸ Smyrn. 7, 1 pa rabi Ignacij v popolnoma drugačni zvezi glagol *ἀγαπᾶν*, ki se ne najde nikjer kot liturgični izraz; samo na tem mestu naj bi pomenil *ἀγάπην ποιεῖν*. Funk²⁹ omenja, da je zveza temu tolmačenju ugodna, ker govori Ignacij v prejšnjih vrstah o evharistiji. Zgoraj podana in utemeljena razlaga kaže, da govori sv. mučenec o evharistiji samo v prvem stavku 7, 1, v drugem pa ne več. Struckmann³⁰ obrača pozornost, hoteč ojačiti Funkov dokaz iz konteksta, na antitezo besed: ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ ἀποθνῆσκουσιν — ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. Med navedenimi besedami je seveda antiteza, toda, ker ἡ δωρεὰ τ. θ. ni evharistija, se tudi ἀγαπᾶν ne nanaša nanjo.

Tako ostane le ena možnost: pustiti glagolu ἀγαπᾶν njegov prvotni pomen »ljubiti, imeti ljubezen, gojiti ljubezen«. Heretiki — οἱ ἐτεροδοξοῦντες εἰς τὴν χάριν Ἰ. Χ. — se morejo rešiti, ako nadomestijo, česar sedaj nimajo; manjka pa jim dejanske, v pravi veri utemeljene ljubezni. Zato naj začnejo zopet živeti v cerkveni edinosti z verniki, naj posvečajo svojo skrb pomoči potrebnim, naj se v duhu iste vere (ὁμολογεῖν!) z verniki udeležujejo edino veljavne evharistije (βεβαία εὐχαριστία Smyrn. 8, 1; μία εὐχ. Philad. 4.). V vsem tem se kaže prava ljubezen, ki bi bila heretikom koristna. Ljubezen je »pot, ki vodi kvišku (ἀναφέρουσα) k Bogu« (Ephes. 9, 1), je konec (= dovršenje) življenja kakor je vera njega začetek (Ephes. 14, 1). In ta ljubezen bi storila čudež, da bi duhovno mrtvi heretiki celo (καὶ) vstali!³¹

²⁸ Patres apostolici I^o 283.

²⁹ Op. cit. 281 s.

³⁰ Op. cit. 28.

³¹ ἵνα καὶ ἀναστῶσιν se prevaja navadno: da bi tudi vstali. Brezbarvni »tudi« ne pove nič, je torej odveč. Ignacijev »καὶ« hoče naglasiti kako čudežno more ljubezen spremeniti duhovne mrliče. Saj poudarja sv. škof večkrat, da so heretiki težko ozdravljivi, da se težko spokore, da ima moč (ἐξουσίαν) navdahniti jih z duhom pokore samo »Jezus Kristus, naše resnično življenje«. Napačen je Wielandov prevod (op. cit. 53): »... damit auch sie auferstünden,« kot da je Ignacij pisal: καὶ αὐτοί.

k resničnemu življenju v Kristusu. Ignacij hoče s besedo ἀνάστωσαν izraziti isto, kar je povedal Smyrn. 5, 3: μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὃ ἐστὶν ἡμῶν ἀνάστασις. Sv. mučenec ima v mislih duhovno vstajenje (ki je pogoj čistiljivega vstajenja od mrtvih).

Iz tega sledi, da se tretji stavek Smyrn. 7, 1 ne da vzporediti z Jan. 6, 54, da ga pa tudi ni treba tolmačiti s pomočjo 1 Jan. 3, 14, kakor je poskusil Lightfoot.³²

³² F. X. Funk, Patres apostolici I^o 282.



Prispevki za dušno pastirstvo.

Dušno pastirovanje potom mladinske organizacije. Bolj kot kedaj opaža dušni pastir danes, da je velik del njegovega truda zaman, da delo in uspeh nista v pravem razmerju. Drugod ni v tem prav nič drugače kakor pri nas. Zato se je splošno začelo razmotrivati vprašanje: *elita ali masa?* t. j., ali ne bi bolj kazalo obrniti vso energijo pastirskega delovanja na izbrano četo, kakor pa tratiti čas in moči za vso množico, ki nikdar ne obrodi toliko sadu, da bi bil ves trud le količkaj poplačan.¹ Odgovor more biti le eden: *elita in masa*. Izbrana četa, organizirana v krščanskem mladinskem društvu, naj pomaga preurediti vso družbo. Katoliška cerkev je dolžna brigati se dušnopastirsko za vse, ki se pripoznavajo za njene člane (teoretično točneje bi rekel, za vse, ki so veljavno krščeni). Katoliško pastirstvo torej je v bistvu pastirovanje mase in se nikakor in nikdar ne sme omejiti na ozek krog izvoljencev, četudi je pri teh vse delo bolj plodonosno naloženo. Mase ljudstva pa ne moremo uspešneje prijeti in je obdelovati, kakor pa s pomočjo organizacij, osobito organizacij mladine.

So tudi v dušnopastirskih, zelo skušenih krogih nasprotovanja sodobni mladinski organizaciji, češ, da vendar niso dosegle pričakovanega uspeha, ker so mnogi v poznejših letih odpovedali, in da se naša sedanja organizacija vse preveč ozira na zunanosti, na telovadbo, družabnost, sport in celo veseljačenje. — Res je, da vojna in nje posledice niso šle brez sledu preko krščanske mladinske organizacije. Toda eno je pokazala skušnja izrednih dogodkov, ki so deloma že za nami, tako pri nas kakor drugod, namreč:

a) Kjer so bila mladinska društva, postavljena na verski temelj, in ki so odgovarjala potrebam in željam mladega človeka, ki so upoštevala njegovo živahno, veselo in po krepkem telesnem udejstvo-

¹ P. Sträter, S. J.: Massenseelsorge und Auswahlprinzip v »Kölner Pastoralblatt« 54 (1920) 207—212.

vanju stremečo naravo, tam je zrasel rod katoliških mladeničev, ki se vzdržijo tudi v nevarni, nasprotni okolici. Z mislijo, da pripadajo močni organizaciji, jim raste ponosna zavest moči in vztrajnosti. Plemenito tovarništvo jih drži in v toplem, religiozno navdahnjenem krogu ne pozabi mladenič lahko več verskega življenja, kakor ga je navajen iz otroških let. In če bi se bil kedaj potopil v mlačnost ali brezverstvo, najbrž pride zopet na površje s pomočjo zvestih članov organizacije, če je z njimi še v stiku. Zgledov nam nudi vojni čas povsod. Mladeničem, tako organiziranim, ostane duhovnik tudi po šoli še svetovalec, voditelj in prijatelj; v pridigah, predavanjih, duhovnih vajah še vpliva na nje. To vse jim pomaga premagovati skušnjave in srečno prehoditi težavna leta prehodne dobe.

b) Nasprotno pa se je pokazalo, da tam, kjer mladina ni v katoliških organizacijah ali kjer organizacija nima pravega, razumnega voditelja, neprestano napreduje duh materialističnega svetovnega naziranja. Mladina se vdaja veseljačenju, izostaja od božje službe, in ker ni organiziranega odpora, t. j. štaba katoliške mladine, je odprta pot zmagovitemu pohodu socialne demokracije in komunizma. S številkami so to dokazale volitve.

Kar pa se tiče vesele družabnosti, katero gojijo mladinske organizacije, nam daje pravec cerkvena zgodovina. Prvi kristjani že izza apostolskih časov na svojih sestankih niso samo molili, ampak skrbeli tudi za telesne potrebe posebno revnejših sovornikov in so gojili pravo krščansko družabnost. Agape so jim bile prilike skupnega, prav družinskega veselja tudi v časih najgorjega preganjanja. In v srednjem veku so bili cehi obenem središče stanovske, strokovne, verske in družabne organizacije.

Mladinska organizacija ne sme pozabiti narave, vzeti jo mora, kakršno je Bog ustvaril. Nuditi mora članom razvedrila in zabave, ki jih notranjemu, globokemu verskemu prepričanju ne odtuji. Toda zabava ne sme biti vaba, s katero se naj bi pridobivala lahkoživa mladina, ampak sredstvo, jo voditi k pobožnosti, k plemeniti zemski radosti, k vsestranskemu napredku in tudi k sveži, zdravi vadbi telesa. Tako društvo samoobsebi privabi mladino v svoj prijateljski krog in k duhovniku-voditelju, ki naravo in potrebe mladine pozna.

S pomočjo take mladinske organizacije more dušni pastir vplivati na vse plasti ljudstva. Da pa more ustvariti in voditi takšno vzorno organizacijo, mora uporabiti skušnje drugih, ki so v tem delu osiveli. Takih skušenj mu nudi prekrasna Mostertsova knjiga: »Jünglingsseelsorge«.² V njej so zbrana »predavanja o dušnem pastirstvu mladeničev«, katere so imeli najskušenejši strokovnjaki januarja l. 1917 v Düsseldorfu pred 350 voditelji mladeniških društev. V teh predavanjih je nakopičenega toliko gradiva, toliko novih misli in migljajev, toliko preskušanih sredstev, da jih bo vsak dušni pastir z največjim veseljem in uspehom študiral. Vrednost zbirke

² Karl Mosterts, Jünglingsseelsorge. Ziel und Aufgaben einer planmäßigen Seelsorge für die herangewachsene männliche Jugend. Freiburg, Herder 1920, vel. 8° (LII + 219 str.).

zelo pomnožuje seznam nadaljnje strokovne literature, ki je pridejan vsakemu referatu. Za uvod obširno razpravlja generalni vodja kat. mladinske zveze v Nemčiji Mosterts o potrebi in ciljih dušnega pastirstva mladeničev. Prvi del obsega štiri predavanja pod skupnim naslovom: Vzbujanje in vzgajanje krščanskega nadnaravnega naziranja (1. Schmitz: Kako vzgajam v doraščajoči mladini nadnaravno naziranje kot temelj življenja; 2. Barth: Kako vodim doraščajočo mladino h Kristusu; 3. Rings: Kako vcepljam mladini ljubezen in zvestobo do cerkve; Nieder: Kako vzgajam obrtno mladino k verskemu pogumu, branitvi vere in apostolskemu mišljenju). Drugi del obravnava navodila h krščanskemu nadnaravnemu življenju (1. Stoffels: Kako učim doraščajočo obrtno mladino moliti in nadnaravno živeti; 2. Könn: Vzgojna izraba sv. spovedi in sv. obhajila; 3. Rademacher: Vzgojni pomen češčenja Marije in svetnikov; 4. Chardon: Cerkevni pripomočki milosti v praktičnem oziru). Tretji del vsebuje vzgojo k zavestni, smotrni čednosti in nravni moči (1. Mausbach: Vzgoja k čednosti; 2. Vogelbacher: Kako vzgajam doraščajočo obrtno mladino k čistosti; 3. Schilgen: Pouk, eno izmed sredstev, ohraniti čistost). — Ena misel preveva vso knjigo: »Mladino moramo vzgojiti in voditi v globoki vernosti, a poleg tega porabiti vsa naravna sredstva, da vzgojimo plemenite in močne značaje.« G. R.

Novi cerkveni zakonik in prvo sv. obhajilo otrok. — Meseca avgusta l. 1920 je minulo 10 let, odkar je papež Pij X. z dekretom »Quam singulari« natanko določil, kdaj naj otroci gredo prvič k sv. obhajilu. In čudno, danes po desetih letih se še niso povsod sprijaznili s tem odlokom. Franc Ks. Mutz, znani pisatelj lepe knjige »Christliche Aszetik«, je nedavno izdal svoje novo delo pod naslovom: »Die Verwaltung der heiligen Sakramente« (Freib. i. Br. 1920). V tej knjigi sem čital (str. 30): Kdaj bodi za otroke prvo slovesno obhajilo, to določuje škof; dušni pastir se ravna po škofovi določbi. Za freiburško nadškofijo je ukazano, naj se puščajo otroci k sv. obhajilu ob koncu petega šolskega leta. — V oklepaju dostavlja pisatelj (S. C. C. 12. julija 1888) kot dokaz za to, da škof določuje dobo prvega slovesnega sv. obhajila. Iz novega cerkvenega zakonika navaja kánon, ki govori o prvem sv. obhajilu za otroke v smrtni nevarnosti; kaj veli kánon za druge otroke, o tem pisatelj molči; dekreta »Quam singulari« z dne 10. avgusta 1910 niti ne omeni.

V monakovskem listu »Katechetische Blätter« 1919, str. 72, ocenjuje univerzitetni profesor Jožef Göttler knjižico: »Die Erstkommunion. Ein Wort zur Aufklärung und Beruhigung« von Alex. Fidelis (Straßburg 1918). Göttler poroča: pisatelj knjižice pravi, da je za otroke v Nemčiji dosti zgodaj, če gredo prvič k sv. obhajilu v tretjem šolskem letu, povprečno pa da je bolje, če gredo k obhajilu še pozneje. To misel zagovarja pisatelj z zgodovinskimi in psihološko-pedagoškimi razlogi. Če je škof določil 12. leto kot normalno dobo za prvo sv. obhajilo, se to docela ujema z dekretom »Quam singulari«. — Prof. Göttler se strinja z nazorj te knjižice.

Nam ne pristoji, da bi presojali naredbe škofov. Mogoče je, da so kje res take razmere in obenem tako zastarele, med ljudmi udomačene navade, da se dekret »Quam singulari« ne da izvesti. O teh stvareh sodi škof. In če škof misli, da je tako, potem bi rekli, za te in te kraje je potrebna izjema, ki se ne ujema z dekretom sv. očeta, pa je utemeljena v zgodovinskem razvoju in posebnih razmerah. Ni nam pa jasno, kako more kdo o takih izjemah reči, da se docela ujemajo s papeževim odlokom.

Ko smo dobili novi cerkveni zakonik, so se brzo oglasili razlagavci, ki so trdili, da po novem zakoniku dekret »Quam singulari« ni več v moči: kánoni o prvem sv. obhajilu otrók da so drugačni nego določbe v dekretu Pija X. Posebej so poudarjali, da v novem zakoniku ni več določila, ki bi velelo, da morajo otroci k sv. obhajilu v dobi okoli sedmega leta, malo prej ali malo pozneje. Besedilo kánonov da je manj tesno, pušča več svobode.

Tem razlagavcem dobro odgovarjata dve razpravi, ki sta izšli letos, ena v »Theologisch-praktische Quartalschrift« (Linz 1921, 91 do 96), druga v »Nouvelle Revue Théologique« (Tournai-Paris 1921, 13—22). Prvo razpravo je napisal p. Bock, profesor bogoslovja v Sarajevu, drugo pa R. A. Trilhe, profesor kanoničnega prava v Toulousu. Povzemimo glavne misli teh razprav in strnimo jih z načeli, ki smo jih obrazložili v Pastoralnem bogoslovju (I 162—171).

Kánon 854, ki točno določa pogoje za sv. obhajilo otrók, govori najprej o obhajilu otrók vobče, potem o obhajilu otrók v smrtni nevarnosti in slednjič o obhajilu otrók izven smrtne nevarnosti.

1. Vobče določa kánon o obhajilu otrók: »Pueris, qui propter aetatis imbecillitatem nondum huius sacramenti cognitionem et gustum habent, Eucharistia ne ministretur« (can. 854, § 1). Zakonik ponavlja do besede pravilo, ki nam ga daje za obhajilo otrók rimski obrednik (tit. 4, c. 1, n. 11). Pravilo obrednika pa je posneto po nauku tridentinskega zbora (sess. 21, cap. 4 et can. 4). Tridentinski zbor je obsodil zmoto onih, ki so trdili, da je sv. obhajilo potrebno otrokom, še preden pridejo k pameti. Ni pa hotel obsoditi običaja, ki je bil v prejšnjih dobah v navadi, da so dajali sv. obhajilo že dojenčkom precej po sv. krstu. Obredne knjige nam o tem govore tja do 13. stoletja. Poudarja pa tridentinski zbor, da sv. obhajilo otrokom, ki še niso pri pameti, ni potrebno, in sicer zato ne, ker so prejeli posvečujočo milost pri sv. krstu in je v tej dobi ne morejo izgubiti. Po sedanji cerkveni disciplini se sv. obhajilo ne sme dati otroku, ki še nima spoznanja sv. Evharistije in nobenega čuta zanjo.

Brani pa cerkev, dajati sv. obhajilo otrokom, ki še niso pri pameti, ne zato, kakor da otrok v tej dobi ni vreden sv. obhajila ali kakor da bi sv. obhajilo otroku v tej dobi ne moglo podeliti posvečujoče milosti. Sv. obhajilo deli milosti samo po sebi, otrok v tej dobi je nedolžen in zato ni v njem nobene zapreke za milost sv. obhajila. Edin razlog, zakaj cerkev ne dovoljuje obhajila otrokom v tej dobi, je spoštovanje do sv. Evharistije. Pri otroku, ki še nima nobenega spoznanja o sv. Evharistiji in nobenega čuta za sv. obhajilo, se je bati

nespoštovanja, četudi samo materialnega, ne formalnega nespoštovanja proti sv. Evharistiji. Zato cerkev za one kraje, kjer dajó sv. obhajilo še čisto majhnim otrokom, ukazuje mašnikom, naj kolikor moči skrbé, da se pri obhajanju negodnih otrók ne bo zgodila kaka nečast sv. Evharistiji.

Brž pa ko nevarnosti za kako nečast proti sv. Evharistiji ni več, hoče cerkev, da se otroku dá sv. obhajilo. In nevarnosti za kako nečast proti sv. Evharistiji redno ni več, ko pride otrok k pameti. Dekret »*Quam singulari*« zato pravi, da je grda razvada, če se sveta popotnica ne dá otrokom, ki so že pri pameti. Od te dobe naprej mora otrok tudi za veliko noč prejemati sv. obhajilo. Kánon 859, § 1 v novem zakoniku velí: »*Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis, id est ad rationis usum, pervenerit, debet semel in anno, saltem in Paschate, Eucharistiae sacramentum recipere...*«

Kánon se do besede ujema z znanim odlokom četrtega lateranskega zbora (l. 1215); nove so samo besede »*id est ad rationis usum*«. Ker so »*annos discretionis*« razlagavci različno umevali, nam novi zakonik avtentično tolmači, kaj pomenijo besede »*ad annos discretionis*«, »*id est, ad rationis usum pervenerint*«.

Kdaj pride otrók k pameti, tega nam kánon 859 ne razlaga, določa pa to kánon 88, § 3: »*expleto septennio, usum rationis habere (pueri) praesumuntur*«. Za otroka, ki je dopolnil sedmo leto, sodimo, da je pri pameti. Tako velí kánon. In navadno je res tako. Vendar pa je pri tem ali onem otroku lahko drugače. So otroci, ki so dovršili sedmo leto, pa zanje ne moremo reči, da so že pri pameti. So pa drugi, ki se bolj hitro razvijajo in so pri pameti, še preden so dopolnili sedmo leto. Povprečno ali redno pa je tako, kakor velí kánon: po dovršenem sedmem letu so otroci že pri pameti. In od te dobe naprej, od dovršenega sedmega leta, vežejo otroke cerkvene zapovedi. Tako n. pr. govori kánon 1254 o zdržnosti od mesa: »*Abstinentiae lege tenentur omnes qui septimum aetatis annum expleverint*«. Pred to dobo, pred dovršenim sedmim letom, otrok ni vezan na cerkveno zapoved, dasi je morda že pri pameti. Vezan pa tudi po tej dobi ni, če morda še ni pri pameti. »*Legibus mere ecclesiasticis non tenentur, qui baptismum non receperunt nec baptizati, qui sufficienti rationis usu non gaudent, nec qui, licet rationis usum assecuti, septimum aetatis annum nondum expleverunt, nisi aliud iure expresse caveatur*« (can. 12). — Kánon govori o zapovedih, ki so čisto samo cerkvene, kakršna je n. pr. zapoved o zdržnosti od mesa v določene dni. Zapoved o prejetanju sv. obhajila pa ni samo cerkvena zapoved, ampak temelji v božji zapovedi. Božje zapovedi pa vežejo vsakega od tiste dobe, ko je prišel k pameti, dasi morda še ni dovršil sedmega leta.

2. Da pa bo smel otrók prejeti sv. obhajilo, ni dosti, da je že pri pameti, ampak mora biti tudi primerno poučen v katekizmu in pripravljen za sv. obhajilo. Pa kakšno znanje katekizma in kakšna priprava se zahteva? Kaj velí zakonik?

Zakonik loči otroke v smrtni nevarnosti in zdrave, normalne otroke. Za otroke, ki so v smrtni nevarnosti, pravi zakonik (can. 854, § 2): »In periculo mortis, ut sanctissima Eucharistia pueris ministrari possit ac debeat, satis est, ut sciant Corpus Christi a comuni cibo discernere illudque reverenter adorare.«

Kánon je posnet po odloku sv. oficija z dne 10. aprila 1861 (Collect. C. de Prop. F. n. 1213). Ta odlok veli za odrasle nevernike, ki so malo poučeni v sv. veri, pa se dajo krstiti v smrtni uri in želé prejeti tudi sv. obhajilo: dosti je, če ločijo duhovno jed od navadnega kruha in vérujejo, da je v sv. hostiji pričujoč Kristus.

Toliko mora vedeti o sv. Evharistiji tudi otrok v smrtni nevarnosti. Vedeti mora, da bo prejel telo Jezusa Kristusa, pričujočega v sv. hostiji; ločiti mora sv. hostijo od navadnega kruha.

Koliko mora otrok v teh okoliščinah vedeti o skrivnostih svete vere, ki jih mora necessitate medii verovati vsak, ki je pri pameti, o tem zakonik ne govori. A če velevala kánon, da mora otrok ločiti telo Kristusovo od navadnega kruha, je odtod razvidno, da mora otrok vsaj splošno vedeti, kdo je Jezus Kristus. Odlok sv. oficija z dne 10. apr. 1861, ki se nanj opira določba o zakoniku, pravi: če je kdo v smrtni nevarnosti in zato ni časa, da bi ga poučili vsaj o prvih skrivnostih sv. vere, je dosti, če mu glavne skrivnosti preprosto povemo, on pa z besedo ali vsaj s kakim znamenjem pritrdi, da véruje te resnice.

Če ima otrok dobro mater, mu je ta že zgodaj govorila o nebeškem Očetu in o Odrešeniku Jezusu Kristusu. A ko bi mati tega ne bila storila, bi moral mašnik, ki pripravlja otroka na sv. obhajilo, obuditi z njim vero v glavne resnice.

Zakonik dostavlja, da naj otroci, ki jih pripravljamo za sv. popotnico, tudi znajo počastiti presv. Rešnje Telo. »Sciant Corpus Christi ... adorare.« Teh besedi pa ne smemo pretiravati. Pomislimo, da pripravljamo na sv. obhajilo otroka, ki je nevarno bolan. Preprost, zunanji akt počesčenja, kratka, otroškemu umevanju primerna molitev, zadostuje. Zunanje počesčenje bo s pomočjo milosti zbudilo v otrokovi duši čuvstvo notranje pobožnosti. — Otrok je pripravljen. Smemo mu dati sv. obhajilo za popotnico v večnost.

3. Jasno govori zakonik, kako moramo pripravljati na prvo sv. obhajilo zdrave otroke: »Extra mortis periculum plenior cognitio doctrinae christianae et accuratior praeparatio merito exigitur, ea scilicet, qua ipsi fidei saltem mysteria necessaria necessitate medii ad salutem pro suo captu percipiant, et devote pro suae aetatis modulo ad sanctissimam Eucharistiam accedant« (can. 854, § 3).

Za zdrave otroke, ki so prišli k pameti, zahteva torej zakonik bolj popolnega znanja v krščanskem nauku in bolj skrbne priprave za sv. obhajilo. Vendar ne smemo pozabiti, da učimo in pripravljamo za sv. obhajilo otroka, ki ima šele dobro sedem let ali pa še ne. »Plenior cognitio« ni morda popolno in temeljito znanje celega katekizma, kakor bi utegnil kdo misliti. Bolj popolno je to znanje, če ga primerjamo z znanjem, ki se zahteva od otroka v smrtni nevarnosti.

Da ne bi bilo v tej reči kake nejasnosti, je v kánonu samem označena tista najmanjša mera znanja, ki se mora zahtevati od zdravega, normalnega otroka. Zakonik veli: Otrok mora znati primerno svojemu umevanju (*pro suo captu*) vsaj za zveličanje nujno potrebne skrivnosti sv. vere. Znati in verovati mora torej: da je Bog; da je Bog pravičen sodnik, ki dobro plačuje in hudo kaznuje; da so tri božje osebe: Oče, Sin in sveti Duh; da se je druga božja oseba, Bog Sin, učlovečil in nas s svojo smrtjo na križu odrešil.

Tudi o sv. Evharistiji nauk ne more biti popoln in temeljit. Otroci morajo ločiti sv. hostijo od navadnega kruha; vedeti morajo, da je v sv. hostiji pričujoč Jezus Kristus. Govoriti jim moramo tudi o svetosti sv. Evharistije in o milosti sv. obhajila, kolikor morejo otroci te reči umeti. Tako velevala odlok C. de Prop. Fide 12. jan. 1869, ki je v zakoniku naveden v opombi h kánonu 854, § 3 (*Coll. C. de Prop. F. n. 1340*).

Ni pa treba, da bi morali otroci odgovore iz katekizma dobesedno znati in točko za točko na pamet naštevati. Dosti je, če le stvar samo vedo, kolikor pač otroci te reči morejo vedeti (*pro suo captu*).

Ko govorimo otrokom o svetosti sv. Evharistije in o milostih sv. obhajila, vzbujajmo v njih tudi pobožnost do presv. Rešnjega Telesa. A zopet ne smemo od otrok preveč zahtevati. Zakonik veli: pripravimo otroke, da pojdejo k sv. obhajilu pobožno, kakor morejo pobožni biti otroci, »*devote pro suae aetatis modulo*«. Otrok je za vse sprejemljiv. Tudi pobožnost do presv. Evharistije mu je lahko zbuditi v duši. Vendar pa se pobožnost v otroku ne javlja tako kakor v odraslem človeku. Vtisi v otrokovi duši so živi, a bežni. Otrok je hitro pobožno ganjen, a vprav tako hitro ga pobožno čuvstvo mine. Prejme sv. obhajilo pobožno, a po obhajilu ne more dolgo časa vztrajati v zbrani molitvi. Bodimo zadovoljni, če je pobožen »*pro suae aetatis modulo*«.

To so pogoji, ki jih določa zakonik za sv. obhajilo zdravih otrok. Ko se v otroku probudi pamet, je prišel čas za prvo sv. obhajilo. Otrók se mora na obhajilo pripraviti. Pripraviti pa se ne more sam. Dolžnost, da otroka pripravijo, veže tiste, ki morajo zanj skrbeti: to so starši, varihi, izpovednik, vzgojitelji in župnik (*can. 860*). Katehet, ki razlaga otrokom krščanski nauk, kakor hoče učni načrt za prvo šolsko leto, podá otrokom več, nego ukazuje zakonik. Torej morejo mnogi otroci že prvo šolsko leto prejeti sv. obhajilo.

F. Ušeničnik.

Spokornik iz tuje dieceze in rezervati. — Med teologi je bilo preporno vprašanje, kako je z rezervacijo, če gre spokornik, obremenjen z grehom, ki je v domači diecezi škofu udržan, k sv. izpovedi v drugo, tujo diecezo, kjer tisti greh ni udržan. Nekateri so učili, da veže rezervacija spokornika tudi v tuji diecezi; drugi so to zanikavali. Odgovarjali so na vprašanje različno, zato ker so različno tolmačili drugo vprašanje, ki je s tem v zvezi, vprašanje namreč, odkod ima

izpovednik jurisdikcijo nad tujim spokornikom, od domačega škofa ali od škofa tuje dieceze. Vsi pa so bili edini v tem, da spokornik ne more dobiti odveze od greha, ki je v njegovi domači diecezi rezerviran, v tuji diecezi pa ne, če je spokornik prišel v tujo diecezo k izpovedi »in fraudem legis«, to se pravi, samo zato, da bi dobil tu odvezo.

Novi zakonik je preporno vprašanje nakratko razrešil v kánonu 900, ki veli: Škofova rezervacija je z u n a j d i e c e z e b r e z m o č i, tudi če gre spokornik k izpovedi izven dieceze vprav zato, da more tam dobiti odvezo.

Po tem kánonu je jasno, da more spokornika iz tuje dieceze odvezati vsak izpovednik od greha, ki je v tuji diecezi rezerviran.

Ni pa razvidno niti iz kánona 900 niti iz kakega drugega kánona v novem zakoniku, če more izpovednik odvezati tujega spokornika tudi od greha, ki je škofu udržan v tej diecezi, kamor je tujec prišel k izpovedi. Teologi so tudi v tej stvari bili raznih misli. Odbor za tolmačenje novega zakonika (Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos) je 24. novembra 1920 izjavil: grehi, ki jih je škof v diecezi sebi pridržal, so pridržani tudi za tujca, ki hoče v diecezi opraviti sv. izpoved. Peregrinus tenetur reservationibus loci, in quo degit. Mašnik torej, ki ni pooblaščen za škofove rezervate, tudi tujca ne more odvezati od teh rezervatov (AAS 1920, 575).
F. U.

Sv. izpoved redovnic. — Congregatio de Religiosis je 3. febr. 1913 (AAS 1913, 62) izdala poseben odlok za izpovedavanje redovnic, v katerem veli (n. 14): Redovnica, ki se iz kateregakoli vzroka mudi zunaj samostana, se sme izpovedati pri vsakem izpovedniku v katerikoli cerkvi, tudi v napoljavnem oratoriju. Kánon 522 v novem zakoniku daje redovnicam isto pravico tudi za domâ v samostanu. Za mir vesti (ad suae conscientiae tranquillitatem) se sme redovnica obrniti do vsakega mašnika, ki je pooblaščen za izpovedovanje, dasi ne posebej za redovnice, in se lahko pri njem veljavno in dopustno izpove v vsaki cerkvi in tudi v napoljavnem oratoriju. Kánon govori samo o izpovedi v cerkvi ali napoljavnem oratoriju. Toda po izjavi Congr. de Religiosis 3. julija 1916 more škof dovoliti, da smejo redovnice v samostanu opravljati sv. izpoved tudi zunaj cerkve ali oratorija, v kakem drugem primernem prostoru, če je prostor pregrajen z omrežjem kakor v izpovednici. Tak prostor je n. pr. parlatorij po samostanih, v katerih imajo strogo klavzuro.

Ali smemo to izjavo Congr. de Religiosis uporabiti tudi za kánon 522 in kánon tako razlagati, da morejo redovnice opraviti sv. izpoved pri vsakem pooblaščenem mašniku tudi izven cerkve, na kraju, ki je prirejen za izpovedovanje? Mnogi so kánon tako umevali in komisija, ki avtentično tolmači novi zakonik, je to razlago potrdila. Komisija je izjavila: »Canon 522 ita est intelligendus, ut confessiones, quas ad suae conscientiae tranquillitatem religiosae peragunt apud confessarium ab Ordinario loci pro mulieribus approba-

tum, licitae et validae sint, dummodo fiant in ecclesia vel oratorio etiam semipublico, aut in loco ad audiendas confessiones mulierum legitime destinato.» (Pontific. Commissio ad Cod. can. authenticæ interpretandos, 24. nov. 1920. AAS 1920, 575). F. U.

Avtentične razlage kánonov cerkvenega zakonika. — Papeževa komisija za avtentično razlaganje cerkvenega zakonika je v svoji plenarni seji dne 24. nov. 1920 rešila celo vrsto dvomov in vprašanj (AAS XII [1920] 574—577), izmed katerih najvažnejša naj tu sledijo:

1. Ponavljanje župnijskega izpita. Po kán. 459, § 3, 30, mora tudi vsak župnik, kolikorkrat se mu podeli kakšna župnija, ponoviti župnijski izpit, razen če mu škof sporazumno z eksaminatorji ponavljanje spregleda, ako je namreč dotični duhovnik svoje bogoslovno znanje hvalevredno že bil dokazal. To določbo razlaga komisija tako, da ni treba ponoviti župnijskega izpita župniku, kateremu se nova župnija podeli na predlog in nasvet škofov (proponente ac suadente Ordinario); podvreči pa se mora novemu izpitu, ako se mu beneficij podeli na lastno zahtevo (ad instantiam parochi). Pa tudi v tem drugem slučaju Ordinarius lahko spregleda, ako z eksaminatorji vred sodi, da sposobnost, dokazana pri prvem izpitu, še traja in zadostuje za novo župnijo. Iz te razlage sledi, da se bo navzlic kán. 459 v naših škofijah mogla vzdrževati dosedanja praksa, ko smatrajo škof in eksaminatorji enkratni izpit za zadosten dokaz usposobljenosti. Seveda mora biti to »smatranje« v resničnih dejstvih utemeljeno, in če ni, mora škof zahtevati ponovitev izpita.

Odpade pa ponavljanje župnijskega izpita, ako se župnik prestavi na drug beneficij z administrativnim postopanjem (amotio administrativa can. 2154) ali pa potom translacije (can. 2162—2167. Cf. S. C. Conc. S. 21. jun. 1919. AAS XI 318 sqq).

Konkurznega izpita pa ne morejo nadomestiti izpiti, ki so po kánonu 130 predpisani za vse duhovnike v prvih treh letih po končanem bogoslovnem študiju, pač se mora na njihov uspeh pri podeljevanju cerkvenih služb ozirati. Izpiti pred ordinacijo (can. 996, §§ 2, 3) bi mogli župnijski izpit le tedaj nadomestiti, ako bi se izpravevala vsa tvarina, ki je predmet konkurza.

Zgoditi bi se moglo, da se za kakšno majhno župnijo noben izmed duhovnikov, katere Ordinarius smatra za sposobne, ne oglasi k izpitu (pri nas noben izprašan kompetent), potreba ali korist duš pa bi vendar nujno zahtevala stalnega dušnega pastirja ne samo administratorja; v takih slučajih se mora Ordinarius vsakikrat posebej obrniti na S. C. Conc.

2. Poziv odsotnega župnika k odpovedi. Preden more škof župnika disciplinarno odstaviti (amotio administrativa), ga mora po posvetovanju z dvema eksaminatorjema pozvati, da se župniji odpove (can. 2148). Ako pa je bivališče dotičnega župnika neznano, da mu škofovega poziva ni mogoče dostaviti, ga ni treba javno pozvati v časopisju ali z lepaki (can. 1720), ampak se smatra

za pozvanega v smislu kán. 2143, § 3, ker je sam s svojim umikom namenoma onemogočil, da se mu poziv ne more dostaviti.

3. Prodaja cerkvene imovine. Za prodajo cerkvene imovine nad 30.000 fr. vrednosti je potrebno dovoljenje apostolske stolice, pod to ceno pa samo ordinarija (can. 1532). Prodaja naj se pa vrši na javni dražbi (can. 1531, § 2); izključno ceno določijo pisмено posebej za to izbrani izvedenci (can. 1530, § 1, 10). Ako pa je na dražbi ponujena cena višja, ki presega svoto 30.000 fr. — ali je potrebno potem naknadno odobrenje od apostolske stolice? Kardinal P. Gasparri je kot predsednik papeževe komisije za razlago kodeksa odločil, da je glede dovoljenja prodaje odločilna edino le izključna cena, ugotovljena od izvedencev, ne pa pri dražbi resnično dosežena, četudi znatno višja cena, ki presega 30.000 fr. — torej ni treba nobenega naknadnega privoljenja.

G. Rožman.

Nastavljanje kaplanov po novem kodeksu. — Kán. 476, § 3 pravi, da ima škof v svoji škofiji pravico nastavljanja kaplane »*a u d i t o p a r o c h o*«. Škof torej naj prej vpraša župnika, kateremu namerava dati pomočnika; zadostuje pa, da sliši župnikovo mnenje, ni pa nanj vezan (can. 105, 10). Doslej je bil v jugoslovanskih škofijah običaj, da je škof nastavljal kaplane, ne da bi bil prej zaslišaval mnenje župnikovo, in sicer se je ta običaj razvil iz pomanjkanja duhovnikov in se vzdrževal, ker je bila na ta način administracija škofije enostavnejša. Zagrebški nadškof je stavil na S. C. Concilii vprašanje: »*U t r u m h u i u s m o d i c o n s u e t u d o p o s s i t s e r v a r i*«. Odgovor, katerega je kongregacija dne 13. nov. 1920 dala: »*Standum dispositioni Codicis, can. 476 § 3*«, je vrlo zanimiv. Objavljen je v *Acta Apostolicae Sedis* XIII (1921) 43—46.

Najprvo je podal k o n z u l t o r kongregacije svoje strokovnjsko mnenje. Običaj nastavljanja kaplanov ni bil povsod enak. Trid. cerkveni zbor (sess. 21, cap. 4) je sicer potrdil stari običaj in dal župniku pravico si pritegniti toliko zmožnih duhovnih pomočnikov, kolikor jih je za dušno pastirstvo njegove župnije bilo potrebnih. Škofu je dal le pravico in dolžnost, župnike, ki bi tega sami ne storili, prisiliti k temu. Ta predpis je stoprav v smislu cerkvenega prava, kajti ako ima župnik redno oblast (*jurisdictionem ordinariam*) v svoji župniji, jo more samo po sebi podeliti (*delegirati*) tudi drugemu duhovniku, ki ima vse one lastnosti, ki jih kánoni zahtevajo za dušnega pastirja. Toda tridentinski način nastavljanja kaplanov je ostal v veljavi nekako le do francoske revolucije.

V tedanjih zmedenih časih se je začela uvajati navada, da je škof imenoval duhovne pomočnike brez vsakega župnikovega posredovanja. Ta način se je uveljavil v vseh škofijah, razen v Italiji, Španiji in Sardiniji. Brez dvoma je ta običaj popolnoma zakonit (*consuetudo legitima*), ki ima obvezno moč in daje škofu pravo, da nastavlja kaplane »*inaudito parochio*« (*jus quaesitum episcopis*).

Novi kodeks pa je za kraje, kjer si je po tridentinskem pravu župnik sam privzemal kaplane, uvedel novo disciplino, da sme le škof nastavljanje duhovne pomočnike. Da pa župnikom vendar še ostane

nekaj prejšnje pravice, dostavlja, da mora škof prej slišati župnikovo mnenje. Tako bi mogli sklepati, da se pristavek »audito parochio« ne nanaša na škofije, kjer so si škofje z vednostjo in pritrditvijo apostolske stolice priposestvovali pravico, neodvisno od župnikov imenovati kaplane. Ta sklep še potrjuje kodeks sam, ki pravi, da zakonito pridobljene pravice (jura aliis quaesita) ostanejo neizpremenjene, ako niso v kodeksu izrecno preklicane (can. 4), in da ostanejo istotako sto- in večletni običaji, ki so v nasprotju z določili Cod. I. C., ako se po pametni sodbi škofovi ne dajo lahko odpraviti. Nikakor se ne more dokazati, da bi bil kje ta običaj neodvisnega nastavljanja kaplanov po škofih škodoval cerkveni disciplini. Ravno tako pa tudi ni pričakovati nobene posebne koristi, ako bi se ta običaj odpravil, narobe ravno v obširnih škofijah bi to upravo samo bolj kompliciralo. Potemtakem bi bilo odgovoriti na vprašanje zagrebškega nadškofa z »Affirmative«, t. j. sedanja praksa se naj vzdržuje. Tako izjava konzultorjeva.

Temu pa je S. C. Conc. pridjala uradne opombe. Vprašanje v juridičnem smislu sploh ni dvomljivo. Naznačeni običaj nastavljanja kaplanov v kodeksu nikjer ni izrecno preklican, na drugi strani pa je v jasnem nasprotju s kánonom 476, § 3. Ostane le še praktično vprašanje, smatra-li zagrebški Ordinarius ta običaj za takšen, da ga ni lahko odpraviti (can. 5) ali ne. Iz njegovega vprašanja pa, se-li more ta običaj vzdržavati, se že razvidi, da se more brez dvoma tudi odpraviti. Pa če se zadeva premotri, res ne bi bilo lahko dokazati, kakšne posebne težkoče izvirajo iz tega, da mora Ordinarius župnika, preden mu pošlje kaplana, vprašati, ko pa na župnikovo izjavo ni navezan. Ni torej nobene zapreke, da bi se kán. 476, § 3 v praksi ne izvajal, posebno ker ima namen, v tej točki cerkveno disciplino izenačiti.

Ker kán. 476, § 3 uvaja nasproti tridentinskemu pravu nove določbe, se niti na kán. 4 ne more sklicevati, ker za priposestevanje zoper novo postavbo kodeksa manjka predpisane dobe. Potemtakem naj bo odgovor na stavljeno vprašanje rajši negativen.

In negativen odgovor je bil res dan v plenarni seji kongregacije dne 13. nov. 1920. Ker so razmere v slovenskih škofijah, kar se tiče nastavljanja kaplanov, slične kakor v zagrebški nadškofiji, ima ta razsodba pomen tudi za nje. Res je, da se uradno postopanje pri imenovanju in prestavljanju kaplanov nekoliko zavleče, ko je treba vsakokrat prizadetega župnika še le interpelirati, toda brez dvoma ima po kodeksu uvedena disciplina tudi svojo dobro stran. Velikega pomena za dušno pastirstvo je, da se župnik in kaplan strinjata v nazorih in se kolikor mogoče tudi v značaju, nastopu in temperamentu v toliko ujemata, da se vzajemno spopolnujeta in podpirata, ne pa si nasprotujeta in se odbijata. Ta nevarnost je po določilu kánona 476, § 3 vendar nekoliko zmanjšana in nudi škofu novo priliko, spoznavati svojo duhovščino, da tem laže zadene velepomembno umetnost, postaviti vsakega delavca na pravo mesto, kjer more svoje zmožnosti najuspešneje uporabljati.

G. Rožman.

Pojasnilo k postni zapovedi. — Pojavili so se dvomi gledé kán. 1252, § 4: 1. Ali velja za vse vigilije v letu določilo: »nec pervigilia anticipantur«? — 2. Če pride praznik sv. Jožefa (19. marca) na petek ali soboto, ali je tisti dan ukazan samo post ali tudi zdržnost od mesa? In če pride praznik sv. Jožefa na kvatrti dan, ali preneha ta dan zapoved o zdržnosti od mesa?

Odbor za tolmačenje novega zakonika je 24. novembra 1920 odgovoril: 1. Za vse vigilije, ki so združene s postom, velja določilo: Kadar pride praznik na ponedeljek, se post za vigilijo ne prenese na prejšnjo soboto, ampak post v tem slučaju odpade. 2. Če pride praznik sv. Jožefa, 19. marca, na petek ali soboto ali na kvatrti teden, je ta dan post in zdržnost od mesa (AAS 1920, 576). To seveda velja za one kraje, kjer se strogo drže postne zapovedi po novem zakoniku. Ne velja pa ta odgovor za tiste dieceze, ki imajo od sv. stolice poseben indult, po katerem na noben zapovedan praznik ni ukazan ne post, ne zdržnost od mesa. F. U.

Postna zapoved za ljubljansko in lavantinsko škofijo leta 1921. Koga utegne zanimati, v katerih rečeh se ljubljanska in lavantinska postna zapoved ločita od določb cerkvenega zakonika in v čem se ločita med seboj.¹

1. Po cerkvenem zakoniku je zapovedano zdržati se mesa in obenem v jedi si pritrgovati: na pepelnično sredo, v petke in sobote v postnem času, kvatrtne dni, v soboto pred binkoštni, na dan pred praznikom Marijinega vnebovzetja, pred praznikom vseh svetnikov in pred božičem.

Postna zapoved za ljubljansko škofijo se v vsem tem ujema z zakonikom; edinole v sobote v postnem času niso prepovedane mesne jedi. (Pred velikim Šmarnom letos ni posta, ker bo 14. avgusta nedelja.)

V lavantinski škofiji pa je dovoljeno meso uživati ne samo v sobote v postnem času, ampak tudi kvatrtne sobote in na vigilijo pred Marijinim vnebovzetjem in pred praznikom vseh svetnikov. Treba pa je seveda te dni pritrgovati si v jedi.

2. Za vse druge dni štiridesetdnevnega posta je ukazano pritrgovati si v jedi, dovoljeno pa je meso uživati. Toda po cerkvenem zakoniku se sme meso uživati samo enkrat na dan (gl. odgovor komisije za razlaganje cerkvenega zakonika 29. okt. 1919, AAS 1919, 480); ljubljanska in lavantinska postna zapoved pa dovoljuje uživanje mesa ne samo pri opoldanskem obedu, ampak tudi pri večerji.

3. V nedelje in zapovedane praznike po cerkvenem zakoniku ni ukazan ne post ne zdržnost od mesa. Izvzet pa je zapovedan praznik v štiridesetdnevnom postu (praznik sv. Jožefa, 19. marca): če pride praznik sv. Jožefa na petek ali soboto ali na kvatrti dan, je ta dan post in zdržnost od mesa (komisija za razlaganje cerkvenega zakonika, 24. nov. 1920, AAS 1920, 576); za druge

¹ Gl. Ljubljanski škofijski list, 1921, 17 s.; Lavantinske škofije uradni list, 1921, 15 s.

dni med tednom je na praznik sv. Jožefa ukazano pritrgovati si v jedi, dovoljeno pa je uživati meso.

Po postni postavi lavantinske škofije je na praznik sv. Jožefa treba pritrpati si v jedi; meso pa se sme uživati, naj pride praznik sv. Jožefa na katerikoli dan v tednu. To velja tudi za odpravljeni praznik Marijinega oznanjenja (25. marca) v postnem času, če se obhaja z redno božjo službo in ob obilni udeležbi vernikov. V odpravljene praznike med letom pa ni ne posta, ne zdržnosti od mesa, če se praznujejo, kakor je bilo rečeno.

V ljubljanski škofiji v zapovedane praznike in odpravljene praznike ni ukazan ne post ne zdržnost od mesa, niti med letom niti v štiridesetdnevem postnem času.

4. Ljubljanska postna zapoved dovoljuje uživanje mesa vse dni v letu, razen na dan pred božičem in na veliki petek: delavcem z njih družinami v rudokopih in tovarnah; sprevodnikom po železnicah in potnikom, ki morajo jesti v železniških gostilnah; uslužbencem in potnikom na ladjah; onim, ki so v zdraviliščih, z družino in strežniki vred; vsem, ki so po okolnostih primorani jesti v javnih gostilnah; onim, ki so od drugih odvisni, pa si ne morejo oskrbeti postnih jedi; onim, ki živijo po kaznilnicah, namreč kaznjencem, paznikom in drugim uslužbencem.

Od zapovedi posta in zdržnosti pa so v ljubljanski škofiji izvzeti: a) verniki v tistih krajih, v katerih je tak dan semenj; b) vse dni v letu, razen na dan pred božičem in veliki petek: vojaki, orožniki, finančni stražniki in njih družine.

Lavantinska postna zapoved dovoljuje uživanje mesa: a) vernikom v krajih, kjer je semenj tak dan, ko se meso ne sme uživati; b) vse dni v letu, razen na pepelnico, veliki petek, veliko soboto dopoldne, na dan pred binkošti in božičem: delavcem v rudokopih; popotnikom, ki obedujejo v gostilnah, in drugim, ki morajo hoditi v gostilno na hrano; c) vse dni v letu, razen na veliki petek: sprevodnikom na železnicah; tistim, ki potujejo z železnico in morajo obedovati po gostilnah železniških postaj; bolnikom v toplicah in v drugih zdraviliščih z domačimi in strežniki vred (ta olajšava pa ne velja za one, ki obiskujejo zdravilišča ali toplice samo radi zabave ali razveseljevanja).

5. V drugih rečeh se ljubljanska in lavantinska postna zapoved ujemata z določbami cerkvenega zakonika. F. U.

Odpustki petih lavretanskih litanij. Med Slovenci se lavretanske litanije pojo navadno tako, da poje duhovnik tri vzklike po vrsti in pevci, oziroma verniki, odgovarjajo na vsak tretji vzklik z enkratnim »prosi za nas«. Ali se pri takem opravljanju litanij morejo dobiti odpustki, ki so podeljeni lavretanskim litanijam? Sv. penitenciarija je z dekretom od dne 21. julija 1919 (AAS XII [1920] 18) odgovorila negativno na podlagi kán. 934, § 2, po katerem se odpustki, ki so združeni s kakšno molitvijo, ne dobé, ako se v molitvi kaj izpusti, dodá ali vrine. Sv. oče, ki je ta odlok potrdil, je ukazal še posebej

izjaviti, da se predstoječi običaj petih litanij ne odobrava, ampak naj škofje na previden način skušajo tako navado odpraviti.

Kako naj se torej pojejo lavretanske litanije, da zadobé verniki pri njih odpustke? Na dva načina lahko, ki sta obadva ponekod že uvedena: 1. Duhovnik napravi po vsakem vzkliku kratek odmor in verniki odgovorijo: »Prosi za nas«, po vsakem tretjem vzkliku pa zapoje pevci: »Prosi za nas« in Marijino pesmico, kakor je v navadi. 2. Duhovnik ne združuje treh vzklikov, ampak vsakega posebej zapoje s kadenco, pevci odpojejo vsakikrat: »Prosi za nas« in po vsaki tretji invokaciji zapojó pesmico. V teh dveh slučajih odgovarja petje lavretanskih litanijah can. 934, § 2 ter se zadobé navadni odpustki. Tak način pa se lahko povsod uvede, ne da bi bilo treba odpraviti našemu ljudstvu tako zelo priljubljene pete litanije. G. R.

Dva zgleda o molitvi. — V dokaz, da po dobri molitvi vse dosežemo, za kar prosimo, pridigarji radi navajajo zgled sv. Monike, ki je s svojo stanovitno molitvijo izprosila spreobrnjenje svojemu sinu. Iz tega sklepajo: če je bila ta svetnica uslišana v molitvah za svojega sina, bomo tudi mi vselej uslišani, kadar ne nehamo prositi. Kaj naj sodimo o takem dokazovanju? Odgovori naj sv. Tomaž! V teološki summi 2 II q. 83 a. 15 ad 2 našteva štiri pogoje, da smo gotovo uslišani: prositi moramo zase, za kaj takega, kar je potrebno za zveličanje, pobožno in stanovitno. Iz tega sledi, da je negotovo, če bomo uslišani, kadar prosimo za druge. Vzrok je v tem — pravi sv. Tomaž — ker ne moremo drugemu ex condigno zaslužiti večnega življenja, torej tudi ne onega, kar služi k večnemu življenju; zato ni vselej uslišan, kdor prosi za druge; v tem nas tudi vsakdanja skušnja dovolj potrjuje. Zgled molitve sv. Monike je torej sicer lep, toda rabiti ga moramo v pravem smislu, nikakor pa ne v dokaz neresnične trditve.

Kakor greši ta zgled za moč molitve per excessum, tako greši pa naslednji per defectum. Slepороjeni je rekel farizejem, potem ko mu je Jezus dal spregledati: »Vemo, da grešnikov Bog ne usliši; ampak če kdo Bogu služi in stori njegovo voljo, njega usliši.« (Jan. 9, 31). V teh besedah hočejo nekateri najti dokaz, da je grešnikova molitev brezuspešna; vendar ta trditev v tej splošnosti ni resnična. Iz gólega usmiljenja, ne iz pravičnosti, Bog uslišuje tudi grešnike, ako molijo pobožno in stanovitno, da jim Bog podeli, kar jim je za zveličanje potrebno (Summa theol. 2 II q. 83 a. 16 c.). Navedene besede sleporojenega je smatrati kot besede človeka, »nondum perfecte illuminati«.

Če bi tako vse pridige, nabožne knjige itd. revidirali po sv. Tomažu, bi se izkazala še marsikaka dogmatična netočnost, ki v mislečih ljudeh prav lahko zbudi verske dvome, ker se ne oznanja čista resnica. V. Čadež.

Prilika o krivičnem oskrbniku (Lk. 16, 1—9). — O tej priliki, ki se čita 8. pobinkoštno nedeljo pri božji službi, pravi Fonck (Die Parabeln des Herrn im Evangelium² 653), da je ena najtežjih in pravi »crux interpretum«. Ta sodba ni pretirana; potrjuje jo obsežna to-

zadevna literatura. Iz lastne skušnje tudi vé vsakdo, kako težko se mu je ubraniti nekemu neprijetnemu občutku, ko čita sklepna dva verza prilike: »In gospod je pohvalil krivičnega oskrbnika, da je razumno ravnal; zakaj otroci tega sveta so v svojem rodu razumnejši, kakor otroci svetlobe (v. 8). In jaz vam pravim: Delajte si prijateljev s krivičnim mámonom, da vas sprejmejo, ko onemorete, v večna prebivališča« (v. 9). Vendar ni v priliki ničesar, kar bi ne bilo v skladu z ostalimi versko-nravnimi nauki sv. pisma.

Iz konteksta je razvidno, da s prvo polovico 8. verza preneha govor v podobi. Kar sledi, sta dva nauka, ki jih hoče prilika podati: 1. »Otroci tega sveta so v svojem rodu razumnejši kakor otroci svetlobe«. 2. »Delajte si prijateljev s krivičnim mámonom, da vas sprejmejo, ko onemorete, v večna prebivališča.«

V pohvali, ki jo je gospod izrekel nad krivičnim oskrbnikom radi njegovega ravnanja, ni nič spotakljivega; saj se ista ne nanaša na grešno življenje oskrbnikovo, tudi ne na zadnje oskrbnikovo dejanje, v kolikor je z njim oskrbnik hotel oškodovati gospodarja, temveč na prebrisanost, na skrb, s katero si je hotel oskrbnik zagotoviti prijetno bodočnost. Vrhutega gospod (κύριος), ki je pohvalil oskrbnika, ni Kristus. Enega ali drugega je sicer zapeljala beseda κύριος, ki se nahaja v vseh rokopisih, da je podtaknil pohvalo samemu Kristusu, tako še v novejšem času n. pr. E. Klostermann (prot.) v svojem komentanju k Lukovemu evangeliju (Handbuch zum Neuen Testament, hsg. v. H. Lietzmann, II (Die Evangelien) Tübingen 1919 525/6). Toda z ozirom na to, da Kristus sam o sebi govori v prvi osebi (prim. v. 9), more biti gospod, ki je oskrbnika pohvalil, le oskrbnikov gospodar. Če tako pojmujeemo to mesto, potem je izraz »pohvalil« za grški ἐπὶνεσεν (vulg. laudavit) v prevodih popolnoma na mestu in ni treba istih popravljati v smislu N. Schlögl, ki z ozirom na odgovarjajočo hebrejsko besedo hillel (= hvaliti, a tudi občudovati) prevaja 8. verz takole: »Gospod je občudoval zvito ravnanje tega zemeljskega oskrbnika« (Die hl. Schriften des Neuen Bundes [Wien 1920] 110. — Prim. tudi Bibl. Zeitschrift 1917, 251).

Skrb krivičnega oskrbnika za bodočnost je bila občudovanja, pa tudi vse hvale vredna. Zato se glasi prvi nauk, ki izhaja iz prilike: »Kajti otroci tega sveta so v svojem rodu (izvirnik ima: v obče-vanju s svojimi vrstniki) razumnejši kakor otroci svetlobe.« Teh besedi, ki objasnjujejo predstoječi stavek, ni govoril bogati gospodar, tudi ne evangelist, temveč se z njimi začenja pouk Kristusov. Zveličar sam priznava, da so otroci tega sveta, t. j. hudobni, posvetni ljudje, razumnejši, premetenejši v časnih, zemeljskih zadevah, kakor otroci luči, ko gre za dosego najvišjih, nadzemeljskih dobrin, za čast božjo in za zveličanje duš. V pohvali otrok tega sveta tiči obenem za učenje indirekten opomin: Vi, ki vam sveti luč razodetja, se v skrbi za večni blagor ne dajte osramotiti od hudobnih ljudi, ki za minljive dobrine toliko store, da jih je treba naravnost občudovati.

Drugi nauk je izražen v 9. verzu: »In jaz vam pravim: Delajte si prijateljev s krivičnim mámonom« itd. Vprašanje je, zakaj mámon

(v aramejščini, sirščini, samaritanščini, punščini toliko kot bogastvo) v priliki nosi pridevek »krivičen« (μαμωνᾶς τῆς ἀδίκιας). Z nekaterimi cerkvenimi očeti odgovarjajo eksegetje še danes splošno, da zato, ker je bogastvo mnogokrat na krivičen način pridobljeno, ker je tolikokrat vir greha, zlasti krivičnosti nasproti bližnjiku, deloma tudi, ker po načelu stroge pravičnosti vsako bogastvo pripada Bogu, ne človeku. Popolnoma ta odgovor ne zadovolji. Bolje je misliti pri besedi ἀδίκια na nestalnost, goljufivost, zapeljivost bogastva. K temu upravičuje Mt. 13, 22, kjer se v priliki o sejalcu in semenu bogastvo res omenja kot goljufivo (fallacia divitiarum).

Drugi nauk je namenjen predvsem onim učencem, ki razpolagajo s premoženjem. S tem, da ga ne kopičijo, temveč ga uporabljajo v dobre, bogoljubne namene, si pridobivajo za večnost prijatelje, t. j. siromake, Boga, Kristusa (»Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis« — Mt. 25, 40). Ti jih bodo sprejeli v večna prebivališča, kadar obnemorejo (prav za prav) »ko poide«, namreč bogastvo; v grškem tekstu stoji ὅταν ἐκλήπῃ, sc. μαμωνᾶς; latinsko bi bilo torej bolje prevesti »cum defecerit«, vendar je smisel zadet tudi z vulgatinim besedilom »cum defeceritis«, ker ob smrti zmanjka vsega).

Omenili smo glavne ostrine prilike o krivičnem oskrbniku. Kakor videti, jih je mogoče odpraviti, ne da bi se tekstu napravila sila. V homiletičnem oziru se dasta oba nauka, ki zaključujeta priliko, prav lepo uporabiti.

Andrej Snoj.

Resna beseda o mašniškem celibatu. — V tajnem konsistoriju dne 16. decembra 1920 je sv. oče Benedikt XV. imel nagovor, ki smo ga po vsebini nakratko posnetega že čitali v dnevnih listih. Ob tej priliki je sv. oče izrekel zelo resno besedo tudi o celibatu duhovnikov. Ko je v pretresljivih besedah izrazil svojo žalost nad dogodki v češkem kleru in nad upornostjo društva Jednote, je govoril dalje: Med odpadlimi duhovniki so bili celò taki, ki so se drznili trditi, da je cerkev voljna odnehati od strogosti glede celibata in tiste, ki so se izneverili mašništvu, odvezati od te dolžnosti. Mislimo, da pač ni potrebno, da bi se mudili pri tej stvari in dokazovali, da tako govorjenje niti od daleč ni podobno resnici. Vsak vé: latinska cerkev prospeva in cvete; a velik del nje moči in slave izvira iz mašniškega celibata; zato treba zapoved o celibatu ohraniti tako, kakršna je. To ni bilo morda nikoli tako potrebno, kakor v sedanjem tako žalostnem času. Na široko in globoko se je razpasla mamljiva izkvarjenost. Povsod so zagospodovale neukročene in razbrzdane strasti. Zdi se, da ljudje ne mislijo nič drugega nego samo to, kako bi stregli svojim željam in uživali naslade življenja. Katoliški mašniki morajo biti prvi med onimi, ki se boré zoper to razbrzdanost duhov. Zato pa naj pazijo, da ne bodo v svojem poklicu omahovali, ampak da bodo s svojim zgledom vse dobre utrjevali, pomnivi besedi sv. Siricija papeža: »Od dne našega posvečenja mora biti naša duša in naše telo v službi treznosti in čistosti«.

Kar smo torej ob priliki že večkrat povedali, to sedaj slovesno in odločno izjavljamo: »Apostolska stolica ne bo nikoli te tako svete

in nad vse blagodatne zapovedi o mašniškem celibatu kakorkoli ublažila, nikar da bi jo odpravila» (AAS 1920, 585—587).

To so jasne besede. Kdor misli, da bo cerkev v tej stvari kaj popustila, se hudo vara.

F. U.



Razgled po krščanskem svetu.

»Češka narodna cerkev.«

V zadnjih desetletjih se je večkrat pokazalo, da v češkem duhovstvu in v hierarhiji ni vse, kakor bi moralo biti. Nižja duhovščina se je organizirala v »Jednoti«. Ponavljala je zahteve po reformi, večkrat v takem duhu in v taki obliki, da sebi ni dajala najboljših svedočbe. Korenine zla so gotovo globoke. Brez dvoma je bilo v preteklih stoletjih mnogo zgrešenega. V novejši dobi se je splošno opazalo, da je na eni strani preveč aristokratizma, birokratizma in bogastva, na drugi strani pa nezaupanje, površnost, lahkomišelnost in pretirani radikalizem.

Ob koncu leta 1918 je zavladala med češko duhovščino popolna anarhija. Hierarhija je bila brez avtoritete. Praški nadškof grof Huyn, mož dobrega duha, a manjših sposobnosti, je ob pravem času uvidel, da kot tujec ni na svojem mestu; po polomu Avstrije je zapustil Prago in se odpovedal. Olomuški nadškof kardinal Skrbenský, ki se je povzpел tako visoko samo zaradi plemiškega rodu, je bil med svojo duhovščino razglašen kot popolnoma nezmožen. Dolgo je s čudno resignacijo molče prenašal proteste svoje duhovščine. Morebiti je upal, da se bo razburjenje samo po sebi umirilo. Šele leta 1920 se je odpovedal. Brnski škof Klein (Nemec) in dva češka škofa (Budějovice, Kralové Hradec) niso mogli nič važnega ukreniti.

Tako so bili češki katoličani v najusodnejši prehodni dobi kakor ovce brez pastirja. Tem živahneje pa je delovala duhovniška zveza (Jednota). Med duhovščino je prevladala skrajna radikalna in revolucionarna smer. V čudni naivnosti in lahkomišelnosti so mnogi upali, da bodo sedaj vse dosegli. Posebno so upali, da se bo odpravil obligatni celibat. V tem razpoloženju je Jednota sestavljala in utemeljevala svoje predloge. Na velikem zboru Jednote dne 25. januarja 1919 se je pojavilo mnogo »nezrelega, nepremišljenega, celo ciničnega« (Hlidka 1919, str. 34). Prirejala so se pismena glasovanja o celibatu. Večina duhovščine je glasovala proti celibatu. A treba je pomniti, da je proti celibatu večina duhovnikov glasovala bona fide, z uverjenjem, da je odprava obligatnega celibata najboljša rešitev za padle brate. Škoda je, da se je v tem vprašanju postopalo tako lahkomišelnost. Velika večina čeških duhovnikov živi strogo po načelih krščanske morale in cerkvene discipline. Z glasovanjem pa se je širilo nasprotno

mnenje. V tem smislu so rezultat glasovanja tolmačili sami voditelji reformistov.

Jednota je svoje želje po posebni deputaciji predložila papežu v latinski spomenici (*Litterae supplices* z dne 13. junija 1919). Predlogi so naslednji: 1. Ustanovitev češkega patriarhata ali eksarhata. 2. Volitev škofov po duhovnikih in vernih laikih. 3. Sodelovanje ljudstva in duhovščine pri vladanju škofij in župnij. 4. Narodni jezik pri sv. maši in pri drugih obredih; staroslovensko bogoslužje na Velehradu, v Nitri, v Emausu in v Sazavi. 5. Brevir v narodnem jeziku. 6. Reforma bogoslovnih študij. 7. Odprava obligatnega celibata. — Deputacijo je vodil vseučiliški profesor dr. Šanda (znan kot dogmatik in biblicist). Odgovor papeža in papeževega tajnika je bil splošno negativen, posebno v zadnji točki. Dovolilo pa se je staroslovensko bogoslužje latinskega obreda (glagolica) na Velehradu in v Emausu (Praga), a samo za večje praznike.

Nekoliko duhovnikov se je odločilo, da celibat »odpravijo via facti«. Vlada je take ženitve podpirala. Obenem se je vršila agitacija za ustanovitev narodne cerkve; uvajalo se je češko bogoslužje. Radikalna struja pod vodstvom oženjenega Zahradnika-Brodškega in dr. Farskega je šla vedno dalje. Dne 8. januarja 1920 se je proglasila ustanovitev neodvisne »češke narodne cerkve«. Pridružilo se ji je okoli 100 duhovnikov. Ostali skrajni reformistični duhovniki ne bi radi zapustili »legalne baze«. Po posredovanju Jednote je nad 250 duhovnikov poslalo nunciju v Pragi prošnje za dispenzo ab impedimento ordinis. Nuncij je samo eno prošnjo poslal v Rim (a tudi ta je bila baje odklonjena), vse druge pa je vrnil škofom in ti prosilcem. Predsednik moravske Jednote poziva vse prosilce, naj vztrajajo pri svojih prošnjah (»Pozor« 1921, 22. januarja).

Pristaši narodne cerkve so se polastili mnogih župnij in cerkvâ. Češki nekatoliški znanstveniki so narodno cerkev sprejeli skeptično; nekateri so jo celo obsodili. Odločno jo je obsodil univ. prof. Pekař. Jako neugodno sodbo je izrekel univ. prof. Radl (v dnevniku »Č. S. Republika« 1920, št. 332—334; 1921, št. 7). Radl očita, da v novi cerkvi ne odločujejo verski, ampak drugi posebni motivi. »V tej obliki delajo voditelji češko-slovaške cerkve samo v korist katoliške reakcije; varajo ljudstvo in ubijajo v njem še zadnje ostanke vere. Verstvo je jako važna stvar; boljše je verstvo sploh pustiti, kakor pa z njim delati politično ekstravaganco« (št. 334). »Katoličanstvo je ideja, a proti tej se zmaguje samo z novo idejo. Kje je ta nova ideja češke cerkve? ... Njen naslov, njeno agitacijsko sodelovanje s Svobodno mislijo, njeno prizadevanje za zvezo s pravoslavno cerkvijo (versko popolnoma okorelo in za nas težko sprejemljivo), njena narodna barva pač govori dosti jasno ... A glavno je, da verska ideja nove cerkve ni jasna.« Glasilo nove cerkve »Český Zpas« (tednik; 1921, št. 1) piše, da jim je ob novoletnem voščilu »ljubljeni predsednik (Masaryk) na srce polagal, naj bo njihovo gibanje zares versko«. Katoliški češki listi splošno naglašajo, da je bil glavni nagib za novo cerkev — ženitev. Na to namigujejo tudi svobodomiselni listi. Z veliko agitacijo

in z velikim nasiljem so pridobili okoli 150.000 pristašev, a med temi jih je jako malo takih, ki bi bili pripravljeni pozitivno sodelovati. Po večini so svobodomiselní, brezverni.

Teologi nove cerkve (Farský, Pavlík i. dr.) odgovarjajo Radlu in drugim kritikom, da je verski nauk nove cerkve še v razvoju, ker je bilo njeno delovanje doslej bolj negativno (Č. Zapas št. 1). Iz časopisov, brošur in letakov se more sklepati, da je verski nauk nove cerkve modernistični evolucionizem. Krščanstvo se razvija in javlja v raznih cerkvah, primernih raznim narodom. Vzhodni Slovani so sprejeli grško obliko krščanstva. Pravo slovansko krščanstvo se šele razvija; razvilo se bo na podlagi Ciril-Metodovih, Husovih in češko-bratovskih tradicij. Dogme se razvijajo. Zahteva se svoboda vesti. Podlaga cerkve je Kristus in njegova ljubezen, a ne Peter in papež. Radi bi dobili samostojno hierarhijo, ker bi radi ohranili svečeništvo, mašo in zakramente. To so osnovne misli, v katerih soglašá večina voditeljev-svečnikov.

Za ureditev samostojne hierarhične organizacije iščejo zveze s pravoslavjem. V septembru 1920 je v ta namen prišel niški škof Dositej v Prago. Češka cerkev mu je izročila »memorandum« (z dne 3. sept. 1920) na arhierejski sabor srbske cerkve. V tem dokumentu izjavljajo, da so pripravljeni sprejeti dogmatični nauk srbske cerkve, a si pridržujejo svobodo vesti in svobodni dogmatični razvoj. Začasno se zahteva češki bogoslužni jezik in sedanji (rimski) obred. Značilna je zahteva za dovoljenost ženitve duhovnikov tudi po ordinaciji in za dispenzo, da bi mogli oženjeni duhovniki postati škofje. Čimprej naj bi jim srbski škofje pomagali organizirati avtokefalno češko cerkev in naj jim v ta namen posvetijo češke škofje. Prosijo moralne in gnotne podpore; 15 čeških bogoslovcev naj bi bilo na račun srbske cerkve sprejetih na bogoslovno fakulteto v Belgradu. Srbska cerkev naj osnovno organizacijo češke cerkve poveri škofu Dositeju. Kakor pri vseh važnejših korakih čeških reformistov, tako se tudi tu javlja velika površnost in naivnost. Srbska cerkev bi se jako kompromitirala in si veliko škodila, ako bi pristala na te pogoje. S to zvezo bi se notranja kriza srbske cerkve nevarno poostрила.

Na prvem »cerkvenem zboru« nove cerkve (v Pragi 8. januarja 1921) je bil načrt zveze s srbsko cerkvijo odobren, a slišali so se tudi ostri glasovi proti »nazadnjaškemu« srbskemu pravoslavju. Na zboru se je pokazalo, da je organizacija jako slaba; med »verniki« je velika zmešnjava in nesoglasje. Finančno stanje je obupno. Tisk nazaduje; glasilo »Č. Zapas« je imelo v začetku 15.000 naročnikov; a sedaj jih ima samo 3000. Pri volitvi konsistorija — vrhovne cerkvene oblasti — sta dosedanja voditelja Farský in Zahradnik-Brodský propadla. Nezadovoljnost z dosedanjim vodstvom je velika.

Češka narodna cerkev je po enoletnem »delovanju« že začela propadati. Že se vidi, da bo katoliški cerkvi več koristila nego škodila. Ozračje se bo izčistilo. Katoličani se bodo utrdili. Do začetka leta 1921 se je katoliška duhovska zveza (Jednota) še vedno upirala škofom in papežu, ki dovoljujejo samo organizacijo po škofijah. A

končno bo tudi Jednota morala kreniti na pametnejšo pot. — Leta 1919 se je mnogo govorilo o zvezi s hrvatskimi reformisti. A sedaj so hrvatski reformisti popolnoma zgubili tla med hrvatskim ljudstvom. Hrvati ne marajo narodne cerkve, ki bi se vezala s pravoslavljem in s srbskim svobodomiselstvom; hrvatske zveze s češko cerkvijo in s pravoslavljem so pretrgane.

K.

Institutum pontificium orientale.

Leon XIII. je po mnogih razočaranjih uvidel, da je treba krščanski Vzhod najprej temeljito proučiti; potem bo šele mogoče z večjim uspehom delati za zedinjenje. Zato je podpiral znanstvene študije o vzhodni cerkvi. Benedikt XV. je v duhu Leona XIII. ustanovil v Rimu znanstveno središče in ognjišče za proučevanje vzhodne cerkve: Institutum pontificium orientale. Ustanovni motu proprio z dne 15. okt. 1917 razodeva papeževo velikodušnost in velikopoteznost. Zavod je odprt ne samo latinskim, ampak tudi vzhodnim kandidatom, »tum unitis tum orthodoxis qui appellantur«; »volumus enim ibi doctrinae catholicae simul et orthodoxae una pariter procedat expositio«. To je prvi papeški dokument, v katerem se za vzhodne nezedinjene kristjane rabi pravoslavni naziv.

Zavod je bil otvoren v jeseni 1918. Prvi rektor mu je bil P. Delpuch iz kongregacije »belih očetov«. V jeseni 1919 je prevzel vodstvo novi rektor, benediktinski opat Ildefons Schuster (Italijan), ki obenem predava vzhodno liturgiko. Učna doba obsega dve leti. Redni slušatelji morejo biti samo taki, ki so dovršili redne bogoslovne študije. Letos je 27 rednih slušateljev. Obligatni predmeti so: liturgika, dogmatika (asumpcionista M. Jugie), historična dogmatika (theologia patristica; prof. B. Spačil S. J.), patrologija (dr. Ugo Bertini), kanonsko pravo (asumpcionista R. Souarn), historija (asumpcionista S. Vailhé). Neobligatni predmeti: vzhodna arheologija in krščanska umetnost, bizantinska literatura (S. Mercati, profesor državne rimske univerze, učenec Krumbacherjev) in vzhodni jeziki (grški, ruski, sirski, etiopski). Ruski jezik poučuje Aleksander Evrejnov, nekdanj tajnik ruskega poslaništva v Carigradu, sedaj katoliški duhovnik vzhodnega obreda. Cerkvenoslovanski jezik ni v programu; a ta predmet je tako važen, da bo treba zanj dobiti dobrega profesorja. Med profesorji so znani strokovnjaki v vzhodnem bogoslovju (Jugie, Vailhé in Souarn), ki poznajo tudi slovansko (rusko) bogoslovno literaturo. Profesorji imajo priliko za znanstvene študije; vsak predava samo po dve uri na teden. Vzhodni zavod podeljuje doktorat vzhodnega bogoslovja; zahteva se ustni izpit ob koncu drugega leta ter znanstvena disertacija, ki se mora predložiti eno leto po dovršenih študijah na zavodu. Ob začetku letošnjega učnega leta je zavod izdal učni načrt (studiorum ratio) z zanimivim pregledom predavane tvarine.

Tako je proučevanje vzhodne cerkve dobilo trdno podlago in primerno znanstveno središče. S tem so dani pogoji, da se katoliško

bogoslovje, posebno med Slovani, orientira v oni smeri, kjer je na predek najbolj potreben. Merodajni krogi v Rimu pričakujejo, da se bodo katoliški Slovani živo zanimali za Vzhodni zavod in za vzhodno bogoslovje.

F. G.

(6229)

Slovstvo.

a) Pregledi.

»Corpus Catholicorum«.

Za proučevanje usodnega verskega razdora, ki se je izvršil na zapadu v začetku 16. stoletja, so naravnost potrebne celotne kritične izdaje spisov obeh strank, reformatorjev in braniteljev stare cerkve. Protestanti so že l. 1827 ustanovili »Corpus Reformatorum«, zbirko, v kateri so že objavljena Melanchthonova (zv. 1—27) in Calvinova (zv. 28—87) dela in se sedaj objavljajo Zwinglijevi spisi (zv. 88 nsl.). Poleg tega razmembra počasi napredujočega podjetja izhaja od l. 1883 sem weimarska kritična izdaja Luthrovih del, od leta 1907 sem »Corpus Schwenckfeldianorum«, je izšla »Bibliotheca reformatoria Neerlandica« (10 zvezkov 1903—1914), je izdal E. Böcking Huttenove spise (7 zvezkov 1859—1869) in A. L. Herminjard zbornik »Correspondance des réformateurs dans les pays de la langue française« (9 zvezkov 1866—1897). Pogrešala se je izdaja katoliških pisateljev v reformacijski dobi.

Pred tremi desetletji je sprožil F. Falk misel, naj se osnuje »Corpus Catholicorum« (Katholik 1891, I 440), ki naj bi obsegal katoliška dela od začetka verskega razkola do tridentskega cerkvenega zbora; podpiral ga je marljivi raziskovalec predreformacijske in reformacijske dobe, Nik. Paulus (Katholik 1892, I 544; 1893, II 213). Toda »Corpus« je ostal za dolgo vrsto let »pium desiderium«. L. 1915 je pa objavil Jos. Greving, tedaj univerzitetni profesor v Münstru, solidno zasnovan načrt za »Corpus Catholicorum« (Theol. Revue 14, 385—395). Greving je bil mož, ki je imel vse sposobnosti, da osnuje in vodi tako veliko znanstveno podjetje; poznal je kakor malokdo reformacijsko dobo, imel je poleg železne energije nenavaden organizatorični talent in srečen optimizem, ki sta mu pomagala odstraniti težave, ki so se vprav med vojsko protivile velikemu načrtu. Po preteku poldrugega leta je že mogel poročati o nepričakovanem uspehu (Theol. Revue 16, 145—153), ki ga je dosegel, čeprav ga je medtem motila bolehnost vsled prenapornega dela in se je kot ordinarij za cerkveno zgodovino preselil v Bonn. Pridobil je lepo število (okoli 50) sotrudnikov, ki so bili pripravljeni prirediti edicijo posameznih spisov po načelih, ki jih je z občudovanja vredno natančnostjo sam izdelal. Kot vrhovni vodja podjetja si je ustvaril sosvet veščakov v vseh znanstvenih strokah, ki pridejo v poštev pri izdaji teoloških in polemičnih traktatov iz prvih šest desetletij reformacije. Da bi zbudil zanimanje za veliko znanstveno podjetje v širjih krogih izobražencev, je ustanovil družbo, ki bi naj izdajala »Corpus«; dne 17. julija 1917 se je vršil v Münstru ustanovni občni zbor.

»Corpus Catholicorum« bo obsegal spise katoliških pisateljev, ki so posegali v verski boj, od l. 1517, ko je Luther javno nastopil s svojimi tezami, do konca tridentskega cerkvenega zbora (1563). Te časovne meje pa niso nepremakljive; »Corpus« bo imel prostora tudi za takšne spise iz zadnjih let pred reformacijo, ki morejo pojasniti tedanji verski položaj. Pisma katoliških bojevnikov se bodo začasno objavljala v »Reformationsgeschichtliche Studien und Texte« (Münster, Aschendorff), dokler ne bo mogoče urediti celotnih zbirk, ki bi potem prišle v »Corpus«. Da bi pospešil izhajanje po-

sameznih zvezkov, je Greving določil, da ne bodo spisi poedinih pisateljev tvorili serij s tekočo numeracijo, marveč da se bodo izdajali spisi raznih pisateljev zase v zvezkih, ki se bodo šteli posamič; abecedni seznamji bodo podali pregled, v katerih zvezkih so dela enega pisatelja.

Ko je bilo vse pripravljeno in je Greving že dovršil za tisk prvi zvezek, ga je Bog poklical k sebi v 51. letu starosti. Dne 6. maja 1919 zvečer ga je zadela kap. Bil je žrtev prevelikih duševnih naporov. Zadnji dan svojega življenja je zadnjikrat pregledal kazala k prvemu zvezku. Po njegovi smrti je prevzel vrhovno vodstvo velikega znanstvenega podjetja prelat Štefan Ehses, častitljivi vodja rimskega instituta Görresove družbe. Delo za »Corpus Catholicorum« je Greving tako dobro organiziral, da se bo moglo nemoteno nadaljevati. Do danes sta izšla 1. in 3. zvezek. Skupni naslov publikacij se glasi: *Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubenspaltung*.

V prvem zvezku je objavil Greving Eckovo »Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones«.¹ Ta zvezek ima dva ločeno paginirana dela. Prvi je uvod v »Corpus« ter obsega Grevingov predgovor, pisan o vseh svetih 1918, Ehsesove besede v spomin pokojnemu učenjaku in ustanovitelju velikega podjetja, dalje pravila ter imena predstojništva in udov družbe za izdajanje CC, slednjič načela za izdajanje. Ta načela, delo pokojnega Grevinga, so naravnost vzorna, do najmanjših podrobnosti nad vse vestno izdelana. — Drugi del prinaša Eckovo »Defensio«. V uvodu pojasnjuje Greving, kako je »Defensio« nastala (l. 1518), potem podaje besedilo nekaterih Luthrovih tez in Eckovih pripomb, ki so bile predmet Karlstadtovih »bridkih napadov«, ter dostavlja bibliografske podatke. Na str. 33 je faksimile naslovnega lista Eckove tiskane obrambe, na str. 35 do 83 sledi tekst. Na notranjem robu se štejejo vrste (po tri in tri), na zunanem robu je zaznamovana paginacija prvega natiska. Pod tekstom je najprej kritični aparat in pod njim komentar, v katerem so zabeleženi citati (dobesedni in prosti) iz sv. pisma, liturgičnih knjig, cerkvenih očetov, starejših in poznejših pisateljev ter je razjasnjeno vse, kar potrebuje kakršnegakoli pojasnila. Koliko učenosti in ljubezni do stvari in vztrajnosti je v tem drobnem tisku! Na koncu (str. 85—96) so štiri kazala: seznam bibličnih navedkov, seznam izvenbibličnih citatov, stvarno kazalo in osebni in krajevni imenik.

Grevingovo poslednje delo bo moglo služiti za vzor vsem, ki bodo sodelovali pri velikem podjetju.

V 3. zvezku CC je objavil Jos. Schwei-zer temperamentno polemično razpravo »Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem de sacramentorum gratia iterum«,² ki jo je l. 1523 izdal Janez Cochlaeus kot odgovor na Luthrov še vehementnejši spis »Adversus armatum virum Cokleum«, s katerim je reformator reagiral na Cochlaejevo v decembru 1522 objavljeno knjigo »De gratia sacramentorum«. Izdaja je prirejena po Grevingovih načelih. V uvodu poroča, kako je spis nastal, opisuje obe prvotni skoraj istočasni izdaji, daljšo kölnsko in krajšo tübinsko, in pojasnjuje, kako je pričujoča izdaja kombinirana iz imenovanih dveh. Nato sledi tekst po kölnski izdaji (str. 12—58); iz kritičnega aparata je razvidno, česa tübinska izdaja nima, 48 vrst obsegaajoči dostavek tübinske izdaje (str. 30 nsl.) je pa sprejet v tekst in kurzivno tiskan. Paginacija kölnske izdaje je zaznamovana na zunanem robu s stoječimi (antiqua), tübinske pa z ležečimi (kurzivnimi) črkami. Komentar pod kritičnim aparatom je vestno sestavljen. Na koncu (str. 57—66) je četvero kazalo.

Oba zvezka sta tiskana z lepimi črkami na močnem belem papirju; njuna zunanost v ničemer ne kaže, v kakšnem času sta izšla. Cena je za današnje razmere prav nizka.

Fr. K. Lukman.

¹ 8^o (75^o in 96 str.). Münster i. W. 1919. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. M. 9. —

² 8^o (66 str.). Münster i. W. 1920. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. M. 10. —

b) Ocene in poročila.

Pope Hugh., O. P., *The catholic student's »Aids« to the Bible. The Old Testament.* Second edition. 8° (XLIV + 465) London 1918, Washbourne, Paternoster Row.

Ta angleški »new Catholic Manual« je za nas že radi tega zanimiv, ker mu je spisal predgovor v Jugoslaviji znani westminsterski nadškof Francis Cardinal Bourne. V tem predgovoru poudarja potrebo pričujočega uvoda radi tega, da poda prevažno katoliško idejo o inspiraciji in pa odloke rimske komisije o biblični kritiki in biblični interpretaciji.

V začetku razlaga avtor razliko med katoliškim in nekatoliškim pojmovanjem, rekoč, da je biblija odvisna od cerkve, ne cerkev od biblije. Svojo knjigo pa karakterizira z lepim načelom sv. Hieronima: »Meum propositum est antiquos legere, probare singula, retinere quae bona sunt, et a fide ecclesiae catholicae non recedere.«

Po tem načelu je urejena vsa knjiga. Ne peča se s subtilnimi svetopisemskimi vprašanji, ampak nas seznanja samo s pozitivnimi rezultati te vede po izreku sv. Avgušтина: »Securus iudicat orbis terrarum.« Posebnost te introdukcije je tudi ta, da nas seznanja z najstarejšimi slovstvenimi ostanki in z zgodovino narodov, s katerimi so bili kdaj Izraelci v kaki zvezi. Avtor pravi, da smo dosedaj bili preveč navajeni gledati biblijo v neki »vzvišeni izoliranosti« (splendid isolation). Zato nam navaja egiptске dokumente iz l. 4000 do 3500 pred Kr. in naprej, babilonske, akkadske legende o stvarjenju, himne o solncu, spokorne psalme itd. Napis kralja Meša, ki ga še ima za pristnega, in siloamski napis prinaša v prevodu. Škoda, da vse to samo našteva, ne da bi spravil v sistematično zvezo s sv. pismom. V posebni introdukciji je knjiga še bolj kratka. Obširneje govori o pentatevhu, psalmih in velikih prerokih. Pri kritičnih predmetih navaja sicer noveše nazore, vobče pa se drži tradicije. Pri nekaterih takih stvareh samo razloži kritični izraz, n. pr. heksatevh, za odklonitev tega nazora pa ponavlja reči, ki jih je že omenil pri pentatevhu. Tako je ostal nadarjeni avtor (gifted author), kakor ga imenuje kardinal Bourne, dosledno zvest svojim zgoraj razloženim načelom.

Posameznostim se seve da oporekati. Tako izraža n. pr. mnenje, da so bili najstarejši deli sv. pisma pisani izvirno v klinopisu, kar pa ni verjetno. Čudno je dalje, da med najstarejšimi hebrejskimi rokopisi nima hebrejskega pentatevha iz 9. stoletja po Kr., ki ga vsak dan lahko vidi v britskem muzeju v Londonu ali pa vsaj lahko najde njegov opis v katalogu tega muzeja, po katerem je najbrž to najstarejši hebrejski rokopis večjega dela sv. pisma stare zaveze. Ravnotako pomanjkljivo je to, da ni omenjen papyrus Nash iz 2. stoletja po Kr., ki je najstarejši dosedaj znani odlomek hebrejske biblije in edini predmasoretski spomenik hebrejskega teksta. Najden je bil seve šele l. 1903 v Egiptu. Dobil ga je Anglež Nash ter ga podaril canterburski knjižnici, kar bi bilo pisatelju kot Angležu že lahko znano.

M. Slavič.

Jellouschek, Dr. C. J., O. S. B., **Johannes von Neapel** und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt. — Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Thomistenschule. 8^o (XVI + 128). Wien 1918, Mayer & Comp. M. 5.—

Delovanje sholastika Janeza Neapeljskega se je vršilo v dobi znamenitega boja med avguštinizmom in aristotelizmom, oziroma, ko je slednji že pridobil skoro popolno nadvlado nad prvim. Pri ne ravno srečno izbranim izrazu »avguštinizem« si pa ne smemo misliti, da je vse nauke, ki se navadno temu sestavu pripisujejo, res učil sveti Avguštín, kakor to mnogi — med drugimi tudi naš pisatelj (str. 9) — zmotno trdijo; treba je namreč razločevati med pravim in napačnim avguštinizmom. Napačni avguštinizem ima svoj izvor v arabskem, novoplatonskem modroslovju, kakor je to razvidno n. pr. iz teorije, da je v vsakem človeku več ko en podstatni lik (forma substantialis). Pravi avguštinizem obsega nauk sv. Avguština samega. Tu je treba ločiti med Avguštinom modroslovcem in bogoslovcem, kakor ga v resnici loči n. pr. sv. Tomaž Akvinski (II Sent. d. 14 q. 1 a. 2). Kot bogoslovca so ga upoštevali vsi brez izjeme, tako pripadniki konservativne struje kakor tudi častivci Aristotelovi. Kot modroslovca so ga pa ti slednji deloma odklanjali, deloma po Aristotelovih načelih prikrajali; pri konservativni struji pa je tudi v tem oziru užival prednost pred Aristotelom. Voditelja nove struje sta bila Albert Veliki in zlasti Tomaž Akvinski. Čisto naravno je, da so se vsi pripadniki konservativne struje dvignili proti Tomažu Akvinskemu. Med temi so bili zastopniki starejše dominikanske šole, kakor n. pr. Robert Kilwardby in Peter Taranteški (Petrus a Tarantasia), dalje zastopniki starejše frančiškanske šole, kakor Bonaventura, Matej Akvaspartanski in Janez Peckham ter svetni kler, zastopan v osebi Henrika Gandavskega. Kot nasprotniki vsake novotarije so se prej bojevali proti Aristotelu in zdaj proti glavnemu njegovemu zastopniku Tomažu Akvinskemu. Zamenjujoč pravi aristotelizem z arabskim novoplatonskim modroslovjem je proti njemu nastopila celo cerkvena avtoriteta v znanih treh obsodbah pariškega škofa Stefana Tempierja, canterburyskega nadškofa, dominikana Roberta Kilwardbyja, in njegovega naslednika, frančiškana Janeza Peckhama. Vendar pa tudi Tomaž Akvinski ni ostal osamljen. Njegov red mu je že l. 1278 in 1279 podelil uradno naslov »Doctor ordinis«. Pa tudi znanstvena kritika ni izostala. Eden najodličnejših sholastikov, ki se je z vso odločnostjo zavzel za Tomaža Akvinskega, je bil ravno njegov sobrat Janez Neapeljski. Ker je za dobro umevanje nauka sv. Tomaža Akvinskega ravno poznanje slovstvenega boja prvih 50 let po njegovi smrti največje važnosti, moramo biti avtorju za njegov donesek k razjasnenju te še vedno zelo temne dobe v resnici hvaležni.

V daljšem uvodu nam podaja pisatelj življenje, dela in učno smer Janeza Neapeljskega. Prav za prav imamo dosedaj malo gotovih podatkov iz njegovega življenja. Rojen iz plemenite rodbine Sicola v Neaplju, je stopil istotam v dominikanski samostan, odkoder so ga

v svrhu nadaljevanja študij poslali v Pariz. Tam je kot mlad licenciat tudi učil v letih 1315—1317, nakar se je vrnil v svojo ožjo domovino. Leta 1319 in pozneje se pojavlja večkrat njegovo ime v procesu za kanonizacijo Tomaža Akvinskega. Ker se pri svojih izjavah venomer sklicuje na pričevanje drugih, je jasno, da sam ni osebno poznal svetnika. Čas njegove smrti je neznan. Poleg »*Quaestiones disputatae*«, katere so izšle v tisku l. 1618 in ki tvorijo podlago te razprave, je naš sholastik spisal še komentar k Lombardovim sentencam, dvoje »*Quodlibeta*«, mal spis z naslovom: »*Tractatus de paupertate Christi*« proti frančiškanskemu kardinalu Vitalu a Furno in večje število govorov. Janez Neapeljski se kaže vseskozi zvestega učenca sv. Tomaža Akvinskega, čigar nauk je tudi odločno branil, ne samo nasproti njegovim literarnim nasprotnikom, ampak ga skušal opravičiti tudi proti neupravičenim obsodbam s cerkvene strani. Kljub vsemu spoštovanju do velikega misleca ohranja samostojnost in semtertja, četudi z veliko previdnostjo, odklanja njegovo mnenje, kakor n. pr. v vprašanju o enotnosti biti (*esse*) v Kristusu (q. 9 p. 3 pag. 18^a), kjer kaže vpliv starejše dominikanske šole.

V razpravi sami se omejuje pisatelj na pet vprašanj, v kolikor jih je pač sholastik obravnaval v omenjenih »*Quaestiones disputatae*«: 1. O pojmu in namenu stvarjenja. 2. O možnosti večnega (brezzačetnega) stvarjenja. 3. O božjem ohranjanju sveta. 4. O božjem sodelovanju. 5. O božji pričujočnosti v svetu. Nedvomno pa se je sholastik v drugih svojih spisih dotaknil tudi drugih sem spadajočih vprašanj, toda ti so ohranjeni le v rokopisih in so bili vsled vojnih razmer pisatelju nedostopni. Namerava pa jih pozneje uporabiti v večjem delu o istem sholastiku.

Iz cele razprave je razvidno, da se je Janez Neapeljski vseskozi držal nauka svojega učitelja, sv. Tomaža Akvinskega. Kakor smo sicer pisatelju dolžni priznanje za njegovo študijo in smo mu hvaležni za obilico citatov iz težko dosegljivega originala, vendar se nam njegova znanstvena metoda zdi nekoliko pogrešena. Pisatelj pri vsakem vprašanju naprej oriše nauk Akvinca, potem pa nauk Janeza Neapeljskega. Mnogo primerneje bi bilo, če bi nam podal enostavno nauk Janeza Neapeljskega in sproti pripomnil, v čem se strinja s Tomažem ali se loči od njega. Prihranil bi s tem čitatelju trud, da čita često dvakrat isto stvar.

Mnogo bi tudi pridobila razprava na vrednosti, če bi se pisatelj ne oziral samo na Tomaža Akvinskega, ampak tudi na druge sodobne oziroma predhodne sholastike. Ker je imel Janez Neapeljski namen, braniti Tomaža Akvinskega pred njegovimi literarnimi nasprotniki, je sam to nedvomno tudi storil, seve po tedanji znanstveni metodi v objektivnih največkrat tecto nomine. Pisatelj sicer priznava (str. 19), da jih ima tudi naš sholastik veliko število, ni jih pa dovolj izrabil. Premnože teh objektivnih, ki jih nahajamo pri vseh sholastikih, niso samo navidezne, ampak služijo pisateljem tiste dobe kot prilika za kritiko nauka in dokazov nasprotnikov. Vzemimo n. pr. za zgled vprašanje o možnosti brezzačetnega stvarjenja! Zelo

zanimivo je, kako Bonaventura — kljub znanemu prijateljstvu s Tomažem Akvinskim — polemizira proti njegovemu mnenju o možnosti stvarjenja od vekomaj, s trditvijo, da bi Bog sicer mogel ustvariti svet od vekomaj, da pa je to nemogoče, ker nasprotuje pojmu stvarjenja (II Sent. d. 1 p. 1 a. 1 q. 2). Istega mnenja so bili n. pr. Aleksander Haleški, Rihard Middletownski, Henrik Gandavski in mnogi drugi. Janez Duns Scotus (III Oxon. d. 1 q. 3) sicer pride v tem vprašanju do istega zaključka kakor Tomaž Akvinski — čeprav zavrača po vrsti vse njegove dokaze, — vendar po čisti drugi poti; s tem namreč, da razločuje »prius quoad naturam« in »prius quoad tempus«. Da je pa Janez Neapeljski v resnici poznal tudi Duns Scota, je razvidno že iz tega, da v prvem Quodlibetu q. 11 (str. 21) zavrača njegove dokaze za brezmadežno spočetje device Marije.

P. A. Tominec O. F. M.

Batiffol, P., **La paix constantinienne et le catholicisme**. 12^o (VIII + 542) Paris, 1914, Lecoffre. Fr. 8.

Pričujoče delo je nadaljevanje knjige »L'Église naissante«, k je s sijajnim dokazom istovetnosti sedanje katoliške cerkve z najstarejšo krščansko cerkvijo zbudila veliko pozornost katoliške in protestantske znanosti. Središče dela je, kakor izraža naslov, milanski edikt; opisuje se približno 150 let cerkvene zgodovine (okoli 200 do 360) s posebnim ozirom na razvoj cerkvenega ustrojstva. Ne čutim se poklicanega, da bi natanko kritiziral pisatelja; poročam samo kot referent.

Batiffol priznava, da je mučeništvo in razširjanje krščanstva dokaz za njega resničnost; »čudo« je bilo, da je krščanstvo trajalo in celo rastlo« (str. 524). Vesoljni značaj ediktov proti kristjanom je dokaz za enotno ustrojstvo (uniformité) vseh cerkvâ rimskega cesarstva (str. 77).

Krščanstvo se je v mnogih nebitvenih stvareh prilagodilo razmeram, posebno po zmagi nad poganstvom. A nikakor ni resnično, da se je cerkev v Konstantinovi dobi končno imperializirala (126). Protestant Mommsen in katoličan Lübeck pretirano in generalizirano trdita, da je cerkev v razdelitvi in v ustroju sprejela rimsko politično in bogočastno (»flamen provinciae«) pokrajinsko razdelitev (116—118). Pač pa je Maksimin Daja v ustroju bogočastja posnemal krščansko razdelitev, da bi se uspešneje boril proti krščanstvu (120). Krščanska razdelitev cerkvenih pokrajin je starejša kakor Dioklecianova; a je mnogo podobnosti, ker se je obojna razdelitev ozirala na tradicije (121—126). Škofje glavnih mest so imeli večjo oblast, ker se je krščanstvo navadno širilo iz glavnih mest, a krščanska metropola je po smislu in včasih tudi geografsko jako različna od rimske. Nikejski 4. in 5. kánon je samo potrdil vzhodno tradicijo; na zapad se ni oziral (127).

Cerkvena oblast se je centralizirala v metropolijah (pozneje v patriarhatih); uporni škofje pa so se po nikejskem zboru proti cerkvenemu centralizmu organizirali v oligarhiji in iskali opore na dvoru. Intrigantska oligarhija Evzebija Nikomedijskega je omogočevala vmešavanje vladarjev in pospeševala cesaropapizem (363—395; 531). To je vzhodni galikanizem (531). Rimski škof pa je vrh svoje zapadne metropoljske (patriarške) oblasti izvrševal vrhovno poglavarstvo na vzhodu (94—109; 134 i. dr.). Papeštvo je branilo cerkveno vesoljnost, tradicijo in poglavarstvo; žrtve vzhodne (Evzebijeve) oligarhije so se zatekale v Rim (532 i. dr.). Na znamenitem nikejskem cerkvenem zboru (str. 320—346) se je pokazal odločilni vpliv zapadnega krščanstva in papeštva (529); cerkev je kljub cesarskemu pokroviteljstvu ostala svobodna (530).

Trezno se razpravlja o Konstantinovem izpreobrnjenju in o milanskem ediktu (212—259). Cerkev je dala Konstantinu vlogo pokrovitelja in dobrotnika, a je čuvala svojo svobodo. Cerkev se ni istovetila z državo, a je bila lahko koristna svetovnemu cesarskemu gospodstvu. Konstantin je sprejel vlogo pokrovitelja, a ker je mislil, da je sam dal cerkvi avtonomijo, zato si je v poedinih slučajih prisvajal cerkveno oblast, da bi ohranil cerkveno edinstvo, katero je nad vse cenil (525—528 i. dr.). V odnosu do cerkve je delal pogreške (400 i. dr.), posebno s tem, da je dovolil organizacijo Evzebijeve intrižantske oligarhije, ki ga je kot »vis maior« silila k vmešavanju, a njegovim naslednikom se je zdelo vmešavanje kot ustavno pravo (531). Genialna zasluga Konstantinova je, da je odnos cerkve do države reducirail na odnos med cerkvijo in vladarjem, ki cerkev smatra kot božjepravno ustanovo (400).

O poglavjih o Dioklecianu (135—172), o donatistih (str. 269—306), o cerkvenih zbiorih v Sardiki (str. 403—450), o arijskih borbah (451—521) i. dr. ne morem obširneje poročati. Zanimivo je Batifolovo stališče v Liberijevem vprašanju. Apologeti so večinoma pripravljani priznati, da je Liberij podpisal netočno (pol-arijsko) 1. ali 3. sirmijsko formulo. Batifol pa odločno trdi (515—521), da Liberij ni podpisal nikake dvoumne ali heretične formule, ampak se je neomadeževan vrnil iz pregnanstva. Nasprotna poročila slonijo na arijskih klevetah, ki so vplivale celo na Hieronima.

Knjiga obsega rezultate historične vede o važni dobi cerkvene zgodovine v originalni luči bistrumnega, temeljitega učenjaka.

F. Grivec.

Denzinger, Henr., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio decima tertia quam paravit Clemens Bannwart S. J. 8° (XXVII + 605 + 8° + [56]. Friburgi Brisg. 1921. Herder & Co. M 28—, relig. M 34—.

Rouët de Journal, M. J., S. J., *Enchiridion patristicum*. Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum. Ed. tertia. 8° (XXVII+801). Ibid. 1920. M 20—; relig. M 27—.

Znani dve priročni knjigi, pravi zakladnici, ki naj bi bili poleg sv. pisma v knjižnici vsakega duhovnika, sta izšli v novih izdajah. Novi *Enchiridion Symbolorum* je proti 11. izdaji (1911), ki jo imam na razpolago, narastel za 41 številčk (2148—2188). Zadnji v zbirko sprejeti odloki iz dobe Benedikta XV. (2179 nsl.) zadevajo nauk o paruziji v listih sv. Pavla (bibl. komisija, 18. junija 1915), spiritizem (sv. oficij, 24. apr. 1917), spoznanje duše Kristusove (sv. oficij, 5. junija 1918) in brezsmotnost svetega pisma (encikl. »Spiritus Paraclitus«, 15. septembra 1920). — *Enchiridion patristicum* ima vsled kompresnega stavka 86 strani manj ko v prvi izdaji (1911), po vsebini pa je bogatejši za sedmero odlomkov iz Nestorijevih spisov (2057 a—g), za Contestatio iz gotsko-galikanskega misala o Marijinem vnebovzetju (2290 a) in dve mesti o isti stvari iz Liber miraculorum Gregorija Tourskega (2290 b c, str. 757 nsl.).

F. K. Lukman.

Marković, Vasilije. *Pravoslavno monaštvo i manastiri u srednjevjekovnoj Srbiji*. 8° (IV+159). Sremski Karlovci, Srpska manastirska štamparija 1920. 13 din.

Pisatelj V. M. je nenadoma umrl (febr. 1920), preden je bila knjiga dotiskana. Izdajo sta oskrbela profesorja St. Stanojević in N. Radojčić, ki obzalujeata, da je znanost izgubila tako sposobnega delavca, ko se je vprav pripravljala, da objavi plodove dolgoletnih študij. V. M. je prvi temeljito preiskal historijo srbskega menišтва, ki je tako globoko vplivala na srbsko kulturo, da je bilo doslej vsled raziskane historije menišтва težko proučevati razvoj srbske kulture (str. 157). Odklonil je profesuro srbske historije v Skoplju, ker se je hotel posvetiti samo cerkveni historiji. Namenjena mu je bila profesura na bogoslovni fakulteti v Beogradu. Prof. St. posebe omenja, da je bil V. M. njegov najboljši učenec (str. 1). St. pa je učenec K. Jirečka. Zato se tudi temu delu pozna vpliv Jirečkove metode.

Historija srbskega meništvaja osvetljuje, kako je srednjeveška Srbija izrabila ugodni položaj ob meji dveh velikih kultur. Povzemala je kulturne elemente od obeh strani ter ustvarila visoko samostojno kulturo. Slovanski versko-kulturni vplivi so prihajali iz Dalmacije (in iz Zete - Črne gore) in Macedonije; srečavali so se latinski, latinsko-slovanski, grško-slovanski in grški vplivi. To se je vršilo dosti mirno, brez velikih bojev. Do 12. stoletja se Srbija še ni definitivno odločila niti za Rim niti za Carigrad. Papeški listi iz 11. in iz prve polovice 12. stoletja (l. 1067, 1089, 1220) podreajo barskemu nadškofu latinske in grško-slovanske samostane (str. 42—44), »monasteria quoque Latinorum quam Graecorum sive Sclavorum... ut scias et haec omnia unam ecclesiam esse« (l. 1067). Najstarejše cerkve in samostani (10. stol.) v Raši, središču stare srbske države, so latinskega izvora (str. 42). Organizator srbske cerkve in meništvaja, sv. Sava iz kraljevega rodu Nemanjičev, je dal srbski cerkvi definitivno vzhodno, bizantinsko smer. Slavna dinastija Nemanjičev (1168—1371) je zidala mnogo samostanov in jih bogato podpirala. S tem si je pridobila simpatije naroda, utrdila stališče proti plemstvu, visoko dvignila kulturo, okrepila vero ter premagala bogomilstvo (50—118). Tu je podlaga spojitve vere, narodnosti in države, tu je vir krepke srbske zavesti.

Pisatelj pred vsem opisuje vnanjo historijo in topografijo samostanov, a daje obilo gradiva za notranjo historijo. Delu se pozna, da je pisano v težavni vojni dobi. V slogu, v gradivu in v sodbi se večkrat pozna odvisnost od drugih pisateljev; po Jirečkovim metodam se gromadijo dejstva in citati iz dokumentov in historikov. Vendar se v delu kaže velika samostojnost. Vsebinska je jako bogata. Versko stališče je objektivno po vzoru K. Jirečka.

F. Grivec.

Ušeničnik, Dr. Fr., **Pastoralno bogoslovje**. Prvi zvezek, 8° (XII + 306). V Ljubljani 1919. Jugoslovanska tiskarna. K 30'—. Drugi zvezek, 8° (XIV + 880). Istotam 1920. K 180'—.

To je bogoslovno delo, ki ga je slovenska duhovščina še bolj nestrpno pričakovala kakor novo slovensko izdajo sv. pisma. Ta knjiga bo bolj ko katera druga mogočno vplivala na versko življenje slovenskega ljudstva pač še čez meje jugoslovanske države. Po tej knjigi se bodo vpeljevali bogoslovci v praktično duhovno pastirovanje, po njej se bodo ravnali tudi že izkušeni duhovniki. Zmotna načela ali celo napačna smer v taki knjigi bi mogla imeti žalostne posledice, podobne kakor n. pr. pastoralna janzenistične dobe, ne le za duhovnike, ampak tudi za ljudstvo, ki ga učeč vzgajajo vprav po pastoralnih navodilih. Zato bo to delo zanimalo ne le duhovnike, delujoče v duhovnem pastirstvu, ampak tudi vse druge, ki jim je mar duhovno življenje slovenskega naroda.

To je celó **novó delo**, ne morda »popravljen in pomnožen« Zupančič. Pisatelj v predgovoru prepričevalno utemeljuje, zakaj se je lotil čisto samostojnega dela. Prijatelji zaslužnega Zupančiča mu tega ne moremo zameriti. Ljub nam je spomin na odkritosrčno spoštovanega profesorja, a še ljubši nam je napredek v bogoslovni vedi. Veselo so pozdravili Zupančiča spoštovavci prof. Andreja Zamejca, hvaležno sprejmejo Zupančičevi učenci Fr. Ušeničnika. Zamejce-Zupančič-Ušeničnik značijo tri znatne postaje v napredku slovenske dušnopastirske vede.

To je pravo **znanstveno delo**. Znanstvena je povsem metoda. Svoje trditve podpira avtor s točnimi in natančnimi citati. Kjer je treba, navaja poleg avtorja tudi izdajatelja (n. pr. Migne, Mansi). Latinske vire navaja navadno v izvirniku; tako tudi izpisane avstrijske postavbe. Daljši citati iz italijanščine in francoščine so poslovenjeni in se kaj lahko beró (n. pr. I 250—262). Pisatelj porablja predvsem prve vire svoje stroke: sv. pismo, cerkvene zbornice, odloke in navodila apostolske stolice, a v najboljšežnejši meri seveda cerkveni zakonik. Ozira se povsod na določbe ljubljanskih sinod. Lavantinski duhovniki in bogoslovci bodo pogrešali citate svojih temeljitih škofijskih sinod. V obeh zvezkih sem našel le en citat iz lavantinskih škofijskih sinod (l. 181) in dva iz solnograškega provincialnega zbora

(I 206; II 790). Ker je knjiga namenjena za vsa jugoslovanska semenišča in za vse Jugoslovane, bi bilo pri drugi izdaji želeti, da se g. pisatelj ozira po možnosti tudi na odloke in ukrepe, veljavne v jugoslovanskih škofijah. — V diskusijo nasprotujočih si mnenj med katoliškimi bogoslovci se avtor spušča le izjemoma (n. pr. II 107, 477), pove svoje mnenje in vire, iz katerih je zajemal, ter prepušča bravcu nadaljnje raziskovanje. A tudi duhovnik, ki bi bil v nasprotju s prepornim nazorom pisateljevim, mu ne bo mogel očitati, da svojega mnenja ni utemeljil ali da ni dosleden v svojih izvajanjih. Med novejšimi bogoslovnimi pisatelji si je avtor izbral take, katerih znanstvenost je splošno priznana in katerih dela so v naših krajih bolj dostopna. Zato sta v moralnih vprašanjih pogosto navedena Lehmkühl in Noldin, bolj redko Bucceroni in Génicot. Avtor se varuje pri moralnih dolžnostih rigorizma in laksizma (n. pr. o molitvi oficija II 312). Razpravlja vseskozi v slovenskem jeziku *exceptis sapienter sollicitationis crimine et impedimento impotentiae*. Za vse strokovne izraze se rabijo slovenske besede, ki jih ni bilo lahko poiskati. Slovenskim izrazom je pristavljen v oklepaju latinski *terminus technicus*. Pri predmetih, ki se morajo obravnavati na več mestih, se je avtor spretno ognil ponavljanju, opozoril je pa tudi bravca, kje se predmet z drugega stališča obdeluje. Knjiga se bo vsakemu prikupila po svoji jasnosti in preglednosti, kljub svoji relativni tesnosti. V to pomore lahek slog in precizna logična razdelitev tvarine. Čitatelj se ne bo zlahka čutil utrujenega in ohranil si bo proučeno stvarino v spominu. Avtor gradi svoje nauke na trdno znanstveno podlago. Na asketično-psihološkem temelju je sezidana prva knjiga o poklicu in osebi duhovnikov, iz nepremakljivih dogmatičnih in psiholoških tal se lepo dviga vsa katehetika in homiletika (I 75 ss, 97 ss, 233 ss) vsa liturgika v tretji knjigi, in v četrti knjigi duhovno vodstvo mladine (II 758), dvomljivcev (II 777), duševno bolnih (II 791).

»Pastoralno bogoslovje« je tudi **moderno delo** v najboljšem pomenu besede. Avtor upošteva posebne potrebe novejših dobe že, ko govori o izobrazbi duhovnikov (I 31), o katehezi, cerkvenem govorništvu, o socialnih razmerah (II 813 ss), o izseljencih (II 777 ss), o verskih dvomljivcih itd. Ozira se na nove politične razmere, navajajoč srbski državljanski zakonik pri zakonskih zadržkih (II 653 ss, 641), pri oporokah (II 809), pri vpisovanju v matico (II 828). Uporablja najnovejše uspehe kritičnih zgodovinarjev (Pastor, Grisar), zlasti v liturgiki (II 42 ss). Podaja nam, kar nam more pomagati pri duhovnem vodstvu novejša psihologija in psihiatrija (Bessmer, Gemelli i. dr.). Pove nam, kako se moramo vesti pri okuženih bolnikih po modernih higienskih zahtevah (II 803). Higiena je važna za sodobno pastirovanje, ker primanjkuje duhovskega naraščanja in so vsled tega duhovniki preobloženji. Zato je duhovniku ne le osebna, ampak tudi pastoralna dolžnost, modro skrbeti za svoje zdravje. Zdrav duhovnik bo — *ceteris paribus* — bolje pastiroval kakor bolehen, in slaboten duhovnik z ekonomično uporabo telesnih moči lahko več doseže kakor krepak, pa nepreviden. Sv. cerkvi bi bilo v korist, ako bi pastoralisti podali kratko higiensko navodilo za spovednico, leco, šolo, duhovno oskrbovanje bolnikov. Ušeničnikova knjiga je pa kritično-moderno delo. Ne sprejme slepo tega, kar je novo (I Tim. 6, 21), ampak presodi, kaj se more sprejeti z verskega in znanstvenega stališča in kaj se izkaže v praksi boljše od starega. Zavrača n. pr. razločevanje med aktivnimi in pasivnimi čednostmi (I 13). Isto moderno zahtevo sprejme toliko, kolikor služi pastoralnemu namenu, odkloni jo, kolikor mu nasprotuje. Tako presoja n. pr. biblične kateheze (I 83), konference za inteligenco (I 300), duhovnikovo socialno delovanje (II 744 ss), slovnično pravilnost v govorih (II 251).

Pisatelj zavzema povsod **nadnaravno stališče**. Nadnaravni namen dušnopastirskega delovanja se v vseh štirih knjigah izrečno in krepko naglašča, nadnaravnim pomočkom je odkazano povsod prvo mesto (n. pr. I 137 ss, 235 ss; II 719 ss). Njegovo stališče je strogo cerkveno. Niti za las ne krene s pota, ki ga je določila sveta apostolska stolica. S tega stališča je to delo ne le poučno, ampak tudi vzgojno: bogoslovci se bodo v zadnjem

letu svojih študij praktično vadili sentire cum ecclesia in bodo vase sprejeli pristnega cerkvenega duha iz te knjige.

Praktično uporabo olajšuje stvarno kazalo, ki je bogato (II 849—873), a ne popolno (pogreša se n. pr. kazalo za pogreb, exequiae, sežiganje mrličev). Nekateri tvarine, n. pr. apostolstvo mož, naj bi se navajale na dveh mestih. Hrvatskim duhovnim sobratom bo jako ustrezal kratek slovensko-hrvatski slovarček (II 875—879). Ostalo je prav malo neznanih nepopravljenih tiskovnih pogreskov, ki čitatelja ne motijo razen II 334, kjer se mora čitati »ictu« ali »ductu«, ne »ritu« simplici. Popravi naj se tudi I 197, da je bil slavn govornik J. E. Veith tekom dolgega življenja (1787—1876) redemptorist v letih 1821—1830 (cfr. Kirchenlexikon² XII 650). Tudi Gvidon Dreves S. J. ni ostal v redu do svoje smrti. Tisk dela čast Jugoslovanski tiskarni. Komur bi se zdela cena tega dela previsoka, naj upošteva sedanji komercialni položaj in naj je prepričan, da mu to delo nadomešča cel predal pastoralnih knjig.

To je kratek opis moderno-znanstvenega, eminentno kulturnega dela, ki je sposobno, neposredno in posredno dvigati slovensko ljudstvo do najvišjih človeku dosegljivih vzorov, ki so: resnica, milost, večno življenje.

P. Alojzij Žužek D. J.

Sträter, Dr. Herm., *Das Männerapostolat*, Seine Bedeutung und praktische Ausgestaltung in der Jetztzeit. Zugleich ein kleiner Beitrag zur Geschichte der Seelsorge im 20. Jahrhundert. 8^o (XII u. 168 S.). Freiburg 1917, Herdersche Verlagshandlung. M. 2.40.

Vsi tožimo: med našim ljudstvom je premalo res krščanskih mož. Kako naj si jih vzgajamo? — Velike, krščanske može nam vzgaja sv. Evharistija. Izvedimo odlok Pija X. o pogostnem sv. obhajilu, in vzrastel bo med nami nov rod. Da bi pospeševali med možmi bolj pogostno sv. obhajilo, snujejo izkušeni, sveti dušni pastirji »apostolstvo mož«, zvezo, ki se nje člani zavežejo, da hočejo vsaj enkrat na mesec prejemati sv. obhajilo.

Početek te evharistične zveze kaže najbolje nje pomen. Jeseni l. 1910 je bil v cerkvah v Krefeldu ljudski misijon. Jezuiti so ga vodili. Pri govorih za može so bile vse cerkve polne. Misijonarji so se posvetovali z dušnimi pastirji, kaj naj bi storili, da bo uspeh svetega misijona trajen. Navadno so pri misijonu priporočali možem, naj gredo vsake tri mesece k sv. obhajilu. A ko so minuli trije meseci, se je v ljudeh prvo navdušenje že pleglo, može so pozabili na svoje dobre sklepe in niso prišli k sv. obhajilu. V sedanjem času sv. obhajilo na tri mesece ne zadostuje, da bi može ostali stanovitni. Treba je zahtevati več. Može morajo priti k sv. obhajilu vsak mesec. Toda kako izvesti to, kar se je zdelo misijonarjem in dušnim pastirjem tako jasno in nujno potrebno?

Mesečno sv. obhajilo bi se dalo uvesti v cerkvenih družbah in bratovščinah, ki že obstoje. A med vsemi družbami, kar jih je bilo ustanovljenih po raznih cerkvah, ni bila nobena tako razširjena, nobena taka, da bi bila kakor ustvarjena za može. Mnogi može sploh ne marajo iti v nobeno bratovščino. Treba je bilo zasnovati nekaj novega, kar bi bolj ugaljalo moški nravi. In to je bilo »apostolstvo mož«, evharistična zveza, ki nima značaja cerkvene bratovščine, veže pa med seboj može, ki hočejo iti enkrat na mesec k svetemu obhajilu. Ker apostolstvo mož ni cerkvena bratovščina, zato ne po-

trebuje kanonične ustanovitve. Kdor se hoče pridružiti apostolstvu, se osebno ali pismeno prijavi, voditelj pa ga zapiše v imenik; kakega formalnega, svečanega sprejemanja ni.

Mesečno sv. obhajilo je bližnji cilj, ki ga hoče zveza doseči med možmi. Daljnji cilj pa je reforma vsega življenja. Vsak, ki se vpiše v apostolstvo mož, se obenem tudi zaveže, da bo povsod pogumno spoznaval in branil sv. vero, svoje delo in svoje skrbi pa da bo vsak dan daroval presv. Srcu Jezusovemu. To dvoje, pogumno spoznavanje sv. katoliške vere in posvečenje vsega dejanja in nehanja Jezusovemu Srcu, to dvoje pa obsega vse, kar je treba za notranje, duhovno prerojenje naših mož. Nadnaravno moč, da morejo vse to v resnici tudi izvrševati, pa dobivajo moške v sv. Evharistiji.

To je misel in začetek evharistične zveze, apostolstva mož. Misel je bila prava. V nekaj letih je štela zveza stotisoče krščanskih mož. Apostolstvo se je razširilo po vsej Nemčiji, v Švici, v bivši Avstriji. Avstrijski škofje so svojčas v skupnem pismu toplo priporočili apostolstvo kot močno sredstvo za pospeševanje krščanskega življenja. Vse te stvari pisatelj v prvem in drugem delu podrobno razlaga. Za dušnega pastirja najbolj praktičen je tretji del, kjer so zbrana preskušena navodila, kako naj apostolstvo mož v župniji uvedemo in uredimo, kako naj zvezo mož vodimo in kako pospešujemo mesečno in tudi bolj pogostno sv. obhajilo.

Knjigo priporočamo. Marsikomu upada pogum, ko vidi, kako malo uspeha ima pri dušnopastirskem delu za moške. Apostolstvo mož je doseglo nenavadne uspehe tudi v krajih, kjer tega nihče ni pričakoval.

Fr. Ušeničnik.

Mirković, Dr. Lazar, **Pravoslavna liturgika**. 2. zv. 8° (VI + 324 in 148) Sremski Karlovci 1918—1920. Din. 20.—.

Prof. dr. Mirković je svojo liturgiko »izradio po (rumunski) liturgici (černoviških vseučiliških profesorjev) dr. Mitrofanoviča (Mitrofanovici) in dr. Tarnavskog (Tarnavski)«. To je doslej najboljša pravoslavna liturgika. Pisana je strogo znanstveno; ozira se na vzhodno in zapadno strokovno literaturo. Prvi del obsega splošno liturgiko, drugi pa vsakdanje javno cerkveno bogoslužje (časoslov in liturgijomašo); tretji del bo obsegal praznično bogoslužje, tajne (zakramente) in razne molitve (molitvoslovlja). Zanimivo je, da imajo Rusi mnogo temeljitih liturgičnih monografij, a niti ene znanstvene sistematične liturgike. Zato je Mirkovićevo delo važno tudi za strokovnjake. Ker ne poznam rumunskega originala, ne morem presoditi, koliko je v knjigi samostojnega Mirkovićevega dela. Brez dvoma so njegovi vsi odstavki, ki govorijo posebe o srbski cerkvi, n. pr. poglavje o srbski arhitekturi (I 86—98).

F. G.

Wasmann, E., S. J., **Der christliche Monismus**. Zeitgemäße Betrachtungen über christliche Glaubenswahrheiten. (Bücher für Seelenkultur.) 3. bis 5. Tausend. 12° (XII+106) Freiburg i. Br. 1920. Herder. M. 3'20; vez. M. 5'20.

Moderni monizem obeta, da bo s svojim mističnim naukom o božji imanenci osrečil človeško srce. To je prevara. Pojem božji, kakor ga podaja

modernej monizem, je protisloven. Kar pa ta monizem govori o božjem bivanju in delovanju v stvarstvu in o zedinjenju človeštva z Bogom, to je povzel iz krščanstva. Tudi krščanstvo uči neki monizem, to je monizem tistega pavlinskega izreka: »V njem živimo in se gibljemo in smo« (Dej. ap. 17, 28). P. Wasmann je napisal o tem prelepo knjižico z zgorajšnjim naslovom. Tu tolmači modernemu človeku »monistične« misli krščanstva: božjo neskončnost in povsotnost (da smo kakor »ribice« v velikem oceanu, ki pa družijo kljub vsem razdaljam vse brez razdalje, da so »nebesa«, kjer je on), čudovito božjo imanenco (da smo deležni njegovega bitja po milosti in ljubezni), edinstvo stvarstva in božanstva (v Kristusu), edinstvo božjega in človeškega življenja (po sv. evharistiji). Naravnost pretresljiva je izpoved prirodoslovca Wasmanna (prva izdaja je izšla brez pisateljevega imena, podpisan je bil samo »modern prirodoslovec«): »Srečen sem, da se morem klanjati temu Bogu tudi za ošabno moderno prirodoslovje, da mu morem darovati svojo molitev za vse, ki ga ne poznajo, in svojo ljubezen za vse, ki ga ne ljubijo, da, ki ga morda celo sovražijo, prav zato, ker ga ne poznajo. Srečen sem, da me moja uboga telesnost in odvisnost moje duhovne duše od čutov tvarnega telesa takorekoč sili v telesno bližino našega evharističnega Boga, da ga tam išče in najde za vse. Jaz rad priznavam, da morem biti kljub kot skala trdni, znanstveno neizpodbitni veri o povsotnosti neskončnega Boga, ki napolnjuje s svojim veličastvom nebesa in zemljo in nas popolnoma prešinja, vendarle kot telesno bitje s človeškim srcem popolnoma srečen, kolikor je to na zemlji sploh mogoče, le v neposredni bližini mojega iz ljubezni do mene učlovečenega Boga v zakramentu sv. evharistije... Vzrok tega je v najgloblji globini res da slabost našega duha, naše na stvarno telo navezane duše. A prav radi te naše slabosti je Kristus ustanovil presveto evharistijo. Zato je to srečna slabost!« (36—38.) A. U.

Dausch, P., *Christus in der modernen sozialen Bewegung*. (Biblische Zeitfragen IX 5/6) 8° (46). Münster, 1920. Aschendorff. M. 2'20.

Ob Kristusu se ločujejo duhovi. Tudi socialisti in socialno čuteči duhovi. Malo jih je, ki bi ga popolnoma prezirali, kakor da bi ga ne bilo, večina ga ali sovraži ali ljubi, ali pa skuša njegov evangelij po svoje raztolmačiti. Dausch je zbral v tej knjižici glavne podatke iz literature enega stoletja. V središču stojita Marx in Kautsky. Marx je zasnoval teorijo historičnega materializma, ki je po njej religija le časoven refleks vsakokratnih gospodarskih razmer (a osebno je Marx Kristusa in krščanstvo smrtno sovražil), Kautsky je skušal na tej podlagi raztolmačiti krščanstvo kot izraz proletarskih teženj, Kristusa pa kot socialnega revolucionarja. A vse to proletarstvo da je bilo le proletarstvo trebuha, brez smisla za delo, zato ga Kautsky prezira. Dausch podaja kratko, a dosti zadovoljivo kritiko te zgodovinske konstrukcije (26—33). Po kratkem pregledu drugih inčič o socialističnem pojmovanju Kristusa (Troeltsch, Deissman) se bavi na koncu s socialnimi romani o Kristusu. Ti romani so pa nam izvečine manj znani. Kot rezultat povzema: Kristus ni prišel reševati socialnoekonomskega vprašanja, ampak ustanavljati božje kraljestvo. Vendar so krščanske etične ideje tudi socialno plodne in cerkev je mogočen vir socialnih moči. Predvsem pa je Kristusova ljubezen največja socialna sila na svetu! A. U.

Krotz, P. Bonaventura O. Pr., *Das ewige Licht*. Predigten u. Reden. Herausgegeben von Dr. Adolf Donders. 1.—5. Tausend, 8° (X+420 str.) Freiburg i. Breisgau, 1920, Herder & Co. M. 19-60; vez. M. 23.—in doklade.

P. Bonaventura Krotz, morda še bolj znan samo pod imenom p. Bonaventura, se je rodil 20. dec. 1862 v Karlsruhe. L. 1888 v duhovnika posvečen, je deloval nekaj časa kot kaplan (nazadnje v Heidelbergu), potem pa je l. 1892 vstopil v dominikanski red. Po obsežnih študijah v Düsseldorfu in Toulousu je kmalu zaslovel kot izborni govornik. Kot tak je skozi 20 let v vseh večjih mestih v Nemčiji, pa tudi v Švici in kot misionar nekaj časa celo v Ameriki, po cerkvah in ljudskih shodih užigal tisoče

in tisoče poslušalcev k ljubezni do katoliške resnice. Zelo čislán je bil tudi kot apostol dobrotelčnosti, kot velikomestni dušni pastir in velik prijatelj učeče se mladine. Zadnja leta je bival v Berlinu, kjer ga je dohitela smrt 12. majnika l. 1914. — Pod gorenjim naslovom je izdal njegov biograf,¹ vseučiliški profesor dr. Adolf Donders, iz njegove zapuščine zbirko njegovih deloma le skiciranih, deloma popolnoma izvršenih govorov in pridig. Zbirka naj bi bila zlasti ljub spomin na slavnega pridigarja vsem onim, ki so ga nekoč z željnim srcem poslušali. Temu namenu bo vsekako ustrezala. S pridom pa bodo prebirali v nji tudi drugi — zlasti religiozni govorniki. Posebne govorniške tehnike se sicer ne bodo učili iz nje (privlačna sila p. Bonaventura je morala biti pač bolj v živi besedi, polni ognja in globokega prepričanja), a lepih, temeljitih misli in motivov — zlasti apologetičskih — bodo našli v knjigi dovolj. Posebno spretno je znal sloveči mojster — kakor se na prvi pogled vidi — na vsa velika časovna in življenska vprašanja razlivati večno luč božje resnice. Obdeloval je najrazličnejše tvarine, ki so v zbirki grupirane pod naslednjimi poglavji: I. Kristus luč sveta. II. Cerkev Kristusova v sedanosti. III. Socialni duh v krščanstvu. IV. Prenovljenje sveta v Kristusu. Da se spozna aktualnost govorov v tej knjigi, naj navedemo nekatere posamezne teme iz teh skupin. Tako n. pr.: Kristusov evangelij in socialno vprašanje — Naša vera in naš čas — Papeštvo v preteklosti in sedanosti — Katoliška cerkev in dobrodelnost — Duh našega socialnega dela — Milost in pravica v skrbstvenem delu — Katoliški dijak in njegovi ideali — Prenovitev krščanske družine.

Knjigo je priporočati ne samo cerkvenim govornikom (zlasti po mestih), marveč tudi inteligentnim krogom katoliških laikov. Veselili se bodo njene jedrnate vsebine in lepe besede.² M. O.

Mainage, Th., O. P., *Le témoignage des apostats*. 12^o (XII + 440). Paris 1916, Beauchesne. Fr. 4.

Mainage je l. 1915 izdal knjigo »La psychologie de la Conversion« (gl. »Čas« 1916, 138—147; 281—294). Med hrupom svetovne vojske je svoje raziskave nadaljeval. Leta 1915—1916 je na katoliškem institutu (vseučilišču) v Parizu predaval o psihologiji apostatov; predavanja je izdal v pričujoči knjigi. Konverzija in apostazija sta dve strani istega problema, problema vere v odnosu do človeške psihologije. Studij konverzije nam pojasnjuje, kako postane vera v odraslih princip novega življenja; psihologija apostazije nam daje odgovor o izgubi te vere (str. VII).

Problem apostazije (str. 1—39) tvori težkočo proti veri. Katoliško krščanstvo smatramo za končno najpopolnejšo stopnjo verskega razvoja, ki se ne more preseči. Današnja protikrščanska veda pa trdi, da je katoličanstvo samo trenutna stopnja razvoja in da se je katoliško krščanstvo preživelo. Apostati so nekdaj bili člani katoliške cerkve, bili so verni, doživljali in izkušali so katoliško vero. Razmišljali so in se borili, a so naposled odpadli. Z odpadom proglašajo, da so bili

¹ Donders, Dr. A., P. Bonaventura O. Pr. 1862—1914, Ein Lebensbild. 3. u. 4. Aufl. (10.—15. Tausend) 8^o (VIII+326 str. s podobo Krotzovo). M. 6-80; vez. M. 11-20.

² Skoro ob istem času je izšla v istem založništvu druga drobna knjižica p. Bonaventura, takisto polna izvornih globokih misli in močnih motivov: *Mein Rosenkranz. Erwägungen von P. Bonaventura Krotz O. Pr. Freiburg i. Br. Herder & Co. 1920, 16^o (89). M. 4.—*

varani in nastopajo kot priče proti katoličanstvu. Pišejo avtobiografije, ki hočejo konkurirati z avtobiografijami konvertitov. Glasno in bojevito podpirajo moderno teorijo, da je katoličanstvo ostarelo, neskladno z našo dobo, samo še historična zanimivost iz prošle dobe. Kar mi imenujemo odpad, to smatrajo oni za osvoboditev, za konverzijo, napredek; oni hočejo naprej tam, kjer smo se mi »nazadnjaki« ustavili. Držno nastopajo kot apostoli, reformatorji, glasniki novih idej in nove dobe. Za apologetiko je to problem, ki ga ne sme prezreti; v nasprotnem slučaju bi se morebiti komu zdelo, da so primeri apostatov zmožni omajati pričevanje konvertitov.

Apostat trdi, da je našel popolnejšo rešitev verskega problema, kakor je katoličanstvo; trdi, da je svoj korak dobro premislil in da ga ni storil brez važnih vzrokov. Kaki so torej psihologični razlogi apostazije (40—79)? Pisatelj naglaša, da nihče ne more odpasti od vere brez lastne krivde. (Mimogrede omenjam, da je salzburški profesor dr. J. Vordermayr v »Kath. Kirchenzeitung« 1916, št. 14/5 dokazoval možnost odpada brez subjektivne krivde. Isto trdi A. Stonner S. J. v časopisu »Wissen u. Glauben« 1920, str. 189, a samo kot izjemno vsled boleznega razpoloženja ali nezadostnega pouka.) Apostazija ni utemeljena v umskih razlogih, marveč je povzročena po nekem nagnjenju, ki kvari moralno in versko bitje, izkrivlja sodbo, tira k zmoti in odpadu. To psihologično pogrešno nagnjenje ni bilo o pravem času obvladano. A ni nujno nizkotno; med apostati se nahajajo taki, ki so premagali svoje meso. Vrnitev je možna le po čudežni ponižnosti.

V apostazijah je tolika raznoličnost kakor v konverzijah. Pogrešno nagnjenje ima lahko sedež v raznih zmožnostih. Mainage je svojo teorijo pojasnil s pet tipičnimi primeri; za vsako človeško zmožnost je izbral en primer. Martin Luther (str. 80—128) je zastopnik »najnižje stopnje v hierarhiji odpadlih angelov, najbližje blatu in mlakuži« (str. 76), suženj nižjih strasti, kakor napoveduje podnaslov poglavja. Opisuje ga po obširnem delu abbéja Paquierja, ki se ozira na Denifleja, Janssena i. dr., a še ne pozna Grisarja. Julijan Apostat (129—171) je čudna mešanica sanjarstva in pozitivnosti, blaznega preganjanja in junaštva; zbegalo ga je hlepenje po čudovitem (*attrait du merveilleux*). Boleznega in izmučenega Lamennaisa (172—219) je vodil duh gospodovalnosti (*esprit de domination*); zmedla in razdražila ga je stoletna previdna opreznost cerkve. Bledi, hladni Calvin (220—262) vsled svoje ozkosrčnosti in umske omejenosti (*étroitesse*) ni mogel obseči cele sinteze krščanskih dogem. Umsko razpršeni (*émiettement intellectuel*) E. Renan (263—307) je um žrtvoval srcu in diletantizmu. Ti odpadniki obenem predstavljajo značilne stopnje v verskem razvoju človeštva.

Iskrenost (308—352) apostatov ni popolna. Pod površjem se oglašča nedoločeno omahovanje in obžalovanje, ki bo morda našlo usmiljenje pred Bogom. Apostazija in konverzija (353—399) sta nasprotni psihologični dejstvi; vzrok drugega je dobro, Bog, vzrok prvega pa slabost, zlo. Konvertiti so našli notranji mir. Tudi apostati

so na videz mirni, a ta mir je samo relativen; čim višja je zmožnost, v kateri je vir odpada, toliko večji je mir. Zato je Luther trepetal pred smrtjo, a Lamennais, čigar odpad je imel vir v volji, je bil trden (385—399).

Apostati trdijo, da so presegli in izpopolnili katoličanstvo, a v resnici ga samo po svoje tolmačijo in izkrivljajo pod vodstvom subjektivnega nagnjenja in razpoloženja. Vzrok odpada in nove verske orientacije je svojska mentalnost odpadnikov. Katoličanstvo ne ugaja in ne služi slabim nagnjenjem, katerim so podlegli apostati. Torej katoličanstvo nasprotuje tistemu, kar ovira moralni napredek. Apostati torej indirektno pričajo, da je katoliška vera čuvarica prave morale, moralnega napredka in zdrave razumnosti. Cerkev hoče človeka iztrgati iz propalosti, obnoviti prvotno lepoto in neomadeževanost človeške narave, apostati pa hočejo človeka preobraziti po svoji enostranski, inferiorni, nepopolni osebnosti. Apostati se predstavljajo kot reformatorji krščanstva, a sami očitvidno potrebujejo zdravila (*«medice, cura te ipsum»*). V tej luči se jasneje javlja vsepresežni in nadnaravni značaj krščanstva. — Pri vseh apostatih se opaza, da so po odpadu jako nazadovali v moralnosti. Pri odpadih od sekt se to ne opaza znatno. Odpadniki od protestantskih sekt nikoli niso tako strastno sovražni nasproti veri, katero so zapustili, kakor odpadniki od katoličanstva. To dokazuje moralno in umsko vzvišenost katoličanstva. Sovraštvo je tem večje, čim večja je bila prej ljubezen in čim bolj dostojanstveno mirno in sovraženo bitje: vedra mirnost draži, jezi. Apostati s svojo vznemirjeno mržnjo pričajo o veliki življenski sili in popolni neomajani resnici katoliške cerkve (400—436).

Pogled v dušo odpadnikov zbuja usmiljenje in obzirnost, ker vidimo, da je tudi v nas in okoli nas mnogo tega, kar je zbegalo in zavedlo odpadnike. Vsak izmed nas bolj ali manj nosi v sebi bolne klice te katastrofe (437).

Kakor v psihologiji konvertitov, tako je pisatelj tudi tukaj opustil razpravljanje o umskih razlogih (nekoliko omenja na str. 32 do 34); tukaj je to brez dvoma bolj opravičljivo kakor pri konvertitih, a vendar bi kratko omenjanje umskih razlogov še poglobilo psihologično razumevanje. — Ne zdi se mi popolnoma primerno, da se v znanstvenih knjigah pod vplivom vojne psihoze napadajo Nemci (str. 50 in 423). A te malenkosti ne zmanjšujejo velike vrednosti zanimive knjige, ki pomeni važen napredek v bogoslovni znanosti.

F. Grivec.

Acta Academiae Velehradensis. Vol. X. 1914—1919. 8° (IV, 508 + IX). Pragae Boh. 1919 (en commission chez Gaultier & Thebert, Angers). Fr. 45.

A. Špaldák S. I. je med svetovno vojsko v južni Franciji (Angers) uredil in izdal 10. zvezek važnega znanstvenega lista, ki je kot nadaljevanje časopisa *«Slav. lit. theologicae»* izhajal v Pragi 1911 do 1913. V tem zvezku je zbrano obširno gradivo o najvažnejših bogo-

slovnih in historičnih vprašanjih, ki ločijo katoliško in pravoslavno cerkev. Razen Slovanov so sodelovali Francozi in Angleži, a povsod se pozna roka urednika, ki se odlikuje po obširnem bibliografičnem in po temeljitem stvarnem znanju. Polovico knjige zavzemata dve obširni razpravi: o izvirnem grehu (Berger) in o odpustkih s sorodnimi vprašanji (Řepa). Druga polovica obsega 18 preglednih člankov pod skupnim naslovom »Synopsis status quaestionum de quibus inter catholicam et orthodoxam ecclesiam disputatur«. V teh člankih se pojasnjuje bistvo dotičnih vprašanj in se navaja obširna literatura. Članki imajo namen, da dajo pobudo in gradivo za natančnejše znanstveno razpravljanje o teh vprašanjih.

V teh člankih se nekoliko premalo jasno razlikuje katoliško in pravoslavno stališče. V člankih o cerkvi je nekoliko bibliografskih in stvarnih netočnosti. Izmed važnejših knjig se je prezrl Malinovskij, Dogm. III (o cerkvi) in Světlov, Hrist. veroučenie. Premalo je izrabljen prof. A. Lebedev. Omeniti bi se morala stara vzhodna teorija o pentarhiji patriarhov. Mnogokrat se preveč govori o manj važnih poedinostih, a premalo o važnejših vprašanjih. N. pr. članek »De scriptura« (379—389) razpravlja o malenkostih, a molči o navdihnjenju devterokanoničnih knjig, kar je tukaj edino važno vprašanje. Mnogo nejasnih okrajšav ni pojasnjenih. Pri imenih sotrudnikov bi želeli nekoliko več podatkov. Izmed sotrudnikov je en Rus (Sokolov), kakor bi sklepali iz imena. Prestrogo se kritizira članek Jugie-a, ki je uredniku (Špaldáku) služil za podlago pri razdelitvi gradiva.

V knjigi je zbrano tako obsežno in dragoceno gradivo, da bodo morali iz nje dolgo zajemati vsi, ki se zanimajo za vzhodno cerkev. Svetovna znanstvena literatura nima na tem polju nobenega dela, ki bi se moglo primerjati temu važnemu zborniku.¹

¹ Apostolstvo sv. Cirila in Metoda v Ljubljani ima v zalogi nekoliko izvodov tega zbornika po znižani ceni 150 K.

F. Grivec.



Beležke.

Maurice Maeterlinck o smrti. Maeterlinckova dela, kar jih je izšlo do l. 1914, so vsa na indeksu (dekret 26. jan. 1914, AAS 1914, 31). Kljub temu jih tudi katoliški naobraženci mnogo čitajo. Da bi si mogel napraviti o Maeterlincku s katoliškega stališča neko sodbo, sem z dovoljenjem prečital njegovo delo o smrti. Moja sodba je sedaj ta: Za vsakega, kdor ni filozofsko in teološko prav dobro izobražen, je vsaj ta Maeterlinckova knjiga pravi otrov. Maeterlinck modruje tako sugestivno, da se je težko odtegniti čaru njegovih besed. Je obenem tako bister mislec, da mu je tudi z logiko težko priti do živega, posebno ker se na višku svojih misli tako rad zagrinja v skrivnost. Kaj moremo res doumeti? Ali je kaj na svetu, kar bi ne bilo v zvezi z nespoznatnim? ... Mi živimo v nepojmljivem svetu in dobro je tako. Ne le da se moramo v to vdati, še veseliti se moramo. Če bi ne bilo ne-

rešljivih vprašanj in ugank, bi Neskončno ne bilo neskončno. Preklinjati bi morali usodo, če bi nas bila postavila na svet, ki bi ga mogli doumeti. Število skrivnosti je tako neskončno **kakor veselstvo**.

Kaj torej vemo o smrti? Vemo, kaj smrt ni. Smrt ni to, kar so nam dopovedavale religije, med njimi na barbarski način krščanstvo. Naj bo smrt to ali to, to vemo, da smrt ni pot v trpljenje.

Zunaj religij so štiri možnosti: ali je smrt popolno uničenje, ali je trajanje s sedanjo zavestjo, ali trajanje brez vsake zavesti, ali trajanje in življenje z drugačno zavestjo ali v svetovnem duhu.

Popolno uničenje smrti ni. V nič ne more nič izginiti, zakaj nič bi moral nekaj biti, če je pa nekaj, ni nič. Če bi pa tudi bil nič, bi naj ne bil strašan, saj nič nima nobenega svojstva, torej tudi strahote ne.

Da bi živeli po smrti s svojo zavestjo, ni verjetno. Naša zavest je odvisna od spomina, spomin pa od čutnih zaznav, teh pa brez telesa ni. Teozofija in spiritizem nam sicer navajata mnogo dejstev, ki se zdi, da govore za tako posmrtno življenje s prejšnjo zavestjo (zlasti je nauk o reinkarnacijah ena še najbolj sprejemljivih verskih hipotez, »lepša, čistejša, pravičnejša, нравnejša, plodovitejša, tolažilnejša kakor le katera«, toda znanstvenega dokaza vendar še vedno ni. Še vedno je možno, da je ves spiritizem le čudovit pojav sugestije, avtosugestije in telepatije. Sicer bi se pa s takšno rešitvijo vprašanje samo premaknilo: kaj pa je bilo prej, in kaj bo potem? večnost je pred menoj in večnost za menoj, naše vprašanje je pa vprašanje o večnosti.

Najbolj verjetno je torej, da bomo živeli ali brez zavesti ali pa z drugačno zavestjo, z zavestjo Neskončnega in Večnega. V enem ali drugem primeru se nam pa ni ničesar bati. Če brez zavesti, bo to večno spanje brez sanj. Ali smo kdaj vedeli, kako dolgo smo spali, če je bilo spanje brez sanj? Ne. Ali eno uro ali osem ur, to je bilo vse eno. In če večno, bo prav tako vse eno. Če se bo pa naše bitje zatopilo v neskončnost in bomo imeli drugačno zavest, je zopet vsak strah prazen. Saj tuja zavest moje bolečine ni moja bolečina. Če bi torej tudi trpeli, ne bi trpeli, trpljenje brez zavesti ni trpljenje. A kako bi trpeli? Neskončnost je ali sreča ali pa nič ni. Če bi bile v neskončnosti muke, bi bile to muke neskončnosti. A to je blazna misel. Ali so namreč muke izven neskončnosti, tedaj neskončnost ni neskončna; ali so pa muke neskončnosti, tedaj bi se neskončnost sama mučila (če bi jo namreč kdo drugi mučil, bi bil nekdo nad njo in neskončnost že ne bi bila več neskončna). A zakaj naj bi se neskončnost sama mučila, ali ne bi bilo to blazno? Ali naj bo neskončnost blazna?

Če bi torej v večnosti kakorkoli kaj trpeli, bi bilo to trpljenje le minljivo, a kar ni večno, je brez pomena. Konec vsega mora biti torej sreča. Vse, kar si mi sicer umišljamo, je le prevara. Smrt je le vhod v svet najlepšega misterija.

To so le medle poteze pisane Maeterlinckove filozofije. Koga ne bi ta filozofija zvodila? Kjer se pojavi kak dvom, ugotovi Maeterlinck misterij in dobro je.

Na čem sloni vsa ta filozofija? Na stavku, da vemo, da smrt ni to, kar uči krščanstvo. A kako to vemo? Tega vprašanja — ki je poglavitno — se je Maeterlinck takorekoč ognil s kletvijo zoper krščanskega Boga. Če vera našega uma ne more prisiliti, pravi, — in da ga ne more, je dokazal Pascal s svojo strašno in obupno stavo, — tedaj naj le bo trpljenje, če je možna tako strašna resnica, da človek mora trpeti, ker se je ravnal po svojem umu, a vse te muke bodo manj neznosne kakor pa večna pričujočnost tistega, ki bi jih povzročil. S to blasfemijo je Maeterlinck začel svojo filozofijo o smrti. Ker je torej skeptični Pascal rabil tisto alternativo, da je v vsakem slučaju najbolje pošteno živeti: če je večni in pravični Bog, ker bomo potem na veke blaženi in ne na veke nesrečni kakor drugi; če ga pa ni, ker si bomo le na tem svetu odrekli temu in onemu užitku, v večnosti bo pa itak za vse nič — zato naj krščanska dogma ne bo pametna? In ker krščanska dogma ne sili človeka, zato naj je človek ne bo dolžan sprejeti? Vprašanje je pa samo to: ali je dejstvo krščanstva s svojim nadnaravnim

značajem dosti utemeljeno ali ne? Če je, ga moramo sprejeti z vsemi skrivnostmi — saj Maeterlinck sam povsod priznava skrivnosti — in ukloniti svoj končni um božjemu neskončnemu umu. Mimo tega je Maeterlinck šel, kakor da tega vprašanja sploh ni, in tako je osnoval celo filozofijo o smrti na velik sofizem. A koliko jih je, ki čitajo to knjigo in opazijo ta sofizem? In če ga ne opazijo, so že v Maeterlinckovem čarovnem krogu! S tem nočemo reči, da Maeterlinckovi filozofiji sami v sebi ni mogoče ugovarjati. So tudi v njej hibe (zlasti tisto panteistično igrackanje z neskončnostjo in tisto dvoumno modrovanje o zavesti, ki je sedaj omejitvev, potem pa zopet ne omejitvev bitja), vendar te hibe niso tako odločilne, kakor je ta, prvi sofizem, ko gre Maeterlinck s patetično gesto mimo krščanstva in krščanske misli o smrti.

A. U.

Staroslovanski prevod sv. pisma in kritika svetopisemskega teksta. — Tekst staroslovanskega sv. pisma so filologi že mnogo preiskovali. Manj so se bavili z njim teologi s stališča kritike svetopisemskega teksta. Splošno se misli, da s tega stališča staroslovanski prevod nima nikakega pomena, ker je nastal šele v 9. stol. in sicer, kakor je dognano, na podlagi sirske (Lukianove) recenzije (prim. Jacquier, *Le nouveau testament dans l'Eglise chrétienne* [Paris 1913] 284). Ta sodba ni pravična. Zadnji čas je češki slavist dr. J. o s. V a j s kritično preiskal staroslovanski prevod pisma apostola Juda (*Časopis katoličkého duchovenstva*, Praha 1918, 189—196 in 437—440). Prišel je do naslednjega rezultata:

Staroslovanski prevod kratkega lista apostola Juda se na kakih desetih mestih oddalji od sedaj znanega teksta Lukianove recenzije. Vsi boljši staroslovanski rokopisi soglašajo s tem. Tako se potrjuje v. Sodenova hipoteza, da je tako zvana cezarejska recenzija (I) dalje konkurirala z Lukianovo (K) nego aleksandrijska (H). Očividno je, da sedanja biblična kritika še premalo pozna Lukianovo recenzijo in da se bo pri nadaljnjih raziskovanjih morala ozirati tudi na staroslovanski prevod.

Isti Vajs je odkril, da v najstarejših in najboljših staroslovanskih rokopisih, glagolskih kakor cirilskih, manjka tako zvani »comma ioanneum« (1 Jan. 5, 7, 8. — *Časopis katoličkého duchovenstva*, 1918, 76—79). Tudi to je zanimivo odkritje in nov donesek k rešitvi spornega vprašanja o integriteti 5. pogl. 1. pisma sv. Janeza.

Priznati moramo, da se biblična kritika doslej na staroslovanski tekst ni ozirala. Kje tiči vzrok? Nedvomno v tem, ker s tega stališča nihče ni preiskoval staroslovanskega prevoda sv. pisma. Kdo naj ga preiskuje? Ali laiki — slavisti? Ni mogoče, ker je za to potrebna bogoslovna izobrazba. Torej je to delo dolžna vršiti slovanska bogoslovna znanost. Vajsovi poskusi so migljaj slovanskim bogoslovnim znanstvenikom, kje jih čaka hvalno polje za delo.

A. Snoj.

Causa beatificationis častiljivega božjega služabnika Roberta kardinala Bellarmina. — Kardinali in prelati kongregacije za sv. obrede so dne 16. novembra 1920 izrekli enoglasno sodbo: heroične kreposti častiljivega služabnika božjega Roberta kardinala Bellarmina so preiskane in dokazane; v zadevi beatifikacije je mogoče iti naprej. Sv. oče je dne 22. decembra 1920 to sodbo zbora za sv. obrede potrdil in slovesno izjavil: «*Constare de virtutibus theolalibus Fide, Spe et Caritate in Deum et Proximum, nec non de cardinalibus, Prudentia, Iustitia, Fortitudine et Temperantia earumque adnexis venerabilis Servi Dei Roberti S. R. E. Cardinalis Bellarmino, in gradu heroico, in casu et ad effectum, de quo agitur.*» (AAS 1921, 27.)

Francišek Romul Robert Bellarmino je bil rojen leta 1542 v mestecu Monte Pulciano na Toskanskem. Leta 1560 je stopil v jezuitski red, ko je bil general Jakob Lafnez, prvi naslednik sv. Ignacija. Ko je dovršil filozofske in teološke študije, je bil Bellarmin prvi jezuit, ki je na univerzi v Lovanu dobil profesorsko stolico za teologijo. Pozneje so ga pozvali v Rim, kjer je v jezuitskem kolegiju 12 let (1576—1589) imel polemično-apologetična predavanja. Ta predavanja je zbral in izdal v svojem glavnem in največjem delu pod naslovom: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. (Ingolstadii 1581—1592, 3 vol., fol.) Drugih Bellar-

minovih spisov, zgodovinskih, asketičnih, cerkvenopolitičnih, je cela vrsta. Znan je Bellarminov katekizem (iz l. 1598). Prevedli so ga v razne jezike. In ko so na vatikanskem koncilu o tem razpravljali, da bi sestavili enoten katekizem za vso cerkev, so izbrali Bellarminov katekizem za podlago in vodilo.

Papež Klement VIII. je izredno čislal pobožnega in učenega Bellarmina in ga je l. 1599 naredil za kardinala. Bellarmin pa je tudi v tej visoki časti ostal skromen redovnik, živel je v apostolskem ubožtvu in v zatajevanju samega sebe. Vsako leto se je za štiri tedne umaknil v samoto, v hišo, kjer so se vzgajali jezuitski novinci. V tej hiši je umrl dne 17. septembra 1621.

Letos bo torej minulo 300 let od njegove smrti, in uprav ob tristoletnici smrti se je zadeva beatifikacije ugodno rešila.

V pismu, s katerim je kongregacija za sv. obrede slovesno razglasila heroične kreposti častitljivega božjega služabnika, je nakratko posneta tudi povest o dolgem procesu za to beatifikacijo.

Komaj je bilo poteklo nekaj let, odkar je umrl kardinal Bellarmin, in že so začeli zbirati gradivo, ki bi z njim pravno dokazali izredne kreposti častitljivega božjega služabnika. Uvedli so proces za beatifikacijo in 7. sept. l. 1675. so pri sv. stolici uradno razpravljali o tej stvari. Glavna razprava se je vršila vpričo papeža Inocencija XI. dne 26. decembra l. 1677. Tedaj pa so se nenadoma pojavile ovire; pravda za beatifikacijo je zadela ob trd odpor. Ugovarjali so beatifikaciji, ne kakor da ne bi bilo zadosti dokazano in izpričano heroično krepostno življenje Bellarminovo; ugovarjali so iz čisto drugih razlogov. Nasprotniki Bellarminovi so bili nasprotniki družbe Jezusove. Zavirali so beatifikacijo Bellarminovo, ker so sovražili družbo Jezusovo. Posrečilo se jim je, da so vso stvar zaenkrat pokopali.

Spotikali so se zlasti ob predgovor k sv. pismu, ki ga je l. 1592. izdal papež Klement VIII. Ta predgovor je napisal Bellarmin. Dve leti prej, 2. maja 1590 je bila dotiskana Vulgata Siksta V. V Sikstovi izdaji Vulgate pa je bilo mnogo tiskovnih pogreškov, pa tudi stvarnih prememb, ki znanstveno niso bile utemeljene. Ko je Sikst V. še v istem letu (29. avgusta 1590) umrl, je zbor kardinalov odredil, naj se Sikstova Vulgata umakne iz prodaje. Papež Klement VIII. je oskrbel novo izdajo sv. pisma. Predgovor k tej izdaji je vsaj v glavnem delo Bellarminovo. V tem predgovoru čitamo, da so se v Vulgato Siksta V. vrinile mnoge tiskovne napake, in da je zato Sikst sam bil sklenil sv. pismo nanovo natisniti; a prehitela ga je smrt, preden je mogel delo izvršiti. To, kar tu poroča Bellarmin, so rekli Bellarminovi nasprotniki, da je »pia fraus« in da se ne ujema čisto z resnico.¹

Za papeža Benedikta XIV. so razpravo o Bellarminovi beatifikaciji obnovili. Vse je bilo do konca dokazano. Pa posegli so vmes neprijatelji družbe Jezusove in beatifikacijo iznova zavrli. V viharju, ki so ga takrat Burbonci dvignili zoper jezuite, ni bilo mogoče, da bi sv. stolica kakega jezuita kanonizirala.

Kdo so bili oni, ki so v tistem času skupaj z ministri burbonskih dvorov preganjali družbo Jezusovo in delali na nje zator, je splošno znano. Bili so janzenisti in njih zavezniki? Poročilo kongregacije za sv. obrede mimogrede omenja kardinala Passionetja. Dominik Passionei je bil učen in spreten, pa načel in strasten človek; bil je odkrit prijatelj janzenistov in očiten sovražnik jezuitov. Ko je bila za papeža Benedikta XIV. zadeva Bellarminove beatifikacije malone že dognana, je Passionei ustavil proces.

Stvar Bellarminova se je zavlekla do sedaj. Sedanji sv. oče, Benedikt XV., je pa zadevo zopet poprijel. Dasi so bile kreposti častitljivega božjega služabnika že davno dokazane in vsi pomisleki razrešeni, je vendar hotel Benedikt XV., naj kongregacija za sv. obrede vso reč še enkrat do kraja preišče. Kongregacija je svoje delo končala. S slovesno papežovo izjavo o heroičnih krepostih častitljivega božjega služabnika kardinala Bellarmina je ob tristoletnici njegove smrti prvi akt beatifikacije završen. F. U.

¹ Gl. o tej stvari Joh. B. Nisius S. J., Zur Geschichte der Vulgata Sixtina [Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 36 [1912] 1—47, 209—251].

— Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje I/II (P. A. Žužek D. J.) 189 — Sträter, Das Männerapostolat (F. Ušeničnik) 191 — Mirković, Pravoslavna liturgika I/II (F. G.) 192 — Wasmann, Der christliche Monismus (A. U.) 192 — Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung (A. U.) 193 — Krotz, Das ewige Licht (M. O.) 193 — Mainage, Le témoignage des Apostats (F. Grivec) 194 — Acta Academiae Velehradensis (F. Grivec) 196.

Beležke (Analecta):

Maurice Maeterlinck o smrti (A. U.) 197 — Staroslavanski prevod sv. pisma in kritika svetopisemskega teksta (A. Snoj) 199 — Causa beatificationis častiljivega božjega služabnika Roberta kardinala Bellarina (F. U.) 199.

Bogoslovni vestnik (BV) izhaja štirikrat na leto. Naročnina (obnem članarina za Bogoslovno akademijo) znaša za kraljevino SHS 50 K, za avstrijsko republiko 50 jugoslov. K, za Italijo 20 lir, za Ameriko 2 dolarja.

Rokopisi, recenzijski izvodi knjig, znanstveni časopisi v zameno naj se pošiljajo uredništvu Bogoslovnega vestnika, Ljubljana, Poljanska cesta 28.

Vse, kar zadeva upravo lista, kot denarne pošiljatve, naročila, reklamacije, naj se naslavlja na upravništvo Bog. vestnika, Ljubljana, Rožna ulica 11.

»Bogoslovni vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium annuae subscriptionis est pro regno SHS 50 Cor., pro republica Austriaca 50 Cor. jugoslav., pro Italia 20 L., pro America 2 Dol.

Quaecumque Directioni mittuntur (ut litterae, libri, quorum recensio desideratur, publicationes periodicae in vicissitudinem missae), ita inscribantur: Bogoslovni vestnik, Ljubljana, Collegium Marianum (Jugoslavia.)

PREJELI SMO V OCENO:

I. Od Aschendorffove knjigarne (Münster i. W.): 1. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung (Bibl. Zeitfr. IX 56). — 2. Diekamp, Kathol. Dogmatik 13-5. — 3. Döller, Das Weib im Alten Testament (Bibl. Zeitfr. IX 79). — 4. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Test. u. im Alten Orient (Bibl. Zeitfr. 10/12.)

II. Od Herderjeve knjigarne (Freiburg i. Br.): 1. Bartmann, Lehrbuch d. Dogmatik I⁴⁵. — 2. Bertram, Mein Firmungstag. — 3. Briefs, Untergang d. Abendlandes. Christentum u. Sozialismus? 4. Casel, Das Gedächtnis d. Herrn in d. altchristl. Liturgie⁴⁵ (Eccl.

orans II). — 5. Gruber, Wunderbares Leben des hl. Stanislaus Kostka^{4,5}. — 6. Hemmenstede, Die Liturgie als Erlebnis^{3,4}. — 7. Kleines Laienmeßbuch^{5,6}. — 8. Kramp, Meßliturgie u. Gottesreich I. u. II. T. (Eccl. orans VI/VII). — 9. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik. — 10. Krebs, Das Kennzeichen seiner Jünger (Bücher für Seelenkultur). — 11. Kreitmaier, Beuroner Kunst³. — 12. Krotz, Das ewige Licht. — 13. Krotz, Mein Rosenkranz. — 14. Lippert, Die Gnaden Gottes (Credo V). — 15. Maurer, Im Rettungsschiff. — 16. Mausbach, Grundlage u. Ausbildung des Charakters nach d. hl. Thomas v. Aquin^{2,3}. — 17. Mayer, Alb. Stolz u. Julie Meinecke⁸⁻¹⁰ (Fügung u. Führung I). — 18. Miller, Die Psalmen I/II (Eccl. orans IV/V). — Mutz, die Verwaltung d. hl. Sakramente⁴. 20. Nachbaur, In der Werkstatt Gottes. — 21. Reinstadler, Elementa philosophiae scholasticae I^{9,10}. — 22. Riesch, Die hl. Hildegard von Bingen^{2,3} (Frauenbilder). — 23. Wagner, Edelsteine aus reicher Schatzkammer^{8,9}. — 24. Wasman, Der christliche Monismus (Bücher für Seelenkultur). — 25. Weiler, Mich ruft es zur Arbeit (Bücher des Sämanns).

III. Od Hrvatske knjižare v Splitu: Palunko, Evandolja i kratka tumačenja za nedjelje i blagdane.

IV. Od Hrvatske tiskare v Mostaru: Rant, Postanek sveta na podlagi naravoslovja in biblije (Savremena pitanja VI/VII).

V. Od Jugoslovanske knjigarne v Ljubljani: Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje I/II.

VI. Iz lastne založbe pisateljev: 1. Božitković (Makarska), S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio. — 2. Slipyi (Innsbruck), Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios.

VII. Od knjigarne V. Lecoffre (Paris): 1. Jacquier, Études de critique et de philologie du Nouveau Testament. — 2. Tixeront, Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes.

VIII. Od Pustetove knjigarne v Regensburgu: Brehm, Synopsis additionum et variationum in editione typica Missalis Romani factorum.

(Zaključeno 24. febr. 1921.)

ZAHVALA IN NAZNANILO.

Uprava Bogoslovnega vestnika se iskreno zahvaljuje onim naročnikom, ki so, upoštevajoč današnjo draginjo, prostovoljno zvišali naročnino. Tako je poslal g. kapl. Fr. Leskovar (Požega) 150 K; po 100 K: mil. g. stolni prošt A. Kalan (Ljubljana), g. univ. prof. dr. A. Sović (Zagreb) in g. dekan A. Kurent (Leskovec); precejšnje je število gg., ki so plačali po 70 in 60 K. Ker z naročnino daleko ne bodo kriti stroški v tiskarni in knjigoveznici, bo uprava še nadalje hvaležna za vsako preplačilo. — Tiska se »Uvod v filozofijo« spisal dr. Aleš Ušeničnik. Člani BA bodo prejeli knjigo po znižani ceni, ako jo bodo naročili pri upravi BV. Cena se bo naznanila, ko bo knjiga dotiskana.

Uprava BV.